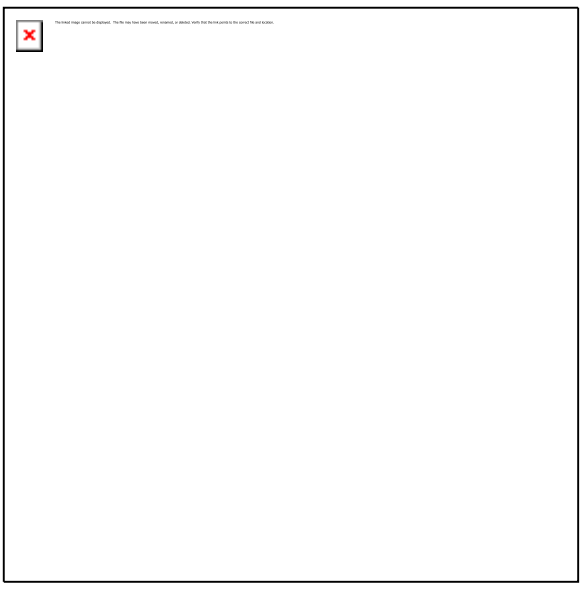

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

بسم الله الرحمن الرحيم

ادامه سوره بقره

[سوره البقره (۲):آیات ۱۸۳ تا ۱۸۵]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۱۸۳ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى اَلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۱۸٤ شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ اَلْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ اَلْهُدى وَ اَلْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ اَلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اَللَّهُ بِكُمُ اَلْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ اَلْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اَللَّهَ عَلى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۱۸۵﴾

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده‌اید روزه بر شما واجب شده همانطور که بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شاید با تقوا شوید (۱۸۳).

و این روزهایی چند است پس هر کس از شما مریض و یا مسافر باشد باید ایامی دیگر بجای آن بگیرید و اما کسانی که به هیچ وجه نمی‌توانند روزه

بگیرند عوض روزه برای هر روز یک مسکین طعام دهند و اگر کسی عمل خیری را داوطلبانه انجام دهد برایش بهتر است و اینکه روزه بگیرید برایتان خیر است اگر

بنای عمل کردن دارید (۱۸٤).

و آن ایام کوتاه ماه رمضان است که قرآن در آن نازل شده تا هدایت مردم و بیاناتی از هدایت و جدا سازنده حق از باطل باشد پس هر کس این ماه را درک کرد باید روزه‌اش بگیرد و هر کس مریض و یا مسافر باشد بجای آن چند روزی از ماههای دیگر بگیرد خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواسته و منظور اینست که عده سی روزه ماه را تکمیل کرده باشید و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرد تکبیر گفته و شاید شکرگزاری کرده باشید (۱۸۵).

بیان آیات

ویژگی‌های بیانی آیات تشریع روزه

سیاق این سه آیه دلالت دارد بر اینکه: اولا هر سه با هم نازل شده‌اند، برای اینکه ظرف (ایام) در ابتدای آیه دوم متعلق به کلمه (صیام) در آیه اول است و جمله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ در آیه سوم یا خبر است برای مبتدایی حذف شده که عبارت است از ضمیری که به کلمه (ایاما) بر می‌گردد، و تقدیر جمله (هی شهر رمضان) است و یا مبتدایی است برای خبری که

حذف شده و تقدیرش «شهر رمضان هو الذی کتب علیکم صیامه» است و یا بدل از کلمه صیام در جمله: ﴿کُتِبَ عَلَیْکُمُ اَلصِّیَامُ﴾ در آیه اول است، و به هر تقدیر جمله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ بیان و توضیحی است برای روشن کردن جمله: ﴿أَیَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ ایام معدوده‌ای که روزه در آنها واجب شده.

پس به دلیلی که ذکر شد آیات سه‌گانه مورد بحث به هم متصل، و نظیر کلام واحدی است که یک غرض را دربر دارد، و آن غرض عبارت است از بیان وجوب روزه ماه رمضان.

وثانیا دلالت دارد بر اینکه قسمتی از گفتار این سه آیه به منزله توطئه و زمینه‌چینی برای قسمت دیگر آن است، یعنی دو آیه اول به منزله مقدمه است برای آیه سوم، چون در آیه سوم تکلیفی واجب می‌شود که صاحب کلام، اطمینان ندارد از اینکه شنونده از اطاعت آن سرپیچی نکند، برای اینکه تکلیف نامبرده تکلیفی است که بالطبع برای مخاطب، شاق و سنگین است، و به این منظور، دو آیه اول از جملاتی ترکیب شده که هیچ یک از آنها از هدایت ذهن مخاطب به تشریع روزه رمضان خالی نیست، بلکه در همه آنها

به تدریج ذهن شنونده را به سوی آن توجه می‌دهد، و به این وسیله استیحاش و اضطراب ذهن او را از بین می‌برد، و در نتیجه علاقمند به روزه می‌کند، تا با اشاره به تخفیف و تسهیلی که در تشریع این حکم رعایت شده، و نیز با ذکر فوائد و خیر دنیوی و اخروی که در آن است، حدت و شدت دلخواهی و استکبار او را بشکند.

و بهمین جهت بعد از آنکه در جمله: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ﴾، مساله وجوب روزه بر مسلمانان را خاطرنشان کرد، بلافاصله فرمود: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ و فهمانید که شما مسلمانان نباید از تشریع روزه وحشت کنید، و آن را گران بشمارید، چون این

حکم منحصر به شما نبوده، بلکه حکمی است که در امتهای سابق نیز تشریع شده بود. ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، یعنی علاوه بر اینکه عمل به این دستور، همان فائده‌ای را دارد که شما به امید رسیدن به آن ایمان آوردید، و آن، عبارت است از تقوا، و علاوه بر این، این عمل که گفتیم در آن، امید تقوا برای شما هست، هم چنان که برای امتهای قبل از شما بود، عملی نیست که تمامی اوقات شما را و حتی بیشتر اوقاتتان را بگیرد، بلکه عملی است که در ایامی قلیل و معدود انجام می‌شود، ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ آری نکره (و بدون الف و لام) آمدن کلمه (ایاما) دلالت بر ناچیزی ایام دارد، و در اینکه ایام را به وصف معدود توصیف کرد، خود اشعاری است به اهمیت نداشتن آن، هم چنان که همین توصیف در آیه: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [1] می‌فهماند که یوسف (علیه السلام) را به چند درهم ناچیز فروختند.

علاوه بر اینکه ما در تشریع این حکم رعایت

---

۱ و او را (یوسف را) به بهای ناچیزی، درهمی چند فروختند. «یوسف، آیه ۲۰»

اشخاصی را هم که این تکلیف برایشان طاقت‌فرسا است کرده‌ایم، و اینگونه افراد باید به جای روزه فدیه بدهند، آنهم فدیه مختصری که همه بتوانند بدهند، و آن عبارت است از طعام یک مسکین.

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىَ سَفَرٍ﴾ تا جمله: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ و وقتی این عمل هم خیر شما را دربر دارد، و هم تا جایی که ممکن بوده رعایت آسانی آن شده خیر شما در این است که بطوع و رغبت خود روزه را بیاورید، و بدون کراهت و سنگینی و بی‌پروا انجامش دهید، ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ برای اینکه عمل نیک را بطوع و رغبت انجام دادن بهتر است، از اینکه به کراهت انجام دهند.

بنا بر آنچه گفته شد زمینه گفتار در دو آیه اول مقدمه است برای آیه سوم که می‌فرماید:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ اَلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ الخ، و بنا بر این پس جمله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ﴾ در آیه اول جمله‌ای است خبری که می‌خواهد از تحقق چنین تکلیفی خبر دهد، نه اینکه در همین جمله تکلیف کرده باشد، آن طور که در آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ

آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلْقِصَاصُ فِي اَلْقَتْلَىٰ﴾ [1] و آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ اَلْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ اَلْأَقْرَبِينَ﴾ [2] تکلیف کرده چون هر چند در هر سه آیه تعبیر به ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ آمده، لیکن بین قصاص در مورد کشتگان - در آیه دوم - و وصیت به والدین و اقرباء - در آیه سوم، و بین مساله صیام - در آیه مورد بحث فرق است، و آن این است که قصاص در قتلی امری است سازگار با حس انتقام‌جویی امری است که دلهای صاحبان خون تشنه آن است، صاحبان خون به حکم غریزه و طبیعت نمی‌توانند قاتل عزیز و پاره تن خود را زنده و سالم ببینند، و نمی‌توانند این معنا را تحمل کنند که نسبت به جنایتی که به ایشان شده بی اعتنایی شود، و همچنین وصیت و سفارش والدین و خویشان که مطابق با حس ترحم و شفقت و رأفت به ارحام است، آنهم در هنگامی که می‌خواهد بوسیله مرگ

---

۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای شما در باره کشتگان قصاص مقرر شد. «بقره، آیه ۱۷۸»

۲ بر شما مقرر شد هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد اگر مالی بجای گذارد برای پدر و مادر و خویشاوندان وصیت کند. «بقره، آیه ۱۸۰»

برای همیشه از آنان جدا شود.

پس قصاص و وصیت دو حکم مقبول بطبع، و موافق با مقتضای طبیعت آدمی است، و انشاء آن احتیاج به مقدمه و زمینه‌چینی ندارد، به خلاف حکم روزه که عبارت است از محرومیت نفوس از بزرگترین مشتهیات، و مهم‌ترین تمایلاتش، یعنی خوردن و نوشیدن و جماع، که چون محرومیت از آنها ثقیل بر طبع و مصیبتی برای نفس آدمی است. در توجیه حکمش ناگزیر از این است که قبلا برای شنوندگان - با در نظر گرفتن اینکه عموم مردمند و بیشتر مردم عوام و پیرو مشتهیات نفسند - مقدمه‌ای بچینند، و دلهاشان را علاقه‌مند بدان سازد، تا تشنه پذیرش آن شوند، بدین جهت است که گفتیم آیه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ الخ و آیه:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾

الخ، انشاء حکم است، و حاجتی به زمینه‌چینی ندارد، به خلاف آیه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ تا آخر دو آیه که مشتمل بر هفت فقره است و خبر می‌دهد از اینکه بعدها چنین حکمی انشاء می‌شود.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾

اینگونه خطاب (ای کسانی که ایمان آورده‌اید) به منظور توجه دادن مردم به صفت ایمانشان است، و گرنه می‌فرمود: (ای مردم) لیکن خواست بفهماند با توجه به اینکه دارای ایمانید باید هر حکمی را که از ناحیه پروردگارتان می‌آید بپذیرید، هر چند که بر خلاف مشتهیات، و ناسازگار با عادات شما باشد.

در اینجا ممکن است بپرسی: علت این تعبیر در آیه مورد بحث روشن شد لیکن این معنا روشن نشد که چرا همین تعبیر در ابتدای آیه قصاص آمده، ولی در آیه وصیت نیامده؟ در پاسخ می‌گوئیم: علتش این است که حکم قصاص هر چند مطابق میل و طبیعت آدمی است لیکن در عصر نزول آیه، مسیحیان با آن مخالف بودند، و آنها عفو را بر قصاص ترجیح می‌دادند، و لذا لازم بود در توجیه حکم قصاص در میان ملت اسلام، ایمان ملت خاطرنشان گردد و گفته شود ایمان شما شما را محکوم می‌کند به اینکه احکام الهی را بپذیرید، هر چند که دیگران مخالف آن باشند، و در آیه وصیت چون چنین مخالفتی در کار

نبود، آن آیه به خطاب ﴿یا ایها الذین

آمنوا﴾ آغاز نشد.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

کلمه کتابت معنایش معروف است، لیکن گاهی کنایه می‌شود از واجب شدن عملی، و یا تصمیم بر عملی و یا قضای حتمی که بر چیزی رانده شده، که در آیه: ﴿كَتَبَ اَللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِی﴾ [1] کنایه از قضاء حتمی، و در آیه: ﴿وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ﴾ [2] کنایه از عزیمت و قضاء حتمی است و در آیه ﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [3] کنایه از وجوب و وضع قانون و جعل حکم قطعی است.

معنای لغوی «صیام» و «صوم» و منظور از ﴿اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ در آیه شریفه

و کلمه (صیام) و کلمه (صوم) در لغت مصدر، و به معنای خودداری از عمل است، مثلا صوم از خوردن، و صوم از نوشیدن، و از جماع و از سخن

---

۱ خدا قضاء رانده که من و رسولانم غلبه خواهیم کرد. «مجادله، آیه ۲۱»

۲ می‌نویسیم آنچه از پیش فرستادند، و آنچه اثر که از دنبال دارند. «یس، آیه ۱۲»

۳ و بر ایشان (بنی اسرائیل) نوشتیم که شخص در مقابل شخص است (یعنی اگر کسی دیگری را کشت اولیاء مقتول حق دارند قاتل را بکشند و جان او برابر مقتول است.) «مائده، آیه ۴۵»

گفتن و راه رفتن و امثال آن به معنای خودداری از آنها است، و چه بسا در معنای آن این قید را اضافه کرده باشند، که به معنای خودداری از خصوص کارهایی است که دل آدمی مشتاق آن باشد، و اشتهای آن را داشته باشد.

صاحب این گفتار گفته: معنای صوم در اصل لغت خودداری از خصوص چنین کارهایی بوده، و لیکن بعدها در شرع در خصوص خودداری از کارهای معینی استعمال شده، و آن هم خودداری از طلوع فجر تا مغرب و توأم با نیت است و منظور از: ﴿اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ امتهای گذشته و قبل از ظهور اسلام است، امتهای انبیاء قبل، چون امت موسی و عیسی و غیر ایشان است.

چون هر جا که در قرآن کریم این کلمه به چشم می‌خورد معهود همین معنا است، البته این به آن معنا نیست که جمله: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ در مقام اطلاق از حیث اشخاص است و می‌خواهد بفرماید: تمامی تک تک امتها روزه داشته‌اند و نیز به آن معنا نیست که بفهماند روزه اسلام شبیه روزه

امتهای پیشین است، پس آیه شریفه نه دلالت بر این دارد که تمامی امتها بدون استثناء روزه داشته‌اند، و نه دلالت دارد بر اینکه روزه همه امتها مانند روزه ما مسلمانان در خصوص رمضان و از ساعت فلان تا ساعت فلان و دارای همه خصوصیات روزه ما بوده، بلکه تنها در این مقام است که اصل روزه و خودداری را در امتهای پیشین اثبات کند، و بفرماید: امتهای پیشین هم روزه داشته‌اند.

روزه در ادیان و اقوام دیگر، و بیان فلسفه و حکمت عمده روزه در اسلام

و مراد از جمله: ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الخ امتهای گذشته دارای ملت و دین است البته

همانطور که گفتیم نه همه آنها، و قرآن کریم معین نکرده که این امتها کدامند، چیزی که هست از ظاهر جمله: ﴿كَمَا كُتِبَ﴾ الخ بر می‌آید که امتهای نامبرده اهل ملت و دین بوده‌اند که روزه داشته‌اند، و از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی که دلالت کند بر وجوب روزه بر این دو ملت دیده نمی‌شود، تنها در این دو کتاب فرازهایی است که روزه را مدح می‌کند، و آن را عظیم می‌شمارد. و اما خود یهود و نصارا را می‌بینیم که تا عصر حاضر در سال چند روز به اشکالی مختلف روزه می‌گیرند، یا از خوردن گوشت و یا از شیر و یا از مطلق خوردن و نوشیدن خودداری می‌کنند.

و نیز در قرآن کریم داستان روزه زکریا و قصه روزه مریم از سخن گفتن آمده است.

و در غیر قرآن مساله روزه از اقوام بی دین نیز نقل شده، هم چنان که از مصریان قدیم و یونانیان و رومیان قدیم و حتی وثنی‌های هندی تا به امروز نقل شده، که هر یک برای خود روزه‌ای داشته و دارند، بلکه می‌توان گفت عبادت و وسیله تقرب بودن روزه

از اموری است که فطرت آدمی به آن حکم می‌کند، که بحثش خواهد آمد ان شاء الله.

و بعضی گفته‌اند که مراد از جمله: ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ یهود و نصارا و یا انبیای سابق است، که بر طبق هر یک از این دو قول روایاتی هم آمده، ولی روایاتی است که خالی از ضعف نیست.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

روزه در ادیان و اقوام دیگر و بیان فلسفه و حکمت عمده روزه در اسلام

وثنی‌ها (همانطور که اشاره شد) به منظور تقرب و ارضای آلهه خود و در هنگامی که جرمی مرتکب می‌شدند به منظور خاموش کردن فوران خشم خدایان روزه می‌گرفتند، و همچنین وقتی حاجتی داشتند به منظور برآمدنش دست به این عبادت می‌زدند و این قسم روزه در حقیقت معامله و مبادله بوده، عابد با روزه گرفتن احتیاج معبود را بر می‌آورده تا معبود هم حاجت عابد را برآورد، و یا او رضایت این را به دست می‌آورده، تا این هم رضایت او را حاصل کند.

ولی در اسلام روزه معامله و مبادله نیست، برای اینکه خدای عز و جل بزرگتر از آن است که در

حقش فقر و احتیاج و یا تاثر و اذیت تصور شود، و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است، پس هر اثر خوبی که عبادتها داشته باشد، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می‌شود، نه خدای تعالی و تقدس، هم چنان که اثر سوء گناهان نیز هر چه باشد به خود بندگان برمی‌گردد ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[1] این معنایی است که قرآن

کریم در تعلیماتش بدان اشاره می‌کند، و آثار اطاعتها و نافرمانی‌ها را به انسان بر می‌گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد، و باز قرآن در باره‌اش می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾[2].

و در خصوص روزه، همین برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ بیان کرده، می‌فرماید: فائده روزه تقوا است، و آن خود سودی

---

۱ اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید، و اگر بدی کنید نیز به خود کرده‌اید. «اسراء، آیه ۷»

۲ هان ای مردم شما همان محتاجان به خدائید، و خدا همانا بی‌نیاز است. «فاطر، آیه ۱۵»

است که عاید خود شما می‌شود، و فائده داشتن تقوا مطلبی است که احدی در آن شک ندارد، چون هر انسانی به فطرت خود این معنا را درک می‌کند، که اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود، و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد، اولین چیزی که لازم است بدان ملتزم شود این است که از افسار گسیختگی خود جلوگیری کند، و بدون هیچ قید و شرطی سرگرم لذت‌های جسمی و شهوات بدنی نباشد، و خود را بزرگتر از آن بداند که زندگی مادی را هدف بپندارد، و سخن کوتاه آنکه از هر چیزی که او را از پروردگار تبارک و تعالی مشغول سازد بپرهیزد.

و این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می‌آید، و نزدیک‌ترین راه و مؤثرترین رژیم معنوی و عمومی‌ترین آن بطوری که همه مردم در همه اعصار بتوانند از آن بهره‌مند شوند، و نیز هم اهل آخرت از آن رژیم سود ببرد، و هم شکم‌بارگان اهل دنیا، عبارت است از خودداری از شهوتی که همه مردم در همه اعصار مبتلای بدانند، و آن عبارت است از شهوت شکم از خوردن و آشامیدن، و

شهوت جنسی که اگر مدتی از این سه چیز پرهیز کنند، و این ورزش را تمرین نمایند، به تدریج نیروی خویشتن‌داری از گناهان در آنان قوت می‌گیرد و نیز به تدریج بر اراده خود مسلط می‌شوند، آن وقت در برابر هر گناهی عنان اختیار از کف نمی‌دهند، و نیز در تقرب به خدای سبحان دچار سستی نمی‌گردند، چون پر واضح است کسی که خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشیدن و عمل جنسی که امری مباح است اجابت می‌کند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانی‌ها شنواتر، و مطیع‌تر خواهد بود، این است معنای آنکه فرمود: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ منصوب آمدن کلمه (ایام) بنا بر ظرفیت و به تقدیر کلمه (فی) است، و این ظرف (در ایامی معدود) متعلق است به کلمه (صیام)، و ما در سابق هم گفتیم که نکره آمدن ایام و اتصاف آن به صفت (معدودات) برای این است که بفهماند تکلیف نامبرده ناچیز و بدون مشقت است، تا به این وسیله مکلف را در انجام آن دل و جرأت دهد، و از آنجا که ما در سابق

گفتیم آیه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾ الخ بیان ایام است، قهرا مراد از ایام معدودات همان ماه رمضان خواهد بود.

گفتار بعضی از مفسرین عامه در باره «ایاما معدودات» و رد آن

بعضی از مفسرین گفته‌اند: که مراد از ایام معدودات روزه مستحبی سه روز در هر ماه و روز عاشورا است، و بعضی دیگر گفته‌اند: ایام البیض یعنی سیزده و چهارده و پانزدهم هر ماه، و نیز روزه عاشوراء است، که مسلمانان و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در این ایام روزه می‌گرفتند، آن گاه آیه شریفه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾ الخ نازل شد، و روزه‌های چند روز نامبرده نسخ گردید، و برای همیشه روزه رمضان واجب گشت.

صاحبان این دو قول هر کدام به یک دسته روایات وارده از طرق اهل سنت و جماعت تمسک کرده‌اند، روایاتی که صرفنظر از سند، در بین خود تعارض دارند، و بهمین جهت قابل اعتماد نیستند.

دلیل عمده‌ای که ضعف این قول را روشن می‌کند دو چیز است.

اول اینکه: روزه همانطور که دیگران هم گفته‌اند یک عبادت عمومی و همگانی است، و اگر منظور از آیه شریفه مورد بحث آن بوده باشد که اینان گفتند، قطعا تاریخ آن را ضبط می‌کرد، و دیگر اختلافی در ثبوتش پدید نمی‌آمد و بهمین دلیل نسخ آن نیز ثابت می‌شد و کسی در آن اختلاف نمی‌کرد و می‌بینیم که اینطور نیست، و در هر دو قسمت اختلاف شدید هست.

علاوه بر اینکه ملحق شدن عاشورا به سه روز در هر ماه و وجوب یا استحباب روزه آن بعنوان یک عید از اعیاد اسلامی از بدعت‌هایی است که بنی امیه (لعنهم الله) آن را ابداع کردند، بدین جهت ابداع کردند که در آن روز در واقعه کربلا ذریه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و اهل بیت او را از بین بردند، مردانشان را کشتند و زنان و ذراری ایشان را به اسارت برده اموالشان را غارت کردند، و از خوشحالی و مسرت آن روز را مبارک شمرده، برای خود عید گرفتند، و روزه آن را تشریع کردند تا از روزه گرفتن آن روز برکت بگیرند.

و باز بهمین منظور برای روزه آن روز فضائلی

جعل کردند، و برکاتی تراشیدند، و احادیثی (به این مضمون که عاشورا یکی از اعیاد اسلامی است، و بلکه از اعیاد عامه‌ای است که حتی مشرکین جاهلیت و یهود و نصارا هم از زمان بعثت موسی و عیسی آن را پاس می‌دارند) جعل کردند، در حالی که هیچ یک از این مضامین درست نیست، نه یهود عاشورا را عید می‌دانسته و نه نصارا، و نه مردم جاهلیت و نه اسلام، چون عاشورا نه یک روز ملی بوده تا نظیر نوروز و مهرگان عید ملی و قومی بشود، و نیز در آن روز هیچ واقعه‌ای از قبیل فتح و پیروزی برای ملت اسلام اتفاق نیفتاده، تا نظیر مبعث و

میلاد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روزی تاریخی برای اسلام باشد، و هیچ جهت دینی هم ندارد تا نظیر فطر و قربان عیدی دینی باشد، پس عزت و احترامی که بنی امیه برای عاشورا درست کرده‌اند عزتی است بدون جهت.

دلیل دوم: بر ضعف این قول این است که آیه سوم از آیات مورد بحث یعنی آیه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ الخ سیاقی دارد که با نازل شدنش جدای از دو آیه دیگر نمی‌سازد، تا ناسخ آیه‌های قبل باشد: چون ظاهر سیاق این است که جمله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ خبر باشد برای مبتدایی که حذف شده، و یا مبتدایی باشد برای خبری که حذف شده، که توضیحش گذشت در نتیجه بیانی خواهد بود برای جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ و با در نظر گرفتن این معنا هر سه آیه کلام واحدی خواهد بود، که غرض واحدی را دنبال می‌کند، و آن عبارت است از واجب بودن روزه ماه رمضان.

و اما اینکه کلمه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ مبتداء و جمله: ﴿الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ﴾ خبر آن باشد، هر چند نظریه‌ای است که آیه شریفه را مستقل از ما قبل

می‌کند، و بنا بر آن، آیه شریفه صلاحیت آن را دارد که به تنهایی نازل شده باشد، لیکن صلاحیت آن را ندارد که ناسخ آیه قبلش باشد، برای اینکه میان ناسخ و منسوخ باید منافاتی باشد، و میان این آیه و آیه قبلش هیچ منافاتی نیست، تا این ناسخ آن باشد با اینکه گفتیم در نسخ باید منافات و تباینی در بین باشد.

ضعیف‌تر از این قول، گفتار جمعی دیگر است، که از کلماتشان بر می‌آید که خواسته‌اند بگویند آیه دوم یعنی آیه: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الخ ناسخ آیه اول، یعنی آیه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ است، به این بیان که قبل از اسلام روزه بر نصارا نیز واجب بود، ولی نصارا در آن کم و زیاد کردند، تا بالآخره بر عدد پنجاه روز قرار گرفت، آن گاه خدای تعالی برای مسلمین روزه رمضان را تشریع کرد، پس رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و مسلمانان در صدر اسلام و قبل از تشریع روزه رمضان همان روزه پنجاه روز مسیحیان را می‌گرفتند، و آیه اول هم همین را تشریع کرده، می‌فرماید شما مسلمانان نیز همان روزه

مسیحیان را بگیرید، ولی آیه دوم وقتی نازل شد حکم آیه اول را نسخ کرد، چون فرمود روزه در چند روز معینی واجب است.

و وجه ضعیف‌تر بودن این قول از قول قبلی این است که همه ایرادهایی که به وجه قبلی وارد بود بر آن وارد است، علاوه بر اینکه متمم بودن آیه دومی برای اولی روشن‌تر از متمم بودن سومی برای دومی است، و نیز روایاتی که این قائل قول خود را مستند به آنها کرده جعلی بودن و مخالفتش با قرآن و با سیاق آیه روشن‌تر از مخالفت روایات قول اول با آیه است.

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

حرف فاء در ابتداء آیه می‌فهماند که مطلب آیه نتیجه و فرع آیه قبل است، که می‌فرمود:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ الخ، و نیز ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الخ، و معنای مجموع آن چنین می‌شود: روزه بر شما واجب شده، و نیز عدد معینی در آن رعایت شده، و همانطور که از اصل روزه رفع ید نمی‌شود، از عدد آن نیز صرفنظر نمی‌شود، پس اگر در ایام رمضان عارضه‌ای چون مرض و سفر پیش آید که حکم وجوب روزه را در آن ایام معدوده یعنی ایام رمضان بردارد از این ایام معدوده صرفنظر نمی‌شود، و باید به همان عدد در سایر روزها روزه گرفت، و این همان حقیقتی است که آیه سوم ﴿وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ الخ متعرض است، پس جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الخ همانطور که به بیان گذشته معنای تحقیر و ناچیز بودن ایام را افاده می‌کند، این معنا را هم افاده می‌کند، که همین عدد ناچیز رکنی است که در غرض و حکم روزه ماخوذ شده است. کلمه (مرض) به معنای خلاف صحت و سلامتی است و کلمه (سفر) از ماده (س - ف - ر) گرفته شده، که به معنای کشف است و گویا سفر را از این جهت سفر می‌خوانند که مسافر برای بیرون شدن از وطن از خانه‌اش منکشف و

ظاهر می‌شود، و گویا اینکه فرمود: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ و مانند کلمه (مریضا) نفرمود (مسافرا)، برای اشاره به این معنا بوده که آن مسافری روزه‌اش شکسته می‌شود که در حال حاضر مسافر باشد، نه در گذشته، (مثل کسی که در سفر ده روز در محلی اقامت کرده است، که چنین کسی قبلا مسافر بوده، و فعلا مقیم است، و روزه‌اش صحیح است) و نه در آینده (مثل کسی که می‌خواهد بعد از ظهر حرکت کند که چنین کسی روزه آن روزش صحیح است).

روزه بر مسافر و مریض حرام است، نه مباح

بیشتر دانشمندان و علمای اهل سنت گفته‌اند: از آیه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ الخ، استفاده می‌شود که مسافر می‌تواند روزه نگیرد، نه اینکه روزه گرفتن برایش حرام است، پس مریض و مسافر، هم می‌توانند روزه بگیرند، و هم اینکه افطار نموده به همان عدد از روزهای دیگر سال روزه بگیرند.

لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا گفتیم ظاهر جمله: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (کسی که مریض و مسافر باشد باید چند روزی در ایام دیگر سال روزه

بگیرد) عزیمت است، نه رخصت، یعنی از ظاهر آن بر می‌آید که مریض و مسافر نباید در رمضان روزه بگیرند، و این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده، و مذهب جمعی از صحابه از قبیل عبد الرحمن بن عوف، و عمر بن خطاب، و عبد الله بن عمر، و ابی هریرة، و عروة بن زبیر، نیز همین است، پس جمله نامبرده حجتی است علیه علمای نامبرده از اهل سنت.

ایشان برای توجیه نظریه خود چیزی در آیه تقدیر گرفته گفته‌اند، تقدیرش «فمن کان مریضا او علی سفر فافطر فعدة من ایام اخر» است، یعنی هر کس مریض یا مسافر باشد، و به همین جهت افطار کرده باشد به همان عدد از روزهای دیگر روزه بگیرد.

و این تقدیر دو اشکال دارد، اول اینکه اصولا همانطوری که گفته‌اند تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است، (وقتی گوینده‌ای سخن می‌گوید تمامی کلماتی که در افاده منظورش دخالت دارد در کلام خود می‌آورد، و چیزی را نگفته نمی‌گذارد) مگر آنکه به اتکاء قرینه‌ای که در کلامش هست یک کلمه را حذف کند، چون یقین دارد خواننده یا شنونده با وجود آن قرینه می‌فهمد که فلان کلمه حذف شده است و اما بدون قرینه دست به چنین حذفی نمی‌زند.

اشکال دوم اینکه: به فرضی که تسلیم شویم و قبول کنیم که کلمه (فافطر) در آیه حذف شده، تازه این کلام هم دلالتی بر رخصت ندارد، (کدام شنونده‌ای از عبارت «و هر کس مریض یا مسافر باشد، و افطار کرده باشد در ایامی دیگر روزه بگیرد»، می‌فهمد روزه در سفر و مرض جایز است؟) آری نهایت چیزی که از عبارت «فمن کان مریضا او علی سفر فافطر»، در این مقام (که به گفته سایر مفسرین نیز مقام تشریع است) استفاده می‌شود، این است که افطارش گناه نبوده چون جایز بوده، البته جواز به

معنای اعم از وجوب و استحباب و اباحه، جوازی که با وجوب و استحباب و اباحه می‌سازد، و اما اینکه به معنای سومی یعنی الزامی نبودن افطار باشد به هیچ وجه لفظ آیه بر آن دلالت ندارد، بلکه باز هم بر خلاف آن دلالت می‌کند، چون قانونگذار حکیم در مقام تشریع خود، هرگز در بیان آنچه باید بیان کند کوتاهی نمی‌کند، و این خود روشن است.

﴿وَ عَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾

کلمه (یطیقون) از مصدر اطاقه است، و اطاقه همانطور که بعضی گفته‌اند به معنای به کار بستن تمامی قدرت در عمل است که لازمه آن این است که عمل نامبرده آن قدر دشوار باشد، که همه نیروی انسان در انجامش مصرف شود، در نتیجه معنای جمله: ﴿وَ عَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ این است که هر کس روزه برایش مشقت داشته باشد، و کلمه (فدیه) به معنای بدل و عوض است و در اینجا به معنای عوض مالی است، که همان طعام مسکین یعنی سیر کردن یک مسکین گرسنه است از غذایی که خود انسان می‌خورد، البته نه آن غذای ساده‌ای که گاهی

می‌خورد، و نه آن غذای لذیذی که باز گاه گاه می‌خورد، بلکه از غذای متوسطی که غالبا استفاده می‌کند، و حکم این فدیه نیز مانند حکم قضای روزه مریض و مسافر واجب است، چون تعبیر ﴿وَ عَلَى اَلَّذِينَ﴾ تعبیری است که وجوب تعیینی را می‌رساند، نه تخییری و نه رخصت را.

بیان عدم وقوع نسخ در آیات روزه و رد قائلین به وقوع نسخ در این آیات

بعضی از مفسرین گفته‌اند جمله نامبرده نیز رخصت را می‌رسانده و سپس نسخ شده چون خدای سبحان در اول، همه مردم را که می‌توانند روزه بگیرند مخیر کرد بین روزه گرفتن و کفاره دادن از هر روز به طعام یک مسکین، چون مردم در آن ایام عادت به روزه نداشتند، بعدها که رفته رفته عادت کردند، این آیه به وسیله آیه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ اَلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ الخ نسخ شد.

بعضی دیگر از همین مفسرین گفته‌اند: تنها نسبت به اشخاص توانا نسخ شد و قرار شد حتما روزه بگیرند، و اما مثل پیر زن و پیر مرد سالخورده و زن حامله و زن بچه شیرده آیه نسخ نشد، و حکم جواز افطار و فدیه دادن باقی ماند.

و به جان خودم اینگونه تفسیرها بازی کردن با قرآن و پاره پاره کردن آیات آن است، و اگر خواننده عزیز در آیات سه‌گانه مورد بحث دقت کند خواهد دید که هر سه یک غرض را دنبال می‌کند، و یک سیاق متصل و جملاتی به هم پیوسته و بیانی روشن دارد، آن گاه اگر این کلام واحد و پیوسته را با نظریه این مفسرین تطبیق دهد، خواهد دید که دیگر آن سیاق پیوسته را ندارد، جملاتش با یکدیگر متنافی است، اولش آخرش را نقض می‌کند، یک جا می‌گوید:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ﴾

روزه بر شما واجب شده، دنبالش می‌گوید آنهایی که می‌توانند روزه بگیرند می‌توانند افطار نموده به جای آن طعام دهند، و در آخر می‌گوید:

روزه بر همه شما واجب است تا حکم آخری ناسخ حکم فدیه نسبت به خصوص قادران باشد، و حکم فدیه نسبت به غیر قادران به حال خود باقی بماند، با اینکه در آیه شریفه بنا بر این تصویر حکم غیر قادرین اصلا بیان نشده است.

مگر اینکه کسی بگوید کلمه (یطیقونه) قبل از نسخ شدن به معنای قدرت داشتن است، و بعد از نسخ به معنای قدرت نداشتن، و این پیدا است که چقدر بی‌پایه است.

و سخن کوتاه اینکه بنا بر این باید جمله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ الخ که در وسط آیات قرار گرفته ناسخ جمله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ در اول آیات باشد، که با آن تنافی دارد، آن وقت این سؤال پیش می‌آید که چرا بدون هیچ علتی حکم ناسخ را مقید به کسانی کرده که توانایی ندارند.

و نیز لازمه این تفسیر این است که جمله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ تنها ناسخ حکم کسانی باشد که قادر بر روزه‌اند، نه آنهایی که از روزه عاجزند با اینکه ظاهر عبارت ناسخ مطلق است، هم قادر را شامل می‌شود و هم عاجز را، علاوه بر اینکه

اصلا منسوخ شامل حکم عاجز نبود، تا ناسخ بخواهد آن حکم را برای عاجز باقی بدارد، و این تالی فاسدها فاحش‌ترین تالی فاسدهایند.

حال اگر علاوه بر نسخهایی که از آقایان برای تو خواننده عزیز نقل کردیم، نسخ‌های دیگری که در باره این سه آیه ذکر کرده‌اند اضافه کنی، آن وقت تفسیری عجیب خواهی دید، و آن نسخ‌ها این است که گفته‌اند جمله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ ناسخ جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الخ است، و جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ هم ناسخ جمله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ است.

بد نیست دوباره نسخ‌هایی را که آقایان در سه آیه قرآن قائل شده‌اند بشماریم، تا

بازیگری با کلام خدا بر ایمان روشن‌تر بشود:

جمله: ﴿وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ الخ ناسخ جمله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ است.

جمله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ناسخ حکم ﴿وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ است.

جمله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ ناسخ جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ است.

جمله: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الخ ناسخ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ است. (مترجم)

معنای کلمه «تطوع» و موارد استعمال آن

﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾

کلمه تطوع از ماده (ط – و – ع) است. و معنای طوع مقابل معنای کراهت است، و یا بگو به این معنا است که انسان کاری را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آن گاه همین طوع وقتی به باب تفعل می‌رود و به صورت تطوع در می‌آید. معنای داوطلب بودن هم بر آن اضافه می‌شود پس تطوع به معنای این است که انسان خودش داوطلبانه کاری را انجام دهد که اطاعت خدا هم هست، بدون اینکه در انجام آن کراهتی داشته باشد، و اظهار ناراحتی و گرانباری

کند، حال چه اینکه آن عمل الزامی و واجب باشد. و چه غیر الزامی و مستحبّ.

این معنای اصلی کلمه تطوع بوده، پس اگر می‌بینیم که فعلا در خصوص افعال مستحبّ استعمال می‌شود یک اصطلاحی است جدید، که بعد از نزول قرآن در بین مسلمانان رائج گشته، و منشاش هم این بوده که معمولا عمل نیکی که یک مسلمان داوطلبانه انجام می‌دهد عمل مستحبّ است، و اما عمل واجب هر چه هم که بطوع و رغبت انجام شود باز بویی از اکراه و اجبار در آن هست.

و سخن کوتاه آنکه کلمه (تطوع) همانطور که دیگران هم گفته‌اند دلالتی بر خصوص استحباب ندارد، نه ماده‌اش (ط - و - ع) و نه هیاتش (تفعل)، در نتیجه می‌توان گفت حرف (فاء) که در آغاز جمله آمده جمله را فرع و نتیجه معنایی می‌کند که از کلام سابق استفاده می‌شد، و معنای مجموع کلام - و خدا داناتر است - این می‌شود: روزه بر شما واجب شده است، و در آن خیر و صلاح شما رعایت شده، علاوه بر اینکه با داشتن این فریضه شما هم جزء امتهایی

می‌شوید که قبل از شما بودند، با این تفاوت که در این فریضه تخفیف و تسهیلی برای شما منظور شده است، پس آن را بطوع و رغبت بیاورید، نه با کراهت چون هر کس عمل خیر را بطوع بیاورد بهتر است تا همان عمل را به کره بیاورد.

از اینجا روشن می‌شود که جمله: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً﴾ از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، ساده‌تر بگویم در این جمله سخن از خصوص روزه نشده بلکه سخن از مطلق تطوع خیر شده، که سبب تطوع در روزه است، نظیر آیه: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُکَ الَّذِی يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ

﴿يُكَذِّبُونَكَ وَ لَكِنَّ اَلظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اَللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾

[1]یعنی غم مخور و صبر کن که علت تکذیب ایشان انکار آیات خدا است، چون در این آیه نیز سبب تکذیب در جای تکذیب نشسته.

بعضی از مفسرین گفته‌اند جمله مورد بحث یعنی ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ مرتبط به جمله قبل است، که می‌فرمود: ﴿وَ عَلَى اَلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ الخ، و معنای مجموع آن دو جمله این است که کسی که بیشتر از طعام یک مسکین فدیه بدهد، مثلا برای یک روز روزه دو نفر مسکین را طعام دهد و یا طعام دو مسکین را به یک نفر بدهد برایش بهتر است.

اشکالی که بر این تفسیر وارد است همانست که گفتیم: کلمه (تطوع) اختصاص به مستحبات ندارد علاوه بر اینکه بنا بر این تفسیر فاء تفریع بی‌معنا می‌شود چون در نتیجه قرار گرفتن تطوع به آن معنا (بیش از طعام یک مسکین دادن) بر حکم فدیه هیچ

---

۱ ما خبر داریم از اینکه سخن آنان تو را اندوهناک کرده، ولی آنها تو را تکذیب نمی‌کنند، بلکه ستمکاران آیات خدا را انکار می‌کنند. «انعام، آیه ۳۳»

نکته معقولی بنظر نمی‌رسد، علاوه بر اینکه اصولا کلمه (تطوع بخیر) هیچ دلالتی بر تطوع به زیادتر دادن ندارد.

﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

مراد از جمله: ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾

این جمله متمم جمله قبلی است، و معنایش به حسب تقدیر - به آن بیانی که گذشت - این می‌شود با روزه‌ای که بر شما واجب شده تطوع کنید، و آن را داوطلبانه بیاورید، که تطوع به کار خیر بهتر است، و روزه هم که خیر شما است پس تطوع به روزه هم خیری علاوه بر خیر دیگر است.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله مورد بحث یعنی: ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ خطاب به کسانی است که از روزه گرفتن معذورند، نه عموم مؤمنین که در جمله (روزه بر شما واجب شده) مخاطب بودند، چون ظاهر عبارت نامبرده رجحان روزه است، و معلوم است که رجحان با ترک هم می‌سازد، در نتیجه عبارت ظاهر در استحباب روزه می‌شود نه وجوب که منافی با ترک است، و چون می‌دانیم روزه واجب است ناگزیر عبارت نامبرده را حمل می‌کنیم

بر رجحان و استحباب روزه برای کسانی که از ناحیه شرع مجاز در ترک آنند، مانند مریض و مسافر که می‌گوئیم روزه‌ای که بر همه واجب است بر مریض و مسافر مستحبّ است، و بهتر آن است که آنها نیز روزه را بر افطار ترجیح دهند، و در عین حال قضای آن را هم بگیرند.

اما این تفسیر به خاطر اشکالاتی که بر آن وارد است صحیح نیست.

اشکال اول اینکه: دلیلی بر طبق آن نیست.

اشکال دوم اینکه: اگر مراد از جمله: ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ استحباب روزه برای

مریض و مسافر بود، با در نظر گرفتن اینکه در جمله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً﴾ الخ مریض و مسافر غایب به حساب آمده‌اند، جا داشت در جمله بعدی هم غایب به حساب آمده، در باره‌شان بفرماید: (و ان یصوموا خیر لهم) مریض و مسافر اگر روزه بگیرند بر ایشان بهتر است، ولی فرمود:

(اگر روزه بگیرید برایتان بهتر است) پس معلوم می‌شود در جمله دوم روی سخن با خصوص مسافر و مریض نیست.

اشکال سوم اینکه: جمله اولی به خوبی دلالت دارد بر اینکه مریض و مسافر مختارند در گرفتن و نگرفتن روزه، نه اینکه گرفتن روزه رجحان داشته باشد، بلکه جمله بعدیش که می‌فرماید: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ صریح در این است که حتما باید در روزهای دیگر روزه بگیرند، آن وقت چطور مفسرین نامبرده می‌توانند بگویند آیه در صدد بیان رجحان روزه بر ترک آن است.

اشکال چهارم اینکه: اگر جمله اولی ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ﴾ الخ در صدد بیان ترخیص روزه برای مسافر و مریض باشد، و بگوید گرفتن و نگرفتن روزه برای

معذورین یکسان است، البته جا داشت در جمله بعدی بفرماید بلکه گرفتن آن بهتر است، تا یک طرف تخییر را ترجیح داده و بیانگر رجحان آن باشد، ولی جمله اولی در مقام بیان روزه رمضان و روزه ایام دیگر سال است، و با چنین زمینه‌ای دیگر ممکن نیست تنها از جمله: ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ و بدون هیچ قرینه‌ای در کلام استفاده کنیم که می‌خواهد روزه رمضان را بر روزه غیر رمضان ترجیح دهد.

اشکال پنجم اینکه: مقام آیات، مقام بیان حکم نیست، تا ظهور رجحان از جمله (فمن کان) با حکم وجوبی منافات پیدا کند، بلکه مقام، همانطور که در سابق هم گذشت مقام بیان ملاک تشریع است، و اینکه اگر شارع اسلام حکمی را صادر می‌کند خالی از فلسفه و حکمت و خیر و نیکویی نیست، و عینا نظیر آیه: ﴿فَتُوبُوا إِلىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [1]، و آیه: ﴿فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا

---

۱ به سوی آفریننده‌تان بازگشت کنید و خودتان را (یعنی کسانی را که گوساله پرستیده‌اند) بکشید آن برای شما بهتر است. «بقره، آیه ۵۴»

اَلْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [1]، و آیه: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجَاهِدُونَ فِی سَبِيلِ اَللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [2]

است که در هر سه آیه می‌فرماید، حکمی که شده برای شما خیر است و آیات در این باب بسیار

---

۱ بشتابید به سوی ذکر خدا و سوداگری را واگذارید این برای شما بهتر است. «جمعه، آیه ۹»

۲ ایمان به خدای آورید و در راه خدا با مال و جان خود جهادی کنید این برای شما بهتر است اگر بدانید. «صف، آیه ۱۱»

است. ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ هُدیً﴾ ماه رمضان نهمین ماه از ماههای سال قمری و عربی است، که بین ماه شعبان و شوال واقع است، و در قرآن کریم از ماههای دوازده‌گانه غیر از ماه رمضان نام هیچ ماه دیگری نیامده.

فرق بین «انزال» و «تنزیل» و اشاره به وجه تسمیه قرآن

و کلمه نزول به معنای پائین آمدن و وارد شدن از نقطه بلند است، و فرق میان انزال و تنزیل این است که انزال به معنای نازل کردن دفعی و یک پارچه است، و تنزیل به معنای نازل کردن تدریجی است، و کلمه (قرآن) اسم کتابی است که خدای تعالی آن را بر پیامبر گرامیش محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل کرده، و به این جهت آن را قرآن نامیده که (قبلا از جنس خواندنیها نبود، و به منظور اینکه درخور فهم بشر شود نازلش کرد و در نتیجه کتابی) خواندنی شد، چنان که فرمود: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [1] و این کلمه هم بر مجموع

---

۱ ما آن را (قرآن را) کتابی خواندنی و عربی کردیم باشد که شما درکش کنید. «زخرف، آیه ۳»

قرآن اطلاق می‌شود و هم بر اجزای آن.

مراد از نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسی اقوال مختلف در باره تدریجی یا دفعی بودن نزول آن

و این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قرآن یک پارچه در ماه رمضان نازل شده، از سوی دیگر ظاهر آیه شریفه: ﴿وَ قُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى اَلنَّاسِ عَلىَ مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾ [1] دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم به تدریج و در مجموع مدت دعوت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) یعنی در مدت تقریبا بیست و سه سال نازل شده، تاریخ هم مؤید این معنا است، و از همین جهت بعضی گمان کرده‌اند که آیه مورد بحث با این آیه منافات دارد.

و بعضی دیگر در پاسخ گفته‌اند: قرآن کریم دو بار نازل شده، یک بار در ماه رمضان بطور یک پارچه به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر از آسمان دنیا به تدریج بر زمین نازل شده، و این پاسخی است که مفسرین نامبرده آن را از روایات گرفته‌اند که بعضی از آنها را در بحث روایتی آینده نقل خواهیم کرد. ان

---

۱ و قرآنی که آن را قسمت قسمت کردیم تا کم کم بر مردمش، بخوانی و به تدریج نازلش کردیم. «اسراء، آیه ۱۰۶»

شاء الله ولی بعضی دیگر به این مفسرین اشکال کرده‌اند، که در آیه مورد بحث که تعبیر به انزال – یعنی نازل شدن یک پارچه – فرموده دنبالش فرموده: ﴿هُدیً لِلنَّاسِ وَ بَیِّنَاتٍ مِنَ اَلْهُدیَ وَ اَلْفُرْقَانِ﴾ به این منظور نازل شده که باید هدایتگر مردم و فارق میان حق و باطل باشد، و دلائلی روشن از هدایت ارائه دهد، و این معنا با نازل شدن به آسمان دنیا نمی‌سازد، چون بنا بر این

تفسیر قرآن کریم سالها در آسمان دنیا بود، در حالی که هدایتگر برای مردم نبود.

بعضی دیگر از این ایراد پاسخ داده‌اند به اینکه هدایت بودن قرآن البته به این معنا که می‌تواند هادی مردم باشد و مردم را از ضلالت نجات دهد و فارق میان حق و باطل باشد، معنایی است که منافات ندارد با اینکه چند سالی در آسمان دنیا بدون هدایت فعلی و خلاصه راکد مانده باشد، تا وقتی زمان به کار افتادنش رسید از آسمان به زمین نازل گردد، و نظائر آن بسیار است، مانند قوانینی که از مجلس قانونگذاری گذشته تا هر وقت زمان بکار بردن فلان ماده‌اش رسید آن را به کار ببرند، و از قوه به فعلیت در آورند.

این بود پرسش و پاسخهایی که پیرامون آیه کرده‌اند، و لیکن حق مطلب این است که حکم قوانین و دستورات با حکم خطاباتی که متوجه اشخاص می‌شود فرق دارد، در خطابات باید قبل از صدور خطاب مخاطبی باشد، هر چند به مدتی اندک آن گاه به او خطاب کنند، و معنا ندارد خطاب از مقام تخاطب جلوتر باشد، و در قرآن کریم از این خطابها

بسیار است، مانند خطاب در آیه: ﴿قَدْ سَمِعَ اَللَّهُ قَوْلَ اَلَّتِی تُجَادِلُکَ فِی زَوْجِهَا وَ تَشْتَکِی إِلَی اَللَّهِ وَ اَللَّهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَکُمَا﴾ [1].

و خطاب در آیه: ﴿وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً اِنْفَضُّوا إِلَیْهَا وَ تَرَکُوکَ قَائِماً﴾. [2] و آیه: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اَللَّهَ عَلَیْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَی نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِیلاً﴾. [3] که در این سه آیه و امثال آن خطابها متوجه مخاطبینی است که قبل از خطاب وجود داشته‌اند.

علاوه بر اینکه در قرآن کریم ناسخ و منسوخ هست و معنا ندارد که ناسخ و منسوخ هر دو در یک زمان نازل شوند.

بعضی از مفسرین پاسخ داده‌اند که مراد از نزول قرآن در ماه رمضان نزول آن قسمتی از قرآن است که

---

۱ خدا سخن آن کس که در باره همسرش با تو مجادله می‌کرد و به خدا شکوه می‌کرد شنید، و خدا همه گفتگوی شما را می‌شنود. «مجادله، آیه ۱»

۲ و چون تجارت یا لهوی می‌بینند تو را در وسط سخن در حالی که ایستاده‌ای رها می‌کنند. «جمعه، آیه ۱۱»

۳ مردانی که عهد خود را که با خدا بسته‌اند وفا می‌کنند، بعضی از ایشان عمرشان سرآمده، و بعضی دیگر منتظر سرآمدن عمرند، و کمترین گوشه‌ای از عهد خود را دگرگون نمی‌سازند. «احزاب، آیه ۲۳»

در رمضان نازل شده.

ولی این جواب هم درست نیست، برای اینکه مشهور در نزد مفسرین این است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) که مبعوث به قرآن بوده در روز بیست و هفتم از ماه رجب مبعوث

شده، و بین رجب تا رمضان بیش از یک ماه فاصله است، آن وقت چگونه ممکن است در این مدت بعثت آن جناب از نزول قرآن خالی باشد.

از اینهم که بگذریم آیه‌های اول سوره «علق» شهادت می‌دهد که این سوره اولین سوره‌ای بوده که نازل شده، و در اولین روز بعثت نازل شده، و همچنین سوره «مدثر» شهادت می‌دهد که در روزهای اول دعوت نازل شده، و به هر حال بسیار بعید است که اولین آیه نازل، در ماه رمضان باشد علاوه بر اینکه جمله مورد بحث که می‌فرماید: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾ دلالت صریحی ندارد بر اینکه مراد از قرآن اولین قسمت نازل آن باشد، پس حمل آیه بر اولین جزء نازل آن حملی است بدون دلیل.

و نظیر این آیه در دلالت بر اینکه قرآن در یک زمان نازل شده آیه: ﴿وَ اَلْکِتَابِ اَلْمُبِینِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةٍ مُبَارَکَةٍ إِنَّا کُنَّا مُنْذِرِینَ﴾ [1] و آیه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی

---

۱ سوگند به کتاب روشنگر که ما آن رای در شبی با برکت نازل کردیم، که ما همواره کار بیم رسانی رای داشته‌ایم. «دخان، آیه ۳»

لَيْلَةِ اَلْقَدْرِ﴾ [1] می‌باشد چون که از این آیات بر می‌آید همه قرآن در یک زمان نازل شده، و ظاهر آنها نمی‌سازد با اینکه منظور نزول اولین قسمت نازل آن باشد، و یا منظور اولین روز انزال آن باشد، قرینه‌ای هم در کلام نیست که بخاطر آن قرینه بتوانیم دست از ظاهر آن برداریم.

آنچه در این باره از تدبر در آیات کتاب استفاده میشود

و آنچه از تدبر در آیات کتاب بر می‌آید مطلبی دیگر غیر از همه این مطالب است، چون در آیاتی که می‌گوید قرآن در ماه رمضان و یا در شبی از شبهای آن نازل شد تعبیر به انزال آمده، که دلالت بر نازل کردن یکپارچه قرآن دارد، و در هیچ یک از آنها تعبیر به تنزیل نیامده، مثلا یک جا فرموده: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾ [2] جای دیگر فرموده: ﴿حم وَ اَلْکِتَابِ اَلْمُبِینِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةٍ مُبَارَکَةٍ﴾ [3]، و در جای دیگر فرموده: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ اَلْقَدْرِ﴾ [4].

و این تعبیر و نازل شدن یکپارچه به دو اعتبار

---

۱ ما آن رای در شب قدر نازل کردیم. «قدر، آیه ۱»

۲ بقره، آیه ۱۸۵

۳ دخان، آیه ۳

٤ قدر، آیه ۱

می‌تواند باشد، یکی به اعتبار اینکه مجموع و روی هم رفته قرآن و یا بعضی از آن یکپارچه و یک دفعه نازل شده هر چند که تک تک آیاتش به تدریج نازل شده باشد، هم چنان که در مورد باران با اینکه قطره قطره نازل می‌شود، ولی به اعتبار اینکه مجموع بارانها و قطرات مفید فائده بوده تعبیر می‌کند به اینکه ﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ

مِنَ اَلسَّمَاءِ﴾ [1] و نیز بهمین اعتبار فرموده: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [2].

دوم به اعتبار اینکه کتاب ما ورای آنچه ما با فهم عادی خود از آن می‌فهمیم، که معلوم است فهم عادی ما مستلزم آن است که آیاتش را جدا جدا تدبر کنیم، و خود هم جدا جدا و به تدریج نازل شود، حقیقت دیگری دارد که به لحاظ آن حقیقت امری واحد و غیر تدریجی است، و نزولش به انزال - یک دفعه - است، نه تنزیل (نزول بتدریج).

و همین اعتبار دومی از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود مانند آیه: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [3] چون کلمه «احکمت» از احکام است و احکام در مقابل «تفصیل» است، و تفصیل عبارت است از اینکه کتاب را فصل فصل و قطعه قطعه کنند، در نتیجه احکام به معنای آن است که به نحوی باشد که جزء جزء نداشته و اجزایش از

---

۱ مثل آبی که ما آن را از بالا نازل کرده‌ایم. «یونس، آیه ۲۴»

۲ کتابی که ما نازلش کردیم بر تو کتابی پر برکت تا در آیاتش تدبر کنند. «ص، آیه ۲۹»

۳ کتابی است که قبلا نزد حکیم خبیر، فشرده بود، و سپس آیاتش از هم جدا شد. «هود، آیه ۱»

یکدیگر متمایز نباشد، چون همه‌اش به یک معنا بر می‌گردد، که آن معنا جزء و فصل ندارد و آیه شریفه صریح است در اینکه این تفصیل که ما امروز در قرآن مشاهده می‌کنیم تفصیلی است که بعدها به قرآن داده شده، و گرنه در آغاز محکم و بدون جزء و فصل بوده.

از این آیه روشن‌تر، آیه: ﴿وَ لَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلىَ عِلْمٍ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[1].

و آیه: ﴿وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرىَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2] چه از این آیات و مخصوصا آیه شریفه سوره یونس

---

۱ محققا برای آنها کتابی آورده‌ایم که از روی علم تفصیل دادیم کتابی که هدایت و رحمت است برای قومی که ایمان آورند آیا جز تاویل آن را منتظرند روزی که تاویلش بیاید آنها که از پیش آن را فراموش کرده‌اند اقرار می‌کنند که رسولان پروردگار ما به حق آمده و حق گفتند. «اعراف، آیه ۵۲-۵۳»

۲ این کتابی نیست که بتوان به خدا افتراء زد، لیکن مصدق کتب آسمانی

به خوبی استفاده می‌شود که مساله تفصیل و جداسازی امری است که بعدها بر کتاب خدا عارض شده است و قبلا به این صورت نبوده.

پس کتاب به خودی خود چیزی است، و تفصیلی که عارض بر آن شده چیزی دیگر، و کفاری که کتاب را تکذیب کردند تکذیبشان مربوط به تفصیل کتاب است، و ناشی از این است که فراموش کردند این تفصیل به چه چیز برگشت می‌کند و به زودی در قیامت می‌فهمند و جز فهمیدن چاره‌ای ندارند، آن وقت پشیمان می‌شوند در حالی که پشیمانی سودی برایشان نداشته، و راه گریزی هم ندارند، و این آیه اشعاری هم به این معنا دارد که کتاب اصلی تاویل کتاب خواندنی یعنی قرآن است.

از آیه مورد بحث روشن‌تر این آیه شریفه است:

﴿حم وَ اَلْكِتَابِ اَلْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ اَلْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [1] چون

عصر خودش و تفصیل همان کتابها است کتابی است بدون شک از ناحیه رب العالمین (تا آنجا که می‌فرماید): بلکه اینان چیزی را تکذیب می‌کنند که احاطه علمی بدان ندارند، و هنوز تاویلش نیامده. «یونس، آیه ۳۹-۳۷»

۱ حم سوگند به کتاب روشنگر که ما آن را کتابی خواندنی و عربی کردیم، تا شاید شما تعقل کنید، و گرنه آن کتاب در کتابی اصلی بود، که نزد ما مقامی

این آیه ظهور در این معنا دارد که قرآن قبلا در کتاب مبینی بوده که خواندنی و عربی نبوده، و بعدها خواندنی و عربی شده، و لباس الفاظ آنهم به واژه عربیت پوشیده، تا مردم آن را بفهمند و گرنه همین کتاب قبلا در «ام الکتاب»، که نزد خدا مقامی بلند داشته است، بوده مقامی که دست خرد بدان نمی‌رسد، کتابی که حکیم است، یعنی مانند کتاب قرآن آیه آیه و سوره سوره نیست.

و آیات شریفه: ﴿فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ اَلنُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ اَلْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ﴾ [1] نیز در سیاق آیه سوره زخرف است، چون از ظاهر آن به خوبی بر می‌آید، قرآن کریم در کتاب مکنون و پنهان از دید بشر قرار داشته، در کتابی که جز پاکان کسی با آن تماس ندارد، و از آن کتاب که نزد رب العالمین است نازل شده است، و اما قبل

بلند و فرزانه دارد. «زخرف، آیه ۱-۴»

۱ سوگند به جایگاههای ستارگان نخورم، و آن اگر بدانید سوگندی بزرگ است محققا قرآنی است ارجمند در نامه‌ای نهفته، جز پاک شدگان به آن دسترسی نیابند نازل کردنی از پروردگار جهانیان است. «واقعه، آیه ۸۰»

از نازل شدن موقعیتی در کتاب مکنون داشته، مکنون از اغیار همان که در آیه سوره زخرف ام الکتابش خوانده، و در سوره بروج لوح محفوظش نامیده و فرموده: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [1] بلکه این لوح از این جهت محفوظ است که دگرگونگی در آن راه ندارد، و معلوم است قرآنی که باید به تدریج نازل شود (چون به عالمی نازل می‌شود که زمان و تدرج بر همه آن حاکم است) هرگز از ناسخ و منسوخ و از تدریج خالی نیست و این تدرج خود نوعی تبدل است، پس کتاب مبین که اصل قرآن است و خالی از

تفصیل و تدرج است، امری است غیر این قرآن نازل شده، و قرآن به منزله لباسی است برای آن امر. و همین معنا یعنی اینکه قرآن، نازل شده و بشری شده کتاب مبین (که ما آن را حقیقت کتاب می‌نامیم) باشد، و به منزله لباسی باشد برای اندام صاحب لباس، و مثال باشد برای حقیقت و نیز به منزله مثل باشد برای غرض صاحب کلام، خود مصحح آن

---

۱ آن قرآنی مجید است که در لوح محفوظ قرار دارد. «بروج، آیه ۲۲»

است که احیانا آن حقیقت را هم قرآن بنامیم هم چنان که در آیه شریفه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [1] و آیاتی دیگر این تعبیر آمده، و همین نکته باعث می‌شود که آیه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِيهِ اَلْقُرْآنُ﴾ [2]، و آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَيْلَةِ اَلْقَدْرِ﴾ [3]، و آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [4] را که دلالت دارند بر اینکه قرآن یک دفعه نازل شده حمل کنیم بر نازل شدن حقیقت قرآن، یعنی کتاب مبین، بر قلب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در یک شب، هم چنان که همین قرآن بعد از آنکه بشری و خواندنی و مفصل شد، تدریجا در مدت بیست و سه سال دعوت نبویه نازل شده است.

این نزول تدریجی از آیات زیر استفاده می‌شود: ﴿وَ لاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْکَ وَحْيُهُ﴾ [5] و آیات: ﴿لاَ تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

---

۱ بلکه آن قرآنی است ارجمند در لوحی محفوظ. «بروج، آیه ۲۲»
۲ ماه رمضان که در آن قرآن را نازل کردیم. «بقره، آیه ۱۸۵»
۳ ما نازل کردیم قرآن را در شب قدر. «قدر، آیه ۱»
٤ ما نازل کردیم قرآن را در شبی مبارک. «دخان، آیه ۲»
۵ در قرآن قبل از تمام شدن وحیش عجله مکن. «طه، آیه ۱۱۴»

بَيَانَهُ﴾ [1] چون از این آیات بر می‌آید که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌دانسته چه آیه‌ای بر او نازل می‌شود، و به همین جهت قبل از آنکه وحی آیه‌ای تمام شود او از پیش، آیه را می‌خوانده، و خدای تعالی از این کار نهیش فرمود، که ان شاء الله توضیحش در جای مناسب خواهد آمد.

و سخن کوتاه آنکه: اگر کسی در آیات قرآنی تدبر و دقت کند هیچ چاره‌ای جز این ندارد که اعتراف کند به اینکه آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه این قرآنی که تدریجا بر رسول

---

۱ زبان خود را بدان حرکت مده، که به آن عجله کرده باشی، چون که جمع آن و نیز خواندش به عهده ما است، پس همین که آن را خواندیم خواندنش را پیروی کن، و سپس به عهده ما است که آن را بیان کنیم. «قیامت آیات ۱۹-۱۵»

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده متکی بر حقیقتی است متعالی و بس بلند که عقول عامه بشر قاصر از درک آن، و دست افکار ملوث به لوث هوسها و قذارتهای ماده‌شان از رسیدن به آن حقیقت کوتاه است، و اینکه نخست این حقیقت بر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده بود و به وی تعلیم داده بود که منظورش از کتاب (که بعدا تدریجا نازل می‌شود) چیست. و ما ان شاء الله در بحث پیرامون تاویل و تنزیل در تفسیر آیه شریفه: ﴿هُوَ اَلَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ اَلْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ﴾[1] باز در این باره سخن خواهیم گفت.

این آن مطلبی است که گفتیم با دقت و تدبر از آیات کریمه قرآن به دست می‌آید بله محدثین که کارشان تنها نقل حدیث است و نیز علمای علم کلام و همچنین علمای مادی این عصر از آنجا که منکر ما ورای ماده و محسوساتند ناگزیر شده‌اند این آیات و نظائر آن را که دلالت دارند بر اینکه مثلا قرآن هدایت و رحمت و نور و روح و مواقع نجوم و کتاب مبین

---

۱ آل عمران، آیه ۷

است، و یا در لوح محفوظ و نازل از ناحیه خدا است، و یا در صحف مطهره است، و یا تعبیرات دیگری که از قرآن شده، همه را حمل کنند بر اقسامی از استعاره و مجازگویی، و با این عمل خود قرآن را همپایه یک کتاب شعری کرده‌اند، (که به قول معروف هر چه گزافی‌تر و دروغ‌تر باشد شیرین‌تر و شیواتر است).

گفتار بعضی از اهل بحث در توجیه نزول قرآن در ماه رمضان

بعضی دیگر از اهل بحث و تحقیق در معنای اینکه چگونه ممکن است قرآن در ماه رمضان نازل شده باشد؟ گفتاری دارد که خلاصه‌اش از نظر خواننده می‌گذرد.

هیچ شکی نیست در اینکه بعثت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) قرین و توأم با نزول اولین بخش آن بوده، و در آن بخش به وی دستور داده که مردم را تبلیغ و انذار کن، از سوی دیگر در این نیز هیچ شکی نیست که بعثت و نزول اولین بخش قرآن، در شب اتفاق افتاده، برای اینکه آیه شریفه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةٍ مُبَارَکَةٍ إِنَّا کُنَّا مُنْذِرِینَ﴾ [1]،

---

۱ ما نازل کردیم قرآن را در شبی مبارک و ما هستیم بیم دهندگان. «دخان، آیه ۲»

صریحا می‌فرماید: که قرآن در شب نازل شده، و باز شکی نیست که آن شب از شب‌های رمضان بوده، برای اینکه در سوره بقره آیه ۱۸۵ می‌فرماید: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾.

پس تا اینجا هیچ شکی نیست تنها گفتگو در این است که منظور این آیات تمام قرآن است یا بعضی از آن؟ در پاسخ از این سؤال می‌گوئیم: گو اینکه همه قرآن در یک شب نازل نشده، اما همین که سوره حمد که مشتمل بر بسیاری از معارف قرآن است در یک شب نازل شده، مثل این

است که همه قرآن در یک شب نازل شده باشد، و بهمین اعتبار می‌شود گفت: (ما قرآن را در فلان شب نازل کردیم).

پاسخ دیگری که می‌توان گفت اینکه: کلمه قرآن همانطور که بر همه آیات بین دو جلد اطلاق می‌شود، بر بعض از آن نیز اطلاق می‌گردد، همانطور که بر سایر کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل و زبور نیز اطلاق می‌گردد، و این خود اصطلاحی است از قرآن کریم.

آن گاه اضافه کرده: که اولین بخشی که نازل شده ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ اَلَّذِی خَلَقَ...﴾ [1]

است که در شب بیست و پنجم رمضان نازل شد، در حالی که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در وسط بیابان بود، و به طرف خانه خدیجه می‌آمد، همین که این آیات به وی وحی شد به خاطرش رسید از جبرئیل بپرسد: چگونه پروردگار خود را یاد کند، دوباره جبرئیل خود را به وی نشان داد و تعلیمش داد که بگوید: ﴿بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ

---

۱ علق، آیه ۱

اَلرَّحِيمِ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ﴾ تا آخر سوره حمد، و سپس کیفیت نماز را به او یاد داد، و از نظرش غائب شد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به خود آمد در حالی که اثری از جبرئیل نیافت، تنها از آنچه دیده بود، تعبی و کوفتگی در خود احساس کرد، تعبی که همواره بعد از دیدن جبرئیل به او دست می‌داد، و چون اولین بار بود که به چنین منظره‌ای بر می‌خورد و نمی‌دانست که از طرف خدا مبعوث به نبوت و هدایت خلق شده، لذا وقتی به خانه درآمد از شدت خستگی آن شب را تا به صبح خوابید، صبح آن شب مجددا فرشته وحی نزد او برگشت و این سوره را بر او نازل کرد : ﴿يَا أَيُّهَا اَلْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾.[1]

آن گاه مفسر نامبرده می‌گوید پس معنای نازل شدن قرآن همین نازل شدن سوره حمد است، که در ماه رمضان و مصادف با شب قدر نازل شده، و اما آنچه در کتب شیعه دیده می‌شود که بعثت در روز بیست و هفتم رجب بوده، روایاتی است که علاوه بر اینکه جز در بعضی از کتب شیعه که تاریخ تالیفش

---

۱ ای جامه بخود پیچیده برخیز و بترسان. «مدثر، آیه ۲-۱»

جلوتر از قرن چهارم هجرت نیست، یافت نمی‌شود مخالف کتاب خدا نیز هست، چون متوجه شدید که کتاب خدا نزول قرآن را در ماه رمضان دانسته.

سپس اضافه می‌کند: که در این میان روایات دیگری هست مؤید آن روایات که می‌گوید معنای نزول قرآن در ماه رمضان این است که قرآن قبل از بعثت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) یک جا از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شد، و جبرئیل آن را در بیت المعمور به ملائکه املاء کرد، تا آنکه بعد از بعثت به تدریج بر رسول خدای (صلی الله علیه واله و سلم) نازل شد.

و این روایات اوهامی است خرافی که دست اجانب آنها را با روایات اسلام آمیخته

کرده و به چند جهت مردود است، ۱ - مخالف کتاب خدا هستند ۲ - لوح محفوظ را جزء ما ورای طبیعت دانسته در حالی که لوح محفوظ عبارت است از عالم طبیعت و بیت المعمور عبارت است از کره زمین، که با سکونت بشر معمور و آباد گشت، این بود خلاصه گفتار آن مفسر.

توضیح بی‌پایگی و واهی بودن آن گفتار

مؤلف: من نمی‌دانم کدام یک از جملات این مفسر که سراسر آن فاسد است قابل اصلاح است تا به وجهی از وجوه با حق و حقیقت منطبق شود، چون در چنین صورتی قضیه شبیه مثل معروف می‌شود که می‌گویند وصله از خود جامه بیشتر است.

زیرا اولا این افسانه که وی از پیش خود در باره بعثت درست کرده و یا اینکه گفته اولین بخش نازل شده چیست ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ﴾ وقتی نازل شد که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در راه بود، و بعد از آن سوره حمد نازل شد، و آن گاه نماز را به آن جناب تعلیم داده و آن حضرت داخل خانه شد و

از خستگی به خواب رفت، و صبح آن شب سوره مدثر نازل شده، امر به تبلیغش نمود همه اینها مطالبی است که نه آیه محکمه دلالت بر آن دارد، و نه سنت قائمه، بلکه تنها و تنها قصه‌ای است تخیلی که نه با کتاب موافق است و نه با حدیث، و بیان ناسازگاریش خواهد آمد.

وثانیا وی گفته: که بطور مسلم بعثت و نزول قرآن و امر به تبلیغ هر سه مقارن هم اتفاق افتاد، و در مقام تفسیر و توضیح این سخن گفته است: نبوت با نزول قرآن آغاز شد و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) تنها در یک شب نبی و غیر رسول بود، و صبح همان شب به مقام رسالت هم رسید، چون سوره «مدثر» او را امر به تبلیغ نمود، ولی این مفسر هرگز نمی‌تواند بر طبق گفته‌های خود دلیلی از کتاب یا سنت بیاورد، و عجب اینجا است که مساله را از مسلمات گرفته، در حالی که چنین نیست اما از نظر سنت مسلم نیست برای اینکه کتب سنت چه آنها که علمای اهل سنت تالیف کرده‌اند، و چه آنها که علمای امامیه تالیف کرده‌اند، همه بعد از دو قرن و بیشتر از عصر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و

سلم) تدوین شده‌اند، هر چند که مفسر نامبرده این اشکال را منحصرا به کتب شیعه وارد دانسته، ولی تمامی کتب عامه نیز اینطور بوده‌اند، اگر در روایات شیعه دسیسه شده باشد. در روایات عامه نیز شده است و اما کتب تاریخ علاوه بر اینکه متعرض این جزئیات نشده احتمال دسیسه در آنها بیشتر است، و اگر بیشتر هم نباشد حد اقل مانند کتب حدیث در معرض آن بوده است.

و اما کتاب خدا که برای هر اهل فنی روشن است که دلالت آیات آن بر مساله بعثت قاصرتر از دلالت روایات است، بلکه می‌توان گفت آیات قرآن بر خلاف آنچه مفسر نامبرده در مساله بعثت گفته دلالت دارد، و رسما افسانه و بافته‌های او را تکذیب می‌کند، چون سوره علق بطوری که اهل حدیث گفته‌اند و به شهادت پنج آیه اول آن اولین سوره‌ای بوده که بر رسول خدا

(صلی الله علیه و آله) نازل شده، و احدی از مفسرین نگفته و حتی احتمالش را هم نداده که تکه تکه نازل شده باشد، و حد اقل احتمال می‌دهیم که یک باره نازل شده باشد، مشتمل بر این نکته است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در انظار مردم نماز می‌خوانده، و بعضی از مردم او را از این کار نهی می‌کردند، و در مجالس قریش از او بدگویی می‌کرده‌اند، و اگر قبل از سوره علق قرآن بر آن جناب نازل نشده بود، پس رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) چگونه نماز می‌خوانده، و در نمازش چه می‌گفته؟ سوره علق هم از نماز به غیر از امر سجده که دستوری دیگر نداده، پس معلوم می‌شود آن جناب قبل از سوره علق نمازی داشته و کسانی بوده‌اند که آن جناب را از نماز نهی می‌کرده‌اند، و از نهی خود دست بردار نبوده‌اند، مگر اینکه بگویی منظور از این نمازگزار شخصی دیگر غیر از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و این حرف بطلانش روشن است، برای اینکه در آخر سوره به خود آن جناب خطاب نموده می‌فرماید: ﴿كَلاَّ لاَ تُطِعْهُ﴾ آن کسی را که به تو می‌گوید نماز

مخوان اطاعت مکن، بلکه هم چنان خدا را سجده کن، و به او نزدیک شو. اینک آیاتی از همین سوره که دلالت بر بطلان قول مزبور دارد: ﴿أَ رَأَيْتَ اَلَّذِی يَنْهیٰ عَبْداً إِذَا صَلَّی أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَی اَلْهُدیٰ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْویٰ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّی أَ لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اَللَّهَ يَریٰ كَلاَّ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ اَلزَّبَانِيَةَ كَلاَّ لاَ تُطِعْهُ وَ اُسْجُدْ وَ اِقْتَرِبْ.﴾ [1]

پس از این سوره استفاده می‌شود که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) قبل از نازل شدن اولین سوره از قرآن هم نماز می‌خوانده، و خود بر طریق هدایت بوده و احیانا دیگران را هم امر به تقوا

---

۱ آیا دیدی آن کسی را که بنده‌ای را از اینکه نماز بخواند نهی می‌کرد، تو ای نهی کننده هیچ می‌دانی که اگر آن بنده بر راه راست باشد، و یا به پرهیزکاری دستور دهد، دیگر جا ندارد که تو او را از نمازش نهی کنی، ای پیامبر تو بگو آیا می‌دانی آن نهی کننده را که اگر تو را تکذیب کند، و از تو روی بگرداند چه کیفری خواهد داشت؟ راستی آیا او نمی‌داند که خدا رفتار او را می‌بیند، و از قصد او اطلاع دارد؟ بداند که جریان به این سادگی‌ها نیست اگر از آزار پیامبر دست برندارد موی پیشانی او را که موی پیشانی مردی دروغگو و خطاکار است خواهیم گرفت، پس باید اهل مجلس و قبیله و عشیره خود را بخواند، تا او را یاری دهند ما هم به زودی زبانه دوزخ را علیه او خواهیم خواند، تا او را فراگیرد. نه چنان است فرمان او مبر و نماز را ترک مکن هم چنان سجده کن و نزدیک شو. «علق، آیه ۱۹»

می‌کرده، و این همان نبوت است، ولی رسالت نیست، و بهمین جهت این وضع آن جناب را انذار ننامیده، پس آن جناب قبل از بعثت هم نبی بوده، و نماز می‌خوانده، با اینکه هنوز قرآن بر او نازل نشده بود، و سوره حمد که جزء نماز است نیامده، و مامور به تبلیغ نشده بود.

و اما سوره حمد، مدتها بعد از بعثت نازل شد، و اگر نزولش بلا فاصله بعد از سوره علق بود، و بقول این مفسر در قلب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) خطور کرده بود جا داشت بفرماید: «قل بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین...» و یا بفرماید: «بسم الله الرحمن الرحیم قل الحمد لله رب العالمین...»

مترجم: (چون سوره علق به عبارتی آغاز شده که معنای «قل» را می‌دهد اگر سوره حمد هم بلا فاصله با آن سوره نازل شده بود باید کلمه «قل» و یا «اقرء» در اول آن قرار می‌داشت).

و نیز لازم بود که در این سوره گفتار در جمله: ﴿مَالِکِ یَوْمِ اَلدِّینِ﴾ تمام شود زیرا بقیه سوره از غرض بیگانه است از طرفی ختم شدن سوره در جمله: ﴿مَالِکِ یَوْمِ اَلدِّینِ﴾ از نظر بلاغت قرآن شریف مناسب‌تر و لایق‌تر بود.

بله در سوره حجر که به شهادت مضامین آیاتش از سوره‌های مکی است و بیانش خواهد آمد فرموده:

﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَاکَ سَبْعاً مِنَ اَلْمَثَانِی وَ اَلْقُرْآنَ اَلْعَظِيمَ﴾ [1] و مراد از کلمه «سبع مثانی» سوره حمد است که در آیه شریفه در مقابل قرآن عظیم قرار گرفته و این منتها درجه تجلیل و تعظیم از سوره حمد است و لیکن با همه این احوال سوره حمد قرآن نامیده نشده بلکه هفت آیه از آیات قرآن معرفی شده به دلیل اینکه آیه: ﴿کِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِیَ﴾ [2] همه قرآن مثانی خوانده شده و در آیه سوره حجر سوره حمد هفت عدد از آن مثانی خوانده شده.

و با این حال از آنجا که سوره حجر مشتمل بر نامی از سوره حمد است معلوم می‌شود سوره حمد قبل از سوره حجر نازل شده.

و نیز از آنجایی که سوره حجر مشتمل بر آیه: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ اَلْمُشْرِکِينَ إِنَّا کَفَيْنَاکَ اَلْمُسْتَهْزِئِينَ...﴾ [3] می‌فهمیم که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) مدتی دست از انذار

---

۱ و همانا تو را هفت، آیه و این قرآن بزرگ را دادیم. «حجر، آیه ۸۷»

۲ زمر، آیه ۲۳

۳ آنچه را دستور داده‌ای آشکار کن و از مشرکان روی گردان. «حجر، آیه ۹۵»

کشیده بود و در این آیه مجددا مامور بدان شده که می‌فرماید: «فاصدع» پس از سوره حجر دو چیز استفاده شد یکی ترک انذار و دیگر نزول سوره حمد قبل از آن و شما از کجا ثابت می‌کنید که نزول حمد قبل از ترک انذار بوده؟.

و اما سوره مدثر و مطالبی را که مشتمل است چون آیه: ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ اگر گفته شود همه آن یک باره نازل شده حال آیه: ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ حال آیه: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ در سوره حجر است و نیز حال جمله: ﴿وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ در سوره حجر حال جمله: ﴿ذَرْنِی وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾ در

سوره مدثر است و هر دو مضمونی نزدیک به هم دارند، از هر دو فهمیده می‌شود اولا کسانی مزاحم دعوت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده‌اند و در ثانی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) مدتی انذار را تعطیل کرده بود.

و چنانچه سوره مدثر قطعه قطعه نازل شده باز از سیاق آن بر می‌آید که تنها صدر آن در آغاز رسالت نازل شده و بقیه بعد از تعطیل انذار آمده است.

و ثالثا اینکه می‌گوید: (روایاتی که می‌گوید قرآن قبل از بعثت و یکپارچه در شب قدر از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شده و بعد از بعثت به تدریج از بیت المعمور بر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل می‌شده روایاتی است جعلی و خرافی چون مخالف کتاب است و مضمونی مستقیم ندارد، بلکه مراد از لوح محفوظ عالم طبیعت و مراد از بیت المعمور کره زمین است) گفتاری است خطا و افتراء و به دلیل اینکه اولا: ظاهر هیچ آیه‌ای از آیات قرآن مخالف با این روایات نیست و بیانش از نظر خواننده گذشت.

وثانیا: در روایات نامبرده نفرموده‌اند: قرآن قبل

از بعثت، یک جا به بیت المعمور نازل شد، و کلمه یک جا را مفسر نامبرده در اثر دقت نکردن در روایات اضافه کرده و ثالثا: تفسیر لوح محفوظ به عالم طبیعت تفسیری است بسیار زشت و خنده‌آور، و ما نمی‌دانیم بنا به گفته وی به چه مناسبت عالم طبیعت در کلام خدا لوح محفوظ خوانده شده؟، آیا از این جهت است که عالم طبیعت از تغیر و دگرگونی محفوظ است؟ که عالم طبیعت جای همه دگرگونی‌ها است چون عالم حرکات است و ذوات موجودات سیال و صفاتشان هر لحظه در تغییر است.

و یا از این جهت لوح محفوظ خوانده شده که تکوینا و یا تشریعا از فساد و تباهی محفوظ است؟ که این نیز خلاف واقع است، برای اینکه عالم طبیعت عالم کون و فساد است. و یا بدین جهت بوده که از اطلاع اغیار محفوظ است یعنی غیر اهل اطلاع کسی از اسرار آن آگاه نیست هم چنان که آیه شریفه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] خبر می‌دهد؟ که این نیز صحیح نیست

---

۱ واقعه، آیه ۷۹.

برای اینکه ادراک هر صاحب ادراکی نسبت به عالم طبیعت یکسان است.

و بعد از همه این اشکالات اشکال مهمی که به وی وارد است این است که این مفسر در توجیه نازل شدن قرآن در ماه رمضان هیچ وجه صحیحی که هم در جای خود صحیح باشد، و هم لفظ آیه آن را بپذیرد، نیاورده، چون خلاصه گفتارش این شد که معنای جمله: ﴿أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ این است که «کانما انزل فیه القرآن» یعنی گویا قرآن در ماه رمضان نازل شده و

معنای آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ﴾ «کانا انزلناه فی لیلة» است، یعنی گویا ما قرآن را در یک شب نازل کردیم، و حال آنکه نه اهل لغت چنین معنایی از چنین عبارتی می‌فهمد، و نه اهل عرف و آشنای به سیاق کلام.

و اگر جایز باشد کسی بگوید نزول قرآن در شب قدر به خاطر نزول سوره حمد است، که مشتمل بر رءوس مطالب قرآن است، باید جایز باشد که دیگری بگوید معنای نزول قرآن نزول همه آن، یعنی اجمال معارف آن است بر قلب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم)، و هیچ مانعی هم ندارد که کسی این حرف را بزند و بیانش در سابق گذشت.

البته در گفتار مفسر نامبرده اشکالهای دیگری نیز هست، که چون بیرون از غرض ما بود متعرض آنها نشدیم.

مورد استعمال کلمه «ناس»

﴿هُدیً لِلنَّاسِ وَ بَیِّنَاتٍ مِنَ اَلْهُدیَ وَ اَلْفُرْقَانِ﴾

کلمه ناس - که عبارت است از طبقه پائین افراد جامعه که سطح فکرشان نازلترین سطح است، بیشتر

در همین طبقه اطلاق می‌شود چنان که آیه: ﴿وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [1]

و آیه: ﴿وَ تِلْكَ اَلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ اَلْعَالِمُونَ﴾ [2] اطلاق گردیده، معلوم می‌شود ناس معنایی اعم از علما و غیر علما دارد.

و این اکثریت همانهایند که اساس زندگیشان بر تقلید است و خود نیروی تشخیص و تمیز در امور معنوی به وسیله دلیل و برهان را ندارند، و نمی‌توانند از راه دلیل میان حق و باطل را تشخیص دهند، مگر آنکه کسی دیگر ایشان را هدایت نموده حق را بر ایشان روشن سازد، و قرآن کریم همان روشنگری است که می‌تواند برای این طبقه حق را از باطل جدا کند، و بهترین هدایت است.

اما خواصی از مردم که در ناحیه علم و عمل تکامل یافته‌اند، و استعداد اقتباس از انوار هدایت الهیه و اعتماد به فرقان میان حق و باطل را دارند، قرآن کریم برای آنان بینات و شواهدی از هدایت

---

۱ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. «روم، آیه ۳۰»

۲ و این مثلها را برای مردم می‌زنیم و لیکن به جز دانایان آن را نمی‌فهمند. «عنکبوت، آیه ۴۳»

است، و نیز برای آنان جنبه فرقان را دارد، چون این طبقه را به سوی حق هدایت نموده، حق را برایشان مشخص می‌کند، و روشن می‌کند که چگونه باید میان حق و باطل فرق گذاشت، هم چنان که فرمود: ﴿یَهْدِی بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ اَلسَّلاَمِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَی اَلنُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدِیهِمْ إِلیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾.[1]

از اینجا علت اینکه چرا میان «هدی» و میان ﴿بَیِّنَاتٍ مِنَ اَلْهُدیَ﴾ مقابله انداخت؟ روشن می‌گردد، چون مقابله میان آن دو مقابله میان عام و خاص است، قرآن برای بعضی افراد هدایت، و برای بعضی دیگر بیناتی از هدایت است. ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ اَلشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ﴾ کلمه «شهادت» به معنای حاضر بودن در جریان، و اطلاع یافتن از آن است، (وقتی می‌گوئیم من در وقوع فلان امر شاهد بودم، یعنی حاضر بودم، و در نتیجه حضورم از جریان اطلاع یافتم)، و شاهد ماه رمضان بودن، به این معنا

---

۱ خداوند به وسیله قرآن کسانی را که پیرو خوشنودی اویند به سوی راههای سلامت هدایت نموده از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می‌کند با اذن خودش و به سوی صراط مستقیمشان راه می‌نمایاند. «مائده، آیه ۱۶»

است که انسان هم چنان زنده و هوشیار بماند، تا ماه رمضان فرا رسد، و آدمی از فرا رسیدنش آگاه شود، و این شهادت هم نسبت به تمامی ماه صادق است، و هم نسبت به بعضی از آن، (مانند اینکه آدمی در اوائل ماه، مسافر باشد و در اواخر آن حاضر شود) و اما اینکه مراد از شهود شهر این باشد که انسان شاهد رؤیت هلال رمضان باشد در حالی که مسافر هم نباشد، صحیح نیست چون دلیلی در لفظ آیه بر آن نیست، بله از راه ملازمه آنهم در بعضی از اوقات و به کمک قرائن می‌توان چنین معنایی را بر آیه تحمیل کرد، و لیکن در آیه هیچ قرینه‌ای بر این معنا وجود ندارد.

﴿وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىَ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

وارد ساختن این جمله در آیه مورد بحث از قبیل تکرار به منظور تاکید و غیره نیست، چون قبلا هم گفتیم دو آیه قبلی در مقام بیان حکم نبودند، و تنها در مقام زمینه‌چینی بودند، و فقط آیه سوم حکم را بیان می‌کند، پس آیه سوم مشتمل بر جمله تکراری نیست.

﴿يُرِيدُ اَللَّهُ بِكُمُ اَلْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ اَلْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾

كانه این جمله می‌خواهد مجموع مطالب آیه را تعلیل کند، هم استثنا شدن مریض و مسافر و افطار کردن آن دو در ماه رمضان را، و هم روزه گرفتن در ایام دیگر سال را، چیزی که هست اینکه جمله اول مطلب اول را تعلیل می‌کند و می‌فرماید چون خدا سهولت را برایتان خواسته، و جمله آخر یعنی ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ مطلب بعد را و می‌فرماید اینکه گفتیم به همان عدد از روزهای دیگر سال را روزه بگیرید برای این بود که تکمیل سی روز امری واجب است.

و حرف «لام» در جمله: ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ الخ لام غایت است، و جمله عطف است بر جمله: «یرید» الخ، چون آن جمله نیز مشتمل بر معنای غایت بود، و تقدیر کلام این است که:

اگر ما شما را دستور دادیم که در سفر و مرض روزه را بخورید برای این بود که بار تکلیف شما را سبک کنیم، و هم برای اینکه عدد سی روزه را تکمیل کرده باشیم، و بعید نیست که ایراد جمله: ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ باعث شده که دیگر مانند آیه قبلی حکم آن صورت را که روزه طاقت‌فرسا باشد بیان نکند چون هم بیان آیه قبلی برای اینجا نیز کافی بود و هم کلمه (سختی بر شما نخواسته) دلالت بر آن می‌کرد. ﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اَللَّهَ عَلىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ...﴾ ظاهر دو جمله مورد بحث بطوری که لام غایت (البته غایت به معنای غرض که آن نیز اصطلاح دیگری است) اشعار دارد، این است که می‌خواهند غایت و نتیجه اصل روزه را بیان کنند، نه حکم استثنای مریض و مسافر را چون وقتی می‌بینیم جمله ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ را مقید کرد به جمله: ﴿اَلَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ اَلْقُرْآنُ...﴾، می‌فهمیم که میان وجوب روزه رمضان و نازل شدن قرآن در رمضان یک نحوه ارتباط و پیوستگی وجود دارد، در نتیجه برگشت معنای غایت به این می‌شود که تلبس و اشتغال به روزه برای اظهار کبریایی حق تعالی است به خاطر

اینکه قرآن را بر ایشان نازل فرمود، و ربوبیت خود و عبودیت بندگان را اعلام داشت، و نیز بدین منظور بود که در مقابل اینکه به سوی حق هدایتشان فرموده و با کتاب خود برایشان حق را از باطل جدا کرده شکرش را بجای آرند.

و چون روزه وقتی متصف به این صفت می‌شود، یعنی وقتی شکر نعمت‌های خدا می‌شود که مشتمل بر حقیقت معنای روزه باشد، یعنی از روی اخلاص انجام شود، و روزه‌دار از آلودگیهای طبیعت پاک باشد، و از بزرگترین مشتهیات نفس چشم بپوشد، لذا دنبال آیه نفرمود: «و لیتشکروا الله»، چون شکر تنها با روزه واقعی محقق می‌شود، بلکه در مقابل فرمود: ﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اَللَّهَ عَلىَ مَا هَدَاكُمْ﴾ برای اینکه تکبیر و بزرگداشت خدا با صورت روزه هم انجام می‌شود، چه اینکه این صورت، حقیقت هم داشته باشد و یا نداشته باشد، و بهمین جهت مساله شکر را با کلمه «لعل امید است»، از تکبیر جدا کرد، و فرمود، ﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اَللَّهَ عَلىَ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ همانطور که در اول آیات، در باره روزه فرمود:

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات روزه و نزول قرآن)

در حدیث قدسی (یعنی احادیثی که سلسله سندش منتهی به خود خدای تعالی می‌شود) آمده: که

خدای تعالی فرمود: روزه فقط برای من است، و من خود جزای آن را می‌دهم.[1]

مراد از حدیث قدسی: روزه فقط برای من است و من جزای آن هستم (یا جزای آن را میدهم)

مؤلف: این روایت را شیعه و سنی البته با مختصر اختلافی نقل کرده‌اند و وجه اینکه روزه برای خدای سبحان است این است که تنها عبادتی است که از امور عدمی تشکیل می‌شود، بخلاف عبادتهای دیگر، از قبیل نماز، و حج و امثال آن، که از امور وجودی ترکیب می‌یابد، و یا حد اقل امور وجودی هم در آنها دخالت دارند، و معلوم است که فعل وجودی نمی‌تواند محض و خالص در اظهار عبودیت عبد و ربوبیت رب سبحان باشد، چون خالی از نقایص مادی و آفت محدودیت و اثبات انانیت نیست، و ممکن است در انجام آن قصد غیر خدا هم به میان آید، و سهمی از آن را برای غیر خدا انجام دهد، چنان که در موارد ریا و سمعه و سجده برای غیر خدا این آفت‌ها مشاهده می‌شود، بخلاف عملی که همه‌اش

---

۱ بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۲۴۵، حدیث ۱۴

نفی است، یعنی روزه که عبارت است از نخوردن، ننوشیدن، و فلان و بهمان نکردن، که صاحبش خود را بالاتر از اسارت در برابر مادیات می‌بیند، و با خویشتن‌داری خود را از لوث شهوات نفس پاک نگه می‌دارد، و این امور عدمی چیزی نیست که غیر خدا هم سهمی از آن داشته باشد، زیرا امری است تنها میان بنده و پروردگارش و طبعا کسی جز خدا از آن با خبر نمی‌شود.

و اینکه فرموده: و «انا اجزی به» اگر کلمه «اجزی» را به صیغه معلوم بخوانیم، یعنی من جزای آن را می‌دهم آن وقت دلالت می‌کند بر اینکه در دادن اجر به بنده، کسی میان او و خدا فاصله و واسطه نمی‌شود، همانطور که بنده هم در بندگی و عبادت خدا به وسیله روزه کسی را دخیل قرار نداد، و نگذاشت کسی از روزه‌داریش با خبر شود، چنان که در باره صدقه آمده است: صدقه را تنها خدا می‌گیرد، و بین صدقه دهنده و خدا کسی واسطه نیست، و در قرآن هم آمده: «و یاخذ الصدقات»[1] و اما اگر «اجزی»

---

۱ و خداوند می‌گیرد، صدقات را. «توبه، آیه ۱۰۵»

را به صیغه مجهول بخوانیم، معنایش این می‌شود: (خود من جزای روزه قرار می‌گیرم) آن وقت عبارت کنایه می‌شود از نزدیکی روزه‌دار به خدای تعالی. و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در اوائل بعثت مدتی پشت سر هم روزه می‌گرفت، بطوری که اشخاص مطلع می‌گفتند دیگر ترک نمی‌کند و سپس مدتی روزه را ترک می‌کرد بطوری که اشخاص می‌گفتند دیگر روزه نمی‌گیرد، بعد از مدتی این رسم را رها کرد، یک روز روزه می‌گرفت، و یک روز افطار می‌کرد، که این همان روزه داوود پیغمبر است، بعد از مدتی این رسم را کنار گذاشت، و در هر ماه ایام البیض آن

ماه یعنی (سیزده و چهارده و پانزدهم) آن را روزه می‌گرفت، و سپس این را هم ترک کرد، و در هر ده روز دو پنجشنبه و بین آن دو یک چهارشنبه روزه می‌گرفت، و این رسم را تا آخر عمر ادامه داد.[1]

و از عنبسة العابد روایت شده که گفت: رسول

---

۱ فروع کافی، ج ۴ باب صوم رسول الله، ص، ص ۸۹ و ۹۱

خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در ایامی که از دنیا رفت، در این رسم و برنامه بود که همه‌ساله شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه می‌گرفت.[1]

مؤلف: اخبار از طریق اهل بیت (علیهم السلام) در این باب بسیار است، و این همان روزه سنتی است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌گرفت و گرنه روزه واجب تنها همان روزه رمضان است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ فرموده: این مخصوص مؤمنین است.[2]

و از جمیل روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ پرسیدم، فرمود:

همه این خطاب‌ها شامل حال گمراهان و منافقین و خلاصه تمامی افرادی که به ظاهر شهادت به

---

۱ فروع کافی، ج ۴ باب صوم رسول اللّه، ص، ص ۸۹ و ۹۱

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۸

توحید و نبوت و معاد داده‌اند می‌شود.[1]

و در فقیه از حفص روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می‌فرمود:

روزه ماه رمضان قبل از امت اسلام بر هیچ امتی واجب نبود، عرضه داشتم: پس اینکه خدای عز و جل می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ چیست؟ فرمود: بله ماه رمضان قبل از امت اسلام روزه‌اش واجب بوده، اما نه بر امتها بلکه تنها بر انبیای آنان، خداوند امت اسلام را بر سایر امم برتری داده، چیزی را که بر رسول خود واجب کرده بود بر امتش هم واجب فرمود.[2]

مؤلف: این روایت به خاطر اینکه اسماعیل بن محمد در سند آن هست ضعیف است، و این معنا در روایتی دیگر از عالم (علیه السلام) آمده که آنهم مرسل است، یعنی اصلا سندش ذکر نشده، و به نظر می‌رسد هر دو روایت یکی باشد، و به هر حال از

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۸

۲ فقیه، ج ۲، ص ۶۱، حدیث ۱۴

اخبار آحاد است، و ظاهر آیه هم مساعد با این نیست که مراد از جمله: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ تنها خصوص

انبیا باشد، و به فرضی که چنین چیزی منظور بوده، از آنجایی که مقام مقام زمینه‌چینی و تشویق و ترغیب بوده، تصریح به اسم آن انبیا از کنایه بهتر و مؤثرتر بود، و خدا دانا است.

چند روایت درباره معنای «قرآن»، «فرقان» و «کتاب»

و در کافی از کسی که از امام صادق (علیه السلام) سؤال نموده روایت کرده که گفت:

پرسیدم آیا کلمه «قرآن» و کلمه «فرقان» به یک معنا است؟ و یا هر یک معنایی جداگانه دارد؟ فرمود: قرآن همه کتاب خدا است، و فرقان تنها آن آیاتی است که احکام واجب را در بر دارد.[1]

و در کتاب جوامع از آن جناب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرقان عبارت است از هر آیه محکمی که در قرآن است.

و در تفسیر عیاشی و قمی از آن جناب (علیه السلام) روایت آورده‌اند که فرمود: فرقان عبارت است از هر امر محکمی که در قرآن است، و کتاب عبارت است از آن آیاتی که انبیای قبل را تصدیق

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰ ح ۱۱

می‌کند.[1]

مؤلف: خود کلمه «فرقان» و کلمه «کتاب» هم با معنایی که در روایت برای آن دو شده سازگار است، و در بعضی از اخبار آمده که کلمه «رمضان» یکی از اسمای خدای تعالی است پس دیگر شایسته نیست کسی بگوید رمضان آمد و رمضان رفت، بلکه باید گفت: ماه رمضان آمد و ماه رمضان رفت، (تا آخر حدیث) و این روایت خبر واحدی است که در باب خودش غریب است، و این کلام از میان مفسرین از قتاده نیز نقل شده.

ولی در اخباری که راجع به اسامی خدای تعالی وارد شده نام «رمضان» دیده نمی‌شود، علاوه بر اینکه کلمه «رمضان» بدون اینکه کلمه «ماه» قبل از آن آید و نیز کلمه «رمضانان» «دو رمضان» در روایات وارده از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار آمده، و این جدا بعید است که احتمال دهیم هر جا کلمه «رمضان» در احادیث آمده «شهر رمضان» بوده، و راوی کلمه

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹ و تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۶

«شهر» را از آن انداخته باشد.[1]

و در تفسیر عیاشی از صباح بن نباته روایت شده که گفت: من به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: ابن ابی یعفور به من دستور داد چند مساله را از شما بپرسم حضرت پرسید آن مسائل چیست؟ عرضه داشتم: او از شما می‌پرسد: وقتی ماه رمضان آمد و من در منزل باشم آیا جایز است مسافرت کنم؟ فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ اَلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، پس هر کس ماه رمضان را درک کند و در میان خانواده‌اش باشد نمی‌تواند مسافرت

---

۱ وسائل، ج ۷، ص ۲۳۲

کند، مگر برای حج و یا عمره، و یا برای طلب مالی که می‌ترسد اگر به دنبالش نرود تلف بشود.[1]

مؤلف: و این نکته استفاده لطیفی است که امام از اطلاق آیه برای حکم کراهت سفر کرده است چون مسافرت در رمضان جایز است اما با کراهت.

و در کافی از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: اما روزه در سفر و در حال مرض، عامه در آن اختلاف کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: مریض و مسافر می‌تواند روزه بگیرد، و بعضی دیگر گفته‌اند نباید بگیرد، طایفه سوم گفته‌اند مختار است، اگر خواست بگیرد و اگر نخواست نگیرد، ولی ما می‌گوئیم باید در این دو حال حتما روزه را بشکند، و افطار کند، (منظور این است که روزه نباید بگیرد، پس اگر در سفر و یا حال مرض روزه بگیرد روزه‌اش درست نیست باید آن چند روز را دوباره قضا کند) برای اینکه خدای عز و جل می‌فرماید: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىَ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.[2]

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز نقل کرده است.

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۰

۲ فروع کافی، ج ۴، ص ۸۶

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ اَلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فرموده: چقدر این بیان برای کسی که تعقلش کند روشن است! برای اینکه در عبارتی کوتاه این معنا را رسانده، که هر کس ماه رمضان را درک کرد باید روزه‌اش را بگیرد، و هر کس در ماه رمضان مسافرت کرد باید روزه‌اش را بخورد.[1]

مؤلف: روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در اینکه مریض و مسافر حتما باید روزه‌اش را بخورد بسیار زیاد است، و این مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است، (بخلاف علمای اهل سنت که روزه رمضان را برای مسافر و مریض اختیاری می‌دانند)، و آیه شریفه بطوری که خواننده توجه فرمود بر مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارد.[2]

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت آمده که گفت: من از امام (علیه السلام) از معنای جمله:

---

۱ عیاشی، ج ۱، ص ۸۱

۲ وسائل، ج ۷، ص ۱۵۴ و، ص ۱۲۳

﴿وَ عَلَى اَلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ پرسیدم فرمود: منظور بیماران و سالخوردگانی است که توانایی روزه گرفتن ندارند.[1]

و باز در همان تفسیر از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر همان آیه نقل کرده، که فرمود:

منظور سالخورده و کسی است که عطش آزارش می‌دهد.[2]

و نیز در همان تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: منظور زنی است که از جان فرزندش بترسد و سالخوردگانی که روزه برایشان طاقت‌فرسا باشد.[3]

مؤلف: روایات در تفسیر آیه، از ائمه (علیهم السلام) بسیار است، و در روایت ابی بصیر مراد از مریض آن بیمارانی‌اند که قبل از ایام ماه رمضان بیمار باشند و نتوانند قضای روزه رمضان را در سایر ایام سال بجا آورند، چون واضح است که کلمه (مریض) در جمله: «فمن کان منکم مریضا» شامل مریض

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۸-۷۹

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۸-۷۹

۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۷۸-۷۹

نامبرده نمی‌شود، و کلمه (عطاش) که در روایت آمده به معنای بیماری عطش است.[1] (که ظاهرا همان مرض قند باشد). «مترجم» باز در همان تفسیر از سعید از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: در عید فطر هم تکبیر هست، عرضه داشتم تکبیر که غیر از روز قربان نیست، فرمود: چرا در عید فطر هم هست، لیکن مستحبّ است که در مغرب و عشاء و فجر و ظهر و عصر و دو رکعت نماز عید گفته شود.[2]

و در کافی از سعید نقاش روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای من در شب عید فطر تکبیر هست، اما واجب نیست بلکه مستحبّ است، می‌گوید، پرسیدم این تکبیر در چه وقت مستحبّ است؟ فرمود در شب عید در مغرب و عشا و در نماز صبح و نماز عید آن گاه قطع می‌شود، می‌گوید عرضه داشتم: چگونه تکبیر بگویم؟ فرمود: می‌گویی «**الله اکبر، الله اکبر، لا اله**

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۲

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۲

الا الله، و الله اکبر، الله اکبر و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدانا» و منظور از کلام خدا که می‌فرماید: ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ همین است، چون معنایش این است که نماز را کامل کنید. و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرده تکبیر کنید، و تکبیر همین است که بگوئید: «**الله اکبر، لا اله الا الله، و الله اکبر، و لله الحمد**» راوی می‌گوید در روایت دیگری آمده که تکبیر آخر را چهار بار باید گفت.[1]

مؤلف: اختلاف این دو روایت که یکی تکبیر را در ظهر و عصر نیز مستحبّ می‌داند و دیگری نمی‌داند ممکن است حمل شود بر مراتب استحباب، یعنی دومی مستحبّ باشد، و اولی مستحب‌تر، و اینکه فرمود: منظور از ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ اکمال نماز است شاید منظور این باشد که

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۱۶۶

با خواندن نماز عید، عدد روزه را تکمیل کنید و باز خود تکبیرات را بگوئید، که خدا شما را هدایت کرد، و این با معنایی که ما از ظاهر جمله، ﴿وَ لِتُکَبِّرُوا اَللَّهَ عَلیَ مَا هَدَاکُمْ...﴾ فهمیدیم منافات ندارد، برای اینکه کلام امام استفاده حکم استحبابی از مورد وجوب است، نظیر آنکه در سابق در جمله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ اَلشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ﴾ گذشت، که گفتم از آن، کراهت مسافرت در ماه رمضان برای کسی که اول ماه را درک کند استفاده کرده‌اند، و اختلاف آخر تکبیرات در دو جای روایت اخیر مؤید این احتمال است که بعضی داده و گفته‌اند در جمله: ﴿وَ لِتکبِّرُوا اَللَّهَ عَلیَ مَا هَدَاکُمْ﴾ تکبیر به دلیل اینکه با حرف (علی) متعدی شده متضمن معنای حمد است. و در تفسیر عیاشی از ابن ابی عمیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرضه داشتم: فدایت شوم احادیثی که در بین ما بر سر زبانها جریان دارد مبنی بر اینکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بیست و نه روز روزه می‌گرفت، بیشتر است از احادیثی که می‌گوید، سی روز روزه

می گرفت؟ آیا احادیث اول درست است؟ فرمود یک کلمه از آنها سخن خدا نیست، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) غیر از سی روز روزه نگرفته، و علتش هم این است که قرآن می‌فرماید: ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ و آیا رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آن را ناقص می کرد؟[1]

مؤلف: اینکه امام فرمود: (آیا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آن را ناقص می کرد) استفهامی است انکاری، و روایت دلالت دارد بر بیانی که ما کردیم، و گفتیم ظاهر تکمیل، تکمیل ماه رمضان است.

و در محاسن برقی از بعضی راویان شیعه نقل کرده که او بدون ذکر سند گفته منظور از تکبیر در جمله: ﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اَللَّهَ عَلىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ تعظیم، و منظور از هدایت، ولایت است.[2]

مؤلف: اینکه هدایت به معنای ولایت باشد از باب تطبیق کلی بر مصداق است و ممکن است از قبیل همان قسم بیاناتی باشد که نامش را تاویل

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۲

۲ محاسن، ص ۱۰۷ باب ولایت

گذاشته‌اند، چنان که در بعضی از روایات آمده و در معنای دو کلمه «یسر و عسر» فرموده‌اند: یسر ولایت و عسر مخالفت با خدا و دوستی با دشمنان خداست.

و در کافی از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عز و جل پرسیدم، که می‌فرماید: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ اَلَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ اَلْقُرْآنُ﴾،

چطور می‌فرماید قرآن در ماه رمضان نازل شد، با اینکه در دو دهه بین اول و آخرش نازل شده؟[1]

امام (علیه السلام) فرمود: قرآن در ماه رمضان یک باره به بیت المعمور نازل شد و سپس در طول بیست سال به تدریج به زمین نازل گردید، آن گاه فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده صحف ابراهیم در اولین شب از ماه رمضان نازل شد، و تورات در روز ششم رمضان، و زبور در هیجدهم رمضان و قرآن در بیست و سوم از ماه رمضان نازل شده.

مؤلف: این روایت را که کافی از امام صادق و آن جناب از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده الدر المنثور به چند طریق آن را از واثلة بن اسقع از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده است[2].

و نیز در کافی و فقیه از یعقوب روایت کرده که گفت: مردی را شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) از شب قدر می‌پرسید، که آیا گذشته و یا همه‌ساله

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۸

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۸۹

هست؟ فرمود: اگر شب قدر از بین برود، و برداشته شود، قرآن هم برداشته می‌شود.[1]

و در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده که در باره ماه رمضان و لیله مبارکه و لیله قدر گفت: لیله قدر همان لیله مبارکه است که در ماه رمضان واقع است، که در آن ماه قرآن کریم از ذکر به بیت المعمور نازل شد، و بیت المعمور همان موقع ستارگان در آسمان دنیا است، که قرآن در آنجا قرار گرفت، و سپس به تدریج به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شد، قسمتی در امر و قسمتی در نهی و آیاتی در باره جنگها نازل می‌شد.[2]

مؤلف: این معنا از غیر ابن عباس مانند سعید بن جبیر نیز روایت شده، و از گفتار ابن عباس چنین بر می‌آید که این نظریه خود را از آیات قرآنی استفاده کرده، مانند آیه: ﴿وَ اَلذِّكْرِ اَلْحَكِيمِ﴾[3] و آیات: ﴿وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِی رَقٍّ مَنْشُورٍ وَ اَلْبَيْتِ اَلْمَعْمُورِ وَ

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۱۵۸،، حدیث ۷ و فقیه، ج ۲، ص ۱۰۱

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۸۹

۳ آل عمران، آیه ۵۸

اَلسَّقْفِ اَلْمَرْفُوعِ﴾ [1] و آیات: ﴿فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ اَلنُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِی كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ اَلْمُطَهَّرُونَ﴾ [2] و آیه: ﴿وَ زَيَّنَّا اَلسَّمَاءَ اَلدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظاً﴾ [3] که ارتباط گفتار ابن عباس با همه این آیات روشن است، تنها نقطه ابهامی که در کلام وی هست و معلوم نیست از کجای قرآن استفاده کرده، این است که گفته: محل ستارگان، آسمان اول، و موطن قرآن است، و دلالت آیات سوره واقعه بر این معنا روشن نیست.

بله در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) امده که بیت المعمور در آسمان است که ان شاء الله بحث ما پیرامون آن خواهد آمد.

مطلب دیگری که تذکرش لازم است، این است که احادیث هم مانند قرآن کریم محکم و متشابه

---

۱ سوگند به کتاب سطربندی شده در اوراقی انتشارپذیر، و سوگند به بیت معمور و سقف بلند گشته. «طور، آیه ۵»

۲ سوگند به محل ستارگان که این سوگند اگر بدانید سوگندی است عظیم، که قرآن کریم در کتاب پنهان بود، کتابی که جز پاکان با آن تماس ندارند. «واقعه، آیه ۷۹»

۳ ما آسمان دنیا را به چراغهایی زینت دادیم. «فصلت، آیه ۱۲»

دارد، و اشاره و رمز در میان احادیث بسیار شایع است، و مخصوصا در مثل اینگونه حقایق (که فهم بشر از درکش عاجز است) مانند لوح، و قلم، و حجب، و آسمان، و بیت معمور، و بحر مسجور، لا جرم بر یک فرد دانشمند لازم است که برای بدست آوردن معنای واقعی کلام سعی کند قرائن کلام را به دست آورد.

[سوره البقره (۲):آیات ۱۸۶]

﴿وَ إِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیبُوا لِی وَ لْیُؤْمِنُوا بِی لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُونَ ۱۸٦﴾

ترجمه آیه

و چون بندگان من از تو سراغ مرا می‌گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت دعاکنندگان را اجابت می‌کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند (۱۸٦).

بیان آیه

﴿وَ إِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾

نکات و دقایقی که در آیه شریفه بکار رفته و فرق بین دعا و سؤال

این آیه در افاده مضمونش بهترین اسلوب و لطیف‌ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد.

اولا: اساس گفتار را بر تکلم وحده (من چنین و چنانم) قرار داده، نه غیبت (خدا چنین و چنان است)، و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت، و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی

نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را دارد.

وثانیا: تعبیر فرموده به (عبادی بندگانم)، و نفرمود (ناس مردم) و یا تعبیری دیگر نظیر آن و این نیز عنایت یاد شده را بیشتر می‌رساند.

و ثالثا: واسطه را انداخته، و نفرموده: (در پاسخشان بگو چنین و چنان) بلکه فرمود: (چون بندگانم از تو سراغ مرا می‌گیرند من نزدیکم).

و رابعا: جمله: (من نزدیکم) را با حرف (ان) که تاکید را می‌رساند مؤکد کرده و فرموده: (فانی قریب) پس به درستی که من نزدیکم.

و خامسا: نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: (نزدیکم) نه با فعل، (من نزدیک می‌شوم) تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند.

و سادسا: در افاده اینکه دعا را مستجاب می‌کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند.

و سابعا: وعده اجابت یعنی عبارت (اجابت می‌کنم دعای دعا کننده) را مقید کرد به قید (اذا دعان - در صورتی که مرا بخواند) با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست، چون مقید خواندن خدا است

و قید هم همان خواندن خدا است و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: ﴿اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ﴾[1] و این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجابت دعا اهتمام و عنایت دارد.

از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمیر متکلم (من) تکرار شده، و آیه‌ای به چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است.

و کلمه (دعا) و (دعوت) به معنای این است که دعا کننده نظر دعا شده را به سوی خود جلب کند، و کلمه (سؤال) به معنای جلب فائده و یا زیادتر کردن آن از ناحیه مسئول است، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا (مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می‌رود صدا می‌زنی، و می‌خوانی، تا روی خود را برگرداند، آن وقت چیزی از او می‌پرسی تا به این وسیله حاجتت برآورده شود) پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد

---

۱ بخوانید مرا تا استجابت کنم شما را. «مؤمن، آیه ۶۰»

سؤال هست، سؤال علمی برای رفع جهل، و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیادتر کردن خیر مسئول به طرف خود، و سؤالهای دیگر. مطلب دیگر اینکه، کلمه (عبودیت) همانطور که در سابق هم گفتیم به معنای مملوکیت است، البته نه هر مملوکیت، بلکه مملوکیت انسان (پس گوسفند را عبد صاحبش نمی‌خوانند)،

و عبد عبارت است از انسان و یا هر صاحب عقل و شعور دیگری که ملک دیگری باشد، در نتیجه عبد وقتی به خدا نسبت داده می‌شود نظیر ملک منسوب به او است.

و ملک خدای تعالی با ملک دیگران فرق دارد، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است، برای اینکه خدای تعالی که مالک بندگان خویش است، ملکش هم طلق است، و هم محیط به همه نواحی و جوانب بنده است، بندگان او نه در ذات خود مستقل از اویند، و نه در توابع ذاتشان، از صفات و افعال و هر چیز دیگری که منسوب به ایشان است، از قبیل همسر و اولاد و مال و جاه و غیره، و جان کلام آنکه آنچه را که ملک یک بنده می‌دانیم چون می‌بینیم به نحوی از انحا نسبتی به آن بنده دارد، حال چه اینکه این نسبت حقیقی و به طبع باشد، مثل نسبتی که میان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست، و یا نسبت وضعی و اعتباری باشد مانند نسبتی که میان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست، این ملک را به اذن خدا

مالک شده، و این نسبت‌ها به وسیله خدا میان او و ما یملکش برقرار گشته، حال ما یملکش هر چه باشد خدای عز اسمه به او تملیک کرده، او است که جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده، و به بنده‌اش فرمود: جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن، و اگر این نسبت را برقرار نمی‌کرد اصلا بنده‌ای موجود نمی‌شد، هم چنان که فرمود: ﴿قُلْ هُوَ اَلَّذِی أَنْشَأَکُمْ وَ جَعَلَ لَکُمُ اَلسَّمْعَ وَ اَلْأَبْصَارَ وَ اَلْأَفْئِدَةَ﴾ [1] و نیز فرموده: ﴿وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِیراً﴾ [2].

نزدیک بودن خدای سبحان به بندگان، مقتضای مالکیت مطلقه الهی و عبودیت عباد است

پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است، و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک‌تر است، پس او قریب علی الاطلاق است، هم چنان که خودش فرموده: ﴿وَ

---

۱ و او کسی است که شما را ایجاد کرد، و برایتان گوش و چشم و دل قرار داد. «ملک، آیه ۲۳»

۲ هر چیزی را او بیافرید و به نوعی که کس نمی‌داند اندازه‌گیریش کرد. «فرقان، آیه ۲»

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ﴾ [1] و نیز فرموده: ﴿وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ اَلْوَرِيدِ﴾ [2] و نیز فرموده: ﴿أَنَّ اَللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ اَلْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾ [3] و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است.

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگانش به مالکیت

---

۱ از شما به آن کس که دارد جان می‌دهد نزدیکتریم و لیکن شما نمی‌بینید. «واقعه، آیه ۸۵»

۲ ما از رگ قلب به او نزدیکتریم. «ق، آیه ۱۶»

۳ که خدا میان هر کس و قلب او حائل است. «انفال، آیه ۲۴»

حقیقی، و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او بطور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد، نزدیک‌تر از هر چیزی که با او مقایسه شود، و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگانش بکند جایز باشد بدون اینکه دافعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد، و این جواز تصرف حکم می‌کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می‌خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه‌اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است.

نه آن طور که یهود می‌پندارد، و می‌گوید: خدا وقتی موجودات را آفرید و در آنها تقدیر و اندازه‌گیری کرد، کارش تمام شد، و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می‌گیرد، و حتی خودش هم نمی‌تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد، پس دیگر نسخ و بداء و استجابت دعا مفهومی ندارد، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته.

و نه آن طور که جماعتی از این امت پنداشته‌اند،

که خدا هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد، اینان (قدریه) هستند که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) لقب (مجوس این امت) به ایشان داده، و شیعه و سنی روایت کرده‌اند که فرموده: «القدرية مجوس هذه الامة» قدریه مجوس این امتند.[1]

بلکه ملک خدای تعالی حتی بعد از راندن قضا و قدر در عالم، و حتی در اعمال بندگان هم چنان به اطلاقش باقی است، و هیچ موجودی مالک هیچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می‌شود، و آنچه او نخواهد، و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی‌شود، هر چند که (همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند، هم چنان که خودش فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ أَنْتُمُ اَلْفُقَرَاءُ إِلَى اَللَّهِ ، وَ اَللَّهُ هُوَ اَلْغَنِيُّ﴾.[2]

پس روشن شد اینکه فرموده: ﴿وَ إِذَا سَأَلَکَ

---

۱ سفينة البحار، ج ۲، ص ۴۰۹

۲ هان ای مردم شما همه محتاجان به خدائید، و خدا به تنهایی بی‌نیاز است. «فاطر، آیه ۱۵»

عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾

همانطور که متعرض حکم مساله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست، و می‌فهماند علت نزدیک بودن خدا به بندگان همین است که دعا کنندگان بنده اویند، و علت اجابت بی‌قید و شرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است، و بی‌قید و شرط بودن اجابت دعا، مستلزم بی‌قید و شرط بودن دعا است، پس تمامی دعاهایی که خدا برای اجابت

آن خوانده می‌شود مستجاب است.

شرط استجابت دعا و اشاره به تقسیم دعا به غریزی (فطری) و زبانی

البته در اینجا نکته‌ای است که نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه خدای تعالی وعده ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ﴾ خود را مقید کرده به قید ﴿إِذَا دَعَانِ...﴾، و چون این قید چیزی زائد بر مقید نیست، می‌فهماند که دعا باید حقیقتا دعا باشد، نه اینکه مجازا و صورت آن را آوردن، آری وقتی می‌گوئیم: (به سخن ناصح گوش بده وقتی تو را نصیحت می‌کند)، و یا (عالم را در صورتی که عالم باشد احترام کن) منظورمان این است که آن نصیحتی را باید گوش داد که متصف به حقیقت خیرخواهی باشد. و آن عالمی را باید احترام کرد که حقیقتا عالم باشد یعنی به علم خود عمل کند، جمله: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ نیز همین را می‌فهماند، که وعده اجابت هر چند مطلق و بی‌قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتا دعا کند، و علم غریزی و فطریش منشا خواسته‌اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر، زبان قلب

و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، که به هر طرف می‌چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز.

بهمین جهت است که می‌بینید خدای تعالی تمامی حوائج انسانی را هر چند که زبان درخواست آن را نکرده باشد سؤال نامیده، و فرموده: ﴿وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ، وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اَللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اَلْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [1]. که به حکم این آیه انسانها در نعمتهایی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده‌اند، بلکه از شمردنش هم عاجزند، داعی و سائلند، چیزی که هست به زبان فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می‌کنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق می‌یابند، و نیز فرموده: ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [2] و دلالت این آیه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح‌تر است.

پس سؤال فطری از خدای سبحان هرگز از

---

۱ و آنچه را که درخواست کرده‌اید به شما داده، و اگر نعمتهای خدا را بشمارید تا به آخرش نمی‌رسید، به درستی که آدمیان ستم‌پیشه و کفرانگرند. «ابراهیم، آیه ۳٤».

۲ همه آنان که در آسمانها و زمینند از او درخواست می‌کنند، هر روز او در کاری است. «الرحمن، آیه ۲۹»

اجابت تخلف ندارد، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی‌شود و به هدف اجابت نمی‌رسد، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله: ﴿دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾، به آن اشاره شده.

اول این است که دعا دعای واقعی نیست، و امر بر دعا کننده مشتبه شده، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته‌اش نشدنی است، و از روی جهل همان را درخواست می‌کند، یا کسی

که حقیقت امر را نمی‌داند، و اگر بداند هرگز آنچه را می‌خواست درخواست نمی‌کرد، مثلا اگر می‌دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او درخواست مرده زنده شدن است هرگز درخواست شفا نمی‌کند، و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند، البته دعا می‌کند و مرده زنده می‌شود، ولی یک شخص عادی که دعا می‌کند از استجابت مایوس است، و یا اگر می‌دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهایی برای او در پی دارد دعا نمی‌کرد، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی‌شود.

دوم این است که دعا، دعای واقعی هست، لیکن در دعا خدا را نمی‌خواند، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می‌کند، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است، اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند.

پس در چنین دعائی شرط دوم (اذا دعان، در صورتی که مرا بخواند) وجود ندارد، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست، و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدایی دعا را مستجاب می‌کند

که شریک ندارد، و خدایی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می‌دهد، او خدای پاسخگوی دعا نیست، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سؤال دعاشان مستجاب نیست، زیرا دعایشان دعا نیست، و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند. این بود خلاصه گفتار ما در دعا، و آنچه که از آیه مورد بحث استفاده کردیم، و با این بیان معانی سایر آیاتی هم که در باب دعا هست روشن می‌گردد مثل آیه: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لاَ دُعَاؤُكُمْ﴾ [1] و آیه: ﴿قُلْ أَ رَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اَللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ اَلسَّاعَةُ أَ غَيْرَ اَللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [2] و آیه شریفه: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا

---

۱ بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من به شما اعتنایی ندارد. «فرقان، آیه ۷۷»

۲ بگو به من خبر دهید: اگر عذاب ناگهانی خدا، و یا قیامت به سراغتان آید، باز هم غیر خدا را خواهید خواند؟ اگر در دعوی شرک خود راستگو باشید باید آن روز هم غیر خدا را بخوانید، در حالی که نمی‌خوانید، بلکه تنها خدا را می‌خوانید و اگر او بخواهد عذاب را از شما بر می‌دارد، آری آن روز دیگر شرک یک عمر خود را فراموش خواهید کرد. «انعام، آیه ۴۱»

مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾.[1]

پس همه این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان دعائی غریزی و درخواستی فطری دارد، که به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت می‌خواهد، چیزی که هست در هنگامی که غرق نعمت و رفاه است، دلش به اسباب وابسته است، و آن اسباب را شریک پروردگارش می‌گیرد، و امر بر او مشتبه شده، خیال می‌کند که از پروردگارش چیزی نمی‌خواهد، و دعائی نمی‌کند، با اینکه از غیر خدا چیزی نمی‌خواهد، چون هر چه باشد بالاخره انسانی دارای فطرت است، و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد.

به شهادت اینکه وقتی این سبب‌ها از کار می‌افتد و گرفتاریها روی می‌آورد، و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرک موهومش و شفیعان خیالیش همه به

---

۱ از ایشان بپرس چه کسی‌را از ظلمت‌های خشکی وآن گاه که خدا را به تضرع و می‌خوانید، و می‌گوئید: اگر ما را از این‌نجات دهد از شکرگزاران خواهیم بود، نجات می‌بخشد، آن‌وقت خودت در پاسخ بگو: شما را از آن ورطه و از هر بلائی نجات می‌دهد، و شما دوباره شرک می‌ورزید. «انعام، آیه ۶۴»

کناری می‌روند، آن وقت می‌فهمد که جز خدا کسی بر آورنده حاجتش و جوابگوی درخواستش نیست، لذا مجددا به توحید فطریش بر می‌گردد، و همه اسباب را از یاد می‌برد، و روی دل سوی خدای کریم می‌کند و خدا هم گرفتاریش را برطرف ساخته، حاجتش را بر می‌آورد، و در سایه آسایشش می‌پروراند، تا آنکه رفته رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود، دوباره بهمان وضعی که داشت یعنی سبب‌پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد.

مطلق عبادات دعا هستند

و نیز مانند آیه شریفه: ﴿وَ قَالَ رَبُّكُمُ اُدْعُونی أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ اَلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِی سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [1] چون که این آیه شریفه، هم دعوت به دعا می‌کند، و هم وعده اجابت می‌دهد، و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند، و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من استکبار می‌کنند، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از

---

۱ و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا دعایتان رای مستجاب کنم، که آن کسانی که از عبادت من استکبار می‌کنند به زودی خوار و ذلیل به دوزخ در می‌آیند. «مؤمن، آیه ۶۰»

عبادت من استکبار می‌کنند. و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می‌خواند، برای اینکه اگر منظور از عبادت، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا، استحقاق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که استحقاق آتش می‌آورد، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند (دقت بفرمائید). با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می‌شود، مانند آیه شریفه: ﴿فَادْعُوا اَللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ اَلدِّينَ﴾ [1] و آیه ﴿وَ اُدْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ اَللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ [2] و آیه شریفه: ﴿وَ يَدْعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [3] و آیه شریفه: ﴿اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْمُعْتَدِينَ﴾ [4] و آیه شریفه: ﴿إِذْ نَادىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾

---

۱ پس خدا رای بخوانید در حالی که دین رای برایش خالص کنید. «مؤمن، آیه ۱۴»

۲ او را هم در حال ترس بخوانید، و هم در حال طمع، که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است. «اعراف، آیه ۵۵»

۳ و ما را در حال رغبت و رهبت (خوف و رجاء) می‌خوانند، و در برابر ما خاشعند «انبیاء، آیه ۹۰»

٤ پروردگار خود را در دو حال تضرع و خفیه بخوانید، که او گردنکشان را دوست نمی‌دارد. «اعراف، آیه ۵۵»

(تا جمله): ﴿وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعَائِکَ رَبِّ شَقِيًّا﴾[1] و آیه شریفه: ﴿وَ يَسْتَجِيبُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾[2].

و آیاتی دیگر که مناسب باب دعا است، و این آیات ارکان اصلی دعا و آداب دعا کننده را که عمده‌اش اخلاص در دعا، و مطابقت قلب و زبان، و بریدگی از اسباب ظاهری، و توسل به خدای تعالی است، بیان می‌کند، و آداب دیگری را هم روایات به آن ملحق کرده، از قبیل خوف و طمع، و رغبت و رهبت، و خشوع و تضرع، و اصرار، و ذکر، و عمل صالح، و ایمان، و ادب حضور، و امثال آن.

﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِی وَ لْيُؤْمِنُوا بِی﴾

حرف (فاء) که بر سر جمله آمده، مطلب را فرع و نتیجه مدلول جمله قبلی می‌کند، البته مدلول التزامی آن، و می‌فهماند حال که معلوم شد خدا به بندگانش نزدیک است، و هیچ چیزی میان او و دعای

---

۱ به یاد آر زکریا را، آن هنگام که پروردگار خود را پنهانی ندا کرد، که چه و چه و در آخر گفت: پروردگارا من هرگز در دعا کردن به درگاه تو کوتاهی نکرده‌ام. «مریم، آیه ۳»

۲ و خدا دعای کسانی را که ایمان دارند و عمل‌های صالح می‌کنند، مستجاب نموده، و از فضل خود بیش از آنچه می‌خواهند می‌دهد. «شوری، آیه ۲۶»

بندگانش حائل نیست، و معلوم شد که او نسبت به بندگان خود و به درخواست‌هایشان عنایت دارد، و همین خدای مهربان بندگان را دعوت به دعا می‌کند، و خلاصه حال که معلوم شد خدا دارای چنین صفتی است، پس بندگان معطل چه هستند، او را در این دعوتش اجابت کنند و به سویش رو آورند و ایمان بیاورند که خدایی است دارای چنین صفت، و یقین کنند به اینکه او نزدیک است، و دعایشان را اجابت می‌کند، تا در نتیجه شاید در دعا کردن به درگاه او موفق گردند.

بحث روایتی (شامل روایاتی در فضیلت، و شرائط و آداب دعا)

شیعه و سنی روایت کرده‌اند که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: دعا سلاح مؤمن است.[1]

و در کتاب عدة الداعی است که در حدیث قدسی آمده: ای موسی از من آنچه احتیاج داری درخواست کن، حتی علوفه گوسفندت، و نمک خمیرت را از من بخواه.[2]

و در کتاب مکارم از آن جناب روایت کرده که فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است، برای اینکه خود خدای عز و جل می‌فرماید: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لاَ دُعَاؤُكُمْ﴾ بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من هیچ اعتنایی به شما نخواهد کرد[3]، این مضمون از امام باقر و صادق (علیه السلام) نیز نقل شده.

باز در کتاب عدة الداعی در روایت محمد بن

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۸

۲ عدة الداعی، ص ۱۲۳

۳ مکارم الاخلاق، ص ۳۸۹

عجلان، از محمد بن عبید الله بن علی بن الحسین: از پسر عمویش امام صادق، از پدران بزرگوارش از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت آورده که فرمود: زمانی خدای تعالی به بعضی از انبیایش وحی فرستاد، که به عزت و جلالم سوگند که آرزوی هر آرزومندی را که به غیر من امید ببندد مبدل به نومیدی می‌کنم، و جامه ذلت در میان مردم بر تنش می‌پوشانم، و از گشایش و فضل خودم دور می‌کنم، آیا بنده، بنده من باشد، و در شدایدش به غیر من امید ببندد با اینکه شدائد همه بدست من است و آیا به غیر من امیدوار شود، با اینکه غنی بالذات و جواد علی الاطلاق منم، و کلید همه درهای بسته به دست من است، و در خانه من به روی هر کس که بخواهد مرا بخواند باز است. (تا آخر حدیث).[1]

و نیز در عدة الداعی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی‌شود، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و

---

۱ عدة الداعی، ص ۱۲۳-۱۲۴

اسباب زمین را علیه او قطع می‌کنم، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی‌کنم، و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی‌سازم، و هیچ مخلوقی دست به دامن خود من نمی‌شود و چشم امید از مخلوق من نمی‌پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می‌کنم، آن وقت

اگر دعا کند اجابت می‌کنم، و اگر حاجت بخواهد بر می‌آورم، و اگر طلب آمرزش کند او را می‌آمرزم.[1]

اخلاص در دعا به معنای ابطال اسباب عادی نیست.

مؤلف: آنچه این دو حدیث افاده می‌کنند این است که دعا باید خالص باشد، نه اینکه سببیت اسباب وجودی عالم را که آنها را میان هر موجودی و حوائجش واسطه قرار داده ابطال کنند، چون هر انسانی می‌داند که چنین اسبابی وجود دارند اما سببیت آنها را خدا به آنها داده، نه اینکه خود آنها علت تامه‌ای باشند، که مستقل از خدای سبحان فیض را به معلول‌های خود برساند.

توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می‌کند که برای حاجتش برآرنده‌ای است، که فعلش از او تخلف نمی‌کند، و نیز درک می‌کند آنچه از سبب‌های ظاهری که وی دست به دامن آنها می‌زند سبب تام نیستند، و فعل و اثرشان از آنها تخلف می‌کند، که آن شاعر می‌گوید: (ناگهان

---

۱ عدة الداعی، ص ۱۲۳ و ۱۲۴

سرکنگبین صفرا فزود).

پس انسان این شعور و درک را دارد که آن مبدئی که سرنخ تمامی امور آنجا است، و رکنی که در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمی دارد، غیر این اسباب ظاهری است، و لازمه این درک آن است که اعتماد کامل و رکون تام به این اسباب نداشته باشد، بطوری که بکلی از آن سبب تام و حقیقی غافل بماند، و هر چیزی را مستند به سبب‌های ظاهریش بپندارد.

آری انسان با کمترین دقت و توجه ملتفت به این نکته می‌شود، حال اگر سؤالی کند و حاجتی بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد، از این برآورده شدن کشف می‌کند سؤالش سؤال از پروردگارش بوده، و حاجتی که داشته و از راه شعور باطنی خود آن را تشخیص داده از طریق اسباب ظاهری به درگاه پروردگارش رسیده، و از آنجا به وی افاضه شده است، و اگر همین حاجت را از سببی از اسباب ظاهری بخواهد، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می‌کند به اینکه آن سبب، برآرنده

حاجتش نیست، بلکه خیال می‌کرده که آن سبب برآرنده حاجتش می‌باشد، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت، آن سبب را در نظرش برآرنده حاجت تصویر کرده، و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر او است.

مثالی که می‌توانیم در اینجا بیاوریم این است که، بسیار می‌شود انسان چیزی را دوست دارد، و به آن اهتمام می‌ورزد، تا آنکه آن را به دست می‌آورد و می‌بیند که همین

محبوبش مزاحم و مضر به منافعی است که برای او مهم‌تر و محبوبتر است، ناگزیر از آن دست بر می‌دارد، و محبوب‌تر را می‌گیرد، و بسیار می‌شود که از چیزی نفرت دارد، و به خاطر حفظ منافعش از آن می‌گریزد، ولی تصادفا به همان چیز بر می‌خورد، و می‌بیند بر خلاف آنچه می‌پنداشت از منافعی که به خاطر آن از این می‌گریخت سودمندتر و بهتر است.

کودک مریض از نوشیدن دوای تلخ می‌گریزد، و در عین اینکه طالب بهبودی خویش است، از خوردن دوا گریه می‌کند، این انسان با شعور باطنی و فطریش صحت و سلامتی را می‌خواهد، و به زبان فطرت درخواست آن را دارد، هر چند که به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست می‌کند.

اشاره به دو نظام در زندگی انسان: نظام فطری و نظام تخیلی

پس معلوم می‌شود انسان در زندگیش دو نظام دارد، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی، و نظامی دیگر به حسب تخیل، نظام فطریش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی‌شود، و اما نظام تخیلیش بسیار دستخوش خبط و اشتباه

می‌شود، چه بسا می‌شود که آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست می‌کند، و جدا می‌طلبد. و نمی‌داند که با همین سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می‌خواهد پس باید حدیث را به همین معنا توجیه کرد، و این همان معنایی است که از کلام علی (علیه السلام) که به زودی می‌آید که فرمود: (عطیه و بخشش به قدر نیت است)، به چشم می‌خورد. و در عدة الداعی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت آورده که فرمود: در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید.[1]

و در حدیث قدسی آمده: خدای تعالی فرمود: من همان جایم که ظن بنده‌ام به من آنجا است، پس بنده من نباید به غیر از خیر از من انتظاری داشته باشد، بلکه باید نسبت به من حسن ظن داشته باشد.[2]

مؤلف: علتش این است که دعا در حال نومیدی و تردد کشف می‌کند از اینکه صاحبش در حقیقت درخواستی ندارد، که بیانش گذشت، و نیز روایت

---

۱ عدة الداعی، ص ۱۰۳ و بحار، ج ۹۳، ص ۳۰۵

۲ عدة الداعی، ص ۱۳۲

شده که هرگز چیز نشدنی را از خدا نخواهید.

و باز در کتاب عدة الداعی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت آورده که فرمود: در حوائج خود به درگاه خدا فزع کنید، و در ناملایمات خود به او پناهنده شوید، و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید، که دعا مغز عبادت است، و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر

آنکه دعایش را مستجاب می‌کند آنهم یا به فوریت، که در نتیجه ثمره‌اش در دنیا عاید او می‌شود، و یا با مدت که در نتیجه ثمره‌اش در آخرت عایدش می‌شود، و یا حد اقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می‌دهد، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد.[1]

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیر المؤمنین به فرزندش حسین (علیه السلام) آمده:

سپس خدای تعالی کلید همه خزینه‌های غیبش را در دست خود تو قرار داد، و آن این است که به تو اجازه داد از او مسئلت کنی، با این کلید که همان دعا است هر دری از درهای نعمتهای او را بخواهی می‌توانی بگشایی، و باران رحمت او را به سوی خود ببارانی، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد، که عطیه به قدر نیت است، و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر می‌افتد که اجرش برایت بیشتر باشد، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است، و چه بسا چیزی از خدا بخواهی

---

۱ عدة الداعی، ص ۲۵ و بحار، ج ۹۳، ص ۳۰۲

و خدا آن را بتو ندهد، بلکه بهتر از آن را بدهد، حال یا در دنیا و یا در آخرت، و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواسته است بلائی را از تو بگرداند، چون آنچه خواسته‌ای بلای جان تو است، زیرا بسیار می‌شود که از خدا چیزی بخواهی که مایه نابودی دین تو است، اگر آن حاجتت را برآورند، دینت را از دست می‌دهی، پس بر تو باد که همیشه از خدا چیزی بخواهی که جمال و زیبائیش برایت بماند، و وزر و وبالش از بین برود، نه مال، که نه تنها برای تو نمی‌ماند، بلکه تو هم برای آن نمی‌مانی.[1]

معنای اینکه فرموده‌اند: «عطیه به اندازه نیت است»

مؤلف: اینکه فرمود: (عطیه به مقدار نیت) است منظورش این بوده که استجابت همواره مطابق دعا است، پس آنچه سائل بر حسب عقیده قلبیش و حقیقت ضمیرش از خدا می‌خواهد، خدا به او می‌دهد، نه آنچه که گفتارش و لقلقه زبانش اظهار می‌دارد، چون بسیار می‌شود که لفظ آن طور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست، که بیانش گذشت، بنا

---

۱ نهج البلاغه رساله ۳۱

بر این جمله مورد بحث بهترین و جامع‌ترین کلمه است برای بیان ارتباط میان درخواست و اجابت.

و چگونه جامع‌ترین کلمه نباشد؟ با اینکه در کوتاه‌ترین عبارت موارد بسیاری از دعاهایی را که مستجاب نمی‌شود بیان کرده، که چرا نمی‌شود؟ مانند موردی که اجابت طول می‌کشد، و موردی که خیر دنیایی مسئول با خیر مهمتر دنیایی و یا آخرتی تبدیل می‌شود و مواردی که خواسته دعا کننده به صورت دیگری غیر صورتی که خواسته مستجاب می‌شود که سازگارتر به حال سائل است، چون بسیار می‌شود سائل نعمتی گوارا درخواست می‌کند، که

اگر فورا به او داده شود گوارا نمی‌شود، لذا اجابتش تاخیر می‌افتد تا سائل تشنه‌تر شود، و نعمت نامبرده گواراتر گردد، چون خودش در سؤال خود قید گوارا را ذکر کرده بود، پس در حقیقت خودش خواسته که اجابتش تاخیر افتد، و همچنین مؤمن که به امر دین خود اهتمام دارد، اگر حاجتی را درخواست کند که برآورده شدن آن باعث هلاکت دین او می‌شود، و او خودش اطلاع ندارد، و خیال می‌کند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تامین می‌کند، در حالی که سعادت او در آخرت او است، پس در حقیقت درخواست او درخواست سعادت در آخرتش است نه دنیا، و بهمین جهت دعایش در آخرت مستجاب می‌شود نه در دنیا.

باز در عدة الداعی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ بنده‌ای دست خود به سوی خدای عز و جل نمی‌گشاید. مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می‌کند، بالآخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می‌گذارد، بنا بر این هر وقت دعا می‌کنید دست

خود را برنگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید، و در خبری دیگر آمده: که به صورت و سینه خود بکشید.[1]

مؤلف: در الدر المنثور هم قریب به این معنا از عده‌ای از صحابه چون سلمان، و جابر، و عبد الله بن عمر، و انس بن مالک، و ابن ابی مغیث، از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) مطالبی در ضمن هشت روایت آورده، و در همه آنها جمله: (دست بلند کردن آمده)[2] پس دیگر معنا ندارد بعضی این معنا را انکار نموده، بگویند دست بلند کردن به معنای آن است که خدا جسم است، و در آسمان قرار دارد، و خدا بزرگتر از این است که جسم باشد.

و این سخنی است فاسد، برای اینکه حقیقت تمامی عبادتهای بدنی نشان دادن حالت قلبی، و صورت بخشیدن توجه درونی، و اظهار حقایق متعالی از ماده است در قالب تجسم، که این وضع در نماز و روزه و حج و عبادات دیگر با اجزاء و شرایط آنها به خوبی روشن است و اگر این معنا نبود اصلا

---

۱ عدة الداعی، ص ۱۳۹ و بحار، ج ۹۳، ص ۳۷

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۵

عبادت بدنی تحقق نمی‌یافت.

و یکی از آن عبادتها دعا است، و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبی، و درخواست باطنی به صورت درخواست ظاهری که ما افراد بشر در بین خود داریم، و خلاصه در برابر پروردگارمان آن حالتی را می‌گیریم، که یک انسان فقیر که خود را پست احساس می‌کند در برابر توانگری که خود را عزیز و عالی پنداشته، بخود می‌گیرد، دست خود را در مقابل او دراز نموده، گردن خود را کج می‌کند، و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود را سؤال

می‌کند، و اتفاقا در روایتی که شیخ در مجالس خود با ذکر سند از محمد بن علی بن الحسین و برادرش زید از پدر آن دو از جدشان حسین بن علی (علیه السلام) روایت کرده، آمده که: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی به دعا مشغول می‌شد دست خود را بلند می‌کرد، و مناجات و دعا می‌نمود، به حالتی که یک فقیر گرسنه در گدایی به خود می‌گیرد، و همین معنا را عدة الداعی بدون ذکر سند نقل کرده است.[1]

و در بحار از علی (علیه السلام) روایت کرده که مردی را شنید می‌گفت: بار الها پناه می‌برم به تو از فتنه، امام فرمود: معنای این دعای تو این است که خدایا پناه می‌برم به تو از مال و اولادم، چون خدای تعالی فرموده: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[2] پس اگر می‌خواهی به خدا پناه ببری باید بگویی: خدایا پناه می‌برم به تو از فتنه‌های گمراه کننده.[3]

مؤلف: و این هم باب دیگری است در تشخیص

---

۱ عدة الداعی، ص ۱۳۹ و بحار، ج ۹۳، ص ۳۰۶

۲ همانا اموال و اولاد شما فتنه است. «تغابن، آیه ۱۵»

۳ و در وسائل، ج ۴ کتاب دعا باب ۵۹

معنای لفظ، که نظائری هم در روایات دارد، و در روایات آمده که حق در معنای هر لفظی همان معنایی است که در کلام خدای تعالی آمده، و باز از این باب است آن روایاتی که در معنای جزء و کثیر و امثال آن رسیده.

و در عدة الداعی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که فرموده: خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی‌کند (یعنی کسی که بی‌فکر و بی‌توجه قلبی دعا می‌کند).[1]

و نیز در عدة الداعی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدا دعای قلب بازیگر را قبول نمی‌کند.[2]

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست، و سرش این است که در اینگونه موارد حقیقت دعا و مسئلت تحقق نمی‌یابد.

و در کتاب دعوات تالیف راوندی آمده: که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده

---

۱ بحار، ج ۹۳، ص ۳۰۵

۲ عدة الداعی، ص ۹۷ و بحار، ج ۹۳، ص ۳۱۴

می‌فرماید: تو هر وقت بنده‌ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده، نابودش کنم، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می‌کند به خاطر ظلمی که

تو به او کرده‌ای، اگر می‌خواهی هم نفرین تو را مستجاب می‌کنم، و هم نفرین او را، و اگر بخواهی استجابت نفرین هردوتان را تا روز قیامت تاخیر می‌اندازم.[1]

مؤلف: سر این معنا روشن است، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع خود مسئلت می‌نماید لا بد به آن راضی هم هست، و وقتی به آن راضی و خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد، وقتی علیه ستمگر خودش نفرین می‌کند، و انتقام را می‌خواهد به خاطر اینکه ظلم کرده، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد، و آن را دوست بدارد، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه خودش هم هست، چون گفتیم او با نفرین کردنش می‌فهماند که انتقام از ستمگر را دوست می‌دارد، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد، که هرگز دوست نمی‌دارد، به بلائی گرفتار می‌شود که آن را برای غیر خودش درخواست کرده

---

۱ و در بحار، ج ۱۳، ص ۳۲۶

بود، و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از او سر نزده، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده: ﴿وَ یَدْعُ اَلْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کَانَ اَلْإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ [1].

و در عدة الداعی روایت کرده که رسول خدا به ابی ذر فرمود: ای ابا ذر می‌خواهی کلماتی به تو بیاموزم که خدای عز و جل به وسیله آنها به تو سود رساند؟ ابو ذر می‌گوید گفتم:

بله یا رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم)فرمود: خدا را پاس دار، تا خدا پاست بدارد، خدا را در نظر بگیر، تا همه جا او را پیش رویت ببینی، در حال رفاه و خوشی به یاد او باش، تا در حال شدت بیادت باشد، و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا بکن، و چون خواستی بی‌نیاز باشی این بی‌نیازی را از راه اعتماد به خدا کسب کن، پس بدان که قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته، و همه را نوشته، و اگر

---

۱ انسان آنجایی که عجول است، به جای اینکه خیر خود را مسئلت کند، شر خود را می‌خواهد. "
«اسراء، آیه ۱۱»

تمامی خلائق جمع شوند تا خیری به تو برسانند که خدا برایت ننوشته، نخواهند توانست.[1]

رابطه دعا با اسباب عادی

مؤلف: اینکه فرمود: (در حال رفاه و خوشی به یاد او باش، تا در حال شدت بیادت باشد)، معنایش این است که در حال خوشی دعا کن، و خدا را فراموش مکن، تا در حال شدت همان دعایت را مستجاب کند، و فراموشت نکند، چون کسی که پروردگار خود را در حال خوشی فراموش کند، بطور قطع چنین پنداشته که اسباب ظاهری در فراهم ساختن رفاه او مستقل از

---

۱ عدة الداعی، ص ۹۷ و در بحار، ج ۱۳، ص ۳۱۴

خدایند، آن وقت صاحب چنین پنداری، وقتی در حال شدت پروردگار خود را می‌خواند معنای این خواندنش این است که خدای تعالی تنها در حال شدت رب و مدبر او است، و حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست، بلکه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبیت دارد، در نتیجه صاحب این پندار نه در حال رفاه خدای عالم و آفریدگار خود را خوانده، و نه در حال شدت، بلکه دیگری را خوانده.

و این معنا در بعضی روایات به زبانی دیگر آمده، مثلا در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که از پیش دعا کرده باشد هنگام نزول بلا دعایش مستجاب می‌شود، و بعضی گفته‌اند: دعا صوتی است پسندیده که در رسیدنش به آسمان چیزی جلوگیرش نیست، و کسی که قبل از گرفتاری دعا نکرده باشد، دعای در هنگام نزول بلایش مستجاب نمی‌شود، و ملائکه می‌گویند این صدای کیست که تا کنون نشنیده و آن را نمی‌شناسیم، (تا آخر حدیث)[1].

---

۱ مکارم الاخلاق، ص ۲۷۱

و این معنا از اطلاق آیه: ﴿نَسُوا اَللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [1]، استفاده می‌شود، و این معنا با روایاتی که می‌گوید: دعا با انقطاع از خلق رد نمی‌شود، منافات ندارد، برای اینکه مطلق شدت و بلا غیر انقطاع کامل است (و از مجموع دو دسته روایات چنین بر می‌آید، آن کسی که در حال خوشی دعا ندارد، و با خدا کاری ندارد، در حال شدت هم انقطاع کامل برایش دست نمی‌دهد، باز هم که دعا کند گوشه چشمش به اسباب ظاهری است، نمی‌تواند به کلی از آنها قطع امید کند).

و اینکه فرمود: (و چون درخواستی داشتی از خدا بخواه، و چون خواستی بی‌نیاز باشی با یاد خدا بی‌نیازی را به دست آر...)، ارشاد است به اینکه وقتی می‌خواهی درخواستی بکنی، و یا کمکی بطلبی، این سؤال و استعانت را حقیقتا بکن، و سؤال و استعانت حقیقی آن است که از خدای تعالی بشود، چون اسباب عادی که در دسترس ما هست سببیتشان همه محدود به آن مقداری است که خدا برایشان

---

۱ خدا را از یاد بردند خدا هم فراموششان کرد. «توبه، آیه ۶۸»

مقدر کرده، نه آن طور که به نظر ما می‌رسد، و خیال می‌کنیم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاثیرند، بلکه این اسباب تنها طریقیت و وساطت در ایصال دارند، و گرنه کار همه‌اش به دست خدای تعالی است.

بنا بر این بر بنده خدا واجب است که در حوائج خود متوجه به جانب عزت، و باب کبریاء شود، و هرگز به هیچ یک از اسباب ظاهری رکون و اعتماد نکند، گو اینکه خدای تعالی

چنین تقدیر کرده، که امور جز از راه اسباب به جریان نیفتد، و لیکن سبب هر چه باشد چیزی است که خدا سببش کرده.

پس کلام امام دعوت به این معنا است که بندگان خدا به اسباب اعتماد نکنند، و همه اعتمادشان بر خدایی باشد که سببیت را به اسباب داده نه اینکه امام خواسته باشد مردم را به این اعتقاد هدایت کند که اسباب به کلی لغو و بی‌اثرند و هر وقت هر حاجتی دارند از غیر مجرای اسباب آن را طلب کنند، چون چنین چیزی صحیح نیست، و چنین توقعی بیجا است، چطور ممکن است امام چنین چیزی فرموده باشد، با اینکه اهل دعا در همین دعا کردنش سبب‌های زیادی به کار می‌برد، از قبیل قلب و زبان، و در راه به دست آوردن حاجت خود همه ارکان وجود خود را بکار می‌گیرد، و همه اینها سببند.

این معنا را در انسان در نظر بگیر، که هر چه می‌کند با ابزارهای بدن خود می‌کند، اگر می‌دهد با دست می‌دهد، و اگر می‌بیند با چشم می‌بیند، و اگر می‌شنود با گوش می‌شنود، پس همین انسان اگر از

خدا از کار افتادن اسباب را بخواهد مثل کسی می‌ماند که از من بخواهد چیزی به او بدهم، اما بدون دست، و یا به او بنگرم اما بدون چشم، و یا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش، و کسی که رکون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا، مثل کسی است که تمام امید و انتظارش به دست من باشد تا به سویش دراز شود، و چیزی به او بدهد، و یا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد، و یا همه رکونش به گوش من باشد تا سخن او بشنود، و در عین حال به کلی از وجود من غافل باشد، معلوم است که چنین کسی غافل و دیوانه است (چون ممکن نیست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببیند و به کلی از صاحب آن غافل باشد.) از سوی دیگر باید دانست اینکه می‌گوئیم: امور تنها از مسیر اسباب جریان می‌یابد، قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نمی‌کند و اختیار را از او سلب نمی‌سازد، همانطور که دیدیم در انسان باعث سلب قدرت و اختیار نشد، (در عین اینکه مجبور است هر چه می‌کند به وسیله اعضای بدنی خود کند، باز هم او را موجودی مختار می‌دانیم)، و این بدان جهت است

که تحدید مذکور در حقیقت تحدید فعل است نه فاعل، زیرا بدون شک انسان قادر به دادن و گرفتن و دیدن و شنیدن هست، لیکن خود این اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمی‌شود، پس تقید به اسباب از آن فعل است نه فاعل.

خدای واجب تعالی هم همین طور است، او نیز قادر علی الاطلاق است، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است، مثلا زید که خود فعلی از افعال خدا است، در عین حال وقتی زید می‌شود و به وجود می‌آید (آری ما دام که مشخص نشود موجود نمی‌شود،

انسانی است کلی که جایش تنها در ذهن است) که از فلان پدر و مادر متولد شده باشد، و در فلان زمان و مکان، و در شرایطی چنین و چنان و نبودن موانعی چنین و چنان موجود شده باشد، و گرنه (یا همانطور که در بین پرانتز گفتیم موجود نمی‌شود، و یا اگر بشود) زید نیست، بلکه عمرو و یا فردی دیگر است، پس به وجود آوردن زید مشروط به همه این علل و شرایط هست، ولی این توقف مربوط به فعل ایجاد است، نه به خدای فاعل ایجاد (دقت بفرمائید).

و اینکه فرمود: (پس بدانکه قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته...)، با در نظر داشتن کلمه (پس) که در ابتدای آن است، جمله نتیجه جمله قبلی است که فرمود: (و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا بکن...) و در حقیقت از قبیل ذکر علت است به دنبال معلول، و می‌خواهد بیان کند که به چه علت گفتیم اگر خواستی درخواستی کنی از خدا بکن، و معنایش این است که حوادث همه از پیش نوشته شده، و از ناحیه خدای تعالی تقدیر شده است، و در حقیقت اسباب در پیش آمدن و نیامدن آن حوادث تاثیری ندارند،

پس دیگر معنا ندارد از غیر خدا چیزی درخواست کنی، و به غیر خدا خود را بی‌نیاز سازی، و اما خدای تعالی سلطنت و ملکش ثابت و دائم و مشیتش نافذ است ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ در هر روزی کاری جدید دارد و چون معنای روایت این بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده: (و اگر تمامی خلق جمع شوند...)

دعا هم از قدر است

و یکی دیگر از اخبار مربوطه به دعا روایتی است که بسیاری از راویان آن را نقل کرده‌اند، و آن این است که امام فرمود: دعا خودش هم از قدر است.

مؤلف: در این روایت به اشکالی که یهودیان و دیگران بر مساله دعا کرده‌اند پاسخ داده شده، و اشکال این است که آن حاجتی که با دعا در طلبش بر می‌آیند یا از قلم قضا گذشته و یا نگذشته، اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می‌شود، و حاجت به دعا ندارد، و اگر نگذشته هر چه هم دعا کنیم فائده ندارد، پس در هیچ یک از دو فرض دعا فائده ندارد.

جوابی که گفتیم روایت داده این است که فرض اول که گفتیم پدید آمدن حاجت از قلم قضا گذشته، این گذشتن قلم قضا باعث نمی‌شود که ما از اسباب وجود آن بی‌نیاز باشیم، و دعا یکی از همان اسباب است که با دعا یکی از اسباب وجود آن محقق می‌شود.

و همین است که می‌فرمایند: (دعا خود از قدر است) و در این معنا روایات دیگری هم هست.

از آن جمله در بحار از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود **«لا یرد**

القضاء الا الدعاء» قضا را رد نمی‌کند مگر دعا[1].

و از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: «**الدعاء یرد القضاء بعد ما ابرم ابراما»** **دعا قضا را بعد از آنکه تا حدی حتمی شده رد می‌کند**.[2]

و از امام ابی الحسن موسی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: بر شما باد دعا کردن، که دعا و درخواست از خدای عز و جل بلا را رد می‌کند هر چند که آن بلا مقدر شده قضایش رانده شده باشد، و تا مرحله اجرا جز امضای آن فاصله‌ای نمانده باشد، در همین حال هم اگر از خدای تعالی درخواست شود آن بلا را به نحوی که خود می‌داند بر می‌گرداند.[3]

و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: دعا قضای مبرم و حتمی را بر می‌گرداند، پس دعا بسیار کنید، که کلید همه رحمت‌ها و

---

۱ بحار، ج ۹۳، ص ۲۹۶

۲ بحار، ج ۹۳، ص ۲۹۵

۳ بحار، ج ۹۳، ص ۲۹۵

رستگاری‌ها و کلید برآمدن هر حاجت است، و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمی‌رسند مگر به دعا، چون هیچ دری نیست که وقتی بسیار کوبیده شود به روی کوبنده باز نگردد.[1]

مؤلف: و در این روایت اشاره‌ای است به اصرار در دعا، و اینکه اصرار در دعا یکی از راههای استجابت آن است، سرش هم این است که دعا بسیار کردن، قلب را صفا می‌دهد.

و از اسماعیل بن همام از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: دعای بنده خدا در خلوت و پنهانی با اینکه یک نفر است با دعای هفتاد نفر در علانیه و آشکارا برابری می‌کند.

مؤلف: و در این کلام اشاره به این نکته است که پوشاندن دعا و سری انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ می‌کند.

و در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: لا یزال دعا در پس پرده استجابت هست تا بر محمد و آل او صلوات

---

۱ بحار، ج ۹۳، ص ۲۹۵

فرستاده شود.

و نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: کسی که قبل از خودش چهل نفر از مؤمنین را دعا کند بعد برای خود دعا کند، دعایش مستجاب می‌شود.[1]

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ مردی از اصحابش که گفت:

---

۱ مکارم الاخلاق، ص ۲۷۴

(دنبال اثر دو تا از آیه‌های قرآن می‌گردم پیدایش نمی‌کنم یکی آیه: ﴿اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ است که هر چه دعا می‌کنیم استجابتی نمی‌بینیم فرمود: یعنی می‌پنداری خدا خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی؟ عرضه داشتم نمی‌دام علتش چیست، فرمود لیکن من علتش را برایت می‌گویم، کسی که خدا را در دستوراتش اطاعت کند، آن گاه در جهتی که باید، دعا کند دعایش اجابت می‌شود، عرضه داشتم جهت دعا چیست؟ فرمود: اینکه قبل از دعا خدا را حمد و تمجید گویی، و نعمت‌هایی که به تو داده برشماری، و شکر بگزاری، و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستی، آن گاه گناهان خود را بیاد آورده از آنها طلب مغفرت کنی، آن گاه به دعا بپردازی، این است جهت دعا، آن گاه پرسید: آیه دوم چیست؟ عرضه داشتم: آیه شریفه: ﴿وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَهُوَ یُخْلِفُهُ﴾[1] است برای اینکه من انفاق می‌کنم و خلفی و اثری نمی‌بینم، فرمود: آیا می‌پنداری خدای تعالی خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه،

---

۱ سبا، آیه ۳۹

فرمود: پس چی، عرض کردم: نمی‌دانم، فرمود: اگر کسی از راه حلالش کسب روزی کند، و در راه حقش انفاق نماید یک درهم انفاق نمی‌کند مگر آنکه خدا نظیر و عوض آن را به او می‌دهد.[1]

مؤلف: توجیه این حدیث و امثال آن، که در باب آداب دعا وارد شده، روشن است، برای اینکه همه می‌خواهند بنده را به حقیقت دعا و درخواست نزدیک سازند.

و در الدر المنثور است که ابن عمر گفت: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خدا وقتی می‌خواهد دعای بنده را مستجاب کند حالت دعا به او می‌دهد.

و نیز ابن عمر از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده که فرمود: کسی که در دعا را به رویش گشوده باشند حتما درهای رحمت را نیز به رویش گشوده‌اند.

و در روایتی دیگر فرموده از شما کسی که در دعا

---

۱ بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۳۱۶

به رویش باز شود درهای بهشت به رویش باز شده.[1]

مؤلف: این معنا از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز روایت شده، فرموده‌اند کسی که حالت دعایش داده باشند، اجابتش نیز داده‌اند، و معنای اینگونه احادیث از بیان گذشته ما روشن گردید.

---

۱ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۴۰۹،، حدیث ۱۱۴

و نیز در الدر المنثور است که معاذ بن جبل از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده که فرمود: اگر خدا را به حق معرفت می‌شناختید، کوه‌ها در برابر دعای شما متلاشی می‌شدند.[1]

سر اینکه فرمود: اگر خدا را به حق معرفت میشناختید کوه‌ها در برابر دعای شما متلاشی میشدند

مؤلف: سرش این است که جهل به مقام حق، و سلطنت ربوبیت، و رکون و اعتماد به اسباب، رفته رفته این باور غلط را به انسان می‌دهد، که اسباب هم حقیقتا مؤثرند، و این پندار را به حدی می‌رساند که هر معلولی را مستند به علت معهود و اسباب عادی بداند، و چه بسا می‌شود که انسان از این پندار غفلت دارد، و یا اصلا چنین اعتقادی ندارد، لیکن این مقدار را معتقد است که این اسباب هر یک برای خود جایی دارد، که نمی‌شود سببی دیگر جای آن را بگیرد، مثلا ما می‌بینیم حرکت و سیر باعث نزدیکی به مقصد می‌شود، ولی با کمی پیشرفت در توحید این اعتقاد از ما زایل می‌شود، و حرکت را سبب مستقل

---

۱ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۴۰۹،، حدیث ۱۱۴

نمی‌بینیم و می‌گوئیم مؤثر حقیقی خدا است، و حرکت جنبه واسطگی را دارد، ولی این اعتقاد بر ایمان می‌ماند که درست است مؤثر حقیقی خداست ولی اینطور هم نیست که حرکت، هیچ اثر نداشته باشد، بلکه واسطه مؤثری است که چیز دیگر جای آن را پر نمی‌کند، و اگر حرکت و سیر نباشد نزدیکی به مقصد حاصل نمی‌شود.

و سخن کوتاه آنکه ما معتقدیم مسببات از اسباب خود تخلف نمی‌کنند، هر چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند، و تاثیر واقعی از آن خدای مسبب الاسباب باشد، و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی‌پذیرد، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد، (علم به مقام خدای سبحان می‌گوید درست است که خدای تعالی چنین مقرر کرده که مثلا در هنگام تحقق سیر و حرکت، نزدیکی به مقصد نیز محقق شود، و در هنگام وجود آتش حرارت نیز پیدا گردد، ولی چنین هم نیست که تنها وقتی آتش بود حرارت هم باشد، و یا وقتی آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمی باشد و خلاصه خدای

تعالی با به کار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلکه هم چنان قدرتش مطلقه است، می‌تواند واسطه‌ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند، هم چنان که در مورد معجزات می‌بینیم آتش هست اما نمی‌سوزاند، و یا خوردن نیست ولی سیری و سیرابی هست).

و همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادیه محال است، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست، هر جا خوردن و نوشیدن هست سیری و سیرابی هم هست و مانند اینها، در حالی که در بحث

اعجاز گفتیم درست است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است، و گریزی از آن نیست، و اما این ناموس باعث نمی‌شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد، بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می‌کند، انحصار آنها را انکار می‌نماید، بلکه در این بین، امور محال که عقل تحقق آنها را محال می‌داند، از محل بحث ما خارجند (چون چیزی که ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ایجاد آن، فرض ممکن الوجود شدن آن است، و ممتنع الوجود ممکن الوجود نمی‌شود.

حال که این معنا روشن گردید، می‌گوئیم: علم و ایمان به خدا ما را وادار می‌کند تا معتقد شویم به اینکه آنچه محال ذاتی نیست و عادت آن را محال نمی‌داند دعای در مورد آن مستجاب است، که قسمت عمده از معجزات انبیا هم مربوط بهمین استجابت دعا است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لْيُؤْمِنُوا بِي﴾ فرموده: یعنی ایمان بیاورند که من قادر هستم آنچه می‌خواهند به ایشان بدهم.[1]

و در مجمع البیان می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: معنای ﴿وَ لْيُؤْمِنُوا بِي﴾ این است که این معنا را محقق و ثابت کنند، که من می‌توانم خواسته آنان را بدهم و در معنای جمله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ فرموده: یعنی شاید به اعتقاد حق برسند، و به سوی آن راه یابند.[2]

[سوره البقره (۲):آیات ۱۸۷]

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ اَلرَّفَثُ إِلىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ اِبْتَغُوا مَا كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ اَلْخَيْطُ اَلْأَبْيَضُ مِنَ اَلْخَيْطِ اَلْأَسْوَدِ مِنَ اَلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا اَلصِّيَامَ إِلَى اَللَّيْلِ وَ لاٰ تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۳

۲ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۷۸

عَاكِفُونَ فِى اَلْمَسَاجِدِ تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِکَ يُبَيِّنُ اَللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۱۸۷﴾

ترجمه آیه

در شب روزه‌داری نزدیکی کردنتان با همسرانتان حلال شد ایشان پوشش شما و شما پوششی هستید برای آنان خدا دانست که شما همواره با انجام این عمل نافرمانی و در نتیجه به خود خیانت می‌کردید پس از جرمتان گذشت و این حکم را از شما برداشت حالا دیگر می‌توانید با ایشان درآمیزید و از خدا آنچه از فرزند که برایتان مقدر کرده طلب کنید و از آب و غذا در شب هم چنان استفاده کنید تا سفیدی شفق از سیاهی شب برایتان مشخص شود و آن گاه روزه بدارید و روزه را تا شب به کمال برسانید و نیز هنگامی که در مسجدها اعتکاف می‌کنید با زنان نیامیزید اینها که گفته شد حدود خداست زنهار که نزدیک آن مشوید

اینچنین خدا آیات خود را برای مردم بیان می‌کند تا شاید با تقوا شوند (۱۸۷).

بیان آیه

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾

کلمه (احل) مجهول ماضی از باب افعال - احلال - به معنای اجازه دادن است، و معنای مجهولش (اجازه داده شده) می‌باشد، و اصل کلمه «احلال» و ثلاثی مجرد آن از (ح، ل، ل) حل است، که درست خلاف معنای عقد - گره - را معنا می‌دهد، (عقد) به معنای گره زدن و حل به معنای گره گشودن است، و کلمه (رفث) به معنای تصریح به هر سخن زشتی است که تنها در بستر زناشویی به زبان می‌آید، و در غیر آن مورد گفتنش نفرت‌آور و قبیح است، لیکن در اینجا به معنای آن الفاظ نیست بلکه کنایه است از عمل زناشویی، و این از ادب قرآن کریم است، و همچنین الفاظ دیگری که در قرآن برای فهماندن عمل زناشویی بکار رفته، از قبیل مباشرت، و دخول، و مس، و لمس و اتیان - آمدن، و قرب، همه الفاظی است که به طریق کنایه بکار

رفته، و همچنین کلمه (وطی)، و کلمه (جماع)، که این دو نیز در غیر قرآن الفاظی است کنایتی هر چند که کثرت استعمال آن در عمل زناشویی، از حد کنایه بیرونش کرده، و آن را تصریح در آن عمل ساخته است، نظیر لفظ فرج و غائط که به معنای معروف امروزش از همین قبیل است یعنی در آغاز کنایه بوده، بعد تصریح شده، و اگر کلمه (رفث) را با حرف (الی) متعدی کرده، با اینکه احتیاج به آن نداشت، برای این بود که بطوری که دیگران هم گفته‌اند معنای افضا را متضمن بود.

﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾

رعایت ادب در قرآن و استعاره‌ای لطیف در باره زوجین

ظاهر از کلمه لباس همان معنای معروفش می‌باشد، یعنی جامه‌ای که بدن آدمی را می‌پوشاند و این دو جمله از قبیل استعاره است، برای اینکه هر یک از زن و شوهر طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه دادن آن در بین افراد نوع جلوگیری می‌کند، پس در حقیقت مرد لباس و ساتر زن است، و زن ساتر مرد است.

و این خود استعاره‌ای است لطیف که با

انضمامش به جمله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ اَلرَّفَثُ إِلىَ نِسَائِكُمْ... ﴾، لطافت بیشتری به خود می‌گیرد، چون انسان با جامه عورت خود را از دیگران می‌پوشاند، و اما خود جامه از نظر دیگران پوشیده نیست، همسر نیز همین طور است، یعنی هر یک دیگری را از رفث به غیر می‌پوشاند، ولی رفث خودش به او دیگر پوشیده نیست، چون لباسی است متصل به خودش، و چسبیده به بدنش.

﴿عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾

کلمه «تختانون» از مصدر اختیان، و آن هم باب افتعال از خیانت است، و همان معنای خیانت را می‌دهد و بطوری که گفته‌اند در اختیان معنای نقص خوابیده، و جمله: «انکم تختانون...»، دلالت بر معنای استمرار دارد، در نتیجه می‌فهماند که از روز تشریع حکم صیام این خیانت در میان مسلمین مستمر و دائمی بوده، یعنی بطور سری خدا را نافرمانی و به خود خیانت می‌کرده‌اند، و اگر این خیانتشان نافرمانی خدا نبود، دنبالش آیه توبه و عفو نازل نمی‌شد، و این توبه و عفو هر چند صریح در این نیست که قبلش نافرمانی و معصیتی بود، لیکن مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه هر دو کلمه با هم جمع شده‌اند، ظهور در این معنا دارد.

ناسخ بودن آیه شریفه حکم قبلی را مبنی بر حرمت عمل زناشویی در شبهای ماه رمضان

و بنا بر این پس آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم روزه این بوده که در شب روزه زناشویی هم حرام بوده، و با نازل شدن این آیه

حلیت آن تشریع و حرمتش نسخ شده، هم چنان که جمعی از مفسرین نیز این را گفته‌اند، و جمله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ و همچنین جمله: ﴿كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ﴾، و جمله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾ و جمله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ همه اشعار و بلکه دلالت بر این نسخ دارد، زیرا اگر قبلا عمل زناشویی در شب روزه حرام نبود، حق کلام این بود که بفرماید: «فلا جناح علیکم أن تباشروهن» حرجی بر شما نیست که با زنان درآمیزید، و یا عبارتی نظیر آن، نه اینکه بفرماید (حلال شد بر شما) و این خیلی روشن است.

و بعضی گفته‌اند: آیه شریفه ناسخ نیست، چون در آیات روزه نسبت به عمل جماع و یا خوردن و شرب چیزی که حرمت را برساند نبوده، تا این آیه با حلال کردن آن ناسخ باشد، بلکه ظاهر قضیه چنان که بعضی روایات هم که از طرق اهل سنت و جماعت رسیده به آن اشعار دارد این است که مسلمین وقتی حکم وجوب روزه نازل شد، و آیه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾، را شنیدند، فهمیدند که احکام اسلام و

مسیحیت از جمیع جهات مساویند، و همانطور که گفته‌اند مسیحیان عمل زناشویی و اکل و شرب را در اول شب انجام می‌دادند بعد در آخر شب امساک می‌کردند، مسلمانان هم همین طور روزه گرفتند، البته این معنا بر جوانها گران آمد، چون نمی‌توانستند از عمل زناشویی صرفنظر کنند، لذا با اینکه این عمل را گناه می‌دانستند، سری انجام می‌دادند، و در نتیجه این عمل را خیانتی به خود می‌پنداشتند، پیر مردان هم از ترک خوردن و نوشیدن بعد از خواب ناراحت بودند، و ای بسا بعضی‌ها خواب می‌ماندند و به حکم روزه مسیحیان که بعد از خواب افطار حرام بوده، دیگر نمی‌توانستند سحری بخورند لذا آیه نازل شد، و بیان کرد که عمل زناشویی و اکل و شرب در

شب برای روزه‌دار در رمضان حرام نیست، پس مساله نسخی در بین نبوده.

آن گاه گفته‌اند منظور آیه شریفه این بوده که مردم را از اشتباه درآورد، و بفهماند اینکه گفتیم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، این تشبیه در اصل تشریع روزه بوده، نه اینکه خصوصیات روزه اسلام هم عین خصوصیات روزه در مسیحیت است، و اما اینکه فرموده: (حلال شد بر شما رفث در شبهای روزه)، دلالت ندارد بر اینکه قبلا رفث حرام بوده، بلکه تنها می‌خواهد بفرماید این عمل حلال است، هم چنان که آیه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ اَلْبَحْرِ﴾ [1] این دلالت را ندارد، چون قبلا شکار دریا بر کسانی که در احرام بودند حرام نبوده، تا این آیه بخواهد آن را حلال کند.

و همچنین جمله: ﴿عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ این دلالت را ندارد، چون این جمله تنها می‌خواهد بفرماید شما به نظر خودتان عمل حرامی را انجام می‌دادید، و به نظر خود خیانت می‌کردید،

---

۱ شکار دریا بر شما حلال است. «مائده، آیه ۹»

در حالی که خیانت نبوده، و بهمین جهت فرموده: ﴿تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾، و اگر واقعا سحری خوردن بعد از خواب حرام بوده، باید بفرماید: (تختانون الله، به خدا خیانت می‌کردید) هم چنان که در آیه: ﴿لاَ تَخُونُوا اَللَّهَ وَ اَلرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ [1] گناه را خیانت به خدا و رسول دانسته.

البته همه اینها در صورتی است که منظور از (تختانون) خیانت باشد، و اما اگر مراد از آن، نقص باشد، که مطلب روشن‌تر است، و خلاصه معنای آیه این است که خدا دانست که شما به نظر خودتان خیانت می‌کنید، یعنی بهره خود را از اکل و شرب و عمل زناشویی ناقص می‌کنید.

و همچنین جمله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾ نیز صراحت ندارد بر اینکه نکاح در شب‌های رمضان حرام بوده.

ولی این توجیه صحیح نیست، زیرا خلاف ظاهر آیه است، چون ظاهر جمله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ و جمله: ﴿كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾، و جمله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ

---

۱ خیانت مکنید به خدا و رسول و خیانت مکنید امانت‌های خود را. «انفال، آیه ۲۷»

وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾، هر چند صریح در نسخ نیستند، اما کمال ظهور را در آن دارند، علاوه بر اینکه جمله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، نیز هست، چه اگر قبل از نزول آیه هم، حکم خدا همان جواز همخوابگی با زنان بود، جوازی مستمر از قبل از نزول آیه تا بعد از آن، دیگر معنا نداشت اینطور تعبیر فرماید که (پس الان همخوابگی بکنید)

و اما اینکه آیات سابقه مربوط به روزه مشتمل بر حکم تحریم نبود تا این آیه ناسخ آن باشد، در پاسخ می‌گوئیم: در آیات سابق هیچ یک از احکام روزه نیز بیان نشده بود، نه حرمت نکاح، و نه حرمت اکل و شرب، و این مسلم است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) حکم روزه را قبل از نزول این آیه برای مسلمانها بیان کرده بوده، ممکن است حکم حرمت همخوابگی را هم در بین احکام بیان کرده بوده، و این آیه ناسخ حکم رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده باشد هر چند که حکم منسوخ در کلام خدا نیامده باشد.

حال اگر بگویی جمله: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ دلالت دارد بر علت تشریع جواز رفث، و به ناچار نمی‌تواند هم ناسخ را شامل شود، و هم منسوخ را، چون این حرف بسیار نامربوط است، که برای حکم نسخ علتی بیاورند، که شامل ناسخ و منسوخ هر دو بشود، و لو اینکه بگوئیم تعلیل‌هایی که در موارد احکام شرع آمده علت نیست، بلکه حکمت است، و یا بگوئیم: که حکمت لازم نیست مانند علت جامع و مانع باشد، چون معنا ندارد حکم

منسوخ و حکم ناسخ یک حکمت داشته باشند.

بنا بر این اگر حکم رفث قبل از نزول آیه حرمت، بوده، و سپس با نزول آیه نسخ شده باشد، دیگر صحیح نیست حکم نسخ را اینطور تعلیل کنند که زنان جامه شما و مردان نیز جامه زنان هستند، چون جامه بودن هر یک برای دیگری قبل از حکم ناسخ نیز بوده.

در پاسخ می‌گوئیم: اولا این اشکال شما نقض می‌شود به جمله: ﴿لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ﴾ که حلیت را مقید به شب کرده، در حالی که زن و شوهر در روز هم جامه یکدیگرند و چون علت در روز نیز هست پس باید جماع در روز هم جایز باشد، و حال آنکه نیست.

وثانیا قیودی که در آیه اخذ شده مانند قید ﴿لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ﴾، و قید ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾، و قید ﴿أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ همه دلالت دارند بر علتهایی که هر یک مترتب بر دیگری است، و حکم ناسخ و منسوخ مترتب بر آنها است.

لباس بودن هر یک از زن و شوهر برای دیگری،

علت آن شده است که رفث بین ان دو بطور مطلق جایز باشد، هم در روز و هم در شب، و حکم روزه که جمله «لیلة الصیام» متعرض آن است، این اطلاق را مقید می‌کند، چون حکم روزه عبارت است از خودداری کردن از مشتهیات نفس، از قبیل اکل و شرب و نکاح و چون خودداری از عمل زناشویی در تمامی یک ماه امری مشکل است، و باعث می‌شود مسلمانان در یک معصیت همیشگی و خیانتی مستمر قرار گیرند، لذا لازم می‌شود تسهیلاتی در این باره برای آنان در نظر گرفته شود، و این عمل را در شب جایز و حلال کنند، و آن این است که حکم لباس بودن زن و شوهر برای یکدیگر که حکم روزه آن را از بین برده بود، دوباره به قسمتی از اطلاقش برگردد، و لباس بودن این دو برای

یکدیگر در شبهای رمضان جایز شود.

در نتیجه معنا – و خدا داناتر است – این می‌شود: اطلاق حکم لباس که ما آن را مقید به ایام و لیالی روزه کردیم، و آن را در این ایام و لیالی تحریم نمودیم، از آنجا که باعث مشقت شما شد و شما دچار خیانت به نفس شدید، ما آن را از در رأفت و رحمت و تخفیف مجددا در خصوص شبهای رمضان به اطلاقش برگردانیدیم، و حکم روزه را منحصر در روز ساختیم، «فاتموا الصیام الی اللیل»، پس حکم روزه را تنها روزها تا به شب رعایت کنید، و شبها آزاد از آن هستید.

و حاصل کلام اینکه جمله: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾، هر چند علت و یا حکمت باشد برای اصل رفث، لیکن غرض در آیه متوجه آن نیست، بلکه غرض بیان حکمت جواز رفث در شبهای روزه است، که از جمله ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ﴾ تا جمله: ﴿وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾ متعرض آن است، و این حکمت دیگر شامل منسوخ نمی‌شود، بلکه تنها شامل ناسخ است.

﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ اِبْتَغُوا مَا كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾

امر در این آیه چون بعد از منع واقع شده، طبق نظریه علمای اصول تنها بر جواز دلالت دارد، نه وجوب، و می‌فهماند از هم اکنون رفث با زنان در شبهای رمضان جایز است، در اول آیه هم فرموده بود: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ این کار برایتان حلال است، و کلمه «ابتغاء» به معنای طلب کردن است، و منظور از طلب کردن آنچه خدا نوشته است، طلب فرزند است، که خدای سبحان آن را نوشته و مقرر کرده، که نوع انسانی این کار را از راه جماع انجام دهد، و جنس بشر را با تجهیز شهوت و اشتیاق به مباشرت مفطور بر این عمل کرده، و به این وسیله ایشان را مسخر و رام در مقابل این عمل نموده است.

البته کمتر کسی در حین عمل توجه به فرزندار شدن دارد، بیشتر منظورشان شهوت‌رانی است، (غافل از اینکه خدای تعالی در بین این دو سنگ آرد خود را می‌گیرد، و قضای خود را به کرسی می‌نشاند) هم چنان که افراد منظورشان از اکل و شرب لذت بردن از غذا است و غافلند از اینکه این جذبه و رابطه بین انسان و غذا را خدا قرار داده، تا زندگی بشر بقا

یافته، بدنش نمو کند، این همان تسخیر الهی است.

بعضی گفته‌اند: مراد از جمله: ﴿مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾، همان حلیت و رخصت است، چون خدای تعالی دوست می‌دارد بندگانش همانطور که از حرامش می‌پرهیزند، از حلالش استفاده بکنند، لیکن اصطلاح کتابت در کلام خدا که قرآن کریم همواره آن را در معنای قضا به کار می‌برد، گفتار این مفسر را که می‌گوید معنای آن حلیت و رخصت است بعید می‌سازد.

﴿وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ اَلْخَيْطُ اَلْأَبْيَضُ مِنَ اَلْخَيْطِ اَلْأَسْوَدِ مِنَ اَلْفَجْرِ﴾

کلمه «فجر» دو مصداق دارد یکی فجر اول که آن را کاذب می‌گویند چون دوام ندارد، بعد از اندکی از بین می‌رود، و شکلش شکل دم گرگ است، وقتی آن را بالا می‌گیرد، و بهمین جهت آن را ذنب السرحان می‌نامند. عمودی از نور است که در آخر شب در ناحیه شرقی افق پیدا می‌شود، و این وقتی است که فاصله خورشید از دایره افق به هیجده درجه زیر افق برسد، آن گاه به تدریج رو به گسترش نهاده از بین می‌رود، و چون ریسمانی سفید رنگ به آخر افق می‌افتد، و به صورت فجر دوم در می‌آید، که آن را فجر دوم یا فجر صادق می‌نامند، و بدین جهت صادقش می‌گویند، که از آمدن روز خبر می‌دهد، و متصل به طلوع خورشید است.

از اینجا معلوم شد که مراد از خیط ابیض، فجر صادق است، و کلمه (من) بیانیه است، و جمله: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ اَلْخَيْطُ اَلْأَبْيَضُ مِنَ اَلْخَيْطِ اَلْأَسْوَدِ﴾ از قبیل استعاره است، یعنی سفیدی گسترده و افتاده در آخر افق تاریک را تشبیه به ریسمانی سفید، و

تاریکی را تشبیه به ریسمانی سیاه کرده است و آن خط سفید مجاور خط سیاه قرار دارد.

باز از اینجا معلوم می‌شود که مراد از این جمله تحدید اولین وقت طلوع فجر صادق است، برای اینکه بعد از آنکه شعاع نور روز بالا می‌آید، هر دو خیط از بین می‌رود، دیگر نه خیطی سفید می‌ماند و نه خیطی سیاه.

﴿ثُمَّ أَتِمُّوا اَلصِّيَامَ إِلَى اَللَّيْلِ﴾

بعد از آنکه تحدید روزه به فجر دلالت کرد بر اینکه بعد از روشن شدن و پیدایش فجر، روزه واجب می‌شود، دیگر مجددا سخنی از این وجوب به میان نیاورد، تا رعایت اختصار گویی کرده باشد، تنها آخر روزه را تحدید کرد، و فرمود: ﴿الی اللیل﴾، و جمله: ﴿اتموا﴾ دلالت دارد بر اینکه روزه امری است واحد و بسیط، و نصف بردار نیست، بلکه از فجر تا به شب یک عبادت تمام است، نه اینکه عبادتی باشد مرکب از چند امر که هر کدام عبادتی جداگانه باشند، و فرق بین تمام و کمال هم همین است، که اولی دلالت می‌کند بر انتهای وجود چیزی

که مرکب از اجزاء و آثار نیست، و دوم بر انتهای وجود چیزی که مرکب از اجزایی است که هر جزئش اثری مستقل دارد.

و لذا می‌بینیم که در انتهای وجود دین - که امری است مرکب از واجبات و محرماتی که هر یک در جای خود اثری مستقل دارد تعبیر می‌کند به اکمال، و می‌فرماید: ﴿اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی﴾ [1] چون همانطور که گفتیم دین عبارت است از نماز و

روزه و حج، و احکام و واجبات دیگر، که هر یک برای خود اثری مستقل دارند، بخلاف نعمت که به بیانی که ان شاء الله در تفسیر همین آیه خواهد آمد، امری است بسیط.

﴿وَ لاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاکِفُونَ فِی اَلْمَسَاجِدِ﴾

عاکفون جمع اسم فاعل از مصدر عکوف است، و عکوف و اعتکاف به معنای ملازمت در مکان است (می‌گویند فلانی در خانه خود عکوف کرده، یعنی هیچ بیرون نمی‌آید و یا فلانی در مسجد اعتکاف

---

۱ امروز دین را برایتان کامل، و نعمت خود را بر شما تمام کردم. «مائده، آیه ۴».

کرده، یعنی مسجد را رها نمی‌کند، و بیرون نمی‌آید).

و اعتکاف عبادت مخصوصی است که یکی از احکامش این است که باید معتکف از مسجد بیرون نیاید، مگر برای عذری موجه، یکی دیگر این است که باید در ایام اعتکاف روزه بگیرد، و چون جای این توهم بود که به حکم آیه قبلی معتکف می‌تواند در شب با زنان در آمیزد، برای دفع این توهم فرمود: ﴿وَ لاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِی اَلْمَسَاجِدِ﴾، در حالی که در مساجد اعتکاف کرده‌اید شبها با زنان نیامیزید، و اینکه گفتیم می‌توانید درآمیزید مربوط به ایام روزه غیر اعتکاف بود.

﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا﴾

کلمه (حد) در اصل به معنای منع است، و معنای منع در همه موارد استعمال و مشتقات این کلمه دیده می‌شود، مثلا در حد السیف (تیزی شمشیر) و حد الفجور (شکنجه‌ای که حاکم شرع در برابر هر گناهی به گنه‌کار می‌دهد) و حد الدار (حدود خانه) و حدید (آهن) و مشتقات دیگر. و نهی از نزدیک شدن به حدود خدا کنایه است از اینکه مردم نباید آنها را

مرتکب شوند، و به آن حدود تجاوز نمایند، و معنای آیه این است که نزدیک این گناهان که همان اکل و شرب و جماع باشد مشوید، و یا این است که از این احکام و حرمت‌های الهیه که برایتان بیان فرمود یعنی احکام روزه تجاوز نکنید، و نگذارید روزه شما به وسیله تجاوز از حدود خدا و ترک تقوا ضایع گردد.

بحث روایتی (در ذیل آیه کریمه و شان نزول آن)

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود، حتی اگر کسی بعد از نماز شام هنوز افطار نکرده خوابش می‌برد و آن گاه بیدار می‌شد، دیگر نمی‌توانست چیزی بخورد، و اما عمل زناشویی شب و روز حرام بود، در این میان مردی از اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) که نامش خوات بن جبیر انصاری و برادر عبد الله بن جبیر بود، همان که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) او را با

پنجاه نفر از تیراندازان موکل بر دهانه دره احد کرده بود، رفقایش گریختند، و او با یازده نفر دیگر پای‌مردی کردند تا در همان دهانه دره شهید شدند.

برادر این عبد الله یعنی خوات بن جبیر در جنگ خندق پیر مردی ناتوان بود، و با زبان روزه با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) کار می‌کرد، هنگام عصر نزد خانواده‌اش آمد، و پرسید: هیچ خوردنی نزد شما یافت می‌شود؟ گفتند: خوابت نبرد تا برایت طعامی درست کنیم، ولی تهیه غذا طول کشید، و او را خواب ربود، در حالی که هنوز افطار نکرده بود، همین که بیدار شد به خانواده‌اش گفت: طعام خوردن بر من حرام شد، دیگر امشب نمی‌توانم چیزی بخورم، صبح که شد به سر کار خود در خندق رفت، و به کار حفر خندق پرداخت و از شدت ضعف بی‌هوش شد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) وضع او را دید و به حالش رقت آورد.

از سوی دیگر جوانانی بودند که در شب رمضان پنهانی با همسران خود مباشرت می‌کردند، لذا خدای تعالی به منظور تخفیف بر این دو طایفه این آیه را

نازل کرد، که: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ اَلرَّفَثُ إِلىَ نِسَائِكُمْ﴾، که در آن مباشرت با زنان در شب‌های ماه رمضان حلال شد، و آیه: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ اَلْخَيْطُ اَلْأَبْيَضُ مِنَ اَلْخَيْطِ اَلْأَسْوَدِ مِنَ اَلْفَجْرِ﴾ که خوردن و آشامیدن را تا جدا شدن سفیدی روز از سیاهی شب حلال کرد.[1]

مؤلف: اینکه در روایت داشته (یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود تا آنجا که فرمود در این میان مردی...) از کلام راوی است، نه کلام امام، و این معنا به روایات دیگری نیز نقل شده، که کلینی و عیاشی و دیگران آن را آورده‌اند، و در همه آنها آمده که سبب نازل شدن آیه: ﴿وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا﴾، داستان خوات بن جبیر انصاری بود، و سبب نازل شدن آیه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾، عملی بود که جوانان مسلمین انجام می‌دادند.

و در الدر المنثور است که عده‌ای از علمای تفسیر و حدیث از براء بن عازب نقل کرده‌اند که گفت: اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۶۶.

سلم) چنین بودند که اگر کسی قبل از افطار می‌خوابید، آن شب و روز آن شب غذا و آب نمی‌خورد، تا غروب فردا، و در این میان قیس بن صرمة انصاری روزه بود، و آن روز در زمین خود مشغول کار شد همین که افطار شد نزد همسرش آمد، و پرسید، طعامی داری؟ گفت، نه، لیکن می‌روم برایت تهیه می‌کنم، در این بین خواب بر او غلبه کرد، و خوابید، همسرش وقتی برگشت و دید به خواب رفته دلش سوخت و گفت ای بیچاره خوابت برد؟ همین که شب به نیمه رسید از گرسنگی بیهوش شد، جریانش را به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) عرضه داشتند، پس این آیه نازل شد: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ اَلرَّفَثُ﴾ تا

جمله: ﴿من الفجر﴾ و در نتیجه مسلمانان سخت خوشحال شدند.[1]

مؤلف – این قصه به طرقی دیگر نیز روایت شده، و در بعضی از آن طرق به جای قیس بن صرمة، ابو قیس بن صرمة، و در بعضی دیگر صرمة بن مالک انصاری آمده، با اختلافی که در نقل خود قصه در آنها هست.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که گفت: در ماه رمضان بعد از نماز عشا، زن و طعام بر مسلمانان حرام می‌شد، تا شب بعد، در این میان جمعی از مسلمانان بر خلاف دستور طعام خوردند، و با زنان آمیختند، یکی از ایشان عمر بن خطاب بود، لا جرم نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شکایت بردند، و به دنبالش آیه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ اَلصِّيَامِ ﴾ تا جمله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ نازل شد، و همخوابگی با زنان را حلال کرد.[2]

مؤلف: روایات از طرق اهل سنت در این معنا

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۹۷

بسیار است، و در بیشتر آنها نام عمر ذکر شده، و همه در این جهت مشترکند که حکم مباشرت با زنان در شب، مثل حکم طعام و آب بعد از خواب حرام بود ولی ظاهر اولین روایتی که ما آوردیم این بود که مساله آمیختن با زنان در شب و روز رمضان حرام بوده، به خلاف طعام و آب، که تنها بعد از خوابیدن حرام می‌شده، که از اول شب تا قبل از خواب حلال بوده، بعد از خواب حرام می‌شده، سیاق آیه هم با این روایت مساعدت دارد، برای اینکه اگر جماع هم مانند اکل و شرب قبل از خواب حلال و بعد از خواب حرام بود، باید در لفظ آیه مقید به آخرین زمان جواز می‌شد، هم چنان که آخرین زمان جواز اکل و شرب که همان متمایز شدن سیاهی از سفیدی است بیان شده ولی آیه تنها و بدون هیچ قیدی فرموده (رفث با زنان در شب روزه حلال است).

و همچنین اینکه در بعضی از روایات آمده که خیانت مختص به مساله رفث نبوده، بلکه در اکل و شرب هم خیانت می‌کرده‌اند، با سیاق آیه سازگار نیست چون در آیه شریفه جمله: ﴿عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ

كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ قبل از جمله: ﴿وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا﴾ آمده.

و نیز در الدر المنثور است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: فجر دو تا است، اما آنکه مانند دم گرگ است چیزی را نه حرام می‌کند و نه حلال، و اما آنکه گسترده است و کرانه افق را می‌گیرد، نماز صبح را حلال و خوردن طعام را حرام می‌کند.[1]

مؤلف: روایات در این معنا از طرق عامه و خاصه و همچنین روایات مربوط به اعتکاف و حرمت جماع در رمضان بسیار زیاد است.

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۰۰

[سوره البقره (۲):آیات ۱۸۸]

﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى اَلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ اَلنَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۱۸۸﴾

ترجمه آیه

و اموال خود را در بین خود به باطل مخورید و برای خوردن مال مردم قسمتی از آن را به طرف حکام به رشوه و گناه سرازیر منمائید با اینکه می‌دانید که این عمل حرام است (۱۸۸).

بیان آیه

﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

منظور از اکل اموال مردم گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است، که بطور مجاز خوردن مال مردم نامیده می‌شود، مصحح این اطلاق مجازی آن است که خوردن نزدیک‌ترین و قدیمی‌ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است، برای اینکه آدمی از اولین روز پیدایشش اولین حاجتی که احساس می‌کند، و اولین عملی که بدان مشغول می‌شود تغذی است، سپس رفته رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی

می‌برد،

پس اولین تصرفی که از خود در مال احساس می‌کند همان خوردن است، و بهمین جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصا در مورد اموال را خوردن مال می‌نامند، و این اختصاص به لغت عرب ندارد، زبان فارسی و سایر لغات نیز این اصطلاح را دارند.

کلمه (اموال) جمع مال است، که به معنای هر چیزی است که مورد رغبت انسانها قرار بگیرد، و بخواهند که مالک آن شوند، و گویا این کلمه از مصدر میل گرفته شده، چون مال چیزی است که دل آدمی به سوی آن متمایل است.

و کلمه (بین) به معنای فاصله‌ای است که به دو چیز یا بیشتر نسبت داده می‌شود، می‌گوئیم بین آن دو و یا بین آنها و کلمه (باطل) در مقابل حق است که به معنای امری است که به نحوی ثبوت داشته باشد، پس باطل چیزی است که ثبوت ندارد و اینکه حکم (مخورید مال خود را به باطل) را مقید کرد به قید (بینکم) دلالت دارد بر اینکه مجموعه اموال دنیا متعلق است به مجموعه مردم دنیا، منتها خدای تعالی

از راه وضع قوانین عادله اموال را میان افراد تقسیم کرده، تا مالکیت آنان به حق تعدیل شود، و در نتیجه ریشه‌های فساد قطع گردد، قوانینی که تصرفات بیرون از آن قوانین هر چه باشد باطل است.

امضای مالکیت خصوصی در قرآن

پس این آیه شریفه به منزله بیان و شرح است برای آیه شریفه: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾، و اگر اموال را اضافه کرد به ضمیری که به مردم بر می‌گردد، و فرمود: (اموالتان)، برای این بود که اصل مالکیت را که بنای مجتمع انسانی بر آن مستقر شده، امضا کرده و محترم شمرده باشد.

آری بشر از اولین روزی که در روی پهنای زمین زندگی و سکونت کرده تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد فی الجمله اصل مالکیت را به رسمیت شناخته است و این اصل در قرآن کریم در بیش از صد مورد به لفظ ملک و مال و یا لام ملک و یا جانشینی افرادی در تصرف اموال افرادی دیگر تعبیر شده و در اینجا حاجتی به ذکر همه آن موارد نیست.

و نیز در مواردی از قرآن کریم با معتبر شمردن لوازم مالکیت شخصی این نوع مالکیت را امضا

فرموده، مثلا یکی از لوازم مالکیت صحت خرید و فروش است، و اسلام فرموده: ﴿أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ﴾ [1] یکی دیگر معاملات دیگری است که با تراضی طرفین صورت بگیرد که در این باره فرموده: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [2] و نیز فرموده:

﴿تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا﴾ [3] و آیاتی دیگر به ضمیمه روایات متواتره‌ای که این لوازم را معتبر می‌شمارد، و آیات نامبرده را تایید می‌کند.

﴿وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى اَلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ اَلنَّاسِ﴾

کلمه «تدلوا» مضارع از باب افعال «ادلاء» است، و ادلاء به معنای آویزان کردن دلو در چاه است برای بیرون کشیدن آب، و این کلمه را به عنوان کنایه در دادن رشوه به حکام تا بر طبق میل آدمی رأی دهند استعمال می‌کنند و این کنایه‌ای است لطیف که

---

۱ خدا خرید و فروش را حلال کرده. «بقره، آیه ۲۷۵»

۲ اموال خود را در بین خود به باطل مخورید، مگر آنکه معامله‌ای ناشی از رضایت طرفین باشد. «نساء، آیه ۲۸»

۳ و تجارتی که از کسادیش می‌هراسید محبوب‌تر است نزد خدا... «توبه، آیه ۲۴»

می‌فهماند مثل رشوه دهنده که می‌خواهد حکم حاکم را به سود خود جلب کند، و با مادیات عقل و و جدان او را بدزدد، مثل کسی است که با دلو خود آب را از چاه بیرون می‌کشد.

و کلمه «فریق» به معنای یک قسمت جدا شده کنار گذاشته شده از هر چیز است، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله «تاکلوا» و بنا بر این فعل «تاکلوا» بوسیله نهی قبلی مجزوم شده و گرنه «تاکلون» می‌شد، و ممکن است و او را به معنای «مع» بگیریم، و «تاکلوا» را با تقدیر «أن» ناصبه منصوب بدانیم و بگوئیم تقدیر کلام «مع أن تاکلوا» باشد، آن وقت مجموع آیه کلام واحدی شود، که یک غرض را افاده کند، و آن نهی از مصالحه‌ای است که راشی و مرتشی بر سر خوردن مال مردم می‌کنند، و مال مردم را بین خود تقسیم نموده حاکم یک مقدار از آن را که راشی به سویش ادلاء می‌کند بگیرد، و خود راشی هم یک مقدار دیگر را، با اینکه می‌دانند این مال باطل است، و حقی در آن ندارند.

بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه)

در کافی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه

روایت کرده که فرمود: مردم بر سر مال و حتی ناموس خود قمار می‌زدند، و خدای تعالی از این کار نهیشان کرد.[1]

و نیز در کافی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم معنای آیه: ﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى اَلْحُكَّامِ﴾ در کتاب خدا چیست؟ فرمود: ای ابا بصیر خدای عز و جل می‌داند که در امت حکامی جائر پدید خواهند آمد، و خطاب در این آیه متوجه آنهاست، نه حکام عدل، ای ابا محمد اگر حقی بر کسی داشته باشی و او را دعوت کنی تا به یکی از حکام اهل ایمان مراجعه کنید، و او نپذیرد، و جز به مراجعه به

---

۱ فروع کافی، ج ۵، ص ۱۲۴

حکام اهل جور رضایت ندهد، از کسانی خواهد بود که محاکمه به طاغوت می‌برد، و قرآن کریم در باره آنان می‌فرماید: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى اَلطَّاغُوتِ﴾ [1].

و در مجمع می‌گوید از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور از باطل سوگند دروغ است، که به وسیله آن اموال مردم را بربایند. [2]

مؤلف: این یکی از مصادیق باطل است، و آیه شریفه مطلق است.

بحثی علمی و اجتماعی (پیرامون مالکیت فردی)

تمامی موجودات پدید آمده‌ای که هم اکنون در دسترس ما است - که از جمله آنها نبات و حیوان و انسان است - همه به منظور بقای وجود خود به خارج از دایره وجود خود دست انداخته در آن تصرف می‌کنند، تصرفاتی که ممکن است در هستی و بقای او دخالت داشته باشد، و ما هرگز موجودی

---

۱ هیچ می‌بینی کسانی را که می‌پندارند به آنچه به تو و انبیای قبل از تو نازل شده ایمان دارند. و در عین حال می‌خواهند محاکمه نزد طاغوت ببرند. «نساء، آیه ۶۰» فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱»

۲ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۸۲

سراغ نداریم که چنین فعالیتی نداشته باشد، و نیز فعلی را سراغ نداریم که از این موجودات سر بزند و منفعتی برای صاحبش نداشته باشد.

این انواع نباتات است که می‌بینیم هیچ عملی نمی‌کنند، مگر برای آنکه در بقا و نشو و نمای خود و تولید مثلش از آن عمل استفاده کند، و همچنین انواع حیوانات و انسان هر چه می‌کند به این منظور می‌کند که به وجهی از آن عمل استفاده کند، هر چند استفاده‌ای خیالی یا عقلی بوده باشد و در این مطلب هیچ شبهه‌ای نیست.

و این موجودات که دارای افعالی تکوینی هستند با غریزه طبیعی، و حیوان و انسان با شعور غریزی درک می‌کنند که تلاش در رفع حاجت طبیعی و استفاده از تلاش خود در حفظ وجود و بقا به نتیجه نمی‌رسد مگر وقتی که اختصاص در کار باشد، یعنی نتیجه تلاش هر یک مخصوص به خودش باشد، به این معنا که نتیجه کار یکی عاید چند نفر نشود، بلکه تنها عاید صاحب کار گردد، (این خلاصه امر و ملاک آن است).

و بهمین جهت است که می‌بینیم یک انسان و یا حیوان و نبات که ما ملاک کارش را می‌فهمیم، هرگز حاضر نمی‌شود دیگران در کار او مداخله نموده و در فایده‌ای که صاحب

کار در نظر دارد سهیم و شریک شوند، این ریشه و اصل اختصاص است که هیچ انسانی در آن شک و توقف ندارد، و این همان معنای لام در «لنا و لک، مال من و مال تو است» می‌باشد و نیز می‌گوئیم: مراست که چنین کنم، و توراست که چنین کنی.

شاهد این حقیقت مشاهداتی است که ما از تنازع حیوانات بر سر دست‌آوردهای خود داریم، وقتی مرغی برای خود آشیانه‌ای می‌سازد و یا حیوانی دیگر برای خود لانه‌ای درست می‌کند نمی‌گذارد مرغ دیگر آن را تصرف کند، و یا برای خود شکاری می‌کند و یا طعامی می‌جوید، تا با آن تغذی کند، و یا جفتی برای خود انتخاب می‌کند، نمی‌گذارد دیگری آن را به خود اختصاص دهد، و همچنین می‌بینیم اطفال دست‌آوردهای خود را که یا خوردنی و یا اسباب بازی و یا چیز دیگر است با بچه‌های دیگر بر سر آن مشاجره می‌کند، و می‌گوید این مال من است، حتی طفل شیرخوار را می‌بینیم که بر سر پستان مادر با طفل دیگر می‌ستیزد، پس معلوم می‌شود مساله اختصاص و مالکیت امری است فطری و ارتکازی

هر جاندار با شعور.

پس از آنکه انسان در اجتماع قدم می‌گذارد، باز به حکم فطرت و غریزه‌اش همان حکمی را که قبل از ورود به اجتماع و در زندگی شخصی خود داشت معتبر شمرده، باز به حکم اصل فطرت از مختصات خود دفاع می‌کند، و برای این منظور همان اصل فطری و اولی خود را اصلاح نموده سر و صورت می‌دهد، و به صورت قوانین و نوامیس اجتماعی در آورده مقدسش می‌شمارد، اینجاست که آن اختصاص اجمالی دوران کودکی به صورت انواعی گوناگون شکل می‌گیرد، آنچه از اختصاص‌ها که مربوط به مال است ملک نامیده می‌شود، و آنچه مربوط به غیر مال است حق.

انسانها هر چند ممکن است در تحقق ملک از این جهت اختلاف کنند که در اسباب تحقق آن اختلاف داشته باشند، مثلا جامعه‌ای وراثت را سبب مالکیت نداند، دیگری بداند، و یا خرید و فروش را سبب بداند ولی غصب را نداند، و یا جامعه‌ای غصب را اگر به دست زمامدار صورت بگیرد سبب ملک بداند، و یا از این جهت اختلاف کنند که در موضوع

یعنی مالک ملک اختلاف داشته باشند، بعضی انسان بالغ و عاقل را مالک بدانند، و بعضی صغیر و سفیه را هم مالک بدانند، بعضی فرد را مالک بدانند، و بعضی دیگر جامعه را، و همچنین از جهات دیگری در آن اختلاف داشته باشند، و در نتیجه مالکیت بعضی را بیشتر کنند، و از بعضی دیگر بکاهند، برای بعضی اثبات کنند و از بعضی دیگر نفی نمایند.

و لیکن اصل ملک فی الجمله و سربسته از حقایقی است که مورد قبول همه است، و چاره‌ای جز معتبر شمردن آن ندارند، و به همین جهت می‌بینیم انها هم که مخالف مالکیتند مالکیت را از فرد سلب نموده، حق جامعه‌اش و یا حق دولتش می‌دانند، دولتی که بر جامعه

حکومت می‌کند ولی باز هم نمی‌توانند اصل مالکیت را از فرد انکار کنند، چون گفتیم مالکیت فردی امری است فطری، مگر اینکه حکم فطرت را باطل کنند، که بطلان آنهم مستلزم فنای انسان است.

و ما ان شاء الله به زودی پیرامون متعلقات این بحث یعنی اسباب آن که عبارت است از تجارت و ربح و ارث و غنیمت و حیازت و نیز موضوع آن یعنی بالغ و صغیر و عاقل و سفیه در موارد مناسب بحث خواهیم کرد.

[سوره البقره (۲):آیات ۱۸۹]

﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْأَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَ اَلْحَجِّ وَ لَیْسَ اَلْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا اَلْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَکِنَّ اَلْبِرَّ مَنِ اِتَّقیٰ وَ أْتُوا اَلْبُیُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ ۱۸۹﴾

ترجمه آیه

از تو از هلالها می‌پرسند که غرض از اینکه قرص قمر در هر ماه یک بار به صورت هلال در می‌آید چیست؟ بگو اینها وقتها را برای مردم و برای حج معین می‌کنند و این کار خوبی نیست که شما در حال احرام از پشت بام داخل خانه‌ها شوید، بلکه عمل صحیح این است که از خدا بترسید و خانه‌ها را از در درآیید و از خدا پروا کنید باشد که رستگار شوید (۱۸۹).

بیان آیه

«یسئلونک... و الحج» کلمه (اهله) جمع هلال است که به معنای قرص قمر در شب اول و بطوری که گفته‌اند اول و دوم ماه است، یعنی وقتی که از زیر شعاع شمس بیرون می‌آید، البته بعضی شب سوم را

هم اضافه کرده‌اند، بعضی دیگر گفته‌اند: قرص قمر را از اول ماه هلال می‌گویند تا وقتی که متحجر شود، یعنی به صورت دایره‌ای درآید، که یک طرفش همان هلال شبهای قبل است، و بقیه‌اش را خطی نورانی تشکیل می‌دهد، بعضی دیگر گفته‌اند: این اطلاق هم چنان ادامه دارد تا زمانی که نورش بر ظلمت شب غلبه کند، و این در شب هفتم است، که بعد از آن دیگر هلالش نمی‌گویند، بلکه قمرش می‌خوانند، و در شب چهاردهم بدرش می‌گویند، و اسم عمومیش نزد عرب زبرقان است.

و کلمه (هلال) از استهلال گرفته شده، که به معنای گریه و یا صدای طفل در حین ولادت است و اطرافیان زائو می‌فهمند که بچه بدنیا آمده، و نیز از این گرفته شده که در باره حاجیان وقتی که صدا به گفتن لبیک بلند می‌کنند می‌گویند: (اهل القوم)، و این بدان جهت است که وقتی ماه ذی الحجه را می‌بینند در باره آن گفتگو می‌کنند، و کلمه (مواقیت) جمع (میقات) است، که از ماده وقت گرفته شده و به معنای وقت معین شده برای عمل است و این کلمه بر مکان معین برای عمل نیز اطلاق می‌شود،

می‌گویند فلان محل میقات اهل شام، و آن دیگری میقات اهل یمن است، ولی در آیه مورد بحث معنای اول یعنی زمان معین منظور است.

در جمله: ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾ شرح نداده که سؤالی که از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) کرده بودند چه بوده؟ آیا از حقیقت قمر بوده؟ یا هم چنان که بعضی پنداشته‌اند از علت اینکه چرا به اشکال مختلف یعنی هلال و قمر و بدر در می‌آید، و یا تنها از علت هلال شدنش یعنی پیدا شدنش در افق بعد از ناپدید شدنش در شبهایی چند که بعض دیگر پنداشته‌اند و یا از جهات دیگر بوده است.

لیکن از همین که تعبیر به اهله - یعنی جمع هلال - کرده و فرموده: از تو از اهله می‌پرسند، فهمیده می‌شود سؤال از ماهیت و حقیقت قمر، و علت اشکال گوناگونش نبوده، زیرا اگر سؤال از این بود مناسب‌تر آن بود که گفته شود «یسئلونک عن القمر» و نیز اگر سؤال از حقیقت هلال و سبب تشکل خاص آن در اول ماه بود، مناسب‌تر آن بود که بفرماید: یسئلونک عن الهلال، چون دیگر جهتی

نداشت کلمه هلال را به صیغه جمع بیاورد، پس اینکه به صیغه جمع آورده، خود دلیل بر این است که سؤال از سبب یا فایده‌ای بوده که ممکن است در هلال شدن هر ماهه و ترسیم ماههای قمری بوده باشد، و اگر از این فایده‌ها تعبیر به اهله کرده بدین جهت بوده که اگر واقعا فایده‌ای هست، ناشی و تحقق یافته از همین هلالها است، و لذا سائل از اهله پرسیده، و خدای تعالی از فایده آن پاسخ فرموده.

این معنا از خصوص جواب استفاده می‌شود که فرمود: ﴿هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَ اَلْحَجِّ﴾، برای اینکه مواقیت گفتیم عبارت است از زمانهایی که برای هر کاری معین می‌شود، و

این زمان ماهها هستند، نه هلالها که عبارت است از قیافه مخصوص قرص قمر، پس معلوم می‌شود پاسخ، پاسخ سؤال سائلین نیست، و نیز معلوم می‌شود منظور سائلین از اهله فواید آن بوده.

و سخن کوتاه آنکه معلوم شد غرض از سؤال، موقعیت ماههای قمری بوده که سبب آنها چیست؟ و چه فوایدی دارد؟ در پاسخ هم به بیان فواید آن پرداخته، و فرموده ماهها عبارتند از زمان و اوقاتی که مردم برای امور معاش و معاد خود تعیین می‌کنند.

چون انسان از حیث خلقت طوری است که چاره‌ای جز این ندارد که افعال و کارهایش را که همه از سنخ حرکت به زمان است اندازه‌گیری کند، و لازمه احتیاج به اندازه‌گیری این است که زمان ممتد و بی سر و ته را بر طبق امور خود به صورت قطعه‌های سر و ته‌دار و کوچک و کوچکتری از قبیل سالها و فصلها و ماهها و هفته‌ها و روزها در آورد، و عنایت الهیه هم این احتیاج بندگان را تامین کرد، چون او مدبر امور مخلوقات و راهنمای آنها به سوی صلاح و اصلاح حیاتشان می‌باشد.

و این تقطیع و تکه تکه کردن زمان به دو صورت ممکن بود، یکی بر حسب حرکت سالیانه زمین به دور خورشید، که از آن چهار فصل درست می‌شود، و یکی هم بر حسب حرکت ماه به دور زمین، و چون این تقطیع باید طوری باشد که همه مردم حتی عوام آنان نیز بتوانند به آسانی از حساب آن سردرآورند، لذا ماههای قمری را نام برد، که هر انسان دارای ادراک صحیح و حواس مستقیم آن را می‌فهمد، چون ماه و طلوع و غروب آن را هر سال دوازده بار مشاهده می‌کند به خلاف خورشید که برجهایش دیدنی نیست بلکه بشر بعد از آنکه قرنها در روی زمین زندگی کرد به تدریج به حساب آن که حسابی است بس دقیق پی‌برد، حسابی که هم اکنون نیز عامه مردم از آن سر در نمی‌آورند.

پس ماههای قمری اوقاتی هستند که مردم امور دین و دنیای خود را با آن تعیین می‌کنند، و مخصوصا در امور دینی مساله حج را معین می‌کنند که در ماههای معلومی انجام می‌شود، و اینکه از میان همه عبادات حج را دوباره نام برد، گویا از این جهت بوده که خواسته است زمینه را برای آیات بعدی که حج

را به بعضی از ماهها اختصاص می‌دهد فراهم سازد.

﴿وَ لَيْسَ اَلْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا اَلْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ اَلْبِرَّ مَنِ اِتَّقىٰ وَ أْتُوا اَلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾

دلیلی نقلی این معنا را ثابت کرده که جماعتی از عرب جاهلیت رسمشان چنین بوده که چون برای زیارت حج از خانه بیرون می‌شدند دیگر اگر در خانه کاری می‌داشتند (مثلا چیزی جا گذاشته بودند) از در خانه وارد نمی‌شدند، بلکه از پشت، دیوار را سوراخ می‌کردند، و از

سوراخ داخل می‌شدند، اسلام از این معنا نهی کرد، و دستور داد از در خانه‌ها درآیند، آیه شریفه مورد بحث می‌تواند با این داستان منطبق باشد، و می‌توان به روایاتی که در شان نزول آیه این داستان را نقل می‌کند، و به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت اعتماد نمود.

و اگر جز این بود ممکن بود کسی بگوید: آیه مورد بحث کنایه است از نهی از امتثال اوامر الهیه، و عمل به احکام شرع به غیر آن وجهی که بر آن وجه تشریع شده، مثلا می‌خواهد بفرماید: حج را در غیر ماههای حج انجام دادن، و روزه را در غیر رمضان گرفتن، و همچنین سایر احکام الهی را به غیر آن وجهی که دستور داده شده انجام دادن، مانند این است که با اینکه خانه در دارد از بام وارد آن شوی.

آن وقت بنا بر این، جمله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ﴾، متمم اول آیه خواهد بود، و روی هم معنای آیه چنین می‌شود: این ماهها اوقاتی است که برای اعمال شرعی تعیین شده، و تجاوز از آن اوقات به اوقات دیگر جایز نیست مثلا حج را نباید در غیر ماههایش، و روزه را در غیر ماه رمضان، و سایر

وظائف را در غیر موعد مقرر انجام داد، که در این صورت به منزله وارد شدن به خانه است از غیر دروازه آن، پس صدر و ذیل آیه شریفه تنها می‌خواهد یک حکم را بیان کند.

و بنا بر فرض اول که گفتیم دلیل نقلی مؤید آن است نفی بر و خوبی از آمدن درون خانه از پشت خانه دلالت می‌کند بر اینکه عمل نامبرده مورد امضای دین نیست، و یک عمل دینی به شمار نمی‌رود، و گرنه معنا نداشت، بفرماید این عمل بر و خوبی نیست بلکه باید بفرماید این کار را نکنید، و خدا این کار را حرام کرده، و امثال این عبارات که می‌رساند حرمت این عمل یکی از احکام شرع است، و در آیه شریفه خوب بودن آن را نفی، و خوب بودن تقوا را اثبات کرده و در اثبات خوبی تقوا ظاهر کلام اقتضا می‌کرد بفرماید: «و لکن البر هو التقوی» ولی به جای آن فرمود: ﴿وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ﴾، تا بفهماند کمال آدمی در اتصاف به تقوا است، که مقصود هم همین اتصاف و داشتن تقوا است، نه صرف حرف و مفهوم، هم چنان که نظیرش در آیه

شریفه: ﴿لَيْسَ اَلْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ اَلْمَشْرِقِ وَ اَلْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ اَلْبِرَّ مَنْ آمَنَ﴾ [1].

و امر در جمله: ﴿وَ أْتُوا اَلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ امر مولوی و تکلیف‌آور نیست بلکه امر ارشادی و نصیحت است، به اینکه خانه‌ها را از در درآمدن بهتر است از اینکه از پشت و یا بام آن درآیی، برای اینکه آنهایی که برای خانه در ساخته‌اند غرضی عقلایی در نظر گرفته‌اند و آن این است که همه کسانی که با این خانه سر و کار دارند از یک نقطه داخل و خارج شوند،

---

۱ در بقره، آیه ۱۷۷ گذشت.

و این رسمی است پسندیده که مردم بر آن عادت دارند، دلیل بر اینکه امر نامبرده مولوی نیست، این است که زمینه کلام تخطئه عادت زشتی است که بدون هیچ دلیلی در بین مردمی پیدا شده عادتی که به جز از بین بردن یک عادت پسندیده، و موافق با غرض عقلایی، دلیل دیگری ندارد، در چنین زمینه‌ای سفارش به اینکه خانه‌ها را از در درآیید، به بیش از هدایت و ارشاد به سوی طریقه صواب دلالتی ندارد، و تکلیفی نمی‌آورد، بله داخل شدن در خانه‌ها از پشت خانه و یا از بام به عنوان اینکه این عمل جزء دین است، بدعت است و حرام.

﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

در اول سوره توجه فرمودید که تقوا یکی از صفاتی است که با همه مراتب ایمان و همه مقامات کمال جمع می‌شود، و این هم معلوم است که تمامی مقامات مستوجب فلاح و رستگاری نیست آن طور که مقامات آخر که به کلی شرک و ضلالت را از دل صاحبش زدوده می‌کند، مستوجب آن است، بله این خاصیت را دارد که آدمی را به سوی فلاح هدایت

نموده و به سعادت بشارت می‌دهد و بهمین جهت در جمله مورد بحث فرمود: (و از خدا بپرهیزید شاید رستگار شوید) و نفرمود (تا رستگار شوید) و ممکن است منظور از تقوا امتثال خصوص امری باشد که در آیه شریفه آمده بود و آن مذمت در آمدن به خانه‌ها از پشت خانه بود.

بحث روایتی (پیرامون آیه شریفه و شان نزول آن)

در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: مردم از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیدند: اهله چیست؟ آیه شریفه آمد که ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ یعنی با این هلال‌های اول ماه مدت‌هایی که برای دستورات دینی دارند، و همچنین عده زنان، و هنگام رفتن به حج را تشخیص می‌دهند.[1]

مؤلف: الدر المنثور این معنا را به چند طریق دیگر از ابی العالیه و قتاده و غیر آن دو نقل کرده.

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۳.

و نیز روایت کرده که بعضی از صحابه از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیدند: حالات مختلف قمر برای چیست؟ در پاسخ این آیه نازل شد و ما قبلا در باره این مطلب گفتیم که با ظاهر آیه نمی‌سازد، و بهمین جهت اعتباری به این حدیث نیست.

و در الدر المنثور است که وکیع و بخاری و ابن جریر از براء روایت کرده‌اند که گفت:

عرب جاهلیت وقتی برای زیارت کعبه احرام می‌بست اگر می‌خواستند داخل خانه‌ای شوند از پشت خانه داخل می‌شدند، و بدین جهت آیه شریفه: ﴿لَیْسَ اَلْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا اَلْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَکِنَّ اَلْبِرَّ مَنِ اِتَّقیٰ وَ أْتُوا اَلْبُیُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ نازل شد.

و نیز در الدر المنثور است که: ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از جابر روایت کرده‌اند که گفت: قریش را حمس یعنی خشمناک و خطرناک لقب داده بودند و این بدان جهت بود که مردم مدینه و سایر بلاد عرب وقتی احرام می‌بستند دیگر از هیچ دری وارد نمی‌شدند، ولی قریش وارد می‌شد، در این میان روزی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در بستانی بود و خواست تا از در بستان بیرون رود قطبة بن عامر انصاری هم در خدمتش بود، انصار عرضه داشتند: یا رسول الله این قطبة بن عامر مردی فاجر است، و با شما از در درآمد، رسول خدا به قطبه فرمود: چرا چنین کردی؟ عرضه داشت: دیدم شما از در بیرون شدید من نیز بیرون شدم، فرمود: آخر من مردی احمس هستم، (یعنی اهل مکه‌ام)، عرضه داشت دین من که با دین

شما فرق ندارد، اینجا بود که آیه شریفه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ نازل شد.[1]

مؤلف: قریب به این معنا به طرق دیگری نیز نقل شده و کلمه (حمس) جمع احمس است، مانند کلمه (حمر) که جمع احمر (سرخ) است، و حماسه به معنای شدت است، و قریش را از این جهت حمس می‌گفته‌اند که در امر دین خود تعصب و شدت داشتند، و یا بدین جهت بوده که اصولا مردمی با صلابت و خطرناک بوده‌اند.

از ظاهر روایت بر می‌آید که رسول خدای (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از وقوع قصه قطبة بن عامر مساله داخل شدن از پشت خانه را برای غیر قریش امضا کرده بوده و گرنه به قطبه ایراد نمی‌گرفت که تو چرا از در بیرون شدی، و بنا بر این، آیه شریفه ناسخ آن امضای قبلی می‌شود، که بدون آیه قرآن تشریع شده بوده.

و لیکن خواننده گرامی توجه فرمود که آیه شریفه با این روایت منافات دارد، چون آیه مذمت می‌کند از

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۳

اینکه خانه را از پشت آن داخل شوند، و حاشا از خدای سبحان که خودش و یا رسولش حکمی از احکام را تشریع کند، آن گاه همان حکم را تقبیح نموده و سپس نسخ کند، و این خود روشن است.

و در محاسن برقی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ﴿وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ فرموده: یعنی هر کاری را از راهش وارد شوید.[1]

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اوصیای پیامبران ابواب خدایند، که باید مردم از آن درها به سوی خدا بروند، و اگر اوصیا نبودند خدای عز و جل شناخته نمی‌شد، و با این اوصیا است که خدای تعالی علیه خلقش احتجاج می‌کند.[2]

مؤلف: این روایت از باب بیان مصداق است، می‌خواهد یکی از مصادیق درهای رفتن به سوی خدا را که در روایت قبلی ابواب به آن تفسیر شده بود بیان کند، و گرنه هیچ شکی نیست در اینکه آیه

---

۱ محاسن برقی، ص ۷۴

۲ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۲

شریفه به حسب معنا تمام است، هر چند که به حسب مورد نزول، خاص باشد، و اینکه امام فرمود: (اگر اوصیا نبودند خدای عز و جل شناخته نمی‌شد) معنایش این است که حق بیان نمی‌شد، و دعوت تامه‌ای که با اوصیا بود تمام نمی‌گشت، البته معنای دیگری دقیق‌تر از این هم دارد که شاید ما ان شاء الله به بیان آن بپردازیم، و روایات در معنای این دو روایت بسیار است.

[سوره البقره (۲):آیات ۱۹۰تا ۱۹۵]

﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اَلَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اَللَّهَ لاَ یُحِبُّ اَلْمُعْتَدِینَ ۱۹۰ وَ اُقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیْثُ أَخْرَجُوکُمْ وَ اَلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ اَلْقَتْلِ وَ لاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ حَتَّی یُقَاتِلُوکُمْ فِیهِ فَإِنْ قَاتَلُوکُمْ فَاقْتُلُوهُمْ کَذَلِکَ جَزَاءُ اَلْکَافِرِینَ ۱۹۱ فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ ۱۹۲ وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّی لاَ تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ اَلدِّینُ لِلَّهِ فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَی اَلظَّالِمِینَ ۱۹۳ اَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ بِالشَّهْرِ اَلْحَرَامِ وَ اَلْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اِعْتَدَی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدَی عَلَیْکُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ مَعَ اَلْمُتَّقِینَ ۱۹٤ وَ أَنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اَللَّهِ وَ لاَ تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی اَلتَّهْلُکَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اَللَّهَ یُحِبُّ اَلْمُحْسِنِینَ ۱۹۵﴾

ترجمه آیات

و در راه خدا با کسانی که با شما سر جنگ دارند کارزار بکنید اما تعدی روا مدارید که خدا متجاوزان را دوست نمی‌دارد (۱۹۰).

و ایشان را هر جا که دست یافتید به قتل برسانید و از دیارشان مکه بیرون کنید همانطور که شما را از مکه بیرون کردند و فتنه آنان از این کشتار شما شدیدتر بود ولی در خود شهر مکه که خانه امن است با ایشان نجنگید مگر اینکه ایشان در آنجا با شما جنگ بیاغازند که اگر خود آنان حرمت مسجد الحرام را رعایت ننموده جنگ را با شما آغاز کردند شما هم بجنگید که سزای کافران همین است (۱۹۱).

حال اگر از شرارت و جنگ در مکه دست برداشتند شما هم دست بردارید که خدا آمرزگاری رحیم است (۱۹۲). و با ایشان کارزار کنید تا به کلی فتنه ریشه‌کن شود و دین تنها برای خدا شود و اگر به کلی دست از جنگ برداشتند دیگر هیچ دشمنی و خصومتی نیست مگر علیه ستمکاران (۱۹۳).

اگر آنان حرمت ماه حرام را شکستند شما هم بشکنید چون خدا قصاص را در همه حرمت‌ها جایز دانسته پس هر کس بر شما ستم کرد شما هم به همان اندازه که بر شما ستم روا داشتند بر آنان ستم کنید و نسبت به ستم بیش از آن از خدا بترسید و بدانید که

خدا با مردم با تقوا است (۱۹٤).

و در راه خدا انفاق کنید و خویشتن را به دست خود به هلاکت نیفکنید و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد (۱۹۵).

بیان آیات

سیاق آیات شریفه دلالت دارد بر اینکه همه یکباره و با هم نازل شده و اینکه همه یک غرض را ایفا می‌کنند، و آن عبارت است از فرمان جنگ برای اولین بار با مشرکین مکه، و اینکه می‌گوئیم با خصوص مشرکین مکه از اینجا می‌گوئیم که در این آیات به ایشان تعریض شده، که مؤمنین را از مکه بیرون کردند، و نیز متعرض مساله فتنه و امر قصاص است، و نیز نهی می‌فرماید از اینکه این جنگ را پیرامون مسجد الحرام انجام دهند، مگر اینکه مشرکین در آنجا جنگ را آغاز کنند و همه اینها اموری است مربوط به مشرکین مکه.

علاوه بر این در این آیات قتال را مقید به قتال کرده، و فرموده: (﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اَلَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ﴾، در راه خدا قتال کنید با کسانی که با شما قتال می‌کنند) و معلوم است که معنای این کلام

اشتراط قتال به قتال نیست، و نمی‌خواهد بفرماید اگر قتال کردند شما هم قتال کنید، چون در آیه کلمه (ان - اگر) به کار نرفته، از سوی دیگر قید نامبرده احترازی هم نمی‌تواند باشد، تا معنا این شود که تنها با مردان قتال کنید نه با زنان و کودکان لشکر دشمن، (که بعضی اینطور معنا کرده‌اند) برای اینکه قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند عملی بی‌معنا است، و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن، بلکه اگر منظور این بود باید بفرماید: زنان و کودکان را مکشید.

بلکه ظاهر آیه این است که فعل ﴿يُقاتِلونكمْ﴾ برای حال و وصفی باشد برای اشاره و

معرفی دشمن و مراد از جمله: ﴿اَلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ الذین حالهم حال القتال مع المؤمنین باشد، یعنی کسانی که حالشان حال قتال با مؤمنین است، و کسانی که در مکه چنین حالی را داشته‌اند همان مشرکین مکه بودند.

پس سیاق این آیات سیاق آیه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اَللَّهَ عَلىَ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ اَلَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اَللَّهُ﴾ [1] است که اذن در آن اذنی است ابتدایی، در قتال با مشرکینی که مقاتله می‌کنند نه اینکه معنایش شرط باشد.

اشاره به جنبه دفاعی قتال در اسلام

علاوه بر اینکه آیات پنجگانه همه متعرض بیان یک حکم است، با حدود و اطرافش و لوازمش به این بیان که جمله: ﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ﴾ اصل حکم را بیان می‌کند و جمله:

«لا تعتدوا...» حکم نامبرده را از نظر انتظام

---

۱ اذن داده شد به کسانی که مورد جنگ واقع می‌شوند چون به آنان ظلم شده و همانا خداوند به یاری آنان قادر است. کسانی که از شهرهای خود خارج شده‌اند به ناحق چون گفته‌اند پروردگار ما اللّه است. «حج، آیه ۴۰»

تحدید می‌کند، و جمله «و اقتلوهم...»، از جهت تشدید آن را تحدید می‌نماید و جمله: ﴿وَ لاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾، آن را از جهت مکان و جمله: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ از جهت زمان و مدت تحدید می‌نماید، و جمله: ﴿اَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ﴾ بیان می‌کند که این حکم جنبه قصاص در جنگ و آدم‌کشی و خلاصه معامله به مثل دارد، نه جنگ ابتدایی و تهاجمی و جمله «و انفقوا...» مقدمات مالی این قتال را فراهم می‌کند، تا مردم برای مجهز شدن انفاق کنند پس به نظر نزدیک چنین می‌رسد که نزول هر پنج آیه در باره یک امر بوده باشد، نه اینکه اول آیه‌ای نازل، و سپس آیه بعدی آن را نسخ کرده باشد، آن طور که بعضی احتمالش را داده‌اند، و نه اینکه در شؤونی مختلف نازل شده باشد، که بعضی دیگر احتمالش را داده‌اند، بلکه به یک غرض نازل شد، و آن تشریع قتال با مشرکین مکه است که، سر جنگ با مؤمنین داشتند.

﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اَلَّذِینَ یُقَاتِلُونَكُمْ﴾

قتال به معنای آن است که شخصی قصد کشتن

کسی را کند، که او قصد کشتن وی را دارد، و در راه خدا بودن این عمل به این است که غرض تصمیم گیرنده اقامه دین و اعلای کلمه توحید باشد، که چنین قتالی عبادت است که باید با نیت انجام شود، و آن نیت عبارت است از رضای خدا و تقرب به او، نه استیلا بر اموال مردم و ناموس آنان.

پس قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام می‌خواهد به وسیله قتال با کفار از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند، حقی که فطرت سلیم هر انسانی به بیانی که خواهد آمد آن را برای

انسانیت قائل است، آری از آنجایی که قتال در اسلام دفاع است، و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعیش تجاوز و خروج از حد و مرز است، لذا قرآن کریم دنبال فرمان قتال فرمود: ﴿وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ اَلْمُعْتَدِينَ﴾، تجاوز مکنید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد.

﴿وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اَللَّهَ﴾

کلمه (تعتدوا) از مصدر (اعتدا) است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است، مثلا وقتی گفته می‌شود: «فلان عدا و یا فلان اعتدی» معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرد و نهی از اعتدا نهیی است مطلق، در نتیجه مراد از آن مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد مانند قتال قبل از پیشنهاد مصالحه بر سر حق، و نیز قتال ابتدایی، و قتل زنان و کودکان، و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن، و امثال اینها، که سنت نبویه آن را بیان کرده است.

﴿وَ اُقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ... مِنَ اَلْقَتْلِ﴾

وقتی گفته می‌شود (فلان ثقف ثقافه) معنایش این است که فلانی برخورد، و یافت، پس معنای آیه همان معنایی می‌شود که آیه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، مشرکین را بکشید هر جا که آنان را یافتید[1] بدان معنا است.

معنای «فتنه» در قرآن

کلمه فتنه به معنای هر عملی است که به منظور آزمایش حال چیزی انجام گیرد، و بدین جهت است که هم خود آزمایش را فتنه می‌گویند و هم ملازمات غالبی آن را، که عبارت است از شدت و عذابی که متوجه مردودین در این آزمایش یعنی گمراهان و مشرکین می‌شود، در قرآن کریم نیز در همه این معانی استعمال شده و منظور از آن در آیه مورد بحث شرک به خدا و کفر به رسول و آزار و اذیت مسلمین است، همان عملی که مشرکین مکه بعد از هجرت و قبل از آن با مردم مسلمان داشتند.

پس معنای آیه این شد که علیه مشرکین مکه

---

۱ توبه، آیه ۶

کمال سخت‌گیری را به خرج دهید، و آنان را هر جا که برخوردید به قتل برسانید، تا مجبور شوند از سرزمین و وطن خود کوچ کنند، همانطور که شما را مجبور به جلای وطن کردند، هر چند که رفتار آنان با شما سخت‌تر بود، برای اینکه رفتار آنان فتنه بود، و فتنه بدتر از کشتن است، چون کشتن تنها انسان را از زندگی دنیا محروم می‌کند، ولی فتنه مایه محرومیت از زندگی دنیا و آخرت و انهدام هر دو نشاه است.

﴿وَ لاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾

در این جمله مسلمین را نهی می‌کند از قتال در مسجد الحرام، برای اینکه حرمت مسجد الحرام را حفظ کرده باشند، و ضمیر در (فیه) به مکان برمی‌گردد گو اینکه کلمه (مکان) قبلا به میان نیامده بود، اما کلمه (مسجد الحرام) بر آن دلالت می‌کند.

﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

کلمه (انتهاء) به معنای امتناع و خودداری از عملی است، و منظور در اینجا خودداری از مطلق جنگ در کنار مسجد الحرام است، نه خودداری از مطلق قتال بعد از مسلمان شدن دشمن و به اطاعت اسلام درآمدن، چون عهده‌دار این معنا جمله: ﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ﴾ است، و اما جمله (انتهوا) اول، قیدی است که به نزدیک‌ترین جمله‌ها برمی‌گردد، یعنی جمله: ﴿وَ لاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾، و بنا بر این هر یک از دو جمله یعنی جمله: ﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَإِنَّ اَللَّهَ﴾ و جمله: ﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ﴾، قید کلام متصل به خودش می‌باشد، و دیگر تکراری هم در کلام نشده.

و در جمله: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سبب در جای مسبب به کار رفته تا علت حکم را بیان کند (چون جای آن بود که بفرماید اگر دست برداشتند شما هم دست بردارید).

﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ اَلدِّينُ لِلَّهِ﴾

این آیه همانطور که قبلا گفتیم مدت قتال را تحدید می‌کند، و کلمه فتنه در لسان این آیات به معنای شرک است، به اینکه بتی برای خود اتخاذ کنند، و آن را بپرستند، آن طور که مشرکین مکه مردم را وادار به آن می‌کردند، دلیل اینکه گفتیم فتنه به معنای شرک است جمله: ﴿وَ يَكُونَ اَلدِّينُ لِلَّهِ﴾ است، و آیه مورد بحث نظیر آیه: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، ﴿وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ مَوْلاَكُمْ نِعْمَ اَلْمَوْلَى وَ نِعْمَ اَلنَّصِيرُ﴾ [1] است که می‌فرماید با مشرکین قتال کنید تا زمانی که دیگر شرکی باقی نماند حال اگر پشت کردند بدانید که سرپرست شما تنها خداست، که چه خوب سرپرست و چه خوب

---

۱ انفال، آیه ۴۰

یاوری است.

لزوم دعوت قبل از قتال

و آیه نامبرده این دلالت را دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد، اگر دعوت را پذیرفتند که قتالی نیست، و اگر دعوت را رد کردند آن وقت دیگر ولایتی ندارند، یعنی دیگر خدا که نعم الولی و نعم النصیر است ولی و سرپرست ایشان نیست و دیگر یاریشان نمی‌کند، چون خدا تنها بندگان مؤمن خود را یاری می‌فرماید.

و معلوم است که منظور از قتال این است که دین برای خدا به تنهایی شود و قتالی که

چنین هدفی دارد و تنها به این منظور صورت می‌گیرد معنا ندارد بدون دعوت قبلی به دین حق که اساسش توحید است آغاز شود.

نسخ نشدن آیه شریفه: ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ با آیه ۲۹ توبه

از آنچه گفتیم این معنا روشن شد که آیه شریفه به وسیله آیه: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لاَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ﴾[1] نسخ نشده به این گمان که آیه مورد بحث می‌فرماید تا محو آخرین اثر فتنه و نابودی آخرین فرد مشرک و اهل کتاب با ایشان قتال کنید، و آیه سوره توبه می‌فرماید اگر تن به ذلت دادند و جزیه پرداختند دست از قتالشان بردارید پس این آیه ناسخ آیه مورد بحث است.

ما گفتیم که آیه مورد بحث اصلا ربطی به اهل کتاب ندارد تنها مشرکین را در نظر دارد و مراد از اینکه فرمود: (تا آنکه دین برای خدا شود) این است

---

۱ با کسانی که ایمان به خدا و روز قیامت ندارند و حرام‌های خدا را حرام نشمرده و به دین حق نمی‌گروند، از اهل کتاب، بجنگید. تا با دست خواری و ذلت باج دهند. «توبه، آیه ۲۹»

که مردم اقرار به توحید کنند و خدا را بپرستند و اهل کتاب اقرار به توحید دارند هر چند که توحیدشان توحید نیست و این اقرارشان در حقیقت کفر به خدا است هم چنان که خدای تعالی در این باره فرموده: «انهم لا یؤمنون بالله و الیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق» ایشان ایمان به خدا و روز جزا ندارند و آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام نمی‌دانند و به دین حق متدین نمی‌شوند و لیکن اسلام بهمین توحید اسمی از ایشان قناعت کرده، مسلمین را دستور داده با ایشان قتال کنند تا حاضر به جزیه شوند و در نتیجه کلمه حق بر کلمه آنان مسلط گشته دین اسلام بر همه ادیان قاهر شود.

﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى اَلظَّالِمِينَ﴾

یعنی اگر دست از فتنه برداشته به آنچه شما ایمان آورده‌اید ایمان آوردند دیگر با ایشان مقاتله مکنید، و دیگر عدوانی نیست مگر بر ستمگران، پس در این جمله سبب به جای مسبب به کار رفته، که نظیرش در جمله: ﴿فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ گذشت، پس آیه شریفه مورد بحث نظیر آیه: ﴿فَإِنْ

تَابُوا وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ آتَوُا اَلزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِی اَلدِّينِ﴾ [1] می‌باشد.

﴿اَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ بِالشَّهْرِ اَلْحَرَامِ وَ اَلْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾

کلمه (حرمات) جمع حرمت است و حرمت عبارت است از چیزی که هتک آن حرام و

---

۱ حال اگر توبه کردند و نماز به پا داشته زکات دادند برادران دینی شما خواهند بود، «توبه، آیه ۱۲»

تعظیمش واجب باشد، و منظور از حرمات در اینجا حرمت ماههای حرام و حرمت حرم مکه است و حرمت مسجد الحرام، و معنای آیه این است که چون که کفار حرمت ماه حرام را رعایت نکردند، و در آن جنگ راه انداختند، و هتک حرمت آن نموده در سال حدیبیه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و اصحاب او را از عمل حج باز داشته به سویشان تیراندازی و سنگ‌پرانی کردند پس برای مؤمنین هم جایز شد با ایشان مقاتله کنند، پس عمل مسلمین هتک حرمت نبود بلکه جهاد در راه خدا و امتثال امر او در اعلای کلمه او بود.

حتی اگر کفار در خود مکه و مسجد الحرام دست به جنگ می‌زدند، باز هم برای مسلمانان جایز بود با آنها معامله به مثل کنند، پس اینکه فرمود: ﴿اَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ بِالشَّهْرِ اَلْحَرَامِ﴾ بیان خاصی است که تنها شامل یک مصداق از حرمت‌ها می‌شود و آن حرمت شهر حرام است ولی دنبالش بیان عامی آمده که شامل همه حرمت‌ها می‌گردد و آن عبارت است از جمله: ﴿فَمَنِ اِعْتَدیَ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدیَ عَلَیْکُمْ﴾، در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود

که خدای سبحان قصاص در خصوص شهر حرام را هم تشریع کرده، برای اینکه قصاص در تمامی حرمات را تشریع کرده، که شهر حرام هم یکی از آنهاست و اگر قصاص را تشریع کرده بدان جهت است که تجاوز در مقابل تجاوز را با رعایت برابری تشریع نموده است.

آن گاه مسلمانان را سفارش می‌کند به اینکه ملازم طریق احتیاط باشند، و در اعتدا و تجاوز به عنوان قصاص پا از حد فراتر نگذارند چون مساله قصاص با استعمال شدت و خشم و سطوت و سایر قوایی که آدمی را به سوی طغیان و انحراف از جاده عدالت می‌خواند سروکار دارد و خدای تعالی معتدین یعنی همین منحرفین از جاده اعتدال را دوست نمی‌دارد، و چنین افراد بیش از آن احتیاجی که به قصاص و انتقام دارند به محبت خدا و ولایت و نصرت او محتاجند، و بدین جهت در آخر فرمود: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ مَعَ اَلْمُتَّقِينَ﴾.

تجاوز ابتدایی مذموم و ممنوع، و تجاوز در برابر تجاوز، پسندیده و مشروع می‌باشد

در اینجا این سؤال پیش می‌آید: که چگونه خدای

تعالی با اینکه معتدین و متجاوزین را دوست نمی‌دارد، در این آیه به مسلمانان دستور داده به متجاوزین تجاوز کنند؟ جوابش این است که اعتدا و تجاوز وقتی مذموم است، که در مقابل اعتدای دیگران واقع نشده باشد و خلاصه تجاوز ابتدایی باشد، و اما اگر در مقابل تجاوز دیگران باشد، در عین اینکه تجاوز است دیگر مذموم نیست، چون عنوان تعالی از ذلت و خواری را به خود می‌گیرد، و اینکه جامعه‌ای بخواهد از زیر بار ستم و استعباد و خواری درآید خود فضیلت بزرگی است، همانطور که تکبر با اینکه از رذائل است، در مقابل متکبر از فضائل می‌شود، و سخن زشت گفتن با اینکه زشت است، برای کسی که ظلم شده پسندیده است.

﴿وَ أَنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اَللَّهِ وَ لاَ تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی اَلتَّهْلُکَةِ﴾

در این آیه دستور می‌دهد برای اقامه جنگ در راه خدا مال خود را انفاق کنند، و پاسخ از اینکه چرا انفاق را مقید کرد به قید (در راه خدا) همان پاسخی است که اول آیات در تقیید قتال به قید (در راه خدا) گفتیم، و حرف (با) در جمله: (بایدیکم) زیادی است، که تنها خاصیت تاکید را دارد.

و معنا چنین می‌شود: «دست خود به تهلکه نیفکنید» و این تعبیر کنایه است از اینکه مسلمان نباید نیرو و استطاعت خود را هدر دهند، چون کلمه «دست» به معنای مظهر قدرت و قوت است، بعضی هم گفته‌اند: حرف با، زائد نیست، بلکه با سببیت است، و مفعول «لا تلقوا» حذف شده، معنایش (لا تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الی التهلکة، یعنی خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید) می‌باشد و تهلکه به معنای هلاکت است، و هلاکت به معنای آن مسیری است که انسان نمی‌تواند بفهمد کجا است، و آن مسیری که نداند به کجا منتهی می‌شود، و کلمه

تهلکه بر وزن تفعله بضمه عین است، و در لغت عرب هیچ مصدر دیگری به این وزن وجود ندارد.

آیه شریفه مطلق است، و در نتیجه نهی در آن نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی است، که یکی از مصادیق آن بخل ورزیدن و امساک از انفاق مال در هنگام جنگ است، که این بخل ورزیدن باعث بطلان نیرو و از بین رفتن قدرت است که باعث غلبه دشمن بر آنان می‌شود، هم چنان که اسراف در انفاق و از بین بردن همه اموال باعث فقر و مسکنت و در نتیجه انحطاط حیات و بطلان مروت می‌شود.

معنای احسان در برابر ظالم

سپس خدای سبحان آیه را با مساله احسان ختم نموده، می‌فرماید: ﴿وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ﴾، و منظور از احسان خودداری و امتناع ورزیدن از قتال، و یا رأفت و مهربانی کردن با دشمنان دین و امثال این معانی نیست، بلکه منظور از احسان این است که هر عملی که انجام می‌دهند خوب انجام دهند، اگر قتال می‌کنند به بهترین وجه قتال کنند، و اگر دست از جنگ برمی‌دارند، باز به بهترین وجه دست بردارند، و اگر به شدت یورش

می‌برند و یا سخت‌گیری می‌کنند، باز به بهترین وجهش باشد و اگر عفو می‌کنند به بهترین وجهش باشد.

پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می‌خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت، زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته‌اند، و از دین دفاع کرده‌اند که خود مصلح امور انسانیت است، هم چنان که خودداری از تجاوز به دیگران در هنگام استیفای حق مشروع، و نیز از احقاق حق به طریقه غیر

صحیح خود احسانی دیگر است، و اصولا غرض نهایی از همه مبارزات و جنگها و سایر واجبات دین، محبت خداست، که بر هر متدین به دین، واجب است آن محبت را از ناحیه پروردگارش به وسیله پیروی و متابعت از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) جلب کند، هم چنان که فرمود: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اَللَّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اَللَّهُ﴾ [1].

آیات مورد بحث که راجع به قتال است با نهی از اعتدا و تجاوز شروع شده و با امر به احسان و اینکه خدا محسنین را دوست می‌دارد ختم گردیده، و در این نکته حلاوتی است که بر هیچ کس پوشیده نیست

معرفی جهادی که قرآن بدان فرمان داده

دسته‌های مختلف آیات قرآنی راجع به جهاد و قتال و مراتب و مراحل آن

آیا قرآن بشر را به خونریزی و کشورگشایی دعوت کرده؟ و یا از فرمان جهادش هدف دیگری دارد؟ در قرآن کریم به آیاتی بر می‌خوریم که مسلمانان را به ترک قتال و تحمل هر آزار و اذیتی در

---

۱ بگو اگر خدای را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد. «آل عمران، آیه ۳۱»

راه خدا دعوت کرده، از آن جمله فرموده: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَ لاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [1].

و نیز فرموده: ﴿فَاصْبِرْ عَلىَ مَا يَقُولُونَ﴾ [2] و نیز می‌فرماید: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ﴾ [3] و گویا این آیه اشاره می‌کند به آیه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ﴾ [4].

---

۱ بگو هان ای کافران من آنچه را که شما می‌پرستید نمی‌پرستم، شما هم آنکه را من می‌پرستم نمی‌پرستید، (تا آنجا که می‌فرماید) دین شما برای خودتان، و دین من برای خودم. «کافرون، آیه ۶»

۲ در برابر آنچه می‌گویند حوصله به خرج ده. «مزمل، آیه ۱۰»

۳ آیا نمی‌بینی کسانی را که به ایشان گفته می‌شود دست از ستمگری بردارید، و نماز بخوانید و زکات بدهید، ولی همین که مامور قتال می‌شوند... «نساء، آیه ۷۷»

٤ بسیاری از اهل کتاب دوست می‌دارند که شما را بعد از آنکه ایمان آورده‌اید به سوی کفر قبلی برگردانند، تا به این وسیله آتش حسدی که در دل دارند فرو بنشانند، و این مبارزات علیه اسلامشان بعد از یقین به حقانیت آن است، پس شما از ایشان عفو کنید، و اغماض نمائید تا خدا امر خود را بیاورد که خدا بر هر چیز قادر است، و نماز بخوانید و زکات بدهید. «بقره، آیه ۱۱۰»

بعد از آنکه مدتها مسلمین را سفارش می‌کرد تا با کفار مماشات کنند، و در برابر آزار و اذیتشان صبر و حوصله به خرج دهند، آیاتی دیگر نازل شد و مسلمین را امر به قتال با آنان نمود، که بعضی از آنها در اینجا از نظر خواننده می‌گذرد:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ، وَ إِنَّ اَللَّهَ عَلىَ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ اَلَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اَللَّهُ﴾[1] و ممکن است بگوئیم آیه شریفه در باره دفاعی نازل شده است، که در واقعه بدر و امثال آن مامور بدان شده‌اند.

و همچنین آیه شریفه: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ اَلدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَإِنَّ اَللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ مَوْلاَكُمْ نِعْمَ اَلْمَوْلىَ وَ نِعْمَ اَلنَّصِيرُ﴾[2] و نیز آیه شریفه: ﴿وَ قَاتِلُوا

---

۱ کسانی که مورد هجوم قرار می‌گیرند اجازه قتال دارند چون ستم شده‌اند و خدا بر نصرتشان قادر است همانهایی که از خانه‌هایشان بدون حق بیرون شدند و تنها به جرم اینکه می‌گفتند رب ما اللّه است از وطن آواره گشتند. «حج، آیه ۴۰»

۲ با ایشان قتال کن تا به کلی فتنه از بین برود، و دین همه‌اش برای خدا شود اگر دست از فتنه برداشتند که خدا به آنچه می‌کنید بینا است، و اگر هم چنان اعراض کردند پس بدان که خدا سرپرست شما است، خدایی که مولی و یاور خوبی است. «انفال، آیه ۴۰»

فِی سَبِیلِ اللَّهِ اَلَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اَللَّهَ لاَ یُحِبُّ اَلْمُعْتَدِینَ﴾ [1].

دسته دیگر آیاتی است که در باره قتال با اهل کتاب نازل شده مانند آیه: ﴿قَاتِلُوا اَلَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لاَ بِالْیَوْمِ اَلْآخِرِ وَ لاَ یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لاَ یَدِینُونَ دِینَ اَلْحَقِّ مِنَ اَلَّذِینَ أُوتُوا اَلْکِتَابَ حَتَّی یُعْطُوا اَلْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ﴾ [2].

دسته دیگر آیات قتال با عموم مشرکین است، که غیر از اهل کتابند، مانند آیه شریفه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [3] و آیه: ﴿وَ قَاتِلُوا اَلْمُشْرِکِینَ کَافَّةً کَمَا یُقَاتِلُونَکُمْ کَافَّةً﴾ [4].

دسته دیگر آیاتی است که دستور می‌دهد با عموم کفار چه مشرک و چه اهل کتاب قتال کنید، مانند آیه:

---

۱ در راه خدا با کسانی که با شما قتال می‌کنند قتال کنید، ولی تجاوز نکنید که خدا متجاوزان را دوست نمی‌دارد. «بقره، آیه ۱۹۰»

۲ با آن دسته از اهل کتاب که به خدا و به روز جزا ایمان نمی‌آورند، و آنچه خدا و رسولش حرام کرده حرام نمی‌دانند، و به دین حق نمی‌گروند، قتال کنید، تا مجبور شوند به دست خود و به کمال ذلت جزیه بپردازند. «توبه، آیه ۲۹»

۳ با مشرکین هر جا که برخوردید قتال کنید. «توبه، آیه ۵»

٤ با همه مشرکین قتال کنید همانطور که آنها با همه شما قتال و کارزار می‌کنند. «توبه، آیه ۳۶»

﴿قَاتِلُوا اَلَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ اَلْكُفَّارِ وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [1].

اسلام و دین توحید فطری است و مجاهده در راه دفاع از این دین نیز فطری است

و چکیده سخن این شد که قرآن کریم خاطرنشان می‌سازد که اسلام و دین توحید اساس و ریشه‌اش فطرت است، و بهمین جهت می‌تواند انسانیت را در زندگیش به صلاح بکشاند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [2] و به همین دلیل اقامه دین و نگهداری آن مهم‌ترین حقوق قانونی انسانی است، هم چنان که در جای دیگر فرمود: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا اَلدِّينَ وَ لاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [3].

---

۱ با کفاری که در همسایگی شما قرار دارند قتال کنید، و باید که زهر چشم از ایشان بگیرید. "
«توبه، آیه ۱۲۳»

۲ به سوی دین روی آر که حنیف و بر طبق فطرت خدا است فطرتی که مردم رای بر آن اساس آفرید و در خلقت خدا دگرگونگی نیست این است دین استوار لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند. «روم، آیه ۳۰»

۳ از دین همان رای برای شما تشریع کرده که به نوح توصیه فرمود، و آنچه به تو وحی و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کردیم این بود که دین رای

قرآن آن گاه حکم می‌کند به اینکه دفاع از این حق فطری و مشروع، حقی دیگر است که آن نیز فطری است: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اِسْمُ اَللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اَللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اَللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [1].

به حکم این آیه قائم ماندن دین توحید به روی پای خود، و زنده ماندن یاد خدا در زمین، منوط به این است که خدا به دست مؤمنین دشمنان خود را دفع کند، نظیر این آیه شریفه آیه: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ اَلْأَرْضُ﴾ [2].

و نیز در ضمن آیات قتال در سوره انفال این جمله را آورده که: ﴿لِيُحِقَّ اَلْحَقَّ وَ يُبْطِلَ اَلْبَاطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ اَلْمُجْرِمُونَ﴾ [3] و آن گاه بعد از چند آیه می‌فرماید:

به پا دارید، و در آن متفرق و پراکنده نشوید. «شورا، آیه ۱۳»

۱ و اگر نبود که خدای تعالی بعضی از مردم رای به دست بعضی دیگر دفع کند، قطعا کلیساها و کنیسه‌ها و مساجد که در آنها یاد خدا بسیار می‌شود ویران می‌شد و لیکن خدای تعالی هر که رای که یاریش کند به یقین یاری می‌کند، که خدا به یقین قوی و عزیز است. «حج، آیه ۴۰»

۲ اگر نبود خدا بعضی از مردم رای به دست بعضی دیگر دفع می‌کند زمین فاسد می‌شد. «بقره، آیه ۲۵۱».

۳ تا خدا حق رای محقق و باطل رای نابود کند، هر چند که مجرمین کراهت

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[1] که در این آیه جهاد و قتالی را که مؤمنین را بدان می‌خواند زنده کننده مؤمنین خوانده است، و معنایش این است که قتال در راه خدا چه به عنوان دفاع از مسلمین و از بیضه اسلام باشد، و چه قتال ابتدایی باشد در حقیقت دفاع از حق انسانیت است، و آن حق عبارت است از حقی که در حیات خود دارد، پس شرک به خدای سبحان هلاک انسانیت، و مرگ فطرت، و خاموش شدن چراغ درون دلها است، و قتال که همان دفاع از حق انسانیت است این حیات را بر می‌گرداند، و بعد از مردن آن حق دوباره زنده‌اش می‌سازد.

از اینجاست که هر خردمند هوشیار متوجه می‌شود که اسلام به منظور تطهیر زمین از لوث مطلق شرک و خالص ساختن ایمان به خدای سبحان باید حکمی دفاعی داشته باشد، چون قتال در آیاتی که از نظر خواننده گذشت قتال برای از بین بردن

داشته باشند «انفال، آیه ۸»

۱ هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا و رسول را در وقتی که شما را به چیزی می‌خوانند که مایه حیات شما است استجابت کنید «انفال، آیه ۲۴»

شرک‌های علنی و وثنیت بود، نه شرکتهای در لفافه، و یا به منظور اعلای کلمه حق بر کلمه اهل کتاب، و وادار ساختن آنان به پرداخت جزیه بود.

و در خود این آیات سخن از شرکهای در لفافه به میان آمده، می‌فرماید: که اهل کتاب به خدا و رسولش ایمان ندارند، و به دین حق نمی‌گروند، پس معلوم می‌شود هر چند به خیال خود دارای دین توحید هستند، و لیکن در حقیقت مشرکند، و شرک خود را پنهان می‌دارند، و دفاع از حق فطری انسانیت ایجاب می‌کند آنان را به دین حق وادار سازد.

و قرآن کریم هر چند بطور صریح حکمی در باره این دفاع بیان نکرده، لیکن با وعده‌ای که داده که مؤمنین علیه دشمنانشان روزی در پیش خواهند داشت، و با در نظر داشتن اینکه این وعده منجز نمی‌شود مگر با قتال علیه شرک‌های در لفافه، از اینجا می‌فهمیم که خدای تعالی این مرتبه از قتال را هم که همان قتال برای اقامه اخلاص در توحید است تشریع نموده است، اینک آیاتی که وعده نامبرده را می‌دهد از نظر خواننده می‌گذرد: ﴿هُوَ ٱلَّذِی أَرْسَلَ

رَسُولَهُ بِالْهُدیَ وَ دِینِ اَلْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی اَلدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ اَلْمُشْرِکُونَ﴾ [1] و از این آیه روشن‌تر این آیه است که می‌فرماید: ﴿وَ لَقَدْ کَتَبْنَا فِی اَلزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ اَلذِّکْرِ أَنَّ اَلْأَرْضَ یَرِثُهَا عِبَادِیَ اَلصَّالِحُونَ﴾ [2] و باز از این هم صریح‌تر این آیه است که می‌فرماید: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی اَلْأَرْضِ کَمَا اِسْتَخْلَفَ اَلَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ اَلَّذِی اِرْتَضیَ لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لاَ یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً﴾ [3] چون از جمله: (مرا بپرستند) به قرینه جمله (و چیزی شریکم نسازند) فهمیده می‌شود منظور از عبادت عبادت با اخلاص و با حقیقت ایمان است.

و در آیه زیر می‌بینیم که بعضی از ایمانها را شرک

---

۱ او همان خدایی است که فرستاده خود را با هدایت و دین حق فرستاد، تا دین حق را بر همه ادیان غلبه دهد، هر چند که مشرکین کراهت داشته باشند «صف، آیه ۹»

۲ ما قبلا در زبور که بعد از تورات بود نوشتیم که زمین را بندگان صالح من ارث می‌برند «انبیا، آیه ۱۰۵»

۳ خدا به کسانی که از شما ایمان آورده و عمل‌های صالح کرده‌اند وعده داده است، که بطور قطع ایشان را خلیفه در زمین می‌کند، همانطور که نیاکان ایشان را کرد، و بطور قطع دینی را که برایشان پسندیده در دسترسشان قرار می‌دهد، تا کسی جلوگیرشان نباشد و بطور یقین بدانند که بعد از دوران وحشت دوران امنیتی برایشان پدید می‌آورد، تا مرا بپرستند و چیزی شریکم نسازند «نور، آیه ۵۵»

می‌داند، و می‌فرماید: ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [1] پس معلوم می‌شود خدا روزی را وعده داده که در آن روز زمین تصفیه شده، و خالص در اختیار مؤمنین قرار می‌گیرد، روزی که در آن روز غیر خدا پرستش نشود، و خدای تعالی بطور حقیقت پرستش گردد.

و بسا که بعضی توهم کنند: این وعده الهی مستلزم تشریع حکم دفاع نیست، چون ممکن است بدون توسل به اینگونه اسباب ظاهری بلکه به وسیله مصلحی غیبی این غرض حاصل گردد، اما این حرف با جمله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ منافات دارد، برای اینکه استخلاف وقتی تحقق می‌یابد که عده‌ای از بین بروند، و یا از مکانی که بودند کوچ کنند، و عده‌ای دیگر جای آنان را بگیرند، پس مساله قتال در این جمله خوابیده.

علاوه بر اینکه آیه ۵۴ از سوره مائده که تفسیرش خواهد آمد می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ

---

۱ بیشترشان ایمان نمی‌آورند به خدا مگر اینکه باز مشرکند «یوسف، آیه ۱۰۶»

مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِى اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اَللَّهِ وَ لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾[1].

و بطوری که ملاحظه می‌کنید، به این معنا اشاره دارد، که به زودی به امر خدا دعوتی حقه و نهضتی دینی به پا خواهد خواست، و معلوم است که چنین دعوت و نهضتی بدون جهاد و

---

۱ هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر کس از شما مرتد از دین خود شود، بداند که خدای تعالی به زودی قومی را جایگزین ایشان می‌کند، که دوستشان دارد و آنان نیز خدا را دوست می‌دارند، نسبت به مؤمنین متواضع و افتاده حال، و نسبت به کفار متکبر و قاهرند در راه خدا جهاد می‌کنند، بدون اینکه از ملامت سرزنش کنندگان باکی داشته باشند.

خونریزی تصور ندارد.

پاسخ بگفته غلط: اسلام دین شمشیر و اجبار است و مخالف روش انبیای سلف می‌باشد!!

با بیانی که گذشت پاسخ ایرادی که به حکم جهاد در اسلام کرده‌اند نیز داده می‌شود، چون اشکال کنندگان می‌گویند: نهضت‌های دینی تا آنجا که از انبیای گذشته سراغ داریم طوری بوده که با جهاد سازش نداشته، چون دین انبیا در سیر و پیشرفتش تنها به دعوت و هدایت تکیه داشته، نه اکراه مردم بر ایمان، تا در صورت تخلف پای قتال به میان آید، و در نتیجه خونریزی و اسیری و غارت مطرح شود، و بهمین جهت است که چه بسا اشخاصی چون مبلغین مسیحیت دین اسلام را دین شمشیر و خون دانسته، و بعضی دیگر دین اجبار و اکراه خوانده‌اند.

پاسخی که گفتیم از بیان گذشته ما استفاده می‌شود، این است که قرآن می‌گوید اسلام اساسش بر حکم فطرت بشر است، فطرتی که هیچ انسانی در احکام آن تردید نمی‌کند، و کمال انسان در زندگیش را همان می‌دانند که فطرت بدان حکم کرده باشد، و به سویش بخواند، و این فطرت حکم می‌کند به اینکه

تنها اساس و پایه‌ای که باید قوانین فردی و اجتماعی بشر بر آن اساس تضمین شود، توحید است، و دفاع از چنین اساس و ریشه و انتشار آن در میان جامعه، و نگهبانی آن از نابودی و فساد، حق مشروع بشر است و بشر باید حق خود را استیفا کند، حال به هر وسیله‌ای که ممکن باشد، البته از آنجایی که ممکن است در استیفای این حق خود دچار تندرویها و یا کندرویها شود، خود قرآن راه اعتدال و میانه‌روی را ارائه داده، نخست استیفاء این حق را با صرف دعوت آغاز کرده، و دستور داده تا در راه خدا اذیت‌های کفار را تحمل کنند، و در مرحله دوم از جان و مال و ناموس مسلمین و از بیضه اسلام دفاع نموده، متجاوزین را سر جای خود بنشانند، و در مرحله سوم اعلان جنگ دهند، و قتال ابتدایی را آغاز کنند، که هر چند به ظاهر قتالی است ابتدایی، لیکن در حقیقت دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است، هم چنان که تاریخ زندگی پیامبر اسلام شاهد است. که عادتش بر این جریان داشته، و خدای تعالی در این

باره فرموده: ﴿اُدْعُ إِلیَ سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ اَلْمَوْعِظَةِ اَلْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ﴾ [1].

و این آیه شریفه مطلق است، و اطلاقش دلیل بر همان گفته ما است، که اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است و نیز فرموده: ﴿لِیَهْلِکَ مَنْ

---

۱ مردم رای به راه پروردگارت به حکمت و موعظه حسنه دعوت کن، و به بهترین وجه ممکن با ایشان مجادله کن «نحل، آیه ۱۲۵»

هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ﴾ [1].

و اما اینکه گفته‌اند لازمه توسل به جنگ و زور این است که بعد از غلبه اسلام بر کفر پاره‌ای از افراد از ترس مسلمان شوند، در جواب می‌گوئیم: این اشکال وارد نیست برای اینکه اگر احیاء انسانیت و رساندن انسانها به حیات انسانیشان موقوف شد بر اینکه این حق مشروع را که همه انسانهای سلیم الفطره خواهان آن هستند بر چند نفری که سلامت فطرت خود را از دست داده‌اند تحمیل کنیم، تحمیل می‌کنیم، و هیچ عیبی و اشکالی هم ندارد، البته این کار را بعد از اقامه حجت‌های بالغه و روشن کردن حق انجام می‌دهیم، (که چه بسا از آن عده معدود چند تنی به وسیله همین اقامه حجت بخود آیند، و تسلیم حکم فطرت خود شوند).

و مساله تحمیل قانون به اقلیت‌هایی که زیر بار قانون نمی‌روند، طریقه‌ای است که در میان همه ملتها و دولت‌ها دایر است، نخست افراد متمرد و متخلف از قانون را دعوت به رعایت قانون می‌کنند، آن گاه

---

[1] تا اگر کسی هلاک می‌شود دانسته هلاک شود، و هر که زنده می‌گردد دانسته زنده شود. «انفال، آیه ۴۲»

اگر زیر بار نرفتند، به هر وسیله‌ای که ممکن باشد قانون را بر آنان تحمیل می‌کنند، هر چند به جنگ و کشتار باشد بالآخره همه باید به قانون عمل کنند، حال یا بطوع و رغبت خود، و یا به اکراه.

علاوه بر اینکه مساله اکراه و اجبار نسبت به قوانین دینی در بیش از یک نسل اتفاق نمی‌افتد، چون اصولا همیشه کره زمین محل زندگی یک نسل است، و این یک نسل است که ممکن است افرادی سرکش و یاغی داشته باشد و تعلیم و تربیت دینی نسلهای آتیه و بعدی را اصلاح می‌کند، و او را با دین فطری بار می‌آورد و قهرا همه افراد بطوع و رغبت خود به سوی دین توحید رو می‌آورند، و خلاصه در نسلهای بعد دیگر اکراهی اتفاق نمی‌افتد.

و اما اینکه اشکال کرده و گفته‌اند: سایر انبیا کارشان صرف دعوت و هدایت بود، و تاریخ زندگی آن حضرات تا آنجا که در دسترس ما است هیچ نشان نداده که دست به اسلحه برده باشند، و یا اصولا پیشرفت آن چنانه‌ای کرده باشند که زمینه قیام برایشان فراهم شده باشد، این نوح و هود و صالح

علیهم السلامند که می‌بینیم همواره مقهور و مظلوم دشمنان بوده‌اند، و سلطه دشمن از هر طرف احاطه‌شان کرده بود، و همچنین عیسی (علیه السلام) در ایامی که در بین مردم بود و مشغول به دعوت بود هیچ پیشرفتی نکرد (و به جز عده‌ای انگشت شمار به نام حواریین دورش را نگرفتند، با این حال او چگونه می‌توانست قیام کند)، و این انتشاری که در دعوت آن جناب می‌بینیم بعد از آمدن ناسخ شریعتش یعنی آمدن اسلام صورت گرفت، (آری

بعد از آنکه اسلام طلوع کرد جمعی که نمی‌خواستند زیر بار اسلام بروند، سنگ مسیحیت را به سینه زدند، و نتیجتا مسیحیت رواج یافت).

علاوه بر اینکه جمعی از انبیا هم بودند که در راه خدا قیام کرده، و دست به شمشیر زدند، که تورات و قرآن عده‌ای از آنان را نام می‌برند، قرآن کریم بطور اشاره و بدون ذکر نام می‌فرماید: ﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ وَ مَا ضَعُفُوا وَ مَا اِسْتَكَانُوا وَ اَللَّهُ يُحِبُّ اَلصَّابِرِينَ وَ مَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اِغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ اُنْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ﴾ [1]

و نیز نقل می‌کند که موسی قوم خود را دعوت کرد تا با قوم عمالقه قتال کنند، و می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿يَا قَوْمِ

---

۱ و چه بسیار پیغمبرانی که قتال کردند در حالی که مردان خدای بسیار با ایشان بودند، و در کارزاری که می‌کردند در برابر ناملایماتی که در راه خدا می‌دیدند سست و ضعیف نگشته، اظهار ذلت ننمودند، و خدا صابران را دوست می‌دارد، و جز این منطقشان نبود که می‌گفتند پروردگارا گناهان ما را بیامرز و از زیاده‌رویهای ما در امور بگذر، و قدمهامان را استوار بدار، و بر کفار نصرتمان ده. «آل عمران، آیه ۱۴۷»

اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِی کَتَبَ اَللَّهُ لَکُمْ وَ لاَ تَرْتَدُّوا عَلیَ أَدْبَارِکُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِینَ ﴾ تا آنجا که می‌فرمایدک ﴿قَالُوا یَا مُوسیَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِیهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقَاتِلاَ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [1].

و نیز فرموده: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَی اَلْمَلَإِ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ مِنْ بَعْدِ مُوسیَ إِذْ قَالُوا لِنَبِیٍّ لَهُمُ اِبْعَثْ لَنَا مَلِکاً نُقَاتِلْ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ﴾[2] تا آخر داستان طالوت و جالوت.

و نیز در داستان سلیمان و ملکه سبا می‌فرماید: (﴿أَلاَّ تَعْلُوا عَلَیَّ وَ أْتُونِی﴾ مسلمین تا آنجا که می‌فرماید: ﴿اِرْجِعْ إِلَیْهِمْ فَلَنَأْتِیَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لاَ قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ﴾)[3] و این

---

۱ ای قوم داخل ارض مقدسه شوید که خدا آن را برایتان مقدر کرده و پشت به جنگ مکنید که زیان‌کار شوید - گفتند: ای، موسی ما ابدا داخل این سرزمین نخواهیم شد ما دام که آن قوم در آنجایند تو با پروردگارت برو و با آنان کارزار بکنید ما اینجا نشسته‌ایم. «مائده، آیه ۲۴»

۲ آیا خبر نداری که جمعی از بنی اسرائیل بودند که به پیغمبری که داشتند گفتند پادشاهی برای ما قرار بده تا در راه خدا با کفار قتال کنیم. «بقره، آیه ۲۴۶»

۳ این نامه از سلیمان است که می‌گوید زنهار بر من استکبار مورز و با درباریانت به حالت تسلیم نزد من آئید - تا آنجا که می‌فرماید - سلیمان به فرستاده او گفت برگرد به سوی ایشان که به زودی لشگرهایی به سرکوبیشان می‌فرستیم که تا کنون سابقه مثل آن را نداشته باشند و به زودی با کمال ذلت از آنجا بیرونشان می‌کنیم. «نمل، آیه ۳۷»

تهدیدی که با جمله: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لاَ قِبَلَ لَهُمْ بِهَا﴾ کرده تهدیدی است

ابتدایی و ناشی از دعوتی ابتدایی بوده است.

بحث اجتماعی (در بیان اینکه هر قتال و مبارزه‌ای جنبه دفاعی دارد)

در این معنا هیچ شکی نیست که اجتماع هر جا تحقق یافته چه اجتماع نوع انسان، و چه اجتماعات مختلفی که احیانا در انواعی از حیوانات (چون مورچه و موریانه و زنبور عسل) می‌بینیم، مبنی بر احساس فطری آن موجود به احتیاج بدان بوده، ساده‌تر بگویم موجودی که می‌بینیم اجتماعی زندگی می‌کند، بدین جهت دست به تشکیل اجتماع زده که فطرتش حکم کرده به اینکه تو محتاج هستی که اجتماعی زندگی کنی، و گرنه هستی و بقایت در معرض خطر قرار می‌گیرد.

و همانطور که فطرتش به او حق داده در حفظ وجود و بقایش در سایر موجودات که دخالتی در حفظ وجودش دارند تصرف کند، انسان نیز در جماد و نبات و حیوان و حتی در انسان به هر وسیله ممکن، تصرف می‌کند، و برای خود چنین حقی قائل است

هر چند که مزاحم حقوق حیوانات دیگر و یا کمال نبات و جماد باشد و نیز به حیوان حق داده که در گیاهان و جمادات تصرف کند، و خود را صاحب چنین حقی بداند، همین طور فطرتش به او این حق را داده که از حقوق مشروع خود دفاع کند، چون مشروعیت آن حقوق هم به فطرتش ثابت شده، و معلوم است که حق تصرف بدون حق دفاع تمام نمی‌شود (اگر واقعا تصرف در فلان موجود حق مشروع من است، باید حق داشته باشم که از تصرف دیگران جلوگیری بعمل آورم، و گرنه دیگران مزاحم من خواهند شد).

آری دنیا دار تزاحم و ناموس حاکم بر آن، ناموس تنازع در بقا است، پس هر نوعی که گفتیم به حکم فطرتش می‌خواهد هستی و بقای خود را حفظ کند، با همان شعور فطری این حق را هم برای خود قائل است که از حقوق و منافع خود دفاع کند، و اذعان و اعتقاد دارد که این عمل برایش مباح است، همانطور که معتقد بود تصرف در موجودات دیگر برایش جایز و مباح است.

و هیچ دلیلی بهتر از مشاهدات ما در انواع

حیوانات نیست، که می‌بینیم هر حیوانی برای روزی که بخواهد از حق خود دفاع کند بدنش مجهز به ادوات دفاع شده، مثلا در سرش شاخ روئیده، یا در سر انگشتانش چنگ، و یا در دهانش انیاب روئیده، و یا ظلف و خار و منقار و یا چیز دیگری دارد، و یا اگر به هیچ یک از این سلاح‌ها مجهز نشده، برای دفاع از هستی و

بقایش مانند آهو فرار می‌کند، و یا مانند سوسمار پنهان می‌شود و یا بعضی از حشرات خود را به مردن می‌زند، و بعضی دیگر چون میمون و خرس و روباه و امثال آن که قادر بر حیله‌گری هستند در هنگام دفاع از خود انواع حیله‌ها را بکار می‌برند.

در بین همه حیوانات، انسان برای دفاع از خود و از حقوق خود (به جای شاخ و نیش و چنگال و چیزهای دیگر) مسلح به شعور فکری است، که در راه دفاع از خود می‌تواند موجودات دیگر را به خدمت بگیرد، همانطور که می‌توانست در راه انتفاع از آنها سلاح شعور خود را بکار گیرد.

انسان نیز مانند سایر انواع موجودات فطرتی دارد و فطرتش قضایی و حکمی دارد، که یکی از آنها این است که گفتیم: انسان حق دارد در موجودات دیگر دخل و تصرف کند، دیگر اینکه حق دارد از خودش و از حق فطریش دفاع نماید، و همین حق دفاعی که انسان به فطرتش معتقد بدان شده، او را وادار می‌کند به اینکه در همه مواردی که اجتماع انسانی آن را مهم تشخیص می‌دهد از این حق خود استفاده نموده، با کسی و یا جامعه دیگری که می‌خواهد حق او را

ضایع کند مقاتله و کارزار کند، اما به او اجازه نمی‌دهد که توسل به جنگ و زور را در حق اولش نیز به کار ببندد، هر چند که حق اولیش نیز فطری بود، و به حکم فطرتش در طریق منافع زندگیش هر چیزی را که می‌توانست استخدام کند استخدام می‌کرد.

حال ممکن است بپرسی: چرا در دفاع از خود و از منافعش حق داشت متوسل به زور شود، و کارزار کند، ولی در به دست آوردن حق اولش چنین حقی ندارد، در پاسخ می‌گوئیم:

این معنا را اجتماع به گردنش گذاشته، چون هر چند که فطرتش به او می‌گفت تو در به دست آوردن منافعت می‌توانی در هر موجودی دخل و تصرف کنی، و حتی همنوعان خودت را نیز به خدمت بگیری، و لیکن در زندگی اجتماعی این را فهمید که همنوعانش در احتیاج به منافع مانند او هستند. لذا ناگزیر شد به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعی با همنوعان خود مصالحه کند یعنی از آنان آن مقدار خدمت بخواهد که خودش به آنان خدمت کرده، و

معلوم است که تشخیص برابری و نابرابری این دو خدمت و میزان احتیاج و تعدیل آن به دست اجتماع است.

پس معلوم شد که انسان در هیچ یک از مقاتلات و جنگ‌هایی که راه انداخته دلیل خود را استخدام و یا استثمار و برده‌گیری مطلق که حکم اولی فطرت او بود قرار نداده و نمی‌دهد، بلکه دلیل را عبارت می‌داند از حق دفاع، از اینکه می‌تواند در حفظ منافع خود دست به دفاع و کارزار بزند، و خلاصه برای خود حقی را فرض می‌کند، و سپس می‌بیند که دیگران دارند آن را ضایع می‌کنند، لذا برمی‌خیزد و در مقام دفاع از آن بر می‌آید.

پس هر قتالی در حقیقت دفاع است، حتی بهانه فاتحین و کشورگشایان هم همین دفاع است، اول برای خود نوعی حق مثلا حق حاکمیت و یا لیاقت قیمومیت بر دیگران و یا فقر و تنگی معیشت و یا کمبود زمین و امثال آن برای خود فرض می‌کند، و آن گاه در مقام دفاع از این حق فرضی بر می‌آید، و وقتی از آنان سؤال می‌شود: چرا به مردم حمله می‌کنی و خونها می‌ریزی، و در زمین فساد راه می‌اندازی؟ و چرا حرث و نسل را تباه می‌کنی؟ در پاسخ می‌گوید از حق مشروعم دفاع می‌کنم.

پس روشن شد که دفاع از حقوق انسانیت حقی است مشروع و فطری، و فطرت، استیفای آن حق را برای انسان جایز می‌داند، بله از آنجایی که این حق مطلوب به نفس نیست، بلکه مطلوب به غیر است، لذا باید با آن غیر مقایسه شود، اگر آن حقی که به خاطر آن می‌خواهد دفاع کند آن چنان اهمیتی ندارد که به خاطر استیفایش دست به جنگ و خونریزی بزند، از آن حق صرف نظر می‌کند، چون می‌بیند برای دفاع از آن ضرر بیشتری را باید تحمل کند، و

اما اگر دید منافعی که در اثر ترک دفاع از دست می‌دهد، مهم‌تر و حیاتی‌تر از منافعی است که در هنگام دفاع از دستش می‌رود، در این صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن می‌دهد.

و قرآن کریم اثبات نموده که مهم‌ترین حقوق انسانیت توحید و قوانین دینیه‌ای است که بر اساس توحید تشریع شده، هم چنان که عقلای اجتماع انسانی نیز حکم می‌کنند بر اینکه مهم‌ترین حقوق انسان حق حیات در زیر سایه قوانین حاکمه بر جامعه انسانی است، قوانینی که منافع افراد را در حیاتشان حفظ می‌کند.

بحث روایتی (در ذیل آیات قتال)

در مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه: ﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ﴾ گفته است: این آیه در صلح حدیبیه نازل شده، و جریان از این قرار بود که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در سالی که می‌خواست عمره بجای آورد با هزار و چهارصد نفر از مدینه بیرون آمد، و تا حدیبیه راه طی کرد، در حدیبیه مشرکین مکه آن جناب را از ورود به مکه مانع شدند، و مسلمانان ناگزیر شدند هدی

خود را نحر کنند، آن گاه با مشرکین اینطور صلح کردند که مسلمانان امسال به مدینه برگردند، و سال بعد به زیارت آیند، و اهل مکه سه روز شهر را برای مسلمانان خالی کنند، و در این سه روز طواف خانه کعبه نموده هر کار دیگری خواستند بکنند، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بدون درنگ به مدینه برگشت تا سال بعد آن جناب و یارانش آماده

حرکت جهت عمرة القضا شدند، و ترسیدند قریش به عهد سال قبل خود وفا نکنند و باز هم از ورود به مکه جلوگیرشان شوند، و ناگزیر پای کارزار به میان آید، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هم هیچ راضی نبود که در ماه حرام و در حرم کارزار کند لذا این آیه شریفه نازل شد.[1]

مؤلف: این معنا در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و غیر او نقل شده[2].

و نیز در مجمع البیان از ربیع بن انس، و عبد الرحمن بن زید بن اسلم، روایت کرده که گفته‌اند: این آیه اولین آیه‌ای است که در باره قتال نازل شده، و چون نازل شد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) با هر کس که با آن جناب سر جنگ داشت قتال می‌کرد، و با هر کس که از جنگ دست بر می‌داشت او نیز ترک قتال می‌کرد، تا آنکه آیه شریفه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ نازل شد، و آیه قبلی را نسخ کرد.[3]

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۸۴

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۰۶.

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۸۴

مؤلف: این حرف اجتهادی است از انس و عبد الرحمن، و گرنه خواننده گرامی متوجه شد که آیه شریفه ناسخ آیه مورد بحث نیست، بلکه از قبیل تعمیم دادن حکم است بعد از خصوصی بودنش.

و در مجمع در ذیل آیه: ﴿وَ اُقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ می‌گوید: سبب نزول این آیه این بود که مردی از صحابه مردی از کفار را در ماه حرام به قتل رسانید، کفار، مؤمنین را به این عمل توبیخ کردند، خدای تعالی در پاسخ آنان فرمود: جرم فتنه در دین یعنی شرک ورزیدن از جرم قتل نفس در ماه حرام عظیم‌تر است، هر چند که آن نیز جایز نیست.

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که از ظاهر کلام بر می‌آید که سیاق آیه شریفه با آیات بعدش یک سیاق است، و همه یک دفعه نازل شده. (پس اگر این واقعه سبب نزول باشد سبب نزول همه آیات مورد بحث است نه تنها آیه نامبرده). «مترجم» و در الدر المنثور در ذیل آیه: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ به چند طریق از قتاده روایت کرده که گفت: معنای ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ این است که با

مشرکین قتال کنید، تا دیگر شرکی باقی نماند، و دین همه‌اش برای خدا باشد، یعنی تا آنکه همه به کلمه (لا اله الا الله) که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بدان دعوت می‌کرد و به خاطر آن قتال می‌نمود، اعتراف کنند.

برای ما نقل کرده‌اند که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌فرمود: خدای تعالی مرا مامور

نموده تا با مردم قتال کنم، و این قتال را ادامه دهم تا همه بگویند: (لا اله الا الله) حال اگر از دشمنی و کفر دست برداشتند، ما نیز از دشمنی دست بر می‌داریم، مگر از دشمنی با ستمکاران و می‌گوید: مراد از ستمکاران کسانی‌اند که از گفتن «لا اله الا الله» خودداری می‌کنند، که قتال را با آنان ادامه باید داد، تا اعتراف کنند.[1]

مؤلف: اینکه گفت: (مراد از ستمکاران...)، کلام قتاده است، که او از کلام رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) استفاده کرده و استفاده خوبی است و نظیر این روایت را از عکرمه اورده. و نیز در الدر المنثور است که بخاری و ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده که گفت: در فتنه عبد الله بن زبیر دو نفر نزد عبد الله عمر آمدند و گفتند: چرا با بودن تو که پسر عمر و صحابی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هستی مردم این فتنه‌ها را بپا کردند، و چرا تو قیام نمی‌کنی؟ گفت: برای اینکه خدا خون برادرم را بر من حرام کرده، پرسیدند: مگر

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۰۵

خدای تعالی نفرموده: (﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، قتال کنید تا دیگر فتنه‌ای نماند)؟ گفت: ما قتال کردیم تا آنکه فتنه‌ای باقی نماند، و دین همه‌اش برای خدا شد، و شما می‌خواهید قتال کنید تا فتنه باشد، و دین برای غیر خدا شود.[1]

مؤلف: عبد الله بن عمر و آن دو نفر در معنای فتنه اشتباه کردند، نه پرسش کنندگان معنای فتنه را فهمیدند، نه پاسخ گوینده، و ما در سابق فتنه را معنا کردیم، و مورد عبد الله بن زبیر اصلا مورد فتنه نبوده بلکه مورد فساد در زمین، و یا مورد قتال بداعی ظلم بوده، و مسلمانان نمی‌توانستند در باره آن سکوت کنند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ گفته: یعنی تا شرک نماند، آن گاه گفته است این تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.[2]

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ﴿اَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ بِالشَّهْرِ اَلْحَرَامِ﴾ از علاء بن فضیل روایت کرده که

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۰۵

۲ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۸۶

گفت: از آن جناب پرسیدم: آیا مسلمانان در شهر حرام ابتداء به قتال می‌کنند؟ (یعنی آیا چنین عملی جایز است؟) فرمود: وقتی مشرکین در آغاز رعایت حرمت شهر حرام را نکنند، مسلمین هم می‌توانند از این بابت آزاد باشند، اگر دیدند قتالشان در شهر حرام باعث پیروزی است، می‌توانند در شهر حرام آغاز کنند، این همان است که آیه شریفه بیانش می‌کند.[1]

و در الدر المنثور است که احمد و ابن جریر و نحاس در کتاب ناسخش از جابر بن عبد الله روایت آورده که گفت: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هرگز در ماه حرام جنگ نمی‌کرد، مگر وقتی که کفار جنگ را آغاز کرده باشند، و حتی اگر قبل از ماههای حرام در جنگ بود، همین که ماه حرام می‌رسید جنگ را متوقف می‌کرد، تا ماه حرام تمام شود.[2]

و در کافی از معاویة بن عمار روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) این مساله را

---

۱ عیاشی، ج ۱، ص ۸۶

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۰۷

پرسیدم، که مردی مردی دیگر را در بیرون حرم مکه به قتل رسانیده، و پس از آن داخل حرم شده، آیا می‌شود در حرم حد را بر او جاری کرد؟ فرمود: نه ما دام که از حرم بیرون نشده او را نمی‌کشند، و آب و غذا هم نمی‌دهند، و چیزی به او نمی‌فروشند تا از حرم بیرون شود، آن وقت حد بر او جاری می‌کنند، عرضه داشتم چه می‌فرمایی در باره مردی که در حرم قتل و یا دزدی کرده؟ فرمود: در همان حرم حد بر او جاری می‌شود، برای اینکه خود او رعایت حرمت حرم را نکرده، و خدای عز و جل در این مورد فرموده: ﴿فَمَنِ اِعْتَدیَ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدیَ عَلَیْکُمْ﴾، آن گاه با اینکه او در حرم است حدش می‌زنند چون قرآن می‌فرماید: (﴿فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَی اَلظَّالِمِینَ﴾، هیچ عدوان و تجاوزی نیست مگر علیه ستمکاران).[1]

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه: ﴿وَ لاَ تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی اَلتَّهْلُکَةِ﴾ فرموده: اگر مردی آنچه دارد همه را در راه

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۲۸۸

خدا انفاق کند کار خوبی انجام نداده، و نمی‌توان گفت: مردی موفق است، مگر نشنیده که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى اَلتَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ﴾، خود را به دست خود در هلاکت نیفکنید، و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد) آن گاه فرمود: یعنی اهل اقتصاد و میانه‌روی را دوست می‌دارد.[1]

شیخ صدوق هم از ثابت بن انس روایت کرده که گفت: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اطاعت سلطان واجب است، و هر کس اطاعت سلطان را ترک کند، اطاعت خدا را ترک کرده، و در نهی او داخل شده است که فرمود: ﴿وَ لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى اَلتَّهْلُكَةِ﴾[2]

و در الدر المنثور به چند طریق از اسلم ابی عمران روایت کرده که گفت:

در قسطنطنیه می‌جنگیدیم، فرمانده نیروی مصر عقبة بن عامر، و فرمانده نیروی شام فضالة بن عبید

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۳

۲ امالی صدوق، ص ۲۷۷ مجلس ۵۴

بود

(روزی) لشکر عظیمی از روم در برابر ما صف‌آرایی کرد، ما نیز در برابر آنها صف‌آرایی کردیم، مردی از مسلمانان بر صف روم حمله کرد بطوری که داخل در صف ایشان شد، مردم صدایشان به گفتن سبحان الله و اینکه چرا این مرد خود را به تهلکه افکند بلند شد، ابو ایوب صحابی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) برخاست و فریاد زد هان ای مردم: چرا شما این آیه را تاویل می‌کنید، و مساله جهاد در راه خدا را از مصادیق آن می‌شمارید؟ این آیه در باره ما انصار نازل شد، که وقتی خدا دین خود را غلبه و عزت داد، و یاوران آن بسیار شدند، بعضی از ما پنهانی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به بعضی دیگر گفتند: فعلا که خدا دین خود را عزت داد، و یاری کرد ما به سر وقت اموالمان برویم، که بی‌صاحب مانده است، و چرا نباید این کار را بکنیم و به اصلاح آنچه از اموال که فاسد شده بپردازیم؟ اینجا بود که خدای تعالی در رد گفتار ما این آیه را نازل کرد: ﴿وَ أَنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اَللَّهِ وَ لاَ تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی اَلتَّهْلُکَةِ﴾ پس

(بر خلاف آنچه شما پنداشته‌اید) تهلکه جهاد در راه خدا نیست، بلکه عبارت است از ترک جهاد و پرداختن به اصلاح اموال.

مؤلف: همین اختلاف روایات در معنای آیه مؤید گفتار ما است که آیه شریفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفریط در انفاق را شامل می‌شود، بلکه تنها مختص به انفاق نیست، افراط و تفریط در غیر انفاق را هم شامل می‌گردد.

﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا
اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْيِ وَ لاَ تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ
اَلْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ
رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ
فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى اَلْحَجِّ فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْيِ
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي اَلْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا
رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ
حَاضِرِي اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ
شَدِيدُ اَلْعِقَابِ ۱۹۶ اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ
فِيهِنَّ اَلْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَ لاَ فُسُوقَ وَ لاَ جِدَالَ فِي اَلْحَجِّ
وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اَللَّهُ وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ اَلزَّادِ
اَلتَّقْوىَ وَ اِتَّقُونِ يَا أُولِي اَلْأَلْبَابِ ۱۹۷ لَيْسَ عَلَيْكُمْ
جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ
فَاذْكُرُوا اَللَّهَ عِنْدَ اَلْمَشْعَرِ اَلْحَرَامِ وَ اُذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ
وَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ اَلضَّالِّينَ ۱۹۸ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ
حَيْثُ أَفَاضَ اَلنَّاسُ وَ اِسْتَغْفِرُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
۱۹۹ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ كَذِكْرِكُمْ
آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً فَمِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي

اَلدُّنْيَا وَ مَا لَهُ فِى اَلْآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ ٢٠٠ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِى اَلدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِى اَلْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ اَلنَّارِ ٢٠١ أُولَئِکَ لَهُمْ نَصِيبٌ

مِمَّا كَسَبُوا وَ اَللَّهُ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ ۲۰۲ وَ اُذْكُرُوا اَللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اِتَّقى وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۲۰۳﴾

ترجمه آیات

حج و عمره‌ای را که آغاز کرده‌اید تمام کنید حال اگر مانعی شما را از اتمام آن جلوگیر شد هر مقدار از قربانی که برایتان میسور باشد قربان کنید و سرهایتان را نتراشید تا آنکه قربانی به محل خود برسد پس اگر کسی مریض بود و یا از نتراشیدن سر دچار آزاری می‌شود سر بتراشد و کفاره آن را روزه بگیرد یا صدقه‌ای دهد یا گوسفندی ذبح کند و اگر مانعی از اتمام حج و عمره پیش نیامد پس هر کس که حج و عمره‌اش تمتع باشد هر قدر از قربانی که می‌تواند بدهد و اگر پیدا نمی‌کند و یا تمکن ندارد به جای آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت که جمعا ده روز کامل می‌شود روزه بدارد، البته این حج تمتع مخصوص کسانی است که اهل مکه نباشند و باید از خدا بترسید و حکم حج تمتع را انکار مکنید

و بدانید که خدا شدید العقاب است (۱۹۶).

حج در چند ماه معین انجام می‌شود پس اگر کسی در این ماهها به احرام حج درآمد دیگر با زنان نیامیزد و مرتکب دروغ و جدال نشود که اینگونه کارها در حج نیست و آنچه از خیر انجام دهید خدا اطلاع دارد و توشه بردارید که بهترین توشه تقوا است و از من پروا کنید ای صاحبان خرد (۱۹۷).

در اثنای حج اگر بخواهید خرید و فروشی کنید حرجی بر شما نیست و چون از عرفات کوچ می‌کنید در مشعر الحرام به ذکر خدا بپردازید و به شکرانه اینکه هدایتتان کرده یادش آرید چه قبل از انکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید (۱۹۸).

آن گاه از مشعر که مشرکین کوچ می‌کنند شما هم کوچ کنید و خدا را استغفار کنید که او غفور و رحیم است (۱۹۹).

پس هر گاه مناسک خود را تمام کردید خدا را یاد آرید آن طور که در جاهلیت بعد از تمام شدن مناسک پدران خود را یاد می‌کردید بلکه بیشتر از آن اینجاست که بعضی می‌گویند: پروردگارا در همین دنیا به ما حسنه بده ولی در آخرت هیچ بهره‌ای

ندارند (۲۰۰).

و بعضی از آنان می‌گویند پروردگارا به ما هم حسنه در دنیا بده و هم حسنه در آخرت و ما را از عذاب آتش حفظ کن (۲۰۱).

ایشان از آنچه کرده‌اند نصیبی خواهند داشت و خدا سریع الحساب است (۲۰۲).

و خدا را در ایام معدود یازده و دوازده و سیزدهم را یاد آرید حال اگر کسی خواست عجله کند و بعد از دو روز برگردد گناهی نکرده و اگر هم کسی خواست تاخیر اندازد گناه نکرده و همه اینها در خصوص مردم

با تقوا است و لذا از خدا بترسید و بدانید که شما همگی به سوی او محشور خواهید شد (۲۰۳).

بیان آیات (مربوط به حج)

این آیات در حجة الوداع یعنی آخرین حجی که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) انجام داد نازل شده، و در آن حج تمتع تشریع شده است.

فرق بین تمام و کمال و مراد از امر به اتمام حج

﴿وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾

تمام هر چیز عبارت است از آن جزئی که وقتی با سایر اجزا ضمیمه می‌شود آن چیز همان چیز می‌شود، و آثاری که دارد و یا آن آثار را از آن چیز انتظار داریم نیز مترتب می‌گردد، و تمام کردن آن چیز این است که، بعد از آنکه همه اجزای آن را جمع کردیم آن جزء آخری را هم بیاوریم تا آثار بر آن چیز مترتب شود، این معنای کلمه تمام و اتمام است. و اما کمال هر چیزی آن حال و یا وصفی و یا امری است که وقتی موجودی آن را داشته باشد، دارای اثری علاوه می‌شود غیر آن اثری که بعد از تمامیت دارا باشد، مثلا منضم شدن اجزای بدن انسانی به یکدیگر عبارت است از تمامیت انسان، و اما عالم و

یا شجاع و یا عفیف بودنش عبارت است از کمال انسان، از انسان تمام عیار و بی‌کمال آثاری بروز می‌کند، و از انسانی تمام و کامل آثاری دیگر ظهور می‌نماید.

و چه بسا می‌شود که کلمه تمام در جای وصف کمال استعمال می‌شود، و آن را استعاره از این می‌گیرند، به این ادعا که آن وصف زاید از بس مورد اعتنا و اهمیت است جزء ذات به حساب می‌آید (و مثلا می‌خواهند بگویند انسانی که عالم نیست اصلا انسان تمام نیست تا به این تعبیر اهمیت علم را برسانند) و مراد از اتمام حج و عمره همان معنای اول یعنی معنای حقیقی کلمه است، نه استعاره آن.

به دلیل اینکه دنبال جمله می‌فرماید: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْيِ﴾ چون می‌فرماید اگر به مانعی برخوردید و نتوانستید همه اجزای حج را بیاورید هر قدر می‌توانید بیاورید و این کلام با تمامیت به معنای حقیقی سازش دارد، نه تمامیت به معنای کمال، و معنای صحیحی به نظر نمی‌رسد که اکتفاء به بعضی از اجزا را متفرع کنند بر تمامیت به

معنای کمال یا اتمام به معنای اکمال. و اما اینکه کلمه حج به چه معنا است؟ معنای آن عبارت است از اعمالی که در بین مسلمین معروف است، و ابراهیم خلیل (علیه السلام) آن را تشریع کرده، و بعد از آن جناب هم چنان در میان اعراب معمول بوده و خدای سبحان آن را برای امت اسلام نیز امضا کرده، در

نتیجه شریعتی شده که تا روز قیامت باقی خواهد بود.

ابتدا، این عمل، احرام، و سپس وقوف در عرفات، و بعد از آن وقوف در مشعر الحرام است.

و یکی دیگر از احکام آن قربانی کردن در منا، و سنگ انداختن به ستون‌های سنگی سه‌گانه است، و آن گاه طواف در خانه خدا، و نماز طواف، و سعی بین صفا و مروه است البته واجبات دیگری نیز دارد، و این عمل سه قسم است:

حج افراد

حج قران

حج تمتع که در سال آخر عمر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) تشریع شد.

و اما عمل عمره عملی دیگر است، و آن عبارت است از رفتن به زیارت خانه کعبه، از مسیر یکی از میقاتها، و طواف و نماز آن، و سعی بین صفا و مروه، و تقصیر، و این حج و عمره دو عبادتند که جز با قصد قربت تمام نمی‌شوند، به دلیل اینکه فرموده: (﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، حج و عمره را برای

خدا تمام کنید) ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْيِ وَ لاَ تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ﴾ کلمه (احصار) به معنای حبس و ممنوع شدن است، که البته منظور ممنوع شدن از اتمام آن به خاطر کسالت و بیماری یا دشمن است، و نیز منظور از این احصار ممنوعیت بعد از شروع و احرام بستن است، و معنای استیسار در هر عملی آسان کردن آن است. بطوری که آسانی‌ها را در آن جلب نموده مشکلات را از آن بیرون کند.

و کلمه (هدی) پیش‌کش کردن چیزی از نعمتها به کسی و یا به محلی، به منظور تقرب جستن به آن کس و یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه گرفته شده، که به معنای تحفه است، و یا از هدی است که به معنای هدایتی است که انسان را به سوی مقصود سوق می‌دهد، و کلمه (هدی و هدیه) همان فرقی را با هم دارند که کلمه (تمر و تمره) با هم دارد، که اولی جنس خرما است، و دومی یک خرما، و مراد از هدی در مساله حج آن حیوانی است که انسان با خود به طرف مکه می‌برد تا در حج خود آن را قربانی کند.

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ﴾

حرف «فا» در آغاز جمله برای تفریع است، یعنی

جمله را نتیجه سخنان قبلی می‌کند، و تفریع این حکم بر سخن قبلی که از تراشیدن سر نهی می‌کرد، دلالت دارد بر اینکه مراد از مرض خصوص آن مرضی است که با نتراشیدن سر برایش مضر است، و اگر سر را بتراشد آن مرض به بهبودی مبدل می‌گردد، و اگر در جمله: (از شما کسی که مرضی دارد و یا سرش

ناراحت می‌شود)، کلمه (و یا) را که مفیدتر دید است به کار برد، برای این بود که بفهماند مراد از ناراحتی سر، ناراحتی غیر از سر درد و بیماری است، بلکه ناراحتی از ناحیه حشرات است، پس عبارت ﴿أَذىً مِنْ رَأْسِهِ﴾ کنایه است از متاذی شدن از حشرات از قبیل شپش که در سر می‌افتد.

پس این دو امر یعنی ناراحتی از شپش و یا سر درد، تراشیدن سر را جایز می‌کند، اما با فدیه به یکی از سه خصلت، اول روزه، دوم صدقه، و سوم نسک.

و در روایات وارد شده که روزه نامبرده سه روز است، و مراد از صدقه سیر کردن شش نفر مسکین، و مراد از نسک قربانی کردن یک گوسفند است.

﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾

حرف (فا) بر سر جمله آن را متفرع بر احصار می‌کند و معنایش این است که چون از مرض و دشمن و یا موانع دیگر ایمن شدید، پس هر کس تمتع ببرد به وسیله عمره تا حج یعنی با عمره عمل عبادت خود را ختم کند، و تا مدتی محل شود تا دوباره برای حج احرام بپوشد می‌تواند این کار را بکند، و در آن هدیی آسان با خود ببرد.

بنا بر این حرف (با) در کلمه (بالعمرة) بای سببیت است، و سببیت عمره برای تمتع و بهره‌گیری، بدین جهت است که در حال احرام نمی‌توانست از زنان و شکار و امثال آن بهره‌مند شود مگر آنکه از احرام درآید، و تمتع آدمی را از احرام بیرون می‌آورد.

﴿فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْیِ﴾

از ظاهر آیه بر می‌آید که هدی نسکی است علی حده، نه اینکه جبران این باشد که شخص متمتع نتوانسته و یا نخواسته احرام برای حج را از میقات ببندد، و لا جرم از شهر مکه برای حج احرام بسته است، برای اینکه جبران بودن هدی احتیاج به مئونه‌ای زاید دارد، تا انسان آن را از آیه شریفه بفهمد، و خلاصه عبارت مورد بحث را هر کس ببیند، می‌فهمد که هدی عبادتی است مستقل، نه جبران چیزی که فوت شده.

حال اگر بگویی جمله: ﴿فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْیِ﴾ به خاطر حرف (فا) نتیجه جمله: (﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ﴾) است، و مترتب بر آن است، همانطور که

جزاء شرط در جمله: (اگر به منزل ما بیایی از تو پذیرایی می‌کنم) مترتب بر شرط (اگر) است و این ترتب به ما می‌فهماند که آوردن هدی کفاره و جبران تمتع و استراحتی است که بعد از عمره تمتع و قبل از حج آن می‌کند، علاوه بر اینکه وقتی فعل شرط خود کلمه تمتع است (هر کس تمتع کند باید چنین و چنان کند)، می‌فهمیم که هدی در ازای تمتعی قرار گرفته که گفتیم نوعی تسهیل شرعی و تخفیف است، پس هدی جبران این تخفیف می‌شود نه عبادتی جداگانه.

در پاسخ می‌گوئیم: کلمه (بالعمرة...)، این سخن را رد می‌کند، برای اینکه کلمه نامبرده عمره را از حج جدا و آن دو را دو عمل مستقل می‌سازد، و جبران بودن هدی وقتی صحیح است که تسهیل و تخفیف در یک عمل تشریع شده باشد، نه در بین دو عمل، که احرام اولی یعنی عمره تمام شده، و احرام دومی یعنی حج هنوز شروع نگشته.

علاوه بر اینکه درک اشعار نامبرده به فرضی که صحیح باشد، وقتی است که تشریع هدی به خاطر تشریع تمتع به عمره تا حج باشد، نه اینکه به خاطر فوت احرام حج از میقات باشد.

ظاهر آیه شریفه: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ این است که می‌خواهد خبر دهد از تشریع تمتع، و اینکه قبلا چنین عمره‌ای تشریع شده، نه اینکه بخواهد با همین جمله آن را تشریع کند، چون می‌فرماید (پس هر کس به عمره تا حج تمتع کند، پس باید تا جایی که می‌تواند قربانی با خود ببرد)، معلوم می‌شود قبلا چنین عمره‌ای تشریع شده بوده، که آن را مفروغ عنه و مسلم گرفته

از تشریع قربانی در آن خبر می‌دهد.

این خیلی روشن است که عبارت (هر کس تمتع کرد باید با خود هدی ببرد) و عبارت (تمتع کنید و در تمتع با خود قربانی ببرید) فرق دارد، اولی را در جایی می‌گویند که شنونده قبلا از تشریع تمتع اطلاع داشته باشد، و دومی را در جایی می‌گویند که گوینده می‌خواهد با همین کلام خود آن را تشریع کند، خواهی گفت تمتع در کجا تشریع شده؟ می‌گوئیم: در آیه شریفه: ﴿ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾.

﴿فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلاَثَةِ أَیَّامٍ فِی اَلْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾

اینکه حج را ظرف برای صیام قرار داد، و فرمود: (سه روز در حج) به این اعتبار است که عمل حج و عمل روزه در یک مکان و یک زمان انجام می‌شود، زمانی که عمل حج در آن انجام می‌شود، و زمان حج شمرده می‌شود، یعنی فاصله میان احرام حج و مراجعت به مکه همان زمان سه روز روزه است، و به همین اعتبار است که در روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده: که وقت روزه برای کسی

که قادر باشد قبل از روز قربانی است، و برای کسی که قادر نیست بعد از ایام تشریق یعنی یازده و دوازده و سیزدهم است، و اگر کسی در این ایام هم قدرت بر روزه گرفتن نیافت باید پس از مراجعت به وطن آن را بگیرد، و ظرف هفت روز دیگر بعد از مراجعت از مکه است، چون (ظاهر جمله: (اذا رجعتم، وقتی برگشتید) همان برگشتن به وطن است، و گرنه می‌فرمود: در حال برگشتن، علاوه بر اینکه التفات از غیبت (کسی که تمتع کند به عمره تا حج) به حضور (وقتی برگشتید) خالی از اشعار و دلالت بر این معنا نیست.

﴿تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ﴾

یعنی سه روز در حج و هفت روز در مراجعت، ده روز کامل است، و اگر عدد هفت را مکمل عدد ده خوانده نه متمم آن، برای این بود که بفهماند هر یک از سه روز و هفت روز حکمی مستقل و جداگانه دارد، که بیانش در فرق میان دو کلمه تمام و کمال در اول آیه گذشت.

پس معلوم شد که روزه سه روز عملی است تام فی نفسه، و اگر محتاج به هفت روز است محتاج در کامل بودنش هست، نه در تمامیتش.

﴿ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾

یعنی حکم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج، برای غیر اهل مکه است، یعنی برای کسی است که بین خانه و زندگی او و بین مسجد الحرام (البته بنا بر تحدیدی که روایات کرده) بیش از دوازده میل فاصله باشد، و کلمه اهل به معنای خواص آدمی از زن و فرزند و عیال است:

و اگر از مردم دور از مکه تعبیر فرموده به کسی که اهلش حاضر در مسجد الحرام نباشد، در حقیقت

لطیف‌ترین تعبیرات را کرده، چون در این تعبیر به حکمت تشریع تمتع که همان تخفیف و تسهیل است اشاره فرموده.

توضیح اینکه: مسافری که از بلاد دور به حج که عملی است شاق و توأم با خستگی و کوفتگی در راه می‌آید احتیاج شدید به استراحت و سکون دارد، و سکون و استراحت آدمی تنها نزد همسرش فراهم است، و چنین مسافری در شهر مکه خانه و خانواده ندارد، لذا خدای تعالی دو رعایت در باره او کرده، یکی اینکه اجازه داده بعد از مناسک عمره از احرام در آید، و دوم اینکه برای حج از همان مکه محرم شود، و دیگر مجبور به برگشتن به میقات نشود.

خواننده محترم توجه فرمود که جمله دال بر تشریع متعه همین جمله است، یعنی جمله: ﴿ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ﴾ نه جمله: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی اَلْحَجِّ﴾ و جمله نامبرده کلامی است مطلق، نه به وقتی از اوقات مقید است، و نه به شخصی از اشخاص، و نه به حالی از احوال.

﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ شَدِیدُ اَلْعِقَابِ﴾

اینکه در ذیل آیه چنین تشدید بالغی کرده، با اینکه صدر آیه چیزی به جز تشریع حکمی از احکام حج را نداشت، به ما می‌فهماند که مخاطبین اشخاصی بوده‌اند که از حال ایشان انتظار می‌رفته حکم نامبرده را انکار کنند، و یا در قبول آن توقف کنند، و اتفاقا مطلب از همین قرار بود، برای اینکه از میان همه احکام که در دین تشریع شده، خصوص حج، از سابق یعنی از عصر ابراهیم خلیل الله (علیه السلام) در بین مردم وجود داشته، و معروف بوده، و دلهاشان با آن

انس و الفت داشت، و اسلام این عبادت را تقریبا به همان صورتی که از سابق داشته امضاء کرد، و تا اواخر عمر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به همان صورت بود، و تغییر دادن احکام آن بخاطر همان انس و الفت مردم کار بسیار مشکلی بود، و حتما با انکار و مخالفت مواجه می‌گردید، و بطوری که از روایات هم بر می‌آید در دل بسیاری از آنان مقبول واقع نمی‌شد بدین جهت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) ناگزیر بود خود آنان را مخاطب قرار دهد، و بر ایشان بیان کند، که حکم تازه‌ای که رسیده از ناحیه خداست، و حکم‌رانی فقط کار خداوند است و او هر چه بخواهد حکم می‌کند، و حکمی که کرده عمومی است، و احدی از آن مستثنا نیست، نه هیچ پیغمبری، و نه امتی.

و این نکته باعث شد که در آخر آیه با تشدید بلیغ امر به تقوا نموده، از عقاب خدای سبحان زنهار دهد.

﴿اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ اَلْحَجَّ﴾

تا کلمه فی الحج" یعنی زمان حج نزد این قوم (یعنی عرب) ماههای معلومی است، و سنت (یعنی

روایات) آن را معین کرده، که عبارت است از شوال، و ذی القعده، و ذی الحجة، و اگر ذی الحجة را زمان حج شمرده، با اینکه زمان حج اوائل آن ماه است، نه همه آن، منافاتی ندارد، برای اینکه این تعبیر از قبیل تعبیری است که می‌گوئیم من روز جمعه خدمت شما می‌رسم، با اینکه آمدن در یک ساعت از روز جمعه صورت می‌گیرد، نه در تمامی آن روز.

و در اینکه در آیه شریفه سه مرتبه کلمه حج تکرار شده با اینکه می‌توانست بار دوم و سوم به آوردن ضمیر اکتفاء کند، لطفی در اختصار گویی به کار رفته، چون مراد از حج اول زمان حج، و از حج دوم خود عمل حج، و از سوم زمان و مکان آن است و اگر ضمیر می‌آورد ناگزیر بود بدون جهت کلام را طول بدهد، (و بفرماید: زمان الحج اشهر معلومات فمن فرض علیه هذا العمل فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی زمانها و مکانها) و فرض حج به این معنا است که با شروع در عمل حج این عمل را بر خود واجب سازد، چون به حکم آیه شریفه: ﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ شروع در این عمل باعث می‌شود که اتمامش بر آدمی واجب گردد.

و کلمه (رفث) به معنای هر عملی است که در عرف تصریح به نام آن نمی‌کنند بلکه، هر وقت بخواهند نام آن را ببرند، به کنایه می‌برند، مانند عمل زناشویی و کلمه (فسوق) به معنای خارج شدن از طاعت خدا است، و جدال به معنای ستیزگی کردن و لجبازی در گفتار و بحث است، لیکن سنت رفث را تفسیر کرده به جماع و فسوق را به دروغ، و جدال را به گفتن: نه به خدا و بله به خدا.

﴿وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اَللَّهُ﴾

این جمله خاطرنشان می‌سازد که اعمال از خدای تعالی غایب و پنهان نیست، و کسانی را که مشغول به اطاعت خدایند دعوت می‌کند به اینکه در حین عمل از حضور قلب و از روح و معنای عمل غافل نمانند، و این دأب قرآن کریم است که اصول معارف را بیان می‌کند، و قصه‌ها را شرح داده شرایع و احکام را ذکر می‌کند، و در آخر همه آنها موعظه و سفارش می‌کند، تا علم از عمل جدا نباشد، چون علم بدون عمل در اسلام هیچ ارزشی ندارد، و بهمین جهت دعوت نامبرده را با جمله: ﴿وَ اِتَّقُونِ يَا أُولِى اَلْأَلْبَابِ﴾ ختم کرد، و در این جمله بر خلاف اول آیه که مردم غایب فرض شده بودند، مخاطب قرار گرفتند، و این تغییر سیاق دلالت می‌کند بر کمال اهتمام خدای تعالی به این سفارش، و اینکه تقوا وسیله تقرب و وظیفه‌ای است حتمی و متعین.

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾

این آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: در خلال انجام عمل حج دادوستد حلال است، چیزی که هست از بیع و دادوستد تعبیر فرموده به (طلب فضل

پروردگار) و این تعبیر در سوره جمعه نیز آمده، آنجا که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ اَلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىَ ذِكْرِ اَللَّهِ وَ ذَرُوا اَلْبَيْعَ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ اَلصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوا فِي اَلْأَرْضِ وَ اِبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اَللَّهِ﴾ [1] چون در این دو آیه نخست از دادوستد تعبیر به بیع کرده، و سپس از همان تعبیر به طلب رزق خدا نموده، و بهمین جهت است که در سنت نیز ابتغای از فضل خدا در آیه مورد بحث به بیع تفسیر شده، پس آیه دلیل بر این است که دادوستد در خلال عمل حج مباح و جایز است.

﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ عِنْدَ اَلْمَشْعَرِ اَلْحَرَامِ﴾

کلمه (افضتم) از مصدر افاضه است، که به معنای بیرون شدن دسته جمعی عده‌ای است از محلی که بودند، پس آیه دلالت دارد بر اینکه وقوف به عرفات هم واجب است، هم چنان که وقوف به

---

۱ هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای نماز در روز جمعه ندا می‌دهند به سوی یاد خدا بشتابید، و دادوستد را رها کنید - تا آنجا که می‌فرماید - پس همین که نماز تمام شد در زمین پراکنده شوید، و از فضل خدا طلب کنید. «جمعه، آیه ۱۰»

مشعر الحرام که همان مزدلفه باشد واجب است.

﴿وَ اُذْکُرُوهُ کَمَا هَدَاکُمْ﴾

یعنی بیاد خدا بیفتید البته یادی که با نعمت (هدایت او شما را) برابر و مانند باشد،

چون شما قبل از اینکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید.

﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾

ظاهر این آیه می‌رساند که افاضه بر طبق سنت دیرینه‌ای که قریش داشتند واجب است، و می‌خواهد مخاطبین را در این سنت ملحق به نیاکانشان کند.

بنا بر این آیه شریفه با روایتی که می‌گوید: (قریش و هم سوگندانشان که به عرف محلی حمس نامیده می‌شدند، وقوف به عرفات نمی‌کردند، بلکه تنها به مزدلفه وقوف می‌کردند، و منطقشان این بود که ما اهل حرم نباید از حرم خدا دور شویم، خدای تعالی در آیه بالا دستورشان داد که شما هم مانند سایر مردم کوچ کنید، از همانجایی که آنان کوچ می‌کنند، یعنی از عرفات) منطبق می‌شود و بنا بر این ذکر این حکم بعد از جمله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾، و بکار بردن کلمه (ثم) که بعدیت را می‌رساند، در آن جمله برای این است که ترتیب ذکری را رعایت کرده باشد، و در حقیقت گفتار به

منزله استدراک است، و معنایش این است که احکام حج این هایی بود که ذکر شد، چیزی که هست بر شما واجب است که در کوچ کردن مانند سایر مردم از عرفات کوچ کنید، نه از مزدلفه.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند: در این دو آیه تقدیم و تاخیری شده، آیه اول را باید بعد از آیه دوم نوشته باشند، یعنی اول نوشته باشند: (﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ اَلنَّاسُ﴾، و سپس نوشته باشند: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾)

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ تا جمله: ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾

این آیه شریفه دعوت به ذکر خدا می‌کند، و در این دعوت مبالغه نموده، می‌فرماید: جا دارد که حاجی حد اقل خدا را به قدر پدران خود به خاطر بیاورد، و بلکه بیشتر، برای اینکه نعمت خدا نسبت به او که به حکم آیه: ﴿وَ اُذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ﴾ همان نعمت هدایت است، بزرگتر از نعمتی است که پدران به آدمی داده‌اند.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند: وجه اینکه در این آیه سخن از پدران گفته این است که در جاهلیت

رسم بوده بعد از تمام کردن عمل حج ساعتی در منا توقف می‌کردند، و در آنجا به شعر و نثری که از پدران خود به یادگار داشتند بر دیگران فخر می‌فروختند، خدای تعالی در این آیه می‌فرماید: به جای یادآوری از پدران خدا را یاد کنید بلکه بیشتر و کاملتر از یاد پدران یاد کنید.

﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾

این جمله اعراض از مطلب قبلی است و در نتیجه کلمه (او) معنای بلکه را می‌دهد، در

این جمله ذکر را متصف به شدت کرده، چون ذکر همانطور که از نظر کمیت و مقدار متصف به کثرت می‌شود، هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿اُذْکُرُوا اَللَّهَ ذِکْراً کَثِیراً﴾ [1] و نیز فرموده: ﴿وَ اَلذَّاکِرِینَ اَللَّهَ کَثِیراً﴾ [2] همچنین از نظر کیفیت متصف به شدت می‌شود چون ذکر، به معنای واقعیش منحصر در ذکر لفظی نیست بلکه امری است مربوط به حضور قلب، و لفظ را هم اگر ذکر می‌گویند، از این جهت است که لفظ از معنای قلبی و یاد درونی حکایت می‌کند.

و چون چنین است هم اتصافش به کثرت از نظر موارد صحیح است، چون معنایش یاد خدا در غالب حالات است، هم چنان که فرمود: ﴿اَلَّذِینَ یَذْکُرُونَ اَللَّهَ قِیَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلیَ جُنُوبِهِمْ﴾ [3] و هم اتصافش به شدت در پاره‌ای از موارد صحیح است، و چون مورد آیه بطوری که از آن استفاده می‌شود موردی است که

---

۱ احزاب، آیه ۴۱

۲ احزاب، آیه ۳۵

۳ آنان که خدا را یاد می‌کنند در حال ایستاده و حال نشسته و حال به پهلو افتاده. «آل عمران، آیه ۱۹۱»

آدمی را از خدا بی‌خبر می‌کند، و یاد خدا را از دل می‌برد، لذا مناسب‌تر آن بود ذکر را که بدان امر می‌فرماید به شدت توصیف کند، نه به کثرت و مطلب روشن است.

﴿فَمِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی اَلدُّنْيَا﴾

این جمله تفریع است بر جمله: ﴿فَاذْكُرُوا اَللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾، و مراد از ناس مطلق افراد انسان اعم از مؤمن و کافر است چه کافر که به غیر از پدران خود بیاد کس دیگر نیست، و جز افتخارات دنیوی را نمی‌خواهد و جز دنیا نمی‌طلبد، و کاری به آخرت ندارد، و چه مؤمن که جز آنچه نزد خداست نمی‌جوید، و اگر هم چیزی از امور دنیا را بخواهد چیزی است که باز مورد رضای پروردگارش (و وسیله کسب رضای او) است، و بنا بر این پس اینکه فرمود: (بعضی از مردم می‌گویند) منظور گفتن به زبان قال نیست، بلکه گفتن به زبان حال است، و معنای آیه این است که: بعضی از مردم نمی‌خواهند مگر دنیا را، و اینان در آخرت هیچ نصیبی ندارند، بعضی هم هستند که نمی‌جویند مگر آنچه را که مایه

رضا و خوشنودی پروردگارشان باشد، چه در دنیا و چه در آخرت: اینان از آخرت هم نصیب دارند.

از اینجا روشن می‌شود که چرا حسنه را در نقل کلام اهل آخرت ذکر کرد و در نقل کلام اهل دنیا نقل نکرد، چون کسی که چیزی از امور دنیا می‌خواهد مقید نیست به اینکه آن چیز نزد خدا هم حسنه باشد یا نباشد، او دنیا را می‌خواهد که همه‌اش نزد او حسنه و خوب

است، چون مایه زندگی دنیایی او است، و با هوای نفسش موافق و سازگار است، به خلاف کسی که رضای خدا را می‌خواهد که در نظر او آنچه در دنیا و آنچه در آخرت است دو جور است، یکی حسنه و دیگری سیئه، و او نمی‌جوید و درخواست نمی‌کند مگر حسنه را.

و اینکه میان جمله: ﴿وَ مَا لَهُ فِی اَلْآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ﴾ و جمله: ﴿أُولَئِکَ لَهُمْ نَصِیبٌ مِمَّا کَسَبُوا﴾ مقابله انداخته، این معنا را می‌فهماند که اعمال طایفه اول که فقط دنیا را می‌خواهند باطل و بی‌نتیجه است، به خلاف دسته دوم که از آنچه می‌کنند بهره می‌برند، هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿وَ قَدِمْنَا إِلیَ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾ [1] و نیز فرموده: ﴿وَ یَوْمَ یُعْرَضُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا عَلَی اَلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَیِّبَاتِکُمْ فِی حَیَاتِکُمُ اَلدُّنْیَا وَ اِسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾ [2] و نیز

---

۱ و به اعمال آنان می‌پردازیم، و آنچه را که کرده‌اند هیچ و پوچ می‌سازیم. «فرقان، آیه ۲۳)

۲ و روزی که کفار عرضه بر آتش می‌شوند، به ایشان گفته می‌شود: به دست خود پاکیزگیهای زندگیتان را در دنیا از بین بردید، و آن را مایه بهره‌مندیهای دنیوی کردید. «احقاف، آیه ۲۰»

فرموده: ﴿فَلاَ نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَزْناً﴾ [1].

﴿وَ اَللَّهُ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ﴾

سریع الحساب یکی از اسمای حسنای خدای تعالی است، و از آنجایی که هیچ قیدی ندارد، به اطلاقش هم شامل دنیا می‌شود و هم شامل آخرت، پس حساب خدایی همیشه حاصل است، و جریان دارد هر عملی که بنده‌اش انجام دهد چه از حسنات باشد و چه غیر آن، خدای عز و جل جزایش را مو به مو و درست بر طبق عملش می‌دهد.

پس آنچه از معنای جمله: ﴿فَمِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ﴾ تا آخر سه آیه به دست آمد این شد که خدای را یاد کنید، چون که مردم در طرز تفکرشان نسبت به دنیا دو دسته‌اند، بعضی از ایشان تنها دنیا را می‌خواهند و جز دنیا به یاد هیچ چیز دیگر نیستند که اینگونه مردم هیچ نصیبی در آخرت ندارند، بعضی دیگر کسانی هستند که آنچه مایه رضای خدا است می‌خواهند، که اینگونه افراد از آخرت هم نصیب دارند و خدا سریع الحساب است، در حساب آنچه

---

۱ برای آنان در روز قیامت میزانی بپا نمی‌کنیم. «کهف، آیه ۱۰۶»

بنده‌اش می‌خواهد به زودی می‌رسد، و آن را بر طبق خواسته‌اش به او می‌دهد، و بنا بر این پس ای مسلمانان شما با یاد خدا جزء نصیب‌داران در آخرت باشید، و از آنها مباشید که به خاطر ترک یاد خدا در آخرت بی‌نصیب شدند، و در نتیجه شما هم ناامید و تهی‌دست شوید.

﴿وَ اُذْکُرُوا اَللَّهَ فِی أَیَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾

ایام معدودات همان ایام تشریق یعنی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجة است

دلیل بر اینکه مراد ایام بعد از دهه ذی الحجه است این است که حکم یادآوری خدا در ایام معدودات را بعد از فراغ از بیان اعمال حج ذکر فرمود، و دلیل بر اینکه مراد سه روز بعد از دهه ذی الحجه است، این است که دنبالش می‌فرماید: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ﴾، چون تعجیل در دو روز وقتی فرض دارد که ایام سه روز باشد، یک روز روز کوچ باشد، و در دو روز هم عجله کند، این می‌شود سه روز، و اتفاقا در روایات هم ایام معدودات به همین سه روز که گفتیم تفسیر شده است.

﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَیْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَیْهِ لِمَنِ اِتَّقیٰ﴾

کلمه (لا) نفی جنس می‌کند، پس اینکه در هر دو جا فرمود: (لا اثم علیه) جنس اثم و گناه را از حاجی نفی می‌کند، و هیچگونه قیدی هم در کلام نیاورده، و اگر مراد این بود که بفهماند در تعجیل به تنهایی اثم نیست و یا در تاخیر به تنهایی اثم نیست لازم بود جمله را به آن مقید کند و بفرماید: (لا اثم علیه فی التعجیل) و یا (لا اثم علیه فی التاخیر).

در نتیجه معنای آیه این می‌شود: کسی که عمل

حج را تمام کرده، گناهانش بخشوده شده است، چه اینکه در آن دو روز تعجیل کند، و چه اینکه تاخیر کند و از اینجا روشن می‌شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تاخیر و تعجیل نیست نمی‌خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین اینکه تاخیر کند و یا تعجیل، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده، چه تاخیر و چه تعجیل.

و اما اینکه فرمود: ﴿لِمَنِ اِتَّقیَ﴾ منظور این نیست که تعجیل و تاخیر را بیان کند و گرنه حق کلام این بود که بفرماید (فلا اثم علی من اتقی، گناهی نیست بر کسی که از خدا بپرهیزد) بلکه ظاهرا قید ﴿لِمَنِ اِتَّقیَ﴾ نظیر همین قید در جمله: ﴿ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾ است، و مراد این است که حکم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است، اما کسانی که تقوا ندارند این آمرزش را ندارند.

و معلوم است که باید این تقوا پرهیز از چیزی باشد که خدای سبحان در حج از آن نهی کرده، و نهی از آن را از مختصات حج قرار داده، پس برگشت

معنا به این می‌شود که حکم نامبرده تنها برای کسی است که از محرمات احرام و یا از بعضی از آنها پرهیز کرده باشد، و اما کسی که پرهیز نکرده، واجب است در منا بماند و مشغول ذکر خدا در ایام معدودات باشد، و اتفاقا این معنا در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم آمده، که ان شاء الله، بزودی از نظر خواننده خواهد گذشت.

﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می‌کند، و مساله حشر و مبعوث شدن در

قیامت را تذکر می‌دهد، چون تقوا هرگز دست نمی‌دهد، و معصیت هرگز اجتناب نمی‌شود، مگر با یادآوری روز جزا، هم چنان که خود خدای تعالی فرمود: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ اَلْحِسَابِ﴾.[1]

و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: ﴿أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند، و همه در منا و عرفات یک جا جمع می‌شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می‌شوند و «لا یغادر منهم احدا» و خداوند احدی را از قلم نمی‌اندازد.

بحث روایتی (در ذیل آیات حج و شان نزول و بیان آنها)

در تهذیب و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده‌اند که در ذیل آیه: ﴿وَ أَتِمُّوا

---

۱ کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذابی سخت دارند بخاطر اینکه روز حساب را فراموش کردند. «ص، آیه ۲۶»

اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فرمود: این تمام کردن حج و عمره واجب است.[1]

و نیز در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفتند: ما از آن دو بزرگوار از کلام خدای تعالی که می‌فرماید: ﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ پرسیدیم، فرمودند تمامیت حج به این است که در آن رفث و فسوق و جدال نشود.[2]

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: منظور از تمام کردن حج و عمره ادای آن، و هم این است که وقتی به احرام آن دو در آمدند از محرمات احرام بپرهیزند.[3]

مؤلف: این روایات منافاتی با آن معنایی که ما برای اتمام کردیم ندارد چون واجب بودن حج و عمره و ادای آن همان اتمام آن است.

و در کافی از حلبی از امام صادق (علیه السلام)

---

۱ تهذیب، ج ۵،، حدیث ۱۵۹۳ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۸

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۸،، حدیث ۲۲۵

۳ فروع کافی، ج ۴، ص ۲۶۵

روایت کرده که فرمود: رسول خدا

(صلی الله علیه و آله و سلم) چون خواست حجة الاسلام را بجا آورد، چهار روز از ذی القعده مانده بیرون آمد، تا به مسجد شجره رسید، و در آنجا نماز خواند، سپس مرکب خود را براند، تا به بیدا رسید، در آنجا محرم شد، و لبیک حج گفت، و صد رأس بدنه با خود حرکت داد، مردم هم همگی احرام به حج بستند، و احدی نیت عمره نکرد، و تا آن روز اصلا نمی‌فهمیدند متعه در حج چیست؟ تا آنکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) وارد مکه شد، طواف خانه را انجام داد، مردم هم با او طواف کردند، سپس نزد مقام دو رکعت نماز خواند و دست به حجر الاسود مالید، سپس فرمود: من ابتدا می‌کنم به آنچه خدای عز و جل ابتدا کرده بود، پس به صفا آمد، و سعی را از صفا شروع کرد، و هفت نوبت بین صفا و مروه سعی نمود، همین که سعیش در مروه خاتمه یافت به خطبه ایستاد، و مردم را دستور داد تا از احرام در آیند، و حج خود را عمره قرار دهند، و فرمود این چیزی است که خدای عز و جل مرا بدان امر فرموده، مردم محل شدند، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اگر من در این باره

پیش‌بینی می‌داشتم و می‌دانستم چنین دستوری می‌رسد، خود من نیز مانند شما بدنه با خود نمی‌آوردم، ولی چون آورده‌ام نمی‌توانم حج تمتع کنم، برای اینکه خدای عز و جل فرموده: (﴿وَ لاَ تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ اَلْهَدْىُ مَحِلَّهُ﴾، یعنی سر نتراشید، و از احرام در نیائید، تا آنکه هدی به جای خودش که همان منا است برسد) سراقة بن جعثم کنانی عرضه داشت امروز تازه دین خود را شناختیم مثل اینکه همین امروز به دنیا آمده‌ایم، حال به ما خبر بده آیا این حکم مخصوص امسال ما است، یا برای هر ساله است؟ رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود نه، برای ابد حکم همین است، مردی برخاست و عرضه داشت:

یا رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) آیا ممکن است چند روز دیگر که برای حج احرام می‌بندیم قطرات آب غسلی که در اثر نزدیکی با زنان کرده‌ایم از سر و رویمان بچکد، و خلاصه این چه حکمی است؟ (و خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که در سنت جاهلیت بعد از داخل شدن در مکه

و طواف، از احرام در آمدن، و با زنان آمیختن از شنیع‌ترین گناهان شنیع‌تر بوده، و از این جهت سائل برخاسته و اعتراض کرده) رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود تو تا ابد به این حکم ایمان نمی‌آوری، امام صادق (علیه السلام) سپس فرمود: در همان ایام علی (علیه السلام) از یمن آمد، و به مکه وارد شد، و دید فاطمه (علیها السلام) از احرام در آمده، و بوی خوش استعمال کرده، نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روانه شد، جریان را از آن جناب پرسید، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: یا علی تو که احرام بستی به چه نیت بستی عرضه داشت: به آنچه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نیت کرده، فرمود: پس تو هم نباید از احرام درآیی، و او را در هدی خود که گفتیم صد بدنه بود شریک کرد، سی و هفت شتر را به او داد، و شصت و سه شتر

را برای خود نگه داشت، که همگی را به دست خود نحر کرد، و از هر شتری قسمتی را گرفته در دیگی قرار داده دستور داد آن را بپزند، و خودش از آن گوشت، و مقداری از آبگوشتش تناول نموده فرمود: الان می‌توان گفت که از همه شصت و سه شتر خورده‌ایم، و کسی که حج تمتع بجا آورد بهتر است از کسی که حج قران بیاورد، و سوق هدی کند، و نیز از کسی که حج افراد بیاورد بهتر است: راوی می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در شب احرام بست یا در روز؟ فرمود: در روز، پرسیدم چه ساعتی؟ فرمود هنگام نماز ظهر.[1]

مؤلف: این معنا در تفسیر مجمع البیان و غیره نیز روایت شده.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قیامت، پس کسی که تمتع کند به عمره تا حج (یعنی عمره تمتع بیاورد قبل از حج) باید هر قدر می‌تواند

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۲۴۸

قربانی کند، پس کسی نمی‌تواند و چاره‌ای ندارد جز اینکه تمتع کند، چون خدای تعالی این حکم را در کتاب نازل فرمود، و سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هم بر آن جاری گشت.[1]

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ﴿فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْیِ﴾ یک گوسفند است.[2]

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسید اگر متمتع گوسفند نیافت چه کند؟ فرمود: قبل از روز هشتم و روز عرفه را روزه بگیرد، شخصی پرسید: حال اگر در همان ترویه که روز هشتم است تازه از راه رسیده باشد چه کند؟ فرمود: سه روز بعد از ایام تشریق، روزه بگیرد شخصی پرسید: حال اگر شتربانش مهلت نداد که در مکه بماند، و این سه روز روزه را انجام دهد چه کند؟ فرمود: روز حصبه و دو روز بعدش روزه بگیرد، پرسیدند: روز حصبه کدام است؟ فرمود: روزی که کوچ می‌کند، پرسیدند: آیا روزه بگیرد در حالی که

---

۱ تهذیب، ج ۵، ص ۲۵ و ۲۶

۲ فروع کافی، ج ۴، ص ۴۸۷

مسافر است؟ فرمود، : بله مگر در روز عرفه مسافر نبود؟ ما اهل بیت فتوامان این است و دلیلمان هم قرآن است که می‌فرماید: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي اَلْحَجِّ﴾ و منظورش در ذی الحجه است.

و شیخ طوسی علیه الرحمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس

خانه‌اش به مکه نزدیکتر از فاصله میقات به مکه باشد او جزء حاضرین در مسجد الحرام است، و نباید حج تمتع انجام دهد.[1]

مؤلف: یعنی کسانی که محل سکونتشان نزدیکتر از میقات است به مکه اینگونه افراد مصداق حاضرین در مسجد الحرام هستند، که نباید حج تمتع بیاورند، و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این معانی بسیار است.

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله: ﴿اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ فرموده: ماههای معلوم حج عبارت است از شوال، و ذی القعده، و ذی الحجة، احدی نمی‌تواند به نیت حج در غیر این سه ماه احرام ببندد.[2]

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (فلا رفث...) فرموده: رفث به معنای جماع، و فسوق به معنای دروغ، و جدال به معنای گفتن: (نه به خدا و آری به

---

۱ تهذیب، ج ۵، ص ۳۳

۲ فروع کافی، ج ۴، ص ۲۸۹

خداست).[1]

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله (لا جناح علیکم ان تبتغوا فضلا من ربکم...) فرمود: منظور از فضل پروردگار رزق است، که بعد از آنکه محرم از احرام خارج شد می‌تواند در موسم حج به خرید و فروش بپردازد.[2]

مؤلف: می‌گویند این خطاب بدین جهت صادر شد که عرب تجارت و خرید و فروش در موسم حج را گناه می‌دانست، خواست تا با این آیه محذور نامبرده را بردارد.

و در مجمع البیان گفته: بعضی‌ها گفته‌اند معنای جمله نامبرده این است که حرجی بر شما نیست که مغفرت پروردگار خود را طلب کنید، و این معنا را جابر هم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده.[3]

مؤلف: در این روایت به اطلاق و بی‌قید آمدن فضل تمسک شده، و آن را به افضل افراد تطبیق کرده

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۳۳۷

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹۶

۳ مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۹۵

است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ﴿ثُمَّ

أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ اَلنَّاسُ﴾، فرموده: اهل حرم در مشعر وقوف می‌کردند و سایر مردم در عرفات، و اهل حرم از مشعر حرکت نمی‌کردند تا اهل عرفات به مشعر برسند، در همان ایام مردی که نامش ابو سیار بود، و الاغی سرحال داشت، از همه اهل عرفات جلو می‌افتاد، و در نتیجه همین که اهل مشعر او را می‌دیدند می‌گفتند: اینک ابو سیار از عرفات رسید، آن وقت حرکت می‌کردند، پس خدای تعالی دستورشان داد همگی باید به عرفه وقوف کنند و از آنجا کوچ کنند.[1]

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِی اَلدُّنْیَا حَسَنَةً وَ فِی اَلْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ فرمود: منظور از حسنه رضوان خدا و بهشت در آخرت است، و نیز سعة رزق و حسن خلق در دنیا است.[2]

و از همان جناب روایت شده که فرمود حسنه در

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹۷-۹۸-۹۹

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹۷-۹۸-۹۹

دنیا رضوان خدا و توسعه در معیشت، و همنشین خوب، و در آخرت بهشت است.[1]

و از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (حسنه در دنیا همسر صالح، و در آخرت حوریه است، و منظور از عذاب آتش همسر بد است).[2]

مؤلف: این روایات از باب شمردن مصداق است، و گرنه آیه شریفه مطلق است، و از آنجایی که رضوان الله چیزی است که ممکن است نمونه‌اش و ظهور ناقصش در دنیا، و ظهور تامش در آخرت حاصل شود، از این جهت می‌توان آن را هم از حسنات دنیا شمرد هم چنان که در روایت اولی شمرده، و هم از حسنات آخرت، هم چنان که در روایت دومی شمرده.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه: ﴿وَ اُذْکُرُوا اَللَّهَ فِی أَیَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾، فرموده: مراد از این ایام، ایام تشریق است چون عرب وقتی در منا اقامت می‌کرد، بعد از قربانی شتر به تفاخر می‌پرداخت، یکی می‌گفت: پدر

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹۷-۹۸-۹۹

۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۹۸

من چنین و چنان بود، آن دیگری می‌گفت پدرم چنین و چنان بود، خدای تعالی فرمود: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾، چون از مناسک خود پرداختید به یاد خدا بیفتید، همانطور که به یاد پدران خود می‌افتید، بلکه بیشتر و شدیدتر از یاد پدران، (و تکبیر این است که بگویی: **الله اکبر، الله اکبر لا اله الا الله، و الله اکبر، و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدینا الله**

اکبر علی ما رزقنا من بهیمة الانعام.[1]

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت کرده که فرمود: تکبیر در ایام تشریق را باید از نماز ظهر روز عید تا نماز صبح روز سوم عید ادامه داد، و اما در شهرها این تکبیر دنبال ده نماز گفته می‌شود (که در حقیقت از ظهر روز عید شروع، و بعد از نماز صبح روز دوازدهم ختم می‌گردد).[2] و در کتاب (من لا یحضره الفقیه) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب از مفاد آیه: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَیْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَیْهِ﴾، پرسید حضرت فرمود: معنایش این نیست که بیتوته در روز سیزدهم واجب نیست، خواستی انجام بده و نخواستی انجام نده بلکه معنایش این است که اگر این واجب را نیاوردی خدا این گناهت را می‌آمرزد، چون حاجی وقتی از حج بر می‌گردد همه گناهانش آمرزیده است.[3]

و در تفسیر عیاشی از آن جناب روایت کرده که

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۱۶

۲ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۱۶

۳ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۹

فرمود: او از حج بر می‌گردد در حالی که گناهانش آمرزیده شده، البته خدای تعالی گناه کسی را می‌آمرزد که تقوا داشته باشد.[1]

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ﴿لِمَنِ اِتَّقیَ﴾، فرمود: یعنی کسی که از شکار می‌پرهیزد تا وقتی که اهل منا از منا کوچ کنند.

و از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله: (لمن اتقی...)، فرمود:

یعنی کسی که از رفث و فسوق و جدال و سایر محرماتی که خدای تعالی بر محرم حرام کرده اجتناب کند.[2]

و نیز از آن جناب روایت کرده که در معنای جمله نامبرده فرمود: یعنی از خدای عز و جل پروا داشته باشد.[3]

و از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۹۹

۲ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۸

۳ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۸

فرمود: یعنی کسی که از گناهان کبیره پروا کند.[1]

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که آیه شریفه چه دلالتی دارد، و از آن چه فهمیده می‌شود، ممکن هم هست ما به عموم تقوا و اینکه قیدی برایش نیامده تمسک نموده، همانطور

---

۱ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۸

که در دو روایت اخیر آمده، بگوئیم منظور پروا کردن از عموم گناهان است.

بحث روایتی دیگر]در باره حج تمتع و نقد و بررسی تحریم آن بعد از رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم)[

روایاتی چند از طرق اهل سنت در باره حج تمتع

در الدر المنثور است که بخاری، و بیهقی از ابن عباس روایت کرده‌اند که در پاسخ شخصی که از وی از متعه حج سؤال کرده بود، گفته: مهاجرین و انصار و همسران رسول خدا در حجة الوداع احرام بستند، ما نیز احرام بستیم، چون به مکه رسیدیم رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: نیت احرام حج را به عمره برگردانید، مگر کسانی که با خود قربانی آورده، و به این علامت لنگه کفشی به گردن آن حیوان انداخته باشند که چنین افرادی باید به همان نیت حج باقی مانده، بقیه نیت عمره کنند، و چون خانه خدا را طواف و در صفا و مروه سعی کردیم، عمل عمره ما تمام شد، و از احرام در آمدیم، و با زنان در آمیختیم، و لباس پوشیدیم.

و در باره کسانی که با خود قربانی آورده، آن را

نشان کرده بودند، فرمود: اینگونه افراد نباید از احرام درآیند، بلکه هم چنان در احرام حج باشند، تا قربانیشان به جای خود برسد (یعنی در منا ذبح شود) آن گاه در شب ترویه به ما که از احرام در آمده بودیم، دستور فرمود: به نیت حج احرام ببندیم، ما نیز چنین کردیم، تا از اعمال و مناسک حج در عرفات و مشعر و منا فارغ شدیم.

و آن گاه در روز عید به مکه آمدیم، و خانه خدا را طواف و بین صفا و مروه سعی کردیم، و در اینجا همه اعمال حج ما پایان یافت، تنها مساله قربانی باقی ماند، که می‌بایست به حکم: ﴿فَمَا اِسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْیِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِی اَلْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ یا قربانی کنیم، (که البته در این قربانی گوسفند هم کفایت می‌کند)، و یا به جای آن روزه بگیریم، سه روز در حج، و هفت روز بعد از مراجعت به وطن.

در نتیجه آن سال هر دو عمل عمره و حج را در یک سال انجام دادیم، و این سابقه نداشت، دستوری بود که خدا در کتابش نازل فرمود و سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بر آن جاری شد،

تا مسلمانان خارج مکه که از راه دور می‌آیند بتوانند قبل از رفتن به عرفات از احرام درآیند، و آنچه در احرام برایشان حرام بود حلال شود و اینکه گفتیم (مسلمانان خارج مکه)، دلیلش این کلام خدا است که می‌فرماید: ﴿ذَٰلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾، و ماههای حج که خدای تعالی آنها را ماه حج خوانده شوال، و ذی القعده، و ذی الحجه است، پس هر کس در این ماهها حج تمتع کند، باید یا خونی بریزد، و یا روزه بگیرد، و رفث به معنای

جماع، و فسوق به معنای معاصی، و جدال به معنای ستیزگی در گفتار است.[1]

و نیز در الدر المنثور است که بخاری و مسلم از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در حجة الوداع حج تمتع آورد به این صورت که اول عمره را آورد، و سپس احرام حج بست و از آغاز که در مسجد ذو الحلیفه (واقع در محل شجره) احرام می‌بست قربانی هم معین کرد، و قربانیش را با خود سوق داد، و قبل از هر کس رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به نیت عمره احرام بست، مردم هم به متابعت وی نیت تمتع کرده، اول به عمره و سپس به حج احرام بستند.

ولی از آنجایی که مردم دو دسته بودند، بعضی با خود قربانی آورده بودند، و بعضی نیاورده بودند، لذا همین که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) وارد مکه شد، به مردم فرمود: هر کس با خود قربانی آورده از احرام در نیاید، و هیچ یک از محرماتی که بر او حرام بود حلال نمی‌شود، مگر بعد از آنکه از

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۶

عمل حج فارغ شود، و کسانی که قربانی نیاورده‌اند طواف و سعی انجام دهند، و سپس تقصیر کنند، و از احرام درآیند، و آن گاه (قبل از رفتن به عرفات) در مکه احرام حج ببندند و اگر از این دسته کسانی باشند که دسترسی به قربانی ندارند، باید سه روز در سفر و هفت روز در وطن روزه بگیرند.[1]

و باز در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، از طریق مجاهد، و عطا از جابر روایت کرده که گفت: در بین مردم بگومگو زیاد شد، (گویا منظور بگومگوی در باره حج بوده) تا آنکه بیش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند، که دستور یافتیم از احرام درآئیم از در تعجب به یکدیگر می‌گفتیم: چطور ممکن است شخصی که برای عبادت به حج آمده احرام ببندد، در حالی که یک ساعت قبلش منی از عورتش می‌چکیده؟ این اعتراض به گوش رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید لا جرم به خطبه ایستاد و فرمود: هان ای مردم آیا می‌خواهید به خدای تعالی چیز یاد

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۶

بدهید، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بیشتر است، و بیشتر از شما از او پروا دارم، من اگر جلوتر می‌فهمیدم آنچه را که بعدا فهمیدم هرگز قربانی با خود سوق نمی‌دادم، و مثل همه مردم از احرام در می‌آمدم، بنا بر این هر کس که برای عمل حج با خود قربانی نیاورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه‌اش روزه بگیرد، و هر کس توانست در همین جا قربانی تهیه کند آن را ذبح کند، و ما به ناچار یک شتر را به نیت هفت نفر قربانی می‌کردیم چون قربانی یافت نمی‌شد.

عطا اضافه کرده که ابن عباس هم گفته که چون قربانی یافت نمی‌شد رسول خدا

گوسفندان خود را میان اصحابش تقسیم کرد و به سعد بن ابی وقاص یک تیس (نر بز) رسید که به نیت خودش به تنهایی سر برید.[1]

و نیز در الدر المنثور است که: ابن ابی شیبه، و بخاری و مسلم از عمران بن حصین روایت کرده که گفت: آیه متعه در کتاب خدا نازل شد، و ما در عهد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و با آن جناب به سفر حج رفتیم، و حج را به صورت متعه یعنی تمتع آوردیم، و بعد از آنهم هیچ آیه دیگری که حج تمتع را نسخ کند نازل نشد، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هم تا زنده بود از آن نهی نکرد، تنها و تنها مردی از صحابه به رأی خود آن را قدغن نمود، و هر چه خواست گفت.[2]

مؤلف: این روایت به الفاظ و عباراتی دیگر که معنای همه آنها قریب به همان روایت در الدر المنثور است نیز نقل شده.

و در صحیح مسلم و مسند احمد و سنن نسایی

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۷

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۷

از مطرف روایت آمده که گفت: عمران بن حصین در مرضی که به آن مرض از دنیا رفت نزد من فرستاد، و مرا احضار کرد و گفت یکی از کسانی که من محدثش بودم، و برایش حدیث می‌کردم تو بودی، و به این امید برایت حدیث می‌گفتم که بعد از من سودی به حالت داشته باشد، اگر من زنده ماندم احادیث مرا به من نسبت مده، و خلاصه نگو فلانی چنین گفت، و اگر از دنیا رفتم مستقیما به من نسبت بده برای اینکه دیگر خطری برایم نیست و بدانکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بین حج و عمره را جمع کرد، (یعنی حج تمتع اورد)، و بعد از آن آیه‌ای دیگر در نسخ این حکم نازل نشد و خودش هم از آن نهی نفرمود تنها یک مرد عادی از پیش خود هر چه خواست گفت.[1]

و نیز در صحیح ترمذی و کتاب زاد المعاد تالیف ابن قیم روایت شده که شخصی از عبد الله پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد الله پسر عمر گفت: این عمل عملی است حلال، پرسید: آخر پدرت از

---

۱ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۰۶ باب جواز التمتع

آن نهی کرده، گفت: در این مساله که پدرم نهی کرده، اما رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آن را بجای آورده، آیا باید امر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) را پیروی کنیم، یا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت: البته امر رسول خدا متبع است، عبد الله بن عمر گفت: اگر امر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) متبع است پس بدان که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) خودش این عمل را بجای آورد.[1]

و صحیح ترمذی، و سنن نسایی، و سنن بیهقی، و موطأ مالک، و کتاب الأم شافعی،

---

۱ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۰۶ باب جواز التمتع

همگی از محمد بن عبد الله روایت آورده‌اند که گفت در سالی که معاویه حج بجای آورد از سعد بن ابی وقاص، و از ضحاک بن قیس شنیدم: که با یکدیگر در باره حج تمتع بحث می‌کردند، ضحاک می‌گفت: تنها کسانی که این عمل را انجام می‌دهند که نسبت به امر خدا جاهلند، سعد در جوابش می‌گفت: بسیار حرف زشتی زدی، ای برادرزاده، ضحاک گفت: آخر عمر از این عمل نهی کرد، سعد گفت: آخر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) این عمل را بجای آورد، و همه ما با آن جناب بجا آوردیم.[1]

و در الدر المنثور است که بخاری، و مسلم، و نسایی از ابی موسی روایت آورده‌اند که گفت: در بطحا خدمت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسیده، عرضه داشتم: در حال احرام نیت کردم: احرام می‌بندم به آنچه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) احرام بسته، فرمود: آیا با خود قربانی آورده‌ای؟ عرضه داشتم نه، فرمود پس برو در

---

۱ صحیح ترمذی، ج ۳ کتاب الحج باب ۱۲،، حدیث ۸۲۴، ص ۱۸۵

خانه طواف کن، و سعی بین صفا و مروه بجای آر، و سپس تقصیر کن، و از احرام درآی، من طواف و سعی کردم و سپس به خیمه زنی از بستگانم رفتم، او سر مرا اصلاح کرد، و شستشو داد.

و من در زمان ابی بکر و همچنین در عهد خلافت عمر به حج تمتع فتوا می‌دادم تا آنکه در عهد عمر سالی در موسم حج مشغول مناسک حج بودم، که مردی برایم خبر آورد: چه نشسته‌ای که امیر المؤمنین (عمر) در باره مناسک حج فتوایی تازه داده، من بانگ برداشتم که ای مردم هر کس از ما فتوایی گرفته تکلیفش دشوار شده، چون امیر المؤمنین دارد می‌آید و حکم هر مساله را از او بگیرید، و به او اقتدا کنید، پس همین که عمر وارد شد، از او پرسیدم: چه چیز تازه‌ای در باره مناسک حج گفته‌ای؟ گفت. اینکه به کتاب خدا تمسک کنیم که می‌فرماید: (﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، حج و عمره را برای خدا تمام کنید) و نیز به سنت پیامبران تمسک کنیم که فرموده محرم نباید از احرام در آید تا آنکه قربانی خود را ذبح کند.

و نیز در الدر المنثور است که مسلم از ابی نضره روایت کرده که گفت: ابن عباس همواره به مردم دستور می‌داد حج تمتع کنند، و عبد الله بن زبیر همواره از آن نهی می‌کرد، این اختلاف نظر به جابر بن عبد الله گفته شد، در پاسخ گفت: احادیث به دست من در بین مردم دایر و شایع شده، ما با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) حج تمتع می‌کردیم، همین که عمر به خلافت رسید گفت: خدا از هر چه می‌خواست برای پیغمبرش حلال می‌کرد، و ملاک کار ما

قرآن است، که هر آیه‌اش در جایی که باید نازل شود نازل شده، و قرآن فرموده: ﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ بنا بر این همانطور که قرآن دستور داده عمل کنید، و حج خود را از عمره جدا سازید، یعنی در یک سال هر دو را انجام ندهید، چون اگر این کار را که می‌گویم بکنید حج شما تمام‌تر و عمره‌تان هم تمام‌تر می‌شود.[1]

و در مسند احمد از ابی موسی روایت شده که گفت: این عمل یعنی حج تمتع سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، ولی من می‌ترسم مردم بین عمره و حج در زیر درختان اراک با زنان خود همخوابگی کنند و آنان را با خود برداشته به حج بروند.[2]

و در جمع الجوامع سیوطی از سعید بن مسیب روایت آمده که گفت: عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههای حج نهی کرد، و گفت: هر چند خود من آن را با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم)

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۶

۲ و نیز در صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۰۱ باب جواز تعلیق الاحرام

انجام دادم، و لیکن از آن نهی می‌کنم، چون این عمل باعث می‌شود یک فرد مسلمان که از افقی از آفاق به قصد زیارت حرکت می‌کند، و خسته و غبارآلود وارد مکه می‌شود، این خستگی و این غبارآلودگیش و آن تلبیه گفتنش تنها مخصوص عمره‌اش باشد، بعد از عمره از احرام در آید، و لباس بپوشد، و خود را خوشبو کند، و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگی کند، و هم چنان به عیش و لذت بپردازد، تا روز هشتم ذی الحجه، آن وقت به نیت حج احرام ببندد، و بطرف منا (و عرفات) برود، و تلبیه بگوید، در حالی که نه غبارالود باشد و نه خسته و کوفته، و تلبیه‌اش هم بیش از یک روز نباشد، در حالی که حج افضل از عمره است.

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگیری نکنیم مردم در زیر همین درختان اراک با زنان خود دست به گریبان می‌شوند، و این عمل در انظار مردمی که نه دامداری دارند و نه کشت و زرع، مردمی که در نهایت فقر بسر می‌برند و بهار زندگیشان همین ایامی

است که حاجیان به مکه می‌آیند خوشایند نیست.[1]

و در سنن بیهقی از مسلم از ابی نضرة از جابر روایت شده که گفت: به او گفتم: عبد الله بن زبیر از حج تمتع نهی می‌کند، و عبد الله بن عباس به آن امر می‌کند، تکلیف چیست؟ کدام درست می‌گویند؟ گفت: احادیث به دست من در بین مردم منتشر می‌شود، خلاصه متخصص این فن منم، و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و عهد ابی بکر حج تمتع می‌کردیم، تا آنکه عمر به خلافت رسید، وی به خطبه ایستاد و گفت: رسول

---

۱ جمع الجوامع

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) همین رسول و قرآن همین قرآن است، و در عهد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) دو تا متعه حلال بود، ولی من از این دو عمل نهی می‌کنم، و مرتکبش را عقاب هم می‌نمایم، یکی متعه زنان است که اگر به مردی دست پیدا کنم که زنی را برای مدتی همسر خود کرده باشد، او را سنگسار می‌کنم، و زنده زنده در زیر سنگریزه‌ها دفن می‌سازم، و دیگری متعه حج.[1]

و در سنن نسایی از ابن عباس روایت شده که گفت: از عمر شنیدم می‌گفت: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می‌کنم، هر چند که در کتاب خدا هم آمده است، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هم آن را انجام داده، و منظور عمر در اینجا متعه حج بود.[2]

و در الدر المنثور است که مسلم از عبد الله بن شقیق روایت کرده که گفت: عثمان از متعه نهی می‌کرد، و علی به آن امر می‌فرمود: پس روزی عثمان

---

۱ سنن بیهقی، ج ۷، ص ۲۰۶

۲ سنن نسایی، ج ۵، ص ۱۱۹

به علی در این باره اعتراض کرد، علی (علیه السلام) فرمود: تو خود می‌دانی که با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) حج تمتع کردیم، عثمان گفت: بله می‌دانم، و لیکن آن روز از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌ترسیدیم و نمی‌توانستیم مخالفت کنیم.[1]

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه و مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه در حج مخصوص اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده.

و باز در الدر المنثور می‌گوید: مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه عملی است که تنها ما می‌توانیم آن را انجام دهیم، هم متعه زنان و هم متعه حج.[2]

مؤلف: از اینگونه روایات بسیار زیاد است، ولی ما به آن مقدار که در غرض ما دخالت دارد اکتفاء کردیم، و غرض ما بحث تفسیری پیرامون نهی از

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۶

۲ و صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۰۳ جواز التمتع.

متعه در حج است، چون در باره این نهی از دو نظر می‌شود بحث کرد، یکی اینکه نهی کننده (یعنی عمر) حق داشته که چنین نهیی بکند، یا نداشته؟ و اگر نداشته آیا معذور بوده یا نه، و این بحث از غرض ما و از مسئولیت این کتاب خارج است.

نظر دوم این است که روایات نامبرده احیانا به آیات کتاب و ظاهر سنت استدلال کرده می‌خواهیم بدانیم این استدلالها صحیح است یا نه؟ و این در مسئولیت این کتاب و سنخه

بحث ما در این کتاب است.

دلائلی که در روایات برای تحریم حج تمتع (پس از پیامبر«صلی الله علیه وآله و سلم») اقامه شده و نقد و رد آنها

لذا می‌گوئیم در این روایات از چند طریق بر نهی عمر از متعه حج استدلال شده است.

۱.استدلال به اینکه آیه: ﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ بر آن دلالت دارد، و حاصلش این است که آیه نامبرده عموم مسلمین را مامور کرده به اینکه حج را تمام و عمره را تمام کنند، و آیه‌ای که حج تمتع را تشریع کرده مخصوص رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، این استدلال در روایت ابی نضره از جابر آمده، که گفت: همین که عمر به خلافت رسید گفت: خداوند از هر چیز هر قدر بخواهد برای پیغمبرش حلال می‌کند و ملاک کار ما قرآن است، که هر آیه‌اش در جایی که باید نازل شود نازل شده، و فرموده: ﴿فاتموا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ و به حکم این آیه باید حج خود را از عمره خود جدا کنید.

و این استدلال به هیچ وجه درست نیست، چون خواننده عزیز در تفسیر آیه نامبرده توجه فرمود که گفتیم: این آیه بیش از این دلالت ندارد که اتمام حج

و عمره واجب است، و کسی که باید این عبادت را انجام دهد نمی‌تواند در وسط آن را قطع کند، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: (﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾)، و اما اینکه آیه شریفه دلالت داشته باشد بر اینکه مسلمانان باید عمره را جدای از حج بیاورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و یا به آن جناب و همراهانش بوده که در آن سال یعنی در حجة الوداع در خدمتش بوده‌اند، ادعایی است که اثباتش از خرط القتاد مشکل‌تر است (خرط القتاد به این معنا است که انسان ساقه‌ای پر از تیغ زهردار را با دست بگیرد، و دست خود را بر آن بکشد، بطوری که همه تیغ‌های ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بریزد).

علاوه بر اینکه در این روایت اعتراف شده است به اینکه حج تمتع سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده هم چنان که در روایت نسایی از ابن عباس نیز این اعتراف آمده، و عمر به نقل ابن عباس گفته: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می‌کنم، با اینکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آن را انجام داد.

۲. و اما اینکه استدلال کرده‌اند به اینکه نهی از تمتع در حج موافق با کتاب و سنت است هم چنان که در روایت ابی موسی آمده بود، که گفت: اگر از حج تمتع نهی کنیم هم به کتاب خدا عمل کرده‌ایم، که می‌فرماید: ﴿وَ أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ و هم به سنت پیامبرمان عمل کرده‌ایم، که فرمود: (محرم از احرام در نمی‌آید تا وقتی که قربانیش ذبح شود).

در پاسخ می‌گوئیم کتاب خدا همانطور که قبلا خاطرنشان کردیم بر خلاف این گفتار دلالت دارد، و اما اینکه گفتند ترک حج تمتع پیروی از سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است که فرمود: (محرم از احرام در نمی‌آید مگر وقتی که قربانیش ذبح شود).

در پاسخ می‌گوئیم: اولا این گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، که در روایاتی دیگر آمده، و بعضی از آنها گذشت، که به صراحت فرمود: این مخصوص کسانی است که از میقات با خود قربانی آوردند.

وثانیا اینکه: روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) خودش این عمل را بجا آورد، یعنی اول احرام بست به عمره، و سپس بار دیگر احرام بست به حج، و نیز تصریح دارد بر اینکه آن جناب به خطبه ایستاد و فرمود: (ای مردم آیا می‌خواهید خدا را چیز بیاموزید؟)، و ادعای عجیبی که در این مقام شده ادعایی است که ابن تیمیه کرده، و گفته حج رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) (در آن سال) حج قران بود، نه حج تمتع چیزی که هست کلمه متعه بر حج قران هم اطلاق می‌شود.

و ثالثا: صرف اینکه سر نتراشند تا قربانی به محل خودش برسد احرام حج نیست خود این روایات هم نمی‌تواند دلیل بر این مدعا باشد، و آیه هم دلالت دارد بر اینکه آن سائق هدیی حکمش سر نتراشیدن

است که اهل مسجد الحرام نباشد، چنین کسی است که حتما باید حج تمتع بیاورد.

و رابعا اینکه: بر فرض که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) حج تمتع بجا نیاورد لیکن این را که ممکن نیست انکار کنیم که آن روز رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به همه یاران خود یعنی آنهایی که در حضورش بودند و آنها که نبودند دستور داد حج تمتع بیاورند، و چگونه ممکن است مسئله‌ای که مبدء تاریخش چنین باشد، یعنی عموم مسلمین در آن مساله حکمی داشته باشند، و پیامبر اسلام حکمی دیگر مخصوص به خودش داشته باشد، و هر دو حکم در قرآن نیز نازل شده باشد، آن گاه حکم مخصوص به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در میان امتش سنت گردد؟.

۳. و اما این استدلال که گفتند: تمتع باعث می‌شود که حج (یکی از باشکوه‌ترین مراسم اسلامی) صورتی به خود بگیرد که با معنویت آن سازگار نیست، چون به حاجی اجازه می‌دهد در بین عمل خوشگذرانی کند، از زنان کام بگیرد، و از بوی

خوش و لباس‌های فاخر استفاده کند، و این استدلال از روایت احمد از ابی موسی استفاده می‌شود، آنجا که عمر گفت: درست است که حج تمتع سنت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است و لیکن من می‌ترسم مردم در بین عمل حج زیر درختان اراک با زنان خود درآمیزند، و آن گاه وقتی احرام حج ببندند که آب غسل جنابت از سر و رویشان بچکد، این بود که گفتار عمر، و نیز از بعضی روایت‌های دیگر که در آن از عمر نقل شده که گفت: من می‌دانم که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و اصحابش حج تمتع را بجا اوردند، و لیکن من شخصا دوست نمی‌دارم کسانی که به زیارت خانه خدا می‌آیند

با زنان درآمیزند، آن گاه برای حج احرام ببندند، در حالی که آب غسل از سر و رویشان بچکد، این نیز گفتار عمر بود، که صریحا اجتهادی است در مقابل نص، چون خدای تعالی و رسول گرامیش بر مساله حج تمتع تصریح کرده‌اند، و خدا و رسولش بهتر می‌دانند که تشریع حکم حج تمتع ممکن است به اینجا منجر شود، که مسلمین رفتاری را بکنند که عمر آن را دوست نمی‌دارد، و بلکه از آن می‌ترسد، و با وجود چنین تصریحی دیگر جای اجتهاد نیست.

و از عجائب امور این است که در متن آیه‌ای که حج تمتع را تشریع کرد همان چیزی که عمر از آن می‌ترسید و از آن کراهت داشت آمده، می‌فرماید: (﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾، یعنی کسی که با آوردن عمره تا انجام حج لذت گیری کند، باید قربانی کند)، بطوری که ملاحظه می‌فرمائید قرآن کریم نام این قسم حج را حج تمتع یعنی (حج لذت گیری) نهاده، چون تمتع جز این نیست که زائر خانه خدا بتواند از آنچه که در احرام بر او حرام بود یعنی از التذاذ با بوی خوش و با آمیزش با زنان، و پوشیدن

لباس و غیره، بهره‌مند شود، و این عینا همان است که عمر از آن می‌ترسید و کراهت می‌داشت.

و از این عجیب‌تر اینکه وقتی آیه شریفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض کردند، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) امر فرمود تا به عین همان چیزی که سبب نهی بود تمتع ببرند توضیح اینکه وقتی این دستور صادر شد، بطوری که در روایت در الدر المنثور از حاکم از جابر آمده (مردم گفتند، آیا برای عمل حج در حالی به سوی عرفه روانه شویم که منی از عورتهای ما می‌چکد)، این سخن به گوش رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید بلادرنگ به خطبه ایستاد و در خطبه‌اش گفتار مردم را رد نموده، برای بار دوم دستور داد تمتع کنند، همانطور که بار اول آن را بر ایشان واجب کرده بود.

و اما استدلال دیگری که کرده‌اند و بطوری که در روایت سیوطی از سعید بن مسیب آمده که گفته‌اند (حکم تمتع در حج باعث تعطیل شدن بازارهای مکه است، و مردم مکه نه زراعتی دارند و نه دامی، بهار کار مردم مکه همان موقعی است که حاجیان به مکه

و بر آنان وارد می‌شوند) استدلال درستی نیست، چون اجتهادی است در مقابل نص علاوه بر اینکه خود خدای تعالی در کلام مجیدش نظیر این استدلال را رد نموده، آنجا که فرمان داده بود: از این پس مشرکین حق ندارند به مسجد الحرام در آیند، چون مشرک نجس است، و فرموده بود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1] چون ممنوعیت مشرکین از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مکه معظمه نیز مستلزم کسادی بازار مکه بوده، و مع ذلک آیه شریفه این محذور خیالی را رد نموده می‌فرماید: اگر از فقر می‌ترسید بدانید که به زودی خدای تعالی به فضل خود شما را بی‌نیاز می‌کند. «مترجم»

و اما استدلال دیگری که کرده و گفتند:

تشریع حج تمتع بر اساس ترس بوده (که به نظر نگارنده منظور ترس از رسول خدای (صلی الله علیه

---

۱ توبه، آیه ۲۸

وآله و سلم) بوده) و چون امروز رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نیست تا از او بترسیم دیگر جایی برای تمتع در حج نیست، و این استدلال در روایت الدر المنثور از مسلم از عبد الله بن شقیق آمده که عثمان در پاسخ علی (علیه السلام) گفت: در آن روزها ما از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌ترسیدیم، این بود گفتار عثمان که نظیر آن از ابن زبیر هم روایت شده، و روایت به نقل الدر المنثور این است که ابن ابی شیبه و ابن جریر و ابن منذر از ابن زبیر روایت کرده‌اند که وقتی به خطبه ایستاد و گفت: ایها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسیدن حج این نیست که شما می‌کنید تمتع وقتی است که مردی مسلمان احرام حج ببندد ولی رسیدن دشمن یا عروض کسالت و یا شکستگی استخوان و یا پیشامدی دیگر نگذارد حج خود را تمام کند، و ایام حج بگذرد، اینجاست که می‌تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد، و پس از انجام اعمال عمره از احرام در آید، و تمتع ببرد، تا آنکه سال دیگر حج را با قربانی خود انجام دهد، این است تمتع به عمره تا

حج (تا آخر حدیث)[1].

اشکالی که در این استدلال هست این است که آیه شریفه مطلق است هم خائف را شامل می‌شود، و هم غیر خائف را، و خواننده عزیز توجه فرمود که جمله‌ای که دلالت دارد بر تشریع حکم تمتع جمله: ﴿ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾ است، نه جمله: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی اَلْحَجِّ﴾، تا در معنای آن قید ترس را هم از پیش خود اضافه نموده بگویند: یعنی هر کس از ترس، حج خود را مبدل به عمره کرد، قربانی کند و معلوم است که جمله اول میان اهل مکه و سایر مسلمانان فرق گذاشته، و حج تمتع را مخصوص سایر مسلمانان دانسته، و سخنی از فرق میان خائف و غیر خائف به میان نیاورده.

علاوه بر اینکه تمامی روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) حج خود را بصورت تمتع آورد، و دو احرام بست یکی برای عمره و دیگری برای حج.

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۶

۶. و اما این استدلال که گفته‌اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده و شامل حال سایر مسلمین نیست (نقل از دو روایت الدر المنثور از ابی ذر)، اگر منظور از آن، همان استدلال عثمان و ابن زبیر باشد که جوابش را دادیم، و اگر مراد این باشد

که حکم تمتع خاص اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و شامل دیگران نمی‌شود، سخنی است باطل به دلیل اینکه آیه شریفه مطلق است و می‌فرماید: (این حکم برای هر کسی است که اهل مسجد الحرام نباشد...) چه صحابی و چه غیر صحابی.

علاوه بر اینکه اگر حکم تمتع مخصوص اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و یاران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبیر و ابی موسی و معاویه (و به روایتی ابی بکر) آن را ترک کردند با اینکه از صحابه آن جناب بودند.

امتثال دستورات رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) واجب است، احکام خدا نسخ ناشدنی است و والی حق ندارد احکام خدا و رسول (صلی الله علیه وآله و سلم) را تغییر دهد

۷.و اما اینکه استدلال کردند، به مساله ولایت، و اینکه عمر در نهی از تمتع از حق ولایت خودش استفاده کرد، چون خدای تعالی در آیه شریفه: ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]

---

۱ اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول خدا و اولی الامر خود را. «نساء، آیه ۵۴»

اطاعت اولی الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب کرده استدلال درستی نیست، برای اینکه ولایتی که آیه شریفه آن را حق أولی الامر (هر که هست) قرار داده، شامل این مورد نمی‌شود (چون أولی الامر حق ندارد احکام خدا را زیر و رو کند) توضیح اینکه آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده واجب است، مانند آیه شریفه: ﴿اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[1].

و معلوم است که هر حکمی که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) تشریع کند به اذن خدا می‌کند، هم چنان که آیه شریفه: ﴿وَ لاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾[2] و آیه شریفه: ﴿مَا آتَاكُمُ اَلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[3]. و معلوم است که منظور از عبارت (آنچه رسول برایتان آورده) به قرینه جمله: ﴿وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ﴾ این است

---

۱ پیروی کنید آنچه را که از ناحیه پروردگارتان بر شما نازل شده. «اعراف، آیه ۲»

۲ آنچه را که خدا و رسولش تحریم کرده حرام نمی‌دانند. «توبه، آیه ۲۹»

۳ آنچه رسول برایتان می‌آورد بگیرید، و از هر چه نهیتان می‌کند دست بردارید. «حشر، آیه ۷»

که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده، در نتیجه به حکم آیه: نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد، و از هر چه که نهی کرده منتهی شد، و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضایی که رانده، چنان که در باره حکم فرموده: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِکَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾[1] و در آیه‌ای دیگر فرموده: ﴿فَأُولَئِکَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾[2] و در جایی دیگر فرموده: ﴿فَأُولَئِکَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾[3].

و در مورد قضا فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ اَلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً﴾[4].

و نیز فرموده: ﴿وَ رَبُّکَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا

---

۱ کسانی که حکم نمی‌کنند به آنچه خدا نازل کرده ستمکارانند. «مائده، آیه ۴۸»

۲ ایشان تبه‌کارانند. «مائده، آیه ۵۰»

۳ ایشان کافرانند. «مائده، آیه ۴۷»

٤ هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنه را نمی‌رسد بعد از آنکه خدا و رسولش در مساله‌ای قضایی رانده باشند باز هم خود را صاحب اختیار بداند و هر کس خدا و رسول او را نافرمانی کند به ضلالتی روشن گمراه گشته است. «احزاب، آیه ۳۶»

كَانَ لَهُمُ اَلْخِيَرَةُ﴾[1] و ما می‌دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریع و یا حد اقل اعم از آن و از غیر آن است، و شامل آن نیز می‌شود.

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی، و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند، و فرموده: ﴿وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لاَ يَأْتِيهِ اَلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

و این آیه مطلق است، و به اطلاقش شامل بطلان به وسیله نسخ نیز می‌شود، پس به حکم این آیه آنچه که خدا و رسولش تشریع کرده‌اند، و هر قضایی که رانده‌اند، پیرویش بر فرد فرد امت واجب است، خواه اولی الامر باشد یا نه.

از اینجا روشن می‌شود که جمله: ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ حق اطاعتی که

---

۱ و پروردگارت هر چه بخواهد خلق می‌کند، و هر چه بخواهد اختیار می‌نماید، اما ایشان را نمی‌رسد که خود را صاحب اختیار بدانند. «قصص، آیه ۶۸»

۲ و اینکه قرآن کتابی است شکست ناپذیر، باطل و بطلان در او راه ندارد، نه در عصر نزولش، و نه بعد از آن، نازل شده‌ای است از ناحیه خدای حکیم ستوده. «فصلت، آیه ۴۲»

برای أولی الامر قرار می‌دهد، اطاعت در غیر احکام است، پس به حکم هر دو آیه، أولی الامر و سایر افراد امت در اینکه نمی‌توانند احکام خدا را زیر و رو کنند یکسانند. بلکه حفظ احکام خدا و رسول بر أولی الامر واجب‌تر است، و اصولا أولی الامر کسانی هستند که احکام خدا به دستشان امانت سپرده شده، باشد در حفظ آن بکوشند پس حق اطاعتی که برای أولی الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهی و دستوراتی است که أولی الامر به منظور صلاح و اصلاح امت می‌دهند البته با حفظ و رعایت حکمی که خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد.

مانند تصمیم‌هایی که افراد عادی برای خود می‌گیرند، مثلا با اینکه خوردن و نخوردن فلان غذا برایش حلال است، تصمیم می‌گیرد بخورد، و یا نخورد (حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند که مردم هفته‌ای دو بار گوشت بخورند)، و یا با اینکه خرید و فروش برای افراد جایز

است فردی تصمیم می‌گیرد این کار را بکند، و یا تصمیم می‌گیرد نکند، (حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند مردم از بیع و شرا اعتصاب کنند، و یا آن را توسعه دهند).

و یا با اینکه بر فرد فرد جایز است وقتی کسی در ملک او با او نزاع می‌کند به حاکم شرع مراجعه کند، و هم جایز است از دفاع صرفنظر کند، أولی الامر نیز گاهی مصلحت می‌داند که از حقی صرفنظر کند، و گاهی صلاح را در این می‌داند که آن را احقاق نماید.

پس در همه این مثالها فرد عادی و یا أولی الامر صلاح خود را در فعلی و یا ترک فعلی می‌داند، و حکم خدا به حال خود باقی است.

و هم چنان که یک فرد نمی‌تواند شراب بنوشد و ربا بخورد، و مال دیگران را غصب نموده ملکیت دیگران را ابطال کند، هر چند که صلاح خود را در اینگونه کارها بداند، أولی الامر نیز نمی‌تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند، چون این عمل مزاحم با حکم خدای تعالی است، آری أولی الامر می‌تواند در پاره‌ای اوقات از حدود و ثغور کشور اسلامی دفاع کند، و در وقت دیگر از

دفاع چشم بپوشد، و در هر دو حال رعایت مصلحت عامه و امت را بکند، و یا دستور اعتصاب عمومی، و یا انفاق عمومی، و یا دستورات دیگری نظیر آن بدهد.

و سخن کوتاه آنکه آنچه یک فرد عادی از مسلمانان می‌تواند انجام دهد، و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعایت حفظ حکم خدای سبحان آن کار را بکند، و یا در آن چیز تصرف نماید، ولی امری که از قبل رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بر امت او ولایت یافته، نیز می‌تواند آن کار را بکند، و در آن چیز تصرف نماید، تنها فرق میان یک فرد عادی و یک ولی امر با اینکه هر دو مامورند بر حکم خدا تحفظ داشته باشند، این است که یک فرد عادی در آنچه می‌کند صلاح شخص خود را در نظر دارد، و یک ولی امر آنچه می‌کند به صلاح حال امت می‌کند.

و گرنه اگر جایز بود که ولی مسلمین در احکام شرعی دست بیندازد، هر جا صلاح دید آن را بردارد، و هر جا صلاح دید که حکم دیگری وضع و تشریع

کند، در این چهارده قرن یک حکم از احکام دینی باقی نمی‌ماند، هر ولی امری که می‌آمد چند تا از احکام را بر می‌داشت، و فاتحه اسلام خوانده می‌شد، و اصولا دیگر معنا نداشت بفرمایند احکام الهی تا روز قیامت باقی است.

حال آنچه را گفته شد با مساله تمتع که مورد بحث بود تطبیق داده می‌گوئیم: چه فرق است بین اینکه گوینده‌ای بگوید: حکم تمتع و بهره‌مندی از طیبات زندگی با هیات عبادات و نسک نمی‌سازد، و چون نمی‌سازد شخص ناسک باید این تمتع را ترک کند، و بین اینکه

گوینده بگوید مباح بودن برده‌گیری با وضع دنیای فعلی سازگار نیست، چون دنیای متمدن امروز همه حکم می‌کنند به حریت عموم افراد بشر، پس باید حکم اباحه برده‌گیری که از احکام اسلام است برداشته شود، و یا اینکه بگوید اجرای احکام حدود به درد چهارده قرن قبل می‌خورد، و اما امروز بشر متمدن نمی‌تواند آن را هضم کند، و قوانین جاریه بین المللی هم آن را قبول نمی‌کند، پس باید تعطیل شود.

این بیانی که ما کردیم از پاره‌ای روایات وارده در همین باب فهمیده می‌شود مانند روایت الدر المنثور که می‌گوید: اسحاق بن راعویه در مسند خود، و احمد از حسن روایت آورده‌اند که عمر بن خطاب تصمیم گرفت مردم را از متعه حج منع کند، ابی بن کعب برخاست، و گفت تو این اختیار را نداری، چون متعه حج حکمی است که قرآن بر آن نازل شده، و ما خود با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) عمره تمتع به جای آوردیم، عمر چون این بشنید از تصمیم خود تنزل کرد.[1]

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۱۶

[سوره البقره (۲):آیات ۲۰٤ تا ۲۰۷]

﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُکَ قَوْلُهُ فِی اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ يُشْهِدُ اَللَّهَ عَلیٰ مَا فِی قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ اَلْخِصَامِ ۲۰٤ وَ إِذَا تَوَلّٰی سَعیٰ فِی اَلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِکَ اَلْحَرْثَ وَ اَلنَّسْلَ وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْفَسَادَ ۲۰۵ وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اِتَّقِ اَللَّهَ أَخَذَتْهُ اَلْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ اَلْمِهَادُ ۲۰٦ وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَشْرِی نَفْسَهُ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ ۲۰۷﴾

ترجمه آیات

و پاره‌ای از مردم، منافق و سالوسند که وقتی سخن از دین و صلاح و اصلاح می‌کنند تو را به شگفت می‌آورند و خدا را گواه می‌گیرند که آنچه می‌گویند مطابق آن چیزی است که در دل دارند و حال آنکه سرسخت‌ترین دشمنان دین و حقند (۲۰٤).

(به شهادت اینکه) وقتی بر می‌گردند (و یا وقتی به ولایت و ریاستی می‌رسند) با تمام نیرو در گستردن فساد در زمین می‌کوشند و به مال و جانها دست می‌اندازند با اینکه خدا فساد را دوست نمی‌دارد (۲۰۵).

و وقتی به ایشان گفته می‌شود از خدا بترس دستخوش آن غروری می‌شوند که گناه در دلشان ایجاد کرده و

تنها درمان دردشان جهنم است که بد قرارگاهی است (۲۰۶). و بعضی دیگرند که جان خود را در برابر خوشنودی‌های خدا می‌فروشند و خدا نسبت به بندگان رؤوف است (۲۰۷).

بیان آیات

تقسیم مردم از نظر صفات و ذکر احوال و خصائص منافق

این آیات مشتمل بر تقسیمی دیگر است یعنی مردم را از حیث نتایج صفاتشان تقسیم می‌کند، هم چنان که آیات قبلی یعنی از آیه: ﴿فَمِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا﴾ به بعد مردم را از حیث اصل صفاتشان تقسیم می‌کرد، که یا طالب دنیایند، و یا طالب آخرت، و آیات مورد بحث از حیث نتیجه دنیاطلبی و عقبی‌طلبی که در اولی نفاق و در دومی خلوص در ایمان است تقسیم می‌کند، و تناسب این آیات با مساله حج تمتع بر کسی پوشیده نیست.

﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُکَ قَوْلُهُ فِی اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾

کلمه اعجاب به معنای خرسند کردن است، و جمله: ﴿فِی اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾ متعلق است به جمله: (یعجبک) و معنای مجموع آیه چنین می‌شود: (خرسندی و مسرت در دنیا از این جهت که دنیاست

و نوعی زندگی است منشاش ظاهربینی و حکم کردن بر طبق ظاهر است، و اما باطن و سریره در زیر پرده و پشت حجاب نهان است، انسان تا زمانی که بستگی و تعلق به حیات دنیا دارد، نمی‌تواند حقایق پشت پرده را ببیند و درک کند، مگر اینکه از طریق تفکر در آثار مختصری از امر باطن را کشف کند و بهمین مناسبت است که دنبالش فرموده: ﴿وَ یُشْهِدُ اَللَّهَ عَلیَ مَا فِی قَلْبِهِ﴾، و معنای مجموع کلام این است که بعضی از مردمند که وقتی با تو سخن می‌گویند، طوری وانمود می‌کنند که افرادی حق‌پرستند، جانب حق را رعایت می‌کنند، و به صلاح خلق عنایت دارند، و پیشرفت دین و امت را می‌خواهند، در حالی که دشمن‌ترین مردم نسبت به حقند، و دشمنیشان با حق از هر دشمن دیگر شدیدتر است.

و کلمه (الد) أفعل تفضیل از ماده (ل - د - د) است، لد، و لدود، هر دو به معنای شدت خصومت است.

و کلمه خصام جمع خصم است، مانند صعب که

جمعش صعاب و کعب که جمعش کعاب است.

بعضی هم گفته‌اند: خصام مصدر است: و جمله ألد الخصام به معنای اشد خصومة می‌باشد.

﴿وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِى اَلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾

کلمه تولی به معنای دارای ولایت و سلطنت شدن و تملک آن است، و مؤید این معنا

جمله: ﴿أَخَذَتْهُ اَلْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ گرفتار غروری می‌شود که گناه در دل ایجاد می‌کند در آیه بعدی است، که می‌فهماند عزتی که دچارش شده به خاطر گناهانی بوده که مرتکب شده، و قلب مخالف با زبانش را، بیمار کرده است.

و سعی به معنای عمل و هم به معنای سرعت در راه رفتن است، در نتیجه معنای آیه چنین است، که این منافق شدید الخصومه وقتی دستش برسد، و دارای قدرتی شود و ریاستی به دست آرد، سعی می‌کند فساد را در زمین بگستراند و ممکن است کلمه (تولی) به معنای اعراض از روبرو شدن، و گفتگو کردن باشد و معنا چنین باشد که چون از نزد تو بیرون می‌شود، وضعش غیر آن وضعی می‌شود که در حضور تو داشت، در حضور تو دم از صلاح و اصلاح و خیر می‌زد، و می‌گفت در این راه سعی خواهد کرد، ولی چون بیرون می‌شود در راه فساد و افساد سعی می‌کند.

﴿وَ يُهْلِكَ اَلْحَرْثَ وَ اَلنَّسْلَ﴾

از ظاهر این عبارت بر می‌آید که می‌خواهد

جمله قبلی یعنی فساد در زمین را بیان کند، و بفرماید فساد و افسادش به این است که حرث و نسل را نابود کند، و اگر نابود کردن حرث و نسل را بیان فساد قرار داده برای این است که قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولید مثل است اگر غذا نخورد می‌میرد، و اگر تولید مثل نکند نسلش قطع می‌شود، و انسان در تامین غذایش به حرث یعنی زراعت نیازمند است چون غذای او یا حیوانی است و یا نباتی، و حیوان هم در زندگی و نموش به نبات نیازمند است پس حرث که همان نبات باشد اصل در زندگی بشر است، و بدین جهت فساد در زمین را با اهلاک حرث و نسل بیان کرد، پس معنای این آیه این شد: که او از راه نابود کردن حرث و نسل در زمین فساد می‌انگیزد، و در نابودی انسان می‌کوشد.

﴿وَ اَللَّهُ لاَ یُحِبُّ اَلْفَسَادَ﴾

مراد از فساد، فساد تکوینی و آنچه در گردش زمان فاسد می‌شود نیست چون پاره‌ای از فسادها هست که دست کسی در آن دخالت ندارد عالم عالم کون و فساد، و نشاه تنازع در بقا است، هیچ موجودی پدید نمی‌آید، مگر بعد از آنکه موجودی

دیگر تباه می‌شود، و هیچ جانداری متحقق نمی‌شود، مگر بعد از آنکه جاندارانی بمیرند و این کون و فساد و حیات و موت در این موجودات طبیعی، و در این نشاه طبیعت زنجیروار و از پشت سرهم قرار دارند، و این مستند به خود خدای تعالی است، و حاشا بر خدا که چیزی را که خودش مقدر فرموده مبغوض بدارد.

بلکه مراد از این فساد، فسادهای تشریعی است، یعنی آن فسادی که دست بشر پدید

می‌آورد، آری خدای عز و جل آنچه از دین که تشریع کرد به منظور اصلاح اعمال بندگان بوده، تا با عمل صالح روزمره و تمرین مستمر، ملکات فاضله را در نفوس آنان پدید آورد، و اختلافشان را اصلاح کند، و در نتیجه حال انسانیت و جامعه بشریت حالی معتدل شود، در این هنگام است که زندگیشان هم در دنیا و هم در آخرت عین سعادت می‌شود، که به زودی در تفسیر آیه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ بیانش خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و آن کسی که در آیه اول فرمود ظاهر قولش با باطن قلبش مخالف است، وقتی در زمین سعی به فساد می‌کند، به نحوی نمی‌کند که ظاهر آن فساد باشد، بلکه به شکلی انجام می‌دهد که ظاهرش اصلاح باشد، یعنی کلمات را از جای خود تحریف می‌کند، و حکم خدا را از آنچه که هست تغییر می‌دهد، و در تعالیم دینی دخل و تصرف می‌کند، تصرفی که منجر به فساد اخلاق و اختلاف کلمه شود، و معلوم است که در فساد اخلاق و اختلاف کلمه مرگ دین و فنای انسانیت و فساد دنیا حتمی است.

آنچه که در این آیات آمده، مورد تصدیق تاریخ قرار گرفته، چون مردانی در امت اسلام آمدند، و بر دوش این امت سوار شده، در امر دین و دنیا تصرفاتی کردند که نتیجه مستقیمش و بال برای دین، و انحطاط برای مسلمین، و اختلاف در امت بود و کار دین را به جایی کشانید که بازیچه دست هر بازیگر شد، و انسانیت امت لقمه، هر چپاولگر گردید، و نتیجه این سعی و خودکامگیها فساد زمین شد، اولا بخاطر نابود شدن دین، وثانیا به خاطر هلاک انسانیت و بهمین جهت است که می‌بینیم در بعضی از روایات هلاکت حرث و نسل به هلاکت دین و انسانیت تفسیر شده که ان شاء الله روایاتش خواهد آمد.

﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اِتَّقِ اَللَّهَ أَخَذَتْهُ اَلْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ اَلْمِهَادُ﴾

مفاد کلمه عزت معروف است و معنای کلمه «مهاد» فرش و هر گستردنی است، و از ظاهر کلام بر می‌آید که کلمه (بالاثم) متعلق است به «العزة» معنای آیه این است: او وقتی مامور به تقوا می‌شود و کسی

نصیحتش می‌کند که از خدا بترس، در اثر آن عزتی که با اثم و نفاق کسب کرده، و دل خود را بیمار ساخته، دچار نخوت و غرور می‌شود.

بی خبر از اینکه عزت مطلق (که در تحت تاثیر هیچ عاملی از بین نرود) تنها از ناحیه خدای سبحان است، هم چنان که فرموده: ﴿تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ لِلَّهِ اَلْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾[3].

و حاشا بر خدای تعالی اینکه چیزی را که مخصوص خود او است، و تنها او به بندگان می‌دهد به بنده‌ای بدهد، و باعث گناه و شر او گردد، پس معلوم می‌شود عزت مورد بحث در این آیه عزت خدایی نیست، بلکه اصلا عزت نیست، بلکه غروری است که اشخاص جاهل و ظاهر بین آن را عزت می‌پندارند.

---

۱ تو هر که رای بخواهی عزت می‌دهی، و هر که رای بخواهی ذلیل می‌کنی. «آل عمران، آیه ۲۶»

۲ عزت مخصوص خدا و رسول و مؤمنین است. «منافقون، آیه ۸۰»

۳ چگونه عزت را از پیش خود می‌خواهند، و جستجو می‌کنند؟ با اینکه عزت همه‌اش از خداست. «نساء، آیه ۱۳۸»

و از اینجا این معنا روشن می‌شود که جمله (بالاثم) متعلق به جمله: (أخذته...) نیست، تا در نتیجه حرف (با) در آن باء تعدیه، و معنا چنین باشد: (عزت او را وادار به گناه و به این می‌کند که امر به تقوا را به عکس العملی ناخوشایند پاسخ دهد) و یا باء سببیت و معنا چنین باشد: (عزت و مناعت، به سبب اثم و گناه در او پیدا شد که مرتکب گردید).

چرا با تعدیه و سببیت نیست؟ برای اینکه مستلزم آن است که در این دو صورت خدای تعالی حالت نفسانی آن مغرور را عزت دانسته باشد، و عزت بودن این رذیله را امضاء فرموده باشد، در حالی که گفتیم: این حالت درونی که مورد بحث است، عزت حقیقی نیست، و اما اگر کلمه (بالاثم) را متعلق به «العزة» بدانیم، همانطور که دانستیم، دیگر این اشکال وارد نمی‌شود، چون آن حالت درونی را عزت ندانسته، بلکه عزت باثم شمرده است.

و اما اینکه در سوره ـ ص آیه دوم فرموده: ﴿بَلِ اَلَّذِينَ كَفَرُوا فِی عِزَّةٍ وَ شِقَاقٍ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ

قَرْنٍ فَنَادَوْا وَ لاَتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾[1].

این تعبیر از باب نام‌گذاری و امضا نیست، و در این آیه حالت کفر و طغیان کفار را عزت نامیده، و عزت بودن آن را امضا نفرموده، چون کلمه عزت را نکره آورده، و آیه را با جمله: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا﴾ ختم نموده تا بفهماند عزت نامبرده عزتی صوری و ناپایدار بوده، نه عزت اصلی که به هیچ وجه از بین رفتنی نیست.

دسته‌ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)

﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَشْرِی نَفْسَهُ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ﴾

این آیه در مقابل آیه اول از آیات مورد بحث است، که آنجا هم می‌فرمود: ﴿وَ مِنَ

---

۱ بلکه آنها که کافر شدند در عزت و شقاق و دشمنی هستند، و ما چه بسا از امتهای قبل از ایشان را هلاک کردیم و در حین هلاکت فریاد برآوردند، ولی دیگر هنگام فریاد نبود، و فرصت فراری نمانده بود. «ص، آیه ۲»

اَلنَّاسِ﴾، و از این مقابله فهمیده می‌شود که وصف در این جمله نیز در مقابل وصف آن جمله است یعنی همانطور که مراد از جمله: ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُکَ﴾ بیان این معنا است که در آن عصر و آن ایام مردی وجود داشته که به گناهان خود افتخار می‌کرده، و عزت می‌فروخته، و از خودش خوشش می‌آمده، و به ظاهر دم از صلاح می‌زده، در حالی که در دل نقشه دشمنی می‌کشیده، مردی بوده که از رفتارش چیزی جز فساد و هلاک عاید دین و انسانیت نمی‌شده.

همچنین از جمله: ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَشْرِی نَفْسَهُ﴾، نیز فهمیده می‌شود در آن روز مردی وجود داشته که جز به پروردگار خود نمی‌بالیده، و جز به دست آوردن رضای خدای تعالی هیچ هدفی را دنبال نمی‌کرده، مردی بوده که رفتارش امر دین و دنیا را اصلاح می‌کرده، و به وسیله او حق احقاق می‌شده، و عیش انسانها پاکیزه می‌شده، و بشر از برکات اسلام برخوردار می‌شد.

با این بیان ارتباط ذیل آیه با صدر آن به خوبی

روشن می‌گردد، و معلوم می‌شود که چرا در ذیل آیه فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾، خدا نسبت به بندگان رؤوف است ؟چون وجود چنین فردی در میان انسانها خود رأفتی است از خدای سبحان به بندگانش آری اگر مردانی دارای این صفات بین مردم و در مقابل آن دسته دیگر از مردان منافق و مفسده‌جو وجود نداشتند، ارکان دین منهدم می‌شد، و در بنای صلاح رشاد سنگی روی سنگ قرار نمی‌گرفت.

اما خدای تعالی همواره آن باطل‌ها را به وسیله این حق‌ها از بین برده، و افساد دشمنان دین را به وسیله اصلاح اولیااش تلافی و تدارک می‌کند، هم چنان که خودش فرموده: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اِسْمُ اَللَّهِ كَثِيراً﴾[1]، و نیز فرموده: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاَءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾[2].

---

۱ و اگر نبود که خدای تعالی شر بعضی از مردم رای به وسیله بعضی دیگر دفع می‌کرد، هر آینه نه صومعه‌ای به جای می‌ماند و نه کلیسا و نه مساجدی که نام خدا در آنها زیاد برده می‌شود. «حج، آیه ۴۰»

۲ اگر اینان به اسلام کفر بورزند باکی نیست چون ما مردمی رای برانگیخته‌ایم، که هرگز به آن کفر نمی‌ورزند. «انعام، آیه ۸۹»

پس فسادی که در دین و دنیا راه پیدا می‌کند، از ناحیه عده‌ای از افراد است که جز خودپرستی هوای دیگری بر سر ندارند، و این فساد و شکافی که اینان در دین ایجاد می‌کنند جز باصلاح و اصلاح آن دسته دیگر که خود را به خدای سبحان فروخته و در دل جز به پروردگار خود نمی‌اندیشند پر نمی‌شود، و زمین و زمینیان به صلاح نمی‌گرایند، و خدای تعالی این معامله سودمند خود را در آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ اِشْتَرىٰ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ اَلْجَنَّةَ

يُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَیْهِ حَقًّا فِی اَلتَّوْرَاةِ وَ اَلْإِنْجِیلِ وَ اَلْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفَی بِعَهْدِهِ مِنَ اَللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ اَلَّذِی بَایَعْتُمْ بِهِ﴾[1] و این موضوع در آیات دیگری نیز خاطرنشان گردیده است.

بحث روایتی (شامل روایاتی در باره شان نزول آیات یاد شده)

در الدر المنثور از «سدی» روایت آورده در تفسیر آیه ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ یُعْجِبُکَ قَوْلُهُ﴾ گفته است: این آیه در باره أخنس بن شریق ثقفی، هم پیمان بنی زهره نازل شد، که وی در مدینه به خدمت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید، و عرضه داشت: آمده‌ام تا اسلام بیاورم، و خدا می‌داند که من در دعویم راستگویم، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) خوشش آمد، و بهمین جهت خدای تعالی فرمود: ﴿وَ یُشْهِدُ اَللَّهَ عَلیَ مَا فِی قَلْبِهِ﴾.

---

۱ خداوند از مؤمنین جان و مالشان رای خریده در مقابل اینکه بهشت از آن آنان باشد، و این مؤمنین در راه خدا جهاد می‌کنند می‌کشند و کشته می‌شوند، و این وعده‌ای است که وفای به آن حق است، و عده‌ای است که هم در تورات آمده، و هم در انجیل، و هم در قرآن و چه کسی باوفاتر به عهد است از خدا، پس شما مؤمنین رای بشارت باد به این فروشی که خریدارتان در آن خداست. «توبه، آیه ۱۱۲»

أخنس از حضور رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بیرون شد و به زراعتی از مسلمانان و شترانی از ایشان برخورد زراعت را آتش زد، و شتران را پی کرد، و بدین جهت خدای سبحان فرمود: ﴿وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ﴾[1].

و در مجمع از ابن عباس نقل کرده که گفت: این آیات سه‌گانه در باره همه ریاکاران نازل شده، که در ظاهر چیزهایی را اظهار می‌کنند که خلاف باطنشان است و صاحب مجمع اضافه کرده که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.[2]

مؤلف: و لیکن این روایت با ظاهر آیات منطبق نیست.

و در بعضی از روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده: که آیات نازله در باره دشمنان ایشان نازل شده است.

و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ﴿وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۳۸

۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۰

وَ اَلنَّسْلَ﴾ فرموده: مراد از حرث در اینجا دین، و مراد از نسل انسان است.[1]

مؤلف: بیان این روایت گذشت و این نیز روایت شده که مراد از حرث ذریه و زراعت هر دو است، و به هر حال مساله تطبیق آیه بر مصداق امری است آسان.[2]

و در امالی شیخ از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت آمده که در ذیل جمله: ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَشْرِی نَفْسَهُ﴾، فرموده: این جمله در باره علی (علیه السلام) نازل شده، که در شب هجرت در بستر رسول خدای (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید.[3]

مؤلف: روایات از طرق شیعه و سنی بسیار آمده که آیه نامبرده در باره شب فراش نازل شده، که تفسیر برهان به پنج طریق آن را از ثعلبی و دیگران نقل کرده است.[4]

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از صهیب

---

۱ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۰

۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۰

۳ امالی شیخ طوسی، ص ۱۸۵ طبع قدیم

٤ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۰۶، ۲۰۷

روایت کرده که گفت: وقتی می‌خواستم از مکه به سوی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هجرت کنم قریش به من گفتند ای صهیب تو آن روز که به شهر ما آمدی دست خالی بودی، و حال که می‌خواهی کوچ کنی اموالت را هم می‌بری و این به خدا سوگند ممکن نیست، و هرگز نمی‌گذاریم آنها را با خود ببری، من به ایشان گفتم: آیا اگر اموالم را به شما واگذار کنم دست از من بر می‌دارید؟ گفتند: بله به ناچار اموالم را به طرفشان پرتاب کردم و آزاد شدم، و از مکه بیرون آمده به مدینه رسیدم، این خبر به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید، دو بار، فرمود: صهیب در معامله‌اش سود برد.[1]

مؤلف: در المنثور این قصه را به چند طریق دیگر روایت کرده، که در بعضی از آنها آمده: آیه ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ یَشْرِی﴾ نیز در این قصه نازل شده، و در بعضی دیگر آمده آیه نامبرده در باره ابی ذر و صهیب نازل شده که هر دو جان خود را با مال خود خریدند، ولی ما در سابق هم گفتیم که آیه شریفه با این احتمال

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۳۹

که شراء به معنای خریدن باشد نمی‌سازد، (بلکه شراء که در لغت هم به معنای خریدن است و هم فروختن. در آیه شریفه به معنای فروختن است، و تنها با معامله علی (علیه السلام) در لیلة المبیت قابل انطباق است).

و در مجمع روایتی از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: مراد از این آیه کسی است که به خاطر امر به معروف و نهی از منکر کشته شود.[1]

مؤلف: این بیان عموم آیه شریفه است پس منافات ندارد که شان نزول خاصی داشته باشد.

---

۱ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۱

[سوره البقره (۲):آیات ۲۰۸ تا ۲۱۰]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اُدْخُلُوا فِي اَلسِّلْمِ كَافَّةً وَ لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ۲۰۸ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ اَلْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۲۰۹ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اَللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ اَلْغَمَامِ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ وَ قُضِيَ اَلْأَمْرُ وَ إِلَى اَللَّهِ تُرْجَعُ اَلْأُمُورُ ۲۱۰﴾

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده‌اید بدون هیچ اختلافی همگی تسلیم خدا شوید و زنهار گامهای شیطان را پیروی مکنید که او برای شما دشمنی آشکار است (۲۰۸).

پس اگر بعد از این همه آیات روشن که برایتان آمد داخل در سلم نگردید و باز هم پیروی گامهای شیطان کنید بدانید که خدا غالبی شکست ناپذیر و حکیمی است که هر حکمی در باره شما براند به مقتضای حکمت می‌راند (۲۰۹).

(راستی حرف حسابی اینان چیست) آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده نزد آنان بیایند (یعنی عذاب خدا به وسیله ابرهای

ویرانگر بیاید) و تکلیفشان یکسره شود؟ با اینکه سرنوشت‌ها معین شده و بازگشت امور همه به خدای تعالی است (۲۱۰).

بیان آیات

این آیات یعنی از جمله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ تا جمله: ﴿أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ هفت آیه کامل است، که راه تحفظ و نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می‌کند، و آن این است که مسلمانان داخل در سلم شوند، و تنها آن سخنانی که قرآن تجویز کرده بگویند، و آن طریقه عملی را که قرآن نشان داده پیش گیرند، که وحدت دینی از بین نمی‌رود، و سعادت دو سرای انسانها رخت برنمی‌بندد، و هلاکت به سراغ هیچ قومی نمی‌رود، مگر به خاطر خارج شدن از سلم، و تصرف در آیات خدا، و جابجا کردن آنها، که در امت بنی اسرائیل و امتهای گذشته دیگر دیده شد، و به زودی نظیر آن هم در این امت جریان خواهد یافت. ولی خدای تعالی این امت را وعده نصرت داده و فرموده: ﴿أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾

کلمات سلم و اسلام و تسلیم هر سه به یک معنا است: و کلمه (کافه - همگی) مانند کلمه جمیعا تاکید را افاده می‌کند و چون خطاب به مؤمنین بود و

مؤمنین مامور شده‌اند همگی داخل در سلم شوند پس در نتیجه امر در آیه مربوط به همگی و به یک یک افراد جامعه است، هم بر یک یک افراد واجب است و هم بر جمیع که در دین خدا چون و چرا نکنند، و تسلیم امر خدا و رسول او گردند.

و نیز از آنجایی که خطاب به خصوص مؤمنین شده، آن سلمی هم که به سویش دعوت کرده به معنای تسلیم در برابر خدا و رسول شدن است، و امری است متعلق به مجموع امت. و به فرد فرد آنان، پس هم بر یک یک مؤمنین واجب است. و هم بر مجموع آنان.

معنای «سلم» که بدان امر شده و مراد از «گام‌های شیطان» که از آن زنهار داده شده است

پس سلمی که بدان دعوت شده‌اند عبارت شد از تسلیم شدن برای خدا، بعد از ایمان به او. پس بر مؤمنین واجب است امر را تسلیم خدا کنند، و برای خود صلاح دید و استبداد برأی قائل نباشند و به غیر آن طریقی که خدا و رسول بیان کرده‌اند طریقی دیگر اتخاذ ننمایند، که هیچ قومی هلاک نشد مگر به خاطر همین که راه خدا را رها کرده، راه هوای نفس را

پیمودند، راهی که هیچ دلیلی از ناحیه خدا بر آن نداشتند، و نیز حق حیات و سعادت جدی و حقیقی از هیچ قومی سلب نشد مگر به خاطر اینکه در اثر پیروی هوای نفس ایجاد اختلاف کردند.

از اینجا روشن می‌گردد که مراد از پیروی خطوات شیطان، پیروی او در تمامی دعوت‌های او به باطل نیست، بلکه منظور پیروی او است در دعوتهایی که به عنوان دین

می‌کند، و باطلی را که اجنبی از دین است زینت داده و در لفافه زیبای دین می‌پیچد، و نام دین بر آن می‌گذارد، و انسانهای جاهل هم بدون دلیل آن را می‌پذیرند، و علامت شیطانی بودن آن این است که خدا و رسول در ضمن تعالیم دینی خود نامی از آن نبرده باشند.

و از خصوصیات سیاق کلام و قیود آن این معنا نیز استفاده می‌شود، که خطوات شیطان تنها آن گامهایی از شیطان است، که در طریقه و روش پیروی شود. و اگر فرض کنیم که این پیروی کننده مؤمن باشد که طریقه او همان طریقه ایمان است لا جرم طریقه چنین مؤمنی طریقه شیطانی در ایمان است، و وقتی بر هر مؤمنی دخول در سلم واجب باشد، قهرا هر طریقی که بدون سلم طی کند خطوات شیطان و پیروی از آن پیروی از خطوات شیطان خواهد بود.

پس این آیه شریفه نظیر آیه: ﴿یَا أَیُّهَا اَلنَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی اَلْأَرْضِ حَلاَلاً طَیِّباً ، وَ لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ اَلشَّیْطَانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ إِنَّمَا یَأْمُرُکُمْ بِالسُّوءِ وَ

اَلْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] خواهد بود.

و نیز نظیر آیه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ وَ مَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ اَلْمُنْكَرِ﴾[2].

و باز نظیر آیه: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[3]

می‌باشد و فرق میان این آیات و آیه مورد بحث این است که در آیه مورد بحث به خاطر کلمه (کافه) دعوت متوجه به جماعت شده، و در آیات نامبرده این خصوصیت، نیست پس آیه مورد بحث در معنای آیه: ﴿وَ اِعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اَللَّهِ جَمِيعاً وَ لاَ تَفَرَّقُوا﴾[4] و آیه: ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعوا

---

۱ هان ای مردم از آنچه در زمین حلال و طیب است بخورید، و گامهای شیطان را پیروی مکنید که او برای شما دشمنی است آشکار، او تنها شما را به بدی و فحشا می‌خواند و به این دستور می‌دهد که به خدا چیزهایی را نسبت دهید که علمی بدان ندارید، (به تفسیر این، آیه مراجعه شود. «بقره، آیه ۱۶۸»

۲ ای کسانی که ایمان آورده‌اید گامهای شیطان را پیروی مکنید، و هر کس گامهای شیطان را پیروی کند بداند که شیطان به فحشا و منکر امر می‌کند. «نور، آیه ۲۱»

۳ از آنچه خدا روزیتان کرده بخورید و گامهای شیطان را پیروی مکنید که او برای شما دشمنی است آشکار. «انعام، آیه ۱۴۲»

٤ آل عمران، آیه ۱۰۳

اَلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[1] است، که خطاب متوجه جامعه اسلام و مجموعه افراد شده.

و از آیه شریفه استفاده می‌شود که اسلام تمامی احکام و معارفی را که مورد حاجت بشر است و صلاح مردم را تامین می‌کند تکفل کرده است.

﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ اَلْبَيِّنَاتُ﴾

کلمه (زللتم) از ماده (ز - ل - ل) است و زلت به معنای لغزش و اشتباه است، و معنای آیه این است که حال که دستور دادیم همگی داخل در سلم شوید، اگر نشدید و به خطا رفتید، با اینکه زلت همان پیروی خطوات شیطان بود پس بدانید که خدا عزیز و مقتدری است که در کارش از هیچ کس شکست نمی‌خورد، و حکیمی است که در قضایی که در باره شما می‌راند هرگز از حکمت خارج نمی‌شود، آنچه حکم می‌کند بر طبق حکمت است، و بعد از آنکه حکم کرد خودش هم ضامن اجرای آن است اجرا می‌کند بدون اینکه کسی بتواند از اجرای آن جلوگیری کند. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اَللَّهُ فِي

---

۱ انعام، آیه ۱۵۳

ظُلَلٍ مِنَ اَلْغَمَامِ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ﴾ کلمه (ظلل) جمع (ظلة) است که به معنای سایبان است، و ظاهر آیه این است که کلمه (ملائکه) عطف باشد بر کلمه (الله) و در این آیه شریفه التفاتی از خطاب ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ﴾ به غیبت ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ به کار رفته، و تازه خطاب را متوجه رسول خدا کرده، تا بفهماند از سخن گفتن با آنان اعراض دارد، چون حال آنان حال کسانی است که منتظر آمدن عذابی هستند که ما قضایش را رانده‌ایم، عذابی که مطابق پیروی خطوات شیطان باشد که آنان برای خود اختیار کرده‌اند، و در بین خود اختلاف و چند دستگی بوجود آوردند.

خلاصه منتظرند که عذاب خدا در ابرهایی سیاه بر آنان سایه افکند، و خدا قضای خود را از مسیری که خود آنان احتمالش را هم نمی‌دهند به کرسی بنشاند، و یا بگو حالشان حال کسی است که گمان می‌کنند خدا اعتنایی به شان آنان دارد، و از اینکه هلاک شوند پروا می‌کند، ﴿وَ إِلَى اَللَّهِ تُرْجَعُ اَلْأُمُورُ﴾ و با اینکه بازگشت همه امور به خدا است، دیگر از حکم و قضای خدا هیچ مقری ندارند.

پس سیاق حکم می‌کند به اینکه جمله: ﴿هَلْ

يَنْظُرُونَ﴾ تهدید و وعیدی باشد که در آیه قبلی وعده‌اش را داده، و فرموده بود: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

خداوند متصف به صفات اجسام نیست و ظواهر برخی آیات باید به وسیله آیات محکمه قرآنی معنا بشود

این را هم باید دانست که از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان متصف به صفت اجسام نیست، و با اوصاف ممکنات اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است متصف نمی‌گردد، هم چنان که فرموده: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ هُوَ اَلْغَنِيُّ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3] و آیاتی دیگر نظیر اینها، آیات محکمی که متشابهات قرآن به وسیله آن آیات معنا می‌شود.

پس هر چه از ظاهر آیات قرآن بر خلاف این آیات محکمه دیده شود مثلا صفات و افعالی را به خدا نسبت دهد، که متضمن حدوث است، باید به

---

۱ هیچ چیز چون او نیست. «شوری، آیه ۱۱»

۲ تنها غنی بالذات خداست. «فاطر، آیه ۱۵»

۳ یگانه آفریننده هر چیز خداست. «زمر، آیه ۶۲»

وسیله آیات محکم قرآن معنا شود، و معنایی از آنها گرفت که با صفات علیا و اسمای حسنای خدای تبارک و تعالی منافات نداشته باشد.

حال که این قاعده کلی را دانستی، می‌گوئیم: در قرآن هر جا نسبت آمدن و یا آوردن به خدا داد، مثلا فرمود: ﴿وَ جَاءَ رَبُّکَ وَ اَلْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا﴾[1] و یا فرمود: ﴿فَأَتَاهُمُ اَللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾[2].

و یا فرمود: ﴿فَأَتَى اَللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ اَلْقَوَاعِدِ﴾[3] در همه اینها معنایی منظور است که با ساحت قدس خدای تعالی و تقدس منافات ندارد، مانند احاطه و امثال آن، و لو اینکه بگوئیم از باب مجاز اینگونه تعبیرات شده است و بنا بر این پس مراد از آوردن یا آمدن خدا در آیه مورد بحث همان احاطه به مردم برای راندن قضا در حق ایشان است.

علاوه بر اینکه ما در مواردی از کلام خدای تعالی می‌بینیم که وقتی می‌خواهد نسبتی از نسبتها و یا

---

۱ فجر، آیه ۲۲»

۲ خداوند از جایی که خود آنان احتمالش را هم نمی‌دادند به سویشان آمد. «حشر، آیه ۲»

۳ خدا بنیان آنان را از ریشه بیاورد. «نحل، آیه ۲۶»

فعلی از افعال را از استقلال اسباب و وسائط سلب کند، گاهی آن نسبت و یا عمل را به خودش نسبت می‌دهد، و گاهی به امر خود نسبت می‌دهد، مثلا یک جا می‌فرماید: ﴿اَللَّهُ یَتَوَفَّی اَلْأَنْفُسَ﴾[1] و یک جا می‌فرماید: ﴿یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ اَلْمَوْتِ﴾[2] و جایی دیگر می‌فرماید: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[3].

و خلاصه مساله جان گرفتن را یک بار به خودش نسبت می‌دهد، و یک بار به ملائکه،

---

۱ خدا جانها را می‌گیرد. «زمر، آیه ۴۲»

۲ جان شما را ملک الموت می‌گیرد. «سجده، آیه ۱۱»

۳ جان او را رسولان ما گرفتند. «انعام، آیه ۶۱»

آنگاه در باره ملائکه می‌فرماید: ﴿بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[1] و نیز یک جا می‌فرماید: ﴿إِنَّ رَبَّکَ يَقْضِی بَيْنَهُمْ﴾[2] و نیز می‌فرماید: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِیَ بِالْحَقِّ﴾[3].

هم چنان که در باره آوردن عذاب در آیات مورد بحث فرموده: ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾.

و در جایی دیگر فرموده: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِیَ أَمْرُ رَبِّکَ﴾[4].

و این خود باعث می‌شود که ما هر جا که اموری به خدا نسبت داده شده که با کبریایی خدا سازگار نیست بتوانیم کلمه (امر) را تقدیر گرفته، بگوئیم: منظور امر خدا است، نه خود خدا، مانند عبارت ﴿جَاءَ رَبُّکَ﴾، و عبارت (و یاتیهم الله)، و بگوئیم منظور (جاء امر ربک) و (یاتیهم امر الله) است.

توجیهی لطیف تر و دقیق تر از ظواهری که افعال حدوثی را به خداوند نسبت می‌دهد

---

۱ ملائکه به امر او عمل می‌کنند. «انبیا، آیه ۲۷»

۲ پروردگار تو است که در میان آنان حکم می‌راند. «یونس، آیه ۹۳»

۳ و چون امر خدا بیاید در بین آنان قضا رانده می‌شود. «مؤمن، آیه ۷۸»

٤ آیا منتظر آنند که ملائکه نزدشان آید، و یا امر پروردگارت به سویشان بیاید. «نحل، آیه ۳۳»

این است آن توجیهی که بحث ساده پیرامون اینگونه نسبت‌ها دست می‌دهد، و همه مفسرین نیز آن را پذیرفته‌اند ولی تدبر در کلام خدای تعالی معنایی لطیف‌تر از این دست می‌دهد.

توضیح اینکه امثال آیه: ﴿وَ اَللَّهُ هُوَ اَلْغَنِیُّ﴾[1] و آیه: ﴿اَلْعَزِیزِ اَلْوَهَّابِ﴾[2] و آیه: ﴿أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾[3] این معنا را افاده می‌کند که خدای تعالی آنچه را که از خلقت و شؤون و اطوارش می‌دهد خودش واجد آن است، و آنچه را می‌دهد و به آن جود می‌ورزد قطره‌هایی است از اقیانوسی که نزد خود دارد.

هر چند که برای فهم ما از جهت انسی که به ماده و احکام جسمانیت دارد دشوار است که تصور کند چگونه می‌توان اینگونه امور را از قید ماده و اوصاف حدوث جدا و مجرد کرد، تا نسبت دادنش به خدا محذور نداشته باشد.

آری آنچه باعث می‌شود، آمدن و آوردن و هر

---

۱ فاطر، آیه ۱۵

۲ ص، آیه ۹

۳ طه، آیه ۵۰

نسبت دیگری نظیر اینها را به خدا ندهیم، مساله نبودن نقص و حاجت در خداست، و اگر ما بتوانیم اینگونه نسبت‌ها را از معنای نقص و

حاجت مجرد کنیم، نسبت نامبرده بی اشکال خواهد شد، بلکه باید گفت: چاره‌ای جز این تجرید نداریم، این معنا قابل انکار نیست که آنچه نام (چیز) بر آن صادق است از ناحیه خداست، پس باید بگوئیم: نسبت هر چیز به خدا نسبتی است که لایق به کبریایی و عظمت او باشد، (یعنی بگوئیم اگر همه اجسام از خداست نه به این معنا است که خود خدا هم جسم است، اگر آثار اجسام از او است، نه به این معنا است که خود او هم این اثر را دارد، اگر می‌آید بطوری است که محتاج پا و بدن باشد).

چون عمل (آمدن) در میان موجودات جسمانی عبارت است از اینکه جسمی مسافتی را که بین آن و بین جسمی دیگر است با حرکت قطع کند، و به آن نزدیک شود، و اگر ما این خصوصیت مادیت را از عمل آمدن مجرد کنیم، و در نتیجه صرف نزدیکی و رفع فاصله و حائل میان دو چیز که غرض نهایی از آمدن است باقی بماند، چنین آمدنی را می‌توانیم به خدا نسبت دهیم، و بطور حقیقت هم نسبت دهیم، نه بطور مجاز، پس آمدن خدا به سراغ کفار به معنای

برطرف شدن موانع میان قضای خدا و میان آنان است، و این خود یکی از حقایق قرآنی است که بحث‌های برهانی نمی‌تواند به آن دست یابد، مگر آنکه توأم با امعان و تدبر باشد، و پیچ و خم‌هایی که در این راه است پشت سر گذاشته بتواند اثبات کند که حقیقت هستی و وجود اصیل حقیقتی دارای شدت و ضعف است.

و به هر حال آیه مورد بحث متضمن وعید و تهدیدی است که آیه قبل به آن اشاره دارد که می‌فرمود: ﴿أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ و ممکن است تهدیدی باشد به عذابی که کفار در روز قیامت در پیش دارند، چون آیات مشابه آیه مورد بحث مانند آیه: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾[1] ظهور در همین عذاب دارد.

و ممکن است تهدیدی باشد به حادثه‌ای که وقوعش در دنیا متوقع است، و این احتمال بعد از مراجعه به بعد از آیه: ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾[2] و آیه

---

۱ نمل، آیه ۳۳

۲ یونس، آیه ۵۷

بعد از آیه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً﴾[1] و نیز مراجعه به سوره انبیا و غیره در نظر قوت می‌گیرد، چون از این موارد استفاده می‌شود که آخرت آینده همین دنیا است، و ظهور تام هر حقیقتی است که در این دنیا است، و نیز ممکن است تهدیدی باشد به آینده‌ای که در انتظار آنان است چه در دنیا و چه در آخرت، و به هر حال

جمله: ﴿فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ را باید به معنایی گرفت که مناسب با موردش باشد.

﴿وَ قُضِیَ الْأَمْرُ وَ إِلَی اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾

از جمله: ﴿وَ إِلَی اللَّهِ﴾ به خوبی بر می‌آید که فاعل قضا هم خدای تعالی است و اگر نام خدای تعالی را نیاورد، و فرمود قضای امر رانده می‌شود، برای این بوده که مانند هر بزرگی دیگر اظهار عظمت و کبریا کند، که وقتی از وقوع احکامشان و صدور اوامرشان خبر می‌دهند نمی‌گویند ما چنین کردیم، بلکه می‌گویند چنین و چنان شد، و اینگونه تعبیرها در قرآن کریم بسیار است.

---

۱ روم، آیه ۳۰

بحث روایتی (پیرامون مراد از آیات یاد شده)

در تفسیر آیه: ﴿یَا أَیُّهَا اَلنَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی اَلْأَرْضِ حَلاَلاً طَیِّباً﴾، عده‌ای از روایات نقل کردیم که معنایی را که ما برای پیروی گامهای شیطان کردیم تایید می‌کرد، بدانجا مراجعه شود.

و در بعضی از روایات آمده که سلم عبارت است از ولایت، و معلوم است که این روایت می‌خواهد یکی از مصادیق سلم را ذکر کند، که مکرر نظایر این تطبیق گذشت.

و در توحید و معانی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ﴿هَلْ یَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ یَأْتِیَهُمُ اَللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ اَلْغَمَامِ﴾ فرمود: آیه شریفه اینطور نازل شده: «هل ینظرون الا ان یاتیهم الله بالملائکة فی ظلل من الغمام» یعنی آیا منتظر جز این هستند که خدا ملائکه را با ابرهایی سیاه بفرستد. و در باره آیه شریفه: ﴿وَ جَاءَ رَبُّکَ وَ اَلْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا﴾ فرمود: خدای عز و جل متصف به آمدن و رفتن نمی‌شود او متعالی از این است که جابجا شود، پس منظور از آیه شریفه آمدن امر خداست، و تقدیر آن

(و جاء امر ربک) است.[1]

مؤلف: منظور امام رضا (علیه السلام) این است که مراد آیه چنین است، نه اینکه آیه در اصل به این صورت نازل شده.

و این معنایی که امام برای آیه شریفه کرده، عینا همان معنایی است که به نظر ما قریب آمد، که منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست، چون ملائکه هر چه می‌کند و هر وقت نازل می‌شود به امر خدا می‌کند و نازل می‌شود، هم چنان که آیه: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لاَ يَسْبِقُونَهُ

---

۱ توحید صدوق ره، ص ۱۶۲

بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[1].

و در باره نزولشان فرموده: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[2].

البته در این میان معنای دیگری هست که بعضی از مفسرین آن را احتمال داده‌اند و آن این است که استفهام در آیه انکاری باشد، و بخواهد تمام جمله را انکار کند، نه تنها مدخول خود را انکار کند.

بنا بر این احتمال معنای آیه چنین می‌شود: این کفار منتظر همین هستند که امری محال محقق شود، و آن این است که خدا سوار بر ابرهایی سیاه به سراغشان آید، همانطور که یک جسم به نزدیک جسمی دیگر می‌آید، و نیز انتظار دارند ملائکه نزدشان آید، امر و نهیشان کند، و حال آنکه چنین چیزی محال است، پس آیه شریفه بطور کنایه محال بودن این توقع را افاده می‌کند، که کفار با پند و نصیحت به راه بیایند.

لیکن این توجیه با اینکه گفتیم آیات همه در یک

---

۱ بلکه بندگانی محترمند که در سخن از خدا پیشی نگرفته، و به امر او عمل می‌کنند. «انبیا، آیه ۲۷»

۲ ملائکه روح را به امر خدا نازل می‌کنند. «نحل، آیه ۲»

سیاقند نمی‌سازد، چون لازمه وحدت سیاق این است که کلام متوجه به مؤمنین باشد، و مؤمنین چنین وضعی ندارند که به راه آمدنشان به وسیله نصیحت محال باشد، بلکه مؤمنین در راه هستند.

علاوه بر اینکه اگر سیاق کلام برای افاده این معنا بود خالی از رد بر کفار نمی‌بود، هم چنان که عادت قرآن در أمثال این مقامات این است که گفتار طرف را رد می‌کند، مانند آیه:

﴿وَ قَالَ اَلَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْنَا اَلْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرىَ رَبَّنَا لَقَدِ اِسْتَكْبَرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً﴾[1] ﴿وَ قَالُوا اِتَّخَذَ اَلرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ﴾[2].

از این هم که بگذریم اگر منظور از آیه مورد بحث چنین معنایی بود، دیگر جا نداشت جمله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِنَ اَلْغَمَامِ﴾ را اضافه کند، و همچنین در بقیه کلمات هیچ نکته روشنی به چشم نمی‌خورد، و کافی بود بفرماید: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اَللَّهُ﴾.

---

۱ آنهایی که امید دیدار ما ندارند گفتند چرا ملائکه بر ما نازل نمی‌شود؟ و چرا پروردگار را نمی‌بینیم؟ اینان در نفس خود استکبار ورزیده و طغیانی کبیر کردند. «فرقان، آیه ۲۱»

۲ و گفتند خدا فرزند گرفته، در حالی که خدا از آن منزه است. «انبیا، آیه ۲۶»

بحث روایتی دیگر (پیرامون رجعت)

تفسیر آیه: ﴿هل ینظرون...﴾ و آیات مشابه آن در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر سه وجه

باید دانست که در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام):

۱ - این آیه شریفه به روز قیامت تفسیر شده، چنان که عیاشی در تفسیر خود از امام باقر (علیه السلام) این روایت را آورده[۱].

۲ - و نیز بروز رجعت هم تفسیر شده، که مرحوم صدوق روایت آن را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده.[۲]

۳ - و به ظهور مهدی (علیه السلام) نیز تفسیر شده و عیاشی روایتش را در تفسیر خود به دو طریق از امام باقر (علیه السلام) آورده.[۳]

و نظایر اینگونه روایات بسیار است، که اگر بخواهی کتب حدیث را صفحه به صفحه ببینی، خواهی دید که روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۳

۲ بحار، ج ۵۳، ص ۴۳ و منتخب البصائر، ج ۳، ص ۳۱۹ طبع جدید

۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۳

(علیه السلام) در تفسیر بسیاری از آیات آمده، که یا فرموده‌اند: مربوط به قیامت است، و یا فرموده‌اند: مربوط به رجعت است، و یا فرموده‌اند: مربوط به ظهور مهدی (علیه السلام)، و این نیست مگر به خاطر وحدت و سنخیتی که در این سه معنا هست.

و مردم چون هیچ بحثی پیرامون حقیقت روز قیامت نکرده‌اند، و زحمت این تحقیق را بخود نداده، و در نتیجه نفهمیده‌اند که قرآن کریم در باره این روز عظیم چه فرموده، لذا در باره این روایات دچار اختلاف شده‌اند، بعضی به کلی آنها را با اینکه صدها روایت است، و شاید از پانصد روایت که در ابواب مختلف نقل شده تجاوز کند طرح کرده‌اند، و بعضی دیگر دست به تاویل و توجیه آنها زده‌اند، با اینکه ظهور آنها روشن است، و بلکه بعضی از آنها صریح در مفاد است، و بعضی دیگر که حد متوسط و راه میانه را رفته‌اند تنها به نقل آنها اکتفاء نموده، از بحث پیرامون آنها خودداری نموده‌اند.

مساله رجعت و رد بر منکرین آن

فرقه‌های اسلامی غیر شیعه که عامه مسلمین را تشکیل می‌دهد، هر چند ظهور مهدی (علیه السلام)

را قبول دارند، و روایاتش را به طرق متواتر از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل

کرده‌اند و لیکن مساله رجعت را انکار نموده، آن را از مختصات شیعه دانسته‌اند، و چه بسا بعضی از کسانی که شیعه زاده‌اند، و اسما خود را شیعه می‌شمارند، در این اعصار پیدا شده‌اند که می‌گویند: روایات شیعه از احادیث دروغی است که دست یهود و یا کفاری که تظاهر به اسلام می‌کردند، مانند عبد الله سبا و یارانش آنها را داخل در احادیث ما کرده‌اند.

و بعضی دیگر در مقام ابطال رجعت از راه دلیل عقلی وارد شده و بطور خلاصه گفته‌اند: مرگ امری است که با در نظر گرفتن عنایت پروردگار هرگز بر هیچ زنده‌ای عارض نمی‌شود مگر بعد از آنکه آن موجود زنده به حد کمال رسیده باشد، و زندگیش کامل شده، آنچه در قوه داشته به فعلیت رسیده باشد، و چنین موجودی که تمامی کمالات بالقوه‌اش فعلیت یافته، اگر بعد از مردن به دنیا برگردد، در حقیقت دوباره به حالت قوه و استعداد برگشته است، و اینکه چیزی که فعلیت یافته برگردد و بالقوه شود امری است محال، مگر اینکه مخبری صادق که یا خود خداست و یا خلیفه‌ای از خلفای او، از چنین

برگشتی خبر دهند، هم چنان که در داستان‌های موسی، و عیسی، و ابراهیم (علیهم السلام) و داستانهایی از دیگران چنین خبرهایی آمده، ولی نه از خدا، و نه از یکی از خلفای او خبر معتبری نیامده که دلالت بر رجعت داشته باشد، و روایاتی که قائلین به رجعت به آن تمسک می‌کنند تمام نیست، آن گاه شروع کرده‌اند به تضعیف روایات، و یکی یکی را رد کرده‌اند، نه صحیحی باقی گذاشتند و نه سقیمی. خوب توجه کن که این بیچاره نفهمیده که اگر دلیلش درست باشد، و راستی دلیل عقلی باشد صدر دلیلش ذیل آن را باطل می‌کند، چون اگر چیزی محال ذاتی شد، دیگر استثنا بر نمی‌دارد، که با خبر دادن مخبر صادق از محال بودن برگشته، و ممکن شود، بلکه مخبر هر که باشد وقتی از وقوع امری محال خبر می‌دهد، باید فورا صادق بودنش را تخطئه کرد، و به فرضی که نتوانیم در صادق بودنش شک کنیم، ناگزیر باید خبرش را تاویل کنیم، و معنایی به آن بدهیم، که ممکن باشد، مثل اینکه اگر خبر داد که عدد یک نصف عدد دو نیست، و یا خبر داد که تمامی

خبرهای صادق در عین صادق بودن کاذب است، که گفتیم اگر بتوانیم در راستگویی این مخبر تشکیک می‌کنیم، و اگر نتوانستیم ناگزیر کلامش را توجیه می‌کنیم، بطوری که از محال بودن در آید.

و اما اینکه گفت: چیزی که از قوه به فعلیت در آمده، دیگر محال است بالقوه شود، مطلبی است صحیح، و لیکن قبول نداریم که مساله مورد بحث ما از این باب باشد، برای اینکه مورد فرض او با مورد فرض ما مختلف است، مورد فرض او کسی است که عمر طبیعی خود را کرده، و به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد، که برگشتن او به دنیا مستلزم آن امر محال است، و ـ

اما مرگ اختراعی که عاملی غیر طبیعی از قبیل قتل و یا مرض باعث آن شود برگشتن انسان بعد از چنین مرگی به دنیا مستلزم هیچ محذور و اشکالی نیست، چون ممکن است انسان بعد از آنکه به مرگ غیر طبیعی از دنیا رفته در زمانی دیگر مستعد کمالی شود، که در زمانی غیر از زمان زندگیش موجود و فراهم باشد، و بعد از مردن دوباره زنده شود تا آن کمال را بدست آورد.

و یا ممکن است اصل استعدادش مشروط باشد به اینکه مقداری در برزخ زندگی کرده باشد، چنین کسی بعد از مردن و دیدن برزخ دارای آن استعداد می‌شود، و دوباره به دنیا بر می‌گردد، که آن کمال را به دست آورد، که در هر یک از این دو فرض مساله رجعت و برگشتن به دنیا جایز است، و مستلزم محذور محال نیست، این گفتاری خلاصه و فشرده بود، در باره مساله رجعت، و تمام حرف‌های آن موکول است به مقامی دیگر.

و اما اینکه در یک یک روایات مناقشه کرده، و آنها را ضعیف شمرده، در پاسخش می‌گوئیم: هر

چند هر یک از روایت‌ها روایت واحد است، و لیکن روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت به اصل رجعت متواتر است، به حدی که مخالفین مساله رجعت از همان صدر اول این مساله را از مسلمات و مختصات شیعه دانسته‌اند، و تواتر با مناقشه و خدشه در تک تک احادیث باطل نمی‌شود، علاوه بر اینکه تعدادی از آیات قرآنی و روایات که در باب رجعت وارد شده دلالتش تام و قابل اعتماد است، که ان شاء الله به زودی در موردی مناسب متعرض آنها می‌شویم، مانند آیه: ﴿وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾[1] و آیات دیگر.

علاوه بر اینکه آیات دیگری از قرآن دلالت اجمالی بر وقوع رجعت دارد مانند آیه: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[2] که می‌فهماند آنچه در امت‌های گذشته رخ داده، در این امت نیز رخ خواهد داد، و یکی از آن

---

۱ روزی که از هر امتی فوجی از آنان که آیات ما را تکذیب می‌کنند محشور می‌کنیم. «نمل، آیه ۸۳»

۲ شما پنداشته‌اید قبل از آنکه آنچه در امت‌های گذشته واقع شده در شما واقع شود داخل بهشت شوید. «بقره، آیه ۲۱۴»

وقایع مساله رجعت و زنده شدن مردگانی است که در زمان ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر و ارمیا و غیر ایشان اتفاق افتاده، باید در این امت نیز اتفاق بیفتد.

هم چنان که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هم کلامی دارند که بطور اجمال می‌فهماند آنچه در امت‌های سابق اتفاق افتاده در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد، و آن این است که فرمود: به آن خدایی که جانم به دست اوست، که شما مسلمانان با هر سنتی که در امت‌های

گذشته جریان داشته روبرو خواهید شد، و آنچه در آن امت‌ها جریان یافته مو به مو در این امت جریان خواهد یافت، بطوری که نه شما از آن سنت‌ها منحرف می‌شوید، و نه آن سنت‌ها که در بنی اسرائیل بود شما را نادیده می‌گیرد.[1]

از اینهم که بگذریم این قضایایی که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) خبر داده‌اند جزء ملاحم و اخبار غیبی مربوط به آخر الزمان است، و راویانی آنها را آورده‌اند که مربوطند به قرن‌ها قبل از این، و کتبشان از زمان تالیف تا کنون محفوظ مانده، و نسخه آنها دست نخورده، و ما تا کنون به چشم خود دیده‌ایم پاره‌ای از آنچه آن حضرات پیشگویی کردند بدون کم و زیاد به وقوع پیوست، قهرا باید نسبت به بقیه آنها نیز اعتماد کنیم، و به صحت همه آنها ایمان داشته باشیم.

حال به آغاز سخن برگردیم، که می‌گفتیم: یک آیه گاهی تفسیر می‌شود به روز قیامت، و گاهی به رجعت، و گاهی به روزگار ظهور مهدی (علیه

---

۱ بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۷

السلام)، اینک می‌گوئیم: آنچه از کلام خدای تعالی در باره قیامت و اوصاف آن به دست می‌آید، این است که قیامت روزی است که هیچ سببی از اسباب، و هیچ کاری و شغلی از خدای سبحان پوشیده نیست، روزی است که تمامی اوهام از بین می‌رود، و آیات خدا در کمال ظهور ظاهر می‌شود، و در سراسر آیات قرآنی و روایات هیچ دلیلی به چشم نمی‌خورد که دلالت کند بر اینکه در آن روز عالم جسمانی به کلی از بین می‌رود، بلکه بر عکس ادله‌ای به چشم می‌خورد که بر خلاف این معنا دلالت دارد، چیزی که هست این معنا استفاده می‌شود که در آن روز بشر یعنی این نسلی که خدای تعالی از یک مرد و زن به نام آدم و همسرش پدید آورده قبل از قیامت از روی زمین منقرض می‌شود.

و خلاصه میان نشاه دنیا و نشاه قیامت مزاحمت و مناقضتی نیست تا وقتی قیامت بیاید دنیا به کلی از بین برود، هم چنان که میان برزخ که هم اکنون اموات در آن عالمند، با عالم دنیا مزاحمتی نیست و دنیا هم مزاحمتی با آن عالم ندارد، هم چنان که از آیه: ﴿تَاللَّهِ

لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلىَ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِکَ فَزَيَّنَ لَهُمُ اَلشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ اَلْيَوْمَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1] این نبودن

مزاحمت، استفاده می‌شود.

این حقیقت روز قیامت است، روزی که مردم برای رب العالمین بپا می‌خیزند روزی که همه اسرارشان آشکار می‌شود، چیزی از ایشان بر خدا پوشیده نمی‌ماند، و بهمین جهت است که گاهی از روز مرگ به روز قیامت تعبیر می‌شود چون روز مرگ هم روزی است که پرده‌ها از روی اسباب برای میت کنار می‌رود، هم چنان که از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (من مات قامت قیامته، هر کس بمیرد قیامتش بر پا می‌شود) که ان شاء الله بیان همه اینگونه روایات خواهد آمد.

و روایاتی که رجعت را اثبات می‌کند هر چند آحاد آن با یکدیگر اختلاف دارند، الا اینکه با همه

---

۱ به خدا سوگند که ما به سوی امت‌های گذشته که قبل از تو بودند رسولانی فرستادیم، ولی شیطان اعمال ایشان را در نظرشان زینت داد، و در نتیجه شیطان در امروز هم سرپرست ایشان شد، و ایشان عذابی دردناک دارند. «نحل، آیه ۶۳»

کثرتش (که در سابق گفتیم متجاوز از پانصد حدیث است) در یک جهت اتحاد دارند، و آن یک جهت این است که سیر نظام دنیوی متوجه به سوی روزی است که در آن روز آیات خدا به تمام معنای ظهور ظاهر می‌شود، روزی که در آن روز دیگر خدای سبحان نافرمانی نمی‌شود، بلکه به خلوص عبادت می‌شود، عبادتی که مشوب و آمیخته با هوای نفس نیست، عبادتی که شیطان و اغوایش هیچ سهمی در آن ندارد، روزی که بعضی از اموات که در خوبی و یا بدی برجسته بودند، یا ولی خدا بودند، و یا دشمن خدا، دوباره به دنیا بر می‌گردند تا میان حق و باطل حکم شود.

و این معنا به ما می‌فهماند روز رجعت خود یکی از مراتب روز قیامت است، هر چند که از نظر ظهور به روز قیامت نمی‌رسد، چون در روز رجعت باز شر و فساد تا اندازه‌ای امکان دارد، به خلاف روز قیامت که دیگر اثری از شر و فساد نمی‌ماند و باز بهمین جهت روز ظهور مهدی (علیه السلام) هم معلق به روز رجعت شده است چون در آن روز هم حق به

تمام معنا ظاهر می‌شود، هر چند که باز ظهور حق در آن روز کمتر از ظهور در روز رجعت است.

و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده که فرموده‌اند ایام خدا سه روز است، روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز برگشت، و روز قیامت، و در بعضی از روایات آمده: ایام خدا سه روز است، روز مرگ و روز برگشت و روز قیامت.[1]

روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز رجعت و روز قیامت مراتب مختلف یک حقیقت هستند

و این معنا یعنی اتحاد این سه روز بر حسب حقیقت، و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور باعث شده که در تفسیر ائمه (علیهم السلام) بعضی آیات گاهی به روز قیامت، و گاهی به روز رجعت، و گاهی به روز ظهور مهدی تفسیر شود، و در سابق هم گذشت که گفتیم چنین روزی فی نفسه ممکن است، بلکه واقع هم هست، و منکر آن هیچ دلیلی بر نفی آن ندارد.

---

۱ بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۶۳

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۱ تا ۲۱۲]

﴿سَلْ بَنی إِسْرَائِیلَ کَمْ آتَیْنَاهُمْ مِنْ آیَةٍ بَیِّنَةٍ وَ مَنْ یُبَدِّلْ نِعْمَةَ اَللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اَللَّهَ شَدِیدُ اَلْعِقَابِ ۲۱۱ زُیِّنَ لِلَّذِینَ کَفَرُوا اَلْحَیَاةُ اَلدُّنْیَا وَ یَسْخَرُونَ مِنَ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ اَلَّذِینَ اِتَّقَوْا فَوْقَهُمْ یَوْمَ اَلْقِیَامَةِ وَ اَللَّهُ یَرْزُقُ مَنْ یَشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ ۲۱۲﴾

ترجمه آیات

از بنی اسرائیل بپرس چه قدر آیت‌های روشن برایشان آوردیم (آنها خواهند گفت: که) هر کس نعمت خدا را بعد از آنکه در اختیارش قرار گرفت تغییر دهد باید بداند که خدا در عقاب شدید است (۲۱۱).

زندگی دنیا در نظر کسانی که کافر شدند زینت داده شده و بهمین جهت کسانی را که ایمان آوردند مسخره می‌کنند در حالی که مردم با تقوا در روز قیامت فوق آنانند و خدا هر که را بخواهد بدون حساب روزی می‌دهد (۲۱۲).

بیان آیات عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنی اسرائیل و اشاره به علت انحراف کفار

﴿سَلْ بَنِى إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ...﴾

این آیه می‌خواهد آن وعیدی که در آیه: ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ

فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ بود، و می‌فرمود: مخالفین را به أخذ عزیزی مقتدر خواهد گرفت، تثبیت کند.

می‌فرماید: این بنی اسرائیل در پیش روی شما هستند، و این امتی است که خدای تعالی کتاب و حکم و نبوت و ملکشان داد، و از طیبات روزیشان کرد، و از سایر امت‌های معاصرشان برتریشان داده بود، از ایشان بپرس که چقدر آیت روشن و معجزات هویدا برایشان فرستادیم، و خوب در وضعشان بنگر، که چه بودند، و چه شدند؟ و در آخر کلمات را از جایی که داشت تغییر داده و تحریف کردند، و به خاطر دشمنی که با هم داشتند در قبال خدا و آیاتش و کتابش اموری دیگر از پیش خود ساختند، و خدا به خاطر شرکی که در ایشان پیدا شد به شدیدترین وضعی عقابشان کرد، و دچار اختلاف و تشتت آرائشان ساخت، تا یکدیگر را جویدند و آقائیشان از دست برفت، و سعادتشان تباه شد، و دچار عذاب ذلت و مسکنت در دنیا و عذاب خزی و خواری در آخرت شدند، در حالی که دیگر یاوری نداشتند.

و این سنت جاریه از ناحیه خدای سبحان اختصاص به قومی و ملتی ندارد، هر کس نعمت خدا را تغییر دهد، و از محرابش منحرف کند، خدا عقابش می‌کند و چقدر شدید العقاب است.

بنا بر این بیان، پس جمله: ﴿وَ مَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اَللَّهِ﴾ تا کلمه «العقاب» از قبیل وضع کلی در مورد جزئی است، تا دلالت کند بر اینکه حکم نامبرده سنتی است در همه ادوار.

﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا﴾

این جمله در صدد تعلیل مطالب گذشته است، و جنبه تعلیل را دارد، می‌خواهد بفرماید: ملاک و علت این انحرافها زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم است، چون وقتی شیطان زندگی دنیا را در نظر زینت داد، او را وا می‌دارد تا از هوای نفس و شهواتش پیروی کند، و هر حق و حقیقت را از یاد ببرد، تنها هدف و همتش رسیدن به شهوات و جاه و مقام باشد، هر چند که بر سر راهش حقوقی پایمال شود، و نیز به منظور رسیدن به آن هدف هر چیزی را به خدمت می‌گیرد، که از آن چیزهایی که به خدمت می‌گیرد دین است، دین را هم وسیله رسیدن به

امتیازات و تعینات خود قرار می‌دهد در نتیجه دین وسیله‌ای می‌شود برای تمیز زعما و رؤسا، و برای هر چیزی که به درد ریاستشان می‌خورد و محکی می‌شود برای تقرب پیروان و مقلدان مرءوس، و تمایل رؤسا به ایشان، هم چنان که در امت امروز خود می‌بینیم، و قبلا هم در بنی اسرائیل دیدیم.

و ظاهر کفر هم در قرآن همان ستر است، چه اینکه کفر اصطلاحی باشد، یا مطلق پوشاندن حق باشد، که در برابر مطلق ایمان است.

بنا بر این زینت یافتن زندگی دنیا اختصاصی به کفار اصطلاحی ندارد، ممکن است

مسلمان اصطلاحی هم دچار این انحراف بشود و حقیقتی از حقایق دینی را بپوشاند، و نعمتی از نعمت‌های دینی را تغییر دهد، که چنین کسی هم کافری است که حیات دنیا در نظرش زینت یافته، او نیز باید خود را آماده عذاب شدید بکند.

﴿وَ اَلَّذِينَ اِتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ﴾

اگر در این جمله کلمه ایمان به کلمه تقوا مبدل شده، برای این بوده که بفهماند ایمان بدون تقوا به درد نمی‌خورد، باید توأم با عمل باشد.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۳]

﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اَللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲۱۳﴾

ترجمه آیه

مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیایی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند

.(۲۱۳)

بیان آیه

اشاره به علت تشریع دین

این آیه سبب تشریع اصل دین را بیان می‌کند، که چرا اصلا دینی تشریع شده، و مردم

مکلف به پیروی آن دین شوند؟ و در نتیجه بینشان اختلاف بیفتد، یک دسته به دین خدا بگروند، دسته‌ای دیگر کافر شوند، و این معنا را اینطور بیان کرده: که انسان این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آن گاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریع شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند، و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند، و رفته رفته آن اختلافها در دین راه یافت، بر سر معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف کردند، و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه‌ها و حزبها پیدا شد، و به تبع اختلاف در دین اختلاف‌هایی دیگر نیز در گرفت، و این اختلاف‌ها بعد از تشریع دین به جز

دشمنی از خود مردم دین‌دار هیچ علت دیگری نداشت، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند.

پس در نتیجه اختلاف‌ها دو قسم شد، یکی اختلاف در دین که منشاش ستمگری و طغیان بود، یکی دیگر اختلافی که منشاش فطرت و غریزه بشری بود، و اختلاف دومی که همان اختلاف در امر دنیا باشد باعث تشریع دین شد، و خدا به وسیله دین خود، عده‌ای را به سوی حق هدایت کرد، و حق را که در آن اختلاف می‌کردند روشن ساخت، و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند.

پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و

معنویتش را هموار می‌نماید، این بود یک تاریخ اجمالی از حیات اجتماعی و دینی نوع انسان، اجمالی که از آیه شریفه مورد بحث استفاده می‌شود، و اگر آن را به تفصیل بیان نکرد، در حقیقت به تفصیلی که در سایر آیات آمده اکتفاء نموده است.

آغاز خلقت انسان

گفتیم آیات دیگر قرآن که هر کدام در جایی قرار دارد تفصیل تاریخ بشریت را بیان کرده، و حاصل این تفصیل این است که نوع انسانی (البته نه تمامی انواع انسانها که حتی

شامل سایر ادوار بشریت هم بشود بلکه این نوعی که فعلا نسلش در روی زمین زندگی می‌کند نوعی نیست که از نوع دیگری از انواع حیوانات و یا غیر حیوانات پدید آمده باشد (مثلا از میمون درست شده باشد)، و طبیعت، او را که در اصل حیوانی دیگر بوده با تحولات خود تحول داده، و تکامل بخشیده باشد. بلکه نوعی است مستقل، که خدای تعالی او را بدون الگو از مواد زمین بیافرید. و خلاصه روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند، ولی از این نسل بشر هیچ خبر و اثری نبود، آن گاه خدای تعالی از این نوع یک مرد و یک زن خلق کرد، که نسل فعلی بشر منتهی به آن دو نفر می‌شود، می‌فرماید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثىَ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1] و نیز می‌فرماید: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[2] و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسىَ عِنْدَ اَللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ

---

۱ ما شما را از یک مرد و یک زن خلق کردیم، و شما را تیره تیره ساختیم، تا یکدیگر را بشناسید. «حجرات، آیه ۱۳»

۲ شما را از یک تن خلق کرد، که همسر آن یک تن را هم از جنس خود او کرد. «اعراف، آیه ۱۸۸»

مِنْ تُرَابٍ﴾[1] این بود خلاصه‌ای از تاریخ پیدایش بشر از نظر قرآن.

و اما این فرضی که علمای طبیعی امروز کرده‌اند، که تمامی انواع حیوانات فعلی و حتی انسان از انواع ساده‌تری پیدا شده‌اند، و گفته‌اند: که اولین فرد تکامل یافته بشر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده، که مدار بحث‌های طبیعی امروز هم همین فرضیه است، و یا گفته‌اند: انسان از ماهی تحول یافته، همه این حرفها فرضیه‌ای بیش نیست و فرضیه هم هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد، بلکه آن را فرض و تصور می‌کنند، تا به وسیله آن بیانات علمی خود را توجیه و تعلیل کنند، و هر قدر هم که این فرضیه‌ها معتبر باشد، اعتبارش ربطی به اعتبار حقایق دینی ندارد، بلکه حتی با امکانات ذهنی هم منافات ندارد، چون بیشتر از توجیه کردن آثار و احکام مربوطه به موضوع بحث، خاصیت دیگری ندارد، و ما ان شاء الله بحث مفصل این موضوع را در سوره آل عمران

---

۱ مثل عیسی که بدون پدر خلق شد، مثل آدم است که پدر و مادری نداشت، و از خاک خلق شد. «آل عمران، آیه ۵۹»

در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾[1]

خواهیم کرد.

---

۱ آل عمران، آیه ۵۹»

خدای تعالی این نوع از موجودات را آن روز که ایجاد می‌کرد از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی، و یکی هم جوهری مجرد، که همان نفس و روح باشد، و این دو، ما دام که انسان در دنیا زندگی می‌کند متلازم و با یکدیگراند، همین که انسان مرد بدنش می‌میرد، و روحش، هم چنان زنده می‌ماند، و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می‌گردد.

خدای تعالی در این باره می‌فرماید: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا اَلْإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِين ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَار مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا اَلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا اَلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا اَلْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا اَلْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اَللَّهُ أَحْسَنُ اَلْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾[1]

---

۱ همانا انسان را از چکیده‌ای از گل خلق کردیم، و سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی محفوظ کردیم، و آن گاه آن نطفه را علقه، و علقه را مضغه، و مضغه را استخوانهایی آفریدیم، و سپس استخوانها را با گوشت پوشاندیم، و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم، پس پر برکت باد خدا که بهترین خالق است، آن گاه شما بعد از مدتی عمر می‌میرید، و سپس در روز قیامت مبعوث می‌شوید. جمله: (و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم) قابل دقت است «مؤمنون، آیه ۱۱، ۱۶»

این آیات عینا همان مطلبی را که گفتیم خاطرنشان می‌سازد.

و در این معنا است آیه شریفه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[1].

و از همه آیات روشن‌تر آیه شریفه زیر است، که می‌فرماید: ﴿وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[2]

بطوری که ملاحظه کردید سؤال کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می‌پنداشتند، و از در تعجب می‌پرسیدند: بعد از آنکه مردیم و اعضا و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد، دوباره زنده می‌شویم؟ خدای تعالی در پاسخ فرمود: آنچه در زمین مستهلک می‌شود شما نیستید، بدن شما

---

۱ پس همین که از خلقتش پرداختم، و از روح خود در او دمیدم، به عنوان سجده بر او، به خاک درافتید. «ص، آیه ۷۲»

۲ و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، آیا در خلقتی جدید واقع می‌شویم؟ اینها همه بهانه است، واقع مطلب این است که اینها معاد و دیدار خدای را قبول ندارند، به ایشان بگو شما را در دم مرگ ملک الموتی که موکل بر شما است تحویل می‌گیرد (و شما در زمین گم نمی‌شوید آنچه در زمین گم می‌شود تن مادی شما است، نه خود شما) و سپس به سوی پروردگارتان بر می‌گردید. «سجده، آیه ۱۱»

است، و اما خود شما را ملک الموت می‌گیرد، و ضبط می‌کند، پس شما غیر آن بدن هستید که در زمین دفن می‌شود، آنچه در زمین گم می‌شود بدن‌ها است، و اما انسانها که همان نفوس بشری باشد گم شدنی و از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند، و به زودی ان شاء الله بحث مفصل پیرامون آنچه در این باره از قرآن استفاده می‌شود، و بحث در اینکه حقیقت روح انسانی چیست در محل مناسبش خواهد آمد.

شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا

خدای تعالی آن روز که بشر را می‌آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد، و گوش و چشم و قلب در او قرار داد، و در نتیجه نیرویی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر، که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلا بوده، و عوامل آنچه بعدا خواهد بود نزد خود حاضر می‌بیند، پس می‌توان گفت: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد چنان که خدای تعالی هم در این باره فرموده: ﴿عَلَّمَ اَلْإِنْسَانَ مَا لَمْ

يَعْلَمْ﴾[1] و فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ اَلسَّمْعَ وَ اَلْأَبْصَارَ وَ اَلْأَفْئِدَةَ﴾[2]. و می‌فرماید: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ اَلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3].

و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست، و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز، و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر، هم چنان که می‌بینیم: چه حیله‌های عجیبی در امر صنعت به کار می‌برد و راههای باریکی با فکر خود برای خود درست می‌کند، و خدای تعالی هم در این باره فرموده: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[4].

و نیز فرموده: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[5]، و آیاتی دیگر که همه

---

۱ و آموخت انسان را آنچه نمی‌دانست. «علق، آیه ۵»

۲ و خداوند خارج کرد شما را از شکم مادرانتان چیزی نمی‌دانستید و قرار داد برای شما گوش و چشم‌ها و دلها. «نحل، آیه ۷۸»

۳ خدا نشانه و علامت هر چیزی را به آدم تعلیم داد. «بقره، آیه ۳۱»

٤ خدای تعالی آنچه در زمین آفریده برای شما آفریده. «بقره، آیه ۲۹»

۵ خداوند تمامی آنچه در آسمانها و زمین هست رام شما کرده، و همه آنها از خداست. «جاثیه، آیه ۱۲»

گویای این حقیقتند که موجودات عالم همه برای انسان رام شده‌اند.

دانش‌های عملی انسان

این دو عنایت که خدا به انسان کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده، و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تاثیر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد، و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

توضیح اینکه اگر شما خواننده عزیز ذهن خود را از آنچه مشغولش کرده خالی کنی، و مانند کسی که تا کنون از وضع انسانها خبری ندارد در انسان، این موجود زمینی فعال و به کار گیرنده فکر و اراده – نظر بیفکنی، و چنین فرض کنی که اولین بار است که این موجود را می‌بینی، و در باره‌اش می‌اندیشی، آن وقت خواهی دید که یک فرد از این انسان در

کارهای زندگیش ادراکات و افکاری را به کار می‌گیرد، و ابزار کار خود قرار می‌دهد که نمی‌توانی آن ادراکات را به شمار آوری، آن قدر زیاد است که عقل از کثرت و پردامنگی و تشتت جهات آنها دچار دهشت می‌شود.

و این علوم که گفتیم ابزار کار انسانها است، عامل فراهم آمدن، و دسته‌بندی شدن، و انشعاب هر یک از دیگری، و یا ترکیب آنها، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است، و یا تصرف قوه فکریه او، تصرفش هم یا تصرفی است ابتدایی، و یا تصرفهایی پی در پی، و این نکته امری است واضح، که هر انسانی آن را هم از خودش در می‌یابد، و هم از دیگران، و در دریافت آن احتیاج به دقت و تدبر ندارد، بلکه صرف توجه کافی است.

حال که متوجه این نکته شدی می‌گوئیم: اگر این توجه و نظر را در علوم و ادراکات خود و یا انسانی دیگر تکرار کنی، خواهی دید که همه آنها یکسان نیستند، بعضی از ادراکات بشری تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند، و منشا اراده و عملی در ما

نمی‌شوند، مثل اینکه درک می‌کنیم: که این زمین است، و آن آسمان است، و عدد چهار جفت است، و آب روان است، و سیب یکی از میوه‌ها است و امثال این تصورها و تصدیق‌ها، که تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می‌شود، یعنی ماده خارجی وقتی در برابر حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می‌گیرد حس ما منفصل شده، می‌فهمیم که آن آب و این زمین است، و نظیر آن علمی است که از مشاهده نفس خود و حضور نفس یعنی همان که از آن تعبیر می‌کنیم به (من) در نزد خود برای ما حاصل می‌شود، و باز نظیر آن کلیات مقوله‌ای است که درک می‌کنیم، و درک آن نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کنند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شوند، بلکه تنها چیزهایی که در خارج است برای ما حکایت می‌کنند.

این یک عده از درک‌های ما است، یک عده ادراک‌های دیگر داریم، به عکس قسم اول، ادراک‌هایی است که تنها در موردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش بزنیم، و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید، هیچ فعلی از

افعال ما خالی از آن ادراکات نیست، از قبیل اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد، و کارهای دیگری هست که باید انجام داد، و عمل خیر را باید رعایت کرد، و عدالت خوب و ظلم زشت است، این در باب تصدیقات، و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرءوسیت، عبدیت و مولویت، و امثال آن.

و اینگونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی‌کند، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست، و نیز از تاثیر عوامل خارجیه در ما پیدا نمی‌شود، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می‌کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضایی است که قوای فعاله ما، و جهازات عامله ما دارد، و ما را وادار به اعمالی می‌کند، مثلا قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد، و نیز اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند، و این دو اقتضا، باعث پیدایش

صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض، و شوق و میل، و رغبت می‌شود.

و آن گاه این صور احساس ما را وا می‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار، و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم، و سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم، و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد.

پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارد، مگر در

عمل، که اینگونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم، و بحث مفصل در این مقام محلی دیگر دارد.

و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند، و ما شروع کنیم به تصرف در عالم، تا آنچه را که خدا می‌خواهد، بشود، و خدای تعالی در این باره فرموده: ﴿اَلَّذِی أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿اَلَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی وَ اَلَّذِی قَدَّرَ فَهَدیَ﴾[2] و این هدایت هدایتی است مربوط به تمامی موجودات، که هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت کرده، او را برای حفظ وجودش و بقای نسلش به اعمالی مخصوص به خودش سوق داده، چه اینکه آن موجود دارای شعور باشد یا بی‌شعور.

و اما در خصوص هدایت انسان فرموده: ﴿وَ

---

۱ خدای تعالی است که خلقت هر چیزی را بداد، و سپس هدایتش کرد. «طه، آیه ۵۰»

۲ کسی که بیافرید و آفرینش را کامل کرد، و اندازه گرفت، در نتیجه هدایت کرد. «اعلی، آیه ۳»

نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾[1]

که به حکم این آیه فجور و تقوای انسانها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدایی مشخص شده است، هر کسی می‌داند چه کارهایی سزاوار است انجام دهد، و رعایتش کند، و چه کارهایی سزاوار انجام نیست، و اینگونه علوم، علوم عملیه‌ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد، و شاید بهمین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد.

و در باره کارهایی که نباید کرد فرمود: ﴿وَ مَا هَذِهِ اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[2] چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد، زندگی دنیا هم همین طور است، جاه و مال و تقدم و تاخر و ریاست و مرءوسیت، و سایر امتیازاتش همه خیالی است، و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد، به این معنا که آنچه در خارج است حرکاتی است

---

۱ سوگند به نفس و خلقت کاملش، که هم فجورش را به او الهام کرده، و هم تقوایش را. «شمس، آیه ۸»

۲ زندگی دنیا به جز لهو و لعب نیست، و به راستی خانه آخرت است که زندگی واقعی است، اگر بخواهند بدانند. «عنکبوت، آیه ۶۴»

طبیعی که انسان به وسیله آن حرکات در ماده‌ای از مواد عالم تصرف می‌کند، حال فردی که این حرکات را از خود بروز می‌دهد هر که می‌خواهد باشد، آنچه در خارج تحقق دارد از اینکه مثلا یک انسان رئیس است، انسانیت او است، و اما

ریاستش جز در خانه خیال و وهم تحققی ندارد، و همچنین لباسی که یک انسان به تن کرده آنچه از این لباس در خارج هست خود لباس است، اما مملوک بودنش برای او در خارج نیست، تنها در وهم و خیال صاحب لباس است، و بر همین قیاس است تمامی شؤون زندگی دنیا.

انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می‌کند

پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود، و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند).

و به عبارتی دیگر، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای

حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و بهمین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند، کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد، سوزن برای خیاطی، و ظرف برای مایعات، و نردبان برای بالا رفتن، و ادواتی غیر اینها می‌سازد، که عدد آنها از حیطه شمار بیرون است، و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست، و نیز انواع صنعت‌ها و فنونی برای رسیدن به هدف‌هایی که در نظر دارد می‌سازد.

و باز بهمین جهت انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان، انواع مختلف تصرف‌ها در آنها می‌کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، و لباس، و سکنی، و حوائج دیگر استخدام می‌کند، و باز بهمین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، و خون، و پوست، و مو، و پشم، و کرک، و شاخ، و حتی پهن آنها و شیر و نتاج، و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند، و به استعمار و استثمار حیوانات اکتفاء ننموده، دست به استخدام همنوع خود می‌زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد

آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند، اینها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر.

انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است

بشر هم چنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن دیگران از او می‌خواهند، لا جرم ناگزیر شد این معنا را

بپذیرد، که همانطور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند، و همین جا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع، و در حقیقت دوام زندگیش منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است.

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»، و این است معنای اینکه می‌گوئیم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند.

و بهمین جهت هر جای دنیا ببینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود، و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نمی‌کند، و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می‌کند، تاریخ هم تا به امروز بهمین منوال جریان یافته، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است.

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود، آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[1] و آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾[2] و آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[3] و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾[4].

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می‌بود، و تشریک مساعی به

---

۱ احزاب، آیه ۷۲

۲ انسان حریص و بی طاقت خلق شده. «معارج، آیه ۱۹»

۳ انسان طبعا ستم پیشه و کفران‌گر است. «ابراهیم، آیه ۳۴»

٤ علق، آیه ۷

بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می‌بود، در حالی که می‌بینیم دائما خلاف این در جریان است، و اقویای نیرومند خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می‌کشد، تا به مقاصد و مطامع خود برسد.

تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند، و از سایر انسانها بهره‌کشی کند، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند، نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند، و هر قوی‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند، و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد، و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند، و بیگاری بکشد، بدون اینکه چیزی به او بدهد، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب دست به حیله و کید و خدعه بزند، تا روزی که به قوت برسد، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده، و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته

سعادتش را تباه می‌سازد.

و این آیه شریفه: ﴿وَ مَا كَانَ اَلنَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾[1] به همین معنا اشاره دارد.

و همچنین آیه شریفه: ﴿وَ لاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾[2] و همچنین آیه مورد بحث که در آن می‌فرمود: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

و این اختلاف همانطور که توجه فرمودید امری است ضروری، و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هر چند که همگی به حسب صورت انسانند، و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است، و پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند، و

---

۱ مردم در آغاز به جز یک امت نبودند، ولی بعدا اختلاف کردند. «یونس، آیه ۱۹»

۲ انسانها لا یزال در اختلافند مگر کسانی که پروردگارت به آنان رحم کرده باشد و برای همین هم خلقشان کرده بود. «هود، آیه ۱۱۸-۱۱۹»

اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود.

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریع قوانین کرد، قوانین کلیه‌ای که

عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد، و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است:

راه‌های اعمال قانون در جامعه

اول اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریع شده بپذیرند، تا آنکه هر فردی از افراد به آن درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد، حال چه اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد، چون در این طریقه از تحمیل، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را بکلی لغو می‌کنند، به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند، و رعایتش را لازم نمی‌شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می‌دانند، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می‌شمارند، حال چه اینکه از نظر دین خوب باشد و چه نباشد، مثلا یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می‌رود، و روز دیگر بی عفتی

و بی شرمی، روزی راستی و درستی فضیلت می‌شود، و روزی دیگر دروغ و خدعه، روزی امانت، و روزی دیگر خیانت و همچنین.

طریقه دوم از دو طریق تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار می‌شمارند.

این دو طریق از راههای تحمیل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته، که گفتیم یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری قانون را به خورد مردم می‌دهد، و دومی از راه تربیت اخلاقی، و لیکن علاوه بر اینکه اساس این دو طریق جهل و نادانی است، مفاسدی هم به دنبال دارد، از آن جمله نابودی نوع بشر است، البته نابودی انسانیت او.

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده، و هستیش وابسته و متعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده، و به زودی به سوی او برمی‌گردد، و هستیش با مردن ختم نمی‌شود، او یک

زندگی ابدی دارد، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد، و در اثر تمرین آن روش ملکاتی کسب کرده باشد، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود، اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد، یعنی هر عملی که کرد بر این اساس کرد که بنده‌ای بود از خدای سبحان، که آغازش از او و انجامش به سوی اوست، قهرا فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است، و اما اگر توحید را فراموش کند، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بپوشاند، فردی بوده که انسان آمده و دیو رفته است.

پس مثل انسان در سلوک این دو طریق مثل کاروانی را می‌ماند که راه بس دور و درازی در پیش گرفته، و برای رسیدن به هدف و طی این راه دور، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته، ولی در همان اولین منزل اختلاف راه بیندازد، و افراد کاروان به جان هم بیفتند، یکدیگر را بکشند، هتک ناموس کنند، اموال یکدیگر را غارت کنند، و جای یکدیگر را غصب کنند، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذاری درست کنند، که چه راهی پیش بگیرند که جان و مالشان محفوظ بماند؟ یکی از مشاورین بگوید: بیائید هر چه داریم با هم بخوریم، به این معنا هر کس به قدر وزن اجتماعیش سهم ببرد، چون غیر از این منزل، منزل دیگری نیست، و اگر کسی تخلف کرد او را سرکوب کنیم.

یکی دیگر بگوید: نه، بیائید نخست قانونی که عهده‌دار حل این اختلاف شود وضع کنیم، و برای اجرای آن قانون و جدان و شخصیت افراد را ضامن کنیم چون هر یک از ما در ولایت و شهر خود

شخصیتی داشته‌ایم، به خاطر رعایت آن شخصیت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطوفت و شهامت و فضیلت رفتار نموده، هر چه داریم با هم بخوریم، چون غیر از این منزل منزلی دیگر نداریم.

و معلوم است که هر دوی این گویندگان به خطا رفته‌اند، و فراموش کرده‌اند که مسافرند، و تازه به اولین منزل رسیده‌اند، و معلوم است که مسافر باید بیش از هر چیز رعایت حال خود را در وطن و در سر منزلی که به سوی آن راه افتاده بکند، و اگر نکند جز ضلالت و هلاکت سرنوشتی دیگر ندارد.

شخص سوم برمی‌خیزد و می‌گوید: آقایان در این منزل تنها از آنچه دارید باید آن مقداری را بخورید که امشب بدان نیازمندید، و بقیه را برای راه دور و درازی که در پیش دارید ذخیره کنید، و فراموش نکنید که وقتی از وطن بیرون می‌شدید از شما چه خواستند، در مراجعت باید آن خواسته‌ها را برآورده کرده باشید، و نیز فراموش نکنید که خود شما از این سفر هدفی داشتید، باید به آن هدف برسید.

تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است

و به همین جهت خدای سبحان (که انسانها را بهتر از خود انسانها می‌شناسد، چون خالق آنان است) شرایع و قوانینی برای آنان تاسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد،

که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند، و هم اخلاق آنان، و هم رفتارشان را، و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و اگر می‌رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند؟ که برای فردایش سودمند باشد؟.

پس تشریع دینی و تقنین الهی تشریعی است که اساسش تنها علم است و بس هم چنان که فرمود: ﴿إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1].

و نیز در آیات مورد بحث فرمود: ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ و بطوری که ملاحظه می‌کنید بعثت انبیا را مقارن و توأم با بشارت و تهدید کرده، که همان فرستادن کتابی است مشتمل بر احکام و شرایعی که اختلافشان را از بین می‌برد.

و از همین باب است آیه شریفه: ﴿وَ قَالُوا مَا هِيَ

---

۱ حکم و قانون تنها به دست خداست، و او دستور داده که جز او رای نپرستید، این است دین استوار، و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند. «توبه، آیه ۴۰»

إِلاَّ حَيَاتُنَا اَلدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ اَلدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[1] چون که کفار اگر اصرار داشتند به این گفتار، برای این نبود که بخواهند تنها معاد را انکار کنند، بلکه بیشتر برای این بود که از زیر بار احکام شرع خارج گردند، چون اعتقاد به معاد مستلزم آن است که زندگی دنیا را با عبودیت و اطاعت از قوانین دینی منطبق سازند، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاسات دارد.

و سخن کوتاه آنکه اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین، و آن هم مستلزم پیروی احکام دین در زندگی است، و مستلزم آن است که در تمام احوال و اعمال مراقب روز بعث و معاد باشند، لذا معاد را انکار کرده و اساس زندگی اجتماعی را بر صرف زندگی دنیا قرار دادند، بدون اینکه نظری به ما ورای آن داشته باشند.

و همچنین آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَلظَّنَّ لاَ يُغْنِی مِنَ

---

۱ و گفتند زندگی‌ای به جز همین زندگی دنیایی نداریم، می‌میریم و زنده می‌شویم، و مرگمان هم به دست روزگار است، اینان هیچ علمی به این گفته خود ندارند، تنها احتمالی است که می‌دهند. «جاثیه، آیه ۲۰»

اَلْحَقِّ شَيْئاً فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا

وَ لَمْ يُرِدْ إِلاَّ اَلْحَيَاةَ اَلدُّنْيَا﴾، ﴿ذَلِکَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ اَلْعِلْمِ﴾[1] که می‌فرماید کفار زندگی خود را بر اساس جهل و گمان بنا کرده‌اند، و خدای تعالی که مردم را به سوی دار السلام می‌خواند دین خود را بر اساس حق و علم بنا کرده و رسول هم ایشان را به روشی دعوت می‌کند که مایه حیات آنان است. و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاکُمْ لِمَا يُحْيِيکُمْ﴾[2] و این حیات همان است که آیه زیر بدان اشاره نموده، می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ کَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِي اَلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾[3].

و نیز فرموده: ﴿أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ کَمَنْ هُوَ أَعْمى إِنَّمَا يَتَذَکَّرُ أُولُوا

---

۱ به درستی مظنه و احتمال به هیچ وجه جوابگوی حق نمی‌شود، پس از هر کس که از یاد ما گریزان است و به جز زندگی دنیا هدفی ندارد رو بگردان، که مقدار علم آنان همین است. «نجم، آیه ۳۰»

۲ هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بپذیرید خدا و رسول را وقتی شما را به چیزی می‌خوانند که مایه حیات شماست. «انفال، آیه ۲۴»

۳ آیا کسی که مرده بود ما او را زنده کردیم، و برایش نوری قرار دادیم که با آن نور در بین مردم آمد و شد می‌کند، مثلش مثل کسی است که در ظلمات قرار دارد، ظلماتی که هرگز برون شدنی از آن برایش نیست؟. «انعام، آیه ۱۲۲»

اَلْأَلْبَابِ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِی أَدْعُوا إِلَی اَللَّهِ عَلَیَ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِی وَ سُبْحَانَ اَللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾[2].

و نیز فرموده: ﴿هَلْ يَسْتَوِی اَلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ اَلَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾[3]

و باز فرموده: ﴿يُعَلِّمُهُمُ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ[4] و از این قبیل آیاتی دیگر.

و قرآن کریم پر است از آیاتی که علم را می‌ستاید، و مردم را به سوی آن می‌خواند، و

---

۱ آیا کسی می‌داند آنچه بر تو از ناحیه پروردگارت نازل شده حق است، مثل کسی است که کور باشد؟ نه، ولی تنها کسانی متذکر می‌شوند که دارای عقلند. «رعد، آیه ۲۱»

۲ بگو این راه من است، که مردم را به سوی خدا و با بصیرت دعوت کنم، راه من و هر کس که مرا پیروی کند، و منزه است خدا، و من از مشرکان نیستم. «یوسف، آیه ۱۰۸»

۳ آیا آنان که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند برابرند؟ نه، ولی تنها صاحبان خرد این را درک می‌کنند. «زمر، آیه ۹»

٤ تا ایشان را کتاب و حکمت بیاموزد، و تزکیه‌شان کند. «بقره، آیه ۱۲۹»

تشویق می‌کند، و تو را همین بس که به قول بعضی‌ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهلیت خوانده است.

پس این چقدر از انصاف به دور است که کسی بگوید دین اساسش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است، گویندگان این سخن دروغ کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده، و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ما ورای طبیعت نیافتند، در نتیجه خیال کردند عدم اثبات مستلزم اثبات عدم است، و چه خطای بزرگی کردند، و در این پندار و حکمشان چه خبطی مرتکب شدند.

آن گاه از طرفی دیگر هم نگاه کردند به جوامع دین‌دار، البته آنهایی که با اموری هوسرانی می‌کردند، و نامش را دین می‌گذاشتند، در حالی که حقیقتی جز شرک نداشت، و خدا و رسولش از شرک بیزارند، آن وقت از سوی دیگر به طرز دعوتهای دینی نظر کردند که مردم را به تعبد و اطاعت چشم و گوش بسته دعوت می‌کند، در حالی که نه دین عبارت بود از هوسرانی، و نه دعوت دینی عبارت بود از دعوت به

اطاعت کورکورانه، چون دین شانش اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند، و ساحتش مقدس‌تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کند که علم همراهش نباشد، و یا به طریقه‌ای بخواند که هدایت و کتابی روشنگر نداشته باشد، و چه کسی ستمگرتر است از کسی که چنین افترایی به خدا ببندد و یا به حق بعد از آمدنش تکذیب کند.

اختلاف در خود دین

و سخن کوتاه آنکه خدای تعالی (که مخبری است صادق) به ما خبر داده: اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیله دین بوده، و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده‌اند الگویش را از دین گرفته‌اند.

و نیز خبر می‌دهد به اینکه، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت، این بار در خود دین اختلاف کردند، و این اختلاف را حاملان دین و گردانندگان کلیسا و کسانی که به کتاب خدا علم داشتند از در حسادتی که به یکدیگر می‌ورزیدند و تنها به انگیزه سرکشی و ظلم به راه انداختند، هم چنان که خدای تعالی

فرمود: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِی أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسیَ وَ عِيسیَ أَنْ أَقِيمُوا اَلدِّينَ وَ لاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَ مَا تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا

جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ إِلیَ أَجَلٍ مُسَمًّی لَقُضِیَ بَيْنَهُمْ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ اَلنَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2].

و منظور از کلمه‌ای که در این دو آیه بدان اشاره شد، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود که: ﴿وَ لَكُمْ فِی اَلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلیَ حِينٍ﴾[3].

و اختلاف در دین را مستند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مستند به فطرت، و این برای این جهت بود که دین فطری است، و چیزی که سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونگی

---

۱ برایتان از دین همان را تشریع کرد که به نوح و به تو و به ابراهیم و موسی و عیسی وحی و توصیه کردیم، و آن این بود که دین را بپا دارید، در آن متفرق و پراکنده نشوید تا آنجا که می‌فرماید و تفرقه نینداختند مگر بعد از آنکه عالم بدان شدند، ولی حسادت و طغیان به اختلاف وادارشان کرد، و اگر نبود قضایی که قبلا از ناحیه پروردگارت رانده شده که هر امتی تا مدتی زندگی کند نسلشان را قطع می‌کردیم. «شورا، آیه ۱۴»

۲ مردم تنها یک امت بودند، ولی بعدها اختلاف کردند، و اگر قضایی از پیش از ناحیه پروردگار تو رانده نشده بود، میان آنان در آنچه اختلاف می‌کردند حکم می‌شد. «یونس، آیه ۱۹»

۳ شما در زمین تا مدتی معین قرار دارید. «بقره، آیه ۲۳»

می‌پذیرد و نه گمراهی، و در نتیجه حکمش مختلف نمی‌شود، هم چنان که در باره فطری بودن دین فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِی فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَیْهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِکَ اَلدِّینُ اَلْقَیِّمُ﴾[1].

این فرازهایی بود که در حقیقت زیربنای تفسیر آیه مورد بحث است.

انسان بعد از دنیا

سپس خدای تعالی خبر می‌دهد از اینکه انسان به زودی از این زندگی اجتماعیش کوچ نموده در عالمی دیگر و منزلگاهی دیگر فرود می‌آید، و آن عالم را برزخ نامیده، و فرموده:

که بعد از آن منزلگاه منزلی دیگر هست، که سرمنزل انسانها است، و آن را خانه آخرت نامیده،

---

۱ رو به سوی دین حنیف آر دینی که همان فطرتی است که بشر را بر آن فطرت آفریده، و معلوم است که خلقت خدا دگرگونگی ندارد، و دین استوار هم همین دین است که از نهاد خود بشر سرچشمه گرفته است. «روم، آیه ۳۰»

چیزی که هست او در زندگی بعد از دنیا حیاتی انفرادی دارد، دیگر زندگیش اجتماعی نیست، به این معنا که ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و همدستی دیگران ندارد، بلکه سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستیش مستقل از هستی دیگران، و تعاون و یاری دیگران است.

از اینجا می‌فهمیم که نظام در آن زندگی غیر نظام در زندگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره‌ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سر گذاشته، به سوی پروردگارش روی آورده، و در آنجا تمامی علوم عملیش نیز باطل می‌شود، دیگر لزومی نمی‌بیند که دیگران را استخدام کند، و در شؤون آنان تصرف نماید، و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی‌کند (آن طور که گفتیم زندگی دنیا مجبورش کرد به اینکه تشکیل اجتماع دهد).

او نیز سایر احکامی هم که در دنیا داشت در آن عالم ندارد، و در آن عالم تنها و تنها سروکارش با اعمالی است که در دنیا کرده، یا نتیجه‌هایی است که

حسنات و سیئاتش ببار آورده و در آن عالم جز به حقیقت امر بر نمی‌خورد آنجاست که نبا عظیم برایش آشکار می‌شود، آن نبای که در دنیا بر سرش اختلاف داشتند، هم چنان که فرمود: ﴿وَ نَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَ يَأْتِينَا فَرْداً﴾[1].

و نیز در این باره فرموده: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[2].

و نیز فرموده: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[3] و نیز فرموده: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ

---

۱ ما آنچه را که گفته است به او ارث می‌دهیم، و آن روز تک و تنها نزد ما می‌آید. «مریم، آیه ۸۱»

۲ اینک امروز تک و تنها نزد ما آمدید، مانند همان روز نخست که شما را آفریدیم، و نعمتهایی که به شما داده بودیم پشت سر گذاشتید، و آن شفیعانی را هم که شما شفیع خود می‌پنداشتید با شما نمی‌بینیم، آری اینک دیگر رابطه‌ای میان شما و آنها نیست و دیگر آنها را و هیچ یک از پندارهای خود را نمی‌بینید. «انعام، آیه ۹۴»

۳ اینجاست که هر کسی آنچه از پیش فرستاده در می‌یابد، و خلق به سوی مولای حقیقیشان بر می‌گردند، و دیگر آنچه را که به دروغ خدا می‌دانستند نمی‌یابند. «یونس، آیه ۳۰»

اَلْأَرْضِ وَ اَلسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ اَلْوَاحِدِ اَلْقَهَّارِ﴾[1].

و باز فرموده: ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعىٰ وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ اَلْجَزَاءَ اَلْأَوْفىٰ﴾[2].

و آیاتی دیگر که می‌فهمانند بعد از مرگ، آدمی تنها است، و یگانه همنشین او عمل او است، و دیگر اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی‌بیند، و دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد، و از آن علوم عملیه‌ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می‌داد اثری نمی‌یابد، و کیفیت ظهور عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزای عملش طوری است که با زبان نمی‌شود بیان کرد. ﴿كانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً واَحِدَةً﴾

معنای کلمه «امت»، ریشه و موارد استعمال آن

کلمه (ناس) معنایش معروف است، و آن عبارت است از افرادی از انسان که دور هم جمع شده باشند، امت هم بهمین معنا است ولی گاهی اطلاق می‌شود

---

۱ روزی که آسمان و زمین با آسمان و زمینی دیگر مبدل می‌شود، و خلق برای خدای واحد قهار آشکارا می‌شوند. «ابراهیم، آیه ۴۸»

۲ و اینکه انسان غیر آنچه که کرده پاداشی ندارد، و اینکه کرده‌های خود را به زودی می‌بیند و سپس به حد تمام و کامل جزاء داده می‌شود. «نجم، آیه ۴۱»

بر یک فرد، هم چنان که در آیه شریفه: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ﴾[1] و گاهی بر زمان نسبتا طولانی نیز اطلاق می‌شود، مانند آیه: ﴿وَ اِدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[2] و آیه: ﴿وَ لَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلىَ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾[3].

و نیز گاهی اطلاق می‌شود بر ملت و دین هم چنان که بعضی از مفسرین کلمه امت را در آیه شریفه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾[4] و نیز در آیه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[5] به این معنا گرفته‌اند.

و اصل کلمه (امت) از ماده «ام – یام» گرفته شده که به معنای قصد است، و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می‌شود، که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند، و این مقصد واحد رابطه واحدی میان

---

۱ ابراهیم امتی بود عبادتگر برای خدا. «نحل، آیه ۱۲۰»

۲ بعد از مدتی به یادش آمد. «یوسف، آیه ۴۵»

۳ و اگر عذاب را برای مدتی معین از ایشان عقب اندازیم. «هود، آیه ۸»

٤ این است امت (دین) شما که دینی است واحد، و منم پروردگار شما، پس تنها از من بترسید. «مؤمنون، آیه ۵۳»

۵ این امت (دین) دینی است واحد، و منم پروردگار شما پس تنها مرا بپرستید. «انبیا، آیه ۹۲»

افراد باشد و بهمین جهت توانسته‌اند این کلمه را بر یک فرد هم اطلاق کنند، و همچنین در سایر موارد اطلاقش معنای قصد رعایت شده.

بیان مراد از امت واحده بودن انسانها و اشاره به پیدایش دو اختلاف در میان آنها

و به هر حال ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفاقی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده‌اند، و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند دلیل بر این معنا جمله بعد است که می‌فرماید: ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ ، ...﴾ (چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار داد).

پس معلوم می‌شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز، اختلاف دومی، یعنی اختلاف در دین نبود، جمله: ﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ ﴿بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ است پس اختلاف در دین - تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده‌اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان

بوده است.

و اتفاقا همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است، برای اینکه ما نوع انسانی را می‌بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا رفته، و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعیش روز بروز مستحکم‌تر شده است، و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق‌تری را برآورد، و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی، و استفاده از مزایای زندگی، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد.

هر چه ما به قهقری و عقب‌تر برویم، به رموز کمتری از زندگی بر می‌خوریم، و نوع بشر را می‌بینیم که به اسرار کمتری از طبیعت پی برده بودند، تا آنجا که می‌بینیم نوع بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی‌داند، تو گویی تنها بدیهیات را می‌فهمیده، و به اندکی از نظریات فکری که وسائل بقا را به ساده‌ترین وجه تامین می‌نموده دسترسی داشتند، مانند تشخیص گیاهان قابل خوردن، و یا استفاده از پاره‌ای شکارها، و یا منزل کردن در غارها، و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها.

این حال انسان در قدیم‌ترین عهد و ما قبل تاریخ بوده، و معلوم است مردمی که حالشان اینچنین حالی بوده، اختلاف مهمی نمی‌توانستند با هم داشته باشند، و فساد چشم‌گیری نمی‌توانسته در میان آنان بطور مؤثر پیدا شود، و مثال آنان مثل یک گله گوسفند بوده، که تک تک گوسفندان هیچ همی ندارد مگر همین که او نیز مثل سایر افراد علف بهتری پیدا کند، و همه در یک جا گرد آیند: با هم در مسکن و مرتع و آبشخور شرکت داشته باشند.

با این تفاوت که انسان از همان روزها هم قریحه استخدام را داشته، که بیانش گذشت، و این اجتماع که گفتیم اضطرار به گردن بشر گذاشته، نمی‌تواند جلو آن قریحه را

بگیرد، و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج یکدیگر این قریحه را از یاد او نمی‌برده، و او هر روز که از تاریخش می‌گذشته یک قدم به سوی علم و قدرت پیش می‌گذاشته، و به مزایای بیشتری از زندگی پی می‌برده، و در طرز بهره‌گیری از منافع به طرق تازه‌تری راه می‌یافته.

و مساله اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در میان بشر بوده، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده‌اند. و بعضی دیگر ضعیف، و همین خود باعث پیدایش اختلاف می‌شده، اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می‌کرده، و می‌گفته حال که تو توانایی و او ضعیف است، از او استفاده کن، و او را به خدمت خود در آور، پس همین قریحه فطری بود، که او را به تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می‌کرده، و باز همین قریحه فطری بوده که او را به بهره‌کشی از ضعفا وا می‌داشته. خواهی گفت: مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: در صورتی که ما فوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد، و این تنها در مساله

احکام فطری انسان نیست، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری هست، زیرا قوای او بر فعلی از افعال او با یکدیگر زورآزمایی می‌کنند (شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می‌کند، و نیروی عقلش او را از آن کار باز می‌دارد) جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذایی سنگین و زیانبخش دعوت می‌کند، و عقلش او را از این کار باز می‌دارد، و هر نیرویی را آن قدر آزادی می‌دهد که به نیروهای دیگر صدمه وارد نیاید.

و تزاحم در دو حکم فطری در مورد بحث نیز مانند همان تزاحم است، درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و آن گاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت، و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند برداشته است.

تفسیرهای دیگری بر ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ و نقد و رد آنها

پس با این بیان فساد گفتار مفسرینی که گفته‌اند:

(مراد از آیه مورد بحث این است که مردم در سابق همه دارای هدایت بوده‌اند، و اختلاف بعد از نزول کتاب و به انگیزه بغی و حسد بوده) روشن می‌گردد، چون این مفسرین غفلت کرده‌اند از اینکه آیه شریفه می‌خواهد دو اختلاف اثبات کند، نه یک اختلاف، که بیانش گذشت، و نیز غفلت کرده‌اند از اینکه اگر بشر همه دارای هدایت بوده‌اند، و هدایت یکی بوده و اختلافی در آن نبوده، پس چه چیز موجب و مجوز بعث انبیا و فرستادن کتاب و دنبالش پدید آمدن اختلاف و اشاعه فساد و طغیان غرائز کفر و فجور و مهلکات اخلاقی شد؟ با اینکه همه اینها در باطن بشر پوشیده و پنهان بوده

است؟.

و نیز با این بیان فساد گفتار یک عده مفسر دیگر روشن می‌شود که گفته‌اند: منظور آیه این است که مردم امت واحده‌ای در ضلالت بودند، چون اگر منظور این نبود، وجهی نداشت که دنبالش بفرماید: (پس خدا انبیا را برانگیخت...) و وجه فساد این گفتار این است که این مفسرین غفلت کرده‌اند از اینکه خدای سبحان خودش این ضلالت را ذکر کرده و بطور اشاره فرموده: ﴿فَهَدَى اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ و فرموده این ضلالت تنها از ناحیه علمای دین، و بعد از نزول کتاب و بیان آیات خدا ناشی شده و اگر قبل از بعثت انبیا مردم همگی گمراه بوده گرفتار کفر و نفاق و معاصی بوده‌اند، دیگر معنا ندارد این ضلالت را به علمای دین نسبت دهد.

و باز از بیان گذشته ما اشکالی که به گفتار بعضی دیگر از مفسرین وارد است روشن می‌شود، چه آن مفسر گفته: منظور از کلمه (ناس) بنی اسرائیل است، نه عموم مردم، چون خدای سبحان در جای دیگر

عین این اختلاف و بغی را به بنی اسرائیل نسبت داده فرمود: ﴿فَمَا اِخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[1].

و اشکال این تفسیر این است که هیچ دلیلی بر آن نیست، و صرف اینکه طایفه‌ای از بشر دچار بغی شده‌اند، دلیل نمی‌شود که هر جا سخن از بغی می‌رود بگوئیم مراد همان قومند.

و از همه اینها فاسدتر تفسیر کسی است که گفته: منظور از کلمه: (ناس) در آیه شریفه خصوص حضرت آدم (علیه السلام) است، و معنای آیه این است که آدم امت واحده و تنها کسی بود که هدایت داشت، و بعد از او ذریه‌اش اختلاف کردند، و خدا انبیایی برانگیخت...، و آیه شریفه نه از اول تا به آخرش با این تفسیر مطابقت دارد، و نه حتی بعضی از جملاتش با آن مساعد است.

و باز با بیان ما فساد این گفتار روشن می‌شود که بعضی گفته‌اند: کلمه (کان) در آیه اصلا معنای زمان را نمی‌دهد، هم چنان که در جمله: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ

---

۱ بنی اسرائیل اختلاف نکردند مگر از در بغی و بعد از آنکه دارای علم به کتاب خدا شدند. «جاثیه، آیه ۱۶»

عَزِيزاً حَكِيماً﴾ كلمه (كان) منسلخ از زمان است، و معنای آیه این است که مردم همه از این جهت که مدنی به طبعند یک امتند، چون مدنیت به طبع اختصاص به یک نسل و دو نسل ندارد، بلکه هر جا و در هر زمانی انسانی یافت شود، بالطبع مدنی است، چون زندگیش بدون اجتماع با افراد دیگر تامین نمی‌شود، حوائجش آن قدر زیاد است که خودش به تنهایی نمی‌تواند آنها را برآورد، و دایره لوازم

زندگیش آن قدر وسیع است که جز به اجتماع و تعاون با افراد دیگر و مبادله در مساعی تامین نگشته به حد کمال نمی‌رسد.

آری او باید از دسترنج خود آنچه خودش احتیاج دارد به خود اختصاص داده، ما زاد آن را به دیگران که کارهایی دیگر دارند بدهد، و در مقابل آنچه از دست آورد دیگران احتیاج دارد بگیرد، تا همه حوائج زندگیش تامین گردد.

این وضع انسان است که هیچ وقتی از اوقات بی نیاز از زندگی دسته جمعی نبوده، تاریخ هم تا آنجا که در دست است این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه می‌فهماند تشکیل اجتماع یک امر تحمیلی نبوده، بلکه به مقتضای فطرت بشر بوده، چیزی که هست همین مدنیت که مایه قوام زندگی بشر بوده، مایه اختلاف نیز می‌شده، و نظام اجتماع را دچار اختلال می‌کرده، و بهمین جهت خدای تعالی به خاطر عنایت شدیدی که به سعادت این نوع داشته، شرایعی تشریع کرده، تا این اختلاف را برطرف سازد، و این شرایع را با بعث انبیا و بشارت و انذار آنان، و با فرستادن کتابی حاکم به همراه انبیا ابلاغ

فرموده، تا در موارد اختلاف مورد استفاده قرار گیرد.

پس حاصل معنای آیه بنا بر این تفسیر این شد که مردم بر حسب طبع مدنی هستند، و هرگز از زندگی دسته‌جمعی بی نیاز نیستند، و همین زندگی دسته‌جمعی خود مایه اختلاف است، و این اختلاف بود که بعثت انبیا و فرستادن کتابهای آسمانی را موجب گردید.

و این معنی صحیح نیست زیرا اولا: این مفسر مدنیت را طبع اولی انسان گرفته، و اجتماع و اشتراک در زندگی را از لازمه ذاتی این نوع دانسته در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم اضطرار و ناچاری باعث شد بشر زیر بار زندگی اجتماعی برود، نه اینکه لازمه ذات او باشد، و باز توجه فرمودی که قرآن بر خلاف گفتار این مفسر دلالت دارد.

وثانیا در آیه شریفه بعثت انبیا را نتیجه مستقیم امت واحده بودن بشر قرار داده، و اگر منظور از امت واحده بودن مساله مدنیت بالطبع باشد، این نتیجه‌گیری درست نیست، چون ربطی به هم ندارند،

مگر اینکه اول اختلاف را نتیجه امت واحده بودن بگیریم، بعدا بعثت انبیا را نتیجه اختلاف قرار دهیم، پس باید در کلام مرتکب تقدیر شویم، و بگوئیم تقدیر آیه چنین است: (ناس امت واحده‌ای بودند، بعد در آنان اختلاف پدید آمد، پس خدای تعالی انبیا را برانگیخت تا رفع اختلاف کنند)، و تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است، علاوه بر اینکه خود آن مفسر حاضر به تقدیر گرفتن نیست.

و ثالثا: بنا بر تفسیر نامبرده در آیه شریفه تنها یک اختلاف ذکر شده، در حالی که آیه

شریفه صریح در این است که اختلاف دو تا است. چون می‌فرماید: ﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، معلوم می‌شود یک اختلافی قبل از بعثت انبیا و انزال کتب داشته‌اند، و به منظور رفع آن خدا انبیا را برانگیخته و آن گاه می‌فرماید: ﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ﴾ (یعنی فی الکتاب) ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾، یعنی اختلاف نکردند در کتاب مگر علمای کتاب، و به انگیزه حسدی که به یکدیگر می‌ورزیدند، پس معلوم می‌شود این اختلاف اختلافی دیگر بوده، و بعد از آمدن کتاب پدید آمده، و دارندگان این اختلاف تنها علمای کتاب بوده‌اند نه همه مردم. ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ﴾ خدای تعالی در این جمله از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده، نه ارسال و مانند آن، و این بدان جهت است که آیه از حال و روزی از انسان اولی خبر می‌دهد که حال و روز خمود و سکوت او است، و در چنین حالی تعبیر به بعث پیامبران مناسب‌تر از ارسال است، چون کلمه بعث از بپا خاستن و امثال آن خبر می‌دهد، و شاید همین نکته باعث شده که از

پیامبران هم تعبیر به نبیین کند، نه مرسلین، و یا رسل، علاوه بر اینکه حقیقت بعث و انزال کتاب به بیانی که گذشت بیان حق برای مردم و تنبیه آنان به حقیقت امر وجودشان و حیاتشان، و خبر دادن به ایشان است از اینکه مخلوق پروردگارشان هستند، پروردگاری که همان الله است، و معبودی جز او نیست و اینکه هر چه بکنند همان تلاششان تلاش برای رسیدن و بازگشتن به سوی خدا و به سوی روزی عظیم است، و در دنیا در منزلی قرار دارند که یکی از منازل سیر است، منزلی که به جز لهو و بازی و غرور حقیقتی ندارد، پس لازم است این حقیقت را در زندگی دنیا و کارهایی که در دنیا می‌کنند مراعات نموده، این معنا را نصب العین خود کنند، که از کجا آمده و به کجا می‌روند؟ و چنین زمینه‌ای با کلمه (نبی) مناسب‌تر است، چون نبی به معنای کسی است که اخبار ما وراء الطبیعة نزد او است، و این معنا در کلمه (رسول) نیست.

و در اینکه بعثت نبیین را به خدای سبحان نسبت داده، این دلالت هست که انبیا در تلقی وحی و تبلیغ رسالت خدا به سوی مردم دارای عصمتند، که

توضیح بیشتر آن در آخر بیان می‌آید. ان شاء الله.

و اما تبشیر و انذار (یعنی وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کردند، و تهدید به عذاب خدای سبحان، عذابی که از خشم خدا ناشی می‌شود، به کسانی که خدا و آیات او را تکذیب نموده نافرمانیش کنند) دو مرتبه از روشن‌ترین مراتب دعوت است، چون انسانهای متوسط الحال بیشتر به منافع و مضار خود می‌اندیشند،

هر چند که اقلیتی هم هستند از بندگان صالح و اولیای خدا که پای‌بند بهشت و دوزخ نبوده، جز به خود خدا نمی‌اندیشند.

﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾

کلمه (کتاب) صیغه (فعال) از ماده (ک – ت – ب) است، و کتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روی کاغذ است، و لیکن از آنجایی که پیمانها و فرامین دستوری به وسیله کتابت و امضا انجام می‌شود، از این جهت هر حکم و دستوری را هم که پیرویش واجب باشد، و یا هر بیان و بلکه هر معنای غیر قابل نقض را هم کتاب خوانده‌اند، قرآن کریم در این باره فرموده: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[1] و احیانا خود قرآن را کتاب خوانده، و فرموده: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ﴾[2]

و در اینکه فرموده: ﴿فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، دلالت بر معنایی است که ما برای آیه کردیم، و گفتیم معنایش

---

۱ نماز همواره بر مؤمنین وظیفه‌ای حتمی بوده است. «نسا، آیه ۱۰۲»
۲ ص، آیه ۲۹

این است که (مردم همه یک امت بودند، و سپس اختلاف کردند، و خدا به منظور رفع اختلافشان انبیایی برانگیخت...) و لام در کلمه (الکتاب) یا لام جنس است، و یا لام عهد ذهنی است، و مراد از کتاب کتاب نوح (علیه السلام) است، به دلیل اینکه در آیه: ﴿شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ مَا وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ وَ مَا وَصَّیْنَا بِهِ إِبْرَاهِیمَ وَ مُوسیَ وَ عِیسیَ﴾[1] که در مقام منت نهادن و بیان این حقیقت است که شریعت نازله بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامی شرایع سابقه است، که بر انبیای گذشته نازل شده، به اضافه آن معارفی که بخصوص پیامبر اسلام وحی شده، پس شریعت مختص است به این انبیای عظام، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه وآله و سلم).

و چون جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ فِیمَا اخْتَلَفُوا فِیهِ﴾ دلالت داشت بر اینکه شرایع به وسیله کتاب تشریع شده.

---

۱ خداوند از دین برای شما همان را تشریع کرد که به نوح توصیه و به خود تو وحی و به ابراهیم و موسی و عیسی وحی کرده بود. «شورا، آیه ۱۳»

در نتیجه آیه مورد بحث بانضمام آیه سوره شورا دلالت می‌کند بر اینکه اولا نوح (علیه السلام) هم کتابی مشتمل بر شریعت داشته، و در جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ تنها همان کتاب - اگر الف و لام برای عهد باشد - و یا حد اقل آن

کتاب و سایر کتب آسمانی - اگر الف و لام برای جنس باشد - منظور است.

نخستین کتاب آسمانی کتاب نوح علیه السلام بوده است

وثانیا: دلالت دارد بر اینکه کتاب نوح اولین کتاب آسمانی مشتمل بر شریعت بوده، چون اگر قبل از آنهم کتابی بوده، قهرا باید شریعتی هم بوده باشد، و در آیه سوره شوری باید نام آن را برده باشد.

و ثالثا دلالت دارد بر اینکه این عهدی را که خدای تعالی در جمله: (مردم همه امت واحده‌ای بودند) به آن اشاره کرده، قبل از بعثت نوح (علیه السلام) بوده، و نوح (علیه السلام) در کتاب خود حل اختلاف آنان را کرده است.

اختلاف در دین به وسیله علما و از بغی پدید آمده است

﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ ﴿بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾

در سابق گذشت که گفتیم مراد از این اختلاف، اختلاف بعد از آمدن شریعت، و در خود شریعت، و از ناحیه علمای دین و حاملین شریعت است، و چون دین امری فطری است، هم چنان که آیه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِی فَطَرَ اَلنَّاسَ

عَلَيْهَا﴾[1] بر آن دلالت دارد، بدین جهت خدای سبحان اختلاف واقع در دین را ناشی از بغی و حسادت و طغیان دانسته است.

و جمله: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ دلالت دارد بر اینکه مراد از این جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دینی است، نه اینکه هر تک تک اشخاصی که از صراط مستقیم منحرف شده، و یا به دینی غیر دین خدا متدین گشته، اهل طغیان و بغی است، خلاصه منظور معرفی ریشه و سر منشا اختلافات دینی است، درست است که تک تک منحرفین هم از صراط مستقیم منحرفند، و لیکن ریشه گمراهی این افراد باز همان علمای دینی هستند، که از در بغی و طغیان اختلاف به راه انداختند، و باعث شدند مردم از دین صحیح و الهی محروم شوند.

و خدای سبحان اهل بغی و طغیان را معذور نمی‌داند، ولی کسانی را که امر بر آنان مشتبه شده، و راه درستی به سوی دین درست نجسته‌اند، معذور می‌داند، و می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا اَلسَّبِيلُ عَلَى اَلَّذِينَ

---

۱ روم، آیه ۳۰ ترجمه گذشت.

يَظْلِمُونَ اَلنَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِی اَلْأَرْضِ بِغَيْرِ اَلْحَقِّ أُولَئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

و نیز در باره دسته دوم که امر بر آنان مشتبه گشته می‌فرماید: ﴿وَ آخَرُونَ اِعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَی اَللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (تا آنجا که می‌فرماید) ﴿وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اَللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ

---

۱ تنها تقصیر و مسئولیت به عهده کسانی است که به مردم ظلم می‌کنند، و در زمین بغی و طغیان می‌ورزند، بدون اینکه حقی داشته باشند، و اینان عذابی دردناک دارند. «شوری، آیه ۴۲»

حَكِيمٌ﴾[1]

و نیز در باره کسانی که قدرت تحقیق نداشته، و به خاطر اختلافی که علمای دین در دین انداختند امر بر آنان مشتبه شده، می‌فرماید: ﴿إِلاَّ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلرِّجَالِ وَ اَلنِّسَاءِ وَ اَلْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُولَئِکَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اَللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً﴾[2].

فطری بودن دین با غفلت و اشتباه منافاتی ندارد

علاوه بر اینکه فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد، بله با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد، (و خلاصه هر چند دین خدا فطری است، اما منافات ندارد که در اثر ایجاد اختلاف علما، دین خدا دچار اختلاف شود، و عامه مردم هم به تبع، دچار گمراهی گردند، و مسئول هم نباشند، ولی

---

۱ یک دسته دیگر به گناهان خود اعتراف دارند، مردمی هستند که عمل صالح و عمل زشتشان را با یکدیگر مخلوط کرده‌اند، و بعید نیست خدا از آنان بگذرد، و خدا آمرزگار مهربان است..
دسته سوم کسانی هستند که منتظر امر خدایند، خدا هم یا عذابشان می‌کند، و یا از جرمشان می‌گذرد، و خدا دانای فرزانه است. «توبه، آیه ۱۰۷»

۲ مگر مستضعفین از مردان و زنان و فرزندانی که نمی‌توانند خود را از شر مستکبرین رها کنند، و نه قدرت تشخیص حق از باطل دارند، اینگونه افراد امید است مورد عفو خدا واقع شوند، چون خدا اهل عفو و مغفرت است. «نساء، آیه ۹۸»

علمایی که عمدا اختلاف می‌کنند، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته‌اند.

و بهمین جهت خدای تعالی بغی را مخصوص علما کرده، که آیات الهیه بر ایشان روشن بوده، مع ذلک زیر بار نرفته‌اند و در باره آنان در جای دیگر فرموده: ﴿وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

و آیات در این باره بسیار زیاد است، که در تمامی آنها بعد از کلمه کفر تکذیب را هم اضافه کرد، تا اهل دوزخ را منحصر در کسانی کند که با داشتن علم، خدا و ایاتش را انکار کردند، و سخن کوتاه انکه مراد از آیه شریفه این است که این اختلاف یعنی اختلاف در دین به دست علمای دین در مردم می‌افتد. ﴿فَهَدَى اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ﴾ این جمله مورد اختلاف را بیان می‌کند، که آن عبارت است از حق، حقی که کتاب از ناحیه خدا آورده، هم چنان که جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ نیز

---

۱ و کسانی که کفر ورزیدند، و آیات ما را تکذیب کردند، یاران دوزخند، و در آن جاودانه خواهند بود. «بقره، آیه ۳۹»

تصریح بدان دارد، در

اینجا عنایت الهیه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده، یعنی جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤون زندگی می‌شود، و هم شامل اختلافات در معارف حقه الهیه، که عامل اصلی آن اختلاف، علمای دین بودند، و اگر هدایت را مقید به اذن خود کرد، بدین جهت بوده که بفهماند اگر خدا مؤمنین را هدایت کرده، نه از این باب بوده که مؤمنین او را الزام کرده باشند، و بر او واجب کرده باشند، به خاطر ایمانشان ایشان را هدایت کند، چون خدای سبحان محکوم کسی واقع نمی‌شود، و کسی نمی‌تواند چیزی را بر او واجب کند، مگر اینکه خودش چیزی را بر خود واجب کند، و لذا فرمود: هر که را هدایت کند به اذن خود هدایت می‌کند، یعنی اگر خواست هدایت نکند می‌تواند و جمله: ﴿وَ اَللَّهُ یَهْدِی مَنْ یَشَاءُ إِلیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾ به منزله تعلیل کلمه (باذنه) است، و معنای آیه چنین است که اگر خدا دسته‌ای از مؤمنین را هدایت کرده به اذن خود کرده است، چون او مجبور به هدایت کسی نیست، هر که را بخواهد هدایت می‌کند، و هر که را بخواهد نمی‌کند، چیزی که هست

خودش خواسته که تنها کسانی را هدایت کند و به صراط مستقیم رهنمون شود که ایمان داشته باشند.

نکاتی که از آیه شریفه ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ استفاده می‌شود

پس از آیه شریفه چند نکته روشن گردید:

اول حد دین و معرف آن و اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می‌کند، و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم اینکه دین از همان روز اولی که در بشر آمد برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت، و سپس رو به استکمال گذاشت، و در آخر رافع اختلافهای فطری و غیر فطری شد.

سوم اینکه دین خدا لا یزال رو به کمال داشته، تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد، در این هنگام است که دین ختم می‌شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی‌آید، و به عکس وقتی دینی از ادیان

خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد، و خدای تعالی در این باره می‌فرماید: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اَللَّهِ وَ خَاتَمَ اَلنَّبِيِّينَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْکَ اَلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لاَ يَأْتِيهِ اَلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾[3].

چهارم اینکه هر شریعت لاحق، کامل‌تر از شریعت سابق است.

پنجم اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارتی دیگر سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه

---

۱ محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) پدر هیچ یک از مردان شما نیست، و لیکن فرستاده خدا و خاتم انبیاء است. «احزاب، آیه ۴۰»

۲ ما کتاب رای بر تو نازل کردیم که بیانگر هر چیز است. «نحل، آیه ۸۹»

۳ و اینکه قرآن کتابی است شکست ناپذیر، که نه از ناحیه کتب آسمانی قبل خلل می‌پذیرد، و نه بعدا کتابی دیگر ناسخ آن می‌شود. «فصلت، آیه ۴۲»

خود او میسر نمی‌شود، و لا جرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود، و بهمین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریع شرایع، نوع بشر را به سوی کمال لایق به حالش و اصلاح‌گر زندگیش این اختلاف را برطرف کرد، و این کمال، کمال حقیقی است، که داخل در صنع و ایجاد است، قهرا مقدمه آنها یعنی بعثت انبیا هم باید داخل در عالم صنع باشد.

اما اینکه گفتیم خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقیش هدایت نمود، بدین جهت است که به حکم آیه: ﴿اَلَّذِی أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾[1].

عنایت خدای تعالی به رفع اختلافات انسانها و هدایت بشر بسوی کمال از راه بعث انبیاء (علیهم السلام)

یکی از شؤون خدایی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه‌ای که خلقتش را تمام می‌کند هدایت نماید، و یکی از چیزهایی که خلقت آدمی با آن تمام می‌شود، و اگر نباشد خلقتش ناقص می‌ماند، این است که به سوی کمال وجودش در دنیا و آخرت

---

۱ طه، آیه ۵۰

هدایت شود.

هم چنان که باز خود خدای تعالی فرموده: ﴿کُلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاَءِ وَ هَؤُلاَءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّکَ وَ مَا کَانَ عَطَاءُ رَبِّکَ مَحْظُوراً﴾[1]

و این آیه به خوبی می‌فهماند که کار خدای تعالی همین امداد عطا است، هر کسی را که در راه حیاتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد میدهد، و آنچه را که مستحق است عطا می‌کند و عطای او از ناحیه او دریغ نمی‌شود مگر آنکه کسی با بهره نگرفتن خودش و از ناحیه خودش از گرفتن عطای او دریغ کند.

و معلوم است که انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و

---

۱ ما هر دو دسته را هم نیکان را و هم بدان را از عطای پروردگارت مدد می‌دهیم، و عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد. «اسرا، آیه ۲۰»

کمال خود را در زندگی اجتماعیش هموار کند؟.

و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می‌آورد، و باعث می‌شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادتی که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود، و خودش نمی‌تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند، لا جرم اصلاح (اگر فرضا اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد، و آن منحصرا جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است، و وحی، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به (بعث)، و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده، فرموده اوست که در امت‌ها انبیا مبعوث می‌کند، با اینکه مساله قیام انبیا مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده، تا بفهماند تنها خداست که می‌تواند اختلافات بشر را حل کند.

پس نبوت حالتی است الهی (و اگر خواستی بگو) حالتی است غیبی، که نسبتش به حالت عمومی انسانها، یعنی درک و عمل آنها، نسبت بیداری است به خواب، که شخص نبی به وسیله آن، معارفی را

درک می‌کند که به وسیله آن اختلافها و تناقض‌ها در حیات بشر مرتفع می‌گردد، و این ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن وحی نامیده می‌شود، و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد نبوت خوانده می‌شود.

تقریر دلیل و برهان برای نبوت عامه

از اینجا روشن می‌گردد که این سه مقدمه، یعنی:

۱ – دعوت فطرت (منظور مؤلف دعوت مستقیم فطرت نیست تا اشکال کنی که خود ایشان فطری بودن مدنیت را انکار کردند بلکه منظور دعوت غیر مستقیم است یعنی فطرت او را به استخدام دیگران دعوت می‌کند و این استخدام او را ناگزیر می‌سازد که به زندگی مدنی تن در دهد. «مترجم» بشر را به تشکیل اجتماع مدنی.

۲ – و دعوت آن به اختلاف از یک طرف.

۳ – و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مساله نبوت، و به عبارتی دیگر دلیل نبوت عامه است، که اینک برای خواننده عزیز تقریر

میشود:

نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع وا می‌دارد، و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه شؤون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شؤون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود، و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را ـ

اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به قوانین کذایی، و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود.

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد.

به حکم عقل و تجربه راه رفع اختلافات انسانها منحصر در تفهیم الهی از راه وحی و نبوت است

دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد، و چون راه اول کافی نیست چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده، و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد، و آن راه عبارت است از تفهیم الهی، و غیر طبیعی، که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌کنیم. و این برهان که دیدید مرکب از چند مقدمه بود، همه مقدماتش در قرآن کریم به صراحت آمده، که بیانش گذشت، تجربه هم آن را از تاریخ زندگی بشر و اجتماعاتش مسلم کرده، چون تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد تمامی امتها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند،

و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند، و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.

آری آن طور که تاریخ نشان می‌دهد نه چنین سابقه‌ای در زندگی انسان وجود داشته، که روزی از روزهای زندگیش از مساله استخدام دست برداشته باشد، و نه روزی که حس استخدامش او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده، و به زندگی انفرادی قانعش ساخته باشد، و نه روزی که اجتماع تشکیل یافته‌اش از اختلاف خالی باشد، و نه روزی که اختلافش به غیر قوانین اجتماعی الهی برطرف شده باشد، و نه روزی که فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلی که به نظر خود او سالم باشد) توانسته قوانینی وضع کند، که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده کنده باشد.

چرا راه دور و دراز برویم؟ برای به دست آوردن تمامیت این دلیل کافی است به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر بنگریم، که جلو چشم خود ما صورت می‌گیرد، و می‌بینیم که اجتماعات بشری تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشریت شده،

و چه جنگهای خانمان براندازی تهدیدش می‌کند، که هر یک میلیونها کشته به جای می‌گذارد، و تا چه حد زورگویی بر بشریت مسلط شده، و چطور بهره‌گیری از جان و مال و عرض مردم رواج یافته، تازه همه این فسادها در عصری جریان دارد که عصر تمدن و ترقی و عصر دانشش می‌خوانند!!! دیگر در باره اعصار گذشته که عصر جاهلیت و ظلمت بوده چه احتمالی می‌توان داد؟! و اما اینکه گفتیم: عالم صنع و ایجاد هر موجودی را به سوی کمال لایقش سوق

می‌دهد، مساله‌ای است که تجربه و بحث آن را اثبات کرده، و همچنین اینکه گفتیم: وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت، دیگر اقتضای خلاف آن را ندارد. این نیز امری است مسلم، که تجربه و بحث اثباتش کرده است، و اما اینکه گفتیم (تنها تعلیم و تربیت دینی که از مصدر نبوت و وحی صادر می‌شود می‌تواند اختلافات بشری را رفع و فساد ناشی از آن را اصلاح کند).

این نیز امری است که هم بحث و هم تجربه آن را اثبات کرده، اما اینکه بحث آن را اثبات کرده بیانش این است که دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می‌کند، و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است:

عقائد حقه.

اخلاق فاضله.

اعمال نیک.

و اما اینکه گفتیم تجربه آن را اثبات کرده، بهترین دلیلش اسلام است که در مدتی کوتاه که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد، از منحطترین

مردم صالح‌ترین اجتماع ساخت، از راه تعلیم و تربیت نفوس آن مردم را اصلاح نمود، و آن مردم دیگران را اصلاح کردند حتی به جرأت می‌توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ریشه‌ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می‌شود، از اثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است، و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می‌کند و خود ما ان شاء الله در محلی مناسب‌تر پیرامون آن بحث خواهیم داشت.

(نکته ششم) دین اسلام که خاتم ادیان است برای آخرین مرحله کمال انسان تشریع شده است

ششم اینکه: دینی که خاتم ادیان است، برای استکمال انسان حدی قائل است، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می‌داند، و این مستلزم آن است که بگوئیم:

استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می‌رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است، و به بیش از آن نیازمند نمی‌شود.

و این خود یکی از پیشگوییهای قرآن است، که

جریان تاریخ از عصر نزول قرآن تا به امروز که قریب چهارده قرن است، آن را تصدیق کرده، زیرا می‌بینیم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبیعی و اجتماعی چه گامهای بلندی در ترقی و تعالی برداشته، و چه مسافت دوری را پیموده، اما از جهت معارف حقیقیش و اخلاق فاضله‌اش (که به خاطر همانها انسان بود، و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت)، نه تنها یک قدم ترقی نکرده، بلکه قدمهای زیادی

به عقب و قهقرا برداشته، و بالآخره در مجموع کمالات روحی و جسمی (البته توأم با هم) تکاملی نکرده است، (تا چه رسد به اینکه به جایی رسیده باشد که قرآن و معارف آن کافیش نباشد).

شبهه شریعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نیست و پاسخ بدان

در این بحث بعضی‌ها گفته‌اند: قوانین عمومی چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگی او است، باید همواره با تحولات اجتماعی متحول شود، و با پیشرفت اجتماع پیشرفت کند، هر چه بشر به سوی کمال صعود می‌کند، باید قوانین او هم دوش به دوش او بالا رود، و شکی نیست که وضع تمدن عصر حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقایسه نیست، و نسبت میان امروز و آن روز بشر قابل مقایسه با نسبت میان آن روز و روزگار عیسی بن مریم و موسی (علیه السلام) نیست، بلکه نسبت در طرف ما بیشتر و ترقی و تکامل بشر زیادتر بوده، و همین تفاوت باعث می‌شود که شرایع اسلام هم نسخ شود، و شریعتی دیگر قابل انطباق بر مقتضیات عصر حاضر تشریع گردد.

جوابش همان است که گفتیم اسلام در تشریعش تنها کمالات مادی را در نظر نگرفته، بلکه حقیقت وجود بشر را نیز منظور داشته، و اصولا اساس شرایع خود را بر کمال و رشد روحی و جسمی هر دو با هم قرار داده، و سعادت مادی و معنوی هر دو را خواسته است، و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل، به تکامل دینی معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست و بس، و همین جا است که امر بر دانشمندان مشتبه شده، از بس در مباحث اجتماعی مادی غور و تعمق کرده‌اند، (و دیده‌اند ماده همواره در تحول و تکامل است اجتماع مادی هم مانند ماده تحول می‌پذیرد) پنداشته‌اند که اجتماع مورد نظر دین هم همان اجتماعی است که مورد نظر آقایان است، لا جرم گفته‌اند: باید قوانین اجتماعی با تحول اجتماع متحول شود و هر چندی یک بار نسخ گردد، و قوانینی دیگر جایگزین قوانین قبلی شود.

در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم دین اساس شرایع خود را جسم تنها قرار نداده، بلکه جسم و روح هر دو را منظور داشته.

و بنا بر این اگر کسی بخواهد ناتمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید بگردد، یک فرد یا یک اجتماع دینی را پیدا کند، که جامع تمامی تربیت‌های دینی و زندگی مادی باشد، یعنی آن زندگی مادی و معنوی را که دین دعوت بدان می‌کند یافته باشد، آن وقت از او بپرسد آیا دیگر چیزی نقص داری که محتاج به تکمیل باشد؟، و یا جهتی از جهات انسانیت تو و حیات تو دچار سستی هست که محتاج تقویت باشد؟ یا نه، اگر چنین فرد و چنین اجتماعی را

پیدا کردیم، آن وقت حق داریم بگوئیم: دین اسلام دیگر برای بشر امروز کافی نیست.

هفتم اینکه انبیا (علیهم السلام) از هر خطایی معصومند.

گفتار در عصمت انبیا (علیهم السلام)

هفتمین نتیجه‌ای که ما از آیه مورد بحث گرفتیم، یعنی عصمت انبیا احتیاج به توضیح دارد، تا روشن شود چگونه آیه شریفه بر آن دلالت دارد، لذا می‌گوئیم: عصمت سه قسم است یکی عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد، دوم عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم اینکه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد، و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود، و بالآخره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت، وجود نیرویی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه نگه می‌دارد.

و اما خطا در غیر آنچه گفتیم، یعنی خطای در

گرفتن وحی، و خطای در تبلیغ رسالت، و خطای در عمل، از قبیل خطا در امور خارجی، نظیر غلطهایی که گاهی در حاسه انسان و ادراکات او و یا در علوم اعتباریش پیش می‌آید، مثلا در تشخیص امور تکوینی و اینکه آیا این امر صلاح است یا نه؟ مفید است یا مضر؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است.

و به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا (علیه السلام) در همه آن جهات سه‌گانه دارای عصمتند.

عصمت انبیاء (علیهم السلام) از خطا در تلقی و در تبلیغ وحی

اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است، که می‌فرماید: ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾، چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیاء را مبعوث کرده برای

تبشیر و انذار، و انزال کتاب، (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند، حق در اعتقاد، و حق در عمل را، و به عبارت دیگر مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حقه و اعمال حق، و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده.

و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که

فرمود: ﴿لاَ يَضِلُّ رَبِّی وَ لاَ يَنْسیَ﴾[1].

پس، از آیه مورد بحث و این آیه می‌فهمیم خدا هر چه را بخواهد از طریقی می‌خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست، و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد در طریقه‌اش گمراه نمی‌شود، و چگونه ممکن است غیر این باشد؟! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست او است، و ملک و حکمرانی خاص وی است.

حال که این معنا روشن شد، می‌گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است، و چون این را خواسته، البته می‌شود، یعنی هم انبیا را مبعوث می‌کند، و هم انبیا معارفی را که از او می‌گیرند می‌فهمند، یکی دیگر از خواسته‌های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند، و چون او خواسته تبلیغ می‌کنند، و ممکن نیست نکنند، چون در جای دیگر فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اَللَّهُ لِكُلِّ شَیْءٍ قَدْراً﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ

---

۱ پروردگار من اشتباه نمی‌کند و چیزی را از یاد نمی‌برد. «طه، آیه ۵۲»

۲ خدا به کار خود می‌رسد، و چگونه نرسد با اینکه او برای هر چیزی اندازه‌ای معین کرده است. «طلاق، آیه ۳»

عَلیَ أَمْرِهِ﴾[1] و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است.

دلیل دیگر بر این عصمت آیه شریفه: ﴿عَالِمُ اَلْغَیْبِ فَلاَ یُظْهِرُ عَلیَ غَیْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ اِرْتَضیَ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَیْهِمْ وَ أَحْصیَ کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً﴾[2].

از ظاهر این آیه به خوبی بر می‌آید که خدای تعالی رسولان خود را اختصاص می‌دهد به وحی: و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده، تاییدشان می‌کند، و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است، و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطانها و غیر آنها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکنات آنان احاطه دارد، تا مسلم شود که رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند.

---

۱ و خدا بر کار خویش غالب و مسلط است. «یوسف، آیه ۲۱»

۲ خدای سبحان دانای غیب است، و او احدی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، مگر رسولی که او را برای دانستن غیب شایسته بداند، و تازه بعد از آنکه او را از غیب آگاه کرد، از پیش رو و عقب سرش مراقبی می‌گمارد، تا بداند آیا رسالات پروردگارشان را ابلاغ کردند؟ و خدا به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد، و او آمار هر چیزی را شمرده دارد. «جن، آیه ۲۸»

و نظیر این آیه در دلالت بر عصمت انبیا از خطا در تلقی و در تبلیغ، آیه زیر است که

کلام ملائکه وحی را حکایت می‌کند، و می‌فرماید: ﴿وَ مَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّکَ ، لَهُ مَا بَیْنَ أَیْدِینَا وَ مَا خَلْفَنَا وَ مَا بَیْنَ ذَلِکَ وَ مَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا﴾[1]

این آیات همه دلالت دارد بر اینکه وحی از حین شروعش به نازل شدن، تا وقتی که به پیامبر می‌رسد، و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند، در همه این مراحل از دگرگونگی و دستبرد هر بیگانه‌ای محفوظ است.

البته این دو وجه و دو دلیلی که ما آوردیم هر چند تنها عصمت انبیا در دو مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می‌کرد، و متعرض عصمت از گناه نبود، ولی ممکن است همین دو دلیل را طوری دیگر بیان کنیم، که شامل عصمت از معصیت هم بشود، به اینکه بگوئیم: هر عملی در نظر عقلا مانند سخن دلالتی بر مقصود دارد، وقتی فاعلی فعلی را انجام می‌دهد، با فعل خود دلالت می‌کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته، و عمل جایزی شمرده است. عینا مثل این است که

---

۱ ما به امر پروردگار تو نازل می‌شویم، و آنچه در پیش رو داریم، و آنچه در پشت سر و آنچه ما بین این دو داریم، همه از آن او است، و پروردگار تو فراموش‌کار نیست. «مریم، آیه ۶۴»

با زبان گفته باشد این عمل عمل خوبی است، و عملی است جایز.

حال اگر فرض کنیم که از پیغمبری گناهی سر بزند، با اینکه خود او مردم را دستور می‌داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوید، قطعا این عمل وی دلالت دارد بر تناقض گویی او، چون عمل او مناقض گفتار او است، و در چنین فرض این پیغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض است، و تبلیغ تناقض تبلیغ حق نیست، چون کسی که از تناقض خبر می‌دهد از حق خبر نداده، بلکه از باطل خبر داده است، چون هر یک از دو طرف طرف دیگر را باطل می‌داند، پس هر دو طرف باطل است، پس عصمت انبیا در تبلیغ رسالت تمام نمی‌شود مگر بعد از آنکه از معصیت هم عصمت داشته باشند، و از مخالفت خدای تعالی مصون بوده باشند.

عصمت انبیاء (علیهم السلام) از معصیت. و ذکر آیاتی که بطور مطلق بر عصمت انبیاء (علیهم السلام) دلالت دارند

تا اینجا آیاتی از نظر خواننده گذشت، که به توجیهی تنها بر دو قسم عصمت، و به توجیهی دیگر بر هر سه قسم دلالت می‌کرد، اینک آیاتی که بطور

مطلق دلالت بر عصمت می‌کنند از نظر خواهد گذشت.

﴿أُولَئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[1]

معلوم می‌شود انبیا (علیهم السلام) هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند.

---

۱ ایشان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، پس به هدایت ایشان اقتدا کن. «انعام، آیه ۹۰»

آیه شریفه: ﴿وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وَ مَنْ يَهْدِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾[1] هم از هدایتی خبر می‌دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی‌کند.

﴿مَنْ يَهْدِ اَللَّهُ فَهُوَ اَلْمُهْتَدِ﴾[2].

این آیه شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده، می‌فرماید: در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست، و معلوم است که گناه هم یک قسم ضلالت است، به دلیل آیه شریفه: ﴿أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا اَلشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنِ اُعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلاًّ كَثِيراً﴾[3] که هر معصیتی را ضلالتی خوانده، که با ضلال شیطان صورت می‌گیرد، و فرموده شیطان را عبادت مکنید، که او گمراهتان می‌کند.

---

۱ آن کس که خدا گمراهش کند دیگر هدایت کننده‌ای ندارد و آن کس که خدا هدایتش کند گمراه کننده‌ای ندارد. «زمر، آیه ۳۶»

۲ کسی که خدا هدایتش کند او دیگر برای همیشه دارای هدایت است. «کهف، آیه ۱۷»

۳ مگر به شما سفارش نکردیم ای فرزندان آدم که شیطان رای نپرستید چه او برای شما دشمنی است آشکار، و اینکه مرا پرستش کنید این راهی راست است و همانا گروه انبوهی از شما رای گمراه کرده است. «یس، آیه ۶۲»

پس اثبات هدایت خدایی در حق انبیا (علیهم السلام)، و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد، و آن گاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزه است، و همچنین بری از اینند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند.

یکی دیگر از آن آیات که بطور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می‌کند آیه شریفه: ﴿وَ مَنْ يُطِعِ اَللَّهَ وَ اَلرَّسُولَ فَأُولَئِکَ مَعَ اَلَّذِينَ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ اَلنَّبِيِّينَ وَ اَلصِّدِّيقِينَ وَ اَلشُّهَدَاءِ وَ اَلصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِکَ رَفِيقاً﴾[1] است، که مردم را دو دسته کرده، یکی آنهایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است، دیگر آن طایفه‌ای که خدا بر آنان انعام کرده، و غیر اطاعت عملی ندارند.

و به شهادت آیه شریفه: ﴿اِهْدِنَا اَلصِّرَاطَ اَلْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ اَلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

---

۱ کسانی که خدا و رسول رای اطاعت می‌کنند، با کسانی محشورند که خدا بر آنان انعام فرموده، یعنی انبیا و صدیقان، و شهدا، و صالحان، که چه نیکو رفقایی هستند. «نسا، آیه ۶۸»

غَيْرِ اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ اَلضَّالِّينَ﴾[1]. که اوصاف افرادی را می‌شمارد که خدا بر آنان انعام کرده، می‌فرماید: اینان گمراه نیستند، و اگر از انبیا گناه صادر شود، و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود. مؤید این معنا آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿أُولَئِکَ اَلَّذِينَ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْرَائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اِجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلى عَلَيْهِمْ آيَاتُ اَلرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا اَلصَّلاَةَ وَ اِتَّبَعُوا اَلشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[2] چون اولاً دو خصلت را در انبیا جمع کرده، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند، دوم اینکه دارای هدایتند، چون در جمله: ﴿وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اِجْتَبَيْنَا﴾ حرف (من) آورده، که بیانگر جمله: ﴿أَنْعَمَ اَللَّهُ

---

۱ حمد، آیه ۷

۲ اینان از انبیا و کسانی هستند که خدا بر آنان انعام کرده، که همه از ذریه آدم و از نسل همانهایند که با نوح در کشتی سوارشان کردیم، و از ذریه ابراهیم و اسرائیل و از کسانی هستند که هدایتشان کردیم، و از نسل بنی آدم انتخابشان نمودیم، چون آیات رحمان بر آنان خوانده می‌شود، به عنوان سجده و در حال گریه به خاک می‌افتند، بعد از رفتنشان نسل دیگری جانشین آنان شدند، که نماز را ضایع کرده، و پیروی شهوات نمودند، و به زودی دوزخ را دیدار می‌کنند. «مریم، آیه ۵۹».

عَلَيْهِمْ﴾ باشد، و دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است، و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است.

و معلوم است که از این دو دسته انسانها دسته دوم غیر دسته اولند، چون دسته اول رجالی ممدوح و مشکورند، ولی دسته دوم مذمومند، و وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می‌کنند، و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی‌کنند، و دوزخی نمی‌بینند، و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سر بزند، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می‌کردند، باز ممکن نبود که دوزخ را دیدار نکنند، برای اینکه جمله: ﴿أَضَاعُوا اَلصَّلاَةَ وَ اِتَّبَعُوا اَلشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است، پس معلوم می‌شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده‌اند.

این استدلال شبیه و نزدیک به استدلال کسی

است که مساله عصمت انبیا را از طریق عقلی اثبات کرده، می‌گوید: ارسال رسل و اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت ایشان است، و دلیل بر این است که هیچ دروغی از ایشان صادر نمی‌شود، و نیز دلیل

بر این است که اهلیت تبلیغ را داشته‌اند، چرا؟ برای اینکه عقل آدمی انسانی را که دعوتی دارد، و خودش کارهایی می‌کند که مخالف آن دعوت است، چنین انسانی را اهل و شایسته آن دعوت نمی‌داند، پس اجرای معجزات به دست انبیا خود متضمن تصدیق عصمت آنان در گرفتن وحی و تبلیغ رسالت و امتثال تکالیف متوجه به ایشان است.

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که مساله دعوت انحصار به انبیا ندارد، مردم عادی و همین مردم که شما عقل آنان را دلیل بر عصمت انبیا گرفته‌اید خودشان هم دعوت دارند، چون اغراضی اجتماعی دارند، که باید مردم را به سوی آن دعوت کنند، و بر دعوت خود پافشاری و تبلیغ هم می‌کنند و ما می‌بینیم که گاهی می‌شود خود آنان قصور و یا تقصیرهایی در تبلیغ مرتکب می‌شوند، چرا چنین قصور و یا تقصیری در دعوت انبیا جایز نباشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: تقصیر و قصور مردم به یکی از دو جهت است، که هیچ یک در مساله دعوت انبیا نیست، یا این است که خودشان مختصر قصور و یا

تقصیر را مضر نمی‌دانند، و در آن مسامحه می‌کنند، و یا این است که غرضشان با رسیدن به مقداری از مطلوب حاصل می‌شود و به مختصر قناعت کرده از تمامی مطلوب صرفنظر می‌کنند: و خدای تعالی نه اهل مسامحه است، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنی است.

و نیز این اشکال بر آن وارد نیست که کسی بگوید: ظاهر آیه: ﴿فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى اَلدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] با این دلیل نمی‌سازد، برای اینکه از هر فرقه طایفه‌ای را مامور به تبلیغ نموده که دارای عصمت نیستند.

زیرا هر چند آیه شریفه در حق عامه مسلمانان است که عصمت ندارند لیکن این را هم نمی‌خواهد بفرماید که این طایفه مبلغ هر چه بگویند خدا تصدیق دارد، و سخن ایشان هر چه باشد بر مردم حجت است، بلکه صرفا می‌خواهد اجازه تبلیغ دهد،

---

۱ چرا از هر فرقه‌ای طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند، تا در دین تفقه کنند، و چون به بلاد خود بر می‌گردند قوم خود را انذار کنند، باشد که مردم بر حذر شوند؟. «توبه، آیه ۱۲۳»

و بفرماید این طایفه اجازه دارند آنچه را که خوانده‌اند در اختیار مردم بگذارند: و آیه شریفه وقتی اشکال به آن دلیل می‌شد که منظور معنای اول بوده باشد، نه دوم.

و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا (علیهم السلام) آیه شریفه: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اَللَّهِ﴾[1] می‌باشد، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده، و آنهم تنها

غایت و یگانه نتیجه، و این معنا به ملازمه‌ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می‌دهد اراده کرده باشد، و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می‌خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر یک وسیله‌ای برای تبلغ‌اند، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطایی در قول یا فعل شود، و یا مرتکب خطایی در فهمیدن وحی گردد، این خطا را از مردم خواسته، در حالی که خدا از مردم جز حق

---

۱ هیچ رسولی نفرستادیم مگر به این منظور که به اذن خدا اطاعت شود. «نسا، آیه ۶۳»

نمی‌خواهد.

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند یا قولی و یا عملی از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبغوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست، و خدا در عین اینکه آن را نخواسته، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی‌زند، حتی در صورتی هم که به قول بعضی‌ها تکلیف ما لا یطاق را جایز بدانیم، و بگوئیم برای خدا جایز است که خلق را بما لا یطاق تکلیف کند، برای اینکه تکلیف به تناقض تکلیفی است که خودش محال است، نه اینکه تکلیف به محال باشد، دلیل اینکه تکلیفی است محال، این است که در مورد یک عمل هم تکلیف است هم لا تکلیف، هم اراده است و هم لا اراده، هم حب است و هم لا حب، هم مدح است و هم ذم.

باز از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد

آیه شریفه زیر است: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اَللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ اَلرُّسُلِ﴾[1] برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می‌خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند، و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان (علیهم السلام) است، و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می‌شود که از ناحیه خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نیز خطایی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند، و گرنه مردم در گنه‌کاری خود معذور خواهند بود، و می‌توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم. زیرا پیغمبرت را دیدیم که همین گناه را می‌کرد، و یا پیغمبرت به ما اینطور دستور داد، و این نقض غرض خدای تعالی است، و حکمت خدا با نقض غرض نمی‌سازد.

---

۱ انبیا بشارت ده و بیم‌رسان بودند تا دیگر بعد از آمدن رسولان حجتی برای مردم و علیه خدا باقی نماند. «نسا، آیه ۱۶۴»

حال اگر بگویی: همه آیاتی که تا اینجا مورد استدلال قرار دادید بیش از این دلالت

ندارد که انبیا (علیهم السلام) خطایی و معصیتی ندارند، و این آن عصمتی که ادعایش می‌کردید نیست، برای اینکه عصمت بطوری که قائلین به آن معتقدند عبارت است از نیرویی که انسان را از وقوع در خطا و از ارتکاب معصیت باز دارد و این نیرو ربطی به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلکه ما فوق عمل است، مبدئی است نفسانی که خودش برای خود افعالی نفسانی دارد، هم چنان که افعال ظاهری از ملکات نفسانی صادر می‌شود.

در پاسخ می‌گوئیم: بله، درست است و لیکن آنچه ما در بحث‌های گذشته به آن احتیاج داریم، همان نبودن خطا و گناه ظاهری از پیغمبر است، و اگر نتوانیم اثبات آن نیرویی کنیم که مصدر افعالی از صواب و طاعت است مضر به دعوی ما نیست.

علاوه بر اینکه ما می‌توانیم وجود آن نیرو را هم اثبات نموده بگوئیم: عصمت ظاهری انبیا ناشی از آن نیرو است، به همان دلیلی که در بحث از اعجاز و اینکه آیه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اَللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ

قَدْراً ﴾[1] و همچنین آیه: ﴿إِنَّ رَبِّی عَلیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾[2] چه دلالتی دارند، گذشت.

از این هم که بگذریم اصولا می‌توانیم بگوئیم: هر حادثی از حوادث بطور مسلم مبدئی دارد، که حادثه از آن مبدء صادر می‌شود، افعالی هم که از انبیا صادر می‌شود، آن هم به یک و تیره، یعنی همه صواب و اطاعت صادر می‌شود، لا بد مستند به یک نیرویی است که در نفس انبیا (علیهم السلام) هست، و این همان قوه‌ای است که شما دنبالش می‌گردید.

توضیح اینکه: افعالی که از پیغمبری صادر می‌شود که فرض کردیم همه اطاعت خداست، افعالی است اختیاری، عینا مانند همان افعال اختیاریه‌ای که از خود ما صادر می‌شود، چیزی که هست در ما همانطور که گاهی اطاعت است همچنین گاهی معصیت است، و شکی نیست در اینکه فعل اختیاری از این جهت اختیاری است که از علم و مشیت ناشی می‌شود، و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت به خاطر اختلافی است که در

---

۱ طلاق، آیه ۳

۲ هود، آیه ۵۶

صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می‌شود، اگر مطلوب یعنی همان صورت‌های علمیه پیروی هوس و ارتکاب عملی باشد که خدا از آن نهی کرده، معصیت سر می‌زند، و اگر مطلوب حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولی باشد اطاعت محقق می‌شود.

پس اختلاف اعمال ما که یکی اطاعت نامیده می‌شود و دیگری معصیت، به خاطر

اختلافی است که در علم صادر از نفس ما وجود دارد، (و گرنه ریخت و قیافه گناه و صواب یکی است و میان شکل عمل زنا و عمل زناشویی هیچ فرقی نیست) حال اگر یکی از این دو علم یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد معلوم است که جز اطاعت عملی از انسان سر نمی‌زند و اگر آن یکی دیگر یعنی حرکت در مسیر هوای نفس که مبدأ صدور معصیت است ادامه یابد، (پناه می‌بریم به خدا) جز معصیت از انسان سر نخواهد زد.

و بنا بر این صدور افعال از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به وصف اطاعت صدوری است دائمی و این نیست مگر برای اینکه علمی که افعال اختیاری آن جناب از آن علم صادر می‌شود، صورت علمیه‌ای است صالح، و غیر متغیر، و آن عبارت است از اینکه دائما باید بنده باشد، و اطاعت کند، و معلوم است که صورت علمیه و هیات نفسانیه‌ای که راسخ در نفس است، و زوال پذیر نیست، ملکه‌ای است نفسانی، مانند ملکه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن، پس در رسول خدای

(صلی الله علیه وآله و سلم) ملکه نفسانیه‌ای هست که تمامی افعالش از آن ملکه صادر است، و چون ملکه صالحه‌ای است همه افعالش اطاعت و انقیاد خدای تعالی است، و همین ملکه است که او را از معصیت باز می‌دارد.

این معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصیت بود، اما از آن دو جهت دیگر، یعنی عصمت از خطا در گرفتن وحی، و در تبلیغ و رسالت، باز می‌گوئیم که در آن جناب ملکه و هیات نفسانیه‌ای است که نمی‌گذارد در این دو جهت نیز به خطا برود، و اگر فرض کنیم که این افعال یعنی گرفتن وحی و تبلیغ آن و عمل به آن، همه به یک شکل یعنی به شکل اطاعت و صواب از آن جناب صادر می‌شود، دیگر احتیاج نداریم که قائل به وجود واسطه‌ای میان آن جناب و اعمالش شده، چیزی را منضم به نفس شریف رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بدانیم که با وجود چنان چیزی افعال اختیاریه آن جناب به شکل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خدای سبحان از آن جناب صادر شود، زیرا نه تنها

احتیاج نداریم، بلکه در آن صورت افعال اختیاریه آن جناب از اختیاریت خارج می‌شود، زیرا در چنین فرضی اراده خود آن جناب تاثیری در کارهایش نخواهد داشت، بلکه هر کاری که می‌کند مستند به آن واسطه خواهد بود، و در این صورت خارج از فرض شده‌ایم، چون فرض کردیم که آن جناب نیز فردی از افراد انسان است، که هر چه می‌کند با علم و اراده و اختیار می‌کند، پس عصمت خدایی عبارت شد از اینکه خداوند سببی در انسان پدید آورد که به خاطر آن تمامی افعال انسان نامبرده به صورت اطاعت و صواب صادر شود، و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس، یعنی ملکه نفسانی که بیانش گذشت.

خدای سبحان بعد از آنکه این حقیقت (یعنی وصف ارشاد مردم به وسیله وحی) را در آیه مورد بحث و در بسیاری از موارد کلامش ذکر کرد، از مردانی که متکفل این وظیفه‌اند تعبیرهایی مختلف کرده، یعنی دو جور تعبیر کرده، که کانه نظیر تقسیم است یکی رسول، و یکی هم نبی، یک جا فرموده: ﴿وَ جِیءَ بِالنَّبِیِّینَ وَ الشُّهَدَاءِ﴾[1].

و جایی دیگر فرموده: ﴿یَوْمَ یَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَیَقُولُ مَا ذَا أُجِبْتُمْ﴾[2].

و معنای این دو تعبیر، مختلف است، رسول کسی است که حامل رسالت و پیامی است، و نبی کسی است که حامل خبری باشد، پس رسول شرافت وساطت میان خدا و خلق دارد، و نبی شرافت علم به خدا و به اخبار خدایی.

معنای «رسول» و «نبی» و فرق آن دو

بعضی‌ها گفته‌اند: فرق میان نبی و رسول به عموم

---

۱ زمر، آیه ۶۹

۲ مائده، آیه ۱۱۲

و خصوص مطلق است، به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است، و هم مامور، به تبلیغ رسالت، و اما نبی کسی است که تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبلیغ هم باشد و چه نباشد.

لیکن این فرق مورد تایید کلام خدای تعالی نیست، برای اینکه می‌فرماید: ﴿وَ اُذْکُرْ فِی اَلْکِتَابِ مُوسیَ إِنَّهُ کَانَ مُخْلَصاً وَ کَانَ رَسُولاً نَبِیًّا﴾[1] که در مقام مدح و تعظیم موسی (علیه السلام) او را هم رسول خوانده، و هم نبی، و مقام مدح اجازه نمی‌دهد این کلام را حمل بر ترقی از خاص به عام کنیم، و بگوئیم، معنایش این است که اول نبی بود بعدا رسول شد.

و نیز می‌فرماید: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لاَ نَبِیٍّ﴾[2] که در این آیه میان رسول و نبی جمع کرده، در باره هر دو تعبیر به «ارسلنا» کرده است، و هر دو را مرسل خوانده، و این با گفتار آن

---

۱ بیاد آر در کتاب موسی را که دارای اخلاص و مردی بود هم رسول، و هم نبی. «مریم، آیه ۵۱»

۲ ما قبل از تو هیچ رسولی و نبیی نفرستادیم، مگر آنکه چنین و چنان شد. «حج، آیه ۵۱»

مفسر درست در نمی‌آید.

لیکن آیه: ﴿وَ وُضِعَ اَلْکِتَابُ وَ جِیءَ بِالنَّبِیِّینَ وَ اَلشُّهَدَاءِ﴾[1] که همه مبعوثین را انبیا خوانده، و نیز آیه: ﴿وَ لَکِنْ رَسُولَ اَللَّهِ وَ خَاتَمَ اَلنَّبِیِّینَ﴾[2] که پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده.

و همچنین آیه مورد بحث که می‌فرماید: ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ﴾ که باز همه مبعوثین را انبیا خوانده، و نیز آیاتی دیگر، ظهور در این دارد که هر مبعوثی که رسول به سوی مردم است نبی نیز هست.

و این معنا با آیه: (﴿وَ کَانَ رَسُولاً نَبِیًّا﴾، و رسولی نبی بود) منافات ندارد، چون در این آیه از دو کلمه رسول و نبی معنای لغوی آنها منظور است، نه دو اسمی که معنی لغوی را از دست داده باشد، در نتیجه معنای جمله این است که او رسولی بود با خبر از آیات خدا، و معارف او.

---

۱ زمر، آیه ۶۹

۲ و لیکن محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) رسول خدا و خاتم انبیا است. «احزاب، آیه ۴۰»

و همچنین آیه: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لاَ نَبِیٍّ﴾، چون ممکن است گفته شود، که نبی و رسول هر دو به سوی مردم گسیل شده‌اند، با این تفاوت که نبی مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غیبی که نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره‌ای از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولی رسول کسی است که به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت گسیل شده است، هم چنان که امثال آیات زیر هم به این معنا اشعار دارد.

﴿وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[1] و آیه: ﴿وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2].

و بنا بر این پس نبی عبارت است از کسی که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است، یعنی اصول و فروع دین را بیان کند، البته این مقتضای عنایتی است که خدای تعالی نسبت به

---

۱ برای هر امتی رسولی است و همین که رسولشان بیامد در میانشان به حق داوری شد. «یونس، آیه ۴۷»

۲ ما هیچگاه چنین نبوده‌ایم که مردمی را قبل از آنکه رسولی بر ایشان مبعوث کنیم عذاب دهیم. «نحل، آیه ۱۵»

هدایت مردم به سوی سعادتشان دارد، و اما رسول عبارت است از کسی که حامل رسالت خاصی باشد، مشتمل بر اتمام حجتی که به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاکت و امثال آن باشد، هم چنان که فرمود: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اَللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ اَلرُّسُلِ﴾[1].

و از کلام خدای تعالی در فرق میان رسالت و نبوت بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی

---

۱ تا بعد از آمدن رسول، دیگر مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند. «نسا، آیه ۱۶۴»

استفاده نمی‌شود، و لازمه این معنا همان مطلبی است که ما بدان اشاره نموده گفتیم: رسول شرافت وساطت بین خدا و بندگان را دارد، و نبی شرافت علم به خدا و معارف خدایی را دارد، و به زودی خواهیم گفت انبیا بسیارند ولی خدای سبحان در کتاب خود نام و داستان همه را نیاورده هم چنان که خودش در کلام خود فرموده: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَیْکَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَیْکَ﴾[1] و آیاتی دیگر نظیر این.

انبیایی که در قرآن از آنان یاد شده است

و از انبیا، آنان که قرآن نامشان را آورده عبارتند از: ۱- آدم ۲- نوح ۳- ادریس ٤- هود ٥ - صالح ٦ - ابراهیم ۷ - لوط ۸ - اسماعیل ۹ - یسع ۱۰ - ذو الکفل ۱۱ - الیاس ۱۲ - یونس ۱۳ - اسحاق ١٤ - یعقوب ۱٥ - یوسف ١٦ - شعیب ۱۷ - موسی ۱۸ - هارون ۱۹ - داوود ۲۰ - سلیمان ۲۱ - ایوب ۲۲ - زکریا ۲۳ - یحیی ٢٤ - اسماعیل صادق الوعد ۲٥ - عیسی ٢٦ - محمد (صلی الله علیه وآله و سلم).

---

۱ ما قبل از تو پیامبرانی گسیل داشتیم که داستان بعضی از آنان را برایت آوردیم، و از بعضی دیگر را نیاوردیم. «مؤمن، آیه ۷۸»

البته در آیات دیگری از قرآن کریم می‌بینید که انبیایی دیگر نه به اسم بلکه با توصیف و کنایه ذکر شده‌اند. ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسىَ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً﴾[1] که مربوط است به جناب صموئیل و طالوت.

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلىَ قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلىَ عُرُوشِهَا﴾[2] که مربوط است به داستان جناب عزیر، که صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد. ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾[3] ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[4] که مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد دیگری هم هستند که قرآن کریم نامشان را آورده ولی نفرموده جزء انبیا بوده‌اند، مانند همسفر موسی که قرآن تنها در باره‌اش فرموده:

---

۱ مگر ندیدی رؤسایی از بنی اسرائیل را که به یکی از پیغمبران خود گفتند برای ما پادشاهی برانگیز «بقره، آیه ۲۴۶»

۲ و یا مثل آن کسی که از دهکده‌ای ویران شده عبور کرد. «بقره، آیه ۲۵۹»

۳ آن زمان که دو تن – از حواریین عیسی – را نزد آن قوم فرستاده و به دنبال آنان نفر سوم – یوسف نجار – را به کمکشان گسیل داشتیم. «یس، آیه ۱۴»

٤ موسی و همسفرش به بنده‌ای از بندگان ما برخوردند که ما از نزد خود داده بودیمش رحمتی. «کهف، آیه ۶۶»

﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسىَ لِفَتَاهُ﴾[1] و مانند ذی القرنین و عمران پدر مریم.

تعداد انبیاء و انبیای اولو العزم

و سخن کوتاه اینکه در قرآن کریم برای انبیا عدد معینی معین نکرده، و عده آنان در روایات هم مختلف آمده، مشهورترین آنها روایت ابی ذر از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است، که فرموده انبیا صد و بیست و چهار هزار نفر، و رسولان ایشان سیصد و سیزده نفر بودند.

البته این را هم باید دانست که سادات انبیا یعنی اولوا العزم ایشان که دارای شریعت بوده‌اند پنج نفرند: ۱ - نوح ۲ - ابراهیم ۳ - موسی ۴ - عیسی ۵ - محمد (صلی الله علیه وآله و سلم)، که قرآن در باره آنان فرموده: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[2].

و به زودی خواهد آمد که معنای عزم در أولو العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست، که از ایشان گرفته شد، و اینکه آن عهد را فراموش

---

۱ کهف، آیه ۶۱»

۲ صبر کن آن چنان که اولوا العزم از رسولان صبر کردند. «احقاف، آیه ۳۵»

نمی‌کنند، همان عهدی که در باره‌اش فرمود: ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ اَلنَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ وَ عِيسَى اِبْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾[1].

و نیز فرمود: ﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلىَ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[2] و هر یک از این پنج پیامبر صاحب شریعت و کتاب است چنان که خداوند فرموده: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ وَ عِيسىَ﴾[3] و نیز فرمود: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي اَلصُّحُفِ اَلْأُولىَ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ﴾[4].

و نیز فرمود: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ﴾ تا آنجا که می‌فرماید ﴿وَ قَفَّيْنَا

---

۱ آن زمان که از انبیا پیمانشان را بگرفتیم و همچنین از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و از همه‌شان پیمانی محکم بستیم. «احزاب، آیه ۷»

۲ و همانا عهد کردیم با آدم از قبل، پس فراموش کرد و نیافتیم مر او را عزمی. «طه، آیه ۱۱۵»

۳ و آئین نهاد برای شما از دین آنچه وصیت کرد به آن نوح را و آنچه وحی کردیم به تو و آنچه وصیت کردیم به آن ابراهیم و موسی و عیسی را.«شوری، آیه ۱۳»

٤ این حقیقت در صحف نخستین یعنی صحف ابراهیم و موسی آمده. «اعلی، آیه ۱۹»

عَلىَ آثَارِهِمْ بِعِيسَى اِبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ وَ آتَيْنَاهُ اَلْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ ﴾ تا آنجا كه مى‌فرمايد ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْکَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَکَ مِنَ اَلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾[1].

و اين آيات بيان مى‌كند كه اولوا العزم داراى شريعت بوده‌اند و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) كتاب داشته‌اند، و اما كتاب نوح در سابق توجه فرموديد كه آيه شريفه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ به انضمام با آيه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ بر آن دلالت

---

١ ما تورات را نازل كرديم كه در آن هدايت و نور است، و انبيا از روى آن حكم مى‌كردند تا آنجا كه مى‌فرمايد به دنبال آنان عيسى بن مريم را فرستاديم كه تورات را تصديق داشت، و ما انجيل به او داديم كه در آن هدايت و نور بود، تا آنجا كه مى‌فرمايد بر تو هم كتاب را به حق نازل كرديم كه كتابهاى قبلى را تصديق مى‌كرد، ولى مسلط و حاكم بر آنها بود، پس با آنچه كه خدا نازل كرده در ميان مردم حكم كن، و پيروى هواهاى ايشان مكن، و از حقى كه به سويت آمده روى بر مگردان، كه ما براى هر يک از شما شريعت و روشى قرار داديم، و اگر خدا مى‌خواست همه شما را يک امت مى‌كرد ولى براى اين چند شريعت نازل كرد كه آزمايشتان كند. «مائده آيات ۴۵-۴۶-۴۸»

داشتند، و این معنا یعنی انحصار شریعت و کتاب در پنج پیغمبر نام برده منافات ندارد با اینکه به حکم آیه: ﴿وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾[1] داود (علیه السلام) هم کتابی داشته باشد و همچنین آدم و شیث و ادریس که به حکم روایات دارای کتاب بوده‌اند، برای اینکه کتاب نامبردگان کتاب شریعت نبوده. این را هم باید دانست که یکی از لوازم نبوت وحی است، و وحی نوعی سخن گفتن خدا است، که نبوت بدون آن نمی‌شود، چون در آیه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾[2] وحی را به تمامی انبیا نسبت داده، و به زودی در سوره شوری ان شاء الله بحث مفصلی در این خصوص خواهد آمد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیه ﴿کان الناس...﴾ و پیرامون نبوت و مسائل آن)

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مردم قبل از نوح همه یک امت بوده، و هدایتشان همان هدایت فطری بود، و از نظر

---

۱ نسا، آیه ۱۶۲

۲ نسا، آیه ۱۶۲

دین‌داری و بی دینی و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند، تا آنکه خدا انبیا را مبعوث کرد آن وقت دو طایفه شدند.[1]

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل همین آیه آمده که فرمود: اینکه مردم یک امت بوده‌اند مربوط است به قبل از نوح، شخصی پرسید: قبل از نوح همه مردم دارای هدایت بودند؟ فرمود: نه، بلکه همه دارای ضلالت بودند، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذریه صالح او کسی بجز شیث وصی آدم باقی نماند و او به تنهایی نمی‌توانست دین خدا را

---

۱ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۷

اظهار کند، آن دینی را که آدم و ذریه صالحش بر آن بودند چون قابیل همواره او را تهدید به کشتن می‌کرد، که اگر سخنی از دین به میان آوری به سرنوشت هابیل گرفتارت می‌کنم ناگزیر در میان مردم به تقیه و کتمان رفتار می‌کرد، در نتیجه مردم روز به روز گمراه‌تر می‌شدند تا آنکه کسی نماند مگر آنکه ارثی از گمراهی برده بود و شیث ناگزیر به جزیره‌ای در وسط دریا رفت، باشد که در آنجا خدا را عبادت کند، در همین موقع بود که برای خدای تعالی بدا حاصل شد، و بنایش بر این شد رسولانی برانگیزد، و تو اگر مساله بدا را از مردم بپرسی آن را انکار نموده می‌گویند خدا قضای هر چیز را رانده، و دیگر کاری به هیچ کار ندارد، و دروغ می‌گویند زیرا مساله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است، که در باره‌اش فرموده: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[1] یعنی مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نیامدن باران در آن شب معین می‌شود، عرضه داشتم مردم قبل از آمدن انبیا همه گمراه

---

۱ در آن قضاء هر امر محکمی رانده می‌شود. «دخان، آیه ۴»

بودند، یا بر طریق هدایت؟ فرمود: نه، هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود که خدا بر آن فطرت خلقشان کرد، خلقتی که در همه یکسان است، و دگرگونی ندارد، خودشان که نمی‌توانستند راه بیابند تا آنکه خدا هدایتشان کند، مگر نشنیدی کلام ابراهیم را که به حکایت قرآن گفته: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[1] یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد.[2]

مؤلف: اینکه فرمود: (نه هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود) بیانگر معنای ضلالتی است که در اول حدیث ذکر شده بود، می‌خواهد بفرماید: هدایت تفصیلی به معارف الهیه نداشتند، ولی هدایت اجمالی داشتند، و هدایت اجمالی با ضلالت یعنی جهل به تفاصیل معارف جمع می‌شود، هم چنان که در روایت مجمع که در اول بحث گذشت به این معنا اشاره نموده، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدایت داشتند و نه ضلالت.

---

۱ اگر پروردگارم هدایتم نکند بطور قطع از گمراهان خواهم بود. «انعام، آیه ۷۷»

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۴

و اینکه فرمود: (یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد) ضلالت را تفسیر می‌کند پس هدایت عبارت است از همین که میثاق را حقیقتا به یاد داشته باشد، هم چنان که کاملین از مؤمنین همینطورند، و یا حد اقل طبق رفتار نامبردگان رفتار کند، هر چند که مانند آنان میثاق را حقیقتا به یاد نداشته باشد، و این حال سایر مؤمنین است، و اطلاق کلمه هدایت بر حال اینگونه مؤمنین نوعی عنایت لازم دارد.

استدلال امام صادق علیه السلام برای نبوت عامه

و در توحید از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: زندیقی که نزد امام صادق

(علیه السلام) آمده بود، از آن جناب پرسید: از چه راهی انبیاء و رسل را اثبات می‌کنی؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: ما بعد از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری صانع داریم، که ما فوق ما، و ما فوق تمامی مخلوقات عالم است، و صانعی است حکیم چنین صانعی جایز نیست که به چشم مخلوقاتش دیده شود، و او را لمس کنند، و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست کند، خلق با او و او با خلق بگومگو داشته باشد. پس ثابت شد که باید سفرایی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعشان و آنچه مایه بقایشان است و ترکش باعث فنایشان می‌شود هدایت کنند، پس ثابت شد که خدا در میان خلق افرادی دارد که خلق را از طرف او که حکیم و علیم است به سوی نیکی‌ها امر می‌کنند، و از بدیها نهی می‌نمایند. در اینجا ثابت می‌شود که خدا در خلق زبانهایی گویا دارد، که همان انبیا و برگزیدگان از خلق اویند، حکمایی هستند مؤدب به حکمت او، و به همان حکمت مبعوث شده‌اند، و در عین اینکه از نظر خلقت ظاهری مانند سایر افرادند از نظر حقیقت و حال غیر آنهایند، بلکه

از ناحیه خدای حکیم علیم مؤید به حکمت و دلائل و براهین و شواهدند، شواهدی چون زنده کردن مردگان، و شفا دادن جذامیان، و نابینایان، پس هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی‌ماند، همواره کسی هست که بر صدق دعوی رسول و وجوب عدالت خدا دلالت کند.[1]

مؤلف: این روایت بطوری که ملاحظه کردید مشتمل است بر سه حجت و دلیل، در باره سه مساله از مسائل نبوت.

اول استدلال بر نبوت عامه که اگر در کلام آن جناب دقت کنی خواهی دید که درست همان را افاده می‌کند که ما از جمله: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ استفاده کردیم، (و گفتیم فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرد، و هم به ایجاد اختلاف کشید، و چون فطرت اختلاف‌آور نمی‌تواند رافع اختلاف باشد، پس ناگزیر باید عاملی خارج از محیط و فطرت او عهده‌دار رفع اختلافش شود).

---

۱ توحید صدوق، ص ۲۴۹ و احتجاج طبرسی، ص ۷۷ و اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۸

دوم استدلال بر اینکه پیغمبر باید به وسیله معجزه تایید شود، و دلیلی که امام ع در این باره آورده درست همان مطلبی است که ما در بحث از اعجاز در تفسیر آیه: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[1] بیان کردیم.

سوم مساله خالی نبودن زمین از حجت است، که ان شاء الله بیانش خواهد آمد.

روایتی مشهور در باره عدد انبیاء و رسل و کتب مرسله

و در معانی و خصال از عتبه لیثی از ابی ذر رحمة الله علیه نقل کرده که گفت به رسول خدای (صلی الله علیه واله و سلم) عرضه داشتم: انبیا چند نفر بودند؟ فرمود: صد و بیست و چهار هزار نفر، پرسیدم: مرسلین از آنان چند نفر بودند؟ فرمود: سیصد و سیزده نفر که خود جمعیتی بسیارند، پرسیدم: اولین پیغمبر چه کسی بود؟ فرمود: آدم پرسیدم: آدم جزء مرسلین بود؟ فرمود: بله خدا او را به دست قدرت خود بیافرید، و از روح خود در او بدمید. آن گاه فرمود: ای ابا ذر چهار تن از انبیا

---

۱ بقره، آیه ۲۳

سریانی بودند آدم، و شیث، و اخنوخ، (که همان ادریس باشد، و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت)، و چهارم نوح (علیه السلام)، و چهار نفر دیگر از عرب بودند هود، صالح، شعیب، و پیامبر تو محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) و اولین پیغمبر از بنی اسرائیل موسی، و آخرین ایشان عیسی (و بین آن دو) ششصد پیغمبر بودند.

پرسیدم: یا رسول الله خدای تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود صد کتاب کوچک و چهار کتاب بزرگ، و خدای تعالی پنجاه صحیفه بر شیث نازل کرد، و سی صحیفه بر ادریس و بیست صحیفه بر ابراهیم، و چهار کتاب بزرگ تورات و انجیل و زبور و فرقان است.[1]

مؤلف: این روایت که مخصوصا صدر آن متعرض عدد انبیا و مرسلین است، از روایات مشهور است، که هم شیعه آن را نقل کرده و هم سنی در کتب خود نقل کرده‌اند، و این معنا را صدوق در خصال و امالی از حضرت رضا (علیه السلام) از آباء گرامش

---

۱ معانی الاخبار

از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و از زید بن علی از آباء گرامش از امیر المؤمنین نقل کرده، ابن قولویه هم در کامل الزیارة، و سید در اقبال از امام سجاد (علیه السلام) و در بصائر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده‌اند.[1]

روایتی در باره مراد از «رسول» و «نبی» و اشاره به نسبت بین آن دو

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه: ﴿وَ كَانَ رَسُولاً نَبِيًّا...﴾ فرمود: پیغمبری که در خواب فرشته را می‌بیند، و صدای او را می‌شنود ولی خود فرشته را نمی‌بیند نبی، و پیغمبری که صوت فرشته را می‌شنود ولی در خواب فرشته را نمی‌بیند بلکه در بیداری می‌بیند رسول است[2].

مؤلف: و در این معنا روایاتی دیگر آمده و ممکن است از امثال آیه: ﴿فَأَرْسِلْ إِلىَ

---

۱ خصال صدوق، ص ۳۰۰ و، ص ۶۴۱ و بصائر الدرجات، ص ۱۲۱

۲ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶

هَارُونَ﴾[1] نیز این معنا استفاده شود، و معنای آن این نیست که رسول کسی باشد که فرشته وحی نزدش فرستاده شود، بلکه مقصود این است که نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند که خصوصیت یکی رؤیا و خصوصیت دیگری دیدن فرشته وحی است.

و چه بسا هر دو مقام در یک نفر جمع شود، و او دارای هر دو خاصیت باشد، و چه بسا می‌شود که نبوت باشد و رسالت نباشد، و در نتیجه معنای رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معنای نبوت خواهد بود، هم چنان که حدیث ابی ذر هم که در سابق گذشت تصریح به این معنا می‌کرد، و می‌فرمود: پرسیدم: مرسلین از انبیا چند نفر بودند.

پس روشن گردید که هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبیی رسول نیست، و با این بیان جواب از اعتراضی که بعضی بر دلالت آیه: ﴿وَ لَكِنْ رَسُولَ اَللَّهِ وَ خَاتَمَ اَلنَّبِيِّينَ﴾[2] کرده‌اند، که تنها خاتمیت نبوت را می‌رساند، نه خاتمیت رسالت را، و روایت ابی ذر و

---

۱ شعرا، آیه ۱۳

۲ احزاب، آیه ۳۳

نظایر آن هم رسالت را غیر نبوت دانسته، داده می‌شود.

رفع یک شبهه در باره خاتمیت رسول اسلام صلی الله علیه و آله

به این بیان که گفتیم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است، و معلوم است که وقتی اعم موقوف شود اخص هم موقوف می‌شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است، و همانطور که خواننده توجه فرمود نسبت بین رسالت و نبوت عام و خاص مطلق است، نه عام و خاص من وجه، (که رسالت از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص و نبوت هم از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص باشد).

روایاتی در باره انبیای اولو العزم (علیهم السلام)

و در کتاب عیون از حضرت ابی الحسن الرضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: اولوا العزم از این جهت اولوا العزم نامیده شدند، که دارای عزائم و شرایعند، آری همه پیغمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند تابع شریعت و پیرو کتاب نوح بودند، تا وقتی که شریعت ابراهیم خلیل برپا شد، از آن به بعد همه انبیا تابع شریعت و کتاب او بودند، تا زمان موسی

(علیه السلام) شد، و هر پیغمبری پیرو شریعت و کتاب موسی بود، تا ایام عیسی از آن به بعد هم سایر انبیایی که آمدند تابع شریعت و کتاب عیسی بودند، تا زمان پیامبر ما محمد (صلی الله علیه وآله و سلم).

پس این پنج تن اولوا العزم انبیا و افضل همه انبیا و رسل (علیهم السلام) بودند، و شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی‌شود، و دیگر بعد از آن جناب، تا روز قیامت پیغمبری نخواهد آمد، پس بعد از آن جناب هر کس دعوی نبوت کند، و یا کتابی بعد از قرآن بیاورد،

خونش برای هر کس که بشنود مباح است.[1]

مؤلف: این معنا را صاحب کتاب قصص الانبیا هم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[2] آمده: که ایشان عبارتند از: نوح، و ابراهیم، و موسی، و عیسی بن مریم، (علیها السلام) و معنای اولوا العزم این است که در اقرار به وحدانیت خدا و به نبوت انبیای قبل و بعد از خود از دیگران پیشی گرفته، و تصمیم گرفتند در برابر تکذیب و آزار قوم خود صبر کنند.[3]

معنای اولوا العزم و اقوال متعدد در باره انبیای اولوا العزم

مؤلف: و از طرق اهل سنت و جماعت از ابن عباس و قتاده روایت شده: که اولوا العزم انبیا پنج نفر بودند، نوح، و ابراهیم، و موسی، و عیسی، و محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) همانطور که از طرق اهل بیت روایت شده ولی در این میان اقوال دیگر هم هست که به بعضی نسبت داده شده، مثلا بعضی

---

۱ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۸۰

۲ احقاف، آیه ۳۵

۳ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۰۰

گفته‌اند: اولوا العزم شش تنند، نوح، و ابراهیم، و اسحاق و یعقوب، و یوسف، و ایوب، و بعضی دیگر گفته‌اند اولوا العزم تنها کسانی هستند که مامور به جهاد و قتال بودند، و اظهار مکاشفه کرده، در راه دین جهاد می‌کردند، و بعضی دیگر گفته‌اند: که ایشان چهارتنند ابراهیم، و نوح، و هود، و چهارمشان محمد (صلی الله علیه وآله و سلم)، ولی این چهار قول هیچ دلیلی ندارد، و وجه صحیح همان است که ما بیان کردیم. و در تفسیر عیاشی از ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما بین آدم و ما بین نوح انبیایی بودند پنهانی، که خود را از مردم پنهان می‌داشتند، و بهمین جهت در قرآن هم نامشان برملا نشده، و مانند سایر انبیا اسامیشان ذکر نشده (تا آخر حدیث)[1].

مؤلف: و از اهل بیت (علیه السلام) به طرق بسیاری روایاتی در این معنا وارد شده.

و در تفسیر صافی از مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی از میان

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۸۵

سیاه پوستان پیغمبری مبعوث کرد، ولی داستانش را در قرآن نیاورده[1].

و در نهج البلاغه در خطبه‌ای که پیرامون آدم سخن گفته می‌فرماید: خدای تعالی او را

---

۱ تفسیر صافی، ج ۴، ص ۳۴۹

به زمین که دار بلیه و تناسل ذریه است فرود آورد، و از میان فرزندان او انبیایی برگزید، و از آنان پیمان گرفت که در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت او رعایت امانت را بکنند، و هر یک از این انبیا وقتی مبعوث شدند که بیشتر مردم معاصرش عهد خدا را شکسته، و حق او را نشناختند، و شریکها برایش گرفتند، و شیطان آنان را در معرفت خدا سرگردان، و از عبادت او منصرف کرده بود.

در این موقع خدای تعالی پیغمبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل می‌داشت، تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در فطرت خود با خدا بسته‌اند رعایت کنند، و نیز نعمت‌های الهی را که فراموش کرده‌اند به یادشان آورند، و از راه تبلیغ، حجت خدای را بر آنان تمام نمایند، و نیز از این راه دفینه‌های نهفته در عقول بشر را تحریک و بیدار سازند، و آیات قدرت الهی را که از هر سو بر آنان احاطه دارد به ایشان نشان دهند، از بالای سر، آیت آسمانی بی‌پایه را و از پائین آیت گهواره زمین را، و آیاتی که در معاش آنان و مایه زندگی آنان است، و

نیز اجلها که ایشان را فانی می‌سازد، و بیماریها و ناملایماتی که ایشان را پیر، و زمین‌گیر می‌کند، و حوادث غیر منتظره‌ای که هر لحظه و پشت سرهم به ایشان رو می‌آورد.

و خدای تعالی هرگز خلق خود را از نبی مرسل و کتابی منزل و یا حجتی تمام شده و راهی مستقیم و هموار خالی نگذاشته پیغمبرانی که کمی طرفداران و نفرات، به قصور از انجام رسالت وادارشان نکرد، و کثرت نفرات دشمن و مکذبین از کارشان باز نداشت، و هر یک پیغمبر بعدی خود را می‌شناخت، و گاهی او را به مردم هم معرفی می‌کرد، روزگار بشریت تا بود چنین بود، و این معنا در نسلها که منقرض شد و نسلهایی که جانشین آنان گشت جریان داشت، تا آنکه خدای سبحان محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) را برای وفای به وعده‌هایش مبعوث کرد، تا آخرین پیامبر خود را هم مبعوث کرده باشد. (تا آخر خطبه)[1].

مؤلف: اینکه در روایت داشت: (اجتالتهم)

---

۱ نهج البلاغه خطبه ۱، ص ۲۴ تا ۲۶

معنایش همان (سرگردان کرد) است، چون از ماده جولان است که به معنای به هر طرف دویدن است، و اینکه فرمود: (واتر الیهم) به معنای فرستادن یکی پس از دیگری است، و کلمه (اوصاب) جمع وصب و به معنای مرض است، و کلمه (احداث) جمع حدث است، که به معنای حادثه‌های ناگوار است، و اینکه فرمود: (نسلت القرون) معنایش این است که نسل‌هایی در گذشته و کلمه (انجاز عدته) به معنای محقق ساختن وعده است، و مراد به این وعده همان است که قبل از آمدن پیامبر اسلام

وعده آمدنش را به عیسی و سایر انبیا (علیهم السلام) داده بود، و در قرآن هم فرمود: (﴿وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً﴾، کلمه پروردگارت که صدق و عدل بود اینک تمام شد).[1]

روایتی از امام صادق (علیه السلام) دال بر اینکه شریعت محمدی (صلی الله علیه وآله و سلم) کامل ترین شرایع است

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی در قرآن در باره موسی (علیه السلام) فرمود: ﴿وَ كَتَبْنَا لَهُ فِی اَلْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ﴾[2].

از اینجا می‌فهمیم که پس همه چیز را برای موسی ننوشته، بلکه از هر چیزی مقداری نوشته، و نیز در باره عیسی (علیه السلام) فرموده: ﴿لِأُبَیِّنَ لَكُمْ بَعْضَ اَلَّذِی تَخْتَلِفُونَ فِیهِ﴾[3].

و ما می‌فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده، و در باره محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: ﴿وَ جِئْنَا بِکَ شَهِیداً عَلیَ هَؤُلاَءِ وَ نَزَّلْنَا

---

۱ انعام، آیه ۱۱۵

۲ و ما برایش در الواح از هر چیزی مقداری نوشتیم. «اعراف، آیه ۱۴۵»

۳ عیسی گفت: من مبعوث شدم، تا بعضی از مسائل را که در آن اختلاف دارید برایتان بیان کنم. «زخرف، آیه ۶۳»

عَلَيْکَ اَلْکِتَابَ تِبْيَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ﴾[1]

مؤلف: در بصائر الدرجات همین معنا را از عبد الله بن ولید به دو طریق روایت کرده است و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (قال الله لموسی...)، اشاره است به اینکه آیه شریفه: ﴿فِی اَلْأَلْوَاحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ﴾ بیانگر و مفسر آیه دیگری است که در باره تورات فرموده: ﴿وَ تَفْصِیلاً لِکُلِّ شَیْءٍ﴾، و می‌خواهد بفرماید تفصیل هر چیز از بعضی جهات است، نه از هر جهت، زیرا اگر در تورات همه چیز را از همه جهت بیان کرده بود. دیگر معنا نداشت بفرماید: ﴿مِنْ کُلِّ شَیْءٍ﴾ پس همین جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده، ولی از هر جهت بیان نشده، دقت بفرمائید.[2]

بحث فلسفی

(در باره نبوت عامه از جهت اثر آن در کمال یابی انسان)

مساله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریع شده است و

---

۱ که از جمله اولی می‌فهمیم پیامبر اسلام آنچه آن دو بزرگوار آوردند گواهی کرده، و بعلاوه کتاب خودش همه چیز را بیان نموده است. «نحل، آیه ۱۹»

۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۶۶

قوانین تشریع شده اموری است اعتباری نه حقایقی خارجی، هر چند مساله‌ای است مربوط به علم کلام نه علم فلسفه که از حقایق خارجی و عینی بحث می‌کند، و کاری به امور اعتباری ندارد.

و لیکن از یک نقطه نظر دیگر مساله فلسفی هم هست، برای اینکه مواد قانون دینی که یا معارف اصولی است، و یا احکام اخلاقی است، و یا دستورات عملی، هر چه باشد با نفس انسان سروکار دارد، چون غرض از تشریع این قوانین اصلاح نفس بشر است، می‌خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد.

آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می‌دهد، که یا هم سنخ با سعادت او است، و یا مایه شقاوت او، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان، و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتها است.

زیرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقه برای نفس خود کمالاتی کسب می‌کند، که تنها می‌تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او

ارتباط داشته باشد، و نیز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورتهایی درست می‌کند، که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد، و این باعث می‌شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار مستقیما به دار البوار و دوزخ و آتش درآید، چون صور نفسانی او جز با آتش نمی‌تواند رابطه داشته باشد، و این خود سیری است حقیقی.

و بنا بر این پس مساله نبوت از این نظر یک مساله حقیقی خواهد بود، و حجتی هم که ما در بیان سابق در باره نبوت عامه آوردیم و آن را از کتاب خدای عزیز استفاده کردیم یک دلیل نقلی نبود بلکه حجتی بود عقلی و برهانی.

توضیح اینکه این صورتها که گفتیم در اثر تکرار عمل پیدا می‌شود، صورتهایی است برای نفس انسان، انسانی که در راه استکمال قرار گرفته، و در اینکه انسان موجودی است حقیقی و یکی از انواع موجودات و دارای آثار وجودیه خارجی، هیچ حرفی نیست، و این انسان از ناحیه علل فیاضه که به هر موجودی قابلیتی برای رسیدن به کمالش می‌دهد

دارای چنین قابلیتی هست که به آخرین مرحله کمال وجودیش برسد، و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان.

و چون چنین است پس بر خدایی که واجب الوجود و تام الافاضه است، واجب است برای هر نفسی که استعداد رسیدن به کمالی را دارد افاضه‌ای کند، و شرایطی فراهم آورد، تا آن نفس به کمال خود برسد، و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود، و این کمال هر چه می‌خواهد

باشد، البته اگر نفس دارای صفات پسندیده‌ای باشد این کمال سعادت خواهد بود، و اگر دارای رذائلی و هیاتی نازیبا بود، البته این کمال کمال در شقاوت خواهد بود.

و از آنجایی که این ملکات و این صورتها که برای نفس پیدا می‌شود از راه افعال اختیاریه او، و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی، و خوف از نادرستی، و رجاء به درستی، و رغبت به منافع، و ترس از ضررها منشا می‌گیرد لا جرم آن افاضه خدایی لازم است متوجه به دعوت دینی شود، و خدای تعالی از راه دعوتهای دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح وادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوتهای دینی مایه شفای مؤمنین گشته، سعادتشان بوسیله آن به کمال برسد، و از سوی دیگر مایه خسارت ستمگران گشته، شقاوت آنان هم تکمیل گردد، و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسئول این دعوت شود، لا جرم باید انبیایی برگزینند، اینجاست که بحث فلسفی ما به مساله نبوت عامه منتهی می‌گردد.

عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیاء (علیهم السلام) کفایت نمی‌کند

حال ممکن است بگویی: در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می‌گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند، و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست، چه رسد به اینکه مساله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ می‌گوئیم: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند، و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است، و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غصبیه است، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد، و ما در سابق هم گفتیم: که این

احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.

و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد، و بالفعل در انسان موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، هم چنان که ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند، و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری

صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده، و عقل خود ما نیز نبوتش را تایید کرده باشد.

بحث اجتماعی (در باره نبوت و پاسخ به شبهات و اشکالات)

حال اگر بگویی: بر فرض اینکه عقل بشر به تنهایی نتواند در فرد فرد بشر، و یا در تک تک اقوام، در همه تقادیر عمل کند، و راه بشر را پیش پایش روشن سازد، و لیکن طبیعت سودجوی بشر دائما متمایل به آن جانبی است که صلاح خود را در آن سو می‌بیند، اجتماعی هم که تابع طبیعت است، افراد خود را به همان سو هدایت می‌کند، پس بالآخره اجتماع انسان هیات صالحه‌ای به خود خواهد گرفت، که در آن هیات سعادت افراد اجتماع تامین می‌شود، و این همان اصل معروف است که می‌گویند انسان تابع محیط است، آری واکنشها و تاثیرهای متقابل که جهات متضاد در یکدیگر دارند، بالآخره کار اجتماع را به صلاحی مناسب محیط زندگی انسانی می‌کشاند، و در نتیجه سعادت نوع را در

صورتی که افرادش مجتمع باشند به سوی نوع جلب می‌کند.

طبیعت سعادت طلب و سود جوی انسان، او را به سعادت واقعی و کمال حقیقی نمی‌رساند

شاهد این معنا این است که هم خود مشاهده می‌کنیم، و هم تاریخ می‌گوید: که اجتماعات لا یزال رو به سوی تکامل داشته، و همواره در جستجوی صلاح و بهتر شدن بوده، و به سوی سعادتی که در ذائقه انسان لذیذ است متوجه است.

بعضی از اجتماعات به این آرزوی خود رسیده‌اند، مانند جامعه سویس، و بعضی در طریق رسیدن به آنند و هنوز شرایط کمال برایشان فراهم نشده، مانند سایر دولت‌ها که بعضی نزدیک به رسیدنند و بعضی فاصله‌شان زیاد است.

در پاسخ می‌گوئیم: اینکه طبیعت به سوی کمال و سعادت است، چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند چون اجتماعی که سروکارش منتهی به طبیعت است حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است، و لیکن آن حقیقتی که جا دارد مورد دقت قرار گیرد، این است

که این تمایل و توجه مستلزم آن نیست که کمال و سعادت حقیقیش فعلیت هم داشته باشد، گفتگوی شما در باره کمال شهوی و غضبی انسان است، که ما در سابق گفتیم این کمال در انسان فعلیت دارد، آنکه در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگیش به دنبال آن است، آن سعادت حقیقی است، شاهدش عینا، همان شاهدی است که خود شما به آن استشهاد کردید، که اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوی کمال متوجه

بوده و هستند، همه می‌خواهند به مدینه فاصله و سعیده برسند، چیزی که هست بعضی به آن نزدیک شده‌اند، و بعضی دیگر هنوز دورند.

آری آن کمال و سعادتی که ما در اجتماعات، نامبرده می‌بینیم کمال و سعادت جسمی است، و کمال جسمی کمال انسان نیست، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی‌شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی، و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت، او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن، آری او فنا و زوال ندارد، او احتیاج به کمال و سعادتی دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است کمال او و سعادت او بخوانی، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی.

پس روشن شد که اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانیش، نه کمال انسانی، و اگر منظور شما این است که انسان به حسب طبیعت به سوی کمال حقیقی و سعادت واقعیش هدایت شده، (نه کمال جسمانی که اگر

تقویت شود، انسانیتش هلاک گشته، آن واقعیت دو گونه‌اش مبدل به یک گونه آنهم حیوانیت شده، و در نتیجه از صراط مستقیم گمراه می‌گردد) اشتباه کرده‌اید، برای اینکه چنین کمالی جز با تاییدی از ناحیه مساله نبوت، و جز بوسیله هدایت الهیه حاصل نمی‌شود.

رابطه هدایت الهیه و دعوت نبویه با هدایت تکوینیه

و اگر بگویی: از دو حال بیرون نیست، یا این هدایت الهیه و دعوت نبویه که شما مدعی صحت آن هستید ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و یا ندارد، اگر ارتباط داشته باشد، باید تاثیرش در اجتماعات بشری فعلیت داشته باشد، همانطور که هدایت تکوینی انسان و بلکه هر موجود مخلوقی به سوی منافع وجودش امری است فعلی، و جاری در خلقت و تکوین، پس باید همه اجتماعات دارای هدایت انبیا باشند، و عینا مانند سایر غرائزی که در همه افراد بشر جاری است جریان داشته باشد، و اگر ارتباطی با هدایت تکوینی نداشته باشد، که دیگر معنا ندارد آن را هدایت به سوی کمال حقیقی و اصلاح حقیقی

بخوانی، چون اجتماعات بشری چنین هدایتی را نمی‌پذیرد.

پس ادعای اینکه تنها مساله نبوت می‌تواند اختلافات زندگی را برطرف کند، صرف فرضیه‌ای است که قابل انطباق با حقیقت و واقع نیست.

در پاسخ می‌گوئیم: اولا هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباط با هدایت تکوینی دارد، و آثارش در تربیت انسانها مشهود و معاین است، بطوری که کسی نمی‌تواند آن را انکار کند، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر

شده، میلیونها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند، برای رسیدن به سعادت تربیت کرده، و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده.

آثار تکوینی هدایت دینی و در اصلاح جوامع بشری و تاثیر متقابل عمل و نفس در یکدیگر

علاوه بر بعضی اجتماعات دینی که احیانا تشکیل شده، و به صورت مدینه فاضله‌ای در آمده است، از این هم که بگذریم عمر دنیا که هنوز تمام نشده، و عالم انسانی منقرض نگشته، از کجا که تحولات اجتماع انسانی روزی کار انسان را به تشکیل اجتماعی دینی و صالح نکشاند، اجتماعی که زندگی انسانها در آن، زندگی انسان حقیقی باشد، و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقیه برسد، روزی که در روی زمین جز خدا چیزی پرستیده نشود، و اثری از ظلم و رذائل باقی نماند، و ما نمی‌توانیم مثل چنین تاثیر عظیمی را نادیده گرفته، و بی‌اعتنا از کنارش بگذریم.

وثانیا بحثهای اجتماعی، و همچنین علم روانکاوی و علم اخلاق این معنا را ثابت کرده که

افعالی که از انسان سر می‌زند، ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد، و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می‌کند، و در عین حال تاثیری متقابل در نفس دارد.

پس افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن اثر هم می‌گذارند، و از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می‌شود، یکی سرایت صفات و اخلاق، و یکی هم اصل وراثت آنها، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسیله سرایت در عمل وسعت عرضی پیدا می‌کند، و در اصل دوم بقای وجود آنها بوسیله وراثت وسعت طولی می‌یابد.

(ساده‌تر بگویم عمل آدمی مطابق و هم سنخ نفس او صادر می‌شود هر قدر نفس دارای صفات کاملتری باشد عمل دارای کیفیت بیشتری از حسن می‌گردد و این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار اینگونه اعمال ملکات فاضله رسوخ بیشتری در نفس پیدا می‌کند و در نتیجه صدور اینگونه اعمال دوام و بقای بیشتری می‌یابد و این همان وسعت طولی است). «مترجم» پس چنین دعوت عظیمی که

همواره دوش به دوش بشر و از قدیمی‌ترین عهد بشریت چه قبل از ضبط تاریخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذیرفته حتما اثر عمیقی در زندگی اجتماعی بشر داشته، و در تهذیب اخلاق بشر و تقویت صفات پسندیده او اثر گذاشته، و گرنه مورد قبول او واقع نمی‌شد، پس دعوت دینی بدون شک آثاری در نفوس داشته حتی در آن اکثریتی که آن را نپذیرفته و به آن ایمان نیاوردند.

آری حقیقت امر این است که این تمدنی که ما فعلا در جوامع مترقی بشر می‌بینیم، همه از آثار نبوت و دین است، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده‌اند، از روزی که دین در میان بشر پیدا شد، و امت‌ها و جماعتهای بسیاری خود را متدین به آن دانستند، ـ

از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد، چون غیر از دین هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده.

اشاره به اقسام اجتماعات بشری و اینکه تنها میتوان از تربیت دینی امید خیر و سعادت داشت

پس آنچه از صفات پسندیده در امروز در میان اقوام و ملل می‌بینیم، هر قدر هم اندک باشد بطور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است، چون اجتماعاتی که در بشر پیدا شده، و سیستم‌هایی که برای خود اتخاذ کرده، بطور کلی سه قسم سیستم است، و چهارمی ندارد.

یکی سیستم استبداد است، که جامعه را در تمامی شؤون انسانیت محکوم به اسارت و بردگی می‌کند.

و یکی دیگر سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکمفرماست.

و قلمرو این قوانین تنها افعال مردم است، و در اخلاق و امور معنوی بشر را آزاد گذاشته، و بلکه به آزادی در آن دعوت هم می‌کند.

و سوم دین است که بشر را در جمیع شؤون مادی و معنوی دعوت به صلاح می‌کند، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار.

بنا بر این اگر در دنیا امید خیر یا سعادتی باشد، باید از دین و تربیت دینی امید داشت، و در آن جستجو کرد، شاهد این معنا ملل راقیه دنیای عصر حاضر است که می‌بینیم اساس اجتماع را کمالات مادی و طبیعی قرار داده، و مساله دین و اخلاق را مهمل گذاشته‌اند، و می‌بینیم با اینکه اصل فطرت را دارند، مع ذلک فضائل انسانی از قبیل صلاح و رحمت و محبت و صفای قلب و غیره را از دست داده‌اند، و احکام فطرت را از یاد برده‌اند، و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر کافی بود، و همانطور که گفتیم صفات انسانی از بقایای موروثی دین نبود، نمی‌بایستی کار بشر به این توحش بکشد و نباید هیچ یک از فضائل انسانی را از دست داده باشد.

علاوه بر اینکه تاریخ راستگوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباسهایی است که مسیحیان بعد از جنگ‌های

صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده، و بوسیله آن پیشرفت کردند، و خود مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند، که اگر بخواهیم بیشتر در اینجا قلم‌فرسایی کنیم دامنه کلام بسیار وسیع می‌شود.

ولی سخن را کوتاه کرده می‌گوئیم: این دو اصلی که گفته شد، یعنی اصل سرایت و اصل وراثت، تقلیدی است چون انسان دارای این غریزه است، که می‌خواهد سنت و سیره‌ای

را که با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد، و این دو اصل تقلیدی همانطور که باعث نفوذ سنت‌های غیر دینی می‌شوند، باعث نفوذ سنت‌های دینی نیز می‌شوند، و این خود تاثیری است فعلی.

رابطه دعوت انبیاء (علیهم السلام) با فطرت انسانها

حال اگر بپرسی: بنا بر این دیگر فطرت چه نقشی دارد، وقتی سعادت بشر به دست مساله نبوت تامین می‌شود، دیگر نباید فطرت تاثیری داشته باشد، و حال آنکه می‌بینیم تشریع دینی هم اساس کار خود را فطرت بشر قرار داده، و انبیا ادعا می‌کنند که قوانین دینیشان بر طبق فطرت است.

در پاسخ می‌گوئیم: همان بیانی که در سابق برای ارتباط فطرت با سعادت و کمال انسان گذراندیم، در پاسخ از این شبهه کافی است، برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می‌کند، امری خارج از این نوع، و بیگانه از فطرت او نیست، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می‌دهد.

چیزی که هست این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند، بدون اینکه

معینی او را اعانت و یاری کند، و این معین که می‌تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی خارج از ذات انسان، و منضم به انسان باشد، چون اگر اینطور بود، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی‌ای باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می‌افزاید، و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد.

بلکه آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می‌شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده، و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده، و تنها آحادی از بشر می‌توانند به آنها پی‌ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند، هم چنان که می‌بینیم کسانی از افراد بشر می‌توانند لذت نکاح و زناشویی را درک کنند، که به سن بلوغ رسیده باشند، و آنهایی که به این سن نرسیده‌اند، با اینکه استعداد این درک در آنها هست، ولی

نمی‌توانند آن را درک و لمس کنند، آری هر چند که تمامی افراد بشر از بالغ و غیر بالغ در فطرت انسانیت مشترکند و هر چند که درک شهوت درکی است فطری، اما فعلیت آن تنها مخصوص افراد بالغ است.

و سخن کوتاه اینکه نه حقیقت نبوت امری است زاید بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می‌شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادتی که سایر افراد امت را به سویش می‌خواند، امری

است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانیشان با آن مانوس است، و گرنه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود.

بطلان گفتار کسی که در صدد توجیه طبیعی مسائل نبوت بر آمده است

در اینجا ممکن است بگویی بنا بر این بیان اشکال دوباره متوجه مساله نبوت می‌شود، چون بنا بر این توجیه که گفتید نبوت خارج از فطرت نیست پس همان فطرت برای هدایت خلق کافی است.

چون خلاصه بیان شما این شد که اولا فطرت انسانی او را به تمدن و سپس به اختلاف می‌کشاند، و در ثانی همین فطرت در بعضی از افراد برجسته از صلحا که فطرتشان مستقیم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاک است آنان را به راه و روشی که مایه صلاح اجتماع و سعادت بشریت است هدایت می‌کند، و در نتیجه ایشان قوانینی وضع می‌کنند که زندگی دنیا و آخرت بشر را اصلاح می‌کند، چون بنا بر این بیان، نبی عبارت شد از انسان صالحی که در او نبوغی اجتماعی وجود دارد.

در پاسخ می‌گوئیم: خیر، ما نمی‌خواستیم این را بگوئیم و این گفته تفسیری است که با حقیقت نبوت

و آثار آن منطبق نیست.

اولا برای اینکه این فرضیه‌ای است که بعضی علمای اجتماع که هیچ آگهی و تخصصی در مسائل دینی و معارف مربوط به مبدأ و معاد ندارند فرض کرده و گفته‌اند: نبوت نبوغ خاصی است اجتماعی که از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشی می‌شود، و این نبوغ او را وادار می‌کند در حال اجتماع، و آنچه مایه اصلاح اجتماعاتی است که دستخوش اختلال نظام شده، و آنچه مایه سعادت انسان اجتماعی است تفکر کند.

و آن وقت این نابغه اجتماعی را پیغمبر خوانده و فکر صالحی که از قوای فکریه او ترشح می‌کند وحی نامیده و قوانینی را که او به منظور اصلاح جامعه آورده است دین خوانده، و روح پاک او را که این افکار را به قوای فکریه او می‌دهد روح الامین نامیده، چون طهارت روح او نمی‌گذارد که هوا و هوس خود را پیروی نموده، در نتیجه به بشریت خیانت کند، (البته ملهم حقیقی را خدای سبحان دانسته) و نیز آن کتابی که مشتمل بر افکار عالیه و پاک او است، کتاب

آسمانی، و قوای طبیعی، و یا جهات داعیه به خیر را ملائکه و نفس اماره به سوء و یا قوا و یا جهات داعیه به شر و فساد را شیطان خوانده، و بهمین قیاس تمامی مسائل نبوت را با مسائل طبیعی توجیه کرده است.

و حال آنکه این فرضیه فاسد است و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم گفتیم باید نبوت به این معنا را یک بازی سیاسی نامید، نه نبوت الهی.

و باز در گذشته گفتیم: این فکری که آقایان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده‌اند از خواص عقل عملی است، که وظیفه‌اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است، که کدام مصلحت دارد، و کدام مفسده؟ و این عقل را همه عقلا دارند، و یکی از هدایای فطرت است، که مشترک میان همه افراد انسان است.

و نیز گفتیم: این عقل عینا همان است که بشر را به اختلاف می‌کشاند، و چیزی که مایه اختلاف است نمی‌تواند در عین حال وسیله رفع اختلاف شود، بلکه محتاج است به متممی که کار او را در رفع اختلاف تکمیل کند، و توجه فرمودید که آن متمم باید شعوری خاص باشد که به حسب فعلیت مختص به بعضی از آحاد انسان باشد، تا بوسیله آن شعور مرموز به سوی سعادت حقیقی انسان در معاش و معادش هدایت شود.

از اینجا روشن گردید که این شعور از سنخ شعور فکر نیست، به این معنا که آن نتایج فکری که انسان از راه مقدمات عقلیه‌اش به دست می‌آورد، غیر شعور

نبوی است، و طریق آن غیر طریق این است.

و روانکاوانی که پیرامون خواص نفس بحث می‌کنند شکی در این معنا ندارند که در آدمی شعوری هست نفسی و باطنی، که چه بسا در آحادی از افراد انسان پیدا می‌شود، و دری از غیب به رویش می‌گشاید از عالمی که ورای این عالم است و در نتیجه به عجایبی از معارف و معلومات دست می‌یابد، ورای آنچه در دسترس عقل و فکر است، و تمامی علمای نفس چه قدمای دانشمندان اسلامی خودمان، و چه روانکاوان عصر حاضر در اروپا از قبیل جمز انگلیسی و غیره به این حقیقت تصریح کرده‌اند.

پس معلوم شد که باب وحی نبوی غیر باب فکر عقلی است، و نیز معلوم گردید که مساله نبوت و همچنین شریعت و دین و کتاب و فرشتگان و شیاطین را نمی‌توان با آن معانی که آقایان برای این عناوین کرده‌اند منطبق دانست.

وثانیا آنچه از کلمات خود انبیا که مدعی مقام نبوت و وحی بودند، از قبیل محمد، و عیسی، و موسی، و ابراهیم، و نوح، (علیه السلام) و غیر ایشان

در دست است، - با در نظر گرفتن اینکه این حضرات دعوی یکدیگر را تصدیق دارند، - و نیز آنچه از کتب آنان باقی مانده، مانند قرآن کریم، صریح در خلاف این تفسیری است که آقایان برای نبوت، و وحی، و نزول کتاب، و همچنین ملائکه، و حقایق دیگر دینی کرده‌اند، برای اینکه صریح کتاب و سنت اسلام و همچنین آنچه از انبیا (علیهم السلام) در باره این حقایق و آثارش به ما رسیده خارج از سنخ طبیعی و نشاه ماده و حکم حس است، و خلاصه حقایقی است که اگر بخواهیم با اسرار طبیعی

توجیهش کنیم، تاویلی کرده‌ایم که طبیعت کلام آنان آن را نمی‌پذیرد، و ذوق هیچ شنونده‌ای آن را نمی‌پسندد.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آنچه وسیله رفع اختلاف اجتماع انسانی است شعوری باطنی است، که صلاح اجتماع را درک می‌کند، و آن شعور باطنی نیرویی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می‌کند، شعوری است غیر شعور فکری، که تمامی افراد انسان در آن شریکند.

پاسخ به این شبهه که مساله نبوت امری خارق العاده و از فطرت همگانی بیگانه است

باز هم اگر برگردی و بگویی: در سابق گفتیم: هر طریقه و روشی که فرض شود هادی انسان به سوی سعادت و کمال نوعی او است، باید از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبی از فطرت او، و چون سنگی در دست او، و این شعور باطنی که شما برای انبیا اثبات می‌کنید امری است خارق العاده که تک تک افراد انسان در خود چنان چیزی نمی‌یابند، و افراد انگشت‌شماری مدعی داشتن آن هستند، و با این حال چگونه می‌تواند تمامی افراد بشر را به سوی

صلاح و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

در پاسخ می‌گوئیم: در اینکه مساله نبوت امری خارق العاده است حرفی نیست، و همچنین در اینکه شعور نبوت از قبیل ادراکات باطنی است، و شعوری است پنهان از حواس ظاهری شکی نیست، لیکن عقل بشر نه منکر خارق العاده است، و نه هر چیزی را که محسوس به حواس ظاهری نیست باطل و خالی از حقیقت می‌داند.

آن چیزی که عقل نمی‌پذیرد تنها امور محال است، و هیچ دلیل عقلی بر محال بودن خارق العاده نداریم، بلکه خود عقل اینگونه امور و همچنین امور مستور از حواس ظاهری را اثبات می‌کند، و راه برای اثباتش دارد.

آری عقل می‌تواند برای اثبات هر امر ممکن از دو طریق استدلال کند، یکی از طریق علل وجود آن، که این قسم استدلال را اصطلاحا استدلال لمی می‌خوانند، و دیگری از راه لوازم و آثار آن که این طریق را طریق انی می‌نامند، از این دو طریق وجود آن چیز را اثبات می‌کند:

هر چند که به هیچ یک از حواس ظاهری محسوس نباشد.

نبوت را هم به همان معنایی که ما برای آن کردیم می‌توان به این دو طریق اثبات نمود، یک بار از طریق آثار و برکاتش که همان تامین سعادت دنیا و آخرت بشر است و نوبتی از طریق لوازمش، به این بیان که نبوت از آنجا که امری است خارق العاده قهرا برگشت ادعای آن از ناحیه کسی که مدعی نبوت است، به این ادعا است که آن خدایی که در ورای طبیعت است و اله طبیعت است، و طبیعت را بطور کلی به سوی سعادتش و انسان را هم که نوعی از موجودات طبیعت است به سوی کمال و سعادتش هدایت می‌کند، در بعضی از افراد انسان

تصرفی خارق العاده می‌کند، به این معنا که به او وحی می‌فرستد.

حال می‌گوئیم شما بر حسب فرض نبوت را پذیرفته‌اید تنها اشکالتان در این است که مردمی که شعور مرموز آن پیغمبر را ندارند، فطرتشان ارتباطی و اتحادی با دعوت او ندارد، چگونه ممکن است به نبوت او پی ببرند، تا او بتواند ایشان را به سوی کمال و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

حاصل جواب ما این شد که مردم به محضی که دعوی او را می‌شنوند: این معنا به ذهنشان می‌آید که اگر این شخص پیغمبر باشد، یعنی شخص خارق العاده باشد که خدای تعالی در او تصرفی خارق العاده کرده، باید کارهای خارق العاده دیگر هم صدورش از او ممکن باشد، چون به اصطلاح علمی معروف (حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد، یعنی دو چیز که مثل همدیگرند اگر حکم یکی امکان و جواز باشد، حکم آن دیگری هم همان است و اگر حکم یکی عدم امکان و جواز باشد، در آن دیگری هم همان است).

در مساله مورد بحث نیز وقتی بنا شد یک امر خارق العاده ممکن باشد، باید خارق العاده‌های دیگر نیز ممکن باشد و این شخص خودش دعوی نبوت یعنی امری خارق العاده می‌کند، پس باید خارق العاده‌هایی دیگر نیز برایش ممکن باشد، و بتواند برای اثبات نبوت خود معجزه بیاورد، معجزه‌ای مربوط به نبوتش که هر بیننده‌ای که در نبوت او شک دارد، با دیدن آن یقین به نبوت وی بکند، و ما در بحث اعجاز در تفسیر آیه: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلیَ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[1] به قدر کفایت بحث کردیم.

توضیحی در باره عصمت انبیاء (علیهم السلام) در پاسخ به یک شبهه

حال اگر بگویی: گیرم که اختلاف بشر بوسیله این شعور مرموز که نامش وحی نبوت است، و شخص پیغمبر آن را از راه آوردن معجزه اثبات کرد، و مردم به حکم عقل خودشان محکوم به پذیرفتن آثار نبوت او یعنی دین و شریعت او شدند، برطرف شد، لیکن این سؤال باقی می‌ماند که از کجا بفهمیم

---

۱ بقره، آیه ۲۳

این پیغمبر ایمن از اشتباه است، و چه عاملی هست که می‌تواند او را در تشریعاتش از وقوع در اشتباه جلوگیر شود، او هم فردی است از بشر، همان طبیعت که سایر افراد دارند که احیانا دچار اشتباه می‌شوند، او نیز دارد، و معلوم است که ارتکاب خطا و اشتباه در مرحله تشریع دین و رفع اختلاف از اجتماع خود عین اختلاف اجتماعی است در اینکه از استکمال نوع انسانی جلوگیر شده، و او را از راه سعادت و کمالش منحرف و گمراه می‌کند، در نتیجه همان محذور دوباره و از نو برمی‌گردد.

توضیحی در باره عصمت انبیاء (علیهم السلام) در پاسخ به یک شبهه

در پاسخ می‌گوئیم: این سؤال مربوط به همان مساله عصمت انبیا است، که

بحث‌های گذشته صرفنظر از دلیل نقلی پاسخگوی آن است، برای اینکه گفتیم آن عاملی که نوع انسان را آفرید و به سوی فعلیت کمال و در آخر به سوی این کمالی که گفتیم رفع اختلاف می‌کند سوق داد، ناموس خلقت بود، که عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوی کمال وجودی و سعادت حقیقیش، آری آن سبب که باعث شد انسان در خارج وجودی حقیقی یابد، مانند سایر انواع موجودات خارجی همان سبب او را به هدایت تکوینی خارجی به سوی سعادتش هدایت می‌کند.

این هم مسلم و معلوم است که امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی‌شوند، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست، چون پر واضح است که آنچه در خارج است همان است که در خارج هست، و خطا و غلط جایش ذهن است، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی‌کند، و گاهی می‌کند، آنجا که تطبیق نمی‌کند می‌گوئیم: فلان مطلب غلط و اشتباه، و یا فلان خبر دروغ است، و آنجا که تطبیق می‌کند، می‌گوئیم صحیح و راست

است. و وقتی فرض کردیم که آن چیزی که انسانها را به سوی سعادت و رفع اختلاف ناشی از اجتماعش هدایت می‌کند، ایجاد و تکوین است، قهرا باید اشتباه و خطایی در هدایتش مرتکب نشود، نه در هدایتش، و نه در وسیله هدایتش، که همان روح نبوت و شعور مرموز وحی است، پس نه تکوین در ایجاد این شعور در وجود شخص نبی اشتباه می‌کند، و نه خود این شعور که پدیده تکوین است، در تشخیص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه می‌شود، و اگر فرض کنیم خطا و غلطی در کارش باشد واجب است که تکوین این نقیصه را با امری که مصون از غلط و اشتباه است تدارک و جبران کند، پس واجب است بالآخره کار تکوین در این خصوص منتهی به امری شود که خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد.

پس روشن گردید که روح نبوی به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر آنکه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونیت از خطا در امر دین و شریعت تشریع شده است، و این عصمت همانطور

که در سابق هم اشاره کردیم غیر عصمت از معصیت است، چون این عصمت مربوط به تلقی وحی از خدای سبحان است، و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبودیت است، و مرحله سومی هم هست که آن عبارت است از عصمت در تبلیغ وحی، و این دو قسم اخیر هر دو در طریق سعادت انسان تکوینی قرار دارند و بطور تکوین هم قرار دارند، و چون گفتیم خطا و غلطی در تکوین نیست، پس هیچ پیغمبری در گرفتن وحی و هم در مرحله تبلیغ خطا ندارد.

شعور باطنی انبیاء (علیهم السلام) یعنی وحی مانند شعور فطری همگانی تغییر و تاثیر پذیر نیست

از آنچه گذشت پاسخ از یک اشکال دیگری که در این مقام شده روشن می‌شود، و آن

اشکال این است که چرا نتوانیم این احتمال را بدهیم که این شعور باطنی یعنی وحی مانند شعور فطری که در همه انسانها هست در سنخه وجود مثل هم نباشند؟ همانطور که دومی محکوم تغیر و دستخوش تاثر است اولی نیز باشد؟.

آری شعور فطری هر چند امری غیر مادی و قائم به نفس مجرد از ماده است، الا اینکه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را می‌پذیرد، هم چنان که در مورد افراد دیوانه و سفیه و ابله و کودن و سالخوردگانی که دچار ضعف شعور می‌شوند، و سایر آفاتی که عارض بر قوای مدرکه می‌گردد مشاهده می‌کنیم، چه اشکال دارد که در باره شعور مرموز وحی هم احتمال دهیم و بگوئیم: هر چند امری است مجرد، ولی هر چه باشد یک نحوه تعلقی به بدن مادی پیغمبر دارد، و حتی به فرضی هم که قبول کنیم که این شعور ذاتا غیر مادی است، باز جلو این احتمال باز است، که مانند شعور فکری تغیر و فساد را بپذیرد، همین که پای این احتمال به میان آید، تمامی اشکالات قبلی مسلما عود می‌کند.

برای اینکه در پاسخ می‌گوئیم: ما در سابق روشن کردیم که این هدایت و سوق یعنی سوق نوع انسانی به سوی سعادت حقیقیه‌اش کار آفریدگار، و به دست صنع و ایجاد خارجی است، نه کار عقل فکری و عملی، و گفتیم که فرض پیدایش خطا در وجود خارجی فرضی است بی‌معنا.

و اما اینکه گفتید: این شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادی در معرض تغیر و فساد است قبول نداریم که هر شعوری که متعلق به بدن باشد در معرض تغیر و فساد است بلکه آن مقداری که در این باره مسلم است، همان شعور فکری است (و ما گفتیم که شعور نبوت از قبیل شعور فکری نیست) به دلیل اینکه یک قسم از شعورها شعور و درک انسان نسبت به خودش است، که نه بطلان می‌پذیرد، و نه فساد، و نه تغیر و نه خطا (حتی دیوانه و سفیه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند)، چون علم به نفس علم حضوری است، و خود معلوم آن، عین معلوم خارجی است، و سخن بیشتر در باره این مطلب موکول به محل خودش (در مباحث فلسفی) است.

پس از آنچه تا کنون گفته شد چند مساله روشن گردید، اول اینکه اجتماع انسانی همانطور که به سوی تمدن می‌رود به سوی اختلاف هم می‌رود.

دوم اینکه این اختلاف که قاطع الطریق سعادت نوع است با فورمولهای عقل فکری و قوانین مقرره آن از بین نمی‌رود و نخواهد رفت.

سوم اینکه تنها رافع این اختلاف، شعور نبوی است، که خدای سبحان آن را به آحادی از انسانها می‌دهد، و بس.

چهارم اینکه سنخه این شعور باطنی که در انبیا هست غیر سنخه شعور فکری است که همه عقلا از انسانها در آن شریکند.

پنجم اینکه این شعور مرموز در ادراک عقائد و قوانین حیات‌بخشی که سعادت حقیقی انسانها را تضمین می‌کند، دچار اشتباه نمی‌شود.

ششم اینکه این نتایج (که البته سه نتیجه آخر، یعنی لزوم بعثت انبیا، و اینکه شعور وحی غیر شعور فکری است، و اینکه پیغمبر معصوم است، و در تلقی و گرفتن وحی خطا نمی‌کند) نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می‌دهد، و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می‌بینیم به سوی سعادت و کمالش هدایت شده، و هادی آنها همان علل هستی آنها است، که هر موجودی را به وسائل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده، بطوری که هر موجودی می‌تواند سعادت خود را دریابد، انسان هم یکی از انواع موجودات است، او نیز مجهز به تمامی جهازی که بتواند بوسیله آن عقاید حقه و ملکات فاضله را دریابد، و عمل خود را صالح کند، و

اجتماعی فاضل ترتیب دهد می‌باشد، پس ناگزیر ناموس هستی باید این سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد، و بطور هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد، آری بطور هدایت تکوینی که غلط و خطایی در آن راه نداشته باشد، که بیانش گذشت.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۴]

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا اَلْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ اَلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ اَلْبَأْسَاءُ وَ اَلضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ اَلرَّسُولُ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اَللَّهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اَللَّهِ قَرِيبٌ ٢١٤﴾

ترجمه آیه

آیا به دستوری که دادیم که همگی داخل در سلم شوید عمل می‌کنید و از اختلاف دست بر می‌دارید یا نه بلکه می‌پندارید بدون اینکه آنچه بر سر اقوام و ملل گذشته از مصائب درونی و برونی بیامد بر سر شما آید داخل بهشت شوید؟ نه ممکن نیست شما نیز مانند آنها امتحان خواهید شد آنها آن چنان آزمایش سختی شدند که دچار تزلزل گشته حتی رسول و مؤمنین گفتند: پس نصرت خدا چه وقت است آن گاه به ایشان گفته شد: آگاه باشید که نصرت خدا نزدیک است (۲۱٤).

بیان آیه

(در باره ثبات و تسلیم در برابر سختی‌ها و فتنه‌ها که امت‌ها بدان مبتلا میگردند)

در سابق گفتیم: این آیات از جمله: ﴿يَا أَيُّهَا

اَلَّذِينَ آمَنُوا اُدْخُلُوا فِى اَلسِّلْمِ كَافَّةً﴾ تا آخر آیه مورد بحث یک سیاق دارند، و همه به هم مربوطند.

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾

در این جمله آنچه را که آیات سابق بر آن دلالت می‌کرد تثبیت می‌کند، و آن این بود که دین یک نوع هدایت خدایی است، برای مردم هدایتی است به سوی سعادتشان در دنیا و آخرت، و نعمتی است که خداوند بشر را به آن اختصاص داده. پس بر انسانها واجب است در برابر آن تسلیم شوند، و با وجود آن دیگر گامهای شیطان را پیروی نکنند، و در این هدایت اختلاف نیندازند، و دوا را به صورت دردی جدید در نیاورند، و بوسیله پیروی هوا و به طمع زخرف دنیا نعمت خدای سبحان را با کفر و عذاب معاوضه ننمایند که اگر چنین کنند غضبی از ناحیه پروردگارشان به ایشان می‌رسد، همانطوری که به بنی اسرائیل رسید، چون آنها هم نعمت پروردگار را بعد از آنکه در اختیارشان قرار گرفت تغییر دادند آری خدا با بنی اسرائیل عداوت خاصی نداشت، این سنت دائمی خدا است که فتنه‌ها پیش آورد، و احدی از مردم به سعادت دین و قرب رب العالمین نمی‌رسد مگر با ثبات و تسلیم.

بهشت رضوان و قرب رب العالمین در گرو تحمل سختی‌ها است و سنت

در این آیه شریفه التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته، چون در آیات قبلی مؤمنین، غایب فرض شده بودند، می‌فرمود: (مردم امت واحده‌ای بودند)، و در این آیه حاضر به حساب آمده‌اند، می‌فرماید: (نکند خیال کرده‌اید که...)، و این بدان جهت بود که اصلا در این آیات روی سخن با مؤمنین بود، در شش آیه قبل می‌فرمود: ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّةً﴾، چیزی که هست در آیه قبلی موقعیت ایجاب کرد مؤمنین غایب به حساب آیند، همین که آن عنایت کلامیه اعمال شد دو باره به سیاق قبلی برگشته مؤمنین را مخاطب قرار داد.

کلمه (ام) متصله و به معنای (یا اینکه) نیست، بلکه منقطعه و به معنای (بلکه) است، و معنای آیه بطوری که دیگران هم گفته‌اند این است که (نه، بلکه گویا پنداشته‌اید که قبل از برخورد با آنچه امم گذشته برخوردند داخل بهشت می‌شوید).

البته اختلافی که در میان اهل ادب در باره کلمه (ام) منقطعه وجود دارد معروف است: ولی حق مطلب به نظر ما این است که اصل این کلمه برای

افاده تردید (یا اینکه) است، و اگر گاهی معنای (بلکه) را می‌دهد، از این نظر است که معنای بلکه هم در آن موارد منطبق است، نه اینکه بر حسب وضع لغوی دو جور (ام) داریم، در نتیجه معنای ام منقطعه در مورد آیه مورد بحث این می‌شود: (هل انقطعتم بما امرناکم من التسلیم، بعد الایمان، و الثبات علی نعمة الدین، و الاتفاق و الاتحاد ام لا بل حسبتم أن تدخلوا الجنة...)، یعنی آیا بعد از آنکه به شما دستور دادیم که بعد از ایمان آوردن هم استقامت به خرج دهید و هم تسلیم شوید آیا از آرزوی کاذب خود دست برداشته‌اید یا نه، بلکه گمان دارید که داخل بهشت می‌شوید.

﴿وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ اَلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

کلمه (مثل) اگر با کسره میم و سکون ثا خوانده شود به معنای شبه (مانند) است، و اگر بفتحه میم و فتحه ثا خوانده شود معنای شبه (شباهت) را می‌دهد، و منظور از مثل که برای چیزی می‌آورند بیانی است که کانه آن چیز را در نظر شنونده مجسم کرده است، که این چنین بیان را استعاره تمثیلیه می‌گویند، مانند اینکه خدای تعالی در باره علمای یهود که به علم خود عمل نمی‌کردند مثل زده به چهارپایی که کتاب بر آن بار کرده باشند، می‌فرماید: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ اَلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾[1] و نیز از همین باب است مثل به معنای صفت مانند آیه: ﴿اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ اَلْأَمْثَالَ﴾[2] چون این در پاسخ آن تهمت‌ها است که به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌زدند، و می‌گفتند: او مجنون است، ساحر است، کذاب است، و امثال اینها، پس کلمه امثال در اینجا به معنای صفت است و از آنجایی

---

۱ مثل کسانی که تورات برایشان بار شد سپس زیر بار نرفتند مانند حکایت الاغ است که کتابهایی را بار دارد. «جمعه، آیه ۵»

۲ ببین چگونه برایت صفت‌های نادرست می‌تراشند. «فرقان، آیه ۹»

که در آیه مورد بحث خدای تعالی با جمله (﴿مَسَّتْهُمُ اَلْبَأْسَاءُ وَ اَلضَّرَّاءُ...﴾) آن مثل را بیان کرده، لا جرم باید گفت: که کلمه نامبرده معنای اول را می‌دهد.

﴿مَسَّتْهُمُ اَلْبَأْسَاءُ وَ اَلضَّرَّاءُ...﴾

بعد از آنکه شوق مخاطب برای فهمیدن تفصیل اجمالی که جمله: ﴿وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ اَلَّذِينَ...﴾ بر آن دلالت داشت شدید شد، با جمله مورد بحث آن را تفصیل داد، و کلمه (باساء) به معنای شدت و سختی است که از خارج نفس آدمی به آدمی وارد می‌شود، مانند گرفتاریهای مالی، و جاهی، و خانوادگی، و نداشتن امنیتی که در زندگیش به آن نیازمند است.

و اما ضراء عبارت است از شدتی که به جان و تن انسان می‌رسد، مانند جراحت و قتل و مرض، و کلمه زلزله و زلزال معنایش معروف است، و اصل آن از ماده (ز - ل - ل) است، که به معنای لغزیدن است، و اگر این کلمه تکرار شده، برای این بود که بر تکرار دلالت کند، تو گویی زمینی که مثلا دچار زلزله شده، لغزشهایی پشت سر هم کرده، و این معنا، در کلمه (صر - و صرصر)، و کلمه (صل و صلصل) و کلمه

(کب و کبکب) نیز جریان دارد، و کلمه زلزال در آیه شریفه کنایه است از اضطراب و دهشت.

﴿حَتَّى يَقُولَ اَلرَّسُولُ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾

کلمه (یقول) به نصب لام خوانده شده و بنا بر این قرائت جمله در معنای غایت و نتیجه

است. برای جملات قبل بعضی هم آن را به ضمه لام خوانده‌اند. و بنا بر این قرائت جمله نامبرده حکایت حال گذشته است، و هر چند هر دو معنا صحیح است، لیکن دومی با سیاق مناسب‌تر است، برای اینکه اگر جمله نامبرده غایتی باشد که جمله (زلزلوا) را تعلیل کند، آن طور که باید با سیاق مناسب نیست.

﴿مَتیَ نَصْرُ اَللَّهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اَللَّهِ قَرِیبٌ﴾

این جمله حکایت کلام رسول و مؤمنین به آن حضرت با هم است، و گرچه چنین کلامی از رسول خدا به ذهن می‌زند، که آن جناب چرا باید بگوید (یاری خدا کی می‌رسد)؟ ولی با در نظر گرفتن اینکه خدای تعالی قبلا به رسول و مؤمنین وعده نصرت داده بود، و مثلا فرموده بود: ﴿وَ لَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا اَلْمُرْسَلِینَ إِنَّهُمْ لَهُمُ اَلْمَنْصُورُونَ﴾[1] و نیز فرموده بود: ﴿کَتَبَ اَللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِی﴾[2] جمله مورد بحث هیچ به ذهن نمی‌زند، و اگر بنا باشد از

---

۱ قبلا قضاء ما برای بندگان فرستاده خود رانده شده که ایشان آری ایشان یاری خواهند شد. «صافات، آیه ۱۷۲»

۲ خدا چنین قضا راند که من و رسولانم مسلما غالبیم. «مجادله، آیه ۲۱»

شنیدن امثال این عبارتها یکه بخوریم باید از آیه: ﴿حَتَّی إِذَا اِسْتَیْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾[1] باید یکه بخوریم، که لحنش شدیدتر از لحن آیه مورد بحث است.

و نیز ظاهر آن است که جمله: ﴿أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اَللَّهِ قَرِیبٌ﴾ حکایت کلام خدای تعالی باشد، نه تتمه کلام رسول و مؤمنین با وی.

و این آیه همانطور که قبلا هم اشاره کردیم دلالت می‌کند بر اینکه مساله ابتلا و امتحان در امت اسلام نیز جریان دارد، و این سنت همیشگی است.

و نیز دلالت دارد بر اینکه مثل و وصف امتهای گذشته عینا تکرار می‌شود، آنچه بر سر امتهای گذشته رفته است بر امت اسلام نیز خواهد رفت، و این همان است که نامش را تکرار تاریخ و یا عود آن می‌گذاریم.

---

۱ تا آنکه رسولان نزدیک بود مایوس شوند، و این فکر به ذهنشان رسید که نکند وعده‌ای که داده شده‌اند دروغی بوده، در این هنگام بود که نصرت ما فرا می‌رسید. «یوسف، آیه ۱۱۰»

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۵]

﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتَامىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۲۱۵﴾

ترجمه آیه

از تو می‌پرسند: چه انفاق کنند بگو (اولا باید می‌پرسیدید که به چه کسی انفاق کنیم در ثانی می‌گوئیم) هر چه انفاق می‌کنید به والدین و خویشاوندان و ایتام و مساکین و در راه ماندگان انفاق کنید و از کار خیر هر چه به جای آرید بدانید که خدا به آن دانا است (۲۱۵).

بیان آیه (در باره انفاق)

توضیح نکته‌ای که در عدم انطباق جواب با سؤال (در آیه) نهفته است و رد وجوه نادرستی که در این مورد گفته شده است

﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾

مفسرین گفته‌اند این آیه سؤال و جوابی است که جواب آن طبق اسلوب حکمت داده شده، برای اینکه سؤال از جنس و نوع انفاقات کرده‌اند، که از چه جنسی و چه نوعی انفاق کنند، و این سؤال بی‌شباهت به لغو نیست، برای اینکه هر کسی می‌داند

که انفاق با چه چیز انجام می‌شود، (با انواع مال)، پس جا داشت بپرسند به چه کسی انفاق کنیم، و بهمین جهت

سؤال ایشان را پاسخ نداده، جواب را از سؤال صحیحی داد که آنها نکرده بودند، یعنی بیان حال و انواع کسانی که باید به ایشان انفاق کرد، تا هم جوابی داده باشد، و هم تعلیمشان کرده باشد که چگونه سؤال کنند.

و این سخن از مفسرین سخنی است بلیغ، الا اینکه یک چیز را نگفتند و آن این است که آیه شریفه در عین حال جنس مورد انفاق را هم بیان کرده، و با دو جمله بطور اجمال متعرض آن نیز شده، اول با کلمه (من خیر)، و دوم با جمله ﴿وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾.

پس آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آن چیزی که باید انفاق شود مال است، حال هر چه می‌خواهد باشد، چه کم و چه زیاد، و اینکه این عمل عمل خبری است، و خدا بدان آگاه است، و لیکن ایشان باید می‌پرسیدند به چه کسی انفاق کنند، و مستحق انفاق را بشناسند، و مستحقین انفاق عبارتند از والدین، و اقربا، و ایتام، و مساکین، و ابن السبیل.

و از سخنان عجیب و غریب، گفتار بعضی از مفسرین است که گفته‌اند: مراد از کلمه (ما) در جمله

(ما ینفقون) پرسش از ماهیت نیست، چون استعمال (ما) در ماهیت یک اصطلاح منطقی است، که نباید یک جمله عربی و مخصوصا جمله قرآنی را که فصیح‌ترین کلام و بلیغ‌ترین کلمات عربی است با اصطلاح منطقی معنا کنیم، بلکه کلمه نامبرده سؤال از کیفیت انفاق است، که به چه صورت این عمل را انجام دهند؟ و مال را در چه محلی مصرف کنند؟ در پاسخ فرموده در این مصارف خرج کنید، پس جواب مطابق سؤال است، نه آن طور که علمای بلاغت گفته‌اند.

نظیر این سخن بلکه غریب‌تر از آن گفتار بعضی دیگر است که گفته‌اند: هر چند سؤال بلفظ (ما) آمده، الا اینکه مقصود سؤال از کیفیت است، چون همه می‌دانند که آنچه انفاق می‌شود مال است، نظیر آیه: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَنَا مَا هِیَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَیْنَا﴾[1]، که در سؤال خود کلمه (ما) را آورده‌اند، با اینکه بنی اسرائیل می‌دانستند گاو چیست، و چه

---

۱ بنی اسرائیل گفتند: ای موسی از خدایت بخواه برای ما بیان کند که آن چیست چون گاو بر ما مشتبه شده است. «بقره، آیه ۶۵»

صفتی دارد، و ما نمی‌توانیم کلمه (ما هی) را حمل بر سؤال از ماهیت کنیم، ناگزیر باید بگوئیم سؤال از صفاتی است که گاو مورد نظر را از گاوهای دیگر جدا کند، و به همین جهت جواب را مطابق سؤال داد و فرمود: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ﴾[1].

امر بر این مفسرین مشتبه شده و خیال کرده‌اند وقتی کلمه (ما) در لغت وضع نشده

---

۱ بقره، آیه ۶۶

برای سؤال از ماهیت، که یک اصطلاح منطقی است، و معنایش سؤال از جنس قریب و فصل قریب است، پس حتما وضع شده برای سؤال از کیفیت، در حالی که هیچ ملازمه میان این دو نیست، تا کسی بتواند در سؤال از مستحقین انفاق بپرسد: (ما ذا انفق چه انفاق کنم) و منظورش این باشد که به چه کسی انفاق کنم، و در جوابش گفته شود: به والدین و اقربا، چون اینگونه سؤال کردن از روشن‌ترین موارد غلط حرف زدن است.

بلکه کلمه (ما) وضع شده است برای سؤال از مشخصاتی که مورد سؤال را معرفی کند، حال چه اینکه این تعریف با حد و ماهیت باشد، و چه با خواص و اوصاف پس معنای این کلمه اعم از اصطلاح منطقی‌ها است، نه اینکه مغایر آن باشد و تنها وضع شده باشد برای سؤال از کیفیت چیزی، و از همین جا معلوم می‌شود که در آیه شریفه: ﴿يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾، و پاسخ ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ﴾ سؤال و جوابی مطابق با اصل لغت واقع شده، و در آنجا نیز خواسته‌اند گاو مورد نظر را با مشخصاتش تعریف

کند، و موسی ع در پاسخ همین کار را کرد.

و اما اینکه گفتند از آنجا که ماهیت گاو معلوم بوده ناگزیریم کلمه (ما) را حمل بر سؤال از کیفیت گاو کنیم، نه از ماهیت آن، خطایی است که روشن‌تر از آن خطایی نیست، چون صرف این جهت باعث نمی‌شود که کلمه نامبرده معنای وضعی و لغویش تغییر کند.

گفتار دیگری که غرابت کمتری از گفتار مفسر قبلی ندارد، این است که بعضی گفته‌اند: سؤال از هر دو جهت بوده، هم از اینکه چه انفاق کنند و هم از اینکه کجا انفاق کنند، ولی یکی از دو سؤال حذف شده و تنها یکی ذکر شده است، چون از جواب فهمیده می‌شود که یکی حذف شده، و خطا بودن این حرف برای خواننده روشن است.

و به هر حال جای هیچ شکی نیست، در اینکه در آیه شریفه به جای پاسخ اصلی پاسخی دیگر داده شده، تا بفهماند که سؤال سؤالی درست نبوده، باید می‌پرسیدند به چه کسی انفاق کنیم، و گرنه جواب این سؤال که چه چیز را باید انفاق کرد بسیار روشن است، و سؤال از آن بیجا است،

مواردی از آیات قرآنی که در آنها یکی از فنون بلاغت که انتقال از مطلبی به مطلب دیگر است به کار رفته است

و اینکه در پاسخ به معنای دیگر توجه داد، برای همین بود که بفهماند سؤال صحیح چیست، و این عمل یعنی برگرداندن وجهه کلام به جایی دیگر در قرآن کریم بسیار است، و این خود از لطیف‌ترین بیاناتی است که جز در قرآن در هیچ کلامی دیگر یافت نمی‌شود، مانند آیه شریفه: ﴿وَ مَثَلُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا کَمَثَلِ اَلَّذِی یَنْعِقُ بِمَا لاَ یَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَ نِدَاءً﴾[1] و آیه شریفه:

﴿مَثَلُ مَا یُنْفِقُونَ فِی هَذِهِ اَلْحَیَاةِ اَلدُّنْیَا کَمَثَلِ رِیحٍ فِیهَا صِرٌّ﴾[2] . و آیه شریفه: ﴿مَثَلُ اَلَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾[3] و آیه شریفه: ﴿یَوْمَ لاَ یَنْفَعُ مَالٌ وَ لاَ بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَی اَللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ﴾[4] و آیه شریفه: ﴿قُلْ مَا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ

---

۱ مثل کسانی که کافر شدند مثل کسی است که نهیب می‌زند به چیزی که نه صدایی می‌شنود و نه ندایی. «بقره، آیه ۱۶۶» .

۲ مثل آنچه در این زندگی دنیا خرج می‌کنند، حکایت آن بادی است که در آن سرما باشد. «آل عمران، آیه ۱۱۷»

۳ مثل کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند مثل دانه‌ای است که هفت سنبل و در هر سنبل صد دانه می‌آورد. «بقره، آیه ۲۶۱»

٤ روزی که نه مال و نه فرزندان سودی ندهد، مگر کسی را که قلبی سالم آورده باشد. «شعرا، آیه ۸۹»

مِنْ أَجْرٍ إِلاَّ مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلىَ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[1] و آیه شریفه: ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلاَّ عِبَادَ اَللَّهِ اَلْمُخْلَصِينَ﴾[2] و آیاتی دیگر نظیر اینها. ﴿وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ در این جمله انفاق در جمله قبل به کلمه (خیر) تبدیل شده، هم چنان که در اول آیه مال به کلمه (خیر) تبدیل شده بود، و این برای اشاره به این نکته است که انفاق چه کم و چه زیادش عملی پسندیده و سفارش شده است، و لیکن در عین حال باید چیزی باشد که مورد رغبت و علاقه باشد هم چنان که قرآن کریم فرموده: ﴿لَنْ تَنَالُوا اَلْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[3].

و نیز فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ اَلْأَرْضِ وَ لاَ تَيَمَّمُوا اَلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾[4].

---

۱ بگو من از شما در برابر رسالتم اجری درخواست نمی‌کنم مگر کسی که خودش بخواهد به سوی پروردگارش راهی برگزیند. «فرقان، آیه ۵۷»

۲ منزه است خدا از آنچه توصیف می‌کنند، مگر بندگان مخلص خدا. «صافات، آیه ۱۵۹»

۳ هرگز به خیر و خوبی نمی‌رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید. «آل عمران، آیه ۹۲»

٤ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از آنچه بدست آورده‌اید و از آنچه ما از زمین

و نیز اشاره باشد به اینکه انفاق باید به صورتی زشت و شر نباشد، مانند انفاق توأم با منت و اذیت، هم چنان که در جای دیگر به این نکته تصریح کرده می‌فرماید: ﴿ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لاَ أَذىً﴾[1]

و نیز فرموده: ﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلِ اَلْعَفْوَ﴾[2].

بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه مذکوره و شان نزول آن)

در در المنثور از ابن عباس روایت کرده که گفت: من هیچ مردمی ندیدم که بهتر از اصحاب محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) باشند، چه به جز سیزده مساله از او نپرسیدند، تا آن جناب از دنیا رفت، و همه آن سؤالات در قرآن هست، از آن جمله است آیه: ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَيْسِرِ﴾، و ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ﴾، و ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْيَتَامىَ﴾، و ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْمَحِيضِ﴾، و

برایتان بیرون کرده‌ایم پاکیزه‌اش را انفاق کنید و پست آن را که خودتان نمی‌گیرید، مگر از آن چشم بپوشید، برای انفاق انتخاب مکنید. «بقره، آیه ۲۶۷»

۱ به دنبال انفاق منت نمی‌نهند و آزار نمی‌رسانند. «بقره، آیه ۲۶۲»

۲ می‌پرسند چه انفاق کنند بگو ما زاد را. «بقره، آیه ۲۱۹»

﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْأَنْفَالِ﴾، و ﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ﴾، و خلاصه از آن جناب نپرسیدند مگر چیزی را که به حالشان سود داشت.[1]

در مجمع البیان در ذیل آیه نامبرده گفته است: در باره عمرو بن جموح - که پیر مردی سالخورده و ثروتمند بود - نازل شده، که پرسید: یا رسول الله به چه چیز صدقه دهم، و به چه کسی دهم؟ خدای تعالی در پاسخ این آیه را فرستاد.[2]

مؤلف: این حدیث را در در المنثور از ابن منذر از ابن حیان روایت کرده، و گفتند: ایشان روایت را ضعیف دانسته‌اند، ولی ما می‌گوئیم علاوه بر آن با مضمون آیه هم منطبق نیست، چون در آیه تنها یک سؤال آمده آنهم سؤال از اینکه چه چیز انفاق کنند، و سخنی از اینکه به چه کسی انفاق کنند نیامده.[3]

و نظیر این روایت در عدم انطباق با آیه روایتی است که باز در المنثور از ابن جریر، و ابن منذر، از ابن جریح آورده که گفت: مؤمنین از رسول خدای

---

۱ در المنثور، ج ۱، ص ۲۴۴

۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۹

۳ در المنثور، ج ۱، ص ۲۵۳

(صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیدند اموال خود را به چه مصرفی برسانند؟ این آیه نازل شد، که ﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾، و این آیه مربوط به صدقات مستحبی است و زکات غیر اینها است.

باز نظیر آن در ضعف و عدم انطباق با آیه روایتی است که در الدر المنثور از سدی نقل کرده که گفت: روزی که آیه نازل شد هنوز زکات واجب نشده بود و این آیه مربوط به مخارجی است

که افراد برای خانواده خود می‌کنند، و صدقاتی است که می‌دهند، بعدا آیه زکات نازل شد و این آیه را نسخ کرد[1].

مؤلف: نسبت بین آیه زکات که می‌فرماید: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[2] و بین این آیه نسبت ناسخ و منسوخ نیست مگر اینکه معنای نسخ چیز دیگری باشد.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۶ تا ۲۱۸]

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَ عَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ ٢١٦ يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ وَ إِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اَللَّهِ وَ اَلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ اَلْقَتْلِ وَ لاٰ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اِسْتَطَاعُوا وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ

---

۱ الدر المنثور

۲ از اموال آنان صدقه بگیر. «توبه، آیه ۱۰۴»

أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢١٧ إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ اَلَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اَللَّهِ أُولَئِکَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢١٨﴾

ترجمه آیات

قتال بر شما واجب شده در حالی که آن را مکروه می‌دارید و چه بسا چیزها که شما از آن کراهت دارید در حالی که خیرتان در آن است و چه بسا چیزها که دوست می‌دارید در حالی که شر شما در آن است و خدا خیر و شر شما را می‌داند و خود شما نمی‌دانید (٢١٦).

از تو از ماه حرام و قتال در آن می‌پرسند بگو قتال در ماه حرام گناهی بزرگ است ولی جلوگیری

مشرکین از راه خدا و کفر به آن و جلوگیریشان از رفتن شما به مسجد الحرام و بیرون کردنشان مؤمنین را از آنجا نزد خدا گناه بزرگتری است چون فتنه است و فتنه جرمش از قتل بزرگتر است و این مشرکین لا یزال با شما قتال می‌کنند به این امید که اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد اینگونه افراد اعمال نیکشان بی‌اجر شده در دنیا و آخرت از آن بهره‌مند نمی‌شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاویدانند (۲۱۷).

کسانی که ایمان آوردند و کسانی که مهاجرت کردند و در راه خدا جهاد نمودند آنان امیدوار رحمت خدا باشند که خدا غفور و رحیم است (۲۱۸).

بیان آیات

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾

کتابت همانطور که مکرر گذشت ظهور در واجب شدن دارد، البته اگر کلام در زمینه تشریع باشد، و امام اگر زمینه کلام تکوین باشد، و در چنین زمینه‌ای مثلا بفرماید: (کتب اللّه)، آن وقت معنای

راندن قضا را می‌دهد.

و چون زمینه گفتار مساله تشریع است کلمه (کتب) معنای (واجب شد) را می‌دهد، پس آیه دلالت دارد بر اینکه جنگ و قتال بر تمامی مؤمنین واجب است، چون خطاب متوجه مؤمنین شده، مگر کسانی که دلیل آنها را استثنا کرده باشد، مانند آیه: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمىَ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[1] و آیات و ادله دیگر.

و در آیه مورد بحث نفرمود: (کتب اللّه) خدا بر شما واجب کرد، بلکه فرمود (کتب) بر شما واجب شد، و این بدان جهت است که در ذیل آن دارد ﴿وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾، و در چنین مقامی نام خدا بردن و فاعل را معرفی کردن نوعی هتک حرمت خداست، و تعبیر به صیغه مجهول نام خدای عز اسمه را از سبکی و استخفاف حفظ می‌کند، چون در آیه فرمانی صادر شده که مورد کراهت مؤمنین است.

و کلمه (کره) به ضمه کاف به معنای مشقتی است که انسان از درون خود احساس کند حال چه از ناحیه

---

۱ بر نابینا و لنگ و بیمار حرجی در ترک جهاد نیست. «نور، آیه ۶۱»

طبع باشد و یا از ناحیه‌ای دیگر و کلمه (کره) با فتحه کاف به معنای مشقتی است که از خارج به انسان تحمیل شود، مثل اینکه انسانی دیگر او را به کاری که نمی‌خواهد مجبور سازد، و در قرآن کریم آمده: ﴿لاَ یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَرِثُوا اَلنِّسَاءَ کَرْهاً﴾[1] و نیز آمده: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِیَا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً﴾[2].

چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده؟

و اما اینکه چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده؟ یا از این جهت است که در جنگ جانها در خطر قرار می‌گیرد، و حد اقل خستگی و کوفتگی دارد و ضررهای مالی به بار می‌آورد، و امنیت و ارزانی ارزاق و آسایش را سلب می‌کند، و از این قبیل ناراحتی‌ها که مورد کراهت انسان در زندگی اجتماعی است به دنبال دارد.

آری اینگونه ناملایمات طبعا بر مؤمنین هم شاق است، هر چند خدای سبحان مؤمنین را در کتاب خود مدح کرده و فرموده: در میان آنان افرادی هستند

---

۱ این عمل بر شما حلال نیست که با تهدید از زنان ارث ببرید. «نساء، آیه ۱۸»

۲ به آسمان و زمین گفت: باید بیائید چه به رغبت و چه به زور. «فصلت، آیه ۱۱»

که در ایمانشان صادقند، و آنچه می‌کنند جدی و سودمند است، لیکن در عین حال طایفه‌ای از ایشان را مذمت می‌کند که در دلهایشان انحراف و لغزش هست، و این معنا با مراجعه به آیات مربوطه به جنگ بدر و احد و خندق و غزوات دیگر کاملا به چشم می‌خورد.

و معلوم است مردمی که مشتمل بر هر دو طایفه هستند. و بلکه اکثریت آنها را طایفه دوم تشکیل می‌دهد. وقتی مورد خطاب قرار گیرند، صحیح است که صفت اکثر آنان را به همه آنان نسبت داد، و گفت: (قتال مکروه شما است)، البته این وجه اول بود.

و یا از این جهت بوده که مؤمنین به تربیت قرآن بار آمده‌اند، و عرق شفقت و رحمت بر تمامی مخلوقات در آنان شدیدتر از دیگران است، تربیت شدگان قرآن حتی از آزار یک مورچه هم پرهیز دارند، و نسبت به همه خلایق رأفت و مهر دارند، چنین کسانی البته از جنگ و خونریزی کراهت دارند، هر چند دشمنانشان کافر باشند، بلکه دوست دارند با دشمنان هم به مدارا رفتار کنند، و آمیزشی

دوستانه داشته باشند، و خلاصه با عمل نیک و از راه احسان آنان را به سوی خدا دعوت نموده، و به راه رشد و در تحت لوای ایمان بکشانند، تا هم جان برادران مؤمنشان به خطر نیفتد، و هم کفار با حالت کفر هلاک نشوند و در نتیجه برای ابد بدبخت نگردند.

چون مؤمنین اینطور فکر می‌کردند، خدای سبحان در آیه مورد بحث به ایشان فهمانید که اشتباه می‌کنند، چون خدایی که قانونگذار حکم قتال است، خوب می‌داند که دعوت به زبان و عمل. در کفاری که دچار شقاوت و خسران شده‌اند هیچ اثری ندارد، و از بیشتر آنان هیچ سودی عاید دین نمی‌شود، نه به درد دنیای کسی می‌خورند، نه به درد آخرت. پس اینگونه افراد در جامعه بشریت عضو فاسدی هستند که فسادشان به سایر اعضا هم سرایت می‌کند، و هیچ علاجی به جز قطع کردن، و دور افکندن ندارند. این وجه هم برای خود وجهی است.

و این دو وجه هر چند هر دو می‌توانند جمله: ﴿وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ را توجیه کنند، و لیکن وجه اول به نظر با آیات عتاب مناسب‌تر است، علاوه بر اینکه

تعبیر در جمله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ هم به بیانی که گذشت که چرا به صیغه مجهول آمده مؤید وجه اول است.

معنای کلماتی چون «عسی» و «لعل» در کلام خدای سبحان

﴿وَ عَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ...﴾

در سابق گذشت که کلمات (عسی) و (لعل) و امثال آن در کلام خدای تعالی در همان معنای امیدواری استعمال شده، لیکن لازم نیست که امید قائم به خود گوینده یعنی

خدای تعالی باشد، تا اشکال شود امید نسبت به جاهل از آینده است، و در خدا معنا ندارد، بلکه کافی است که قائم به مخاطب یا در مقام تخاطب باشد، پس اگر خدای سبحان هم می‌فرماید (امید است چنین و چنان شود)، نه از این جهت است که خود او امید دارد، بلکه به این عنایت است که مخاطب و یا شنونده امیدوار شود.

و تکرار کلمه (عسی) در آیه شریفه برای این است که مؤمنین از جنگ کراهت داشتند، و علاقمند به صلح و سلم بودند، خدای سبحان خواست تا ارشادشان کند بر اینکه در هر دو جهت اشتباه می‌کنند، توضیح اینکه اگر می‌فرمود: (عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم، او تحبوا شیئا و هو شر لکم) معنایش این می‌شد که ملاک کار کراهت و محبت شما نیست، چون بسا می‌شود که این کراهت و محبت به چیزی تعلق می‌گیرد که واقعیت ندارد، و این سخن را به کسی می‌گویند که یک بار اشتباه کرده باشد مثلا تنها از دیدن زید کراهت داشته و اما کسی که دو بار خطا کرده یکی اینکه از دیدن اشخاص کراهت ورزیده، و یکی هم اینکه دوستدار

گوشه‌گیری و تنهایی شده، در برابر چنین کسی بلاغت در گفتار ایجاب می‌کند به هر دو خطایش اشاره شود، و گفته شود تو نه در کراهتت از معاشرت راه درست را پیش گرفته‌ای، و نه در علاقه‌ات به گوشه‌گیری زیرا (عسی ان تکره شیئا و هو خیر لک و عسی أن تحب شیئا و هو شر لک، چه بسا از چیزی بدت آید که برایت خوب باشد و چه بسا به چیزی علاقمند باشی و برایت بد باشد) برای اینکه تو جاهل هستی، و خودت به تنهایی نمی‌توانی به حقیقت امر برسی.

در آیه مورد بحث هم مؤمنین چنین وضعی داشتند، هم از قتال کراهت داشتند، و هم بطوری که جمله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ نیز اشاره دارد، به سلم و صلح علاقمند بودند، لذا خداوند خواست ایشان را به هر دو اشتباهشان واقف سازد، با دو جمله مستقل یعنی ﴿عَسى أَنْ تَكْرَهُوا﴾ و ﴿عَسى أَنْ تُحِبُّوا﴾ مطلب را بیان فرمود.

﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾

این جمله بیان خطای ایشان را تکمیل می‌کند، چون خدای تعالی خواسته است در بیان این معنا راه تدریج را بکار ببندد تا ذهن مؤمنین یکه نخورد، لذا در بیان اول تنها احتمال خطا را در ذهنشان انداخت، و فرمود در باره هر چه کراهت دارید احتمال بدهید که خیر شما در آن باشد. و در باره هر چه علاقمندید احتمال بدهید که برایتان بد باشد، و بعد از آنکه ذهن مؤمنین از افراط دور شد، و حالت اعتدال به خود گرفته به شک افتاد، قهرا جهل مرکبی که داشت زایل شد، و در چنین حالتی دوباره روی سخن را متوجه آنان کرده فرمود: این حکم یعنی حکم قتال که شما از آن کراهت دارید حکمی است که خدای دانای به حقایق امور تشریع کرده، و آنچه شما آگهی دارید و می‌بینید هر چه باشد مستند به نفس شما است، که بجز آنچه خدا

تعلیمش داده علمی ندارد، و از حقایق بیشتری آگاه نیست. پس ناگزیر باید در برابر دستورش تسلیم شوید. و این آیه شریفه در اثبات علم علی الاطلاق برای خدا، و نفی آن از غیر خدا مطابق سایر آیاتی است که دلالت بر معنا دارد، مانند آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ یَخْفیَ عَلَیْهِ شَیْءٌ﴾[1] و آیه شریفه: ﴿وَ لاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[2] و ما در تفسیر آیه: ﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ﴾[3] پاره‌ای مطالب در باره جنگ و قتال گذراندیم بدانجا نیز مراجعه شود.

سؤال در باره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن

﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ﴾

این آیه شریفه از قتال در ماه‌های حرام منع و مذمت می‌کند، و می‌فرماید: این کار جلوگیری از راه خدا و کفر است، و این را هم می‌فرماید که با این حال بیرون کردن اهل مسجد الحرام از آنجا جرم بزرگتری است نزد خدا، و بطور کلی فتنه از آدم‌کشی

---

۱ خدا هیچ چیزی بر او پوشیده نیست. «آل عمران، آیه ۵»

۲ مردم احاطه به هیچ یک از علم‌های خدا ندارند، مگر به آن مقداری که او خواسته باشد. «بقره، آیه ۲۵۵»

۳ بقره، آیه ۱۹۰

بدتر است.

می‌خواهد اعلام بدارد این سؤال که آیا جنگ در ماه‌های حرام جایز است یا نه؟ به دنبال حادثه‌ای بوده که چنین سؤالی را ایجاب می‌کرده، و قبلا قتلی البته اشتباها واقع شده بوده. چون در آخر آیات هم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ اَلَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اَللَّهِ أُولَئِکَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، و با جمله خدا غفور و رحیم است می‌فهماند بعضی از مهاجرین قتلی مرتکب شده، و به ناچار مهاجرت کرده بودند و کفار همین جرم را مایه جنجال قرار داده بودند، و این قرائن داستان عبد الله بن جحش و اصحابش را که در روایات آمده تایید می‌کند.

﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ ، وَ كُفْرٌ بِهِ وَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ﴾

کلمه (صد) به معنای جلوگیری و یا برگرداندن است، و مراد از سبیل اللّه عبادت‌ها و مخصوصا مراسم حج است، و ظاهرا ضمیر در کلمه (به) به سبیل بر می‌گردد، در نتیجه مراد از کفر نامبرده کفر عملی است نه کفر اعتقادی، و کلمه (المسجد

الحرام) عطف است بر کلمه (سبیل اللَّه)، و در نتیجه معنا چنین می‌شود که قتال در مسجد الحرام صد از سبیل اللَّه، و صد از مسجد الحرام است.

این آیه دلالت می‌کند بر حرمت قتال در شهر حرام، و بعضی از مفسرین گفته‌اند: این

آیه بوسیله آیه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[1] نسخ شده ولی درست نیست، به همان دلیلی که در تفسیر آیات قتال گذشت.

﴿وَ إِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اَللَّهِ وَ اَلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ اَلْقَتْلِ﴾

یعنی این عملی که مشرکین مرتکب شدند و رسول خدا و مؤمنین به وی را که همان مهاجرین باشند از مکه که زادگاه ایشان بود بیرون کردند، از قتال در مسجد الحرام بزرگتر است، و آزار و شکنجه‌هایی که مشرکین در باره مسلمانان روا داشته، و نیز دعوت به کفرشان از یک قتلی که از سوی مسلمانان رخ داده بزرگتر است، پس مشرکین حق ندارند مؤمنین را ملامت کنند، با اینکه آنچه خود کرده‌اند بزرگتر است از خلافی که مؤمنین را به خاطر آن ملامت می‌کنند، علاوه بر اینکه آنچه مؤمنین کردند و در شهر حرام یک مشرک را کشتند، به خاطر خدا و به امید رحمت خدا کردند. و خدا هم آمرزگار رحیم است.

---

۱ توبه، آیه ۶

﴿وَ لاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾

کلمه (حتی) برای تعلیل است، و معنای (لیردوکم) را می‌دهد.

﴿وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾.

این جمله تهدیدی است علیه مرتدین، یعنی کسانی که از دین اسلام برگردند، به اینکه اگر چنین کنند عملشان حبط می‌شود، و تا ابد در آتش خواهند بود.

گفتاری پیرامون حبط

کلمه حبط به معنای باطل شدن عمل، و از تاثیر افتادن آن است، و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده، از آن جمله فرموده: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لاَ تُبْطِلُوا

---

۱ اگر شرک بورزی بطور مسلم عملت حبط می‌شود و از زیانکاران خواهی بود. «زمر، آیه ۶۵»

أَعْمَالَكُمْ﴾[1].

و ذیل همین آیه سوره محمد که میان کفار و مؤمنین مقابله انداخته، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده، و به اینان می‌فرماید زنهار مواظب باشید عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اینکه حبط به معنای بطلان عمل است، هم چنان که از آیه: ﴿وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2] نیز این معنا استفاده می‌شود و قریب به آن آیه: ﴿وَ قَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾[3] است.

معنا و آثار حبط اعمال و بیان اینکه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادی و معیشتی) است

و سخن کوتاه اینکه کلمه (حبط) به معنای باطل شدن عمل و از تاثیر افتادن آن است، بعضی گفته‌اند: اصل این کلمه از حبط با حرکت است، یعنی با فتحه

---

۱ به درستی کسانی که کافر شدند و از راه خدا جلوگیری نموده، با رسول به دشمنی برخاستند، بعد از آنکه راه هدایت بر ایشان روشن شد، بدانند که به خدا هیچ ضرری نمی‌رسانند، و به زودی اعمالشان حبط می‌شود، ای کسانی که ایمان آورده‌اید شما خدا و رسول را اطاعت کنید، و زنهار که اعمال خود را باطل مکنید. «محمد، آیه ۳۳»

۲ آنچه در دنیا کردند بی‌نتیجه شد، و آنچه کردند باطل گشت. «هود، آیه ۱۶»

۳ و ما به آنچه کردند پرداختیم، و تمامی اعمالشان را به باد فنا دادیم. «فرقان، آیه ۲۳»

حا و با، و حبط به معنای پرخوری حیوان است، بطوری که شکمش باد کند، و گاهی منجر به هلاکتش شود.

و آنچه خدای تعالی در باره اثر حبط بیان کرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت است، پس حبط ارتباطی با اعمال دارد، از جهت اثر آخرتی آنها، آری ایمان بخدا همانطور که زندگی آخرت را پاکیزه می‌کند زندگی دنیا را هم پاکیزه می‌سازد، هم چنان که قرآن کریم فرمود: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

این بود معنای کلمه حبط، حال ببینیم چگونه اعمال کفار و مخصوصا مرتدین در دنیا و آخرت حبط می‌شود؟ و ایشان زیانکار می‌گردند؟ اما زیانکاریشان در دنیا که بسیار روشن است.

و هیچ ابهامی در آن نیست برای اینکه قلب کافر و دلش به امر ثابتی که همان خدای سبحان است

---

۱ هر کس چه مرد و چه زن عمل صالحی کند، به شرطی که ایمان داشته باشد، ما او را به حیاتی طیب زنده نموده و اجرشان را طبق بهترین آنچه می‌کردند می‌دهیم. «نمل، آیه ۹۷»

بستگی ندارد، تا وقتی به نعمتی می‌رسد نعمت را از ناحیه او بداند، و خرسند گردد، و چون به مصیبتی می‌رسد آن را نیز از ناحیه خدا بداند، و دلش تسلی یابد، و نیز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز کند، به خلاف مؤمن که در همه این مراحل زندگی دلش به جایی بستگی دارد.

و خدای تعالی در این مقایسه می‌فرماید: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ ، وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي اَلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾[1] و مؤمن را در زندگی دنیا نیز دارای نور و حیات خوانده و کافر را مرده و بی‌نور، و نظیر آن آیه: ﴿فَمَنِ اِتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَ لاَ يَشْقَى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[2].

که از راه مقابله می‌فهمیم زندگی مؤمن و معیشتش فراخ و وسیع و قرین با سعادت است.

و همه این مطالب و علت سعادت و شقاوت را در یک جمله کوتاه جمع کرده و فرموده: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ مَوْلَى اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ اَلْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ﴾[3].

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالی که

---

۱ آیا کسی که مرده بود ما زنده‌اش کردیم، و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم زندگی می‌کند، مثلش مثل کسی است که در ظلمت‌هایی قرار گرفته باشد که بیرون شدن برایش نیست؟. «انعام، آیه ۱۲۲»

۲ زندگی کافر و معیشتش در دنیا نیز تنگ و خسته کننده است و در قیامت او را کور محشور می‌کنیم. «طه، آیه ۱۲۷»

۳ و همه اینها بدان جهت است که خدا سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند، و اینکه کافران سرپرستی ندارند. «محمد، آیه ۱۱»

حبط می‌شود، مطلق کارهایی است که انسان به منظور تامین سعادت زندگی خود انجام می‌دهد، نه خصوص اعمال عبادتی، و کارهایی که نیت قربت لازم دارد، و مرتد، آنها را در حال ایمان، و قبل از برگشتن به سوی کفر انجام داده، علاوه بر دلیل گذشته، دلیل دیگری که می‌رساند: مراد از عمل، مطلق عمل است، نه تنها عبادت، این است که: دیدید حبط را به کفار و منافقین هم نسبت داده، با اینکه کفار عبادتی ندارند، و در این باره فرموده: ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اَللَّهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ أَقْدَامَکُمْ وَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ وَ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ کَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾[1].

و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ یَکْفُرُونَ بِآیَاتِ اَللَّهِ وَ یَقْتُلُونَ اَلنَّبِیِّینَ بِغَیْرِ حَقٍّ وَ یَقْتُلُونَ اَلَّذِینَ یَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ اَلنَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِیمٍ أُولَئِکَ اَلَّذِینَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی اَلدُّنْیَا

---

۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر خدا رای یاری کنید، یاریتان می‌کند، و قدمهایتان رای ثابت و استوار می‌سازد، و کسانی که کافر شدند و اعمالشان.. را گم کرد، چون آنان از آنچه خدا نازل کرده بود کراهت داشتند، و خدا هم اعمالشان رای حبط کرد. «محمد، آیه ۹»

وَ اَلْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾[1] و آیاتی دیگر.

پس حاصل آیه مورد بحث مانند سایر آیات حبط این است که کفر و ارتداد باعث آن می‌شود که عمل از این اثر و خاصیت که در سعادت زندگی دخالتی داشته باشد می‌افتد، هم چنان که ایمان باعث می‌شود، به اعمال آدمی حیاتی و جانی می‌دهد، که به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمی می‌دهد، حال اگر کسی باشد که بعد از کفر ایمان بیاورد، باعث شده که به اعمالش که تا کنون حبط بود حیاتی ببخشد، و در نتیجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند، و اگر کسی فرض شود که بعد از ایمان مرتد شده باشد، تمامی اعمالش می‌میرد، و حبط می‌شود، و دیگر در سعادت دنیا و آخرت وی اثر نمی‌گذارد، و لیکن هنوز امید آن هست که تا نمرده به اسلام برگردد، و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمی شده، و شقاوتش قطعی می‌گردد.

بی اساس بودن نزاع در اینکه آیا اعمال شخص مرتد تا حین مرگ باقی

---

۱ آنهایی که به آیات خدا کفر می‌ورزند، و پیامبران را می‌کشند، آنان را هم که مردم را به رعایت عدالت می‌خوانند به قتل می‌رسانند، تو ایشان را به عذابی دردناک مژده ده، که اینان همانهایند که اعمالشان در دنیا و آخرت حبط می‌شود و به هیچ وجه یاوری ندارند. «آل عمران، آیه ۲۲»

از اینجا روشن می‌شود که بحث و نزاع در اینکه آیا اعمال مرتد تا حین مرگ باقی است و در هنگام مرگ حبط می‌شود، یا از همان اول ارتداد حبط می‌شود بحثی است باطل و بیهوده.

توضیح اینکه بعضی قائل شده‌اند، به اینکه اعمالی که مرتد قبل از ارتداد انجام داده، تا دم مرگش باقی است، اگر تا آن لحظه به ایمان خود برنگردد آن وقت حبط می‌شود، و به این آیه استدلال کرده که می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَیَمُتْ وَ هُوَ کَافِرٌ فَأُولَئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی اَلدُّنْیَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾[1]

و چه بسا آیه: ﴿وَ قَدِمْنَا إِلیَ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾[2] هم آن را تایید کند، چون این آیه نیز حال کفار در هنگام مرگ را بیان می‌کند و نتیجه این نظریه آن است که اگر مرتد در دم مرگ به ایمان سابق خود برگردد، صاحب اعمال سابق خود نیز می‌شود، و دست خالی از دنیا نمی‌رود.

---

۱ و کسی که از شما از دین خود برگردد، و در نتیجه در حال کفر بمیرد اعمالشان در دنیا و آخرت حبط می‌شود.

۲ فرقان، آیه ۲۳»

بعضی دیگر قائل شده‌اند به اینکه به محض ارتداد اعمال صالح آدمی باطل می‌شود، و

دیگر بر نمی‌گردد، هر چند که بعد از ارتداد دوباره به ایمان برگردد، بله بعد از ایمان بار دومش می‌تواند تا دم مرگ اعمال صالحی انجام دهد، و آیه شریفه که قید مرگ را آورده منظورش بیان این جهت است، که تمامی اعمال که تا دم مرگ انجام داده حبط می‌شود.

و ما گفتیم اصلا جایی برای این بحث نیست، چون اگر در آنچه ما گفتیم دقت کنی متوجه می‌شوی که آیه شریفه در صدد بیان این معنا است که تمامی اعمال و افعال مرتد از حیث تاثیر در سعادتش باطل می‌شود.

بررسی مساله تاثیر اعمال نیک و بد در یکدیگر (احباط و تکفیر)

در اینجا مساله دیگری هست که تا حدی ممکن است آن را نتیجه بحث در حبط اعمال دانست، و آن مساله احباط و تکفیر است، و آن عبارت است از اینکه آیا اعمال در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را باطل می‌کنند، و یا نه بلکه حسنات حکم خود، و اثر خود را دارند، و سیئات هم حکم خود و اثر خود را دارند، البته این از نظر قرآن مسلم است

که حسنات چه بسا می‌شود که اثر سیئات را از بین می‌برد، چون قرآن در این باره تصریح دارد.

بعضی از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده‌اند، و گفته‌اند: اعمال یکدیگر را باطل می‌سازند، و آن گاه این علما در بین خود اختلاف کرده، بعضی گفته‌اند: هر گناهی حسنه قبل از خود را باطل می‌کند، و هر حسنه‌ای سیئه قبل از خود را از بین می‌برد، و لازمه آن حرف آن است که انسان یا تنها حسنه برایش مانده باشد، و یا تنها سیئه.

و بعضی دیگر گفته‌اند: میان حسنات و سیئات موازنه می‌شود، به این معنا که از حسنات و سیئات هر کدام بیشتر باشد، به مقدار آنکه کمتر است از آنکه بیشتر است کم می‌شود، تا بقیه بیشتر بدون منافی باقی بماند، و لازمه این دو قول این است که برای هر انسانی از اعمال گذشته‌اش بجز یک قسم نمانده باشد، یا حسنه به تنهایی، و یا سیئه به تنهایی و یا اینکه هر دو با هم مساوی بوده، و تساقط کرده‌اند، و هیچ چیز برایش نمانده باشد.

و این درست نیست، زیرا اولا از ظاهر آیه: ﴿وَ آخَرُونَ اِعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ ، خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَ آخَرَ

سَيِّئاً عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]

بر می‌آید که اعمال چه حسنات و چه سیئات، باقی می‌ماند، و تنها توبه خدا سیئات را از بین می‌برد، و تحابط به هر معنایی که تصورش کنند با این آیه نمی‌سازد.

وثانیا خدای تعالی در مساله تاثیر اعمال همان روشی را دارد که عقلا در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازات است، که کارهای نیک را جدا پاداش می‌دهند، و

---

۱ و یک دسته دیگرند که به گناهان خود اعتراف کرده، اعمالی صالح و اعمالی طالح را بهم در آمیخته‌اند و امید است خدا از ایشان در گذرد، که خدا آمرزگار مهربان است. «توبه، آیه ۱۰۳»

کارهای زشت را جداگانه کیفر، مگر در بعضی از گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می‌شود، که در این موارد تعبیر به حبط عمل می‌کنند، و آیات در اینکه روش خدا این است بسیار زیاد است، و حاجتی به آوردن آنها نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند: نوع اعمال محفوظند، و هر یک از اعمال اثر خود را دارد چه حسنه و چه سیئه.

بله چه بسا می‌شود که حسنه سیئه را از بین می‌برد هم چنان که فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[3].

بلکه بعضی از اعمال گناه را مبدل به حسنه می‌کند، هم چنان که فرمود: ﴿إِلاَّ مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ

---

۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا بترسید خدای تعالی برایتان نیروی جداسازی حق از باطل قرار می‌دهد، و گناهانتان را تکفیر می‌کند. «انفال، آیه ۲۹»

۲ پس هر کس عجله کند در دو روز، گناهی بر او نیست. «بقره، آیه ۲۰۳»

۳ اگر از کبیره‌های گناهانی که از آنها نهی می‌شوید دوری کنید بدیهایتان را از شما محو می‌کنیم. «نسا، آیه ۳۱»

عَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُوْلَئِکَ يُبَدِّلُ اَللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[1].

در اینجا مساله دیگری هست که اصل و بنیان آن دو مساله است، و آن این است که ببینیم مکان و زمان این جزا و استحقاق آن کجا و چه وقت است؟ بعضی گفته‌اند: هنگام عمل، بعضی دیگر گفته‌اند: حین مرگ و بعضی دیگر گفته‌اند: عالم آخرت است، بعضی هم گفته‌اند هنگام عمل است به موافات، به این معنا که اگر آن حالی را که در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نیست مگر آنکه خدا بداند که سرانجام حال او چیست، و بر چه حالی مستقر می‌شود، در نتیجه، همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود برایش نوشته می‌شود.

صاحبان این اقوال هر یک برای گفته خود استدلال به آیاتی متناسب با آن کرده‌اند، چون بعضی از آیات هستند که مناسب با یکی از این اوقات و منطبق با آن می‌شود، البته گاهی به وجوه عقلیه‌ای که

---

۱ مگر کسی که توبه کند، و ایمان آورده عمل صالح انجام دهد، اینان همانهایند که خدا گناهانشان را مبدل به حسنات می‌کند. «فرقان، آیه ۷۰»

برای خود ترکیب و تلفیق کرده‌اند استدلال نموده‌اند.

ولی آنچه جا دارد گفته شود: این است که اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تکفیر و مسائلی نظیر اینها راه نتیجه اعمال را که در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[1]، بیان شد پیش بگیریم، لازمه آن راه این است که بگوئیم نفس و جان انسانی ما دام که متعلق به بدن است جوهری است دارای تحول که قابلیت تحول را هم در ذات خود دارد، و هم در آثار ذاتش، یعنی آن صورتهایی که از او صادر می‌شود، و نتایج و آثار سعیده و شقیه قائم به آن صورتها است.

بنا بر این وقتی حسنه‌ای از انسان صادر می‌شود، در ذاتش صورت معنویه‌ای پیدا می‌شود، که مقتضی آن است که متصف به صفت ثواب شود، و چون گناهی از او سر می‌زند صورت معنویه دیگری در او پیدا می‌شود که صورت عقاب قائم بدان است، چیزی که هست ذات انسان از آنجایی که گفتیم

---

۱ بقره، آیه ۲۶

متحول و از نظر حسنات و سیئاتی که از او سر می‌زند در تغیر است، لذا ممکن است صورتی که در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتی مخالف آن شود، این است وضع نفس آدمی، و همواره در معرض این دگرگونی هست تا مرگش فرا رسد، یعنی نفس از بدن جدا گشته، از حرکت و تحول (حرکت از استعداد به فعلیت و تحول از صورتی به صورتی دیگر) بایستد.

در این هنگام است که صورتی و آثاری ثابت دارد، ثابت یعنی اینکه دیگر تحول و دگرگونگی نمی‌پذیرد، مگر از ناحیه خدای تعالی، یا به آمرزش و یا شفاعت به آن نحوی که در سابق بیان کردیم.

و همچنین اگر در مساله ثواب و عقاب مسلک مجازات را به آن جور که در گذشته بیان کردیم اختیار کنیم، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سیئه و اطاعت و معصیت نسبت به تکالیف الهیه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال یک انسان اجتماعی از جهت تکالیف اجتماعی و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود.

و ما می‌بینیم عقلا به مجرد اینکه فعلی از فاعلش

سرزد، اگر فعل خوبی باشد شروع می‌کنند به مدح او، و اگر بد باشد می‌پردازند به مذمت و ملامتش ولی این معنا را هم در نظر دارند که مدح و ذمشان دائمی نمی‌تواند باشد، چون ممکن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنکه فعلا مستحق مدح است در آینده مستحق مذمت و آنکه فعلا مستحق مذمت است در آینده مستحق مدح شود.

پس عقلا هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بکار می‌زنند، و لیکن بقای آن دو را مشروط به این می‌دانند که فاعل عملی بر خلاف آنچه کرده بود نکند، و تنها کسی را مستحق مدح ابدی و یا مذمت همیشگی می‌دانند، که یقین کنند وضع او عوض نمی‌شود، و این یقین وقتی حاصل می‌شود که فاعل دستش از عمل کوتاه شود، یا به اینکه بمیرد و یا حد اقل دیگر استعداد زنده ماندن نداشته باشد، چنین کسی را اگر فاعل عمل نیکی بوده مستحق ستایش دائمی، و اگر مرتکب جنایتی شده سزاوار مذمت دائمی می‌دانند.

قول صحیح در مساله احباط و تکفیر با توجه به مساله زمان و مکان استحقاق جزا

از اینجا معلوم شد که همه آن اقوالی که در مسائل نامبرده نقل کردیم، اقوالی باطل و منحرف از حق بود، برای اینکه بنای بحث را بر اساسی گذاشته بودند که اساسی و درست نبود. و معلوم شد که اولا حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مستحق ثواب و یا عقاب می‌شود، و لیکن این استحقاقش دائمی نیست، ممکن است

دستخوش دگرگونی بشود، و وقتی از معرض دگرگونی در می‌آید که دیگر عملی از او صادر نشود، یعنی بمیرد.

وثانیا در مساله حبط شدن به وسیله کفر و امثال آن، حق این است که حبط هم نظیر استحقاق اجر است، که به مجرد ارتکاب گناه می‌آید، ولی همواره در معرض دگرگونی هست تا روزی که صاحبش بمیرد، آن وقت یک طرفی می‌شود.

و ثالثا حبط همانطور که در اعمال اخروی هست در اعمال دنیوی هم جریان می‌یابد.

و رابعا فرض تحابط یعنی حبط طرفینی در اعمال، و اینکه یک عمل عمل دیگر را حبط کند، و دومی هم اولی را حبط کند، فرضیه‌ای است باطل، به خلاف تکفیر و امثال آن.

گفتاری پیرامون احکام اعمال از حیث جزا

اشاره به اعمال نیک و بدی که به انحاء مختلف در یکدیگر اثر می‌گذارند

یکی از احکام اعمال آدمی این است که پاره‌ای از گناهان حسنات دنیا و آخرت را حبط می‌کند، مانند ارتداد که آیه شریفه: ﴿وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي

اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾ آن را باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت معرفی کرده، و یکی دیگر کفر است کفر به آیات خدا و عناد به خرج دادن نسبت به آنکه آن نیز به حکم آیه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اَللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ اَلنَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ اَلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ اَلنَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ أُولَئِكَ اَلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾[1] باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت است.

و همچنین در مقابل آن دو گناه بعضی از اطاعتها و اعمال نیک هست، که اثر گناهان را هم در دنیا محو می‌کند و هم در آخرت، مانند اسلام و توبه، به دلیل آیه شریفه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ اَلَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اَللَّهِ إِنَّ اَللَّهَ يَغْفِرُ اَلذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْغَفُورُ اَلرَّحِيمُ وَ أَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ اَلْعَذَابُ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ وَ اِتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[2].

---

۱ آل عمران، آیه ۳۲ (که ترجمه‌اش در همین نزدیکی‌ها گذشت)

۲ بگو ای بندگان من که بر نفس خود ستم کردید، از رحمت خدا مایوس مشوید، که خدا همه گناهان رای می‌آمرزد، چون که او آمرزگار رحیم است، و به سوی پروردگارتان برگردید، و تسلیمش شوید، قبل از آنکه عذاب به سراغتان آید، و آن وقت یاری نشوید، و بهترین آنچه از ناحیه پروردگارتان

و آیه شریفه: ﴿فَمَنِ اِتَّبَعَ هُدَایَ فَلاَ یَضِلُّ وَ لاَ یَشْقَی وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ اَلْقِیَامَةِ أَعْمَی﴾[1].

و نیز بعضی از گناهان است که بعضی از حسنات را حبط می‌کند مانند دشمنی با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) که به حکم آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ کَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اَللَّهِ وَ شَاقُّوا اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُمُ اَلْهُدَی لَنْ یَضُرُّوا اَللَّهَ شَیْئاً وَ سَیُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اَللَّهَ وَ أَطِیعُوا اَلرَّسُولَ وَ لاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَکُمْ﴾[2] باعث حبط بعضی از حسنات می‌شود، چون مقابله میان دو آیه اقتضا می‌کند که امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معنای نهی از مشاقه با رسول بوده.

به سویتان نازل شده پیروی کنید. «زمر، آیه ۵۵»

۱ پس هر کس هدایتم رای پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه بدبخت، و هر کس از یاد من اعراض کند معیشتی تنگ خواهد داشت و روز قیامت هم او رای کور محشور می‌کنیم. «طه، آیه ۱۲۴»

۲ به درستی آنان که کافر شدند، و از راه خدا جلوگیری کردند، و با رسول دشمنی ورزیدند آنهم بعد از آنکه راه هدایت برایشان روشن شد، هرگز هیچ ضرری به خدا نمی‌زنند، و به زودی اعمال خودشان حبط می‌شود، هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا رای و نیز رسول رای اطاعت کنید، و اعمال خود رای باطل مسازید. «محمد، آیه ۳۳»

و نیز ابطال در آیه دوم معنای حبط در آیه اول باشد.

و نیز مانند صدا بلند کردن در حضور رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) که به حکم آیه شریفه: ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ اَلنَّبِیِّ وَ لاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ کَجَهْرِ بَعْضِکُمْ

لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَ أَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾[1].

و نیز بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می‌برد مانند نمازهای واجب که به حکم آیه شریفه: ﴿وَ أَقِمِ اَلصَّلاَةَ طَرَفَيِ اَلنَّهَارِ وَ زُلَفاً مِنَ اَللَّيْلِ إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾[2] باعث محو سیئات می‌گردد و مانند حج که به حکم آیه شریفه: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[3].

و نیز مانند اجتناب از گناهان کبیره که به حکم آیه شریفه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[4] باعث محو سیئات می‌شود، و نیز به حکم آیه شریفه: ﴿اَلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ اَلْإِثْمِ وَ اَلْفَوَاحِشَ إِلاَّ اَللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ اَلْمَغْفِرَةِ﴾[5] باعث

---

۱ هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید صدایتان رای بلندتر از صدای پیامبر در نیاورید، آن طور که با یکدیگر داد و فریاد می‌کنید، و زنهار مواظب باشید با این رفتار اعمالتان ندانسته حبط نشود. «حجرات، آیه ۲»

۲ نماز رای در دو طرف روز و پاره‌ای از شب بپا دار که حسنات سیئات رای از بین می‌برد. «هود، آیه ۱۱۵»

۳ کسی که دو روز زودتر و یا دیرتر برگردد گناهی بر او نیست. «بقره، آیه ۲۰۳»

٤ اگر از گناهان کبیره‌ای که از آن نهی شده‌اید اجتناب کنید ما سیئات شما رای محو می‌کنیم. «نسا، آیه ۳۰»

۵ کسانی که از گناهان کبیره و فواحش اجتناب می‌کنند، و تنها جرمشان

محو اثر گناهان کوچک می‌شود.

و نیز بعضی از گناهان است که حسنات صاحبش را به دیگران منتقل می‌کند، مانند قتل که خدای تعالی در باره‌اش فرموده: ﴿إِنِّی أُرِیدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِی وَ إِثْمِکَ﴾[1] و این معنا در باره غیبت و بهتان و گناهانی دیگر در روایات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده، و همچنین بعضی از طاعتها هست که گناهان صاحبش را به غیر منتقل می‌سازد، که بزودی خواهد آمد.

و نیز بعضی از گناهان است که مثل سیئات غیر را به انسان منتقل می‌کند، نه عین آن را، مانند گمراه کردن مردم که به حکم آیه: ﴿لِیَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ کَامِلَةً یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ

گناهان کوچک است خدا آنان رای می‌آمرزد، چون پروردگار تو آمرزشی وسیع دارد. «نجم، آیه ۳۲»

۱ من می‌خواهم که تو با کشتن من گناهان خودت و گناهان مرا به دوش بگیری. «مائده، آیه ۳۴»

اَلَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ لَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَثْقَالاً مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾[2] و همچنین بعضی از اطاعتها هست که مثل حسنات دیگران را به انسان منتقل می‌کند، نه عین آنها را، و قرآن در این باره فرموده: ﴿وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ﴾[3].

باز پاره‌ای از گناهان است که باعث دو چندان شدن عذاب می‌شود، و قرآن در این باره فرموده: ﴿إِذاً لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ اَلْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ اَلْمَمَاتِ﴾[4] و نیز فرموده: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا اَلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾[5].

و همچنین پاره‌ای از طاعتها هست که باعث دو چندان شدن ثواب می‌شود، مانند انفاق در راه خدا که در باره‌اش فرموده: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ

---

۱ تا تمامی وبال گناهان خود را و پاره‌ای از گناهان کسانی را که بدون دلیل گمراه کرده‌اند در روز قیامت به دوش بکشند. «نحل، آیه ۳۵»

۲ حتما وزر و وبالهای خود را با وزرهایی دیگر به دوش خواهند کشید. «عنکبوت، آیه ۱۳»

۳ آنچه خود کردند می‌نویسیم، و آنچه اثر نیک هم باقی گذاشتند می‌نویسیم. «یس، آیه ۱۲»

٤ آن گاه دو برابر در زندگی و دو برابر در مرگ عذابت می‌چشاندیم. «اسرا، آیه ۷۵»

۵ عذاب او دو برابر خواهد شد. «احزاب، آیه ۳۰»

فِی سَبِیلِ اَللَّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾[1].

و نظیر این تعبیر در دو آیه زیر آمده: ﴿أُولَئِکَ یُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ﴾[2] ﴿یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ﴾[3].

علاوه بر اینکه به حکم آیه شریفه ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[4] بطور کلی کارهای نیک پاداش مکرر دارد.

و نیز پاره‌ای از حسنات هست که سیئات را مبدل به حسنات می‌کند، و خدای تعالی

---

۱ مثل کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند مانند دانه‌ای است که هفت سنبله می‌دهد، و در هر سنبله صد دانه می‌آورد. «بقره، آیه ۲۵۱»

۲ اینان اجرشان را دو بار می‌گیرند. «قصص، آیه ۵۴»

۳ خدا از رحمت خود دو چندان به شما می‌دهد، و برایتان نوری قرار می‌دهد تا با آن نور مشی کنید، و شما را می‌آمرزد. «حدید، آیه ۲۸»

٤ هر کس عمل خیری کند ده برابر مثل آن را خواهد داشت. «انعام، آیه ۱۶۰»

در این باره فرموده: ﴿إِلاَّ مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُوْلَئِکَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[1].

و نیز پاره‌ای از حسنات است که باعث می‌شود نظیرش عاید دیگری هم بشود، و در این باره فرموده: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ مَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2].

ممکن است اگر در قرآن بگردیم نظیر این معنا را در گناهان نیز پیدا کنیم، مانند ظلم به ایتام مردم، که باعث می‌شود فرزند خود انسان یتیم شود، و نظیر آن ستم در فرزندان ستمگر جریان یابد، که در این باره می‌فرماید: ﴿وَ لْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾[3].

و باز پاره‌ای حسنات است که سیئات صاحبش

---

۱ مگر کسانی که توبه کنند، و ایمان آورده اعمال صالح کنند که خدا گناهانشان را مبدل به حسنات خواهد کرد. «فرقان، آیه ۷۰»

۲ کسانی که ایمان آوردند و ذریه‌شان از ایشان در ایمان به خدا پیروی کردند، ما ذریه‌شان را به ایشان ملحق می‌کنیم، و از عملشان چیزی کم نمی‌کنیم، هر کسی در گرو عمل خویش است. «طور، آیه ۲۱»

۳ کسانی که می‌ترسند بعد از مردنشان به ذریه‌شان ستم شود، باید از خدا بترسند. «نسا، آیه ۸»

را به دیگری و حسنات آن دیگری را به وی می‌دهد هم چنان که پاره‌ای از سیئات است که حسنات صاحبش را به دیگری و سیئات دیگری را به او می‌دهد، و این از عجایب امر جزا و استحقاق است، که ان شاء الله بحث پیرامون آن در ذیل آیه شریفه: ﴿لِيَمِيزَ اَللَّهُ اَلْخَبِيثَ مِنَ اَلطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ اَلْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾[1] و در موارد همه این آیاتی که دیدید روایات بسیار متنوعی وارد شده، که ان شاء الله هر دسته از آنها را در ذیل آیه مناسبش نقل خواهیم کرد.

نظامی که از لحاظ پاداش و کیفر اعمال بر اعمال حاکم است مغایر نظام طبیعی اعمال است

و با دقت در آیات سابق و تدبر در آنها این معنا روشن می‌شود که اعمال انسانها از حیث مجازات یعنی از حیث تاثیرش در سعادت و شقاوت آدمی نظامی دارد غیر آن نظامی که اعمال از حیث طبع در این عالم دارد.

چون در این عالم عمل خوردن مثلا که یک عمل

---

۱ می‌خواهد تا خبیث را از طیب جدا نموده، و همه خبیث‌ها را روی هم نهاده یک جا متراکم کند و در جهنمش قرار دهد. «انفال، آیه ۳۸»

انسانی است، از حیث اینکه عبارت است از مجموع حرکاتی جسمانی و فعل و انفعالهایی مادی که تنها قائم به شخص خورنده است، و اثرش هم که عبارت است از سیر شدن، عاید فاعل به تنهایی می‌شود، و با خوردن من دیگری

سیر نمی‌شود، و همچنین قیامی به غذای خورده شده دارد، که آن را از صورتی به صورت دیگر در می‌آورد، ولی با جویدن این غذا غذاهای دیگر جویده نمی‌شود، و هضم نمی‌گردد، و نیز غذایی که به صورت نان بوده مبدل به برنج نمی‌شود، و ذات و هویتش متبدل نمی‌گردد و همچنین اگر زید عمرو را بزند، این حرکاتی که از او سر زده تنها زدن است و چیز دیگری نیست، و تنها زید زننده است نه دیگری، و تنها عمرو زده شده نه دیگری، و همچنین مثالهای دیگر.

و لیکن همین افعال در نشاه سعادت و شقاوت احکامی دیگر دارد، هم چنان که می‌بینیم قرآن کریم گناهان را که از نظر نظام دنیایی ای بسا خدمت به نفس و کام‌گیری از لذات باشد ظلم به نفس خوانده می‌فرماید: ﴿وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ لاَ يَحِيقُ اَلْمَكْرُ اَلسَّيِّئُ إِلاَّ

---

۱ به ما ستم نکردند و لیکن در همان حال به نفس خود ستم می‌کردند. «بقره، آیه ۵۷»

بِأَهْلِهِ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلىَ أَنْفُسِهِمْ﴾[2].

و نیز فرموده: ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِ اَللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اَللَّهُ اَلْكَافِرِينَ﴾[3].

اختلاف بین این دو نظام نه تنها مخالف مبانی عقلی نیست بلکه مبتنی بر احکام کلیه عقلائیه است

و سخن کوتاه آنکه عالم مجازات نظامی جداگانه دارد، چه بسا می‌شود که یک عمل در آن عالم مبدل به عملی دیگر می‌شود، و چه بسا عملی که از من سر زده مستند به دیگری می‌شود، و چه بسا به فعلی حکمی می‌شود غیر آن حکمی که در دنیا داشت، و همچنین آثار دیگری که مخالف با نظام عالم جسمانی است.

و این معنا نباید باعث شود که کسی توهم کند که

---

۱ و نیرنگ بد، جز به صاحبش نرسد. «فاطر، آیه ۴۳»

۲ چگونه علیه خود به خود دروغ گفتند. «انعام، آیه ۲۴»

۳ سپس به ایشان گفته می‌شود: کجایند آن خدایانی که به جای خدا و بعنوان شریک خدا می‌پرستیدند؟ در پاسخ اول می‌گویند چنین چیزی نمی‌یابیم، (بعدا عادتی که به دروغ داشتند وادارشان می‌کند بگویند) اصلا ما در دنیا چیزی نمی‌پرستیدیم، آری خدا اینطور کافران را گمراه می‌کند. «مؤمن، آیه ۷۴»

اگر این مطلب را مسلم بگیریم باید احکام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بکلی باطل بدانیم، و در اینصورت دیگر سنگ روی سنگ قرار نمی‌گیرد، بدین جهت جای این توهم نیست که ما می‌بینیم خدای سبحان هر جا استدلال خودش و یا ملائکه موکل بر امور را بر مجرمین در حال مرگ یا برزخ حکایت می‌کند،

و همچنین هر جا امور قیامت و آتش و بهشت را نقل می‌نماید، همه جا به حجت‌های عقلی یعنی حجت‌هایی که عقل بشر با آنها آشنا است استدلال می‌کند، و همه جا بر این نکته تکیه دارد، که خدا به حق حکم می‌کند و هر کس هر چه کرده به کمال و تمام به او بر می‌گردد.

و از آن جمله می‌فرماید: ﴿وَ نُفِخَ فِی اَلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اَللَّهُ، ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرىٰ فَإِذَا هُمْ قِیَامٌ یَنْظُرُونَ وَ أَشْرَقَتِ اَلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ اَلْکِتَابُ وَ جِیءَ بِالنَّبِیِّینَ وَ اَلشُّهَدَاءِ وَ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لاَ یُظْلَمُونَ وَ وُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا یَفْعَلُونَ﴾[1].

و نیز در قرآن این خبر مکرر آمده، که خدا بزودی در قیامت در میان مردم به حق داوری، و در آنچه

---

۱ چون در صور دمیده می‌شود هر کس که در آسمانها و زمین است، می‌میرد مگر کسی که خدا بخواهد آن گاه نوبتی دیگر در صور دمیده می‌شود، که ناگهان همه به حالت ایستاده و تماشا در می‌آیند، و زمین به نور پروردگارش روشن گشته، نامه اعمال را می‌آورند، و انبیا و شهدا آورده می‌شوند، و بین بشر به حق داوری می‌شود، و ستمی نمی‌شود و هر کس هر چه کرده به کمال و تمام پس می‌گیرد، و او به آنچه مردم کرده‌اند داناتر است. «زمر، آیه ۷۰»

اختلاف دارند به حق حکم می‌کند، و در این باب کلامی که از شیطان حکایت فرموده کافی است که گفت: ﴿إِنَّ اَللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ اَلْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِی عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی فَلاَ تَلُومُونِی وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[1].

از اینجا می‌فهمیم که هر چند میان نشاه طبیعت و نشاه جزا همانطور که گفتیم اختلاف روشنی هست، و لیکن چنان هم نیست که حجت و دلیل عقلی در نشاه اعمال و نشاه جزا باطل باشد، چیزی که هست باید با دقت و تدبر حل عقده کرد.

و چیزی که این عقده را می‌گشاید، این است که خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده، و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد، طبق عقول اجتماعی سخن گفته، و به اصول و قوانینی تمسک کرده، که در عالم

---

۱ به درستی خدا به شما وعده داد وعده‌ای حق و من هم وعده‌ای دادم، و وفا نکردم، ولی با این حال من دست زوری بر شما نداشتم، جز این نبود که شما را دعوت کردم و شما هم به اختیار خود اجابتم کردید، پس مرا ملامت نکنید بلکه خود را ملامت کنید. «ابراهیم، آیه ۲۲»

عبودیت و مولویت دایر است، خود را مولی و مردم را بندگان، و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده، و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و سایر ملحقات آن از قبیل عذاب، و مغفرت، و غیره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده.

این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم، و خود او تصریح می‌فرماید که مساله عظیم‌تر از آن توهم‌ها و خیالاتی است که به ذهن مردم می‌رسد، و چیزی است که حوصله مردم گنجایش آن را ندارد، حقایقی است که فهم بشر بدان احاطه نمی‌یابد، و بهمین جهت آن حقایق را نازل و باز هم نازل کرده، تا هم افق با ادراک بشر شود، و در نتیجه آن مقداری که خدا می‌خواهد از آن حقایق و از تاویل این کتاب عزیز بفهمند هم چنان که فرمود: ﴿وَ اَلْكِتَابِ اَلْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ اَلْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

پس قرآن کریم در خبر دادن از خصوصیات احکام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احکام کلیه عقلائیه است، که در بین عقلا دایر است، و اساسش مصالح و مفاسد است.

و لطف قضیه در اینجا است که این حقایق پنهان از سطح فهم‌های عادی با همه بلندی افقش قابل

---

۱ سوگند به کتاب مبین که ما آن را خواندنی عربی کردیم تا شاید تعقلش کنند، و اینکه این کتاب در ام الکتاب بود، که نزد ما مقامی بلند و فرزانه دارد. «زخرف، آیه ۴»

تطبیق با احکام عقلایی نامبرده است، و می‌شود با آنها توجیهش کرد.

آری عقل عملی اجتماعی هیچ امتناعی ندارد از اینکه بعضی از مفسدین را مثلا به تمامی آثار سویی که بر عمل زشتش مترتب می‌شود، و ضررهایی که به اجتماع می‌زند مؤاخذه نموده، مثلا از قاتل تمامی حقوق اجتماعی که به خاطر مرگ مقتول فوت شده، مطالبه کند، و یا اگر سنت زشتی در اجتماع باب کرده او را به تمامی زشتی‌هایی که دیگران مرتکب می‌شوند مؤاخذه کند.

در مثال اول حکم کند به اینکه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلی به گردن قاتل است، و در مثال دوم حکم کند به اینکه تمامی گناهانی را که افراد اجتماع به خاطر پیروی از سنت او انجام داده‌اند گناه خود او است، هر چند که گناه یک یک آن افراد هم هست و همانطور که تک تک افراد را مؤاخذه می‌کند، او را نیز مؤاخذه می‌نماید.

و همچنین ممکن است در باره کسی که عملی را انجام داده حکم کند به اینکه انجام نداده، و یا در باره

فعلی معین و محدود حکم کند به اینکه آن فعل نیست، و یا حسنات دیگران حسنات ما است، و یا اینکه انسان امثال آن حسنات را دارد، همه اینها به مقتضای مصالحی است که موجود باشد.

پس قرآن کریم این احکام عجیبی که در باب جزا دارد از قبیل مجازات و یا پاداش

انسان، به خاطر کاری که دیگران کرده‌اند، و نسبت دادن فعل به کسی که فاعل آن نیست، و فعلی را غیر آن کردن و امثال آن را تعلیل نموده، و با قوانین عقلائیه‌ای که در ظرف اجتماع و در سطح افکار عمومی جریان دارد توضیح می‌دهد، هر چند که بر حسب واقع و حقیقت نظامی دارد غیر نظام عالم حس، و احکام اجتماعی و عقلایی محصور در چهار دیواری زندگی دنیا است و به زودی برای انسان چیزهایی که در امروز برایش مستور بود کشف می‌شود و این کشف در روز قیامت است که همه سرائر و باطن‌ها ظاهر می‌شود.

هم چنان که قرآن کریم فرموده: ﴿وَ لَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلىَ عِلْمٍ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرىَ مِنْ

---

۱ با اینکه ما کتابی به سویشان فرستادیم، که آن را از روی علم شرح داده‌ایم، تا هدایت و رحمت باشد برای مردمی که ایمان می‌آورند، آیا جز این است که این کفار در انتظار تاویل آن کتابند، روزی که تاویلش می‌آید آنها که در دنیا از یادش برده بودند می‌گویند به راستی رسولان پروردگار ما حق آورده بودند. «اعراف، آیه ۵۲»

دُونِ اَللَّهِ وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ اَلَّذِی بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ اَلْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ﴾ (تا آنجا که می‌فرماید): ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[1].

بیان عدم اختلاف و تعارض بین دو دسته آیات مربوط به جزای اعمال

با این بیانی که ذکر کردیم اختلافی که در نظر ابتدایی میان آیات مربوطه به این احکام عجیب و میان امثال آیه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[2] و آیه: ﴿كُلُّ اِمْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[3] و آیه: ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[4] و آیه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَظْلِمُ اَلنَّاسَ شَيْئاً﴾[5] و آیات بسیاری دیگر موجود است برطرف می‌شود.

برای اینکه آیات دسته اول که مورد بحث ما است حکم می‌کند به اینکه گناهان کشته شده به ظلم، به

---

۱ این قرآن را نمی‌توان گفت افترایی است به خدا، بلکه مصدق کتب آسمانی قبل از خود، و تفصیل و توضیح آن کتابها است، شکی در آن نیست که از ناحیه پروردگار عالمیان است تا آنجا که می‌فرماید بلکه چیزی را که به علم آن نرسیده‌اند، و از تاویل آن خبر ندارند دروغ شمرده‌اند. «یونس، آیه ۳۹»

۲ زلزال، آیه ۷

۳ هر کس گروگان عمل خویش است. «طور، آیه ۲۱»

٤ انسان به جز کرده خودش پاداشی ندارد. «نجم، آیه ۳۹»

۵ خدا مردم را به هیچ وجه ظلم نمی‌کند. «یونس، آیه ۴۴»

گردن قاتل ظالم است، و وقتی به گردن او بود اگر مؤاخذه‌اش کنند، به گناهان خودش مؤاخذه‌اش کرده‌اند، و نیز آن آیات حکم می‌کرد که هر کس سنت بدی باب کند پیروان آن سنت به تنهایی آن گناه را مرتکب نشده‌اند، باب کننده نیز مرتکب شده، پس یک معصیت دو معصیت است، و اگر حکم می‌کرد به اینکه یاور ظالم در ظلمش و پیرو پیشوای ضلالت هر دو شریک در معصیتند، و مثل خود ظالم و پیشوا، فاعلند، قهرا مصداق آیه: ﴿لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ...﴾ و نظایر آن می‌شوند، نه اینکه این دو طایفه از حکم آیه نامبرده مستثنا باشند و یا مورد نقض آن واقع گردند.

آیه شریفه: ﴿وَ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لاَ یُظْلَمُونَ وَ وُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا یَفْعَلُونَ﴾[1] هم به همین معنا اشاره می‌کند، چون جمله (و خدا به آنچه می‌کردند داناتر است) دلالت و یا حد اقل اشعار به این دارد که پرداخت و دادن

---

۱ و میان آنان به حق داوری می‌شود، بدون اینکه ظلمی شوند، و هر کس هر چه کرده به تمام و کمال داده می‌شود، و خدا به آنچه می‌کردند داناتر است. «زمر، آیه ۷۰»

عمل هر کسی به وی بر حسب علم خدا و محاسبه‌ای است که او از افعال خلق دارد، نه بر حسب محاسبه‌ای که خلق پیش خود دارند، چون خلق علم و عقل این محاسبه را ندارند، زیرا خدا این عقل را در دنیا از آنان سلب کرده، و در حکایت گفتار دوزخیان فرموده: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِی أَصْحَابِ اَلسَّعِيرِ﴾[1].

و نیز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ كَانَ فِی هَذِهِ أَعْمیَ فَهُوَ فِی اَلْآخِرَةِ أَعْمیَ وَ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[2].

و نیز فرموده: ﴿نَارُ اَللَّهِ اَلْمُوقَدَةُ اَلَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی اَلْأَفْئِدَةِ﴾[3] و در تصدیق این گرفتن علم و عقل فرموده: ﴿قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولاَهُمْ رَبَّنَا هَؤُلاَءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِنَ اَلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَ لَكِنْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[4] که در این آیه برای همه متبوعان و تابعان

---

۱ اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم، از دوزخیان نمی‌بودیم «ملک، آیه ۱۰»

۲ کسی که در دنیا کور بوده در آخرت هم کور و بلکه گمراه‌تر است. «اسرا، آیه ۷۲»

۳ آتش افروخته خدا که بر دلها مسلط شود. «همزه، آیه ۷»

٤ پیروانشان راجع به پیشروان خود گفتند پروردگارا اینان ما را گمراه کردند، پس عذابشان را از آتش دو چندان کن، خدای تعالی گوید همه را عذاب دو چندان است اما شما نمی‌دانید. «اعراف، آیه ۳۷»

کرده، اما متبوعان برای اینکه هم خودشان گمراه بودند، و هم دیگران را گمراه کردند، و اما تابعان برای اینکه هم گمراه شدند و هم با پیروی متبوعین مکتب آنان را زنده نگه داشتند، و باعث رونق آن مکتب شدند، آن گاه می‌فرماید: هر دو طایفه نادانند.

مراد از نفی علم از مجرمین در دنیا و آخرت

حال اگر بگویی: ظاهر آیاتی که علم را از مجرمین هم در دنیا و هم در آخرت سلب می‌کند، منافات دارد با آیات دیگری که اثبات علم برای آنان می‌کند، مانند آیه شریفه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1] و مانند آیاتی که علیه کفار احتجاج می‌کند، و احتجاج علیه کسی که علم ندارد، و استدلال سرش نمی‌شود معنا ندارد.

علاوه بر اینکه خود آیات مورد بحث مشتمل بر احتجاجی است که در آخرت علیه کفار می‌شود، و ما چاره‌ای نداریم مگر اینکه برای آنان در آخرت

---

۱ کتابی است که آیاتش جدای از هم شده، قرآنی است عربی برای قومی که می‌دانند. «فصلت، آیه ۳»

عقل و ادراکی اثبات کنیم.

از این که هم بگذریم در این میان آیاتی است که برای کفار در خصوص آخرت علم و یقین اثبات می‌کند، مانند آیه شریفه: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِی غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اَلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1].

و آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ تَرىٰ إِذِ اَلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ﴾[2].

در پاسخ می‌گوئیم: منظور از اینکه گفتیم خدای تعالی علم در دنیا را از آنان نفی کرده، نفی پیروی از علم است، و منظور از نفی علم در آخرت از آنان این است که وقتی سر از قبر بر می‌آورند جهالتی که در دنیا بر اساس آن زندگی کردند گریبانشان را می‌گیرد، و اعمالشان از ایشان منفک نمی‌شود هم چنان که فرمود: ﴿وَ كُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ

---

۱ تو در دنیا از چنین عالمی در غفلت بودی، ما پرده‌ات از پیش رویت برداشتیم، در نتیجه امروز دیدگانت تیزبین شده. «ق، آیه ۲۲»

۲ اگر آن روز را بنگری می‌بینی که مجرمین نزد پروردگارشان سرها بزیر افکنده، می‌گویند: پروردگارا دیگر بینا و شنوا شدیم، پس ما را برگردان تا عمل صالح کنیم، که ما دارای یقین گشتیم. «سجده، آیه ۱۲»

لَهُ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِی وَ بَيْنَکَ بُعْدَ اَلْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ اَلْقَرِينُ﴾[2].

و آیاتی دیگر نظیر آن، و بزودی در تفسیر آیه: ﴿يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

پیرامون این مطلب بطور مفصل بحث خواهد آمد.

گفتاری از امام غزالی پیرامون نقل اعمال (از شخصی به شخص دیگر)

امام غزالی از این اشکال که چگونه اعمال از یکی به دیگری منتقل می‌شود، پاسخی دیگر داده، و در بعضی از رساله‌های خود بطور خلاصه گفته: نقل حسنات و سیئات به خاطر ظلمی که انسان کرده، در همین دنیا و هنگام جریان ظلم واقع می‌شود، ولی روز قیامت برای انسان کشف می‌شود، و مثلا ظالم می‌بیند که طاعتهایش در نامه عمل دیگری است،

---

۱ هر انسانی نامه عملش را بطور جدا ناشدنی به گردنش انداخته‌ایم، و روز قیامت کتابی راجع به او بیرون می‌آوریم، که آن را باز و گسترده می‌بیند. «اسرا، آیه ۱۳»

۲ می‌گوید ای کاش میان من و تو به دوری مشرق از مغرب فاصله بود، که چه بد قرینی هستی. «زخرف، آیه ۳۸»

۳ بقره، آیه ۲۴۲

پس این معنا در آخرت معلوم می‌شود، و گرنه در همان دنیا منتقل شده بود.

هم چنان که فرمود: ﴿لِمَنِ اَلْمُلْکُ اَلْیَوْمَ لِلَّهِ اَلْوَاحِدِ اَلْقَهَّارِ﴾[1] که می‌فرماید در روز قیامت خدای واحد قهار مالک است، و حال آنکه در دنیا نیز مالک حقیقی خدا است، لا جرم باید بگوئیم منظور از اثبات ملک برای خدا در قیامت این است که این حقیقت در دنیا برای همه منکشف نیست، در قیامت منکشف می‌شود، چیزی را هم که انسان نمی‌داند، و در خود سراغ ندارد، چنین چیزی برای او وجود ندارد، هر چند در واقع وجود داشته باشد، و همین که علم به آن چیز پیدا کرد در حقیقت همان هنگام دارای آن شده است.

پس با این پاسخ مقصود کلام آن کسی که گفته چگونه معدوم و امور عرضی منتقل می‌شود؟ از اعتبار ساقط می‌گردد، زیرا آنچه منتقل می‌شود ثواب عمل و اطاعت است، نه خود عمل، و لیکن از آنجایی که منظور از عمل نیک ثواب آن است، تعبیر

---

۱ امروز سلطنت از آن کیست؟ از آن خداوند قهار است. «مؤمن، آیه ۱۶»

می‌کنند به اینکه عمل فلانی منتقل به دیگری می‌شود.

و اما اینکه گفت امور عرضی چگونه منتقل می‌شود می‌گوئیم: اثر اطاعت امری خارج از انسان، و عارض و لاحق به او نیست، تا این اشکال پیش آید و نیز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنیا از قبیل اعاده معدوم و محال باشد، و شما هم نمی‌توانید اثر طاعات را امری جوهری بدانید، و گرنه از شما می‌پرسیم نام این جوهر چیست؟.

بلکه اثر طاعات آن روشنایی است که در قلب آدمی پدید می‌آورد، چون طاعات اثری در قلب دارد، که ما نام آن را تنویر می‌گذاریم، هم چنان که گناهان در قلب اثری دارد که باید

نامش را قساوت و ظلمت گذاشت، و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوی مستحکم می‌شود، و به خاطر تاریکی‌ها و قساوت استعداد قلب برای دوری و حجاب بیشتر می‌شود، و میان طاعات و معاصی تعاقب و تضاد است، هم چنان که خود قرآن فرموده: ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾[1] و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: (اتبع السیئة الحسنة تمحها، دنبال گناه حسنه‌ای بجای آر تا آن را محو کنی)، و نام آثار سوء گناهان اثم است، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمین مناسبت است که آن جناب فرمود: (آدمی حتی از اینکه تیغی به پایش برود اجر می‌برد) «ان الرجل لیثاب حتی بالشوکة تصیب رجله» و نیز فرمود: حدود شرعی کفاره گناهان است. «الحدود کفارات».

بنا بر این ظالم از ظلمی که می‌کند ظلمت و قساوتی در دلش پیدا می‌شود، که آن ظلمت اثر نوری را که از طاعات در قلبش پیدا شده بود می‌زداید، و

---

۱ هود، آیه ۱۱۴

مظلوم از ظلم او متالم گشته شهوتش می‌شکند، و در نتیجه اثر گناهان یعنی ظلمتی که از ناحیه آن در دلش پیدا شده بود، زدوده می‌شود، و دلش به نوعی نورانی می‌شود، پس می‌توان گفت نوری که قبلا در قلب ظالم بوده، به قلب مظلوم منتقل می‌شود، و ظلمتی که قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل می‌شود. این است معنای انتقال حسنات و سیئات.

حال اگر کسی بگوید: اینکه نقل نیست، بلکه آنچه تو گفتی معنایش این شد که نور قلب ظالم می‌میرد، و خاموش می‌شود، و نوری دیگر در قلب مظلوم پیدا می‌شود، و همچنین ظلمت قلب مظلوم می‌میرد، و ظلمتی دیگر در قلب ظالم پیدا می‌شود، و این نقل حقیقی نیست.

در پاسخ می‌گوئیم: کلمه (نقل) گاهی بر همین معنا نیز بطور استعاره به کار می‌رود، مثلا گفته می‌شود سایه از فلان جا به جای دیگر منتقل شد، و یا گفته می‌شود نور آفتاب و یا چراغ از زمین به دیوار افتاد، و از این قبیل تعبیرات، معنای انتقال طاعات هم از همین قبیل است.

به این معنا که از انتقال ثواب طاعات، به انتقال طاعات تعبیر شده، و از مسبب به سبب کنایه آورده شده است، و اثبات وصف در محلی و ابطال مثل آن در محلی دیگر را نقل نامیده و همه این تعبیرات در لسانها شایع است: و به برهان معلوم شده، هر چند که در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اینکه در لسان شرع هم وارد شده باشد، این بود خلاصه گفتار امام غزالی.

اشکال بر کلام غزالی

مؤلف: حاصل گفتار وی این شد که اگر رفتاری که خدای سبحان نسبت به هر قاتل

و هر مقتول دارد نقل خوانده شده، در حقیقت استعاره‌ای است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده، و سپس محو چیزی و اثبات چیزی دیگر را نقل نامیده، و ما اگر این پاسخ را که غزالی داده در همه احکامی که برای اعمال شمردیم جاری کنیم باید همه آنها را مجاز بدانیم در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم خدای سبحان این احکام را بر طبق نظریه عقل عملی و اجتماعی مقرر کرده، و احکام خود را بر اساس آن نظریه‌ها تاسیس نموده، آنچه را که عقل مصالح بداند مصالح دانسته، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته، و شکی نیست که این احکام عقلی که از عقل صادر می‌شود به اعتقاد حقیقت صادر می‌شود نه مجاز، و بهمین حساب قاتل را به جرم مقتول مؤاخذه نموده، و مقتول و یا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هدیه می‌دهد، و همچنین معاملاتی دیگر نظیر اینکه ناشی از این اعتقاد است، که جرم او عین جرم این، و حسنه این عین حسنه او است و همچنین.

این وضع احکام نامبرده است در ظرف اجتماع،

که موطن احکام عقلی عملی است: و اما بالنسبه به غیر این ظرف یعنی در ظرف حقایق، البته باید گفت: تمامی این احکام مجازند، مگر اینکه پای تحلیل عقلی پیش آید، به این معنا که این مفاهیم از آنجا که مفاهیمی اعتباریه هستند که از حقایق گرفته شده‌اند و به مجاز و ادعا جزء مصادیق آن حقایق شمرده شدند لا جرم همه آنها با مقایسه با آن حقایق ماخوذه مجازهایی خواهند بود. (دقت فرمائید)

محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها

یکی دیگر از احکام اعمال این است که به حکم آیات زیر اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است، و روزی مجسم خواهد شد. ﴿یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَهَا وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً﴾[1] ﴿وَ کُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِی عُنُقِه وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ اَلْقِیَامَةِ کِتَاباً یَلْقَاهُ مَنْشُوراً﴾[2] ﴿وَ نَکْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ کُلَّ شَیْءٍ

---

۱ روزی که هر انسانی آنچه کار نیک کرده حاضر شده می‌یابد و همچنین هر کار زشتی که مرتکب شده، آرزو می‌کند ای کاش بین او و آن عمل زشت فاصله‌ای دور بود. «آل عمران، آیه ۳»

۲ هر انسانی پرونده اعمالش را همراه او کرده‌ایم، و چون روز قیامت شود برایش کتابی در می‌آوریم که آن را باز و گویا می‌بیند. «اسرا، آیه ۱۳»

أَحْصَيْنَاهُ فِی إِمَامٍ مُبِینٍ﴾[1] ﴿لَقَدْ کُنْتَ فِی غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَکَشَفْنَا عَنْکَ غِطَاءَکَ فَبَصَرُکَ اَلْیَوْمَ حَدِیدٌ﴾[2] و ما در سابق

بحثی پیرامون تجسم اعمال گذراندیم.

وجود ارتباط بین اعمال انسان و حوادث خارجی این جهان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که بین اعمال انسان و حوادثی که رخ می‌دهد ارتباط هست، البته منظور ما از اعمال تنها حرکات و سکنات خارجیه‌ای است که عنوان حسنه و سیئه دارند، نه حرکات و سکناتی که آثار هر جسم طبیعی است، به آیات زیر توجه فرمائید: ﴿وَ مَا أَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیبَةٍ فَبِمَا کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ﴾[3] ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ﴾[4] ﴿ذَلِکَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً

---

۱ ما آنچه را که کرده‌اند می‌نویسیم آثارشان را هم خواهیم نوشت و هر چیزی را در کتابی آشکار شمرده‌ایم. «یس، آیه ۱۲»

۲ تو از امروزت در غفلت بودی، ما پرده غفلتت را کنار زدیم اینک دیدگانت امروز خیره و تیزبین شده است. «ق، آیه ۲۲»

۳ و آنچه مصیبت که به شما می‌رسد به خاطر کارهایی است که به دست خود کرده‌اید، البته خدای تعالی از تاثیر بسیاری از کارهای شما جلوگیری می‌کند. «شورا، آیه ۳۰»

٤ به درستی خداوند نعمت هیچ قومی را سلب نمی‌کند و وضع آنان را تغییر

نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلىَ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[1] و این آیات ظاهر در این است که میان اعمال و حوادث تا حدی ارتباط هست، اعمال خیر و حوادث خیر و اعمال بد و حوادث بد.

و در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده، و به وجود این ارتباط تصریح نموده است، یکی آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ اَلْقُرىَ آمَنُوا وَ اِتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ اَلسَّمَاءِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2] و دیگری آیه: ﴿ظَهَرَ اَلْفَسَادُ فِي اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي اَلنَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ اَلَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3].

پس معلوم می‌شود حوادثی که در عالم حادث می‌شود، تا حدی تابع اعمال مردم است، اگر نوع بشر

نمی‌دهد تا خودشان وضع خود را تغییر دهند، و چون خدا برای قومی بدی بخواهد دیگر برگشتی برایش نیست. «رعد، آیه ۱۲»

۱ و این بدان جهت است که خدا هرگز چنین نبوده که نعمت قومی را تغییر دهد، و به عذاب مبدل سازد، مگر وقتی که آنان وضع خود را تغییر داده باشند. «انفال، آیه ۵۳»

۲ اگر اهل بلاد ایمان می‌آوردند، و تقوا پیشه می‌کردند، ما برکت‌هایی از آسمان بر آنان می‌گشودیم، و لیکن تکذیب کردند و ما به جرم این عادتشان گرفتیم. «اعراف، آیه ۹۵»

۳ فساد در خشکی و تری زمین اگر پیدا شد به خاطر اعمالی است که مردم کردند، تا خدا بعضی از آنچه را که کردند به ایشان بچشاند. تا شاید بر گردند. «روم، آیه ۴۱»

بر طبق رضای خدای عمل کند، و راه طاعت او را پیش گیرد، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند، و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته، ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند، و اعمال زشت مرتکب گردند، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا، و هلاکت امتها، و سلب امنیت، و شیوع ظلم، و بروز جنگها، و سایر بدبختی‌ها باشند،

بدبختی‌هایی که راجع به انسان و اعمال انسان است، و همچنین باید در انتظار ظهور مصائب و حوادث جوی، حوادثی که مانند سیل و زلزله و صاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشند، و خدای سبحان در کتاب مجیدش به عنوان نمونه داستان سیل عرم، و طوفان نوح، و صاعقه ثمود، و صرصر عاد، و از این قبیل حوادث را ذکر فرموده.

نتایج اعمال نیک و بد افراد و جوامع در این عالم

پس هر امتی که طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو می‌رود، و خدا هم وبال آنچه کرده بدو می‌چشاند، و قهرا منتهی به هلاکت و نابودیشان می‌شود، به این آیات توجه فرمائید: ﴿أَ وَ لَمْ يَسِيرُوا فِي اَلْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ اَلَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثَاراً فِي اَلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اَللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾[1].

---

۱ چرا در زمین سیر نمی‌کنند تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از ایشان بودند چه شد؟ با اینکه از اینان نیرومندتر، و دارای اثری بیشتر در زمین بودند، ولی خدا به جرم گناهانشان بگرفت، و از ناحیه خدا هیچ نگهدارنده‌ای نداشتند. «مؤمن، آیه ۲۱»

﴿وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِکَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾[1] ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضاً وَ جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْداً لِقَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

این آیات همه راجع به امت طالحه بود، و معلوم است که وضع امت صالحه خلاف این وضع است.

فرد هم مثل امت است، او نیز حسنه و سیئه و عذاب و نقمت دارد، چیزی که هست بسیار می‌شود که فرد به نعمت اسلاف و نیاکان خود متنعم می‌شود، هم چنان که به مظالم آنان معذب می‌گردد، به آیات زیر توجه فرمائید: ﴿قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

---

۱ و چون بخواهیم جامعه‌ای را نابود کنیم عیاشان آنجا را وادار می‌کنیم تا در آنجا فسق و فجور کنند تا عذاب بر آن جامعه حتمی شود، آن وقت به ناگهانی زیر و رویش می‌کنیم. «اسرا، آیه ۱۶»

۲ سپس فرستادگان خود را یکی پس از دیگری فرستادیم، هر وقت امتی رسول ما به سویشان آمد، و امت تکذیبش کردند، هر امتی را به سرنوشت امت قبل دچار نموده، همه را سرگذشت و مایه عبرت قرار دادیم، پس دوری باد نصیب مردمی که ایمان نمی‌آوردند. «مؤمنون، آیه ۴۴»

۳ گفت من یوسفم: و این برادرم است، که خدا بر ما منت نهاد چون هر کس تقوا به خرج دهد و صبر کند خداوند اجر نیکوکار را ضایع نمی‌کند. «یوسف، آیه ۹۰»

و مراد از منتی که خدا بر او نهاد همان ملک و عزت و نعمت‌های دیگر او است، ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَ بِدَارِهِ اَلْأَرْضَ﴾[1] ﴿وَ جَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[2] که گویا منظور از یاد خیر ذریه صالحه‌ای است که مشمول انعام او باشند، هم چنان که در جایی دیگر فرموده: ﴿وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِی عَقِبِهِ﴾[3] ﴿وَ أَمَّا اَلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِی اَلْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾[4] ﴿وَ لْيَخْشَ اَلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾[5].

و مراد از این ذریه هر نسل آینده‌ایست که گرفتار آثار شوم ظلم نیاکان خود می‌شوند.

و سخن کوتاه اینکه وقتی خدای عز و جل نعمتی را بر امتی یا فردی افاضه فرمود، اگر آن امت و یا آن

---

۱ ما او و خانه‌اش را در زمین فرو بردیم. «قصص، آیه ۸۱»
۲ ما یاد خیر و نام بلندش را در آیندگان حفظ کردیم. «مریم، آیه ۵۰»
۳ و آن را کلمه‌ای باقی و ماندنی قرار داد در نسل او. «زخرف، آیه ۲۸»
٤ و اما دیوار داستانش چنین بود که در زیر آن گنجی بود متعلق به دو کودک یتیم، که پدرشان مردی صالح بود، پروردگارت خواست تا به حد بلوغ برسند و گنج خود بیرون کنند. «کهف، آیه ۸۳»
۵ بترسند کسانی که احتمال می‌دهند فرزندانی یتیم و ناتوان از خود بجای می‌گذارند، و می‌ترسند که مورد ستم دیگران واقع شوند، امروز زور نگویند. «نساء، آیه ۱۰»

فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتی بوده که خدا بر او انعام فرموده، و یا امتحانی بوده که خواسته او را به این وسیله بیازماید، هم چنان که از سلیمان حکایت کرده است که گفت: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّی لِیَبْلُوَنِی أَ أَشْکُرُ أَمْ أَکْفُرُ وَ مَنْ شَکَرَ فَإِنَّمَا یَشْکُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَرِیمٌ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِی لَشَدِیدٌ﴾[2] و این آیه نظیر آیه قبلش دلالت دارد بر اینکه خود عمل شکر، یکی از اعمال صالحه‌ای است که نعمت را در پی دارد.

و اگر طالح و بد باشد، نعمتی که خدا به او داده به ظاهر نعمت است، و در واقع مکری

---

۱ این یکی از فضل‌ها و کرامت‌های پروردگار من است تا مرا بیازماید، آیا شکر می‌گذارم و یا کفران می‌کنم؟ و هر کس شکر کند به نفع خود کرده، و هر کس کفران کند باید بداند که پروردگار من بی‌نیاز کریم است. «نمل، آیه ۴۰»

۲ اگر شکر بگذارید برایتان زیاد می‌کنم، و اگر کفران کنید باید بدانید که عذاب من سخت است. «ابراهیم، آیه ۷»

است که در حقش کرده، و استدراج و املا است چنان که در باره (نیرنگ) در کلام مجیدش فرموده: ﴿وَ یَمْکُرُونَ وَ یَمْکُرُ اَللَّهُ وَ اَللَّهُ خَیْرُ اَلْمَاکِرِینَ﴾[1].

و در باره استدراج و املا فرموده: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لاَ یَعْلَمُونَ وَ أُمْلِی لَهُمْ إِنَّ کَیْدِی مَتِینٌ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾[3].

و وقتی بلاها و مصائب یکی پس از دیگری می‌رسد، مردم در مقابل این نیز مانند نعمتها دو جورند، اگر مردمی و یا فردی باشند صالح، این مصیبت‌ها برای آنان فتنه و آزمایش است، و خدا بوسیله آن بندگان خود را می‌آزماید، تا خبیث از طیب و پاک از ناپاک جدا و متمایز شود، و مثل امت صالحه و فرد صالح که گرفتار آنها می‌گردد، مثل طلا است که گرفتار بوته آتش و محک آزمایش می‌شود، تا خالصش از ناخالص مشخص شود.

و خدا در این باره فرموده: ﴿أَ حَسِبَ اَلنَّاسُ أَنْ

---

۱ با خدا مکر می‌کنند، خدا هم مکر می‌کند و خدا بهترین مکر کنندگان است. «انفال، آیه ۳۰»

۲ ما به زودی از راهی که خودشان نفهمند استدراجشان نموده مهلتشان می‌دهیم، که کید و نقشه ریزی ما متین است. «قلم، آیه ۴۴»

۳ ما قبل از اینان قوم فرعون را دچار فتنه و آزمایش نمودیم. «دخان، آیه ۱۷»

يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لاَ يُفْتَنُونَ وَ لَقَدْ فَتَنَّا اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اَللَّهُ اَلَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ اَلْكَاذِبِينَ أَمْ حَسِبَ اَلَّذِينَ يَعْمَلُونَ اَلسَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ تِلْکَ اَلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ اَلنَّاسِ ، وَ لِيَعْلَمَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾[2].

و اگر قوم و فردی که به آن گرفتاریها و مصائب گرفتار شده‌اند طالح و بدکار باشند، خود این حوادث عذاب و کیفری است که در مقابل اعمال خود می‌بینند، و آیات سابق نیز بر این معنا دلالت داشت.

---

۱ آیا مردم پنداشته‌اند به صرف اینکه بگویند ایمان آورده‌ایم رها می‌شوند؟ و دیگر مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟ نه، چنین نیست، ما آنها را که قبل از ایشان بودند نیز بیازمودیم، و خدا باید آنهایی را که راست گفته‌اند از یک سو، و آنها که دروغگویند از سویی دیگر جدا و مشخص کند، و یا بدکاران گمان کرده‌اند که می‌توانند از ما سبقت بگیرند؟ چه بد حکمی است که می‌کنند. «عنکبوت، آیه ۴»

۲ ما این روزگار را در میان مردم می‌چرخانیم و خدا باید آنهایی را که ایمان آورده‌اند مشخص نموده، از شما شهیدانی بگیرد. «آل عمران، آیه ۱۴۰»

پس این هم یکی از احکام عمل آدمی است، که به صورت حوادث نیک و بد در می‌آید، و عاید صاحب عمل می‌شود.

و اما این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ لاَ أَنْ يَكُونَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَ لِبُيُوتِهِمْ أَبْوَاباً وَ سُرُراً عَلَيْهَا يَتَّكِؤُنَ وَ زُخْرُفاً وَ إِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[1] نظری به بحث ما ندارد، بلکه مراد از آن (و خدا داناتر است) مذمت دنیا و سرگرمی‌های آن است، می‌خواهد بفرماید لذات دنیا در برابر نعمت‌هایی که نزد خدای سبحان است قدر و قیمتی ندارد، و بهمین جهت خدای تعالی آن را به کفار می‌دهد، و از آخرت نمی‌دهد، و قدر و قیمت هر چه هست در زندگی آخرت است، و اگر نبود که افراد

---

۱ اگر نبود که همه مردم باید در تحت یک نظام قرار بگیرند، هر آینه برای هر کس که به رحمان کفر می‌ورزند برای خانه‌هاشان سقف‌ها از نقره و پله‌ها قرار می‌دادیم: تا بالا روند و خودنمایی کنند و برای خانه‌هاشان دروازه‌ها و تخت‌ها قرار می‌دادیم، که بر آنها تکیه کنند، و زیور آلاتی قرار می‌دادیم، و همه آنها بجز سرگرمی زندگی دنیا چیزی نیست و زندگی آخرت نزد پروردگارت خاص متقین است. «زخرف، آیه ۳۵»

انسان مثل همدیگرند و مساعیشان یکی و نظیر هم است، هر آینه زندگی دنیا را مخصوص کفار می‌کرد.

اعتقاد به تاثیر اعمال انسان در پیدایش حوادث عمومی به معنای انکار نظام علیت در جهان طبیعت نیست

حال اگر کسی بگوید: حوادث عمومی و مخصوصا از قبیل سیل‌ها، و زلزله‌ها، و بیماریهای واگیر، و جنگ و جدالها، هر یک برای خود علل طبیعی دارد، عللی که اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پیدا شد، معلولشان هم پیدا می‌شود، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح، و بنا بر این دیگر معنا ندارد پیدایش آنها را به اعمال خوب و بد تعلیل و توجیه کنیم، و اینگونه تعلیلها فرضیه‌هایی است، دینی که با واقع مطابقت ندارد.

در پاسخ می‌گوئیم: این یک اشکال فلسفی است که منافاتی با بحث تفسیری ما که مربوط است به آنچه از کلام خدا استفاده می‌شود ندارد، و ما به زودی این اشکال را در بحث فلسفی جداگانه‌ای در تفسیر آیه: ﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا

عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ اَلسَّمَاءِ﴾[1] بطور مفصل متعرض می‌شویم ان شاء الله.

و خلاصه بحثی که در آنجا خواهیم کرد این است که این اشکال ناشی از بدفهمی و عدم توجه به منطق قرآن است، و اهل قرآن خیال کرده‌اند اینکه قرآن و اهل آن اعمال نیک و بد مردم را باعث حدوث حوادثی نیک و بد می‌دانند، می‌خواهند به کلی علل طبیعی را از علیت

---

۱ اعراف، آیه ۶۴»

انداخته، تاثیر آنها را انکار کنند، و یا بگویند همانطور که علل طبیعی علیت دارد، این اعمال هم دارد، در حالی که چنین نیست، اعتقاد به تاثیر افعال که جای خود دارد، حتی قرآن و اهل آن و بلکه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمی‌خواهند قانون علیت و معلولیت عمومی را انکار کنند، و بگویند آنچه اتفاق می‌افتد صرف اتفاق است، و حتی نمی‌خواهند خدای تعالی را در پدید آمدن حوادث شریک علل طبیعی بدانند، بعضی از حوادث را به علل طبیعی مستند کنند، و بعضی دیگر را به خدای تعالی نسبت دهند.

بلکه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتی است، در طول علل طبیعی، اثبات عاملی است معنوی، فوق عوامل مادی، می‌خواهند بگویند، هم علل طبیعی دست اندر کارند، و هم افعال بندگان و هم خود خدای تعالی، اما بطور ترتیب، نزدیکترین علت به حدوث حوادث، علل طبیعی است، و باعث بکار افتادن عوامل، رحمت و غضب الهی است، و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهی، اعمال

نیک و بد انسانها است نظیر نامه نوشتن که یک عمل است، هم به نوک قلم نسبتش می‌دهیم، و هم به خود قلم، و هم به دست و پنجه نویسنده و هم به خود او.

حال خواهی پرسید: منظور از این حرف چیست؟ می‌گوییم همانطور که در بحث از نبوت عامه گفتیم، خدای تعالی که عالم کون را آفرید، و به راه انداخت، انسان را هم به سوی سعادت هستی و کمال زندگیش به راه انداخته، و معلوم است که یکی از مراحل این نوع در مسیرش به سوی سعادت، مرحله عمل او است: که اگر بشر در این مرحله دچار مانعی بشود، که او را از سیر به سوی سعادت متوقف نموده، و مشرف به هلاکت و نابودی سازد، خدای تعالی در مقابل آن مانع چیزی قرار می‌دهد تا آن مانع را بر طرف کند، و اگر آن مانع جزئی از همین انسانها است آن جزء فاسد را از بین می‌برد، نظیر مزاج بدنی که همواره در جنگ با عوارض و بیماریهایی است، که یا همه بدن و یا عضوی از آن را تهدید می‌کند، اگر بتواند آن بیماری را ریشه‌کن می‌کند، و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و یا آن عضو را رها می‌کند، تا به کلی از کار بیفتد.

و مشاهده و تجربه این معنا را اثبات کرده، که صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تکوین را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهایی کرده که متوجه به سوی او است، و معنا ندارد که تمامی موجودات مسلح به این نوع اسلحه باشند، و تنها نوع و یا فرد انسان از کلیت مستثنا باشد و نیز اثبات کرده که هر موجود نوعی را به دشمنی گرفتار کرده، تا دفاع از خود و دور کردن دشمن وادارش کند به اینکه قوای وجودی خود را به کار بگیرد، و از این راه وجودش کامل شود و به آن غایت و سعادتی که برایش در نظر گرفته شده برسد، وقتی وضع همه موجودات اینطور است،

چگونه ممکن است انسان اینطور نباشد، و عالم صنع نسبت به خصوص او بی‌اعتنایی کرده باشد.

این همان معنایی است که آیه شریفه: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1] و نیز آیه شریفه: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاءَ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾[2] بر آن دلالت دارند.

پس همانطور که یک صنعتگر اگر چیزی را به عنوان سرگرمی و تفریح بسازد، بدون اینکه عنایتی و حاجتی به آن داشته باشد، همین که آن را ساخت ارتباطش با آن قطع می‌شود، و دیگر اعتنایی به آن ندارد که چه می‌شود و در کدام خاکروبه می‌افتد، و فاسد می‌شود، و اما اگر چیزی را برای منظوری بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود، و آن را زیر نظر می‌گیرد، تا اگر خطری که آن را از صلاحیت به کار بردن در آن منظور ساقط میکند تهدیدش کرد، از

---

۱ ما آسمانها و زمین را و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریدیم، و ما آن دو را جز به حق خلق نکردیم، و لیکن اکثرشان نمی‌دانند. «دخان، آیه ۳۸»

۲ ما آسمان و زمین و ما بین آن دو را باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافرند. «ص، آیه ۲۷»

آن خطر جلوگیری کند، و به این منظور اگر صلاح دید از یکی از اجزای آن که در نتیجه دادنش مؤثر است صرفنظر می‌کند، و یا جزئی دیگر به آن اضافه می‌کند، و یا اگر دید دیگر منظورش را تامین نمی‌کند، اوراقش نموده، از نو آن را می‌سازد، و صنعت جدیدی درست می‌کند.

وضع خلقت آسمانها و زمین و موجودات در آنها که یکی از آنها انسان است نیز چنین است، خدای تعالی آنچه را خلق کرده عبث و بیهوده خلق نکرده، بلکه برای این خلق کرده که به حد کمالش برساند، و دو باره به سوی خودش برگرداند، هم چنان که فرمود: ﴿أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ أَنَّ إِلىَ رَبِّكَ اَلْمُنْتَهىَ﴾[2].

و وقتی وضع بدین قرار باشد، بدیهی است که عنایت الهیه باید شامل انسان نیز بشود، و او را مانند سایر مخلوقاتش به آن غایتی که برای رسیدن به آن

---

۱ آیا پنداشته‌اید که ما شما را بیهوده آفریدیم، و شما به سوی ما بر نمی‌گردید؟. «مؤمنون، آیه ۱۶»

۲ و اینکه نهایت و پایان خلقت به سوی او است. «نجم، آیه ۴۲»

غایتش آفریده برساند، و برای رساندنش به آن غایت نخست او را دعوت و ارشاد کند، و سپس امتحان و ابتلا را در کارش اعمال کند، و اگر از این راه هم نشد آن کسی که غایت خلقت در او باطل شده، و دیگر

وجودش به آن غایت نمی‌رسد، و هدایت به دردش نمی‌خورد، آن کس را هلاک سازد، و این هلاک ساختن خود مایه اتقان در فرد و در نوع است، به سرنوشت امتی خاتمه می‌دهد، و دیگران را از شر آن امت راحت می‌کند.

هم چنان که فرموده: ﴿وَ رَبُّکَ اَلْغَنِیُّ ذُو اَلرَّحْمَةِ إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَ یَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِکُمْ مَا یَشَاءُ کَمَا أَنْشَأَکُمْ مِنْ ذُرِّیَّةِ قَوْمٍ آخَرِینَ﴾[1] دقت در جمله: ﴿وَ رَبُّکَ اَلْغَنِیُّ ذُو اَلرَّحْمَةِ﴾ پروردگار تو بی‌نیاز و دارای رحمت است، را فراموش نفرمائید.

و این سنت یعنی سنت ابتلا و انتقام سنتی ربانی است که در کتاب خود آن را سنتی شکست‌ناپذیر، و غیر مقهور خوانده، و غالب و منصورش معرفی نموده، فرموده ﴿وَ مَا أَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیبَةٍ فَبِمَا کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِینَ فِی اَلْأَرْضِ وَ مَا لَکُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لاَ نَصِیرٍ﴾[2].

---

۱ پروردگار تو بی‌نیاز، و دارای رحمت است، اگر بخواهد می‌تواند همه شما را ببرد، و بعد از شما هر که را که خواست جانشینتان کند، هم چنان که شما را از ذریه اقوامی دیگر پدید آورد. «انعام، آیه ۱۳۳»

۲ شورا، آیه ۳۱

و نیز فرموده: ﴿وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا اَلْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ اَلْمَنْصُورُونَ وَ إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ اَلْغَالِبُونَ﴾[1].

عوامل سعادت و خیر بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد

یکی دیگر از احکام اعمال از حیث سعادت و شقاوت این است که عوامل سعادت بر عوامل شقاوت غلبه دارد، و بر آن فائق است، و از طایفه اول هر صفت و خصوصیت جمیله‌ای چون فتح و پیروزی و ثبات و استقرار و امنیت و تاصل و بقا است، هم چنان که مقابلات این صفات یعنی بی دوامی و بطلان و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبیت و نظایر آن از جمله عوامل طایفه دوم است.

و آیات قرآنی در این معنا بسیار زیاد است، و در این باره کافی است آیات زیر را از نظر بگذرانی: ﴿...مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي اَلسَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اُجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ اَلْأَرْضِ مَا لَهَا

---

۱ صافات، آیه ۱۷۳

مِنْ قَرَارٍ يُثَبِّتُ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ اَلثَّابِتِ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ فِي اَلْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اَللَّهُ اَلظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اَللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾[1].

در این آیه شریفه حق را به درختی طیب و ریشه‌دار و بارور، و باطل را به بوته‌ای خبیث

---

۱ ابراهیم، آیه ۲۷

و بی‌ریشه و بی‌دوام و بی‌خاصیت مثل زده است،

﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[1]

﴿وَ الْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوىٰ﴾، سرانجام از آن تقوا است[2]

﴿وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَ إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾[3].

به علت محدود بودن فکر و درک انسان، غلبه خدایی برای اکثریت مردم مجهول است

﴿وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ﴾[4] و آیاتی دیگر نظیر اینها.

و اینکه در ذیل آیه اخیر فرموده: (و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند)، خود اشعار به این دارد که این غلبه خدایی طوری نیست که همه مردم آن را بفهمند، بلکه اکثر مردم نسبت بدان جاهلند، و اگر این غلبه غلبه محسوس بود، همه آن را می‌دیدند، و دیگر معنا نداشت بفرماید:

بیشتر مردم نمی‌دانند، پس غلبه نامبرده از دو

---

۱ تا حق را محقق، و باطل را نابود کند. «انفال، آیه ۸»

۲ طه، آیه ۱۲۲

۳ کلمه ما از پیش به نفع بندگان مرسل ما گذشته، که نصرت تنها نصیب آنان خواهد بود، جند ما سرانجام غالب خواهند شد. «صافات، آیه ۱۷۳»

٤ و خدا بر کار خویش غالب است، و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند. «یوسف، آیه ۲۱»

جهت برای اکثریت مردم مجهول است، و آنها که منکر آنند انکارشان از دو جهت است.

اول اینکه فکر انسان محدود است و تنها پیش پای خود را می‌بیند، و می‌فهمد، و اما اموری که از نظر او غایب است نمی‌بیند، او هر چه می‌گوید در باره وضع روز حاضرش می‌گوید، و از آینده خود غافل است، تنها دولت یک روزه را دولت و غلبه یک ساعته را غلبه می‌داند، و عمر کوتاه خود و زندگی اندک خویش را معیار و مقیاس قرار داده، بر طبق آن بر له یا علیه کل جهان حکم می‌کند.

اما خدای سبحان که محیط به زمان و مکان، و حاکم بر دنیا و آخرت، و قیوم بر هر چیز است، وقتی حکمی می‌کند حکمش فصل، و چون قضایی می‌راند قضایش حتم است، دنیا و عقبی نسبت به او حاضر، و عالم واحدی است، او ترس فوت ندارد، و بهمین جهت در هیچ امری عجله نمی‌کند، پس ممکن است - بلکه واقع هم شده - که فساد یک روز را وسیله اصلاح عمری، و یا محرومیت فردی را وسیله رستگاری امتی قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ

نظر خیال می‌کند که وضع آن یک فرد خدا را به ستوه آورده، و خدا نتوانسته آن را اصلاح کند، و یا فکر می‌کند خدا مغلوب هم می‌شود، و کسانی می‌توانند از او پیشی بگیرند، (و چه بد حکمی است که می‌رانند).

نمی‌دانند که خدای سبحان همانطور که یک قطعه زمان را می‌بیند، سراپای سلسله

زمان را هم می‌بیند، و همانطور که بر یک فرد از خلق خود حکم می‌کند، بر تمامی خلق نیز حکم می‌کند، هیچ کاری او را از کارهایی دیگر باز نمی‌دارد و حفظ زمین و آسمان خسته‌اش نمی‌کند، خدایی است علی و عظیم، همو است که به پیامبرش می‌فرماید: ﴿لاَ یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا فِی اَلْبِلاَدِ، مَتَاعٌ قَلِیلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ اَلْمِهَادُ﴾[1].

غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است

دوم اینکه غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است، چون غلبه جسمانیات این است که مسلط بر افعال شود، و آن را منقاد و مطیع قاهر و غالب سازد به این معنا که حریت اختیار را سلب نموده، کره و اجبار را گسترش دهد، همانطور که عادت سلاطین مستبد و غالب همین است، که بعد از غلبه عده‌ای را می‌کشند، جمعی را اسیر می‌کنند، و در بقیه به دلخواه خود تحکم و زورگویی روا می‌دارند از سوی دیگر تجربه و حکم و برهان هم دلالت دارد بر اینکه فشار

---

۱ زدوبندی که کفار در بلاد دارند تو را فریب ندهد، که زندگیشان متاعی اندک است، و سرانجام جایگاهشان در آتش است، که بد جایگاهی است. «آل عمران، آیه ۱۹۶»

و کره دوام ندارد، (در مثل می‌گویند به نیزه می‌توان تکیه داد اما روی نیزه نمی‌توان نشست)، و سلطه اجانب هیچوقت بر امتهای زنده استقرار دائمی نیافته، بلکه در گرو چند روزی اندک است.

به خلاف غلبه معنویات که دلهایی یافت می‌شود تا در آن منزل گیرد، و افرادی معتقد و مؤمن به آن بار می‌آورد، و معلوم است که نه ما فوق ایمان تام درجه‌ای هست، و نه چون احکام آن حصنی است، وقتی ایمان به یکی از امور معنوی در دل پیدا می‌شود، هر چند که روزی و برهه‌ای از زمان نگذارند ظهور کند، بالآخره روزی خودنمایی خواهد کرد، و دهری طولانی حکومت خواهد کرد، و بهمین جهت است که می‌بینیم دولت‌های بزرگ و جوامع زنده امروز کمال اعتنا را به مساله تبلیغ دارند، بیش از آن مقداری که به ارتش و سلاحهای جنگی اعتنا به خرج می‌دهند، چون می‌دانند که سلاح معنوی شدیدتر از سلاح ارتش است.

تازه این در معنویات صوری و موهوماتی است که مردم در شؤون اجتماعی خود به آن اعتقاد دارند، و امور موهوم هم از حد خیال و وهم تجاوز نمی‌کند،

حال ببین غلبه و دوام معنویات حقیقی که خدای سبحان بدان دعوت می‌کند (و از نهاد خود بشر سرچشمه می‌گیرد) چقدر است و چقدر ریشه‌دار است.

پس حق از این جهت که حق است چیزی جز باطل و ضلالت در مقابلش قرار ندارد، هم چنان که قرآن کریم فرموده: ﴿فَمَا ذَا بَعْدَ اَلْحَقِّ إِلاَّ اَلضَّلاَلُ﴾[1] و معلوم است که باطل تاب

مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل.

این وضع حق است، از همین جهت که حق است، و اما وضع حق از حیث تاثیر و رساندن بشر به هدف، نیز غلبه‌اش شکست ناپذیر است، نه تخلف دارد و نه اختلاف، چون اگر مؤمن به حق بر دشمن حق غلبه کند، و در همین ظاهر زندگی دنیا بر او چیره گردد که معلوم است هم پیروز است و هم ماجور، و اگر دشمن حق بر او غلبه کند، باز هم ضرر نمی‌کند حتی اگر او را مجبور به کاری کند وظیفه‌اش

---

۱ بعد از حق چه هست بجز ضلالت. «یونس، آیه ۳۳»

این است که طبق اجبار و اضطرار عمل کند، و همین عمل باز مطابق رضای خدای تعالی است، هم چنان که فرمود: ﴿إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[1] و حتی اگر او را بکشد مرگش مرگ نیست، بلکه حیاتی است طیب، هم چنان که فرمود: ﴿وَ لاَ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِی سَبِيلِ اَللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾[2].

مؤمن در هر حال منصور و غیر مغلوب است و حق در دنیا هم در ظاهر و هم در باطن غالب است

پس مؤمن در هر حال و همیشه منصور و غیر مغلوب است، حال یا هم در ظاهر و هم در باطن، و یا تنها در باطن هم چنان که فرمود: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى اَلْحُسْنَيَيْنِ﴾[3].

از اینجا روشن می‌شود که حق در دنیا غالب است، هم در ظاهر دنیا و هم در باطن آن، اما در ظاهر برای اینکه عالم خلقت همانطور که توجه فرمودید نوع انسانی را تکوینا به سوی حق و سعادت هدایت

---

۱ آل عمران، آیه ۲۸

۲ به کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مگویید مردگانند بلکه زندگانند و لیکن درک نمی‌کنید. «بقره، آیه ۱۵۴»

۳ به کفار بگو: مگر جز این است که یکی از دو افتخار رای برای ما آرزو می‌کنید. «توبه، آیه ۵۶»

می‌کند، و به زودی بشر را به هدف نهایی می‌رساند، آری غلبه‌ای که به ظاهر از باطل می‌بینیم، تاخت و تازهایی بی‌دوام است که نباید بدان اعتنا کرد، و باید دانست که تاخت و تاز باطل همواره مقدمه‌ایست برای ظهور حق، رشته زمان هم که به آخر نرسیده و روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستی هم هرگز شکست نمی‌خورد، و اما اینکه گفتیم در باطن هم غالب است، برای اینکه حجت و دلیل قاطع همیشه با حق است و باطل هیچ دلیلی ندارد. و اما اینکه گفتیم: قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلی که متصف به صفات جمیله‌ای چون ثبات و بقا و حسن باشد، و قول و فعل باطل آن است که متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدی باشد، وجهش همان است که در بحث‌های گذشته به آن اشاره کردیم، و گفتیم از آیه شریفه: ﴿ذَلِكُمُ اَللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ﴾[1] و آیه شریفه: ﴿اَلَّذِی أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ﴾[2].

---

۱ مؤمن، آیه ۶۲

۲ طه، آیه ۵۰

و آیه شریفه: ﴿مَا أَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ﴾[1]

استفاده می‌شود که سیئات و بدیها اعدام و بطلان‌هایی هستند که مستند به خدا نمی‌باشند، زیرا هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است، نه نیستی‌ها، به خلاف حسنات که چون به حکم آیات مذکوره مستند به خدایند، امور وجودی هستند، و به همین جهت است که فعل و قول حسن منشا هر جمال و منبع هر خیر و سعادت از قبیل ثبات و بقا و برکت و نفع است، و بر عکس قول و فعل بد منشا هر زشتی و منبع هر بدبختی است.

و خدای تعالی در همین باره می‌فرماید: ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ اَلسَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِی اَلنَّارِ اِبْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِکَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْحَقَّ وَ اَلْبَاطِلَ فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِی اَلْأَرْضِ﴾[2].

---

۱ آنچه از خیر و خوبی به تو برسد از خداست: و آنچه از شر و بدی به تو برسد از خود تو است. «انعام، آیه ۷۸»

۲ خدا از آسمان آبی را فرود می‌آورد، بیابانها هر کدام بقدر خود زیر آب

یکی دیگر از احکام اعمال این است که حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حکم عقل است، به خلاف سیئات که چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند، و در سابق هم گفتیم که خدای سبحان اساس تمامی آنچه را که برای بشر بیان کرده عقل قرار داده، البته منظور ما از عقل همان نیرویی است که بوسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می‌دهد.

و بهمین جهت است که مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده، و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل می‌سازد نهی فرموده، مانند شراب، و قمار، و لهو و غش، و غرر در معاملات، و نیز از دروغ، و افترا، و بهتان و خیانت، و ترور، و هر عملی که سلامت عقل در حکمرانی را مختل می‌سازد نهی فرموده، چون همه این کارها عقل انسان را در مرحله

روان قرار می‌گیرند، و سیل برمی‌خیزد، در حالی که کفی بلند به دوش خود می‌کشد، و همچنین از هر چیزی که با آتش می‌جوشانید و یا برای درست کردن زیور آلات ذوب می‌کنید، کفی مثل کف سیل پیدا می‌شود، خداوند اینچنین برای حق و باطل مثل می‌زند، که کف با خشک شدن از بین می‌رود، و اما آب که به مردم سود می‌رساند در زمین باقی می‌ماند. «رعد، آیه ۱۹»

عمل دچار خبط می‌کند، و این را هم می‌دانیم که اساس حیات بشر در همه شؤون فردی و اجتماعیش بر سلامت ادراک و صحت فکر و اندیشه است.

و شما خواننده عزیز اگر مفاسد اجتماعیه و فردیه را، حتی آن مفاسدی که فسادش برای همه جوامع مسلم است، و کسی منکر آن نیست، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهی، خواهی دید که اساس آن مفاسد اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت است، و بقیه مفاسد هم هر قدر که زیاد باشد، و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است، که جای توضیحش محل دیگری است، که ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت من پشت سر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) سوار شده بودم، فرمود: ای ابن عباس از خدا به آنچه برایت مقدر کرده راضی باش هر چند که مخالف خواسته و آرزویت باشد، برای اینکه مقدرات تو از پیش در کتاب خدا ثبت شده، عرضه داشتم: یا رسول الله این در کجای قرآن است، با اینکه من قرآن را خوانده‌ام (چنین چیزی بیاد ندارم؟) فرمود: آیه: ﴿وَ عَسىَ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ

خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسىَ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

مؤلف: در این روایت اشعار و اشاره‌ای هست به اینکه تقدیر تنها اختصاص به تکوین و مقدرات زندگی ندارد، بلکه شامل تشریع هم می‌شود، (چون آیه شریفه راجع به تشریع است) چیزی که هست به اختلاف اعتبارات مختلف می‌شود و اما اینکه کلمه: عسی (امید است) در خصوص این آیه به معنای (واجب بودن) استعمال شده باشد، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد، و ما در سابق هم گفته‌ایم که این کلمه در مورد خدای تعالی هم به همان معنای لغویش در قرآن بکار رفته، که همان اظهار امید باشد، پس نباید به گفته بعضی‌ها اعتنا کرد که گفته‌اند: در قرآن همه چیز مصداق (عسی) است، چون عسی در قرآن و از ناحیه خدا واجب است، و از این عجیب‌تر مطلبی است که از بعضی مفسرین نقل شده که گفته‌اند هر چیزی که در قرآن با کلمه (عسی) بیان شده واجب است، مگر دو جا یکی در مساله تحریم که فرموده:

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۴۴»

﴿عَسىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ﴾[1] و یکی هم در سرگذشت بنی اسرائیل که فرموده: ﴿عَسىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ﴾[2].

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از طریق سدی روایت کرده که گفت: رسول خدا

---

۱ تحریم، آیه ۵

۲ اسرا، آیه ۸

(صلی الله علیه وآله و سلم) قشونی به ناحیه‌ای فرستاد، و در آن قشون هفت نفر یک فرمانده داشتند، که فرمانده آنان عبد الله بن جحش اسدی و بقیه نفرات عمار یاسر بود، و ابو حذیفة بن عتبة بن ربیعة، و سعد بن ابی وقاص، و عتبة بن صفوان سلمی، هم پیمان بنی نوفل، و سهل بن بیضا، و عامر بن فهیرة، و واقد بن عبد الله یربوعی، هم پیمان عمر بن خطاب، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمانی نوشت برای فرمانده آنان، و دستور داد آن را نخواند تا به ملل برسد، و در آنجا پیاده شود همین که عبد الله و نفراتش به آن بیابان رسیدند، نامه را گشود، دید نوشته حرکت کن تا برسی به بیابان نخله عبد الله به یارانش گفت: هر کس خریدار مرگ است راه بیفتد، و وصیت خود را بکند من وصیت خود را می‌کنم، و به پیروی از دستور رسول خدا حرکت خواهم کرد، این بگفت و حرکت کرد، و از نفراتش سعد بن ابی وقاص و عتبة بن غزوان (ظاهرا صفوان باشد) که شتری از شتران خود را گم کرده و به دنبال آن رفته بودند جای ماندند، و ابن جحش هم چنان پیش می‌رفت، تا رسید به حکم بن کیسان و عبد الله

بن مغیرة بن عثمان، و عمر و حضرمی، عبد الله با این چند نفر جنگ کرد، تا در آخر حکم بن کیسان و عبد الله بن مغیرة بن عثمان اسیر شدند، و عمر و حضرمی کشته شد، که واقد بن عبد الله او را کشت، و این اولین غنیمتی بود که به دست اصحاب محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) افتاد، همین که وارد مدینه شدند، و اسرا و اموال را همراه آوردند مشرکین اعتراض کردند که محمد ادعا می‌کند که پیرو فرمان خداست آن وقت خود اولین کس می‌شود که حرمت ماه حرام را می‌شکند.

به دنبال این واقعه بود که این آیه شریفه نازل شد ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ قُلْ قِتَالٌ فِیهِ کَبِیرٌ﴾ درست است ما هم می‌گوئیم این عمل حلال نیست، اما شما مشرکین بزرگتر از قتل در ماه حرام را مرتکب شدید آن زمان که کفر ورزیدید، و محمد را از آمدن به مکه جلوگیر شدید، و فتنه (که همان شرک به خدا باشد) نزد خدا از قتال در ماه حرام بزرگتر است، و باز بهمین جهت فرمود: ﴿وَ صَدٌّ عَنْ

سَبِيلِ اَللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ﴾[1].

مؤلف: روايات در اين معنا و قريب به اين معنا از طرق اهل سنت بسيار است، و نيز در مجمع البيان اين معنا روايت شده، و در بعضى روايات آمده كه قشون نامبرده هشت نفر بودند، كه نهمى آنان اميرشان بود[2].

و باز در الدر المنثور است كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن ابى حاتم و بيهقى از طريق يزيد بن رومان از عروه روايت كرده‌اند كه گفت: رسول خداى (صلى الله عليه وآله و سلم) عبد الله بن جحش

---

١ الدر المنثور، ج ١، ص ٢٥٠

٢ مجمع البيان، ج ١، ص ٣١٢

را به نخله فرستاد، و به او فرمود: آنجا بمان تا از اخبار قریش چیزی کسب نموده برای ما بیاوری، و دستور جنگ به او نداده بود، چون این جریان در ماه حرام اتفاق افتاد، و قبل از براه انداختنش فرمانی برایش نوشته بود، آن گاه فرمود تو و نفراتت حرکت کنید، و بعد از دو روز راهپیمایی فرمان را باز کن، و بخوان هر چه دستورات داده بودم عمل کن، و زنهار هیچیک از نفراتت را در آمدن با خودت مجبور مساز عبد الله بعد از دو روز راهپیمایی فرمان را باز کرد، دید در آن نوشته شده به راه خود ادامه بده تا به نخله برسی، و از آنجا اخبار قریش را آنچه بدست می‌آوری در دسترس ما قرار دهی، بعد از خواندن فرمان به نفرات خود گفت: من مطیع فرمان رسول خدایم، از شما هم هر کس میل به شهادت دارد، با من به راه بیفتد که من به امر رسول خدا راهم را ادامه می‌دهم، و هر کس از آمدن کراهت دارد برگردد، چون رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) مرا از اینکه شما را مجبور سازم نهی کرده، نفراتش همه با او رفتند تا به نجران رسیدند، در نجران سعد بن

ابی وقاص و عتبة بن غزوان شتری را که داشتند گم کردند، و به تعقیبش رفتند، و در نتیجه از عبد الله جدا گشتند. عبد الله با بقیه نفراتش به راه خود ادامه دادند، تا به نخله رسیدند، در نخله بودند که سر و کله عمرو بن حضرمی، و حکم بن کیسان، و عثمان و مغیرة بن عبد اللّه، با اموالی که با خود داشتند و از طایف چرم و روغن به مکه می‌بردند پیدا شد، مسلمانان همین که آنها را دیدند، واقد بن عبد الله که سر خود را تراشیده بود به ایشان نزدیک شد، و ایشان مردی سر تراشیده دیدند عمار گفت: او با شما کاری ندارد، آن گاه اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) با یکدیگر مشورت کردند که چه کنیم؟ یکی گفت: اگر اینها را بکشید در ماه حرام کشته‌اید، چون این جریان در روز آخر جمادی واقع شده بود، و اگر رهایشان کنید دیگر دست به آنها پیدا نخواهید کرد، چون همین شب وارد مکة الحرام می‌شوند، و مکه هم جای کشتن کسی نیست، و سرانجام نتیجه مشورتشان این شد که ایشان را بکشند، پس واقد بن عبد الله تمیمی با یک تیر عمرو بن حضرمی را کشت، و عثمان بن عبد الله و حکم بن کیسان هم اسیر

شدند، و مغیره هم فرار کرد، و دست مسلمانان به او نرسید، شتران و اموال را حرکت دادند، تا به مدینه نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آوردند، حضرت فرمود: به خدا سوگند من به شما دستور نداده بودم در ماه حرام جنگ کنید، پس رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آن دو اسیر و اموالشان را توقیف کرد، و در آنها تصرفی نکرد وقتی این سخن را از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدند، سخت پریشان شده پنداشتند که هلاک گشته‌اند، مسلمانان هم به این عمل توبیخشان می‌کردند.

و اما قریش وقتی از عمل مسلمانان خبردار شد گفتند: محمد خون حرام را ریخت، و اموالی را به غارت برد، و اسیرانی گرفت، و حرمت ماه حرام را هتک کرد، (و از این قبیل

بدگویی‌ها سر دادند) تا آنکه این آیه نازل شد ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ﴾، همین که این آیه نازل شد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) اموال را تصرف کرد، و از دو اسیر هم فدیه گرفت، مسلمانان گفتند: یا رسول الله آیا طمع داری که ما هم جنگ کنیم؟ در پاسخ آنان این آیه نازل شد ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ اَلَّذِینَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِی سَبِیلِ اَللَّهِ أُولَئِکَ یَرْجُونَ رَحْمَتَ اَللَّهِ﴾[1]

و این جمعیت هشت نفر بودند، که نهمی آنان عبد الله بن جحش امیر ایشان بود.[2]

مؤلف: در اینکه آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ اَلَّذِینَ هَاجَرُوا﴾ در باره داستان اصحاب عبد الله بن جحش نازل شده، روایات دیگری نیز هست، و این آیه دلالت دارد بر اینکه اگر کسی عملی را قربة الی الله انجام دهد، و در عمل خطا کند، معذور است، و خلاصه هیچ گناهی در صورت خطا گناه نیست و نیز دلالت دارد بر اینکه مغفرت به غیر مورد گناه هم

---

۱ کسانی که ایمان آوردند و کسانی که هجرت نموده در راه خدا جهاد نمودند آنان امیدوار رحمت خدایند.

۲ در المنثور، ج ۱، ص ۲۵۰

تعلق می‌گیرد.

و در این روایات اشاره‌ای هم به این معنا هست که سائلینی که جمله «یسئلونک» پرسش آنان را نقل می‌کند، مؤمنین بوده‌اند، نه مشرکین که کار مؤمنین را مورد طعنه قرار می‌دادند، روایت ابن عباس هم که در بحث روایتی سابق گذشت این معنا را تایید می‌کند، چون در آن روایت داشت: هیچ مردمی را بهتر از اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) ندیدم، چون تا رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) زنده بود بیش از سیزده سؤال از او نکردند که همه آنها در قرآن است، و آن عبارت است از: ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَیْسِرِ﴾ و: ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ﴾ (تا آخر حدیث)، باز مؤید این معنا این است که خطاب در آیه به مؤمنین است، چون می‌فرماید: (و لا یزال با شما قتال می‌کنند، تا شما را از دینتان برگردانند...).

[سوره البقره (۲):آیات ۲۱۹ تا ۲۲۰]

﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَ يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلِ اَلْعَفْوَ كَذَلِکَ يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمُ اَلْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۲۱۹ فِی اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْيَتَامىٰ قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ اَلْمُفْسِدَ مِنَ اَلْمُصْلِحِ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۲۲۰﴾

ترجمه آیات

از تو حکم شراب و قمار را می‌پرسند بگو در آن دو گناهی است بزرگ و منافعی است برای مردم اما اثر سوء آن دو در دلها بیش از منافع صوری آنها است و نیز از تو می‌پرسند چه تعداد انفاق کنند؟ بگو حد متوسط را خدا اینچنین آیات را برایتان بیان می‌کند تا شاید تفکر کنید (۲۱۹).

هم در باره دنیا تفکر کنید و هم در باره آخرت و از تو مساله ایتام را می‌پرسند بگو اصلاح امور آنان بهتر است از رها کردن آنان از ترس اینکه مبادا از مال آنان بطرف شما آید و اگر با آنان اختلاف کنید برادران شمایند و خدا مفسد شما را از مصلحتان

می‌شناسد و اگر خدا می‌خواست شما را به مشقت می‌انداخت (۲۲۰).

معنای خمر و میسر و ذکر چگونگی بازی میسر

﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَیْسِرِ﴾

کلمه (خمر) بطوری که از لغت استفاده می‌شود به معنای هر مایع مست کننده است، مایعی که اصلا به این منظور درستش می‌کنند، و اصل در معنایش ستر (پوشیدن) است، و اگر مسکر را خمر و پوشاننده خواندند، بدین جهت است که عقل را می‌پوشاند، و نمی‌گذارد میان خوب و بد و خیر و شر را تمیز دهد، روپوش را هم که زنان با آن سر خود را می‌پوشانند از همین جهت خمار می‌گویند، و نیز می‌گویند (خمرت الاناء) یعنی من روی ظرف را پوشاندم، و نیز اگر می‌گویند (اخمرت العجین) معنایش این است که من مایه خمیر را داخل خمیر کردم، و اگر مایه را خمیر گفته‌اند، به این جهت است که قبلا خمیر می‌شود، و رویش را می‌پوشانند.

و خمر به معنای مسکر در عرب تنها در شراب انگور و خرما و جو استعمال می‌شده چون غیر این چند قسم مسکری نمی‌شناختند و بعدها مردم به تدریج اقسام آن را زیاد کردند که هم از جهت نوع

بسیار شد، و هم از حیث درجه سکرش انواع مختلفی پیدا کرد، و به هر حال همه انواعش خمر است.

و کلمه (میسر) در لغت به معنای قمار است، و مقامر (قمارباز) را یاسر می‌گویند، و اصل در معنایش سهولت و آسانی است، و اگر قمارباز را آسان خواندند به این مناسبت است که قمارباز بدون رنج و تعب و به آسانی مال دیگران را به چنگ می‌آورد، بدون اینکه کسبی کند، یا بیلی بزند، و عرقی بریزد البته میسر در عرب بیشتر در یک نوع خاصی از قمار استعمال می‌شود، و آن عبارت است از انداختن چوبه تیر که از لام و اقلامش هم می‌گویند.

و اما چگونگی این بازی اینطور بوده که شتری را می‌خریدند و نحر می‌کردند، و آن را بیست و هشت قسمت می‌کردند، آن گاه ده چوبه تیر که یکی نامش فذ، و دوم توأم، و سوم رقیب و چهارم حلس، و پنجم نافس، و ششم مسبل، و هفتم معلی، و هشتم منیح، و نهم سنیح، و دهم رغد، نام داشت قرار می‌دادند، و همه می‌دانستند که از این بیست و هشت

سهم یک جزء سهم فذ است، و دو جزء سهم توأم، و سه جزء سهم رقیب، و چهار جزء سهم حلس و پنج قسمت سهم نافس، و شش سهم از آن مسبل، و هفت قسمت که از همه بیشتر است از آن معلی است، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند، آن گاه به شکل بخت‌آزمایی دست می‌بردند، و یکی از آن ده تیر را بیرون می‌آوردند، اگر فذ بیرون می‌شد، یک سهم از بیست و هشت سهم را به کسی که

فذ را به نامش بیرون آوردند می‌دادند و اگر توأم بیرون می‌شد دو سهم، و همچنین و اگر یکی از سه چوبه منیح و سفیح و رغد به نام کسی در می‌آمد، چیزی از آن سهام عایدش نمی‌شد، با اینکه صاحبان این سه سهم در دادن پول شتر شرکت داشتند و این عمل همیشه میان ده نفر انجام می‌شد، و در تعیین اینکه چه کسی صاحب فذ، و چه کسی صاحب توأم و یا آن هشت چوبه دیگر باشد با قرعه تعیین می‌کردند.

معنای «اثم» و بیان مضرات جسمانی و اخلاقی میگساری

﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾

کلمه (کبیر) با ثای سه نقطه یعنی کثیر نیز قرائت شده، و کلمه (اثم) از نظر معنا نزدیک است به کلمه (ذنب)، و نظایر آن، و آن عبارت است از حالتی که در انسان، یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می‌شود که باعث کندی انسان از رسیدن به خیرات می‌گردد، پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود شقاوت و محرومیت از نعمت‌های دیگری را می‌آورد، و سعادت زندگی را در جهات دیگری تباه می‌سازد، و

دو گناه مورد بحث از همین گناهان است و بدین جهت آن را اثم خوانده.

اما می‌گساری مضراتی گوناگون دارد، یکی مضرات طبیعی، و یکی اخلاقی، و یکی مضرات عقلی، اما ضررهای طبیعی و آثار سوء و جسمی این عمل اختلال‌هایی است که در معده، و روده، و کبد، و شش، و سلسله اعصاب و شرایین، و قلب، و حواس ظاهری، چون بینایی و چشایی و غیر آن پدید می‌آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید تالیفات بسیاری نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده‌اند، که از کثرت مبتلایان به انواع مرضهای مهلکی خبر می‌دهد که از این سم مهلک ناشی می‌شود.

و اما مضرات اخلاقی شراب این است که علاوه بر آثار سویی که گفتیم در درون انسان دارد و علاوه بر اینکه خلقت ظاهری انسان را زشت و بی‌قواره می‌کند، انسان را به ناسزاگویی وا می‌دارد، و نیز به دیگران ضرر می‌رساند، و مرتکب هر جنایتی و قتلی می‌شود، اسرار خود و دیگران را فاش می‌سازد، به نوامیس خود و دیگران هتک و تجاوز می‌کند، تمامی قوانین و مقدسات انسانی را که اساس سعادت

زندگی انسانها است باطل و لگدمال می‌کند، و مخصوصا ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار می‌دهد، آری کسی که مست شده و نمی‌داند چه می‌گوید و چه می‌کند، هیچ جلوگیری که از افسار گسیختگی مانعش شود ندارد، و کمتر جنایتی است که در این دنیای مالامال از جنایات دیده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلکه مستقیم و یا حد اقل غیر مستقیم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهای عقلیش این است که عقل را زایل و تصرفات عقل را نامنظم و مجرای ادراک را در حال مستی و خماری تغییر می‌دهد، و این قابل انکار نیست و بدترین گناه و فساد

هم همین است، چون بقیه فسادها از اینجا شروع می‌شود و شریعت اسلام همانطور که قبلا هم گفته شد اساس احکام خود را تحفظ بر عقل قرار داده، خواسته است با روش عملی، عقل مردم را حفظ کند، (و بلکه رشد هم بدهد)، و اگر از شراب، و قمار، و تقلب، و دروغ، و امثال این گناهان نهی کرده، باز برای این است که اینگونه اعمال ویرانگر عقلند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می‌سازد در میان اعمال شرب خمر، و در میان اقوال دروغ و زور است.

پس این اعمال یعنی اعمالی که حکومت عقل را باطل می‌سازد، و در رأس آن سیاست‌هایی است که مستی و دروغ را ترویج می‌کند، اعمالی است که انسانیت را تهدید می‌کند، و بنیان سعادت او را منهدم ساخته، آثاری هر یک تلخ‌تر از دیگری ببار می‌آورد، آری شراب آب شور را می‌ماند که هر چه بیشتر بنوشند تشنه‌تر می‌شوند، آنجا که کار به هلاکت برسد، آثار این آب آتشین هم روز به روز تلخ‌تر، و بر دوش انسانها سنگین‌تر است، چون مبتلای به شراب جرعه‌ای دیگر می‌نوشد تا بلکه شاید

خستگیش بر طرف شود، ولی تلاشی بیهوده می‌کند.

و این فخر برای دین مبین اسلام این محجه بیضا و شریعت غرا بس است، که زیر بنای احکام خود را عقل قرار داده، و از پیروی هوای نفس که دشمن عقل است نهی فرموده.

و گفتنی‌های ما پیرامون شرب خمر بیش از اینها است ان شاء الله تتمه آن در سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت.

تحریم تدریجی میگساری توسط شارع مقدس اسلام

و از آنجایی که مردم به قریحه حیوانیت که دارند همواره متمایل به لذائذ شهوت هستند، و این تمایل اعمال شهوانی را بیشتر در بین آنان شایع می‌سازد تا حق و حقیقت را، و قهرا مردم به ارتکاب آنها عادت نموده ترکش برایشان دشوار می‌شود، هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد، بدین جهت خدای سبحان مبارزه با اینگونه عادتها را تدریجا در بین مردم آغاز کرد، و با رفق و مدارا تکلیفشان فرمود:

یکی از این عادات زشت و شایع در بین مردم

می‌گساری بود، که شارع اسلام به تدریج تحریم آن را شروع کرد، و این مطلب با تدبر در آیات مربوط به این تحریم که می‌بینیم چهار بار نازل شده کاملا به چشم می‌خورد.

بار اول فرموده: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ اَلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ اَلْإِثْمَ وَ اَلْبَغْیَ بِغَیْرِ اَلْحَقِّ﴾[1] و این آیه در مکه نازل شده، و بطور کلی هر عملی را مصداق اثم باشد تحریم کرده،

و دیگر نفرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است، و اینکه در آن اثمی کبیر است.

و احتمالا این همان جهت است که گفتیم خواسته است رعایت سهولت و ارفاق را کرده باشد، چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است خود نوعی اغماض است، هم چنان که آیه شریفه: ﴿وَ مِنْ ثَمَرَاتِ اَلنَّخِیلِ وَ اَلْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَکَراً وَ رِزْقاً حَسَناً﴾[2] نیز اشاره به این اغماض دارد، (چون شراب

---

۱ بگو پروردگار من تنها فواحش چه ظاهری و چه باطنی آن و نیز اثم و ستم بدون حق را تحریم کرده. «اعراف، آیه ۳۲»

۲ و یکی از نعمتهای خدا میوه‌های درخت خرما و انگور است، که از آن شراب و رزق پاکیزه می‌گیرند. «نحل، آیه ۶۷»

را در مقابل رزق نیکو قرار داده)، و گویا مردم با اینکه صراحتا بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنکه آیه شریفه: ﴿لاَ تَقْرَبُوا اَلصَّلاَةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارىَ﴾[1] در مدینه نازل شد، و تنها از می‌گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده.

و اعتبار عقلی خود ما و نیز سیاق آیه شریفه نمی‌پذیرد که این آیه بعد از آیه بقره، و دو آیه مائده که بطور مطلق از می‌گساری نهی می‌کنند نازل شده باشد، و معنا ندارد که بعد از نهی از مطلق می‌گساری، دوباره نسبت به بعضی از موارد آن نهی کنند، علاوه بر اینکه این کار با تدریجی که گفتیم از این آیات استفاده می‌شود منافات دارد، چون تدریج عبارت از این است که اول تکلیف آسان را بیان کنند بعدا به سخت‌تر و سخت‌تر از آن بپردازند نه اینکه اول تکلیف دشوار را بیان کنند، بعدا آسانتر آن را بگویند.

و سپس آیه سوره بقره که مورد بحث ما است

---

۱ با حالت مستی به نماز نزدیک مشوید. «نسا، آیه ۴۲»

نازل شد، و فرمود: ﴿يَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ و این آیه بعد از آیه سوره نسا نازل شد، به بیانی که گذشت، و دلالت بر تحریم هم دارد، برای اینکه در اینجا تصریح می‌کند بر اینکه شرب خمر اثم است، و در سوره اعراف بطور صریح بیان می‌کند که هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهی کرده.

رد سخن بعضی از مفسرین که گفته‌اند آیه سوره بقره صریح در حرمت شراب نیست.

از اینجا فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته‌اند: آیه سوره بقره صریح در حرمت نیست، چون تنها دارد ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، و این بیش از این دلالت ندارد که در شراب اثم یعنی ضرر هست، و در جای دیگر بطور کلی هر چیز مضری تحریم شده، ولی آیا خصوص چیزهایی را که مضر از جهتی و مفید از جهت دیگر است نیز شامل می‌شود یا نه؟ جای اجتهاد است، و بهمین جهت صحابه در آن اجتهاد کرده، بعضی بطور کلی آن را ترک

کرده‌اند، و بعضی دیگر هم چنان بر نوشیدنش اصرار می‌ورزیدند، و گویا پیش خود فکر کرده‌اند که چه مانعی دارد، ما شراب را طوری بنوشیم که هم از منافعش برخوردار شویم، و هم ضررش بما نرسد، و همین اشتباه باعث و زمینه شد برای اینکه تحریم قطعی آن نازل شود، و بفرماید: ﴿إِنَّمَا اَلْخَمْرُ وَ اَلْمَيْسِرُ وَ اَلْأَنْصَابُ وَ اَلْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ اَلشَّيْطَانِ﴾ تا آنجا که می‌فرماید ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[1]

و وجه فساد این تفسیر آن است که اولا مفسر نامبرده کلمه (اثم) را به معنای مطلق ضرر گرفته، در حالی که اثم به معنای ضرر نیست، و صرف اینکه در آیه شریفه در مقابل نفع قرار گرفته، دلیل نمی‌شود بر اینکه به معنای ضرر باشد، که مقابل نفع است، و اگر به این معنا باشد مفسر نامبرده آیه ﴿وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ اِفْتَرىٰ إِثْماً عَظِيماً﴾[2] و آیه: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[3] و آیه: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾[4] و آیه: ﴿لِكُلِّ اِمْرِئٍ

---

۱ مائده، آیه ۹۰

۲ نسا، آیه ۴۷

۳ بقره، آیه ۲۸۳

٤ مائده، آیه ۳۲

مِنْهُمْ مَا اِكْتَسَبَ مِنَ اَلْإِثْمِ﴾[1] و آیه: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلىَ نَفْسِهِ﴾[2] و آیاتی دیگر را چگونه معنا می‌کند، و چگونه کلمه اثم را در آنها به معنای ضرر می‌گیرد؟.

و ثانیا در آیه شریفه حکم شراب را به ضرر تعلیل نکرده، و بر فرض که تسلیم شویم اینطور تعلیل کرده: که ضرر شراب و قمار از نفعش بیشتر است، دیگر معنا ندارد عبارت به این صراحت را به اجتهاد ارجاع دهد، و در حقیقت این عمل، اجتهاد در مقابل نص است.

و ثالثا گیرم که آیه شریفه به خودی خود قاصر باشد از اینکه دلالت بر حرمت کند، لیکن در دلالت کردنش بر اثم صراحت دارد، و با در نظر داشتن اینکه در مدینه نازل شده، و آیه سوره اعراف که اثم را تحریم کرده قبل از آن نازل شده بوده، با این حال کسی که آیه سوره اعراف را در مکه شنیده، دیگر چگونه می‌تواند در آیه مورد بحث که در مدینه نازل شده اجتهاد کند.

---

۱ نور، آیه ۱۱

۲ نسا، آیه ۱۱۰

از اینهم که بگذریم آیه سوره اعراف دلالت بر حرمت مطلق اثم دارد، و آیه مورد بحث شراب و قمار را اثم کبیر یعنی فرد اعلای اثم خوانده دیگر کسی شک نمی‌کند در اینکه این دو از مصادیق کامل و تام اثم تحریم شده‌اند، چون قرآن کریم قتل، و کتمان شهادت، و افترا، و

غیره را نیز اثم خوانده، و هیچ یک را اثم کبیر نخوانده به جز شراب، و قمار، و به جز شرک که آن را اثم عظیم نامیده و فرموده: ﴿وَ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدِ اِفْتَرىٰ إِثْماً عَظِیماً﴾[1].

و سخن کوتاه اینکه: هیچ شکی نیست در اینکه آیه مورد بحث دلالت بر تحریم دارد.

آن گاه دو آیه سوره مائده نازل شد، و فرمود: ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا اَلْخَمْرُ وَ اَلْمَیْسِرُ وَ اَلْأَنْصَابُ وَ اَلْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ اَلشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا یُرِیدُ اَلشَّیْطَانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ اَلْعَدَاوَةَ وَ اَلْبَغْضَاءَ فِی اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اَللَّهِ وَ عَنِ اَلصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[2].

از ذیل این دو آیه بر می‌آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیه سوره بقره هنوز از می‌گساری دست بردار نبودند، و به کلی آن را ترک نکرده بودند، تا این دو

---

۱ نسا، آیه ۴۷

۲ ای کسانی که ایمان آورده‌اید شراب و قمار و انصاب و ازلام پلیدی و از عمل شیطان است، زنهار که از آن اجتناب کنید، شاید رستگار گردید، تنها هدف شیطان این است که با شراب و قمار میانه شما دشمنی و کینه بیندازد، و شما را از راه خدا و از نماز جلوگیری کند آیا دست از آنها بر می‌دارید؟ «مائده، آیه ۹۱»

آیه نازل شد، و در آخرش فرمود حالا دیگر دست بر می‌دارید یا خیر؟.

همه آنچه گفته شد در باره شراب بود.

شرح بقیه مفردات آیه شریفه

و اما میسر: مفاسد اجتماعی آن و اینکه مایه فرو ریختن پایه‌های زندگی است امری است که هر کسی آن را به چشم خود می‌بیند، و نیاز به بیان ندارد، و ان شاء الله به زودی در سوره مائده متعرض آن خواهیم شد.

اینجا گفتگوی ما در شراب و قمار پایان یافت، حال به بحثی که در باره کلمات آیه داشتیم برگردیم، ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ معنای کلمه اثم را گفتیم، اما کلمه (کبیر) صفت مشبهه از کبر است، و کبر در حجم‌ها به منزله کثرت است در اعداد، و مقابل کبر صغر است، هم چنان که در مقابل کثرت قلت است، پس کبر و صغر دو وصف نسبی هستند، به این معنا که جسم و یا حجمی معین، نسبت به حجمی دیگر کوچک‌تر از حجم کبیر، و نسبت به حجمی سوم بزرگتر از حجم صغیر است، و اگر این

مقایسه و نسبت نبود هیچ چیز نه کبیر بود و نه صغیر، هم چنان که هیچ عددی نه بسیار بود و نه اندک.

و این معنا به نظر نزدیک می‌رسد که اولین باری که بشر متوجه معنای کبر شده در حجم‌ها بوده، چون حجم یک کمیت متصل در جسمانیت است، آن گاه از حجم و صورت آن

منتقل به معنای شده، به عنوان گسترش دادن معنای کلمه، کبر و صغر معانی را هم با این دو کلمه توصیف کردند، (مثلا گفتند فلان عمل جرمی بزرگ، و یا خطایی بزرگ و یا احسانی کوچک است) خدای تعالی هم فرموده: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾، آن عمل یکی از بزرگ‌ها است[1].

و نیز فرموده: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾[3].

و اما کلمه (عظم) همان معنای کبر را می‌دهد، با این تفاوت که عظم ظاهرا از عظم (استخوان) گرفته شده، که یکی از اجزای بدن هر حیوان استخوانداری است، چون معیار در بزرگی جثه هر حیوانی درشتی استخوانهای او است، که در داخل بدن او بهم پیوسته است، آن گاه هر چیز بزرگ و درشتی را هم به عنوان استعاره عظیم خواندند، و بعد از کثرت استعمال

---

۱ مدثر، آیه ۳۵

۲ این سخنی که از دهانشان بیرون می‌آید جرمی است بزرگ. «کهف، آیه ۵»

۳ اینکه تو مشرکین را به سویش می‌خوانی بر آنان گران است. «شورا، آیه ۱۳»

معنای اصلی کلمه شد و مانند سایر مواد اصلی و مشتقات هم از آن اشتقاق یافت.

و کلمه (نفع) مخالف کلمه (ضرر) است و این دو کلمه بر اموری اطلاق می‌شود که یا محبوب و مطلوب دیگران است، و یا مکروه، هم چنان که دو کلمه خیر و شر اطلاق می‌شود بر اموری که یا مطلوب برای خودش است، و یا مکروه برای خودش، (دوای نافع است برای مریض، و سم مضر است برای انسان، ولی چیزی که خیر و یا شر است برای خودش خیر و یا شر است)، و مراد از منافع شراب و قمار، منافعی است که در خرید و فروش و یا ساختن آن، و یا در سرگرمی با آن است، و چون در ذیل آیه، اثم با منافع آن دو مقایسه شد، و فرمود اثم آن دو اکبر است لذا جهت کثرت منافع را الغا کرد، و فرمود: (نفعهما) برای اینکه عدد در کبر دخالتی ندارد.

معنای عفو در ﴿يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ...﴾

﴿وَ يَسْئَلُونَکَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾[1]

---

۱ بقره، آیه ۲۱۷

کلمه (عفو) بطوری که راغب گفته به معنای آن است که به سوی چیزی خم شوی، تا آن را بگیری، این معنای اصلی کلمه نامبرده است لیکن از آنجایی که عنایات مختلفه‌ای در کلام پیدا شد، ناگزیر کلمه نامبرده را در معانی مختلفه‌ای استعمال کردند، مانند آمرزش، و محو کردن اثر، و واسطه شدن در انفاق، که همین معنای اخیر منظور آیه است و خدا داناتر

است.

گفتار در اینکه چرا در پاسخ از اینکه (چه انفاق کنیم؟) فرموده: (عفو را) همان گفتاری است که ما در تفسیر آیه ﴿یَسْئَلُونَکَ مَا ذَا یُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَ اَلْأَقْرَبِینَ﴾ گذراندیم. ﴿یُبَیِّنُ اَللَّهُ لَکُمُ اَلْآیَاتِ لَعَلَّکُمْ تَتَفَکَّرُونَ فِی اَلدُّنْیَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾ ظرف (در دنیا و آخرت) متعلق است به جمله (تتفکرون)، ولی ظرف آن نیست، و معنای آیه این است که شاید شما در باره امور دنیا و آخرت فکر کنید، (نه اینکه در دنیا و آخرت فکر کنید)، بلکه در باره حقیقت این دو نشاه، البته آنچه مربوط به شما است فکر کنید، و بفهمید که دنیا خانه‌ای است که خدا آن را برای شما آفرید، تا در آن زندگی کنید، و آنچه برایتان در خانه آخرت که بازگشتگاه شما است نافع است کسب کنید، چون در آخرت به سوی پروردگارتان بازگشت می‌کنید و خدا شما را در برابر اعمالی که در دنیا کرده‌اید جزا می‌دهد.

دو نکته در آیه: ۱ - تشویق مردم به تفکر پیرامون حقائق وجود ۲ - عدم رضایت به تقلید و اطاعت کور کورانه

در این آیه شریفه دو نکته هست، اول اینکه مردم

را تشویق و تحریک می‌کند به اینکه پیرامون حقایق وجود، و معارف مبدأ و معاد و اسرار طبیعت بحث کنند و در طبیعت اجتماع و نوامیس اخلاق، و قوانین زندگی فردی و اجتماعی بیندیشند و سخن کوتاه آنکه از میان تمامی علومی که از مبدأ و معاد و حقایق بین آن دو بحث می‌کند، آنچه را که مربوط به سعادت و شقاوت انسان است بکار بگیرند.

دوم اینکه قرآن کریم هر چند که بشر را به اطاعت مطلقه و بی‌چون و چرای خدا و رسول دعوت می‌کند، الا اینکه به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه، و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را بکار بگیرند، تا در هر مساله حقیقت امر کشف شود، و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد.

و گویا مراد از تبیین همان کشف و پرده برداری از علل احکام و قوانین، و روشنگری اصول معارف و علوم باشد.

﴿وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْیَتَامیٰ قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَیْرٌ﴾

این آیه شریفه اشعار بلکه دلالت دارد بر نوعی تخفیف و تسهیل، چون اول اجازه خلط و آمیزش با ایتام را می‌دهد، بعدا می‌فرماید و اگر خدا خواست کمکتان می‌کند، و از این تعبیر معلوم می‌شود که مسلمانان قبلا تشدیدی از خدا نسبت به امر ایتام شنیده بودند، که مایه تشویش

و اضطراب دلهاشان می‌شده، و همین اضطراب وادارشان کرده که از امر ایتام سؤال کنند، و واقع هم همین طور بوده، چون آیاتی شدید اللحن در امر ایتام نازل شده بود، مانند آیه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اَلْيَتَامىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[1] و آیه: ﴿وَ آتُوا اَلْيَتَامىٰ أَمْوَالَهُمْ وَ لاَ تَتَبَدَّلُوا اَلْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً﴾[2]. که در اولی خوردن مال یتیم را خوردن آتش، و در دومی خوردن خبیث و جرمی کبیر خوانده.

پس از ظاهر امر چنین بر می‌آید که آیه مورد بحث بعد از آیات سوره نساء نازل شده، و با این معنا آن روایاتی که در شان نزول آیه وارد شده و به زودی از نظر خواننده می‌گذرد، تایید می‌شود و در جمله: ﴿قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾، از آنجا که کلمه (اصلاح) نکره و بدون الف و لام آمده، دلالت دارد

---

۱ آنان که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند همانا در شکمهاشان آتشی می‌خورند و بزودی افروخته می‌سوزند. «نسا، آیه ۹»

۲ اموال یتیمان را بدهید و بد را با خوب تبدیل نکنید و اموال آنان را با اموال خود مخورید که آن گناهی بزرگ است. «نسا، آیه ۲»

بر اینکه آنچه مرضی خداست نوع خاصی از اصلاح است، نه هر اصلاحی، هر چند که اصلاح ظاهری باشد، پس باید گفت نکره آمدن اصلاح برای افاده تنوع است و در نتیجه مراد از صلاح اصلاح حقیقی است، نه صوری و جمله ذیل آیه هم که می‌فرماید: ﴿وَ اَللَّهُ یَعْلَمُ اَلْمُفْسِدَ مِنَ اَلْمُصْلِحِ﴾، به این نکته اشعار دارد.

ترخیص در اختلاط سر پرستان و اولیای ایتام با ایتام، متضمن مساوات بین تمام مؤمنین است.

﴿وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾

این جمله به مساواتی اشاره می‌کند که خدای تعالی در میان تمامی مؤمنین برقرار کرده می‌خواهد، تمامی صفات و تعیناتی که باعث امتیاز یک طبقه از طبقه دیگر است، و ریشه بروز همه انواع فساد در میان مردم می‌شود مثلا این آن دیگری را برده خود می‌کند، و آن این دیگری را به استضعاف می‌کشد، و ذلیل خود نموده به او بزرگی می‌فروشد، و نیز باعث انواع ظلم‌ها و تجاوزات می‌شود لغو شده اعلام کند، آری با این اعلام برادری است که موازنه و هم سنگی میان دو طبقه مردم میان یتیم ضعیف و ولی قوی،

میان توانگر میلیونر و فقیر خاکسترنشین، و همچنین میان هر ناقص و تامی بر قرار می‌شود، هم چنان که در جای دیگر هم فرمود: ﴿إِنَّمَا اَلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1].

پس معلوم می‌شود آیه شریفه آن مخالطه با یتیم را تجویز می‌کند که مخالطه برادرانه باشد، مخالطه دو برادر که در حقوق اجتماعی بین مردم برابرند آنچه از مالش برداشته می‌شود، مانند و برابر همان مالی است که به او می‌دهند پس آیه مورد بحث مقابل آیه: ﴿وَ آتُوا اَلْيَتَامىَ أَمْوَالَهُمْ وَ لاَ تَتَبَدَّلُوا اَلْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلىَ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً﴾[2] قرار دارد، و این محاذات یکی از شواهدی است بر اینکه در آیه مورد بحث نوعی تخفیف و تسهیل داده شده، هم چنان که ذیل آیه نیز بر آن دلالت کرد و نیز جمله: ﴿وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ اَلْمُفْسِدَ مِنَ اَلْمُصْلِحِ﴾ هم تا حدی بر آن دلالت داشت.

پس معنای آیه چنین است که آمیزش با ایتام اگر ضروری شد جایز است (و این همان تخفیف نامبرده

---

۱ رابطه میان مؤمنین تنها و تنها بر اخوت برقرار است. «حجرات، آیه ۱۰»
۲ نسا، آیه ۲

است)، ولی باید نظیر مخالطت دو برادر باشد یعنی با تساوی حقوق باشد، آن وقت است که دیگر جای ترس و دلواپسی نیست، چون این عمل اگر به فرض، اصلاح باشد، آنهم اصلاح حقیقی نه صوری، عمل خیری است، و حقیقت امر هم بر خدا پوشیده نیست، تا بترسید مبادا صرفا به خاطر اینکه مخالطت کرده‌اید از شما مؤاخذه کند، نه خدای سبحان مفسد را از مصلح تمیز می‌دهد.

﴿وَ اَللَّهُ یَعْلَمُ اَلْمُفْسِدَ مِنَ اَلْمُصْلِحِ﴾

کلمه (یعلم) نسبت به کلمه (مفسد) که مفعول آن است بدون واسطه عمل کرده، ولی کلمه (مصلح) را با حرف (من) مفعول خود کرده، و این گویا بدین جهت است که کلمه (یعلم) در اینجا متضمن معنای تمیز است، و کلمه (عنت) به معنای کلفت و مشقت است.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستی ایتام)

در کافی از علی بن یقطین روایت کرده که گفت: مهدی عباسی از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) از شراب پرسید، آیا در کتاب خدا حرام

است یا خیر؟ چون که مردم منهی بودن آن را می‌دانند ولی حرمتش را نمی‌دانند. حضرت فرمود بلکه حرام است، پرسید در کجای قرآن تحریم شده‌ای ابا الحسن؟ فرمود: در آیه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ اَلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ اَلْإِثْمَ وَ اَلْبَغْیَ بِغَیْرِ اَلْحَقِّ﴾، آن گاه امام پس از چند کلمه فرمود: اما اثم عینا همان خمر است، برای اینکه در جای دیگر فرموده: ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِمَا إِثْمٌ کَبِیرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَکْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ پس به حکم این آیه خمر و میسر در کتاب خدا اثم

است و اثم آن دو از منفعتی که ممکن است داشته باشد بیشتر است هم چنان که خدا فرمود، مهدی گفت: ای علی بن یقطین این فتوایی است هاشمی گفتم: درست است، یا امیر المؤمنین، حمد خدای را که این علم را از شما اهل بیت بیرون نکرد می‌گوید: به خدا سوگند مهدی بدون درنگ گفت: تو درست می‌گویی ای رافضی.[1]

مؤلف: در سابق بیانی که معنای این روایت را روشن کند گذشت.

و باز در کافی از ابی بصیر از یکی از دو امام صادق و باقر روایت کرده که فرمود: خدای تعالی برای معصیت خانه‌ای و صندوقی قرار داده، و برای آن دری درست کرده، و آن در را قفل کرده، و برای آن قفل کلیدی هست، و آن شراب است.[2]

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: شراب سر منشا تمامی گناهان

---

۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۶

۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۳

است.[1]

و باز در آن کتاب از اسماعیل روایت کرده که گفت: امام باقر (علیه السلام) به طرف مسجد الحرام آمد، جمعی از قریش به وی نگریسته و گفتند: این معبود اهل عراق است، بعضی از خود آنان گفت: خوب است کسی را بفرستیم نزدش، جوانی را فرستادند، جوان پرسید: عمو جان از همه گناهان کبیره بزرگتر چیست؟ فرمود: شرب خمر.[2]

و نیز از ابی البلاد از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که فرمود: خدای تعالی به هیچ گناهی بزرگتر از شرب مسکر نافرمانی نشده، چون این مست است که ندانسته هم نماز واجب را ترک می‌کند، و هم به مادر و دختر و خواهر خود می‌پرد.[3]

و در احتجاج آمده که زندیقی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: یا ابا عبد الله چرا خدا شراب را که هیچ لذتی لذیذتر از آن نیست حرام کرد؟ فرمود: بدین جهت حرام کرد که ام الخبائث، و منشا تمامی

---

۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۳
۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۲۹
۳ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۳

شرور است ساعتی بر شارب خمر می‌گذرد که در آن ساعت عقلش از کفش رفته، نه پروردگار خود را می‌شناسد و نه از هیچ معصیتی پروا دارد (تا آخر حدیث).[1]

مؤلف: این روایات یکدیگر را تفسیر می‌کنند، و تجربه و حساب عقل هم مساعد آنها

---

۱ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۲

است.

و در کافی از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در مساله خمر ده نفر را لعنت کرد ۱ - آنکه درخت خرما و یا انگور و یا چیز دیگر را به منظور شراب می‌کارد ۲ - آنکه باغبانیش می‌کند ۳ - آنکه آن را می‌فشارد ۴ - آنکه می‌نوشد ۵ - آنکه ساقی شراب می‌شود ۶ - آنکه شراب را بار می‌کند ۷ - آنکه بار شراب را برایش می‌برند ۸ - آنکه آن را می‌فروشد ۹ - آنکه شراب را می‌خرد ۱۰ - آنکه پول شراب را می‌خورد.[1]

و نیز در کافی و محاسن از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: ملعون و باز ملعون است، کسی که کنار سفره‌ای بنشیند که در آن سفره شراب نوشیده می‌شود.[2]

مؤلف: آیه شریفه: ﴿وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْإِثْمِ وَ

---

۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۲۹

۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۲۶۸

اَلْعُدْوَانِ﴾[1] مؤید این دو روایت است.

و در خصال به سند خود از ابی امامه روایت کرده که گفت: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: چهار طایفه‌اند که خدا در قیامت نظری به آنان نمی‌افکند (یعنی رحمتش را شامل حال آنان نمی‌کند) ۱ - عاق ۲ - کسی که زیاد منت می‌گذارد ۳ - کسی که قضا و قدر را تکذیب می‌کند ۴ - کسی که بر شرب خمر عادت کرده است.[2]

و در امالی ابن الشیخ به سند خود از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت آمده که فرمود: پروردگارم جل جلاله سوگند خورده که هیچ بنده‌ای از بندگانم در دنیا شراب ننوشد، مگر آنکه در قیامت به همان مقدار که نوشیده از حمیم دوزخ به او می‌چشانم، حال چه اینکه اهل عذاب باشد و یا آمرزیده باشد آن گاه فرمود: روز قیامت شارب الخمر با روی سیاه و چشمانی کبود محشور می‌شود در حالی که گونه‌اش کج و معوج است، آب از دهانش ریزان، و زبانش از

---

۱ و بر گناه و دشمنی یکدیگر را کمک مکنید «مائده، آیه ۳».

۲ خصال، ص ۲۰۳

پشت سرش آویزان است.[1]

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این معنا بر خدا حق و سزاوار است، که به شارب الخمر بنوشاند آن آبی را که از فرج زنان فاحشه می‌ریزد و در آن روز آن آب عبارت است از صدید، و صدید چرک و خون غلیظ و درهمی است که حرارتش و بوی

---

۱ امالی، ج ۱، ص ۵۱

گندش اهل دوزخ را عذاب می‌دهد.[1]

مؤلف: شاید بتوان گفت که آیه: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ اَلزَّقُّومِ طَعَامُ اَلْأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي اَلْبُطُونِ كَغَلْيِ اَلْحَمِيمِ خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلىَ سَوَاءِ اَلْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ اَلْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ اَلْعَزِيزُ اَلْكَرِيمُ﴾[2] این روایات را تایید می‌کند، چون می‌فرماید: (به درستی درخت زقوم طعام گنه‌کار است که چون مس مذاب در درون دلها می‌جوشد، فرمان می‌رسد: بگیرید او را و تا وسط دوزخ ببرید، و سپس از بالای سرش عذاب حمیم بریزید، (و به او بگوئید) بچش این را که تو همان دردانه‌ای بودی که برای خود احترامی قائل بودی) و در همه معانی گذشته روایات بسیاری دیگر هست.

و در کافی از وشاء از ابی الحسن (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از آن جناب شنیدم می‌فرمود: میسر قمار است.[3]

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است،

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۸۰

۲ دخان، آیه ۴۹

۳ فروع کافی، ج ۵، ص ۱۲۴

بطوری که هیچ شکی در آن نیست.

و در الدر المنثور در تفسیر آیه: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ مَا ذَا یُنْفِقُونَ﴾ از ابن عباس روایت آورده که گفت: چند نفر از صحابه بعد از آنکه مامور شدند در راه خدا انفاق کنند، نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شدند، و عرضه داشتند ما نفهمیدیم این نفقه‌ای که مامور شده‌ایم از اموالمان در راه خدا بدهیم چیست؟ بفرما چه باید بدهیم، خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ مَا ذَا یُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾، و قبل از این آیه مسلمانان آن قدر انفاق می‌کردند که حتی مختصری که صدقه دهند و مالی که غذایی برای خود فراهم کنند برایشان نمی‌ماند[1].

و نیز در الدر المنثور است که از یحیی روایت شده که گفت: من شنیدم معاذ بن جبل، و ثعلبه نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شدند و پرسیدند: یا رسول الله ما برده‌دار و زن و بچه‌دار هستیم، بفرما از اموال خود چه مقدار انفاق کنیم؟ خدای تعالی این آیه را نازل کرد که: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۳

مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلِ اَلْعَفْوَ﴾ .

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: عفو به معنای حد متوسط است.[1]

و در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: عفو یعنی مقدار کفایت، و در روایتی که از ابی بصیر نقل کرده فرموده عفو، به معنای میانه‌روی است.[2]

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه: ﴿اَلَّذِینَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کَانَ بَیْنَ ذَلِکَ قَوَاماً﴾ از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آن صحیح نبود، و این هم صحیح نبود، قهرا حد وسط صحیح است.

و در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عفو آن مقداری است که از قوت سال زیاد بیاید.[3]

مؤلف: روایات همه با هم متوافقند، و روایت

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۲

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۶

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۱۴

اخیر از قبیل بیان مصداق است، و روایات در فضل صدقه و کیفیت و مورد و کمیت آن از حد شمار بیرون است که ان شاء الله بعضی از آنها در موارد مناسب خواهد آمد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْیَتَامیَ﴾ از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه آیه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ اَلْیَتَامیَ ظُلْماً إِنَّمَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً﴾ نازل شد، هر کس یتیمی در خانه داشت از خانه بیرون کرد، و از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیدند جز این چه می توانستیم بکنیم؟ در پاسخ، این آیه نازل شد: ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْیَتَامیَ قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَیْرٌ وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُکُمْ وَ اَللَّهُ یَعْلَمُ اَلْمُفْسِدَ مِنَ اَلْمُصْلِحِ﴾[1].

و در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی خدای تعالی آیه: ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوا مَالَ اَلْیَتِیمِ إِلاَّ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ﴾، و آیه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ اَلْیَتَامیَ﴾، نازل شد، کسانی که یتیمی در خانه

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۷۲.

خود داشتند طعام و شراب خود را از طعام و شراب یتیم جدا نموده، سهم او را بیشتر از سهم خود می‌دادند، و اگر یتیم نمی‌توانست همه آن طعام و نوشیدنی را مصرف کند، و زیاد می‌آمد، زیادیش را هم مصرف نمی‌کردند تا فاسد شود، و این برای آنان دشوار بود، لا جرم جریان را به عرض رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رساندند خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْیَتَامیَ قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَیْرٌ وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُکُمْ﴾، از آن پس سفره خود و ایتام را یکی کردند با آنها خوردند و نوشیدند.

مؤلف: این معنا از سعید بن جبیر و عطا و قتاده نیز روایت شده.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۲۱]

﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لاَ تُنْكِحُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى اَلنَّارِ وَ اَللَّهُ يَدْعُوا إِلَى اَلْجَنَّةِ وَ اَلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۲۲۱﴾

ترجمه آیه

با زنان مشرک ازدواج مکنید تا ایمان آورند و یک کنیز با ایمان بهتر است از خانمی مشرک هر چند آن خانم مورد شگفت و خوشایندتان باشد و با مردان مشرک ازدواج مکنید تا ایمان آورند که یک برده مؤمن از آقایی مشرک بهتر است هر چند که مورد شگفت و خوشایند شما باشد آری مشرکین شما را به سوی آتش دعوت می‌کنند و خدا به سوی جنت و مغفرتی به اذن خود می‌خواند و آیات خود را برای مردم بیان می‌کند تا شاید متذکر شوند (۲۲۱).

بیان آیه

﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾

راغب در مفردات می‌گوید کلمه نکاح در اصل

لغت به معنای عقد نکاح بوده، بعدا

بعنوان استعاره در عمل زناشویی استعمال شده، و این محال است که در اصل لغت به معنای عمل زناشویی بوده و سپس استعاره شده باشد در عقد ازدواج، برای اینکه تمامی الفاظی که عمل زناشویی را افاده می‌کنند، کنایات هستند (و هیچ لفظی در برابر این عمل وضع نشده)، چون همه مردم گفتگوی از آن را زشت می‌دانند، و با این حال محال است کسی که می‌خواهد به مخاطب خود از یک عمل مشروع و پسندیده خبر دهد، و بگوید: من با فلانی ازدواج کرده‌ام، تعبیری کند که تنها در هنگام فحش دادن استعمال می‌شود.

این بود گفتار راغب[1] و گفتار درستی است، چیزی که هست باید این را هم می‌گفت، که منظور از عقد علقه زوجیت است، نه عقد لفظی (که بین هر ملت و مذهبی در هنگام مراسم ازدواج خوانده می‌شود).

معنا و مراتب شرک و موارد استعمال کلمه «مشرک» و «کافر»

و کلمه (مشرکات) اسم فاعل از مصدر اشراک،

---

۱ راغب، کتاب النون

یعنی شریک گرفتن برای خدای سبحان است، و معلوم است که شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همانطور که کفر و ایمان هم از این نظر دارای مراتبند.

مثلا اعتقاد به اینکه خدا دو تا و یا بیشتر است و نیز بتها را شفیعان درگاه خدا گرفتن، شرکی است ظاهر، و از این شرک کمی پنهان‌تر شرکی است که اهل کتاب دارند، و برای خدا فرزند قائلند، و مخصوصا مسیح و عزیر را پسران خدا می‌دانند.

و به حکایت قرآن می‌گویند: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اَللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ﴾[1] و این نیز شرک است، از این هم کمی مخفی‌تر اعتقاد به استقلال اسباب است، اینکه انسان مثلا دوا را شفا دهنده بپندارد، و همه اعتمادش به آن باشد، این نیز یک مرتبه از شرک است، و همچنین ضعیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود، تا برسد به شرکی که به جز بندگان مخلص خدا احدی از آن بری نیست، و آن عبارت است از غفلت از خداوند تعالی و توجه به غیر خدای عز و جل، پس همه اینها شرک است.

---

۱ ما همه پسران خدا و دوستان اوئیم.

اما این باعث نمی‌شود که ما کلمه (مشرک) را بر همه دارندگان مراتب شرک اطلاق کنیم، هم چنان که می‌دانیم اگر مسلمانی نماز و یا واجبی دیگر را ترک کند، به آن واجب کفر ورزیده، ولی کلمه (کافر) را بر او اطلاق نمی‌کنیم، مثلا خدای تعالی ترک عمل حج را کفر خوانده، و فرموده: ﴿وَ لِلَّهِ عَلَى اَلنَّاسِ حِجُّ اَلْبَيْتِ مَنِ اِسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اَللَّهَ غَنِيٌّ

عَنِ اَلْعَالَمِينَ ﴾[1] ولی چنین کسی را کافر نمی‌خوانیم، بلکه فاسقی است که به یکی از واجبات خدا کفر ورزیده و بر فرض هم که بتوانیم اطلاق کنیم، باید بگوئیم فلانی کافر به حج است.

و همچنین سایر صفاتی که در قرآن استعمال شده، مانند صالحین و قانتین، و شاکرین، و متطهرین، و یا فاسقین، و ظالمین، و و و، برابر و معادل افعالی که این صفات از آنها مشتق شده نیستند، (کسی که یک عمل صالح، و یک عبادت، و یک شکر، و یک طهارت، و یک فسق، و یک ظلم کرده، صالح و قانت و شاکر و متطهر و فاسق و ظالم خوانده نمی‌شود) و این واضح است، پس این عناوین را نام یا صفت کسی کردن، حکمی دارد، و صرف نسبت دادن فعل به آن کس حکمی دیگر.

در قرآن کریم کلمه «مشرک» بر غیر اهل کتاب اطلاق شده و اطلاق آن بر اهل کتاب ثابت و معلوم نیست

علاوه بر اینکه این معنا به روشنی معلوم نشده،

---

۱ برای خدا بر مردم البته آنها که استطاعت دارند است که به زیارت خانه بروند، و هر کس کفر بورزد خدا از همه عالمیان بی‌نیاز است. «آل عمران، آیه ۹۷»

که قرآن کریم کلمه مشرک را بر اهل کتاب هم اطلاق کرده باشد، به خلاف لفظ کافرین، بلکه تا آنجا که می‌دانیم این کلمه بر غیر اهل کتاب اطلاق شده، مثلا فرموده: ﴿لَمْ يَكُنِ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ وَ اَلْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ اَلْبَيِّنَةُ﴾[1].

و یا فرموده: ﴿إِنَّمَا اَلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا اَلْمَسْجِدَ اَلْحَرَامَ﴾[2] و یا فرموده: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾[3] و نیز می‌فرماید: ﴿وَ قَاتِلُوا اَلْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾[4] و باز می‌فرماید: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[5] و مواردی دیگر.

و اما اینکه فرمود: ﴿وَ قَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾[6] منظورش از مشرکین یهود و نصاری

---

۱ آنهایی که از اهل کتاب کفر ورزیدند، و نیز مشرکین هرگز جدا نمی‌شدند تا آنکه بلیه‌ای ببینند. «بینه، آیه ۱»

۲ جز این نیست که مشرکین نجسند، پس نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند. «توبه، آیه ۲۹»

۳ چگونه پیمان مشرکین احترام دارد. «توبه، آیه ۷»

٤ مشرکین را با همگیشان قتال کنید. «توبه، آیه ۲۷»

۵ مشرکین را هر جا یافتید بکشید. «توبه، آیه ۶»

٦ و گفتند یهودی و یا مسیحی باشید، تا راه یافته باشید، بگو: نه، بلکه باید به کیش ابراهیم حنیف بود، و او از مشرکان نبود. «بقره، آیه ۱۳۵»

نیست، تا تعریضی بر اهل کتاب باشد، و در نتیجه با گفته ما منافات داشته باشد، بلکه ظاهرا منظور غیر اهل کتاب است، به

قرینه اینکه در آیه‌ای دیگر فرموده: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَ لاَ نَصْرَانِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

چون از این آیه استفاده می‌شود کلمه (حنیف) تعریضی بر یهود و نصاری است، نه جمله: ﴿وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، چون حنیف به معنای بریء بودن ساحت ابراهیم از انحراف از وسط به طرف افراط و تفریط است، به طرف مادیت محضه یهود، و معنویت محضه نصارا، و کلمه (مسلما) تعریض بر مشرکین است، چون می‌فهماند که ابراهیم تنها تسلیم خدا بود، و چون بت‌پرستان برای او شریکی نمی‌گرفت. و همچنین آیات زیر که در آنها کلمه مشرکین آمده، با گفتار ما منافاتی ندارد چون در اینها منظور از این کلمه معنای وصفی و اسمی آن نیست، بلکه منظور کسانی است که گاهگاهی شرک از آنان

---

۱ ابراهیم یهودی و نصرانی نبود، و لیکن حنیف و مسلم بود، و از مشرکین نبود. «آل عمران، آیه ۶۷»

سر می‌زند، و آن آیات این است: ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾[1] ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾[2] چون می‌دانیم مؤمنین هم که احیانا گناه می‌کنند، در حال گناه در تحت تسلط شیطانند پس این شرک شرک مشرکین اصطلاحی نیست، شرکی است که بعضی از مؤمنین و بلکه همه آنان سوای افرادی انگشت شمار یعنی اولیای مقرب و عباد صالحین گرفتار آن می‌شوند.

ظاهر آیه شریفه تحریم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج با اهل کتاب

پس از این بیان که قدری هم طولانی شد، این معنا روشن گردید که ظاهر آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ تنها می‌خواهد ازدواج با زن و مرد بت‌پرست را تحریم کند، نه ازدواج با اهل کتاب را.

عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بین آیات سوره بقره و آیات سوره مائده و

---

۱ اکثر آنان به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مرتکب شرک هم می‌شوند. «یوسف، آیه ۱۰۶»

۲ شیطان تنها بر کسانی تسلط دارد، که او را دوست می‌دارند، و کسانی که به خدا شرک آورند. «نحل، آیه ۱۰۰»

پس از اینجا فساد گفته بعضی روشن می‌شود که گفته‌اند: آیه شریفه ناسخ آیه سوره مائده است، که می‌فرماید: ﴿اَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ اَلطَّیِّبَاتُ وَ طَعَامُ اَلَّذِینَ أُوتُوا اَلْکِتَابَ حِلٌّ لَکُمْ وَ طَعَامُکُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِینَ أُوتُوا اَلْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ﴾[1].

و نیز فساد این گفتار که گفته‌اند: آیه مورد بحث که می‌فرماید (با زنان مشرکه ازدواج نکنید)، و آیه: ﴿وَ لاَ تُمْسِکُوا بِعِصَمِ اَلْکَوَافِرِ﴾[2] ناسخ آیه مائده هستند، و نیز اینکه گفته‌اند: آیه سوره مائده ناسخ دو آیه سوره بقره و ممتحنه هستند روشن می‌گردد.

و وجه فساد آنها این است که آیه سوره بقره به ظاهرش شامل اهل کتاب نمی‌شود، و آیه سوره مائده تنها شامل اهل کتاب است پس هیچ منافاتی میان آن دو نیست، تا بگوئیم آیه سوره بقره ناسخ آیه سوره مائده و یا منسوخ به آن است، و همچنین آیه سوره

---

۱ امروز دیگر هر چیز پاکیزه‌ای برایتان حلال شد، و طعام اهل کتاب برای شما، و طعام شما برای آنان، و زنان پارسای مؤمن، و زنان پارسایی که قبل از شما اهل کتاب بودند، حلال گردید. «مائده، آیه ۶»

۲ و به عقد زنان کافر اعتبار منهید. «ممتحنه، آیه ۱۰»

ممتحنه، هر چند عنوان (زنان کافر) در آن مورد بحث واقع شده، و این عنوان، هم شامل اهل کتاب می‌شود، و هم مشرکین، چون کلمه (کافر) اهل کتاب را هم به اینطور شامل می‌شود، که با صدق آن دیگر نام مؤمن برایشان صادق نباشد، به شهادت اینکه فرموده: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اَللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾[1].

الا اینکه ظاهر آیه به بیانی که در همان سوره خواهد آمد ان شاء الله تعالی این است که اگر مردی مسلمان شد، در حالی که زنی کافر در عقد دارد حرام است که دیگر به عقد آن زن وقعی بنهد، و خلاصه او را به همسری خود باقی بگذارد، مگر اینکه او نیز ایمان بیاورد آن وقت مرد می‌تواند به عقد سابق همسرش اعتبار قائل باشد، و این معنا هیچ دلالتی بر ازدواج ابتدایی با اهل کتاب ندارد.

و بر فرض که تسلیم شویم، و بگوئیم: دو آیه نامبرده یعنی آیه بقره و آیه ممتحنه دلالت دارد بر

---

۱ آنهایی که (یعنی اهل کتاب که) دشمن خدا و فرشتگان و فرستادگان او و جبریل و میکائیلند، بدانند که خدا هم دشمن کافران است. «بقره، آیه ۹۸»

حرمت ازدواج ابتدایی با زن اهل کتاب، باز هم ناسخ آیه مائده نمی‌شوند، برای اینکه آیه مائده بطوری که از سیاقش برمی‌آید در مورد امتنان و تخفیف نازل شده، و چنین موردی قابل نسخ نیست بلکه تخفیفی که از آن استفاده می‌شود حاکم بر تشدیدی است که از آیه بقره فهمیده می‌شود، پس اگر نسخی در میان شده باشد، باید بگوئیم آیه سوره مائده ناسخ است.

علاوه بر اینکه سوره بقره اولین سوره‌ای است که بعد از هجرت در مدینه نازل شده، و سوره ممتحنه در مدینه قبل از فتح مکه نازل شده، و سوره مائده آخرین سوره‌ای است که بر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل گشته، و این سوره نمی‌تواند منسوخ واقع شود، چون بعد از آن، آیه‌ای نازل نشده، و معنا ندارد آیات سوره‌های قبل ناسخ آن باشد.

﴿وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾

ظاهرا مراد از امه مؤمنه کنیز باشد، که در مقابل حره (زن آزاد) است، و مردم در روزگاری که برده‌داری معمول بود کنیزان را خوار می‌شمردند، و از اینکه با آنها ازدواج کنند عارشان می‌آمد، و اگر کسی این کار را می‌کرد سرزنشش می‌کردند، پس اینکه در آیه کنیز را مقید به مؤمنه کرد، ولی مشرکه را مقید به حریت نکرد، با اینکه گفتیم مردم کنیز را خوار می‌شمردند، و از ازدواج با آنان احتراز داشتند، خود دلیل بر این است که می‌خواهد بفرماید: زن با ایمان هر چند که کنیز باشد بهتر است از زن مشرک، و لو آزاد باشد، و دارای حسب و نسب و مال و سایر مزایایی باشد که عادتا خوشایند انسان است. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از کلمه (امة) و همچنین کلمه (عبد) در جمله بعدی، کنیز و غلام نیست، بلکه کنیز خدا و بنده خدا است، ولی این حرف احتمال بعیدی است.

﴿وَ لاَ تُنْكِحُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾

گفتار در این جمله همان گفتاری است که در جمله قبلی گذشت.

﴿أُولَئِکَ یَدْعُونَ إِلَی اَلنَّارِ وَ اَللَّهُ یَدْعُوا إِلَی اَلْجَنَّةِ وَ اَلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾

این جمله اشاره است به حکمت تحریم آن دو قسم ازدواج، می‌فرماید، مشرکین از آنجا که اعتقاد به باطل دارند راه ضلالت را طی می‌کنند، قهرا ملکات رذیله که باعث جلوه یافتن کفر و فسوق در نظر آدمی است، و انسان را از دیدن طریق حق و حقیقت کور می‌کند، در دلهاشان رسوخ می‌یابد، بطوری که گفتار و کردارشان دعوت به شرک می‌شود، و به سوی هلاکت راهنمایی می‌کند، و بالآخره آدمی را به آتش می‌کشاند.

پس مشرکین چه زن و چه مردشان به سوی آتش دعوت می‌کنند، ولی مؤمنین بر خلاف آن با سلوک راه ایمان و اتصافشان به لباس تقوا انسان را به زبان و عمل به سوی جنت و مغفرت می‌خوانند، و به اذن خدا هم می‌خوانند، چون خدا اجازه‌شان داده که مردم را به سوی ایمان دعوت کنند، و به رستگاری و صلاح که سرانجامش جنت و مغفرت است راه

بنمایانند.

در این آیه جا داشت بفرماید: «اولئک یدعون الی النار، و هؤلاء یدعون الی الجنة و المغفرة،» آنها به سوی آتش دعوت می‌کنند، و مؤمنین به سوی جنت و مغفرت، ولی فرمود و خدا به سوی جنت و مغفرت، و این بدان جهت بود که بفهماند مؤمنین در دعوتشان به سوی جنت و مغفرت و بلکه در تمامی شؤون وجودشان خود را مستقل از پروردگار خود نمی‌دانند، و خدا را ولی خود می‌دانند، هم چنان که خدا هم فرمود: ﴿وَ اَللَّهُ وَلِیُّ اَلْمُؤْمِنِینَ﴾[1].

و در آیه شریفه وجهی دیگر است، و آن این است که بگوئیم: مراد از دعوت خدا به سوی جنت و مغفرت همان حکمی است که در صدر آیه تشریع کرده، و فرمود: با زنان مشرکه ازدواج نکنید، تا ایمان بیاورند...، چون همین نهی مؤمنین از همنشینی و معاشرت با کسی که معاشرت و نزدیک شدن با او، و انس گرفتن با او، جز دوری از خدای سبحان ثمری ندارد و تحریک مؤمنین به معاشرت با کسی که

---

۱ آل عمران، آیه ۶۸

نزدیکی با او نزدیک شدن به خدای سبحان، و یادآوری آیات او، و مراقبت امر و نهی او است، خود دعوتی است از خدا به سوی جنت، و مؤید این معنا تذییل آیه است به جمله: ﴿وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ البته ممکن هم هست دعوت را اعم از دعوت اولی و دومی بدانیم، تا آیه شامل هر دو وجه بشود، که در این صورت سیاق خالی از لطفی مخصوص نخواهد بود. (دقت فرمائید)

بحث روایتی (در شان نزول آیه شریفه)

در مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث آمده: که این آیه در باره مرثد بن ابی مرثد غنوی نازل شده، که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) او را به مکه فرستاد تا عده‌ای از مسلمانان را از مکه بیاورد، و چون او مردی شجاع و قوی بود، در مکه زنی به نام عناق او را به سوی خود خواند، و مرثد از این کار امتناع ورزید، با اینکه در جاهلیت دوست هم بودند، عناق گفت، میل داری با من ازدواج کنی؟ مرثد گفت: باید از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) اجازه بگیرم، و چون به مدینه برگشت: از آن جناب اجازه خواست تا با عناق ازدواج کند (این آیه

نازل شد)[1].

مؤلف: این معنا را سیوطی هم در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده.

و نیز در الدر المنثور است که واحدی در ذیل این آیه از طریق سدی از ابی مالک از ابن عباس روایت کرده که گفته:

آیه ﴿وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾ در باره عبد الله بن رواحه نازل شد، که کنیزی سیاه داشت، روزی بر کنیز خود خشم کرد، و او را لطمه‌ای زد، پس از آنکه خشمش فرو نشست، نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شد، و داستان خود را عرضه داشت، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسید وضع کنیزت چگونه است؟ عرضه داشت روزه می‌گیرد، و نماز می‌خواند، و وضو را نیکو می‌گیرد، و شهادت به وحدانیت خدا و رسالت تو می‌دهد، فرمود: ای عبد الله کنیز تو مؤمنه است، عبد الله گفت حال که او را مؤمنه می‌دانی به آن خدایی

---

۱ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۱۷

که تو را به حق مبعوث فرموده: آزادش می‌کنم، و با او ازدواج می‌نمایم، و همین کار را کرد، مردم که این را شنیدند او را ملامت کردند، (که تو با کنیزی ازدواج کردی)؟ و این مردم ازدواج با زنان و مردان مشرك را به خاطر اینکه حسب و نسبی معین دارند دوست می‌داشتند، خدای تعالی این آیه را فرستاد، و در آن فرمود: (کنیز با ایمان بهتر است از زن آزاد مشرك)[1].

و نیز در آن کتاب از مقاتل روایت کرده که در ذیل جمله: ﴿وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ گفته است: به ما چنین رسیده که منظور از امه نامبرده کنیزی از حذیفه بود که حذیفه او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود.[2]

مؤلف: میان این روایات که در شان نزول آیه وارد شده منافات نیست، چون ممکن است چند نفر با کنیز خود ازدواج کرده باشند، و مورد ملامت واقع شده باشند آن گاه این آیه در پاسخ همه ایراد کنندگان نازل شده باشد.

البته در این میان روایات متعارضه‌ای هست که در خصوص جمله ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ وارد شده مبنی بر اینکه این جمله ناسخ آیه:

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۶.

﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾،

و یا منسوخ آن است، که ان شاء الله در تفسیر سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۲۲ تا ۲۲۳]

﴿وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا اَلنِّسَاءَ فِی اَلْمَحِیضِ وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اَللَّهُ إِنَّ اَللَّهَ یُحِبُّ اَلتَّوَّابِینَ وَ یُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِینَ ۲۲۲ نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِکُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّکُمْ مُلاَقُوهُ وَ بَشِّرِ اَلْمُؤْمِنِینَ ۲۲۳﴾

ترجمه آیات

از تو از مساله حیض می‌پرسند بگو آن آزاری است برای زنان پس باید که از زنان در حال حیض کناره گیری کنید و با ایشان نزدیکی جنسی ننمائید تا وقتی که پاک شوند پس همین که غسل کردند می‌توانید آن طور که خدا دستورتان داده با ایشان نزدیکی کنید که خدا مردم تائب را دوست می‌دارد و آنهایی را هم که در پی پاک شدن هستند دوست می‌دارد (۲۲۲).

زنان شما کشتزار شمایند از هر طرف خواستید به کشتزار خود درآئید و در صدد پدید آوردن یادگاری و نسلی برای خود برآئید و از خدا پروا کنید و بدانید که شما او را دیدار خواهید کرد و مؤمنین را

بشارت ده (۲۲۳).

﴿وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً﴾

کلمه (محیض) مانند کلمه (حیض) مصدر (حاضت المرأة - تحیض) است، و معنایش جریان خون معروفی است که صفات مخصوصی دارد، و زنان حائض آن صفات را می‌شناسند، و چون این مصدر مختص زنان است لذا اسم فاعل آن را مذکر هم می‌آورند، و می‌گویند زن حائض، هم چنان که می‌گویند زن حامل.

و کلمه (اذی) بطوری که گفته‌اند به معنای ضرر است، لیکن این حرف قابل خدشه است، چون اگر اذیت ضرر بود، باید صحیح باشد در مقابل نفع استعمال شود، همانطور که کلمه ضرر در مقابل کلمه نفع استعمال می‌شود، و معلوم است که هیچ وقت به جای دوای مضر نمی‌گوئیم: دوای موذی، چون موذی یک معنای دیگری غیر مضر را افاده می‌کند و بهمین جهت است که خدای تعالی فرموده: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذىً﴾[1].

---

۱ آل عمران، آیه ۱۱۱

و اگر فرموده بود: «لن یضروکم الا ضررا» کلام فاسد می‌شد، و نیز اگر کلمه (اذیت) را به معنای ضرر بگیریم آن گاه در امثال آیه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ یُؤْذُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ﴾[1] و آیه: ﴿لِمَ تُؤْذُونَنِی وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّی رَسُولُ اَللَّهِ إِلَیْکُمْ﴾[2] دچار اشکال می‌شویم چون در اینگونه آیات کلمه (اذیت) ظهوری در معنای ضرر ندارد، پس ظاهر این است که کلمه (أذی) به معنای هر عارضه‌ای باشد برای چیزی که ملایم با طبع آن نباشد، که این معنا به وجهی منطبق با معنای ضرر نیز هست.

و اینکه محیض را اذی خوانده، به همان معنایی است که گفتیم، چون خون حیض که به عادت زنان مربوط است، از عمل خاصی حاصل می‌شود که طبیعت زن در مزاج خون طبیعی زن انجام می‌دهد، و مقداری از خون طبیعی او را فاسد، و از حال طبیعی خارج نموده، و به داخل رحم می‌فرستد، تا بدین وسیله رحم را پاک کند، و یا اگر جنین در آن باشد،

---

۱ کسانی که خدا و رسول را اذیت می‌کنند. «احزاب، آیه ۵۷»

۲ چرا مرا اذیت می‌کنید، با اینکه می‌دانید که من فرستاده خدا به سوی شمایم؟». «صف، آیه ۵»

با آن خون جنین را غذا دهد، و یا اگر بچه بدنیا آمده ماده اصلی برای ساختن شیر جهت کودک را آماده

سازد.

و بنا بر آن تفسیری که کلمه (أذی) را به معنای ضرر گرفتند، محیض را هم به معنای جمع شدن با زنان در حال حیض گرفته، و در معنای آیه گفته‌اند: از تو می‌پرسند آیا در چنین حالی جایز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده این عمل ضرر است، و درست هم هست چون پزشکان گفته‌اند: طبیعت زن در حال حیض سرگرم پاک کردن رحم، و آماده کردن آن برای حامله شدن است، و جماع در این حال نظام این عمل را مختل می‌سازد، و به نتیجه این عمل طبیعی یعنی به حمل (و به رحم زن) صدمه می‌زند.

﴿فَاعْتَزِلُوا اَلنِّسَاءَ فِی اَلْمَحِیضِ وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ﴾

کلمه (اعتزال) که جمله (فاعتزلوهن) امر از آن است، به معنای عزلت گرفتن، و دوری گزیدن از معاشرت است، و نیز وقتی گفته می‌شود: (عزلت نصیبه)، معنایش این است که من سهم او را مشخص نموده، و از سایر سهام جدا کردم، و کنار گذاشتم و کلمه (قرب) در مقابل کلمه (بعد) است، و این کلمه

هم به خودی خود متعدی می‌شود، و هم با حرف (من)، و مراد از اعتزال ترک نزدیکی از محل خون است، که بیانش خواهد آمد.

آراء طوائف و مذاهب مختلف در مساله محیض و رعایت اعتدال در نظریه اسلام در این باره

طوائف مختلف مردم در مساله محیض آراء و مذاهبی مختلف دارند، یهود در این مساله شدت عمل به خرج می‌داد، و در حال حیض زنان، حتی از غذا و آب و محل زندگی و بستر زنان دوری می‌کرد، و در تورات نیز احکامی سخت در باره زنان حائض و کسانی که در محل زندگی و در بستر و غیره با ایشان نزدیکی می‌کنند وارد شده.

و اما نصارا، در مذهب ایشان هیچ حکمی در باره اجتماع با زنان حائض، و نزدیک شدن به ایشان نیامده، و اما مشرکین عرب، آنان نیز در این باره هیچ حکمی نداشتند، جز اینکه ساکنین مدینه و دهات اطراف آن، از این کار اجتناب می‌کردند، و این بدان جهت بود که آداب و رسوم یهودیان در ایشان سرایت کرده بود، و همان سخت‌گیریهای یهود را در معاشرت با زنان حائض معمول می‌داشتند، و اما

عربهای دیگر، چه بسا این عمل را مستحبّ هم می‌دانستند، و می‌گفتند جماع با زنان در حال حیض باعث می‌شود فرزندی که ممکن است پدید شود خونخوار باشد، و خونخواری در میان عشایر صحرانشین صفتی پسندیده بوده است.

و به هر حال پس اینکه فرمود: (از زنان در حال حیض کناره‌گیری کنید) هر چند ظاهرش امر به مطلق کناره‌گیری است همانطور که یهودیان می‌گفتند، و هر چند که برای تاکید این ظاهر بار دوم هم فرمود: ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ﴾، و لیکن جمله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾، با در نظر داشتن اینکه منظور از (آنجایی که خدا دستور داده) همان مجرای خون است، که در آخر آیه است، خود قرینه است بر اینکه جمله: (فاعتزلوا)، و جمله دوم یعنی ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ﴾ جنبه

کنایه دارند، نه تصریح، و مراد از آمدن زنان و نزدیکی با ایشان نزدیکی از محل خون است فقط، نه مطلق مخالطت و معاشرت، و نه مطلق تمتع و لذت‌گیری از آنان.

پس معلوم شد اسلام در مساله حیض زنان راه وسط را اتخاذ کرده، راهی میانه در بین تشدید تمامی که یهود اتخاذ کرده، و در بین اهمال مطلقی که نصارا پیش گرفته‌اند، و آن راه میانه این است که مردان در هنگام عادت زنان از محل ترشح خون نزدیکی نکنند، و تمتعات غیر این را می‌توانند ببرند، و در جمله: (فی المحیض) اسم ظاهر در جای ضمیر به کار رفته چون می‌توانست بفرماید: «فاعتزلوا النساء فیه» و نکته این تبدیل این است که منظور از محیض اول معنای مصدری کلمه است، و از محیض دوم زمان حیض است، پس کلمه دوم غیر کلمه اول است، و اگر ضمیر می‌آورد، قهرا به مرجعی بر می‌گشت که معنای آن منظور نبود.

معنای طهارت و بررسی منشا پیدایش مفهوم طهارت و نجاست در بین مردم

﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾

کلمه (طهارت - پاکی) که در مقابلش کلمه (نجاست - پلیدی) قرار دارد از کلماتی است که معنایش در ملت اسلام دایر است، و احکام و خواصی برای آنها تشریع شده، و قسمت عمده‌ای از مسائل دینی را تشکیل می‌دهد، و این دو کلمه به خاطر اینکه بسیار بر سر زبانها است، حقیقتی شرعی و یا حد اقل حقیقت متشرعه‌ای گردیده است که معنای این دو جور حقیقت در فن اصول بیان شده.

و اما معنای طهارت، چیزی است که همه مردم با وجود اختلافی که در زبانهایشان هست می‌دانند، و از همین جا باید دانست که طهارت از آن معانی است که اختصاص به یک قوم و دو قوم یا یک عصر و دو عصر ندارد، بلکه تمامی انسانها در زندگی خود با آن سروکار دارند.

چون اساس زندگی بر تصرف در مادیات، و بوسیله آنها رسیدن به هدفهای زندگی است، باید از مادیت استفاده کند تا به مقاصد زندگی خود برسد، آری انسان هر چه را که می‌خواهد و طبعش متمایل به آن می‌شود بدین جهت است که در آن فایده و

خاصیتی سراغ دارد، و به خاطر آن فایده به سوی آن چیز جذب می‌شود، و از همه فوایدی که آدمی دارد، فایده‌های مربوط به تغذی و تولید دامنه‌دارتر است، و با خیلی چیزها سروکار دارد.

و این چیزهایی که مورد استفاده خوردن و تولید واقع می‌شود، گاهی مورد هجوم عوارضی واقع می‌شود، که آن صفات رغبت انگیزش را که بیشتر رنگ و بو و طعم است از دست می‌دهد، و دیگر انسان به آن چیزها رغبتی پیدا نمی‌کند، بلکه طبع آدمی از آن متنفر می‌شود، آن حالت اولی طهارت، و حالت دومی نجاست، نامیده می‌شود پس طهارت و نجاست

دو صفت وجودی است که در اشیا هست، اگر صفت اولی در چیزی وجود داشت، و مایه رغبت انسان در آن شد، آن چیز طاهر است و اگر صفت دومی پیدا شد، آن چیز پلید است.

و اولین باری که انسان متوجه این دو معنا شد، در محسوسات به آن برخورد، آن گاه آن دو را در معقولات هم استعمال کرد، و لفظ در هر دو جور طهارت و نجاست بکار برد، چه طهارت و نجاست مادی و محسوس، و چه طهارت و نجاست معنوی مثلا طهارت حسب و نسب، و طهارت در عمل، و طهارت در اخلاق، و عقاید، و اقوال، و نجاست در آنها.

این خلاصه گفتاری است که در معنای طهارت و نجاست از دیدگاه مردم باید دانست،

کلماتی که بر طهارت و نجاست مادی و معنوی دلالت دارند، و اینکه اسلام هر دو قسم طهارت و نجاست را معتبر شمرده است

و اما نظافت، و نزاهت، و قدس، و سبحان، الفاظی هستند که از نظر معنا با لفظ طهارت نزدیکند، چیزی که هست نظافت به معنای طهارتی است که بعد از پلیدی در چیزی حاصل می‌شود، (مثلا لباس

بعد از شسته شدن نظیف می‌شود، و بهمین جهت) کلمه نظافت بخصوص در محسوسات استعمال می‌شود.

و اما کلمه (نزاهت) در اصل به معنای دوری بوده، و اگر در طهارت استعمال شود، بطور استعاره استعمال شده است.

و کلمه (قدس) و (سبحان) تنها مخصوص طهارت معنوی است.

و همچنین کلمات (قذارت) و (رجس) قریب المعنای با کلمه (نجاست) است. لیکن قذارت در اصل به معنای دوری بوده: مثلا می‌گفتند: (ناقة قذور)، یعنی شتری که، همیشه از گله شتران دوری می‌کند، و یا می‌گفتند: (رجل قاذورة) یعنی مردی که به خاطر بد خلقیش با مردم نمی‌جوشد، و از مردم دوری می‌کند و حاضر نیست با آنان یک جا جمع شود، و (رجل مقذر) با فتحه میم، یعنی مردی که مورد نفرت و اجتناب مردم است.

و نیز می‌گفتند: (قذرت الشیء)، و یا (تقذرت الشیء)، و یا (استقذرت الشیء) که در هر سه عبارت معنا این است که من از فلان چیز بدم می‌آید، و بنا بر

این استعمال قذارت در معنای نجاست در اصل استعمالی مجازی بوده چون نجاست هر چیزی مستلزم آن است که انسان از آن دوری کند.

و همچنین کلمه (رجس)، و کلمه (رجز) به کسره را، و گویا اصل در معنای رجز هول و وحشت بوده، پس دلالت آن بر نجاست نیز به استعاره است.

و اسلام معنای طهارت و نجاست را معتبر شمرده، و همچنین طهارت و نجاست مادی و معنوی هر دو را پذیرفته، بلکه در معارف کلیه و در قوانین مقرره نیز سرایت داده، بعضی قوانین را طاهر، و بعضی را نجس خوانده، از آن جمله می‌فرماید: ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ که منظور

از این طهارت پاکی از حیض است، ﴿وَ ثِيَابَکَ فَطَهِّرْ﴾[1] ﴿وَ لَکِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَکُمْ﴾[2] ﴿أُولَئِکَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[3] ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[4].

شریعت اسلام همچنین یک عده چیزهایی را نجس شمرده، مانند خون، و بول، و غائط، و منی، از انسان (و بعضی حیوانات)، و پاره‌ای حیوانات زنده چون خوک، و حکم کرده به اینکه در نماز و خوردن و نوشیدن از آنها اجتناب شود و اموری را هم طهارت خوانده، مانند شستشوی جامه و بدن از نجاستی که به آنها برخورده که آن را طهارت خبیثیه خوانده، و طهارت با وضو و غسل آن طور که در کتب فقهی شرح داده شده به دست می‌آید و آن را طهارت حدثیه خوانده.

اسلام دین توحید است و تمام فروع آن به همان اصل بر می‌گردد. اصل توحید طهارت و بقیه معارف آن نیز طهارتها هستند

و در سابق هم گذشت که بیان کردیم اسلام دین

---

۱ جامه‌ات را پاک کن. «مدثر، آیه ۴»
۲ ولی می‌خواهد بوسیله این قوانین پاکتان کند. «مائده، آیه ۷»
۳ آنها کسانی هستند که خدا نخواسته دلهاشان را پاک کند. «مائده، آیه ۴۴»
٤ کسی جز پاکان با آن کتاب تماس ندارد. «واقعه، آیه ۷۹»

توحید است، و تمامی فروع آن به همان اصل واحد بر می‌گردد، و آن اصل واحد است، که در تمامی فروع دین منتشر شده است.

از اینجا روشن می‌گردد که اصل توحید، طهارت هم هست، طهارت کبرا نزد خدای سبحان، و بعد از این طهارت کبرا و اصلی، بقیه معارف کلیه نیز طهارت‌هایی است برای انسان، و بعد از آن معارف کلیه اصول اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذائل) است، و بعد از اصول اخلاقی احکام عملی نیز که به منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریع شده طهارت‌هایی دیگر است، و آیات مذکوره نیز بر همین مقیاس انطباق دارد، هم آیه ﴿یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ﴾[1] و هم آیه: ﴿وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً﴾[2] و هم آیات دیگری که در معنای طهارت وارد شده. حال برگردیم به مطلبی که داشتیم، و می‌گوئیم طهارت در جمله: ﴿حَتَّی یَطْهُرْنَ﴾ به معنای قطع شدن جریان خون از زنان است، و در جمله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ یا به معنای

---

۱ مائده، آیه ۷

۲ احزاب، آیه ۳۳

شستن محل خون است، و یا به معنای غسل کردن است، و جمله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾، امری است که تنها جواز را می‌رساند، و دلالت بر وجوب ندارد، چون بعد از نهی واقع شده، و می‌خواهد بطور کنایه بفهماند: بعد از پاک شدن، و یا غسل کردن زن، نزدیکی کردن با او جایز است، و این ادبی است الهی و لایق به قرآن کریم، و اگر امر نامبرده را مقید کرد به قید

﴿أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾ برای این بود که آن ادب را تکمیل کرده باشد چون عمل جماع در نظر بدوی امری است لغو، و لهو، لذا آن را مقید کرد به امر خدا، و با این قید از اموری قرارش داد که خدا تکوینا به آن امر کرده، تا دلالت کند بر اینکه جماع یکی از اموری است که تمامیت نظام نوع انسانی هم در حیاتش و هم در بقایش منوط به آن است، پس سزاوار نیست چنین امری را بازیچه قرار داد، بلکه باید از دیدگاه یکی از اصول نوامیس تکوینیش نظر کرد.

و آیه شریفه: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾ از نظر سیاق شباهت به آیه شریفه: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ

اِبْتَغُوا مَا كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾[1].

و آیه: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾[2] دارد، پس از این شباهت چنین به نظر می‌رسد که مراد از امر به آمدن در آیه مورد بحث، امر تکوینی است، که خلقت و تکوین انسان هم بر آن دلالت دارد، چون خلقتش مجهز به اعضایی است که اگر مساله تناسل نبود اعضایی زاید و بیهوده بود، و نیز مجهز به قوایی است که انسان را به عمل زناشویی دعوت می‌کند، تا نسل بشر قطع نگردد، پس امر نامبرده امر شرعی نیست، هم چنان که منظور از کتابت در جمله: ﴿وَ اِبْتَغُوا مَا كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾ نیز همین مساله توالد و تناسل است، و این معنا به خوبی از آیه استفاده می‌شود.

البته ممکن است بگوئیم: مراد از امر دستور شرعی است، و می‌خواهد مساله ازدواج و تناسل را بطور کفایی واجب کند، به این معنا که بر عموم

---

۱ حالا دیگر می‌توانید با زنان بیامیزید، و آنچه خدا مقدرتان کرد طلب کنید. «بقره، آیه ۱۸۷»

۲ پس از هر راه و هر جور که خواستید به کشتزار خود روید، و بر خود مقدم بدارید. «بقره، آیه ۲۲۳»

انسانها واجب است نسلی برای بعد از خود درست کنند، اگر چند نفر این کار را کردند، تکلیف از دیگران ساقط است، مانند سایر واجبات کفایی، که زندگی جز با انجام آنها تامین نمی‌شود، لیکن این احتمال بعید است.

بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده‌اند بر اینکه جمع شدن با زنان از عقب حرام است، ولی استدلال بسیار سست و ناپسند است، برای اینکه منشا و اساس آن یکی از دو پندار است، که هر دو غلط است، یا گمان کرده‌اند که مفهوم (پس نزد ایشان شوید از آنجا که خدا دستور داده)، این است که از عقب نزدیک نشوید، که این مفهوم لقب است، و قطعا حجت نیست (و این عبارت که فرمان تکوینی خدا به اینکه باید نسل بشر حفظ شود با نزدیکی از جلو اطاعت می‌شود)، هیچ ربطی به حلیت و حرمت سایر اقسام نزدیکی ندارد.

و یا اینکه پنداشته‌اند: امر به هر چیزی دلالت دارد بر نهی از ضد آن، که نیز قطع داریم

بر ضعف چنین دلالتی.

علاوه بر اینکه اگر بطور کلی صیغه امر دلالت بر وجوب کند، در خصوص جمله مورد بحث دلالت ندارد، برای اینکه امر در آن بعد از نهی واقع شده (و در علم اصول مسلم شده که امر به دنبال نهی تنها می‌فهماند حالا دیگر نهیی نیست، و آن عمل در این صورت جایز است) این در صورتی است که خواسته باشند به امر در (فاتوهن) استدلال کنند، و اگر به امر در جمله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾ استدلال کنند، باید پرسید: آیا امر نامبرده را امر تکوینی می‌دانید، یا تشریعی اگر تکوینی باشد، که از دلالت لفظی خارج است، زبان ندارد، تا با آن استدلال شود، و اگر تشریعی باشد، تازه بر وجوب کفایی دلالت می‌کند و ما بر فرض که در مساله (آیا امر به هر چیز دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه) قائل شویم که دلالت دارد، در اوامری قائل می‌شویم که بخواهد تکلیفی را بطور عینی و مولوی واجب کند، نه بطور کفایی و یا ارشادی.

﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾

توبه به معنای برگشتن به سوی خدای سبحان است و تطهر به معنای پذیرفتن و شروع به طهارت است، یا بگو صرفنظر کردن جدی از پلیدی و برگشتن به اصل (یعنی طهارت) است، پس در نتیجه هر دو عنوان توبه و تطهر در مورد اوامر و نواهی خدا، و مخصوصا در مورد طهارت و نجاست صادقند، چون گردن نهادن به اوامر خدا و دست برداری از هر چیز که خدا نهی کرده، هم تطهر از قذارت است، که مخالف اصل و مفسده‌آور است، و هم توبه و بازگشت به سوی خدا است، و بهمین مناسبت بوده که خدای تعالی حکم در آیه را با جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ تعلیل نموده.

چون لازم است میان حکم و علتی که برای آن ذکر می‌شود مناسبت و انطباقی باشد، و در آیه مورد بحث چند حکم آمده، یکی دوری کردن از جماع در حال حیض، و یکی انجام این عمل در غیر آن حال، و از آنجایی که توابین و متطهرین در جمله مورد بحث مطلق آمده، تمامی مراتب توبه و طهارت را به بیانی که گذشت شامل می‌شود.

و چون کلمه (توابین) صیغه مبالغه و به معنای کسی است که بسیار توبه می‌کند، بعید نیست این مبالغه را از کلمه (متطهرین) نیز استفاده کنیم، در نتیجه کثرت در توبه و طهارت از هر جهت استفاده شود، هم کثرت از جهت نوع توبه و طهارت، و هم از جهت عدد آن دو، آن وقت معنا چنین می‌شود که خدا همه انواع توبه را دوست می‌دارد، چه اینکه با استغفار باشد و چه اینکه با امتثال همه اوامر و نواهی او باشد، و چه با معتقد شدن به همه اعتقادات حقه باشد، و نیز خدا همه انواع تطهر را دوست می‌دارد، چه اینکه با گرفتن وضو و انجام غسل باشد،

و چه اینکه با انجام اعمال صالحه باشد، و چه اینکه با کسب علوم حقه باشد، هم همه این انواع توبه و تطهر را دوست می‌دارد، و هم تکرار آن دو را.

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾

کلمه (حرث) مصدر و به معنای زراعت است، و مانند زراعت بر زمینی هم که در آن زراعت می‌شود اطلاق می‌گردد، هم می‌گویند: (این گندمها کشت و زرع فلانی است)، و هم می‌گویند: (این زمین زراعت فلانی است)، و کلمه (انی) از اسمای شرط است، که مانند کلمه (متی) در خصوص زمان استعمال می‌شود، البته گاهی در مکان هم بکار می‌رود هم چنان که در قرآن آمده: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[1].

حال اگر در آیه مورد بحث به معنای مکان باشد، معنا چنین می‌شود (شما به کشتزار خود وارد شوید، از هر محلی که خواستید)، و اگر به معنای زمان باشد معنایش این می‌شود (شما هر وقت خواستید به

---

۱ مریم این طعام از کجا برایت آماده شد، گفت از ناحیه خدا. «آل عمران، آیه ۳۷»

کشتزار خود بروید).

و به هر معنا که باشد می‌خواهد اطلاق را برساند، مخصوصا با قید (شئتم) این اطلاق روشن‌تر به چشم می‌خورد، و این همان مانعی است که نمی‌گذارد جمله: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ دلالت بر وجوب کند، چون معنا ندارد عملی را واجب کنند و به دنبالش اختیار انجام آن را به خود واگذار نمایند.

این را هم باید بدانیم که آوردن جمله: (زنان شما کشتزار شمایند) قبل از بیان (فاتوا حرثکم) و نیز تعبیر از زنان برای بار دوم به (کشتزار) خالی از این دلالت نیست، که مراد توسعه و آزادی دادن در عمل زناشویی است، یا از نظر مکان و یا از نظر زمان البته مکانی که زنان انتخاب کنند، نه آنجایی که مردان از زنان انتخاب کنند، حال اگر اطلاق تنها از نظر مکان باشد، دیگر آیه شریفه متعرض اطلاق نیست، و در نتیجه آیه قبلی که می‌فرمود: ﴿فَاعْتَزِلُوا اَلنِّسَاءَ فِی اَلْمَحِیضِ﴾، و جمله: ﴿وَ لاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ﴾ تعارضی ندارد.

و اگر اطلاق آیه تنها از نظر زمان باشد، آن وقت

این اطلاق بوسیله محیض تخصیص می‌خورد، برای اینکه آیه محیض مشتمل بر کلمه‌ای است که نمی‌گذارد آیه بوسیله آیه حرث نسخ شود، و آن کلمه (اذی) است، که می‌فهماند محیض آزاری است، و اصلا علت تشریع حرمت نزدیکی با زنان در حیض همین آزار بودن حیض است، و معلوم است ما دام که حیض هست آزار هم هست، و این نسخ بردار نیست.

و نیز علت دیگری که نمی‌گذارد نسخ نامبرده صورت بگیرد، این است که آیه محیض

دلالت دارد بر اینکه حرمت اجتماع با زنان در حال حیض خود نوعی تطهیر زنان از پلیدی است، و خدای سبحان همیشه تطهیر را دوست می‌دارد، و بر بندگان خود منت می‌گذارد، که تطهیرشان کرده می‌فرماید: ﴿مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾[1].

و معلوم است که این معنا قابل نسخ نیست، و نمی‌شود آن را با امثال آیه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾، مقید کرد چون این آیه اولا می‌خواهد آزادی دهد، و علت آزاد شدن مردم با علت تحریم یعنی آزار بودن حیض جمع می‌شود، و در نتیجه در برداشتن حرمت کاری نمی‌تواند بکند، وثانیا آیه حرث مشتمل بر جمله: ﴿وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ است، که به خوبی از آن استفاده می‌شود که حرث بودن زنان نمی‌تواند ناسخ آیه محیض باشد، چه بعد از آن آیه نازل شده باشد، و چه قبل از آن

---

۱ خدا نمی‌خواهد شما را به زحمت اندازد، بلکه می‌خواهد پاکتان کند و نعمت خود بر شما تمام کند. «مائده، آیه ۷»

پس حاصل کلام در معنای آیه این شد که نسبت زنان به جامعه انسانی نسبت کشتزار است به انسان کشت‌کار، همانطور که کشتزار برای بقای بذر لازم است، و اگر نباشد بذرها به کلی نابود می‌شود، و دیگر غذایی برای حفظ حیات و ابقای آن نمی‌ماند، همچنین اگر زنان نباشند نوع انسانی دوام نمی‌یابد، و نسلش قطع می‌شود، آری خدای سبحان تکون و پدید آمدن انسان، و یا بگو به صورت انسان در آمدن ماده را تنها در رحم مادران قرار داده، و از سوی دیگر طبیعت مردان را طوری قرار داده که متمایل و منعطف به سوی زنان است با اینکه مقداری از آن ماده اصلی در خود مردان هم وجود دارد، و در نتیجه میان دو دسته از انسانها مودت و رحمت قرار داده و چون چنین بوده قطعا غرض از پدید آوردن این جذبه و کشش، پدید آوردن وسیله‌ای بوده برای بقای نوع، پس دیگر معنا ندارد، آن را مقید به وقتی و یا محلی معین نموده، از انجام آن در زمانی و مکانی دیگر منع کند، بله مگر آنکه در یک موردی خاص انجام این عمل مزاحم با امری دیگر شود، امری که

فی نفسه واجب بوده، و اهمالش جایز نباشد، و با این بیان معنای جمله: ﴿وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ به خوبی روشن می‌شود.

یکی از تفسیرهای عجیب و غریب استدلالی است که بعضی به جمله: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ کرده‌اند، بر اینکه در هنگام جماع عزل (یعنی بیرون ریختن نطفه) جایز است، با اینکه آیه شریفه هیچ نظری به این جهت ندارد، تا اطلاقش شامل آن شود، نظیر این حرف تفسیر دیگری است که گفتن بسم الله قبل از جماع را از جمله: ﴿وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ استفاده کرده

است.

امر به ازدواج و تناسل و دیگر دستوراتی که مربوط به زندگانی دنیوی است به امر به عبادت و ذکر خدا منتهی می‌شوند

﴿وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاَقُوهُ وَ بَشِّرِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾

گفتیم: مراد از اینکه فرمود: ﴿قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ که یا خطاب به مردان است، و یا به مردان و زنان هر دو، واداشتن انسانها به ازدواج و تناسل است، تا نوع بشر در زمین باقی بماند، و این هم معلوم است که غرض خدای سبحان از بقای نوع بشر در زمین، بقای دین او، و ظهور توحید و پرستش او است، و برای این است که جوامع بشری باشند تا با تقوای عمومی خود او را بپرستند، هم چنان که فرمود: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

بنا بر این اگر دستوراتی می‌دهد که با حیات آنان و بقایشان مرتبط است، برای این است که به این وسیله آنان را به عبادت پروردگارشان برساند، نه برای اینکه بیشتر به دنیا بگروند، و در شهوات شکم

---

۱ من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا بپرستند. «ذاریات، آیه ۵۶»

و فرج فرو رفته، در وادی غی و غفلت سرگردان شوند.

پس مراد از جمله (و برای خود مقدم بدارید) هر چند مساله توالد و تقدیم داشتن افرادی جدید الوجود به بشریت و جامعه است، بشریتی که همه روز افراد زیادی از آن دستخوش مرگ و فنا می‌شود، و به مرور زمان عددش نقصان می‌پذیرد، و لیکن این مطلوبیت فی نفسه نیست غرض به خود توالد تعلق نگرفته، بلکه برای این است که با توالد و آمدن افرادی جدید به روی زمین ذکر خدای سبحان در زمین باقی بماند، و افراد صالحی دارای اعمال صالح پدید آیند، تا خیرات و مثوباتشان هم عاید خودشان شود، و هم عاید پدرانی که باعث پدید آمدن آنان شدند، هم چنان که فرمود: ﴿وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ﴾[1].

بیانی که از نظر خواننده گذشت این احتمال را تایید می‌کند که مراد از تقدیم برای خود از پیش فرستادن اعمال صالح است، برای روز قیامت، هم

---

۱ ما هم اعمال خود آنان را می‌نویسیم، و هم آثارشان را. «یس، آیه ۱۲»

چنان که در جایی دیگر فرموده: ﴿يَوْمَ يَنْظُرُ اَلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اَللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً﴾[2].

پس جمله: ﴿وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاَقُوهُ﴾[3] از نظر سیاق نظیر آیه:

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[4]

می‌باشد.

پس مراد از جمله مورد بحث (و خدا داناتر است) تقدیم عمل صالح و تقدیم اولاد به این امید است که اولاد نیز افرادی صالح برای جامعه باشند، و مراد از جمله: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ تقوا به صورت عمل صالح در خصوص نزدیکی با حرث است، و خلاصه می‌خواهد بفرماید در نزدیکی با زنان از حدود خدا

---

۱ روزی که هر کسی به تماشای آنچه از پیش فرستاده می‌ایستد. «نبا، آیه ۴۱»

۲ و آنچه را از پیش برای خود فرستادید، نزد خدایش می‌یابید، که اگر خیر بود خیرتر شده، و اجری عظیم دارد. «مزمل، آیه ۲۰»

۳ از پیش برای خود بفرستید، و از خدا بترسید، و بدانید که روزی آنچه را کرده‌اید خواهید دید.

٤ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و هر فردی نگران عملی باشد که برای فردا از پیش می‌فرستد، و از خدا بترسید، که خدا به آنچه می‌کنید با خبر است. «حشر، آیه ۱۸»

تعدی نکنید و پاس حرمت خدا را بدارید، و محارم خدا را هتک مکنید و مراد از جمله: ﴿وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاَقُوهُ﴾ تشویق به تقوا و شکافتن معنای آن است، می‌فرماید از روز لقای الله و سوء حساب بترسید، هم چنان که در آیه سوره حشر هم که می‌فرمود: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ تقوا به معنای ترس از خداست، و اطلاق کلمه (بدانید) و اراده لازمه آن که همان مراقبت و تحفظ و اتقا باشد، امری است که در کلام شایع است، از آن جمله خدای عز و جل فرموده: ﴿وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ اَلْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾[1] که منظور از آن لازمه آن است، که همان تقوا باشد، یعنی بترسید و پروا داشته باشید، از حائل شدن خدا میان شما و دلهایتان، و چون عمل صالح و ترس از روز حساب از لوازم خاصه ایمان بود، لذا در آخر کلام فرمود: ﴿وَ بَشِّرِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾، همانطور که دیدیم در آیه سوره حشر عنوان مؤمنین را در اول آیه آورده فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته مربوط به

---

۱ و بدانید که خدا میان هر کس و قلب او حائل است. «انفال، آیه ۲۴»

در الدر المنثور است که احمد. و عبد الله بن حمید. و دارمی، و مسلم، و ابو داود، و ترمذی، و نسایی، و ابن ماجه، و ابو یعلی، و ابن منذر، و ابو حاتم، و نحاس. (در کتاب ناسخش)، و ابو حیان، و بیهقی (در سنن خود)، همگی از انس روایت کرده‌اند که یهود وقتی زنانشان حیض می‌شدند او را از خانه بیرون می‌کردند، و در خوردن و نوشیدن با او شرکت نمی‌کردند، و در یک خانه با او بسر نمی‌بردند، مساله از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) سؤال شد، در پاسخ این آیه نازل شد: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ اَلْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا اَلنِّسَاءَ فِی اَلْمَحِیضِ﴾، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: با زنان حائض در یک خانه زندگی

بکنید، و هر کار دیگری انجام بدهید الا جماع، این معنا به گوش یهود رسید، گفتند این مرد مثل اینکه تصمیم گرفته هر چه را که ما داریم با آن مخالفت کند، به دنبال این سخن اسید بن خضیر، و عباد بن بشر، نزد رسول خدا شده گفتند: یهود چنین و چنان گفتند، آیا ما به گفته آنان از اجتماع با زنان اجتناب کنیم؟ چهره رسول خدا از شنیدن این سخن متغیر شد بطوری که ما گمان کردیم بر آن دو نفر خشم گرفته، ولی وقتی آن دو نفر بیرون می‌رفتند، شخصی ظرفی شیر جهت آن جناب هدیه می‌آورد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در پی آن دو نفر فرستاد، تا از آن شیر بنوشند آن دو فهمیدند رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) از آنان خشمگین نشده[1].

و در الدر المنثور از سدی روایت کرده که در تفسیر آیه: ﴿وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ﴾ گفته: این آیه در پاسخ ثابت بن دحداح نازل شد، چون سائل او بوده.

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۸

مؤلف: نظیر این روایت از مقاتل هم نقل شده.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن آن در باره جمله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾، فرموده: این جمله در باره طلب فرزند است، می‌فرماید: فرزند را از راهی که خدا دستور داده طلب کنید[1].

و در کافی است که از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند، مردی که زنش حائض است چه بهره‌ای از او می‌تواند داشته باشد؟ فرمود: همه چیز الا جلو بعینه.[2]

و نیز در همان کتاب از آن جناب پرسیدند: زنی که در آخرین روز عادت خون حیضش قطع شده چه حکمی دارد؟ فرمود: اگر همسرش دچار طغیان شهوت شود باید دستورش دهد محل خون را بشوید، آن گاه اگر خواست می‌تواند قبل از غسل با او نزدیکی کند، و در روایتی دیگر آمده که اضافه فرمود: ولی غسل کردن بهتر است.[3]

---

۱ تهذیب، ج ۷، ص ۴۱۴

۲ فروع کافی، ج ۵، ص ۵۳۸

۳ فروع کافی، ج ۵، ص ۵۳۹

مؤلف: روایات در این معانی بسیار زیاد است، و این روایات قرائت آیه را به صورت (یطهرن) بدون تشدید تایید می‌کند، چون بطوری که گفته‌اند کلمه نامبرده به معنای قطع جریان خون زنان است، به خلاف (یتطهرن) با تشدید ها که به معنای قبول طهارت است، که در آن معنای اختیار خوابیده، و در نتیجه با غسل کردن که یک عمل اختیاری است مناسب است، به خلاف قطع جریان خون، که به اختیار زن نیست.

و مراد از تطهر اگر غسل به فتحه غین شستشو باشد، آیه شریفه دلالت می‌کند بر استحباب شستشو، و اگر غسل به ضمه غین باشد دلالت بر استحباب غسل می‌کند، هم چنان که امام هم فرمود: غسل بهتر است، و در هر تقدیر دلالت بر حرمت جماع قبل از غسل بفتحه غین یا غسل بضمه غین ندارد، چون اگر حرام بود، دیگر معنا نداشت غسل و یا غسل غایت و منتهی الیه نهی بوده باشد. (دقت فرمائید) و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ فرموده مردم در جاهلیت خود را با پنبه و سنگ پاک می‌کردند، سپس رسم شد که خود را شستشو کنند، و چون کار پسندیده‌ای بود رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) همه را موظف کرد چنین کنند، خود نیز چنین کرد، و خدا در کتابش نازل کرد که: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1].

مؤلف: اخبار در این معنا بسیار است، و در

---

۱ فروع کافی، ج ۳، ص ۱۸

بعضی از آنها آمده: اولین کسی که با آب طهارت گرفت، براء بن عازب بود، که به دنبال عمل او آیه شریفه نازل شد، و استنجای با آب سنت گردید.

... این حالت نفاق نیست

باز در همان کتاب از سلام بن مستنیر روایت آورده که گفت: نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) بودم، که حمران بن اعین داخل شد، و چند مساله پرسید همین که حمران خواست برخیزد به امام عرضه داشت: این را خدمت شما عرضه بدارم خدا بقایت را طولانی کند و ما را از وجودت برخوردار فرماید که ما هر وقت خدمت شما شرفیاب می‌شویم بیرون نمی‌رویم مگر در حالی که دلهایمان رقت و خاطرمان آسایش و امنیت یافته، بطوری که دیگر هیچ غمی از دنیا در دلمان نمی‌ماند، و آنچه از مال دنیا که در دست مردم است چون پر کاهی به نظرمان می‌رسد ولی وقتی از حضورتان بیرون می‌شویم، و با مردم و تجار همنشین می‌گردیم، دنیا در نظرمان محبوب می‌شود، سر این چیست؟ امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: این مربوط به دلها است که

گاهی نرم است و گاهی سخت، آن گاه فرمود: آگاه باشید که وقتی اصحاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به آن جناب عرضه داشتند از خطر نفاق بر خود می‌ترسیم، امام اضافه کرد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسید: چرا از آن می‌ترسید؟ عرضه داشتند: برای اینکه هر وقت در حضور شما هستیم، و شما ما را به عذاب خدا تذکر می‌دهید: و به ثوابش ترغیب می‌کنید.

در نتیجه دلمان نرم می‌شود، و دنیا را فراموش می‌کنیم، و نسبت به آن زاهد و بی‌رغبت می‌شویم، بحدی که گویی آخرت را می‌بینیم، و آتش و بهشت را مشاهده می‌کنیم، اما این تا

لحظه‌ای است که نزد توایم، همین که از تو دور می‌شویم، داخل این خانه‌ها شده فرزندان را می‌بوئیم، زن و اهل خود را مشاهده می‌کنیم آن حالتمان که نزد تو داشتیم بر می‌گردد، بطوری که گویی اصلا چنان حالتی نداشته‌ایم، آیا جا دارد این معنا را در خود نوعی نفاق بشماریم، و از آن بترسیم؟ رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در پاسخشان فرمود: ابدا، این پندارها گامهای شیطان است، که می‌خواهد شما را متمایل به دنیا کند به خدا سوگند اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید ملائکه به مصافحه شما می‌آیند: آن وقت می‌توانید روی آب قدم بزنید، و اگر شما نبودید که گناه کنید و به دنبالش از خدا آمرزش بطلبید خدای تعالی خلقی دیگر می‌آفرید که گناه کنند، و به دنبالش طلب مغفرت نمایند، و او هم ایشان را بیامرزد، آری مؤمن هم بسیار دچار فتنه می‌شود و هم بسیار مغفرت نمایند، و او هم ایشان را بیامرزد، آری مؤمن هم بسیار دچار فتنه می‌شود و هم بسیار به خدا بازگشت می‌کند، مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را

که فرمود: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾، و نیز فرموده: ﴿اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾[1].

مؤلف: نظیر این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود نقل کرده است، و اینکه فرمود: (اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید...) اشاره است به مقام ولایت، مقامی که دارنده‌اش به کلی از دنیا منصرف می‌شود، و به آنچه نزد خدا است مشرف گشته، و می‌اندیشد، و ما در بحث پیرامون آیه: ﴿اَلَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ﴾ پاره‌ای مطالب در این باره تقدیم داشتیم.[2]

و اینکه فرمود: (اگر شما نبودید که گناه کنید...) اشاره است بر قدر، یعنی جریان حکم اسمای الهی به مرتبه افعال و جزئیات حوادث بر طبق اقتضائاتی که مفاهیم اسما دارد که توضیح آن در ذیل آیه شریفه: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[3]

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۲۴

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۹

۳ حجر، آیه ۲۱

خواهد آمد، و همچنین گفتار در باره آن در ذیل سایر آیات قدر می‌آید.

جمله: مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را که فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ﴾، جزء کلام امام ابی جعفر (علیه السلام) است، و خطابش به حمران است، می‌خواهد به این وسیله توبه و تطهر را تفسیر کند، اولی را به بازگشت نمودن از گناهان به سوی خدا، و دومی را به ازاله پلیدی‌های گناهان از نفس، و تیرگی آن را از قلب، و این یکی از موارد استفاده مراتب حکم

است از حکم بعضی مراتب، و نظیر آن در قرآن کریم آیه: ﴿لاَ یَمَسُّهُ إِلاَّ اَلْمُطَهَّرُونَ﴾[1] آمده، که با آن استدلال کرده‌اند بر اینکه علم کتاب تنها نزد پاکان از اهل بیت است، و نیز استدلال کرده‌اند بر اینکه بدون وضو نمی‌شود دست به خطوط قرآن گذاشت (با اینکه ضمیر در لا یمسه بکتاب مکنون بر می‌گردد).

و همانطور که به حکم آیه شریفه: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾[2] عالم خلقت از ناحیه خدا شروع شده، و در یک قوس نزول پائین و پائین‌تر می‌آید، تا به پست‌ترین مراحل برسد همچنین احکام مقادیر نیز نازل نمی‌شود مگر با مرور به منازل حقایق (دقت فرمائید) و به زودی ان شاء الله توضیح بیشترش در تفسیر آیه: ﴿هُوَ اَلَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ اَلْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ﴾[3] می‌آید.

از اینجا می‌توان به آنچه قبلا اشاره کردیم آشنایی بیشتری پیدا کرد، در آنجا گفتیم: مراد از توبه و تطهر در آیه شریفه – البته بنا بر ظاهر لفظ، نه تاویل آن –

---

۱ واقعه، آیه ۷۹

۲ حجر، آیه ۲۱

۳ آل عمران، آیه ۷

شستشوی با آب و برگرداندن بدن پلید است -، بعد از ازاله پلیدی - به سوی خدای سبحان.

و نیز معنای روایت قمی روشن می‌شود که قبلا نقل کردیم، که فرمود خدای تعالی حنفیت یعنی طهارت را در آغاز بر ابراهیم نازل کرد، و طهارت ده قسمت است پنج قسمت آن مربوط به سر و گردن است و پنج قسمت مربوط به بدن اما آنچه مربوط به سر است، یکی کوتاه کردن شارب، دوم کوتاه نکردن ریش، سوم اصلاح مو، چهارم مسواک، پنجم خلال کردن دندان، و اما آنچه مربوط به بدن است، اول گرفتن موهای بدن، دوم ختنه کردن، سوم ناخن گرفتن، چهارم غسل از جنابت، پنجم طهارت با آب، و این است آن حنفیت طاهره که ابراهیم آورده، و تا کنون نسخ نشده، و تا قیامت نسخ نخواهد شد (تا آخر حدیث) و اخباری که همه اینها را مصداق طهارت می‌شمارد بسیار است، و در بعضی آمده که نوره کشیدن نیز طهور است.

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ از معمر بن خلاد، از ابی الحسن رضا (علیه

السلام) روایت کرده که فرمود: شما در باره وطی زنان در عقب ایشان چه نظری دارید؟ عرضه داشتم: من چنین شنیده‌ام که فقهای مدینه در آن اشکالی نکرده‌اند، فرمود: یهود می‌گفت وقتی مرد از عقب زن نزدیکی کند فرزندش لوچ بیرون می‌آید، (شاید منظور از لوچ کج فکری باشد)، لذا خدای تعالی در رد نظریه یهود در این مساله این آیه را نازل کرد، که:

(زنان شما کشتزار شمایند به کشتزار خود از هر جا خواستید نزدیکی کنید).

و باز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرموده، یعنی خواه از مقابل و خواه از پشت، در جلو او تصرف کنید.[1]

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: من از وی از مردی پرسیدم که در عقب همسرش وطی می‌کرد حضرت بدش آمد و فرمود: زنهار که در روده زنان جماع مکنید.

و نیز فرمود: معنای اینکه قرآن می‌فرماید: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[2]. این است که هر وقت خواستید به کشتزار خود درآئید، نه از هر جا که خواستید.

و در آن کتاب از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده که گفت نامه‌ای به امام رضا (علیه السلام)

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۱

۲ بقره، آیه ۲۲۳.

نوشته، از چنین مساله‌ای پرسیدم جواب چنین آمد که از کسی پرسیده‌ای که با کنیزش از عقب نزدیکی می‌کند، باید بدانی که زن لعبتی است که نباید اذیت شود، و کشتزار است همانطور که خدا کشتزارش خوانده.

مؤلف: روایات در این معانی از ائمه اهل بیت (علیه السلام) بسیار زیاد است که در کتاب‌های کافی و تهذیب و دو تفسیر عیاشی و قمی آمده و همه دلالت بر این دارند، که آیه بیش از این نمی‌رساند، که نزدیکی با زنان از جلو آزاد است، و بنا بر این ممکن است کلام امام صادق (علیه السلام) را در روایت عیاشی از عبد الله بن ابی یعفور بهمین معنا حمل کنیم، چون در آن روایت آمده من از امام صادق (علیه السلام) از نزدیکی با زنان در عقب ایشان پرسیدم، فرمود:

اشکال ندارد و دنبالش این آیه را تلاوت فرمود: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ، فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾.

مؤلف: ظاهرا مراد از نزدیکی با زنان در عقب ایشان این است که از عقب در جلو ایشان وطی شود، و استدلال به آیه هم بر این اساس بوده هم چنان که،

خبر معمر بن خلاد گذشته بر آن شهادت می‌دهد.

و در الدر المنثور است که ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: انصار تنها بطور مضاجعه با زنان نزدیکی می‌کردند: ولی قریش این کار را به صورتهای گوناگون انجام می‌دادند، اتفاقا مردی از قریش با زنی از انصار ازدواج کرد، و خواست با او نزدیکی کند زن گفت: حاضر نیستم مگر به همان صورت معمولیش، نزاعشان به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم)

رسید، آیه شریفه: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ نازل شد، یعنی چه در حال ایستاده، و چه نشسته چه خوابیده اما در هر حال تنها از یک صمام.[1]

مؤلف: این معنا به چند طریق از صحابه روایت شده، که سبب نزول آیه این بوده، و روایتی هم از حضرت رضا (علیه السلام) مطابق آن گذشت.

و اینکه فرمود: از یک صمام معنایش از یک مجرا و سوراخ است کنایه از اینکه تنها از فرج باشد، چون روایات بسیاری از طرق اهل سنت وارد شده که نزدیکی با زنان از مجرای پشت را تحریم کرده، و این معنا را به چند طریق از عده‌ای از صحابه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده‌اند، و قول ائمه اهل بیت هر چند جواز با کراهت شدید است، بطوری که اصحاب امامیه به طرق خود که تا ائمه دارند آن را روایت کرده‌اند، الا اینکه همانطور که گفتیم هیچ یک از ائمه در حکم مساله به آیه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ تمسک نکرده‌اند، بلکه به گفتار لوط پیغمبر تمسک

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۱

کرده‌اند، که فرمود: ﴿هَؤُلاَءِ بَنَاتِی إِنْ کُنْتُمْ فَاعِلِینَ﴾[1] تمسک کرده‌اند، چون لوط با اینکه می‌دانست قومش جز لواط را نمی‌خواهند دختران خود را عرضه کرد، و در قرآن کریم آیه‌ای برای نسخ این حکم نیامده.

و با این حال مساله در روایات صحابه مورد اختلاف است، از عبد الله بن عمر و مالک بن انس، و ابی سعید خدری، و جمعی دیگر روایت شده که به جواز آن فتوا می‌دادند، و به آیه ﴿نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ﴾ تمسک می‌کردند، حتی از ابن عمر روایت شده که گفته است: اصلا آیه نامبرده برای همین جهت نازل شده.

در الدر المنثور از دارقطنی (در کتاب غرائب مالک) و او با ذکر سند از نافع روایت کرده که روزی ابن عمر به من گفت: ای نافع این قرآن را نگه دار، و گوش بده تا بخوانم، و از حفظ خواند تا رسید به آیه: ﴿نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ﴾ در اینجا به من گفت: ای نافع می‌دانی در باره چه کسی نازل شده؟ گفتم: نه، گفت: در باره مردی از انصار

---

۱ حجر، آیه ۷۱

که با زنش از عقب او وطی کرده بود، و در بین مردم عملی زشت تلقی شده بود، خدا این آیه را فرستاد، گفتم: یعنی می‌خواهی بگویی از عقب در جلو همسرش قرار داده بود گفت نه رسما در عقب او.[1]

مؤلف: در الدر المنثور این معنا را از ابن عمر به چند طریق روایت کرده، آن گاه می‌گوید:

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۶

ابن عبد البر گفته: روایت به این مضمون که از عبد الله بن عمر نقل شده معروف و مشهور و سند آن صحیح است.

و نیز در الدر المنثور آمده که ابن راهویه، و ابو یعلی، و ابن جریر، و طحاوی، در کتاب مشکل الآثار، و ابن مردویه، همگی با سندی حسن از ابی سعید خدری روایت کرده‌اند که گفت: مردی همسرش را از عقب نزدیکی کرده مردم او را سرزنش کردند، آیه شریفه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1]، نازل شد.

و نیز در همان کتاب است که خطیب در روایت مالک از ابی سلیمان جوزجانی نقل کرده که گفت: من از مالک بن انس از وطی در عقب همسران پرسیدم او به من گفت: هم الان از این عمل غسل سر و گردن کرده‌ام.[2]

و نیز در همان کتاب آمده که طحاوی از طریق اصبغ بن فرج، از عبد الله بن قاسم روایت کرده که

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۶

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۶

گفت: من هیچ استادی که در دینم از آنها تقلید می‌کنم ندیدم، مگر آنکه این عمل (وطی آنان در عقبشان) را حلال می‌دانست آن گاه این آیه را قرائت کرد، که: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾، سپس گفت: دیگر روشن‌تر از این چه بیانی؟[1].

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: عبد الله بن عمر که خدا از گناهانش بگذرد - خیال کرده زن و شوهری بودند از دو طایفه، آن یکی یعنی زن از طایفه انصار و از بت‌پرستان بوده، در حالی که شوهرش از قریش بوده، و انصار از یهودیان تقلید می‌کردند که اهل کتاب بودند و برای خود فضیلتی در علم قائل بودند و بسیاری از غیر یهود از عمل یهود تقلید و پیروی می‌کردند و از جمله خصایص ایشان این بود که با زنان از یک مجرا نزدیکی می‌کردند، و این بسی مایه خوشحالی زنان است و آن قبیله قریش با زنان به هر شکلی آمیزش می‌کردند از عقب و از جلو خوابیده و ایستاده، همین که مهاجرین قریش به مدینه آمدند، مردی از ایشان

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۱

با زنی از انصار ازدواج کرد و رفت که با او نیز همین کارها را بکند، زن نپذیرفت، و گفت رسم ما این است که تنها یک جور، و در یک مجرا، می‌خواهی بخواه نمی‌خواهی دوری کن، این نزاعشان علنی شد، و به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾، یعنی چه از جلو و چه از عقب، چه

خوابیده و چه غیر آن. اما منظور این است که در همه این احوال از مجرای فرزند باشد.[1]

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در در المنثور به چند طریق از مجاهد از ابن عباس نقل کرده.[2]

و نیز در همان کتاب است که ابن عبد الحکم نقل کرده که شافعی با محمد بن حسن در این مساله مناظره کرد، محمد علیه او استدلال کرد به اینکه تنها فرج زن کشتزار است، و آنجا است که فرزند تکون می‌یابد، شافعی گفت پس به گفته تو باید غیر فرج حرام باشد، محمد ملتزم شد که آری همین طور است، شافعی گفت حال بگو ببینم: اگر با ساق زن و یا گوشت شکم او این کار را بکند چطور است، آیا ساق و گوشت شکم هم کشتزار است، و اولاد درست می‌کند گفت: نه، گفت: چون کشتزار نیست باید حرام باشد؟ گفت: نه، شافعی گفت پس چطور با کلمه (کشتزار) استدلال می‌کنی.[3]

و نیز در همان کتاب آمده: که ابن جریر، و ابن

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۳

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۳

۳ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۶

ابی حاتم، از سعید بن جبیر روایت کرده‌اند که گفت: در حینی که من و مجاهد نزد ابن عباس نشسته بودیم، مردی نزد او آمد و گفت آیا مرا از آیه محیض راحت نمی‌کنی؟ گفت: بله می‌کنم، بخوان: ﴿وَيَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ تا جمله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، ابن عباس گفت: یعنی با آنان نزدیکی کنید، از همانجایی که خون می‌بینند، چون قبلا از جماع در آن نهی شده بودی، و بعد از قطع خون ماموری که در همانجا جماع کنی، سائل پرسید: با آیه ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ چرا استدلال نمی‌کنی؟ ابن عباس گفت: وای بر تو آیا عقب زنان هم کشتزار است، اگر این حرف تو حق باشد باید آیه محیض نسخ شده باشد، چون هر وقت زن از جلو حیض شود تو می‌توانی از عقب جماع کنی، با اینکه آیه می‌فرماید: باید (از آنان کناره‌گیری کنید، پس معنای (انی شئتم) هر وقت از شب و روز است[1].

مؤلف: استدلال ابن عباس همانطور که ملاحظه

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۶۳

می‌کنید مخدوش است، برای اینکه آیه محیض بیش از این دلالت ندارد که جماع در محل جریان خون در حال حیض حرام است، پس اگر آیه حرث دلالت کند بر جواز وطی در عقب، بین دو آیه هیچ تعارضی نخواهد بود، تا باعث نسخ آیه اول شود، علاوه بر اینکه توجه فرمودید که آیه حرث هم دلالت بر مقصد آنان یعنی

جواز وطی در عقب ندارد، بله در بعضی از روایات که از ابن عباس نقل شده، دیده می‌شود که استدلال کرده به حرمت آن به امری که در جمله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللَّهُ﴾، آمده و شما خواننده محترم در آنچه گذشت توجه فرمودید، که استدلال مزبور فاسدترین استدلال است، و آیه شریفه هیچ دلالتی ندارد بر حکم غیر مجرای خون، تنها حکم مجرای خون را بیان می‌کند، که در حال حیض حرام و در حال طهر حلال است، و آیه حرث هم هیچ دلالتی بر توسعه از جهت حرث ندارد و نمی‌خواهد بفرماید همه جای زنان کشتزار شما است، و به هر حال مساله مربوط به تفسیر نیست، مربوط به فقه است، چیزی که هست ما این مقدار هم که بحث کردیم، از این نظر بود که بدانیم دلالت آیات چقدر است.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷]

﴿وَ لاٰ تَجْعَلُوا اَللّٰهَ عُرْضَةً لِأَيْمٰانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَ تُصْلِحُوا بَيْنَ اَلنّٰاسِ وَ اَللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٢٤ لاٰ يُؤٰاخِذُكُمُ اَللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمٰانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤٰاخِذُكُمْ بِمٰا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ اَللّٰهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ٢٢٥ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسٰائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فٰاؤُ فَإِنَّ اَللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢٦ وَ إِنْ عَزَمُوا اَلطَّلاٰقَ فَإِنَّ اَللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٢٧﴾

ترجمه آیات

خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید و سوگند او را مانع از پرهیزکار بودن و اصلاح بین مردم نسازید که خدا شنوا و دانا است (۲۲٤).

خدا شما را به سوگندهای بیهوده‌تان بازخواست نمی‌کند ولی به آنچه دلهایتان مرتکب شده مؤاخذه می‌نماید، و خدا آمرزنده و بردبار است (۲۲۵).

آنان که سوگند میخورند که تا ابد از زنان خود دوری کنند، تنها چهار ماه مهلت دارند، اگر برگشتند خدا آمرزنده و رحیم است (۲۲٦).

و اگر تصمیم بر طلاق گرفتند باز هم مجرم شناخته نمی‌شوند و خدا شنوا و دانا است (و اما اگر نه طلاق دهند و نه حق زنان را که از آن جمله نزدیکی با ایشان است بدهند مجرمند) (۲۲۷).

بیان آیات

﴿وَ لاَ تَجْعَلُوا اَللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا﴾

کلمه عرضة به ضم عین از ماده «عرض» است، که به معنای عرضه کردن چیزی است به کسی، و یا چیزی، تا ببیند اگر به کارش می‌آید و در تامین غرضش دخالت دارد بپذیرد، مثل اینکه کالایی را در معرض فروش قرار دهی، یا منزلی را به مشتری عرضه کنی، تا اگر خواست در آنجا اسکان گزیند، یا غذا را برای خوردن عرضه کنی، و به همین جهت می‌گویند: فلان هدف در معرض تیراندازی و نشانه‌گیری قرار گرفت، و یا در باره دختری که شایستگی ازدواج دارد می‌گویند: فلان دختر در عرضه (معرض) ازدواج قرار گرفت، و در باره ماشینی که صلاحیت برای سفر دارد می‌گویند فلان ماشین در معرض سفر واقع شد، این معنای اصل

کلمه بود.

اما عرضه به معنای مانعی که سر راه در می‌آید، و همچنین عرضه‌ای که نصب می‌کنند، تا مانند هدف تیراندازی معرض توارد واردات پی در پی قرار گیرد.

و در نتیجه از کلمه، معنای کثرت عوارض استفاده شود، داخل در معنای اصلی کلمه نیست، بلکه بعدها پیدا شده است.

و اما کلمه «أیمان»، جمع یمین یعنی سوگند است، و این معنا را از کلمه یمین به معنای دست راست گرفته‌اند، چون در بین عرب مرسوم و معمول بود که وقتی سوگندی می خوردند، و یا عهدی می‌بستند، و یا بیعتی می‌کردند، و یا مثلا معامله‌ای انجام می‌دادند، برای اینکه بفهمانند عمل نامبرده قطعی شد، به یکدیگر دست می‌دادند (این رسم در بین ایرانیان نیز معمول است)، پس در حقیقت از ابزار عمل، که همان دست باشد، نامی برای عمل، که عهد و سوگند و امثال آن باشد اسمی مشتق کردند، چون بین عمل و ابزار ملازمه‌ای بوده، هم چنان که از عمل سب (انگشت‌نگاری) اسمی مشتق کرده‌اند،

برای آن انگشتی که مهر می‌زند، و آن را انگشت سبابه خوانده‌اند.

و معنای آیه شریفه (و خدا داناتر است) این است که خدا را معرضی که هدف سوگندهایتان شود قرار مدهید، آن هم سوگند به اینکه دیگر نیکی نکنید، و تقوا به خرج

ندهید، و بین مردم اصلاح نکنید، برای اینکه خدای سبحان راضی نیست که نامش را وسیله‌ای قرار دهید برای امتناع از آنچه که بدان أمر کرده، چون خدا به نیکی و تقوا و اصلاح امر فرموده است مؤید این معنا روایاتی است که در شان نزول این آیه وارد شده و به زودی انشاء الله از نظر خواننده خواهد گذشت.

و بنا بر این در سه جمله: ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَ تُصْلِحُوا﴾، حرف «لا» در تقدیر است، و تقدیر کلام «ان لا تبروا و لا تتقوا و لا تصلحوا» می‌باشد، و این قسم استعمال در جایی که حرف «ان» در کلام باشد، شایع است، مانند آیه شریفه: ﴿يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾[1] که جمله: «ان تضلوا» معنای «ان لا تضلوا» را میدهد.

البته ممکن هم هست طوری معنا کنیم که احتیاج به تقدیر «لا» نیفتد، و آن این است که بگوئیم جمله: «ان تبروا» تا به آخر متعلق است به لازمه معنای «و لا تجعلوا» چون لازمه آن این است که خدای تعالی از

---

۱ برایتان بیان می‌کند تا گمراه نشوید و یا مبادا گمراه شوید. «نساء، ۱۷۶»

چنین سوگندهایی نهی کرده باشد، و معنای آیه این باشد که خدا شما را از این سوگند نهی نموده و حکم کذایی خود را برایتان بیان می‌کند، که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید.

آثار سوء روانی و اجتماعی سوگند بسیار

و نیز ممکن است کلمه «عرضه» به معنای «چیزی که عرضه بر آن بسیار است» بوده باشد، آن وقت آیه شریفه، نهی از زیاد سوگند خوردن به خدای سبحان خواهد بود، و چنین معنا خواهد داد که بسیار به خدا سوگند نخورید، که اگر چنین کنید باعث می‌شود که دیگر موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بین مردم نشوید، چون کسی که بسیار به خدا سوگند می‌خورد نام خدا دیگر در نظرش عظیم نمی‌ماند و سوگند به او را عملی سبک می‌شمارد، چون هر عملی که تکرار شد از اهمیت می‌افتد، و چنین کسی از دروغ هم پروا نمی‌کند، و دروغ هم بسیار خواهد گفت، تازه این ضرر روانی سوگند بسیار است، و اما ضرر اجتماعی آن، این است که جامعه، برای چنین فردی ارزش و منزلتی نمی‌شناسد، چون همه می‌فهمند که او برای

خودش حرمتی در نظر مردم قائل نیست، و خودش می‌داند که هر چه بگوید، جامعه آن را نمی‌پذیرد، و تکذیبش می‌کند و نیز می‌فهمند که او اینقدر برای نفس خودش احترام قائل نیست که به آن اعتماد کند، ما چگونه به او اعتماد کنیم؟ در نتیجه آیه شریفه، همان را خواهد گفت که آیه شریفه: ﴿وَ لاَ تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَهِينٍ﴾[1] (هیچ حلاف بی‌مقداری را اطاعت مکن)، آن را افاده

می‌کند.

بنا بر این فرض نیز مناسب‌تر آن است که حرف «لا» در تقدیر نگیریم، بلکه بگوئیم که سه جمله «تبروا - تتقوا - تصلحوا» به خاطر حذف حرف جر منصوبند و تقدیر کلام «حتی تبروا...» باشد، و معنا چنین شود که خدا را در معرض سوگندهای بسیار خود قرار ندهید، تا در نتیجه موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بشوید، و یا بگوئیم سه جمله نامبرده، مفعول له برای نهی است که در بالا هم گفتیم جمله: «لا تجعلوا» بر آن دلالت می‌کند، و معنا چنین می‌شود:

---

۱ «قلم، آیه ۱۰»

نهی «لا تجعلوا» بخاطر این بود که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید.

و در اینکه فرمود: ﴿وَ اَللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ﴾، نوعی تهدید است بر مضمون آیه، چه اینکه آیه را به معنای اول بگیریم، یا به معانی دیگر، چیزی که هست معنای اول همانطور که بر خواننده نیز پوشیده نیست. روشن‌تر است.

﴿لاَ یُؤَاخِذُکُمُ اَللَّهُ بِاللَّغْوِ فِی أَیْمَانِکُمْ﴾

«لغو» از کارهایی است که اثری به دنبال نداشته باشد، و معلوم است که اثر هر چیزی به خاطر اختلاف متعلقات و جهاتش مختلف می‌شود، سوگند هم اثری از جهت لفظش دارد، و هم اثر دیگری از این جهت دارد که گفتار آدمی را تاکید می‌کند، و اثر سومش از این جهت است که خود عقد و پیمانی است، و نیز اثر دیگری دارد از حیث مخالفت و شکستن آن، و همچنین از جهات دیگر آثار دیگری دارد، الا اینکه چون در آیه شریفه مقابله شده میان عدم مؤاخذه بر سوگند لغو، و مؤاخذه بر آثار سویی که هر گناهی و مخصوصا سوگند لغو، در

دلها باقی می‌گذارد، لذا به نظر می‌رسد که مراد از سوگند لغو، آن سوگندی باشد که هیچ اثری در قصد صاحب سوگند نداشته باشد، سوگندهای بیهوده‌ای است که صاحبش نمی‌خواهد به وسیله آن عقدی و پیمانی ببندد، و به اصطلاح فارسی زبانها، تکیه کلامی است که بعضی به آن عادت کرده‌اند، و مرتب میگویند، «آره و الله»، «نه و الله» .

معنای «کسب» و فرق آن با «اکتساب»

و کلمه «کسب» به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل است، با صنعت و یا حرفه و یا زراعت و امثال آن، و این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که حوائج مادی زندگی را برآورد، ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامی دست‌آوردهای انسان استعمال شد، چه دست‌آوردهای خیر و چه شر، مانند کسب مدح و ثنا، و کسب افتخار، و کسب یاد خیر و نام نیک از راه حسن خلق و خدمت به مردم، و مانند کسب فضائل اخلاقی و کسب علم نافع، و کسب فضیلت از راه اعمالی که مناسب با آن است.

و مانند کسب ملامت و مذمت، و کسب لعنت و

طعنه، و کسب گناهان و آثار زشت

گناه، و امثال آن از راه اعمالی که چنین آثاری دارد، در نتیجه استعمال زیاد در این موارد همه این موارد معنای کلمه کسب و اکتساب شده است.

بعضی گفته‌اند: فرق میان کسب و اکتساب این است که، اکتساب به معنای جلب منفعت برای خویش است، و کسب اعم است، هم شامل کسب منفعت برای خویش می‌شود، و هم شامل کسب و جلب منفعت برای دیگران، پس کسب برده برای مولایش، و کسب ولی برای عبدش کسب هست، ولی اکتساب نیست و همچنین کسبهای دیگری از این قبیل، و به هر حال کاسب و مکتسب خود انسان است نه دیگری.

گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم

آیه مورد بحث از شواهدی است که دلالت می‌کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی، این عضو است که مسئول درک است، هم چنان که طبق همین

پندار، شنیدن را به گوش، و دیدن را به چشم، و چشیدن را به زبان، نسبت میدهیم، و لیکن مدرک واقعی خود انسان است، (و این اعضاء، آلت و ابزار درک هستند) چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است، که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود.

نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[1] و آیه شریفه: ﴿وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾[2].

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می‌دهند؟ ظاهرا منشا آن، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می‌افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می‌افتد، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است، در صورتی که اگر قلبش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی‌ماند.

---

۱ برای اینکه قلب و دل او گناه بود. «بقره، آیه ۲۸۳»

۲ در صورتی که با دلی و قلبی خاشع به درگاه او باز آمد. «ق، آیه ۳۳».

از تکرار این تجربه یقین کرد که مبدأ حیات در آدمی، قلب آدمی است، به این معنا

که، روحی را که معتقد است در هر جانداری هست نخست به قلب جاندار متعلق شده، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده، و نیز یقین کرد، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها، همه مربوط به قلب است، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است.

و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبدأ فعل مخصوص به خودش ندانیم، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست، در عین اینکه قلب را مبدأ حیات می‌دانیم، دماغ را هم مبدأ فکر، و چشم را وسیله دیدن، و گوش را ابزار شنیدن، و شش را آلت تنفس، و هر عضو دیگر را منشا عمل خاص به خودش می‌دانیم، چون همه اعضا (و حتی خود قلب) به منزله آلت و ابزاری است برای انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است.

و چه بسا که تجربه‌های مکرر علمی هم این نظریه را تایید کند، چون بارها این آزمایش را در

مرغان انجام داده‌اند که در یک عمل جراحی دماغ (مغز سر) مرغ را بیرون آورده‌اند، و دیده‌اند که حیوان هم چنان زنده است لیکن، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد، (حتی نمی‌فهمد که گرسنه و یا تشنه است، و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می‌کند، و اینکه این دانه و آن سنگ‌ریزه است)، و چون مواد غذایی به او نمی‌رسد قلبش از ضربان می‌ایستد و می‌میرد و همچنین چه بسا بتوان این نظریه را از این راه تایید کرد که تا کنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می‌شود از آن مرکز صادر بشود، و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است، زیرا می‌بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است، و هم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف است، در عین حال همه در تحت یک لوا، و مطیع یک مرکز فرماندهی، و دارای وحدتی حقیقی هستند.

و نباید گمان کرد که اگر بشر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی‌ای پی‌ببرد، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است، (و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده، در نتیجه نمی‌تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند).

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود، به اهمیت سر، که جایگاه دماغ

است نیز پی‌برده بود، به شهادت اینکه می‌بینیم از قدیم‌ترین زمانها امت‌های مختلف و با زبانهای مختلف مبدأ حکم و امر و دستورات جامعه را رأس و رئیس نامیده، و لغت‌های مختلفی از آن منشعب کرده است، نظیر رأس، و رئیس و رئاسه، و رأس الخیط، (سر نخ) و رأس المدة (سر رسید)، و رأس المسافة، و رأس الکلام، و رأس الجبل (سر کوه)، و همچنین سر جانداران و چهار پایان را رأس خوانده، و نوک شمشیر را رأس السیف نامیده است، (پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود، و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم، نمی توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد).

و ظاهرا همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بویی از شعور در آن باشد، از قبیل: حب و بغض و رجاء و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرأت و امثال آن را به قلب نسبت دهند، و منظورشان از قلب، همان روحی است که به بدن وابسته است، و یا به وسیله قلب، در بدن جریان می‌یابد، و لذا ادراکات نامبرده را، هم به قلب نسبت می‌دهند، و هم به روح، و هم به نفس، گاهی

می‌گویند: فلانی را دوست دارم، و گاهی می‌گویند روحم او را دوست می‌دارد، و نیز می‌گویند قلبم او را دوست می‌دارد، و گاهی هم می‌گویند نفسم او را دوست می‌دارد، آن گاه این مجاز گویی آن قدر ادامه می‌یابد که لفظ قلب را بر «نفس» اطلاق می‌کنند، هم چنان که بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه «صدر» را بر قلب اطلاق می‌کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می‌دهند.

و در قرآن کریم از این قسم نسبت‌ها در موارد بسیاری آمده، از آن جمله فرموده: ﴿یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿أَنَّکَ یَضِیقُ صَدْرُکَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ بَلَغَتِ اَلْقُلُوبُ اَلْحَنَاجِرَ﴾[3] که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ عَلِیمٌ بِذَاتِ اَلصُّدُورِ﴾[4] و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی

---

۱ سینه‌اش را برای پذیرفتن معارف اسلام فراخ کرده و می‌گشاید. «انعام، آیه ۱۲۵»

۲ سینه‌ات تنگی می‌کند. «حجر، آیه ۹۷»

۳ دلها (جانها) به گلوگاه رسید. «احزاب، آیه ۱۰»

٤ خداوند به آنچه که از سینه‌ها می‌گذرد، دانا است. «مائده، آیه ۸»

اشاره باشد به تحقیق این نظریه، چیزی که هست متاسفانه تا کنون این نظریه آن طور که باید و شاید روشن نشده است.

شیخ ابو علی ابن سینا، در این مسئله که «مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان

بدن انسانی چیست؟» این احتمال را ترجیح داده است که همان قلب باشد، به این معنا که قلب مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد، (همانطور که چشم آلت بینایی و گوش آلت شنوایی است ولی آن عضوی که می‌بیند و می‌شنود قلب است)، پس همه ادراکات از قلب است و دماغ واسطه درک است.

اشاره به کراهت سوگندهای لغو و بیهوده

در اینجا به تفسیر آیه مورد بحث برگشته و می‌گوئیم: جمله: ﴿وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ خالی از مجاز عقلی نیست، برای اینکه ظاهر کلمه «لکن» که اعراض از مؤاخذه در بعضی از اقسام سوگند یعنی از سوگند به لغو به بعضی دیگر است، این است که خود آن بعض دیگر را ذکر کند و نکرده، بلکه اثر شکستن آن سوگند را که همان «اثم» (گناه) باشد ذکر نمود، و این خود مجاز عقلی و اعراض در اعراض است و اشاره است به اینکه خدای سبحان تنها با قلب انسانها کار دارد، هم چنان که در جای دیگر فرمود: ﴿وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ

أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اَللَّهُ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ لَكِنْ يَنَالُهُ اَلتَّقْوىَ مِنْكُمْ﴾[2].

و در جمله: ﴿وَ اَللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ اشاره‌ای است به اینکه قسم اول سوگند هم که همان سوگندهای لغو بود، کراهت دارد و سزاوار نیست از مؤمن سر بزند هم چنان که در جای دیگر نیز از مطلق «لغو» نهی کرده و فرموده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ اَلْمُؤْمِنُونَ اَلَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ وَ اَلَّذِينَ هُمْ عَنِ اَللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾[3] ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ کلمه «یؤلون» مضارع از مصدر ایلاء باب افعال است، که ثلاثی آن، یعنی ماده اصلیش «الیه» است که به معنای سوگند است، چیزی که هست در زبان شرع بیشتر در یک قسم سوگند استعمال می‌شود، و آن این است که شوهری از در خشم و به منظور ضرر رساندن به همسرش سوگند بخورد که دیگر نزد او نرود، و

---

۱ خداوند حساب شما را تنها با آنچه که در دلهایتان هست، می‌رسد چه آن را اظهار کنید و چه نکنید. «بقره، آیه ۲۸۴»

۲ خداوند منظوری از قربانی شما ندارد، آنچه مورد نظر اوست تقوای دلهای شما است. «حج، آیه ۳۷»

۳ بطور یقین مؤمنان رستگارند، همانهایی که در نمازشان خاضع و خاشع هستند و آنها که از لغو دوری می‌جویند. «مؤمنون، آیه ۱-۲-۳»

منظور از ایلاء در آیه نیز همین سوگند است، و کلمه «تربص» به معنای انتظار، و کلمه «فیء» که مصدر فعل «فاؤوا» است به معنای برگشتن است.

و ظاهرا متعدی کردن کلمه «یؤلون» با حرف «من» به خاطر این بوده است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای خودش متضمن و در بر دارنده معنایی چون «دوری گزیدن» و مانند آن است، پس خود این کلمه می‌فهماند که منظور از سوگند این است که از مباشرت با زنان دوری کنند، و این هم که در آیه شریفه تربص را محدود به چهار ماه کرده است اشعاری به این دوری دارد، چون حد چهار ماه همان حدی است که شارع و قانونگذار اسلام برای ترک مباشرت با همسران معین کرده، و فرموده که بیش از آن نمی‌توانند مباشرت را ترک کنند، و از همین اشارات فهمیده می‌شود که مراد از عزم بر طلاق عزم به خود طلاق است، نه صرف تصمیم بر آن، هم چنان که دنباله آیه نیز که می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] به این معنا اشعار دارد، برای اینکه شنوایی به

---

۱ چون که خداوند شنوا و دانا است.

اطلاقی که واقع شده ارتباط دارد، نه با تصمیم قلبی بر آن.

و اینکه فرمود: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ دلالت دارد بر اینکه شکستن «سوگند ایلاء» و برگشتن به سوی همسر گناه ندارد، و اگر شرع برای شکستن آن کفاره‌ای معین کرده دلالت ندارد بر اینکه شکستن آن گناه است هم چنان که جمله مورد بحث دلالت ندارد بر اینکه می‌شود آن کفاره را ترک کرد، چون کفاره مغفرت پذیر و بخشیدنی نیست، و کفاره شکستن سوگند در آیه زیر آمده، که می‌فرماید: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اَللَّهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ اَلْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[1].

بنا بر این معنای آیه این است که، هر کس سوگند بخورد که دیگر به همسرش نزدیک نشود، حاکم شرع چهار ماه صبر می‌کند، اگر برگشت و حق همسرش را ادا کرد، یعنی با او هم بستری نمود، و

---

۱ و خداوند شما رای به خاطر سوگندهای لغوتان مؤاخذه نمی‌کند ولی به آن سوگندهایی که با آن پیمان‌های خود محکم می‌کنید و سپس می‌شکنید، مؤاخذه می‌کند، که کفاره شکستن آن، سیر کردن ده مسکین است. «مائده، آیه ۹۲»

کفاره شکستن قسم خود را داد، که او را عقاب نمی‌کند، و اگر تصمیم گرفت طلاقش دهد و طلاقش داد که باز عقابی ندارد چون طلاق هم گریزگاه دیگری است از عقاب، و خدای شنوای دانا است.

بحث روایتی (شامل روایاتی راجع به قسم خوردن و ایلاء)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایتی آورده که در ذیل آیه: ﴿وَ لاَ تَجْعَلُوا اَللَّهَ

عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾، فرمود: منظور، گفتن «نه بخدا» و «آری بخدا» است.[1]

و نیز در همان کتاب از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر همان آیه روایت آورده که فرمودند: منظور این است که کسی مثلا سوگند بخورد که دیگر با برادرش هم صحبت و هم کلام نشود، و یا کار دیگری نظیر سخن گفتن انجام ندهد و یا سوگند بخورد که دیگر با مادرش سخن نگوید.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه نامبرده فرموده: اگر تو را خواستند تا میان دو نفر اصلاح دهی نگو که من قبلا سوگند خورده‌ام که چنین کاری نکنم.[2]

مؤلف: روایت اولی همانطور که ملاحظه کردید آیه را به یکی از دو معنا تفسیر کرده، و دومی و سومی به معنای دوم معنا کرده، و قریب به دو روایت اخیر روایتی است که باز در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده، که فرمودند: آیه شریفه، در باره مردی است که بین دو نفر اصلاح

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۱

۲ کتاب اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۰

می‌کند، و در بین، گرفتار پاره‌ای از گناهان (از دروغ و غیبت و امثال آن) می‌شود، و از این بابت ناراحت می‌گردد آیه شریفه می‌فرماید خدا او را می‌آمرزد.[1]

پس چنین کسی هم از مصادیق عامل به آیه است.

و در کتاب اصول کافی از مسعدة از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اَللَّهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانِكُمْ﴾، فرمود: «سوگند لغو» این است که کسی بگوید: «نه بخدا» و «بله بخدا» بدون اینکه بخواهد عهدی ببندد، و یا پیمانی محکم کند.[2]

مؤلف: و این معنا در کافی بدون ذکر سند نیز از آن جناب روایت شده، و در تفسیر مجمع البیان نیز از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده است.[3]

و نیز در کتاب اصول کافی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمودند: اگر مردی سوگند بخورد که دیگر با همسرش نزدیکی

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۲

۲ کتاب کافی، ج ۷، ص ۴۴۳

۳ تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۳۷

نکند، زن نمی‌تواند تا چهار ماه اعتراضی بکند، و در این مدت هیچ حقی ندارد، شوهر هم در خودداری از زنش گناهی نکرده تا

مدت چهار ماه بسر آید، اگر در خلال این مدت با او هم بستر شد که شده است و اگر نشد و زن نیز سکوت کرد و راضی بود و شکایتی نکرد باز هم هیچ حرفی نیست، و مرد در حلیت و وسعت است، و اما اگر بعد از تمام شدن چهار ماه، زن شکایت کرد، حاکم شرع به شوهرش اخطار می کند که: یا از سوگندش برگردد، و با همسرش تماس برقرار کند، و یا طلاقش دهد، حال اگر عزم بر طلاق داشتند باید مرد از او کناره‌گیری کند، تا زن یک حیض ببیند، و از آن پاک شود و آن گاه شوهر او را طلاق دهد، و بعد از طلاق هم تا مدت سه حیض، خود او سزاوارتر از دیگران به همسر خویش است، و در این مدت می‌تواند رجوع کند، و این همان ایلایی است که خدای تعالی در کتابش نازل کرده، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آن را سنت خویش قرار داده، و بر طبق آن عمل کرده است.[1]

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ضمن حدیثی فرمود: ایلاء عبارت از این

---

۱ کتاب کافی، ج ۶، ص ۱۳۱

است که مردی به همسرش بگوید: «و الله دیگر با تو جماع چنین و چنانی نمی‌کنم»، و یا بگوید «و الله تو را به خشم می‌آورم» و در این مقام نیز بر آید...[1]

مؤلف: و در خصوصیات ایلاء و مسائل مربوط به آن بین شیعه و سنی اختلاف‌هایی وجود دارد و چون بحث فقهی است باید به آنجا مراجعه کرد.

***

۱ کتاب کافی، ج ۶، ص ۱۳۱

وَ اَلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَ لاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ اَلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اَللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۲۲۸ اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا اِفْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اَللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ ۲۲۹ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اَللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۲۳۰ وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اَللَّهِ هُزُواً وَ اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ اَلْحِكْمَةِ

يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

٢٣١ وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ

أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ

يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ ذَلِكُمْ

أَزْكَى لَكُمْ وَ أَطْهَرُ وَ اَللَّهُ

يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ٢٣٢ وَ اَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ
أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ اَلرَّضَاعَةَ وَ
عَلَى اَلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ
تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ
مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى اَلْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا
فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَ
إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٢٣٣ وَ اَلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ
يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً
فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي
أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٣٤ وَ لاَ
جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ اَلنِّسَاءِ أَوْ
أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَ لَكِنْ
لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً وَ لاَ
تَعْزِمُوا عُقْدَةَ اَلنِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ اَلْكِتَابُ أَجَلَهُ وَ اِعْلَمُوا
أَنَّ اَللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ
غَفُورٌ حَلِيمٌ ٢٣٥ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ مَا
لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى

اَلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى اَلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى اَلْمُحْسِنِينَ ٢٣٦ وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا اَلَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ اَلنِّكَاحِ وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوىَ وَ لاَ تَنْسَوُا اَلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اَللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٢٣٧ حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطىَ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ٢٣٨ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ٢٣٩ وَ اَلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى اَلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اَللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٤٠ وَ لِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى اَلْمُتَّقِينَ ٢٤١ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢٤٢﴾

ترجمه آيات

زنان طلاق گرفته، تا سه پاکی منتظر بمانند و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند روا نیست چیزی را

که خدا در رحم‌هایشان خلق کرده، نهان دارند، و اما شوهرانشان اگر سر اصلاح دارند در رجوع به ایشان در عده طلاق سزاوارترند زنان را نیز مانند وظائفشان حقوق شایسته است و مردان را بر آنان مرتبتی و برتری هست و خدا عزیز و حکیم است (۲۲۸).

طلاق دو بار است و پس از دو بار یا نگهداری به شایستگی و یا رها کردن با احسان و شما را نرسد که چیزی از آنچه به زنان داده‌اید بگیرید، مگر آنکه بدانید که حدود خدا را بپا نمی‌دارند، که در این صورت در آنچه زن به عوض خویش دهد گناهی بر آنان نیست، این حدود خدا است، از آن تجاوز نکنید و کسانی که از حدود خدا تجاوز کنند، ستمکارانند (۲۲۹).

و اگر بار دیگر زن را طلاق داد، دیگر بر او حلال نیست تا با شوهری غیر او نکاح کند اگر طلاقش داد و شوهر قبلی و زن تشخیص دادند که حدود خدا را بپا میدارند، باکی بر آنان نیست که به یکدیگر باز گردند، این حدود خداست که برای گروهی که دانا

هستند بیان می‌کند (۲۳۰).

و چون زنان را طلاق دادید و بسر آمد مدت خویش رسیدند به شایستگی نگاهشان دارید، و یا به شایستگی رها کنید، و زنها را برای ضرر زدن نگاهشان ندارید که ستم کنید، هر کس چنین کند به خویش ستم کرده است، آیت‌های خدا را به مسخره نگیرید نعمت خدا را بر خویشتن با این کتاب و حکمت که بر شما نازل کرده و به وسیله آن پندتان می‌دهد و از خدا بترسید و بدانید که خدا به هر چیز دانا است (۲۳۱).

و چون زنان را طلاق دادید و به مدت خویش رسیدند، منعشان نکنید که با شوهران خود به شایستگی به همدیگر رضایت داده‌اند زناشویی کنند، هر که از شما به خدا و روز جزا ایمان دارد از این اندرز می‌گیرد، این برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (۲۳۲).

مادران، فرزندان خویش را دو سال تمام شیر دهند، برای کسی که می‌خواهد شیر دادن را کامل کند و صاحب فرزند خوراک و پوشاک آنها را به شایستگی عهده‌دار است هیچکس بیش از توانش

مکلف نمی شود، هیچ مادری به سبب طفلش زیان نبیند و نه صاحب فرزند، به سبب فرزندش، وارث نیز مانند این را بر عهده دارد اگر پدر و مادر به رضایت و مشورت هم خواستند طفل را از شیر بگیرند گناهی بر آنان نیست و اگر خواستید برای فرزندان خود دایه بگیرید، اگر فردی را که در نظر می‌گیرید به شایستگی به او حقی بدهید گناهی بر شما نیست، از خدا بترسید و بدانید که خدا بینای اعمال شما است (۲۳۳).

کسانی از شما که بمیرند و همسرانی به جا گذارند، زنان چهار ماه و ده روز، به انتظار بمانند و چون به مدت خویش رسیدند آنچه به شایستگی در باره خویش کنند، گناهی بر شما نیست که خدا از آنچه می‌کنید آگاه است (۲۳٤).

آنچه در باره خواستگاری زنان به اشاره می‌گوئید یا در دل خویش نهان می‌کنید، گناهی بر شما نیست، خدا می‌داند که شما یادشان خواهید کرد ولی با آنها قرار آمیزش سری نبندید، مگر آنکه سخنی شایسته گوئید، و نیز قصد بستن عقد زناشویی نکنید تا از

عده در آیند و بدانید که خدا بر آنچه در دلهای شما است آگاه است، از او بترسید و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است (۲۳۵).

اگر زنان را طلاق دادید قبل از اینکه به آنان دست زده باشید و مهری هم برایشان معین نکرده‌اید گناهی بر شما نیست ولی باید از بهره‌ای شایسته، که در خور نیکوکاران است بهره‌ورشان کنید، توانگر به ـ

اندازه خویش و تنگدست به اندازه خودش (۲۳۶).

و اگر پیش از آنکه به زنان دست بزنید طلاقشان دادید و مهری برای آنها مقرر داشته‌اید، نصف آنچه مقرر داشته‌اید باید بدهید مگر آنکه گذشت کنند یا آنکه گره زناشویی به دست او است گذشت کند و گذشت کردن شما به پرهیزکاری نزدیکتر است، بزرگواری را میان خودتان فراموش نکنید که خدا به آنچه می‌کنید بینا است (۲۳۷).

همه نمازها و نماز میانه را مواظبت کنید و برای خدا مطیعانه بپای خیزید (۲۳۸).

و اگر در حال ترس بودید می‌توانید پیاده و سواره نماز گزارید و چون ایمن شدید خدا را یاد کنید چنان که به شما چیزهایی را که نمی‌دانسته‌اید تعلیم داده است (۲۳۹).

کسانی از شما که مرگشان فرا رسد و همسرانی بجا گذارند، برای همسران خویش معاشی تا یک سال بدون بیرون کردن وصیت کنند، اگر خود بیرون رفتند در باره خویش کاری که شایسته باشد، هر چه

کنند گناهی بر شما نیست و خدا عزیز و حکیم است (۲٤۰).

زنان طلاق گرفته بهره‌ای به شایستگی در خور پرهیزکاران دارند (۲٤۱).

بدینسان خدا آیه‌های خویش را برای شما بیان می‌کند شاید تعقل کنید (۲٤۲).

بیان آیات

این آیات در باره احکام طلاق و عده و شیر دادن زن مطلقه به فرزند خود و در خلالش بعضی از احکام نماز است.

﴿وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾

اصل در معنای «طلاق» آزاد شدن از قید و بند است ولی به عنوان استعاره در رها کردن زن از قید ازدواج استعمال شده، و در آخر به خاطر کثرت استعمال، حقیقت در همین معنا گشته است.

کلمه «تربص» هم به معنای «انتظار» می‌آید و هم به معنای «حبس»، و اگر در آیه مورد بحث، آن را مقید کرد به قید «بانفسهن» برای این بوده که بر معنای تمکین به مردان دلالت کند، و بفهماند که عده طلاق چیست، و برای چیست، عده طلاق این است که:

زن مطلقه در مدت عده به هیچ مردی تمکین نکند، و پذیرای ازدواج با کسی نشود،

اشاره به حکمت تشریع عده برای زن مطلقه

و اما اینکه عده برای چیست، و چه حکمتی در تشریع آن هست؟ می‌فهماند برای این است که آب و نطفه مردان به یکدیگر مخلوط نشود، و نسب‌ها فاسد نگردد، (و اگر زن مطلقه حامله است معلوم باشد که از شوهر اولش حمل برداشته نه دوم، و اگر عده واجب نمی‌شد معلوم نمی‌شد چنین فرزندی، فرزند کدام یک از دو شوهر است)، البته این حکمت لازم نیست که در تمامی موارد موجود باشد،

چون قوانین و احکام همیشه دائر مدار مصالح و حکمت‌های غالبی است، نه حکمت‌های عمومی (در نتیجه اگر زن عقیم هم مطلقه شد، باید عده را نگه بدارد).

پس اینکه فرمود: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ به منزله این است که فرموده باشد زنان مطلقه به خاطر احتراز از اختلاط نطفه‌ها و فساد نسل، عده نگه می‌دارند، و با هیچ مردی تمکین نمی‌کنند و این جمله هر چند جمله‌ای خبری است لیکن منظور از آن انشاء است، و خلاصه به جای اینکه بفرماید: «باید عده نگه دارند» به منظور تاکید فرموده: «عده نگه میدارند». و کلمه «قروء» جمع «قرء» است، و قرء لفظی است که هم معنای حیض را می‌دهد، و هم معنای پاکی از آن را، بطوری که گفته‌اند، از واژه‌هایی است که دو معنای ضد هم دارد، چیزی که هست معنای اصلی آن جمع است، اما نه هر جمعی، بلکه جمعی که دگرگونگی و تفرقه به دنبال داشته باشد، و بنا بر این بهتر این است که بگوئیم معنایش در اصل پاکی بوده است، چون در حال پاکی رحم، خون در حال جمع شدن در رحم است، و سپس در حیض هم استعمال

شده، چون حیض حالت بیرون ریختن خون بعد از جمع شدن آن است، و به همین عنایت جمع کردن حروف، و سپس بیرون ریختن آن برای خواندن را هم قرائت نامیده‌اند، اهل لغت هم تصریح کرده‌اند به اینکه معنای قرائت جمع کردن است، و نیز از جمله شواهدی که اشعار و بیان می‌دارد که اصل در ماده «ق - ر - ء» جمع است، آیه شریفه: ﴿لاَ تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[1] است که می‌فرماید: زبانت را به انگیزه عجله در خواندن قرآن حرکت مده، جمع آن و قرانش به عهده ما است، هر وقت آن را قرائت کردیم خواندنش را به دنبالش قرار بده، و همچنین آیه شریفه: ﴿وَ قُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی اَلنَّاسِ عَلَیَ مُکْثٍ﴾[2] (و مجموعه‌ای که ما آن را جزء جزء کردیم تا آن را به تدریج بخوانی) که خدای تعالی در آن و در آیه قبلی از کلام خود تعبیر به قرآن کرد، نه به کتاب، و نه به فرقان و نظائر آن و اصلا به همین

---

۱ قیامت، آیه ۱۸-۱۷-۱۶

۲ اسری، آیه ۱۰۶

جهت بود که گفتیم کلام خدای تعالی قرآن نامیده شده است.

راغب در مفردات خود می‌گوید: کلمه «قرء» در حقیقت نامی است برای داخل شدن از پاکی به حیض، و از آن جایی که اسم جامعی است برای دو چیز، طهر و حیض بعد از طهر، لذا بر هر دو اطلاق می‌شود، هم طهر یعنی پاکی از حیض را قرء می‌گویند، و هم خود حیض را، چون این قاعده کلی است که وقتی کلمه‌ای نام برای دو چیز شد بر تک تک آنها اطلاق

میشود. مانند کلمه «مائده» که چون به معنای سفره طعام است، هم بر سفره به تنهایی اطلاق می‌شود، و هم بر طعام به تنهایی، و کلمه «قرء» نام طهر به تنهایی نیست، هم چنان که نام حیض به تنهایی نیز نیست، به دلیل اینکه به زن طاهری که اثری از خون حیض نمی‌بیند نمی گویند فلانی دارای قرء است، هم چنان که به زنی هم که دائما حیض است نمی گویند فلانی دائم القرء است، این بود گفتار راغب.

﴿وَ لاَ یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ اَلْیَوْمِ اَلْآخِرِ﴾

آیه شریفه می‌خواهد زنان مطلقه را از این عمل نهی کند که به خاطر زودتر از عده در آمدن، حیض یا آبستن بودن خود را کتمان کنند، و یا بخواهند با کتمان خود، در کار رجوع شوهران خللی وارد آورند، و یا غرض دیگری امثال این داشته باشند و اگر خدای تعالی مساله کتمان را در این آیه مقید کرد به قید: «اگر زنان ایمان به خدا و روز جزاء دارند» ولی اصل حکم عده را مقید به این قید نکرد، برای

این است که زنان را به نوعی تشویق کند، تا حکم او را اطاعت کنند، و بر عمل به آن ثبات قدم به خرج دهند، چون این تقید بطور اشاره می‌فهماند که این حکم از لوازم ایمان به خدا و روز جزائی است که پایه و اساس شریعت اسلام است، پس هیچ مسلمانی بی‌نیاز از این حکم نیست، و این تعبیر مثل این است که به شخصی بگوئیم اگر خیر و خوبی می‌خواهی با مردم نیکو معاشرت کن، و یا به مریض بگوئیم: اگر طالب شفا و بهبودی هستی باید پرهیز کنی.

﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَلِکَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً﴾

کلمه «بعولة» جمع «بعل» است، و بعل به معنای نر از هر جفتی است، البته ما دام که جفت هستند، و علاوه بر دلالتی که بر مفهوم خود دارد، اشعاری و بویی هم از تفوق و نیرومندی و ثبات در شدائد دارد، واقعیت خارجی هم همین طور است، چون می‌بینیم: در هر حیوانی نر از ماده در شدائد نیرومندتر است، و بر ماده خود نوعی برتری دارد، و در انسان نیز، شوهر نسبت به همسرش همین طور است و نیز به همین جهت زمین بلندتر از زمینهای اطرافش را بعل

می‌گویند، بت بزرگ و نخلی که بزرگتر از همه نخلها باشد، و هر چیز بزرگی از این قبیل را بعل می‌گویند.

ضمیر در کلمه «بعولتهن» به مطلقات بر می‌گردد، لیکن، منظور از مطلقات همه زنان مطلقه نیست، بلکه حکم در این آیه یعنی رجوع شوهر به همسرش در ایام عده، مخصوص طلاق رجعی است، و شامل طلاقهای بائن نمی‌شود، و مشار الیه به اشاره «ذلک» همان تربص، یعنی عده است، و اگر مطلب را مقید کرد به قید: ﴿إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً﴾ - اگر در صدد اصلاحند»، برای

این بود که بفهماند رجوع باید به منظور اصلاح باشد، نه به منظور اضرار، که در جمله: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾ در سه آیه بعد صریحا از آن نهی شده است.

و کلمه «أحق» اسم تفضیل است، و حق «اسم تفضیل» این است که دائما معنایش با «مفضل علیه» باشد، (وقتی می‌گوئیم زید شجاعتر از عمرو است، باید عمرو هم شجاع باشد، و گرنه سخن غلطی گفته‌ایم)، و در آیه دارد که باید هم شوهر در زن مطلقه حق داشته باشد، و هم هر خواستگار دیگر، چیزی که هست، شوهر احق از دیگران باشد، یعنی حق او بیشتر باشد، لیکن از آنجا که در آیه، کلمه «رد - برگشت» آمده، به معنای برگشتن جز با همان شوهر اول محقق نمی‌شود، زیرا دیگران اگر با آن زن ازدواج کنند با عقدی جداگانه ازدواج می‌کنند، ولی تنها شوهر است که می‌تواند بدون عقد جدید به عقد اولش برگردد و آن زن را دو باره همسر خود کند.

از همین جا روشن می‌شود که در آیه شریفه به حسب معنا تقدیری لطیف به کار رفته، و معنای آیه این است که: شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعی،

سزاوارترند به آن زنان از دیگران، و این سزاواری به این است که شوهران می‌توانند در ایام عده برگردند: و البته این برگشتن تنها در طلاقهای رجعی است، نه طلاقهای بائن، و همین سزاواری قرینه است بر اینکه منظور از مطلقات، مطلقات به طلاق رجعی است، نه اینکه ضمیر در «بعولتهن» از باب استخدام و شبیه آن به بعضی از مطلقات برگردد، البته این را هم بگوئیم که آیه شریفه، مخصوص زنانی است که همخواب شده باشند، و حیض هم ببینند، و حامله هم نباشند، و اما آن زنانی که شوهران آنها با ایشان نزدیکی نکرده‌اند، و یا در سن حیض دیدن نیستند، یا نابالغند، و یا به حد یائسگی رسیده‌اند و نیز زنانی که حامله هستند، حکمی دیگر دارند که آیات دیگری متعرض حکم آنها است.

﴿وَ لَهُنَّ مِثْلُ اَلَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.

«معروف» به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بداند، و با آن مانوس باشد، و با ذائقه‌ای که اهل هر اجتماعی از

نوع زندگی اجتماعی خود به دست می آورد سازگار باشد، و به ذوق نزند.

تکرار کلمه «معروف» در آیات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام این عمل به وجه سالم است

و کلمه «معروف» در آیات مورد بحث تکرار شده، یعنی در دوازده مورد آمده است و این بدان جهت است که خدای تعالی اهتمام دارد به اینکه عمل طلاق و ملحقات آن بر وفق سنن فطری انجام شود، و عملی سالم باشد، بنا بر این کلمه «معروف» هم متضمن هدایت عقل است، و هم حکم شرع، و هم فضیلت اخلاقی، و هم سنت‌های ادبی و انسانی، (آن عملی

معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد، و هم با حکم شرع و یا قانون جاری در جامعه مطابق باشد، و هم با فضائل اخلاقی منافی نباشد، و هم سنت‌های ادبی آن را خلاف ادب نداند).

«معروف» از نظر اسلام و روش صحیح رعایت تساوی در قانونگذاری اسلام

و چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده، معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده، و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند، و یکی از احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در هر حکمی برابر و مساوی باشند و در نتیجه احکامی که علیه آنان است برابر باشد با احکامی که به نفع ایشان است، البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد، آن فردی که تاثیر در کمال و رشد اجتماع در شؤون مختلف حیات اجتماع دارد، باید با فردی که آن مقدار تاثیر را ندارد، فرق داشته باشد، مثلا باید برای شخصی که

حاکم بر اجتماع است حکومتش محفوظ شود، و برای عالم، علمش و برای جاهل جهلش، و برای کارگر نیرومند، نیرومندی‌اش، و برای ضعیف، ضعفش در نظر گرفته شود، آن گاه تساوی را در بین آنان اعمال کرد، و حق هر صاحب حقی را به او داد، و اسلام بنا بر همین اساس احکام له و علیه زن را جعل کرده، آنچه از احکام که له و به نفع او است با آنچه که علیه و بر ضد او است مساوی ساخته، و در عین حال وزنی را هم که زن در زندگی اجتماعی دارد، و تاثیری که در زندگی زناشویی و بقای نسل دارد در نظر گرفته است، و معتقد است که مردان در این زندگی زناشویی یک درجه عالی بر زنان برتری دارند و منظور از درجه، همان برتری و منزلت است.

از اینجا روشن می‌گردد که جمله: ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾، قیدی است که متمم جمله سابق است و با جمله قبلی روی هم یک معنا را نتیجه می‌دهد و آن این است که خدای تعالی میان زنان مطلقه با مردانشان رعایت مساوات را کرده، در عین حال درجه و منزلتی را هم که مردان بر زنان دارند، منظور داشته است، پس آن مقدار که له زنان حکم

کرده، همان مقدار علیه آنان حکم نموده نه بیشتر، و ما انشاء الله به زودی در یک بحث علمی جداگانه به تحقیق این مساله بر می‌گردیم.

﴿اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ﴾

کلمه «مرة» به معنای یک دفعه است، پس کلمه «مرتان» به معنای دو دفعه است، و از ماده مرور گرفته شده، تا دلالت کند بر یک عمل، هم چنان که کلمات «دفعه» و «کره» و «نزله» هم معنای آن را می‌دهند، و بر وزن آن نیز هستند و هم از نظر اعتبار نظیر آن می‌باشند.

و کلمه «تسریح» در اصل به معنای رها کردن در چریدن است، از اصطلاح «سرحت

الإبل شتر را رها کردم، تا برود و از میوه درخت سرخ بخورد» گرفته شده، و درخت سرخ دارای باری است که تنها شتران آن را می‌خورند، و در آیه شریفه، به عنوان استعاره در رها شدن زن مطلقه استعمال شده، البته رها شدنی که شوهر نتواند رجوع کند، بلکه او را ترک بگوید، تا عده‌اش سر آید که به زودی جزئیاتش می‌آید و مراد از طلاق در جمله: ﴿اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾، طلاق رجعی است که شوهر می‌تواند در بین عده برگردد، و لذا آیه شریفه، شوهر را مخیر کرده بین دو چیز، یکی امساک، یعنی نگه داشتن همسرش که همان رجوع در عده است و دیگری رها کردن او، تا از عده خارج شود، و أما طلاق سوم همان است که جمله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، حکمش را بیان می‌کند.

مراد از نگهداری زن به وجه معروف یا طلاق دادن او به وجه نیکو

و ظاهرا مراد از «تسریح زن به احسان» این است که او را در جدا شدن و نشدن آزاد بگذارد، به این معنا که زن بعد از دو نوبت مطلقه شدن، دیگر محکوم به این نباشد که اگر همسرش خواست در

عده رجوع کند، دست او به جایی بند نباشد، بلکه شوهر در مدت عده، رجوع نکند، تا عده سر آید، لکن از این واضح‌تر این است که مراد، طلاق سوم باشد، چون تفریع جمله «فامساک...» را مطلق آورده و بنا بر این جمله: ﴿فَإِنۡ طَلَّقَهَا﴾ بیانی تفصیلی بعد از بیانی اجمالی برای تسریح خواهد بود.

و در اینکه «امساک» را مقید به قید «معروف» و «تسریح» را مقید به قید «احسان» کرده، عنایت لطیفی است که بر خواننده پوشیده نیست، برای اینکه چه بسا می‌شود که امساک همسر و نگهداری او در حباله زوجیت (پیوند زن و شوهری) به منظور اذیت و اضرار او باشد، و معلوم است که چنین نگهداری، نگهداری منکر و زشتی است، نه معروف و پسندیده، آری کسی که همسرش را طلاق می‌دهد و هم چنان تنهایش می‌گذارد تا نزدیک تمام شدن عده‌اش شود و آن گاه به او رجوع نموده بار دیگر طلاقش می‌دهد و به منظور اذیت و اضرار به او این عمل را تکرار می‌کند چنین کسی امساک و زن‌داری او منکر و ناپسند است، و از چنین زن‌داری در اسلام نهی شده

است، آن زن‌داری در شرع جائز و مشروع است که اگر بعد از طلاق به او رجوع می‌کند به نوعی از انواع التیام و آشتی رجوع کند، طوری رجوع کند که آن غرضی که خدای تعالی در خلقت زن و مرد داشته، یعنی سکون نفس و انس بین این دو حاصل گردد.

این در باره امساک بود که گفتیم دو جور است، و اسلام امساک به معروف را جائز دانسته و آن نوع دیگر را جائز ندانسته است و اما «تسریح» یعنی رها کردن زن، آن نیز دو گونه تصور می‌شود، یکی اینکه انسان همسر خود را به منظور اعمال غضب و داغ دل گرفتن طلاق دهد، که چنین طلاقی منکر و غیر معروف است و یکی به صورتی که شرع آن را تجویز کرده، (به همین دلیل که احکامی برای طلاق آورده)، و آن طلاقی است که در عرف مردم متعارف است

و شرع منکرش نمی‌داند، هم چنان که در آیات بعدی می‌فرماید: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، اصل در تعبیر هم همین است که در دو آیه بعد کرده، و اگر در آیه مورد بحث اینطور تعبیر نکرد بلکه امساک را مقید به معروف و تسریح را مقید به احسان کرد، به خاطر این بود که آیه، با مطالب آیه بعدش که می‌فرماید: ﴿وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾، تناسب و ارتباط بیشتری داشته باشد.

توضیح اینکه: مقید شدن «امساک» و «تسریح» به قید معروف و هم به قید احسان، همه برای این است که این دو عمل (یعنی نگه داشتن زن و رها کردن او) به نحوی صورت بگیرد که موجب فساد حکم شرع نشود، با این تفاوت که شارع در فرض رها کردن زن، نخواسته است به صرف معروف بودن آن اکتفاء کند، بلکه خواسته است علاوه بر معروف بودن، احسان هم بوده باشد، ساده‌تر بگویم در فرض نگهداری زن همین مقدار کافی است که نگه‌داری به شکل معروفش باشد یعنی منظور مرد از رجوع به زن،

اذیت و آزار او نباشد، هم چنان که در آیات بعد فرموده: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾[1] ولی در مورد رها کردن زن، معروف بودن شکل آن کافی نیست، چون ممکن است مرد به همسرش بگوید به شرطی تو را طلاق می‌دهم و آزادت می‌کنم که فلان مقدار از مهریه‌ای که از من گرفته‌ای برگردانی، او هم راضی شود، و این شکل طلاق دادن چه بسا می‌شود که از نظر افکار عمومی طلاق معروفی باشد، و کسی آن را منکر و ناپسند نداند، پس قید معروف به تنهایی کافی نبود و به همین جهت در اینجا قید دیگری آورد، و حکم را مقید به احسان کرد.

و اگر در این آیه، این قید زائد را آورد، و در آیه بعدی نیاورد، برای این بود که می خواست دنبال آیه مورد بحث بفرماید: ﴿وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾[2] تا با تشریع این حکم ضرر زنان را جبران کرده باشد، برای اینکه طلاق به ضرر زن است و یکی از مزایای زندگی زن را که همان زندگی

---

۱ زن را به منظور اذیت و تجاوز به حق او نگه ندارید.

۲ و این برای شما حلال نیست که از مهریه‌ای که به آنان داده‌اید از ایشان بگیرید.

زناشویی است از او سلب می‌کند، اسلام خواست تا زنان از دو سو خسارت نبینند، و اگر در آیه مورد بحث فرموده بود: «او تسریح بمعروف و لا یحل لکم...»، این نکته فوت می‌شد.

﴿إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ﴾

منظور از اینکه فرمود: «مگر اینکه بترسند که حدود خدایی را بپا ندارند»، این است که چنین گمانی در دلشان قوی باشد، و منظور از حدود خدا، اوامر و نواهی او، واجبات و محرمات دینی او

است، و این در صورتی است که زن و شوهر هر دو تشخیص دهند که توافق اخلاقی ندارند، و در نتیجه نه این بتواند حوائج او را برآورد، و نه او بتواند حوائج این را برآورد، و در آخر، کارشان به دشمنی با یکدیگر منجر شود (که در چنین فرضی برای مرد جائز است چیزی از مهریه زنش را از او پس بگیرد و طلاقش دهد، و اگر زن نیز به آن رضایت داد و چیزی از مهریه را به او بگردانید، کمک به گناه شوهر نکرده است، چون گفتیم گرفتن مقداری از مهریه توسط شوهر در این فرض حلال است نه گناه).

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا اِفْتَدَتْ بِهِ﴾

در جمله قبلی، زن و شوهر را دو نفر فرض کرده بود، و کلمات «یخافا» و «یقیما» را تثنیه آورد، و در این جمله خطاب را متوجه جمع کرد، و فرمود: «پس اگر ترسیدید که حدود خدا را بپا ندارند...» و این گویا برای اشاره به این می‌باشد که باید خوف نامبرده خوف غیر متعارف نباشد، بلکه ناجوری اخلاق آن دو نفر طوری باشد که اگر یک یک همه شما مسلمانان از وضع آنان خبردار شوید شما هم دچار

آن ترس بشوید، و اما اگر وضع آن دو طوری است که برای هیچیک از عقلای قوم غیر قابل دوام نباشد و تنها خود زن و شوهر هستند که می‌گویند به نظر ما وضع قابل دوام نیست، حال یا به خاطر اینکه هر دو دنبال هوسرانی هستند، و یا هر دو از شدت تقدس دچار وسوسه شده‌اند، و یا هر انگیزه دیگری که ممکن است داشته باشند، در چنین فرصتی پس گرفتن مهریه زن حلال است، و باز به همین جهت بود که با اینکه می‌توانست بفرماید: «فان خفتم ذلک» (اگر از چنین چیزی ترسیدید)، اینطور نفرمود، بلکه دو باره کلمه «یقمیا» را تکرار کرد خواست تا هیچ نقطه اشتباهی باقی نماند.

و اما این سؤال که با اینکه پس گرفتن مهریه (چه حلالش و چه حرامش) مربوط به شوهر است، چرا نفی جناح را از هر دو کرد، (و فرمود برای شما زن و شوهر اشکالی نیست؟) جوابش این است که پس گرفتن مهریه در آن صورت که بر مرد حرام است دادنش هم بر زن حرام می‌باشد، برای اینکه پس دادن مهریه در این صورت اعانت بر گناه و بر ظلم است،

و اما در آن صورت که حلال است که همان صورت طلاق خلع است، نه گرفتن مهریه از زن برای مرد حرام است، و نه دادن زن اعانت بر ظلم است، پس درست است که از هر دو نفی جناح کند.

﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اَللَّهِ﴾

مشار الیه به کلمه «تلک - آن» همان معارفی است که در دو آیه مورد بحث، ذکر شد، و آن عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی، و یک قسمت دیگر مسائل علمی بر اساس معارف اصولی، و کلمه «اعتداد» که مصدر فعل «لا تعتدوها» است، به معنای تعدی و

تجاوز است.

اکتفاء به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است

و چه بسا بتوان از آیه شریفه بویی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود، و می‌توان گفت که آیه، اشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی، و جمود به خرج دادن بر ظواهر دین کافی نیست، (برای اینکه احکام فقهی دین مانند اسکلت ساختمان است، اسکلتی که به هیچ وجه زندگی در آن قابل تحمل نیست، و احکام اخلاقی به منزله سفید کاری و سیم‌کشی و دکوربندی آن ساختمان است، مثلا احکام فقهی و قانونی زناشویی، احکامی است خشن، که نه شوهر حق دارد به زن خود فرمانی دهد و نه زن حق دارد بدون اذن او از خانه در آید، ولی همین قوانین فقهی وقتی توأم شد با احکام اخلاقی که اسلام در باب زناشویی داده آن وقت قانونی بسیار گوارا و قابل عمل می‌شود و نیز احکام فقهی راجع به عبادت و دعا و ذکر، اسکلتی است که مجرد آن انسان را به فرض دین که همان سعادت بشریت است

نمی‌رساند، ولی وقتی این جسد توأم با روح و معنای عبادت شد که همان ورزیدگی و تزلزل‌ناپذیری روح است، آن وقت قوانینی خواهد شد که بشریت بی نیاز از آن نخواهد بود و هیچ قانونی جایگزین آن نمی‌شود.) «مترجم» پس اکتفاء نمودن بر عمل به ظواهر دین، و رعایت نکردن روح آن، باطل کردن مصالح تشریع، و از بین بردن غرض دین است، چون اسلام همانطور که مکرر گفته‌ایم دین عمل است، نه دین حرف، و شریعت کوشش است نه فرض، و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به خاطر همین که به انجام تشریفات ظاهری اکتفاء نموده و از روح دین و باطن امر آن بی‌خبر ماندند. دلیل این معنا بیانی است که انشاء الله در تفسیر آیه ۲۳۱ همین سوره که می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ خواهد آمد. و در این آیه التفاتی[1] از خطاب جمعی در: ﴿وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ﴾، و در: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾، به

---

۱ مراد از التفات این است که کسی که در حال سخن گفتن است گاهی برای ابراز حالات نفسانی مستمعین و یا برای اظهار نظر خود نسبت به مخاطبین ضمیرهای مخاطب یا متکلم یا غائب را جابجا می‌کند.

خطاب فردی در: ﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ﴾، و سپس به خطاب جمعی در: ﴿فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾، و باز به خطاب فردی در: ﴿فَأُولَئِکَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾ به کار رفته است، (چون کلمه تلک در عربی تنها به معنای کلمه «این» نیست، بلکه به معنای «اینکه می‌بینی» نیز هست، و خلاصه خطاب به مفرد است، و جمع آن «تلکم» می‌آید و همچنین کلمه «اولئک» به معنای «آنان که شناختی» است، و این التفاتها برای این بوده که ذهن مخاطب را نشاط بخشد و کسالت از

شنیدن و گوش دادن به سیاقی یک نواخت را از او ببرد، و او را هوشیار سازد.

﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾

این آیه حکم طلاق سوم را که همان حرمت رجوع است بیان می‌کند، و می‌فرماید بعد از آنکه شوهر سه بار همسر خود را طلاق داد دیگر نمی‌تواند با عقدی و یا با رجوع جدید با وی ازدواج کند، مگر بعد از آنکه مردی دیگر با او ازدواج بکند، اگر او طلاقش داد، وی می‌تواند برای نوبت چهارم با او

رابطه زناشویی برقرار سازد، و با اینکه در چنین فرضی عقد ازدواج و یا هم بستری با آن زن برای مرد حرام است، حرمت را به خود زن نسبت داده، فرموده دیگر این زن بر او حلال نیست، تا بفهماند حرمت تنها مربوط به وطی نیست، هم وطی او حرام است و هم عقد کردنش، و نیز اشاره کرده باشد به اینکه منظور از جمله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، این است که هم باید به عقد شوهری دیگر در آید، و هم آن شوهر او را وطی کند، و عقد به تنهایی کافی نیست، آن گاه اگر شوهر دوم طلاقش داد دیگر مانعی از ازدواج آن دو یعنی زن و شوهر اول نیست، بلکه می‌توانند «ان یتراجعا» اینکه به زوجیت یکدیگر برگردند، و با توافق طرفینی عقدی جدید بخوانند، فراموش نشود که فرمود «أن یتراجعا» و مساله تراجع غیر رجوع است، که در دو طلاق اول، که تنها حق مرد بود، بلکه تراجع طرفین است، و نیز فرموده این وقتی است که احتمال قوی بدهند که می‌توانند حدود خدا را بپا دارند.

و اگر در جمله: ﴿وَ تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ﴾، دو بار کلمه حدود را تکرار کرد، با اینکه ممکن بود با

آوردن ضمیر اکتفاء کند، برای این بود که منظور از این حدود غیر حدود قبلی است.

لطائف و ظرائف دقیقی که در آیات طلاق به کار رفته است

و در این آیه، کوتاه گویی عجیبی به کار رفته که عقل را مبهوت می‌کند، چون در آیه شریفه، با همه کوتاهیش چهارده ضمیر به کار رفته، با اینکه مرجع بعضی از آنها مختلف و بعضی دیگر مختلط است، و در عین حال هیچ تعقید و ناروانی در ظاهر کلام بچشم نمی‌خورد، و هیچ اغلاق و گنگی هم در معنای آن نیست.

و علاوه بر این که در آیه شریفه و آیه قبل از آن عدد بسیاری از أسماء ناشناس و از کنایات آمده، و با کمال تعجب ذره‌ای از زیبایی کلام را نکاسته، و سیاق را بر هم نزده، مانند جمله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، که چهار اسم ناشناسند، و مانند جمله: ﴿مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾، که کنایه از مهر زنان است، و جمله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ که کنایه است از اینکه باید ترس مزبور معمولی و عادی باشد، نه ناشی از وسوسه، و جمله: ﴿فِيمَا اِفْتَدَتْ﴾ که کنایه است از

مالی که زن به همسرش می‌دهد تا به طلاق او رضایت دهد، و جمله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ که منظور از آن «فان طلقها للمرة الثالثة» (و اگر برای بار سوم طلاقش داد) می‌باشد، و جمله: ﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ﴾ که منظور از آن این است که دیگر نه عقد بستن او برای مرد حلال است و

نه وطیش، و جمله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ که منظور از آن هم عقد است و هم وطی، و این خود کنایه‌ای است مؤدبانه، و جمله: ﴿أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ که کنایه است از عقد فقط.

و در این دو آیه، مقابله‌های زیبایی بکار رفته، یک مقابله بین امساک و تسریح و یکی بین ﴿أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ﴾، و بین ﴿إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اَللَّهِ﴾، و تفنن در تعبیر در دو جمله: ﴿فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾، ﴿وَ مَنْ يَتَعَدَّ﴾، آمده است. ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ تا جمله، «لتعتدوا» مراد از بلوغ اجل رسیدن و مشرف شدن بر انقضای عده است، چون کلمه «بلوغ» همانطور که در رسیدن به هدف استعمال می‌شود همچنین در رسیدن به نزدیکی‌های آن نیز بکار می‌رود، دلیل بر اینکه منظور از بلوغ اشراف است. جمله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ است، چون می‌فرماید: بعد از این بلوغ مخیر هستید بین اینکه همسر را نگه دارید، و یا رها کنید، و ما می‌دانیم بعد از تمام شدن عده دیگر چنین اختیاری نیست، و در جمله: ﴿وَ لاَ

تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾ از رجوع به قصد اذیت و ضرر نهی کرده، هم چنان که از رها کردن با ندادن مهر (در غیر خلع و رضایت همسر) نهی فرموده: ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ این آیه اشاره است به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر، و حاصلش این است که ازدواج برای تتمیم سعادت زندگی است، و این سعادت تمام نمی‌شود مگر با سکونت و آرامش هر یک از زن و شوهر به یکدیگر و کمک کردن در رفع حوائج غریزی یکدیگر، و «امساک» عبارت است از اینکه شوهر بعد از جدا شدن از همسرش دو باره به او برگردد، و بعد از کدورت و نقار، به صلح و صفا برگردد، این کجا؟ و برگشتن به قصد اضرار کجا؟.

پس کسی که به قصد اضرار بر می‌گردد، در حقیقت به خودش ستم کرده، که او را به انحراف از طریقه‌ای که فطرت انسانیت به سویش هدایت می‌کند، واداشته است.

علاوه بر اینکه چنین کسی آیات خدا را به مسخره گرفته، و به آن استهزاء می‌کند، برای اینکه خدای سبحان احکامی را که تشریع کرده به منظور

مصالح بشر تشریع نموده است، نه اینکه اگر به کارهایی امر و از کارهایی نهی کرده، خواهان نفس آن کارها و متنفر از نفس این کارها بوده است، و در مورد بحث با نفس امساک و تسریح و اخذ و اعطا کار دارد، نه، بلکه بنای شارع همه بر این بوده است که مصالح عمومی بشر را تامین نموده، و مفاسدی را که در اجتماع بشر پیدا می‌شود اصلاح کند، و به این وسیله سعادت حیات بشر را تمام کند و لذا به همین منظور آن دستورات عملی را با دستوراتی اخلاقی مخلوط کرده، تا نفوس را تربیت و

ارواح را تطهیر نموده، معارف عالیه، یعنی توحید و ولایت و سایر اعتقادات پاک را صفایی دیگر دهد، پس کسی که در دین خود به ظواهر احکام اکتفاء نموده و به غیر آن پشت پا میزند، در حقیقت آیات خدا را مسخره کرده است.

و مراد از نعمت در جمله: ﴿وَ اُذْکُرُوا نِعْمَةَ اَللَّهِ عَلَیْکُمْ﴾ نعمت دین، و یا حقیقت دین است، که گفتیم همان سعادتی است که از راه عمل به شرایع دین حاصل می‌شود، مانند آن سعادت زندگی که مختص است به الفت میان زن و شوهر، دلیل بر اینکه منظور از نعمت، «نعمت دین است»، این است که خدای سبحان در آیات زیر سعادت دینی را نعمت خوانده، و فرموده: ﴿اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی﴾[1]، و نیز فرموده: ﴿وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾[3].

---

۱ امروز دین شما را برایتان تکمیل نموده و نعمت خود را بر شما تمام کردیم. «مائده، آیه ۴»

۲ خداوند دستور وضو و غسل و تیمم را داد تا نعمتش را بر شما تمام کند. «مائده، آیه ۷»

۳ در نتیجه به نعمت خدا با یکدیگر برادر شدید. «آل عمران، آیه ۱۰۳»

و بنا بر این اینکه بعدا می‌فرماید: ﴿وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ اَلْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ به منزله تفسیری است برای این نعمت، و قهرا مراد از کتاب و حکمت ظاهر شریعت و باطن آن، و یا به عبارتی دیگر احکام و حکمت احکام است.

ممکن نیز هست مراد از نعمت مطلق نعمت‌های الهیه باشد، چه نعمت‌های تکوینی و چه غیر آن، در نتیجه معنای جمله چنین می‌شود: حقیقت معنای زندگی خود را بیاد آورید، و متوجه آن باشید، و مخصوصا به مزایا و محاسنی که در الفت و سکونت بین زن و شوهر است و به آنچه از معارف مربوط به آن که خدای تعالی به زبان وعظ بیان کرده، و حکمت احکام ظاهری آن را شرح داده، توجه کنید که اگر شما در آن مواعظ دقت کامل به عمل آورید و به تدریج کارتان به جایی می‌رسد که دیگر به هیچ قیمتی دست از صراط مستقیم برندارید، و کمال زندگی و نعمت وجود خود را تباه نکنید، و از خدا پروا کنید، تا دلهایتان متوجه شود که خدا به هر چیزی دانا است، در این صورت است که دیگر ظاهر

شما مخالف باطنتان نخواهد شد، و دیگر چنین جرأت و جسارتی علیه خدا نخواهید کرد، که باطن دین او را در شکل تعمیر ظاهر آن منهدم سازید.

﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾

کلمه «عضل» که مصدر فعل ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ است، به معنای منع است، و ظاهرا

خطاب در جمله: «﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ = پس آنان را منع نکنید» به اولیای زنان مطلقه و کسانی است که اگر شرعا ولایت بر آن زنان ندارند لیکن زنان از ایشان رودربایستی دارند، و نمی‌توانند با آنان مخالفت کنند، و مراد از کلمه «ازواجهن» شوهران قبل از طلاق است.

پس آیه دلالت دارد بر اینکه اولیا و بزرگترهای زن مطلقه، نباید زن نامبرده را اگر خواست با شوهرش آشتی کند، از آشتی آنها جلوگیری نمایند، پس اگر بعد از تمام شدن عده خود زن راضی بود که دوباره با همسر قبلی خود ازدواج کند، أولیا و بزرگان زن نباید غرض‌های شخصی یعنی خشم و لجاجتی که با داماد قبلی دارند در این کار دخالت دهند و چه بسیار می‌شود که دخالت می‌دهند، آیه شریفه تنها بر این مقدار دلالت دارد، اما اینکه عقد دوم هم محتاج به اجازه ولی است هیچ مورد نظر آیه نیست! برای اینکه اولا جمله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ اگر نگوئیم که بر نداشتن چنین ولایتی دلالت دارد، حد اقل می‌گوئیم دلالتی بر تاثیر ولایت ندارد، وثانیا صرف اینکه

خطاب را متوجه اولیا به تنهایی کرده، هیچ دلالتی بر این معنا ندارد، چون این توجیه خطاب، هم با تاثیر ولایت می‌سازد، و هم با عدم تاثیر، و اصلا نهی در آیه حکم مولوی نیست، تا دعوا کنیم که آیا بر تاثیر ولایت دلالت دارد یا نه، بلکه حکمی است ارشادی که می‌خواهد مردم را به مصالح و منافع این آشتی ارشاد کند، هم چنان که در آخر آیه می‌فرماید: «این به پاکیزگی و طهارت شما نزدیک‌تر است» و این خود بهترین دلیل است بر اینکه حکم نامبرده ارشادی است.

و چه بسا مفسرین که گفته‌اند: خطاب نامبرده به خود همسران است، چون خطاب در اول آیه نیز به همسران بود، و می‌فرمود: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ﴾ و معنای دو خطاب رویهم این است که وقتی زنان را طلاق دادید، هان ای شوهران وقتی عده آنان سرآمد از اینکه شوهرانی دیگر اختیار کنند آنان را باز ندارید، و منظور از این بازداشتن، این است که وقتی طلاق می دهند به همسران اطلاع ندهند تا از ناحیه طول مدت عده متضرر شوند، و یا به نحوی دیگر از شوهر گرفتن آنان جلوگیری کنند.

لیکن این تفسیر با کلمه: «ازواجهن» نمی‌سازد، چون اگر منظور آن بود که بعضی از مفسرین گفته‌اند، می‌بایست فرموده باشد: ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ﴾[1] و یا فرموده باشد: «ان ینکحن أزواجا»، ولی فرموده: «جلوگیریشان نکنید از اینکه با شوهران خود ازدواج کنند»، و از ظاهر این عبارت پیدا است که منظور، جلوگیری اولیا و یا بستگان ایشان است از اینکه دوباره

با شوهران قبلی خود ازدواج کنند.

و مراد از اینکه فرمود: ﴿فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ این است که عده‌شان سرآید، چون اگر عده زن مطلقه سر نیامده باشد، شوهر می‌تواند رجوع کند، هر چند که أولیا و یا بستگان زن راضی نباشند، چون قبلا فرمود: ﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَلِکَ﴾، علاوه بر اینکه جمله «ان ینکحن»، صریح در ازدواج بعد از عده است، که نکاحی جداگانه است، و اما در داخل عده نکاح نیست، بلکه رجوع به ازدواج قبلی است.

﴿ذَلِکَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ

---

۱ جلوی آنان را نگیرید از اینکه شوهر کنند

اَلْآخِرِ﴾

این جمله مانند جمله‌ای است که قبلا بعد از نهی زنان از کتمان وضع رحم‌ها آمده بود، و می‌فرمود: ﴿وَ لاَ یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ اَلْیَوْمِ اَلْآخِرِ﴾ و اگر در میان همه مسائل ازدواج تنها در این دو مورد فرمود: «اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند» یعنی اگر به دین توحید معتقد هستند، برای این بود که دین توحید همواره به اتحاد دعوت می‌کند نه افتراق و جدایی، و انبیا برای وصل کردن آمده‌اند نه فصل کردن و جدایی انداختن.

و در جمله: ﴿ذَلِکَ یُوعَظُ بِهِ مَنْ کَانَ مِنْکُمْ﴾، التفاتی از خطاب به جمع در «طلقتم» به خطاب به مفرد «ذلک»، و دوباره از خطاب به مفرد به خطاب به جمع «منکم» به کار رفته و حال آنکه اصل در این کلام، این بود که همه جا خطاب را متوجه مجموع این امت و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) کند، اما می‌بینیم در غیر از جهات احکام، خطاب را متوجه شخص آن حضرت نموده، و فرموده: ﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾، و یا فرموده: ﴿فَأُولَئِکَ هُمُ

اَلظَّالِمُونَ﴾ و یا فرموده: ﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَلِکَ﴾ و یا فرموده: ﴿ذَلِکَ یُوعَظُ بِهِ مَنْ کَانَ مِنْکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾، که در این چهار مورد با «کاف» خطاب نمود «تلک» و «اولئک» و «ذلک» آورده و می‌دانیم که خطابش به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، تا قوام خطاب را حفظ نموده، حال آن کسی را که رکن در این مخاطبه هست رعایت کرده باشد، و رکن مخاطبه در مساله وحی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است بدون واسطه، و عموم مردم هستند با وساطت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم).

و اما خطاب‌هایی که مشتمل است بر احکام، همه متوجه مجموع امت است، و بازگشت حقیقت اینگونه التفات کلامی به توسعه خطاب بعد از تضیق و تضییق آن بعد از توسعه است، و باید در آن تدبر شود.

﴿ذَلِکُمْ أَزْکَی لَکُمْ وَ أَطْهَرُ﴾

کلمه زکات که اسم تفضیل «ازکی» از آن مشتق شده به معنای نمو صحیح و پاک است، و اما کلمه

«طهارت» که مصدر اسم تفضیل «اطهر» است در معنایش بحث کردیم، و

مشار الیه به اشاره «ذلکم» مانع نداشتن از رجوع زنان به شوهران و یا خود رجوعشان است، و برگشت هر دو به یک معنا است، چه بگوئیم مانع نشدن شما از رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و أطهر است، و چه بگوئیم رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و اطهر است.

و اما علت اینکه ازکی و أطهر است این است که چنین رجوعی، رجوع از دشمنی و جدایی به التیام و اتصال است، و غریزه توحید در نفوس را تقویت می‌کند و بر اساس آن، همه فضائل دینی رشد نموده، ملکه عفت و حیا در میان زنان تربیت می‌شود، و نمو می‌کند، و معلوم است که چنین تربیتی در پوشاندن معایب زن و پاکی دلهایشان مؤثرتر است.

و از جهت دیگر، در این رجوع فائده‌ای دیگر است، و آن این است که دلهایشان از اینکه متمایل به اغیار شود محفوظ می‌ماند، به خلاف اینکه اولیا و بستگانش او را از ازدواج با همسر قبلی منع کنند، که در آن صورت چنین خطری به احتمال قوی پیش خواهد آمد.

و اسلام دین زکات و طهارت و علم است، هم چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[2].

﴿وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾

منظور از اینکه می‌فرماید: «و شما نمی‌دانید» این است که شما به غیر آنچه خدا تعلیمتان داده نمی‌دانید، و آنچه می‌دانید او به شما تعلیم داده، هم چنان که فرموده: ﴿وَ يُعَلِّمُهُمُ اَلْكِتَابَ﴾[3].

و نیز فرموده: ﴿وَ لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شاءَ﴾[4] پس میان آیه مورد بحث با دو آیه قبل که می‌فرمود: ﴿وَ تِلْكَ حُدُودُ اَللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ منافات ندارد، بلکه می‌خواهد بفرماید هر چه میدانند، به تعلیم خدا میدانند.

﴿وَ اَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ اَلرَّضَاعَةَ﴾

---

۱ تا ایشان را تزکیه نموده، کتاب و حکمتشان بیاموزد. «آل عمران، آیه ۱۶۴»

۲ و لیکن او می‌خواهد شما را پاک کند. «مائده، آیه ۷»

۳ آل عمران، آیه ۱۶۴

٤ بندگان خدا هیچ مقدار از علم خدا احاطه ندارند، مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد. «بقره، آیه ۲۵۵»

منظور از والدات مادرانند، و اگر نفرمود «امهات» و به جای آن فرمود «والدات» برای این بود که کلمه «ام» اعم از کلمه «والده» است، هم چنان که کلمه «أب» اعم از کلمه «والد»

است، و کلمه «ابن» اعم از «ولد» است، و حکم در آیه شریفه تنها در مورد والده و ولد و مولود له (والد) تشریع شده،

وجه اینکه در آیه شریفه به جای کلمه «والد»، «مولود له» آورده شده است

و اما اینکه چرا بجای «والد» کلمه (مولود له – آن کس که فرزند برای او متولد شده) را به کار برده؟ برای این بوده که به حکمت حکمی را که تشریع کرده اشاره نموده باشد، یعنی بفهماند پدر به علت اینکه فرزند برای او متولد می‌شود و در بیشتر احکام زندگیش ملحق به اوست – البته در بیشترش نه همه احکام که بیانش در آیه تحریم خواهد آمد ناگزیر مصالح زندگی و لوازم تربیت و از آن جمله خوراک و پوشاک و نفقه، مادری که او را شیر می‌دهد به عهده او است، و این هم بعهده مادر او است که پدر فرزند را ضرر نزند، و آزار نکند، برای اینکه فرزند برای پدرش متولد شده است.

و از سخنان بسیار عجیب و غریب، سخنی است که بعضی از مفسرین در پاسخ به سؤال بالا گفته‌اند، و آن این است که گفته است: از این جهت فرمود: «مولود له» و نفرمود:

«والد»، که زنان هر چه می‌زایند برای مردان می‌زایند برای اینکه اولاد، مال پدران است، و به همین جهت است که هر کسی از پدر خود نسبت می‌برد، نه از مادر، و مامون پسر رشید در این باره شعری گفته است که می‌بینید: «و انما امهات الناس أوعیة مستودعات و للآباء ابناء»[1] فرزندان مال پدران هستند و بس.

این بود آن گفتار عجیب، و گویا گوینده آن از صدر آیه و نیز از ذیلش غفلت کرده که اولاد را به مادران نسبت داده، و در صدر فرموده: «اولادهن» و در ذیل فرموده: «بولدها»، که حکم این صدر و ذیل فرزند همانطور که فرزند پدر است فرزند مادر نیز هست، و اما شعر مامون، باید توجه داشت که مامون و امثال او چه کسی هستند، تا شعرشان چه باشد اینها بی‌ارزش‌تر از آنند که کسی بخواهد کلام خدای تعالی را با گفتار آنان تفسیر کند، و یا احتمالی را تایید نماید.

---

۱ مادران مردم تنها یک صدف و ظرفی برای پدید آمدن مردم می‌باشند، ظرفی که به عاریت وارد خانه‌ای می‌شود، نه اینکه جزء آن خاندان باشد.

و نیز باید دانست که مساله ادبیات و قوانین اجتماعی و امور تکوینی بر بسیاری از علمای ادب خلط شده، و در نتیجه در بسیاری از مواقع برای روشن ساختن یک حکم اجتماعی و یا یک حقیقت تکوینی به یک معنای لغوی استشهاد می‌کنند.

و حق مطلب در مساله فرزند این است که نظام تکوین فرزند را ملحق به پدر و مادر و هر دو می‌کند، برای اینکه هستی فرزند مستند به هر دوی آنها است، و اما اعتبار اجتماعی البته در این باره مختلف است، بعضی از امتها فرزند را ملحق به مادر می‌دانند، و بعضی به پدر، و آیه

شریفه، نظریه دوم را معتبر شمرده و با تعبیر از پدر به «مولود له» به این اعتبار اشاره کرده، و در بالا بیان اینکه چرا این نظریه را معتبر شمرده، گذشت.

کلمه «ارضاع» که مصدر فعل «یرضعن» است، مصدر باب افعال و از ماده رضاعة و رضع گرفته شده است، که به معنای مکیدن پستان به منظور نوشیدن شیر از آن است، و کلمه «حول» به معنای سال است، و اگر سال را حول (گردش) نامیده‌اند به خاطر این است که سال می‌گردد و اگر حول را به وصف کمال مقید کرد، برای این بود که سال اجزای بسیاری دارد، «دوازده ماه» و «سیصد و پنجاه و پنج روز» است، و چه بسا می‌شود که به مسامحه یازده ماه و یا سیصد و پنجاه روز را هم یک سال می‌نامند، مثال می‌گویند: «در فلان شهر یک سال ماندم»، در حالی که چند روز کمتر بوده.

و جمله: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، دلالت دارد بر اینکه: حضانت (کودکی را در دامن پروریدن) و شیر دادن حق مادر طلاق داده شده، و موکول به اختیار او است، اگر خواست می‌تواند

کودکش را شیر دهد و در دامن بپرورد، و اگر نخواست می‌تواند از این کار امتناع بورزد، و همچنین رساندن مدت دو سال را به آخر، حق اوست، اگر خواست می‌تواند دو سال کامل شیر دهد، و اگر نخواست می‌تواند مقداری از دو سال را شیر داده، از تکمیل آن خودداری کند، و اما شوهر چنین اختیاری ندارد، (که از ابتدا اگر خواست بچه را از همسر مطلقه‌اش بگیرد و اگر نخواست نگیرد)، البته در صورتی که همسرش موافق بود، می‌تواند یکی از دو طرف را اختیار کند، هم چنان که جمله: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً﴾ این معنا را می‌رساند.

﴿وَ عَلَى اَلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾

منظور از کلمه «مولود له» همانطور که گفتیم پدر طفل است و منظور از رزق و کسوة، خرجی و لباس است، و خدای عز و جل این خرجی و نفقه را مقید به معروف کرد، یعنی متعارف از حال چنین شوهر و چنین همسر، و آن گاه مطلب را چنین تعلیل کرد: که خدا هیچ کسی را به بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند، و آن گاه دو حکم دیگر هم بر این حکم ضمیمه کرد.

اول اینکه: حق حضانت و شیر دادن و نظیر آن مال همسر است، پس شوهر نمی‌تواند به زور میان مادر و طفل جدایی بیندازد، و یا از اینکه مادر فرزند خود را ببیند، و یا مثلا ببوسد، و یا در آغوش بگیرد جلوگیری کند، برای اینکه این عمل مصداق روشن مضاره و حرج بر زن است، که در آیه شریفه، از آن نهی شده است.

دوم اینکه: زن نیز نمی‌تواند در مورد بچه شوهر، به شوهر مضاره و حرج وارد آورد، مثلا نگذارد پدر فرزند خود را ببیند، و از این قبیل ناراحتیها فراهم کند، چون در آیه شریفه می فرماید: ﴿لا تضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾، نه زن به وسیله فرزندش به ضرر و حرج می

افتد، و نه پدر، و اگر در این جمله می‌فرمود: «و لا مولود له به»، و مرجع ضمیر (به) را که همان «ولده» باشد نمی‌آورد، تناقضی به چشم می‌خورد چون در چنین فرضی ضمیر «به» به کلمه «ولدها» بر می‌گردد، چون در سابق ذکری از کلمه: «ولد» به میان نیامده بود، در نتیجه این توهم پیش می‌آمد که در آیه شریفه تناقض هست، از یک طرف می‌فرماید: «شوهر، کسی است که فرزند برای او متولد می‌شود»، و از طرفی دیگر می‌فرماید: «فرزند برای مادر متولد می شود».

پس در جمله مورد بحث، هم حکم تشریع مراعات شده، و هم حکم تکوین، یعنی هم فرموده، از نظر تکوین، فرزند هم مال پدر و هم مال مادر است، و از طرفی دیگر فرموده: از نظر تشریع و قانون، فرزند تنها از آن پدر است.

﴿وَ عَلَى اَلْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِکَ﴾

از ظاهر آیه بر می‌آید: آنچه که به حکم شرع به گردن پدر است، مانند خرجی و لباس در صورتی که پدر فوت شود به گردن وارث او خواهد بود، لیکن مفسرین آیه را به معانی دیگری تفسیر کرده‌اند که با

ظاهر آیه نمی‌سازد، و از آنجا که اصل مساله مربوط به فقه است متعرض آن معانی نشدیم، اگر کسی بخواهد به آنها آگاه شود باید به کتب فقهی مراجعه نماید، و آنچه ما در معنای آیه گفتیم موافق با مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است، چون از اخباری که از ایشان رسیده، همین معنا استفاده می‌شود، و همچنین موافق با ظاهر آیه شریفه نیز هست.

﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ﴾

کلمه «فصال» به معنای از شیر جدا کردن کودک است، و کلمه «تشاور» به معنای اجتماع کردن در مجلس مشاوره است، و این جمله به خاطر حرف «فاء» که در آغاز دارد تفریع بر حقی است که قبلا برای زوجه تشریح شده، و به وسیله آن حرج از بین برداشته شد، پس حضانت و شیر دادن بر زن واجب و غیر قابل تغییر نیست، بلکه حقی است که می‌تواند از آن استفاده کند، و می‌تواند ترکش کند.

پس ممکن است نتیجه مشورتشان این باشد که هر دو راضی شده باشند بچه را از شیر بگیرند، بدون اینکه یکی از دو طرف ناراضی و یا مجبور باشد و

همچنین ممکن است نتیجه این باشد که پدر، فرزند خود را به زنی دیگر بسپارد تا شیرش دهد، و همسر خودش راضی به شیر دادن نشود و یا فرضا شیرش خراب باشد، و یا اصلا شیر نداشته باشد، و یا جهاتی دیگر، البته همه اینها در صورتی است که مرد به خوبی و خوشی آنچه را که زن استحقاق دارد به او بدهد، و در همه موارد منافاتی با حق زن نداشته باشد، و قید: ﴿إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ همین را می‌رساند.

﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

در این جمله، امر به تقوا می‌کند و اینکه این تقوا به اصلاح صورت این اعمال باشد، چون احکام نامبرده همه اموری بود مربوط به صورت ظاهر، و لذا دنباله جمله فرمود: «و بدانید که خدا بدانچه می‌کنید دانا است...»، به خلاف ذیل آیه قبلی یعنی آیه: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، که در ذیل آن فرمود: «از خدا پروا کنید، و بدانید که خدا به هر چیزی دانا است» برای اینکه آیه نامبرده مشتمل بود بر جمله: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾، و معلوم است که ضرار و دشمنی سبب می‌شود که از ظاهر اعمال تجاوز نموده، به نیت نیز سرایت کند، و در نتیجه پاره‌ای از دشمنی‌هایی که در صورت عمل ظاهر نیست انجام دهد، دشمنی‌هایی که بعدها اثرش معلوم گردد.

﴿وَ اَلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً﴾

کلمه «توفی» به معنای میراندن است، وقتی گفته می‌شود خدای تعالی فلانی را توفی کرد، معنایش

این است که او را میراند، پس خدا متوفی است، (به کسر فاء) و او (شخص مرده) متوفی (به فتح فاء) است: متوفی اسم فاعل و متوفی اسم مفعول است و کلمه «یتوفون» فعل مجهول است یعنی فعلی است که حالت اسم مفعولی را بیان می‌کند و کلمه «یذرون» مانند کلمه «یدعون» فعل مضارعی است که از ماده آن دو فعل ماضی مشتق نشده است، و معنای هر دو رها کردن و ترک نمودن است، و منظور از کلمه «عشره» ده روز است که چون از ظاهر کلام پیدا بود کلمه روز را ذکر نفرمود.﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ مراد از «بلوغ أجل» تمام شدن مدت عده است، و جمله: ﴿فَلاَ جُنَاحَ﴾ کنایه است از دادن اختیار به زنان در کارهایی که می‌کنند، پس اگر خواستند ازدواج کنند می‌توانند، و خویشاوندان میت نمی‌توانند او را از این کار باز بدارند به استناد اینکه در فامیل ما چنین چیزی رسم نیست. زیرا اینگونه عادات که اساسش جاهلیت و کوری و یا بخل و یا حسد است نمی‌تواند حق زن را از او سلب کند، چون زنان خود صاحب اختیار می‌باشند، و این حق معروف و مشروع آنان

است، و در اسلام کسی نمی‌تواند از عمل معروف نهی کند.

عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده

قبل از اسلام امت‌های مختلف، در باره زن شوهر مرده، عقائد خرافی مختلفی داشتند، بعضی معتقد بودند که او را با همسر مرده‌اش باید آتش زد، یا زنده زنده در گور شوهرش به خاک سپرد، بعضی دیگر معتقد بودند که تا آخر عمر نباید با هیچ مردی ازدواج کند و این عقیده نصارا بود، و بعضی می‌گفتند: باید تا یک سال بعد از مرگ شوهرش از هر مردی اعتزال و کناره‌گیری کند، و این عقیده عرب جاهلیت بود، بعضی دیگر نزدیک به یک سال را معتقد

بودند، مثلا نه ماه، که این اعتقاد بعضی از ملل راقیه و متمدن است.

بعضی دیگر معتقد بودند که شوهر متوفی حقی به گردن همسرش دارد و آن همین است که از ازدواج با دیگران تا مدتی خودداری کند، همه این عقاید خرافی ناشی از احساسی است که در خود سراغ داشتند، و آن این بود که ازدواج یعنی شرکت در زندگی و آمیخته شدن در آن، و معلوم است که این احساس، اساسش انس و الفت و محبت بود، و خود محبت، احترامی دارد که باید رعایتش کرد، و محبت هر چند دو طرفی است و زن و شوهر هر دو باید رعایت آن را بکنند، و هر یک مرد دیگری به خاطر محبتی که مرده به او داشت ازدواج نکند، زن شوهر نکند و شوهر زن نگیرد، و لیکن رعایت این احترام از ناحیه زن واجب‌تر و لازم‌تر است، چون زن باید رعایت حیا و پوشیدگی و عفت را هم بکند.

پس سزاوار نیست زنی که شوهرش مرده، خود را مانند کالایی مبتذل (که هر کس آن را دستکاری می‌کند) در معرض ازدواج قرار دهد، پس انگیزه احکام مختلفی که در امت‌های مختلف در این باب

جعل شده، همین است، و اسلام چنین حکم کرده است که چنین زنی تقریبا یک ثلث سال یعنی چهار ماه و ده روز شوهر اختیار نکند، و عده وفات بگیرد. ﴿وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

از آنجایی که گفتار در آیه مشتمل بر تشریع حکم عده وفات، و حق ازدواج برای زنان بعد از تمام شدن عده بود، و هر دوی این احکام مستلزم آن است که خدای تعالی اعمال بندگان را تشخیص دهد و از صلاح و فساد آن با خبر باشد، لذا از بین اسمای حسنای خدای تعالی اسم «خبیر» برای تعلیل حکم مناسب بود، تا بفهماند که اگر خدای تعالی چنین حکم فرمود، به این جهت بود که او از عملی که ممنوع است و عملی که مباح و بی‌اشکال است خبر دارد، پس زنان بایستی در بعضی موارد از ازدواج خودداری کنند، و در بعضی از موارد دیگر هر چه می‌خواهند برای خود اختیار کنند.

﴿وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ اَلنِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِى أَنْفُسِكُمْ﴾

کلمه «تعریض» که مصدر باب تفعیل است، و

فعل «عرضتم» که از آن مشتق شده به معنای گرداندن وجهه کلام به سویی است که شنونده، مقصود گوینده را بفهمد، و گوینده به مقصود خود تصریح نکرده باشد، که به زبان فارسی آن را طعنه زدن و گوشه زدن و کنایه هم می گویند، و فرق میان تعریض و کنایه این است که در گفتاری که در آن تعریض باشد به معنایی غیر ظاهر عبارت، در نظر است، مثل گفتار خواستار به زنی که خواستگاری می‌کند که می گوید من خیلی زن دوست و خوش معاشرتم، که مقصودش این است که اگر با من ازدواج کنی به زندگی خوشی می‌رسی، و محبوب می‌شوی، بر خلاف کنایه، که غیر از معنای مقصود، چیز

دیگری در نظر نیست، مثل اینکه برای فهماندن اینکه مثلا حاتم طائی مردی سخی و بخشنده بود بگویی خاکسترش زیاد بود که در این مثال به خاکسترش کاری نداری، بلکه می‌خواهی بگویی بسیار میهمان‌دار و با سخاوت است.

و کلمه «خطبه» «بکسره خاء» از (مصدر خ - ط - ب) است، که به معنای تکلم و برگشتن در کلام است، وقتی که گفته می‌شود فلانی فلان زن را خطبه (با کسره خاء) کرد، معنایش این است که در امر تزویج با او گفتگو کرد، پس آن مرد خاطب است نه خطیب، و وقتی گفته می‌شود فلان خطیب برای مردم ایراد خطبه (بضمه خاء) کرد معنایش این است یا بطور کلی با ایشان سخن گفت، و یا در خصوص مواعظ سخن گفت، پس چنین کسی خطیبی است از خطباء و اما خواستگار خاطبی است از خطاب.

و کلمه «اکنان» که مصدر باب افعال «اکنان» است، از ثلاثی مجرد (ک - ن - ن) گرفته شده است که به فتح کاف به معنای پنهان کردن و پوشاندن است، اما نه هر پوشاندنی، بلکه باب افعال آن، یعنی

خصوص اکنان به معنای پوشاندن در دل است، پس این فصل تنها در مورد اسرار نهفته در نفس به کار می‌رود هم چنان که در آیه مورد بحث هم فرمود: ﴿أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾، و اما ثلاثی مجرد آن، یعنی «کن» مختص است به پوشش‌های مادی، از قبیل محفظه و جامه و خانه هم چنان که در آیه: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[1] و آیه: ﴿كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾[2] در مورد تخم شتر مرغی که زیر بال او از گرد و غبار محفوظ مانده و لؤلؤیی که در صندوقچه‌اش محفوظ داشته است استعمال شده است، و مراد از آیه مورد بحث این است که در مورد خواستگاری مانعی نیست از اینکه شما به کنایه سخنی بگویید، و خواسته خود را به کنایه بفهمانید، و یا در امر زن مورد نظرتان اموری را در قلب پنهان بدارید، که بعد از چند صباح دیگر که فلان زن از عده بیرون می‌آید از او خواستگاری خواهم کرد، و یا مثلا آرزو کنید که کی می‌شود من به وصل او نائل شوم؟ و یا اموری از این قبیل.

---

۱ صافات، آیه ۴۹

۲ واقعه، آیه ۲۳

﴿عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾

این جمله در مورد تعلیل برای نفی جناح از خواستگاری است و تعریض در آن است، می فرماید: اینکه گفتیم در خواستگاری و تعریض اشکالی نیست برای این است که به یاد زنان بودن، امری است مطبوع طبع شما مردان، و خدا هرگز از چیزی که غریزه فطری و نوع خلقت شما است نهی نمی‌کند، بلکه آن را تجویز هم می‌کند، و مساله زنان خود یکی از مواردی است

که به روشنی دلالت می‌کند بر اینکه احکام دین اسلام همه بر اساس فطرت است و هیچ حکم غیر فطری ندارد.

﴿وَ لاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ اَلنِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ اَلْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾

کلمه «عزم» به معنای تصمیم جدی و عقد قلب است بر اینکه فعلی را انجام دهی، و یا حکمی را تثبیت کنی، بطوری که دیگر در اعمال آن تصمیم و تاثیرش هیچ سستی و وهن باقی نماند، مگر آنکه به کلی از آن تصمیم صرف نظر کنی، به این معنا که عاملی باعث شود به کلی تصمیم شما باطل گردد، و اما کلمه «عقده» این کلمه از ماده (ع – ق – د) است که به معنای بستن است، و در این آیه، علقه زناشویی به گرهی تشبیه شده که دو تا ریسمان را به هم متصل می‌کند، به طوری که آن دو را یک ریسمان (البته بلندتر) می‌سازد، گویی حبالة و ریسمان نکاح هم دو نفر انسان را (یعنی زن و شوهر را) به هم متصل می‌کند.

و در اینکه عقده نکاح را وابسته به عزم کرد که یک امری است قلبی، اشاره است به اینکه سنخ این

گره و این دلبستگی با سنخ گره‌های مادی تفاوت دارد، این گره امری است قائم به قلب و به نیت و اعتقاد، چون اصل مساله شوهر بودن (از طرف مرد) و همسر بودن (از طرف زن) یک امر اعتباری عقلایی است، که جز در ظرف اعتقاد و ادراک موطنی ندارد، (آنچه ما در خارج می‌یابیم تنها و تنها شخص فلان آقا و فلان خانم است، و شوهر بودن او و همسر بودن این چیزی نیست که علاوه از خود آنها در خارج وجود داشته باشد)، عینا نظیر ملک و سایر حقوق اجتماعی و عقلایی، که بیانش در ذیل آیه شریفه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1] گذشت، پس می‌توان گفت در آیه شریفه، هم استعاره به کار رفته که تصمیم جدی را محکم کردن گره نامیده و هم کنایه به کار رفته که مساله ازدواج را نوعی گره خوانده است، و مراد از کتاب مکتوب حکمی است که خدای تعالی رانده، که زن باید فلان مدت عده نگه دارد، و در مدت عده ازدواج نکند.

پس معنای آیه این می‌شود، که مادامی که عده

---

۱ بقره، آیه ۲۱۳

زنان به آخر نرسیده، عقد ازدواج را جاری نکنید، و این آیه شریفه کشف می‌کند که گفتاری در آن آیه و در آیه قبل از آن که می‌فرمود: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ اَلنِّسَاءِ﴾، تنها راجع به خواستگاری از زنان در عده و عقد بستن آنان است، بنا بر این «لام» در کلمه «النساء» لام عهد است، نه لام جنس و غیره، (و معنایش در آیه قبل این است که اشکالی بر شما نیست که در خواستگاری همین زنانی که مورد بحث بودند، چنین و چنان کنید، و در آیه مورد بحث این است که در مورد

همین زنان ما دام که از عده در نیامده‌اند اجرای عقد نکنید) «مترجم».

﴿وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِی أَنْفُسِكُمْ﴾

در این آیه از صفات خدای تعالی سه صفت علم و مغفرت و حکم را نامبرده، و این خود دلیل است بر اینکه مخالفت حکمی که در دو آیه آمده، یعنی خواستگاری کردن از زنان در عده و تعریض به آنان و بستن قول و قرار محرمانه با ایشان از مهلکات است، که خدای سبحان آن طور که باید آنها را دوست نمی‌دارد، هر چند که به خاطر مصالحی تجویزش کرده باشد.

﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾

کلمه «مس» که در لغت به معنای تماس گرفتن دو چیز با یکدیگر است و در اینجا کنایه است از عمل زناشویی، و منظور از فرض کردن فریضه‌ای برای زنان، معین کردن مهریه است. و معنای آیه این است که انجام نگرفتن عمل زناشویی و همچنین معین نکردن مهریه مانع از صحت طلاق نیست.

﴿وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى اَلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى اَلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ﴾

کلمه «تمتیع» که مصدر فعل امر «متعوا» است به معنای آن است که به کسی چیزی دهی که از آن بهره‌مند گردد، و کلمه «متاع» و نیز «متعه» عبارت از همان چیز است، و در آیه مورد بحث کلمه «متاعا» مفعول مطلق برای «متعوهن» است، هر چند که جمله «علی الموسع قدره و علی المقتر قدره»، بین این مفعول و فعلش فاصله شده است.

و کلمه «موسع»، اسم فاعل از باب افعال است که ماضی آن «اوسع» می‌باشد و موسع به کسی گویند که دارای وسعت مالی باشد، و گویا این فعل از آن افعال متعدی است که همیشه مفعولش به منظور اختصار حذف می‌شود، تا ثبوت اصل معنا را برساند و به همین جهت بر خلاف ظاهر لغوی‌اش فعل لازم شده، و کلمه «مقتر» نیز اسم فاعل از همان باب است، و مقتر به کسی گویند که در ضیق مالی قرار داشته باشد، و کلمه قدر به فتح دال و سکون آن به یک معنا است.

و معنای آیه این است که: واجب است بر شما

که همسر خود را طلاق می‌دهید در حالی که در حین عقد ازدواجش مهری برایش معین نکرده بودید، اینکه چیزی به او بدهید، چیزی که عرف مردم آن را بپسندد، (البته هر کسی به اندازه توانایی خود، ثروتمند به قدر وسعش یعنی بقدری که مناسب با حالش باشد، بطوری که وضع همسر مطلقه‌اش بعد از جدایی و قبل از جدایی تفاوت فاحش نداشته باشد)، و فقیر هم به قدر وسعش، البته این حکم مخصوص مطلقه‌ای است که مهریه‌ای برایش معین نشده باشد، و شامل همه زنان مطلقه نیست، و نیز مخصوص زنی است که شوهرش با او هیچ نزدیکی نکرده باشد، و دلیل این معنا آیه بعدی

است که حکم مساله سایر زنان مطلقه را بیان می‌کند.

﴿حَقًّا عَلَى اَلْمُحْسِنِينَ﴾.

کلمه «حقا» مفعول مطلق است برای فعلی که حذف شده، و تقدیر آن «حق الحکم حقا» است، و از ظاهر این جمله هر چند به نظر می‌رسد که وصف محسن بودن دخالت در حکم دارد، و چون از خارج می‌دانیم احسان واجب نیست، نتیجه می‌گیریم که پس احسان مستحبّ است و حکم در آیه حکمی است «استحبابی»، نه «وجوبی»، و لیکن روایات صریح از طرق ائمه اهل بیت ع حکم در آیه را واجب دانسته، و شاید وجه در آن همان باشد که در سابق فرمود: ﴿اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ که در آن آیه احسان بر زنان مطلقه «مسرحه» را واجب کرد، پس در این آیه نیز حکم احسان بر محسنین که همان مردان طلاقگو باشند محقق و واجب شده است، و خدا داناتر است.

﴿وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾

یعنی و اگر طلاق را قبل از ادخال به ایشان واقع ساختید، ولی در آغاز که عقدشان می‌کردید مهریه‌ای

برایشان معین کردید، واجب است که نصف آن مهر معین شده را به ایشان بدهید، مگر اینکه خود آن زنان طلاقی و یا ولی آنان نصف مهر را ببخشند، که در این صورت همه مهر ساقط می‌شود، و اگر زن آن را قبلا گرفته بوده، باید برگرداند، و یا آنکه شوهر که تمام مهر را قبلا داده، نصف مهری که از آن زن طلب دارد به وی ببخشد این مساله را به این جهت می‌گوییم که آیه شریفه می‌فرماید: ﴿أَوْ يَعْفُوَا اَلَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ اَلنِّكَاحِ﴾ و در مساله نکاح، سه نفر عقده را به دست دارند، یکی زن و دوم ولی زن، و سوم شوهر، و هر یک از این سه طائفه میتوانند نصف مهر را ببخشند.

و به هر حال آیه شریفه بخشیدن نصف مهر را به تقوا نزدیک‌تر شمرده، و این بدان جهت است که وقتی انسان از چیزی که حق مشروع و حلال او است صرف نظر کند، یقینا از هر چیزی که حق او نیست و بر او حرام است بهتر صرف نظر می‌کند و بر چشم‌پوشی از آن قوی‌تر و قادرتر است.

تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود

﴿وَ لاَ تَنْسَوُا اَلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾

کلمه «فضل» مانند کلمه فضول به معنای زیادی است، با این تفاوت که فضل به طوری که گفته‌اند زیادی در مکارم و کارهای ستوده است، و فضول، به معنای زیادی در ناستوده است، در این جمله کلمه فضل آمده که از نظر اخلاقی سزاوار است انسان در مجتمع حیاتش آن را به کار گیرد، و افراد اجتماع در آن قلمرو با یکدیگر زندگی و معاشرت کنند، و منظور این بوده که مردم را به سوی احسان و فضل به یکدیگر تشویق کند، تا افراد به آسانی از حقوق خود

صرف نظر کنند، و شوهر در مورد همسرش تسهیل و تخفیف قائل شود، و همسر او نیز نسبت به شوهرش سخت‌گیری نکند و نکته‌ای که در جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، همان نکته‌ای است که در ذیل آیه: ﴿وَ اَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ﴾ بیان کردیم. ﴿حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطَى وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ حفظ هر چیز به معنای ضبط آن است، ولی بیشتر در مورد حفظ معانی در نفس، استعمال می‌شود، و کلمه: «وسطی» مؤنث «اوسط» (میانه‌تر) است، و منظور از «صلاة وسطی» نمازی است که در وسط نمازها قرار می‌گیرد و از کلام خدای تعالی استفاده نمی‌شود که منظور از آن چه نمازیست؟ تنها سنت است که آن را تفسیر می‌کند و انشاء الله به زودی روایاتش از نظر خواننده می‌گذرد.

و «لام» در جمله: ﴿قُومُوا لِلَّهِ﴾، لام غایت است و قیام به هر امری کنایه است از اشتغال به انجام آن و کلمه: «قنوت» به معنای خضوع در اطاعت است، در جای دیگر فرموده: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[1] و نیز

---

۱ همه برای او خاضع و مطیع هستند. «بقره، آیه ۱۱۷»

فرموده: ﴿وَ مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾[1] پس حاصل معنای آیه این است که باید شما مردم متصف به اطاعت خدا و خضوع و خلوص برای او شوید.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾

این جمله شرطیه، عطف است بر جمله قبل و دلالت دارد بر شرطی که حذف شده، و معنایش این است که اگر نترسیدید محافظت بکنید، و اما اگر ترسیدید این محافظت را با مقدار امکانات خود تقدیر کنید، و به همان مقدار نماز بخوانید، چه در حال پیاده (که ایستاده باشید، یا در راه باشید) و چه در حال سواره و کلمه «رجال» جمع رجل (مرد) نیست، بلکه جمع راجل (پیاده) است، و کلمه «رکبان» جمع راکب است، و این قسم نماز، همان نماز خوف است.

حرف «فا» در جمله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ فای تفریع است، و معنای جمله را چنین می‌کند: «حال که گفتیم محافظت بر نمازها امری است که در هیچ شرایطی ساقط نمی‌شود، بلکه اگر ترسی در کارتان

---

۱ و از شما بانوان، هر کس که مطیع و خاضع برای خدا و رسول باشد. «احزاب، آیه ۳۱»

نبود و توانستید نماز را حفظ کنید واجب است بکنید و اگر محافظت بر نماز برایتان دشوار شد هر قدر ممکن بود محافظت کنید، پس باید هر وقت آن ترس از بین رفت و دو – باره امنیت پیدا کردید مجددا در محافظت نماز بکوشید، و خدا را بیاد آورید» .

حرف «کاف» در جمله: ﴿كَمَا عَلَّمَكُمْ﴾ کاف تشبیه است، و جمله: ﴿مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ از قبیل به کار بردن عام در مورد استعمال خاص است، تا دلالت کند بر منت‌های بسیاری که خدا از نعمت‌های بسیار و از تعلیم بر مردم دارد و گرنه جا داشت بفرماید: و چون امنیت یافتید خدا را همانطور که قبلا در مورد نماز خوف، تعلیمتان داد بیاد آورید، ولی اینطور نفرمود، بلکه تعلیم را عمومیت داد، و فرمود: خدا را همانطور که چیزهایی به شما تعلیم داد که نمی‌دانستید بیاد بیاورید و این تعبیر برای آن بود که بر امتنان بر همه نعمت‌ها و تعلیم‌ها دلالت کند و بنا بر این معنای آیه چنین می‌شود پس خدا را آن چنان بیاد آورید که یادآوریتان مساوی و برابر با این نعمت باشد، که نماز در حال امن و در حال خوف و نیز همه شرایع دین را به شما تعلیم کرد.

﴿وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾.

کلمه «وصیة» در اینجا مفعول مطلقی است برای فعلی تقدیری، و تقدیر آیه "لیواصوا وصیة" است، و اینکه کلمه "حول" را با الف و لام تعریف کرده خالی

از دلالت بر این نیست که آیه شریفه قبل از تشریع عده وفات یعنی چهار ماه و ده روز نازل شده چون زنان عرب جاهلیت، بعد از مرگ شوهران خود یک سال تمام در خانه می‌نشستند، یعنی شوهر نمی‌کردند، و این آیه شریفه سفارش می‌کند به مردان که برای همسران خود وصیتی کنند و مالی معین نمایند، که بعد از مرگشان به ایشان بدهند، مالی که کفاف مخارج یک سال ایشان را بدهد، بدون اینکه از خانه‌های خود اخراج شوند، چیزی که هست از آنجایی که این تعیین مال، حق زنان است و حق چیزیست که هم می‌توان آن را استیفا کرد و هم از آن صرف نظر نمود، لذا می‌فرماید: اگر زنان شوهر مرده در این مدت از خانه شوهر بیرون شدند، دیگر شما ورثه شوهر تقصیری در ندادن آن مال ندارید، و یا اگر خواستند بطور شایسته شوهر کنند دیگر شما مسئول نیستید، و این نظیر سفارشی است که به اشخاص مشرف به مرگ کرده که چیزی از مال خود را برای والدین و خویشاوندان وصیت کنند و فرمود: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً

اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ اَلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى اَلْمُتَّقِينَ﴾[1].

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آیه مورد بحث به وسیله آیه شریفه‌ای که عده وفات را چهار ماه و ده روز معین کرده، و نیز به آیه‌ای که برای زنان دارای فرزند، هشت یک و برای زنان بی اولاد چهار یک مال شوهر را ارث معین می‌کند، نسخ شده است.

---

۱ بقره، آیه ۱۸۰

﴿وَ لِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾

این آیه شریفه در باره تمام مطلقات است، چیزی که هست، از اینکه حکم را وابسته به صفت تقوا کرده، استفاده می‌شود که حکم وجوبی نیست، بلکه استحبابی است.[1]

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

کلمه «عقل» در لغت به معنای بستن و گره زدن است.[2] و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل»

---

۱ برای اینکه قبلا نیز گفتیم که دادن خرجی به زن مطلقه و طلاق گرفته، واجب نیست تنها در مورد زنی واجب است که نه مهری معین دارد و نه تصرف شده است و اما زنی که تصرف شده و مهر دارد، همان مهر را به او می‌دهند، و اگر مهریه‌اش معین نشده مهر المثل می‌برد و آنکه مهرش معین شده ولی تصرف نشده، نصف همان مهر را می‌برد، پس اطلاق، آیه در صورتی محفوظ می‌ماند که ما حکم دادن متاع (خرجی) را مستحبی دانسته و بگوئیم: در همه اقسام طلاق مستحبّ است که تا خارج شدن زن از عده، نفقه‌ای به او بدهند.«مترجم»

۲ و لذا طنابی را که با آن پا و یا زانوی شتر را می‌بندند نیز«عقال» می‌گویند مثلا می‌گویند«عقل البعیر» – شتر را عقال کن.«مترجم»

نامیده‌اند، و در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاهت، و به اعتبار سوم حماقت، و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود.

کلماتی که بر انواع ادراکات آدمی دلالت می‌کنند، در قرآن کریم

کلماتی که در قرآن کریم در باره انواع ادراکات انسانی آمده، بسیار است و چه بسا تا بیست جور لفظ برسد، مانند «ظن»، «حسبان»، «شعور»، «ذکر»، «عرفان»، «فهم»، «فقه»، «درایت»، «یقین»، «فکر»، «رأی»، «زعم»، «حفظ»، «حکمت»، «خبرت»، «شهادت»، و «عقل»، که کلماتی نظیر «فتوی» و «بصیرت» نیز ملحق به آنها است و بد نیست در اینجا معنای این کلمات را بدانیم، لذا می‌گوئیم:

کلمه «ظن» به معنای تصدیق بیش از پنجاه درصد و نرسیده به صد در صد است، زیرا که اگر به درجه صد در صد برسد جزم و قطع می‌شود.

کلمه «حسبان» هم به معنای ظن است، با این تفاوت که گویا استعمال کلمه حسبان در مورد ظن استعمالی است استعاری، مانند کلمه «عد – شمردن»

چون همه می‌دانیم که لفظ حساب کردن و لفظ شمردن، معنای اصلی‌اش چیست، ولی ما همین دو کلمه را در

مورد احتمال راجح نیز استعمال می‌کنیم، و می‌گوییم: من فلانی را از شجاعان می‌دانستم، و از دلاوران به حساب می‌آوردم، و منظور این است که او را در هنگام شمردن شجاعان، ملحق به آنان می‌دانستم.

و اما کلمه «شعور» که به معنای ادراک دقیق است از ماده «شعر – به فتح شین» گرفته شده، که به معنای مو بوده و ادراک دقیق را از آنجا که مانند مو باریک است، شعور خوانده‌اند و مورد استعمال این کلمه محسوسات است، نه معقولات و به همین جهت حواس ظاهری را مشاعر می‌گویند.

و کلمه «ذکر»، به معنای پیش کشیدن صورتهایی است که در خزینه ذهن انبار شده، و آن را بعد از آنکه از نظر و فکر غایب بوده، حاضر سازیم، و یا اگر حاضر بوده، نگذاریم غایب شود.

و اما کلمه «عرفان و معرفت»، به معنای آن است که انسان صورتی را که در قوه دراکه‌اش ترسیم شده، با آنچه که در خزینه ذهنش پنهان دارد، تطبیق کند، و تشخیص دهد که این همان است یا غیر آن، و بدین جهت است که گفته‌اند معرفت عبارت است از

ادراک بعد از علم قبلی.

اما کلمه «فهم» به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند.

و کلمه «فقه» به معنای آن است که فهم، یعنی همان صورت ذهنی را بپذیرد، و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود.

و کلمه «درایت» به معنای فرو رفتن در این نقش و دقت در آن برای درک خصوصیات و اسرار و مزایای نهفته آن است، و به همین جهت، این کلمه در مقام بزرگداشت و تعظیم به کار می‌رود، هم چنان که می‌بینیم در آیات شریفه: ﴿اَلْحَاقَّةُ مَا اَلْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاکَ مَا اَلْحَاقَّةُ﴾[1] و آیات: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ اَلْقَدْرِ وَ مَا أَدْرَاکَ مَا لَیْلَةُ اَلْقَدْرِ﴾[2] استعمال شده، می‌فهماند که تشخیص خصوصیات و اسرار قیامت و اسرار لیلة القدر امری عظیم است که کسی قادر به درک آن نیست و اما یقین عبارت است از اینکه همان درک

---

۱ الحاقة، آیه ۲.

۲ قدر، آیه ۲

ذهنی آن چنان قوت و شدت داشته باشد که دیگر قابل سستی و زوال نباشد.

و کلمه «فکر» به معنای نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است، تا

شاید از مرور در آن، و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن، مجهولاتی برای انسان کشف شود.

و کلمه «رأی» به معنای تصدیقی است که از همان فکر و تجدید نظر در مطالب حاضر در ذهن پیدا می‌شود، چیزی که هست بیشتر در علوم عملی که پیرامون آنچه «باید کرد» و آنچه «نباید کرد»، بحث می‌کند، استعمال می‌شود، نه در علوم نظری که مربوط است به امور تکوینی. کلمات سه‌گانه «قول» و «بصیرت» و «افتاء» هم نزدیک به همین معنا را می‌دهد، با این تفاوت که استعمال «قول» در تصدیق حاصل از فکر، استعمال در معنای لغوی آن (گفتن) نیست، بلکه تقریبا شبیه به استعمال مجازی و استعاری و از قبیل بکار بردن «لازم» در مورد «ملزوم» است، چون قول در هر چیز، بعد از آن است که اعتقاد به آن پیدا شده باشد، پس استعمال قول در خود اعتقاد، استعمال لازم در مورد ملزوم است.

و اما کلمه «زعم» به معنای تصدیق مطلب است، تصدیق از این حیث که مطلب نامبرده صورتی است در ذهن، حال یا این تصدیق شصت در صد باشد، و

یا صد در صد. (پس کلمه نامبرده هم در مورد ظن استعمال می‌شود و هم در مورد قطع و جزم).

و کلمه «علم» همانطور که گفتیم به معنای احتمال صد در صد است، بطوری که حتی یک در صد هم احتمال خلاف آن داده نمی‌شود.

و کلمه «حفظ» به معنای ضبط کردن صورت آن چیزی است که برای ما معلوم شده است، بطوری که هیچ دگرگونی و تغییری در آن پیدا نشود.

و کلمه «حکمت»، به معنای صورت علمیه است، اما از این جهت که مطلبی محکم و استوار است.

و کلمه «خبرت» به معنای این است که شخص خبره صورت علمیه‌ای را که در ذهن دارد آن چنان بدان احاطه داشته باشد که بداند از مقدمات آن چه نتائجی بر آن مترتب می‌شود.

و کلمه «شهادت»، به معنای دیدن و رسیدن به عین یک چیز و یا یک صحنه است، حال یا به حس ظاهری مانند «دیدن»، «شنیدن»، «بوئیدن»، و «لمس محسوسات»، و یا به حس باطن مانند «مشاهده»، «درک یقینی وجدانیات»، درک این که مثلا (من میدانم و اراده و محبت و بغض و نظائر آن را دارم).

همه الفاظی که تا کنون معنا کردیم به غیر از پنج لفظ اخیر تا حدی سر و کار با ماده و حرکت و دگرگونی دارند، و به همین جهت در مورد خدای تعالی استعمال نمی‌شوند، مثلا گفته نمی‌شود: خدای تعالی ظن می‌کند و می‌پندارد، و یا خیال می‌کند و یا می‌فهمد، و یا تفقه می‌کند و...

و اما الفاظ پنجگانه اخیر از آنجایی که مستلزم نقص و فقدانی نیست، در مورد خدای

سبحان نیز به کار می‌رود، هم چنان که می‌بینیم در آیات زیر بکار رفته ﴿وَ اَللَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ﴾[1] ﴿وَ رَبُّکَ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ حَفِیظٌ﴾[2] ﴿وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ﴾[3] ﴿إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِیمُ اَلْحَکِیمُ﴾[4] ﴿أَنَّهُ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ﴾[5].

در باره عقل و خردمندی انسان

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می‌گوئیم: لفظ «عقل» همانطور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتا اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست

---

۱ نساء، آیه ۱۷۶

۲ سبا، آیه ۲۱

۳ بقره، آیه ۲۳۴

٤ یوسف، آیه ۸۳

۵ فصلت، آیه ۵۳

شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: «اراده"، "حب»، «بغض»، «امید»، «ترس» و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آن گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می‌کند بر طبق مجرایی می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است.

لیکن بسا می‌شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می‌کند و کورانی و طوفانی در درون به

راه می‌اندازد، مثلا درجه شهوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می کند، و یا درجه خشمش بالا می‌رود، (و به حکم این که گفته‌اند: حقیقت سرابی است آراسته - هوا و هوس گرد برخاسته) چشم عقلش نمی‌تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می‌شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و

یا به طرف وادی تفریط سقوط می‌کند، آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که بر طبق مدارک باطل و شهادتهای کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می‌کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می‌شود، هر چند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی‌تواند.

چنین قاضی‌ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته، قاضی نیست.

در قرآن، مراد از تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تاثیر غرائز و امیال نفسانی

انسان عاقل هم در مواردی که یک یا چند تا از غرائز و امیال درونیش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود بسته، و یا عینک خشم، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص، یا بخل، یا تکبر، در عین اینکه هم انسان است و هم عاقل نمی‌تواند به حق حکم کند، بلکه هر حکمی که می‌کند باطل است، و لو اینکه (مانند معاویه‌ها) حکم خود را از روی عقل بداند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست، برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن

صواب بیرون است.

و خدای عز و جل هم، کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود، و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرایی قرار نگیرد، و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود، هم چنان که قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می‌کند که در قیامت میگویند:

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِی أَصْحَابِ اَلسَّعِيرِ﴾[1]

اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم دیگر از دوزخیان نمی‌بودیم.

و نیز فرموده: ﴿أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِی اَلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى اَلْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى اَلْقُلُوبُ اَلَّتِی فِی اَلصُّدُورِ﴾[2] چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دلهایی شوند که با آن تعقل کنند، و یا گوش‌هایی که با آن

---

۱ ملک، آیه ۱۰

۲ حج، آیه ۴۶

بشنوند؟ آخر تاریک شدن چشم سر، کوری نیست، این چشم دل است که کور می‌شود، دلهایی که در سینه‌ها است.

پس این آیات همانطور که ملاحظه گردید کلمه عقل را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد، و کلمه «سمع» را در علمی بکار برده که انسان به کمک دیگران آن را به دست می‌آورد، البته با سلامت فطرت در هر دو برای اینکه می‌فرماید آن عقل، عقلی است که با دل روشن توأم باشد نه با دل کور.

و نیز فرموده: ﴿وَ مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ و چه کسی از ملت

ابراهیم که دین فطری است روی می‌گرداند بجز کسی که خود را سفیه و نادان کرده باشد[1].

در سابق هم گفتیم که آیه شریفه، به منزله عکس نقیض است، برای آن حدیثی که می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن...»[2] عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمان پرستش شود...

پس از همه آنچه تا اینجا گفتیم این معنا روشن گردید که مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد، و اینجا است که معنای جمله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ به خوبی روشن می‌شود، چون در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است، و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن است، هم چنان که در جای دیگر نیز فرموده: ﴿وَ تِلْكَ اَلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ اَلْعَالِمُونَ﴾[3]

همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم، ولی وی

---

۱ بقره، آیه ۱۳۰

۲ کتاب اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱

۳ عنکبوت، آیه ۴۳

آنها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند.

بحث روایتی (در ذیل آیات طلاق)

در سنن ابی داود از اسماء انصاریه بنت یزید بن سکن روایت کرده که گفت: در زمان رسول خدا همسرم مرا طلاق داد، و تا آن ایام زن مطلقه عده نداشت، در همان روزهایی که من مطلقه شدم حکم عده طلاق نازل شد[1]، که می‌فرمود: ﴿وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾، پس به حکم این حدیث «اسماء أنصاریه» اولین زنی است که بر آیه مربوط به عده طلاق عمل کرده است.

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ﴿وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾، از زراره روایت آمده که گفت: من از ربیعة الرأی شنیدم که می‌گفت: یکی از نظرات من این است که منظور از «قرء» هایی که خدای تعالی در قرآن نام برده همان طهر و پاکی بین دو حیض است نه خود حیض، من وقتی این را از ربیعه شنیدم به خدمت امام ابی جعفر (علیه السلام) شرفیاب شده جریان را به عرض آن حضرت

---

۱ سنن ابی داود، ج ۲،، حدیث ۲۲۸۱

رساندم.

فرمود: ربیعه این حرف را به رأی خود نزده بلکه از علی (علیه السلام) به او رسیده، عرضه داشتم: خدا شایسته‌ات بدارد مگر رأی علی (علیه السلام) این بوده؟ فرمود بله آن جناب قرء را طهر و پاکی از حیض می‌دانسته که در آن حال خون در رحم جمع می‌شود چون «قرء» به معنای جمع شدن است. و این جمع شدن خون هم چنان ادامه دارد تا ناگهان سرازیر می‌شود و حالت حیض پدید می‌آورد.

عرضه داشتم خدا شایسته‌ات بدارد، اگر مردی همسر خود را قبل از آنکه با او جماع کرده باشد در حالت طهارت زن و در حضور دو شاهد عادل طلاق دهد آیا او نیز باید عده نگه دارد؟ با اینکه شوهر به او نزدیکی نکرده؟ فرمود بله، وقتی داخل حیض سوم شد عده‌اش تمام شده و می‌تواند شوهر کند...[1]

مؤلف: این معنا به چند طریق از آن جناب نقل شده، و اینکه زراره بعد از کلام امام که فرمود: ربیعه این حرف را به رأی خود نزده بلکه از علی (علیه السلام) به او رسیده است، پرسیده بود خدا

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۴

شایسته‌ات بدارد مگر رأی علی (علیه السلام) این بوده، از این جهت بوده که در بین اهل سنت معروف شده بود که رأی علی (علیه السلام) این است که منظور از «قروء» حیض‌ها است، نه طهرها و پاکی‌ها، به شهادت روایتی که در تفسیر الدر المنثور آمده و از شافعی و عبد الرزاق و عبد بن حمید و بیهقی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: شوهر «زن مطلقه» می‌تواند به او رجوع کند، تا زمانی که از حیض سوم غسل نکرده باشد، بعد از آن دیگر نمی‌تواند رجوع کند، و بر همه مردان حلال است که با وی ازدواج کنند.[1]

ولی ائمه اهل بیت منکر این نسبت هستند و به آن نسبت می‌دهند که فرموده: «قرءها» عبارتند از پاکی و طهرها، نه حیض‌ها، هم چنان که در روایت ربیعه هم همین را به آن جناب نسبت دادند، البته این نظریه را به عده‌ای دیگر از اصحاب مانند زید بن ثابت و عبد الله بن عمر و عایشه نسبت داده‌اند، و از ایشان روایت هم کرده‌اند.

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۷۵

و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در ذیل جمله: ﴿وَ لاَ یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ﴾، فرمود: منظور حمل است و حیض[1].

و در تفسیر قمی آمده است که خدای تعالی سه چیز را به خود زنان واگذار کرده (که خود آنان باید طبق واقع از آنها خبر دهند، زیرا این چند چیز اموری است که به غیر خود زن

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۲۶

کسی از آن خبردار نمی‌شود، تا بر طبق آن شهادت دهد) و آن عبارت است از پاکی و حیض و حاملگی.[1]

و نیز در همان تفسیر آمده که امام (علیه السلام) در ذیل جمله: ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ فرمود: حق مردان بر زنان بیشتر است از حقی که زنان بر مردان دارند[2].

مؤلف: این مطلب با تساوی حقوق زن و مرد منافات ندارد، به همان بیانی که در ذیل جمله نامبرده گذشت.

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی تا دو نوبت طلاق دادن زن را برای مرد جائز دانسته، بار سوم که او را به خانه آورد یا باید به خوبی نگه دارد، و یا به احسان او را تسریح و رها کند، که رها کردن به احسان، همان طلاق سوم است[3].

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۷۴

۲ مصدر مزبور

۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۶

و در تهذیب از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «طلاق سنت» این است که مردی همسرش را طلاق دهد، البته در حالی که زن در حال حیض نباشد، و در آن پاکی با وی جماع هم نکرده باشد، آن گاه به او رجوع نکند تا سه پاکی‌اش تمام شود، وقتی سه دوره از پاکی او تمام شد دیگر رابطه‌ای بین آن دو نمی‌ماند آن وقت همسرش یکی از مردانی خواهد بود که اگر خواست از او خواستگاری کند، و اگر پذیرفت می‌تواند دوباره با وی ازدواج کند و اگر نخواست نمی‌کند و اما اگر خواست قبل از تمام شدن پاکی‌هایش به او رجوع کند، دو نفر را بر رجوع خود شاهد گیرد و رجوع می‌کند که در این صورت با اینکه طلاقش داده بود باز زن اوست...[1]

حکمت تحریم رجوع بعد از طلاق سوم

و در کتاب فقیه از حسن بن فضال روایت آمده است که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم علت این که مرد بعد از طلاق سوم نمی‌تواند

---

۱ تهذیب، ج ۸، ص ۲۵

در عده رجوع کند، چیست؟ فرمود: خدای عز و جل برای دو نوبت اجازه طلاق به مردان داده، و فرموده: ﴿اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، و منظور از «تسریح»، طلاق سوم است، که بعد از آن دیگر نمی‌تواند با همسرش ازدواج کند، برای اینکه نافرمانی خدا را کرده، چون خدای تعالی طلاق را دوست نمی‌دارد و اگر ازدواج با همسر مطلقه را بعد از طلاق سوم تحریم کرده، علتش

این است که نخواسته مردم امر طلاق را سبک بشمارند و با طلاقهای پی در پی زنان را اذیت کنند...[1]

در باره وقوع سه طلاق با یک لفظ یا در یک مجلس از نظر خاصه و عامه

مؤلف: مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بطوری که شیعه روایت کرده این است که طلاق با یک لفظ و یا در یک مجلس، فقط یک طلاق است، هر چند که گفته باشد: «طلقتک ثلاثا» – من سه بار طلاقت دادم، و اما اهل سنت و عامه روایاتشان مختلف است، بعضی از آن روایات دلالت دارد بر اینکه سه طلاق به حساب می‌آید و چه بسا که اهل سنت همین نظریه را از علی و جعفر بن محمد (علیه السلام) هم روایت کرده‌اند.

و لیکن از بعضی دیگر از روایات آنان که صاحبان صحاح مانند مسلم و نسایی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده‌اند برمی‌آید که واقع شدن سه طلاق با یک لفظ چیزی بوده که عمر (خلیفه دوم) آن را در سال دوم و یا سوم خلافت خویش وضع

---

۱ فقیه، ج ۳، ص ۳۲۴،، حدیث ۱۵۷۰

نمود، از آن جمله در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق و مسلم و ابو داود و نسایی و حاکم بیهقی از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: طلاق در یک جلسه، در زمان رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و ابی بکر و دو سال از خلافت عمر یک طلاق بود (هر چند که در یک جلسه می‌گفتند «تو را سه طلاقه کردم»)، بعد از دو سال عمر در باره این مساله گفت: مردم در باره طلاق که شارع برای آنها مهلت قرار داده بود از من می‌خواهند که به عجله انجام شود، و چه خوب است ما خواسته آنان را امضا کنیم، و امضا کرد[1]

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: عبد یزید پدر رکانه، مادر رکانه را طلاق داد، و زنی از قبیله مزینه گرفت، آن زن نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آمد و عرضه داشت: همانطور که این یک موی من (مویی از سر خود گرفته بود) به درد موی دیگر نمی‌خورد، عبد یزید هم برای من مثل همان است، (کنایه از این است که

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۷۹

او مردی ندارد) پس بین من و او جدایی بینداز.[1]

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را غیرت گرفت و رکانه و برادرانش را خواند آن گاه به اهل مجلس خود فرمود: به نظر شما آیا این پسر از نظر فلان و فلان شباهتی به عبد یزید دارد، و آیا این پسر دیگر از نظر فلان و فلان شبیه عبد یزید نیست؟ همه گفتند بله پس رو کرد به عبد یزید و فرمود:

---

۱ سنن ابی داود، ج ۲، حدیث ۲۱۹۶

این زن مزینه‌ای را طلاق بده، او هم طلاق داد، بعد فرمود به همسر اول خود ام رکانه رجوع کن، عرضه داشت آخر من گفته‌ام «تو را سه طلاقه کردم»، فرمود: می‌دانم، ولی در عین حال رجوع کن، آن گاه این آیه را تلاوت کرد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[1]

(این حدیث به توضیحی مختصر نیازمند است، و آن این است که عقد نکاح در چند جا از ناحیه زن قابل فسخ است، و زن بدون احتیاج به طلاق شوهر می‌تواند عقد را فسخ کند، یکی از آن موارد عارضه عنن یعنی قیام نکردن الت تناسلی مرد است) «مترجم» رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از ادعای آن زن مزینه‌ای چنین فهمید که می‌خواهد بگوید، عبد یزید به چنین عارضه‌ای مبتلا است، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) برای اینکه اثبات کند که در او چنین عارضه‌ای هست یا نه، فرزندان عبد یزید را خواند، و همه حضار در مجلس شهادت دادند که از نظر قیافه، این اشخاص فرزندان

---

۱ طلاق، آیه ۱

عبد یزید هستند پس معلوم شد عبد یزید عنن نداشته و گرنه دارای فرزند نمی‌شد، در نتیجه، نزدیکی نکردنش با همسر جدیدش از بی میلی بوده، (روایات دیگری که این قصه را نقل کرده‌اند و در کنز العمال و غیره آمده و ذیلا از نظر خواننده می‌گذرد، مؤید این معنا است، چون در آنها آمده که عبد یزید از طلاق همسرش سخت اندوهناک بوده است)

بدین جهت بود که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دستور داد زن جدیدش را طلاق بدهد و در تفسیر الدر المنثور از بیهقی از ابن عباس روایت کرده که گفت: رکانه همسرش را در یک مجلس سه طلاقه کرد، بعد پشیمان شد، و از دوری او سخت اندوهناک گردیده و جریان را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسید. حضرت پرسید، چه جور طلاقش دادی؟ عرضه داشت: در یک مجلس سه طلاقه‌اش کردم، حضرت فرمود خیلی خوب پس یک بار او را طلاق داده‌ای، و اگر می‌خواهی رجوع کنی همین اکنون رجوع کن، به همین جهت فتوای ابن عباس این بود که طلاق تنها در هنگام پاکی

صحیح است، و طلاق سنتی هم که خدا بدان امر کرده و فرموده: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، همین است.[1]

مترجم: در این روایت دو سؤال هست:

اول اینکه: چرا در روایت بالا به نقل سنن ابی داود قصه مربوط به پدر رکانه یعنی عبد یزید بود، و در نقل الدر المنثور مربوط به خود رکانه آمده؟ جواب این سؤال این است که اولا من در الدر المنثور در تفسیر آیه مورد بحث و آیه سوره طلاق چنین نقلی نیافتم، و تنها همان

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۷۹

روایت ابی داود آمده، وثانیا اگر در جای دیگر در الدر المنثور نقل شده علت اینکه قصه را مربوط به رکانه دانسته به احتمال قوی این است که وی بعد از نقل روایت قبلی گفته است: این روایت صحیح نیست، چون عبد یزید اسلام را درک نکرده، و قبل از اسلام فوت کرده بود.

سؤال دوم این است که: چطور الدر المنثور بعد از نقل حدیث، مسئله طلاق در پاکی را نتیجه آن دانسته، و به آیه: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، استشهاد کرده؟ جوابش این است که به حکم روایات شیعه و سنی، طلاق سنت که آیه نامبرده ناظر به آن است، آن طلاقی است که شرائط صحت را داشته باشد و یکی از این شرائط این است که شوهر طلاق را در طهری واقع سازد که در آن پاکی با وی جماع نکرده باشد (پایان سخن مترجم).

مؤلف: این معنا در روایات دیگر نیز آمده، و بحث در اینکه عمر به چه مجوزی سه طلاقه را در یک مجلس اجازه داده است، نظیر آن بحثی است که در مسئله متعه حج گذشت.

بعضی از مفسرین و یا فقها در باره واقع نشدن سه طلاق در یک مجلس استدلال کرده‌اند به آیه: ﴿اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾ و گفته‌اند که دو نوبت و سه نوبت طلاق بر طلاق در یک مجلس که بگویی: «من تو را سه طلاقه کردم»، صادق نیست، هم چنان که همین صادق نبودن در مورد لعان (نفرین کردن) مورد اتفاق همه است، که باید هر یک از شوهر و زن چهار مرتبه خدا را شاهد بگیرند که تفصیلش در سوره نور در جلد ۲۹ این کتاب خواهد آمد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، گفته در اینکه «منظور از آن چیست» دو قول است، یکی اینکه منظور، طلاق بار سوم است، دوم اینکه منظور این است که زن در حال عده را به حال خود بگذارند تا از عده در آید، نقل از سدی و ضحاک، و این معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است.[1]

مؤلف: اخبار همانطور که ملاحظه می‌کنید در معنای جمله نامبرده مختلف است.

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۲۹

و در تفسیر قمی در ذیل جمله: ﴿وَ لاَ یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیْتُمُوهُنَّ شَیْئاً إِلاَّ أَنْ یَخَافَا أَلاَّ یُقِیمَا حُدُودَ اَللَّهِ﴾، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: طلاق «خلع» این نیست که زن را آن قدر شکنجه دهی تا بگوید مهرم حلال و جانم آزاد، بلکه این در وقتی است که زن بگوید هیچ سوگندی که برای تو می‌خورم راست نمی‌گویم، و به آن وفا نمی کنم، و از این به بعد بدون اجازه‌ات از خانه بیرون می‌روم، و مرد اجنبی را به بسترت راه می‌دهم، و از جنابتی که از جماع تو حاصل شود غسل نمی‌کنم، و یا بگوید هیچ امری را از تو اطاعت نمی‌کنم، تا

طلاقم دهی، اگر این را گفت، آن وقت بر شوهر حلال می‌شود آنچه مهر به او داده، پس بگیرد، و یا علاوه بر آن مقداری هم از مال زن را که زن قادر بر آن است طلب کند، و با رضایت طرفین در طهری که با او جماع نکرده طلاقش دهد، در حالی که شهود هم حاضر باشند، در چنین شرایطی طلاق بائن خواهد بود، هر چند که یک طلاق است، و دیگر شوهر نمی‌تواند در عده رجوع کند، و بعد از عده، او هم مانند سایرین یک خواستگار است، اگر زن راضی شد دوباره خود را به عقد او در می‌آورد، و اگر خواست در نمی‌آورد، پس اگر خود را به عقد او در آورد، نزد شوهر دو طلاق دیگر محل دارد، و جا دارد که شوهر بر زن شرط کند، آن شرطی را که صاحب مبارات[1] می‌کند.[2]

مترجم : (فرق طلاق مبارات با طلاق خلع این است که در طلاق خلع تنها زن طالب جدایی است،

---

۱ بریء و بیزار شدن از یکدیگر را مبارات گویند،» طلاق مبارات » یعنی اینکه زن و شوهر که از یکدیگر بیزار شده و قرار بگذارند که زن قسمتی از مهر و کابین خود را به مرد ببخشد و طلاق بگیرد و مرد نیز از آنچه داده صرف نظر کند.

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۷۵

و به همین جهت مرد می‌تواند هم مهری را که داده پس بگیرد، و هم چیزی از مال زن را مطالبه نموده بگوید: «اگر فلان چیز را به من بدهی طلاقت می‌دهم»، ولی در طلاق مبارات هر دو طالب جدایی هستند، و به همین جهت شوهر نمی‌تواند علاوه بر پس گرفتن مهر چیز دیگری را طلب کند.) در مبارات، مرد شرط می‌کند که اگر دوباره، به مهریه‌ات برگردی و آن را طلب کنی من هم به همسری تو برمی‌گردم.

و یا بگوید اگر تو چیزی از آنچه را که به من داده‌ای درخواست کنی من هم به همسری تو بر می‌گردم.

و نیز فرمود: طلاق خلع و مبارات و تخییر تنها و تنها در حال پاکی بدون جماع، و با شهادت دو نفر شاهد عادل صحیح است، و زنی که به خلع مطلقه شده اگر شوهر دیگری اختیار کند و از او هم طلاق بگیرد بر شوهر اول حلال است که با وی ازدواج کند.

و نیز فرمود: مردی که زنش را به طلاق خلع یا

مبارات طلاق داده نمی‌تواند در عده رجوع کند، مگر اینکه زن پشیمان شود، آن وقت می‌تواند آنچه گرفته به او برگرداند و رجوع کند.

مترجم : (در این حدیث کلمه «تخییر» آمده بود که لازم است معنا شود، بعد از آنکه آیه شریفه: ﴿یَا أَیُّهَا اَلنَّبِیُّ قُلْ لِأَزْوَاجِکَ﴾[1] نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) همسران خود را در ماندن در همسری آن جناب و طلاق خود دادن و رفتن مخیر کرد، برادران اهل سنت به اتفاق به این آیه استناد کرده‌اند که شوهر می

تواند زن خود را مخیر کنید، و همین که گفت تو مخیری، اگر زن هم راضی بوده، در حقیقت طلاق واقع شده، ولی مذهب امامیه این است که این حکم مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و روایت بالا هر چند از امام صادق (علیه السلام) است، لیکن به خاطر معارضه و مخالفتش با روایاتی دیگر مورد قبول و عمل قرار نگرفته است).

و در فقیه از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده

---

۱ احزاب، آیه ۲۸

که فرمود: آن گاه که زن به شوهرش صریحا بگوید: «دیگر هیچ دستوری را از تو اطاعت نمی‌کنم» حال چه اینکه توضیح هم بدهد و چه ندهد برای مرد حلال است با گرفتن چیزی از او، طلاقش دهد، و اگر چیزی گرفت دیگر نمی‌تواند در عده رجوع کند.[1]

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد از سهل بن ابی حثمه روایت آورده که گفت: حبیبه دختر سهل زن ثابت بن قیس بن شماس بود، و از او بدش می‌آمد، چون مردی کوچک و زشت‌رو بود، به ناچار نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آمد، و عرضه داشت یا رسول الله من قدرت دیدن او را ندارم، و اگر ترس از خدا نبود تف به روی او می‌انداختم حضرت فرمود: آیا حاضری آن باغچه‌ای که مهریه‌ات کرده به او برگردانی؟ عرضه داشت: آری، باغچه را برگردانید، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بین آن دو جدایی انداخت، و این

---

۱ فقیه، ج ۳، ح ۴۸۲۳

اولین خلعی بود که در اسلام واقع شد.[1]

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر کلام خدا که فرموده: ﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾ فرمود: خدای تعالی بر زناکار غضب کرده صد تازیانه برای کیفر او معین کرد، بنا بر این هر کس که بر زناکار خشم بگیرد و بیش از صد تازیانه بزند من نزد خدا از او بیزارم، خدای تعالی هم فرموده: ﴿تِلْکَ حُدُودُ اَللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾[2]

و در کتاب کافی از ابی بصیر روایت کرده است که گفت: از امام صادق ع پرسیدم آن چه زنی است که دیگر برای شوهرش حلال نیست تا آنکه شوهری دیگر کند؟ فرمود: زنی است که شوهرش او را طلاق دهد، بعد رجوع کند و بار دوم طلاقش دهد و باز رجوع کند، و سپس بار سوم طلاق دهد، اینجا است که دیگر برای شوهرش حلال نیست، تا آنکه شوهری دیگر کند و آن شوهر شیرینی و «عسیله»

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۸۱

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۷

جماع او را بچشد.[1]

مؤلف: کلمه «عسیله» به معنای جماع است، در صحاح گفته: در جماع، عسیله است. یعنی

---

۱ کافی، ج ۶، ص ۷۵

لذتی است که تشبیه به عسل شده، و اگر «های» تصغیر در آخرش آورده‌اند برای این است که «عسل» غالبا مؤنث استعمال می‌شود، بعضی هم گفته‌اند برای این است که «هاء» نامبرده بر یک قطعه از عسل دلالت کند هم چنان که وقتی می‌خواهند یک تکه طلا را نام ببرند می‌گویند: «ذهبة»، این بود گفتار صاحب صحاح. و در اینکه امام فرمود: «و عسیله او را بچشد» اقتباسی از کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شده که در داستان مردی به نام رفاعة فرمود: «لا حتی تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتک»، و داستان وی چنین بود: در تفسیر الدر المنثور از بزاز و طبرانی و بیهقی روایت آمده که رفاعة بن سموأل همسرش را طلاق داد، همسرش خدمت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید و عرضه داشت: یا رسول الله عبد الرحمن با من ازدواج کرده ولی با او نیست مگر چیزی مثل این (و اشاره کرد به رشته‌ای از جامه‌اش)، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) جوابش را نداد، و او هم چنان تکرار کرد تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: به نظرم می‌خواهی دوباره به همسری رفاعة

برگردی؟ نه، ممکن نیست مگر بعد از آنکه تو عسیله او را بچشی و او عسیله تو را بچشد.[1]

مؤلف: این روایت از روایات معروف است، جمع کثیری از صاحبان صحاح و غیر ایشان از اهل سنت نیز آن را نقل کرده‌اند، و بعضی از محدثین شیعه، نیز هر چند الفاظ آن مختلف نقل شده، لیکن بیشتر نقل‌ها مشتمل بر جمله نامبرده است.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در باره متعه سؤال شد که آیا عقد متعه هم در محلل شدن کافی است یا حتما باید عقد دائم باشد؟ فرمود: نه، کافی نیست، برای اینکه خدای تعالی در آیه شریفه: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾، می‌فرماید اگر شوهر دوم که در حقیقت محلل است او را طلاق داد آن گاه شوهر اول می‌تواند با او ازدواج کند، و در متعه طلاق نیست.[2]

و نیز در همان کتاب از محمد بن مضارب روایت

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۸۳

۲ تهذیب، ج ۶، ص ۳۴

شده که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) پرسید: آیا مرد خواجه هم محلل می‌شود؟ فرمود: نه[1]

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾[2] می‌گوید: امام (علیه السلام) فرمود وقتی طلاقش داد دیگر نمی‌تواند به او برگردد مگر آنکه آنچه را که گرفته برگرداند.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای مرد شایسته نیست که همسرش را طلاق بدهد و دو باره رجوع کند، در حالی که احتیاجی به او نداشته باشد، و آن گاه دوباره طلاقش دهد، چون این ضرری است که خدای عز و جل از آن نهی فرموده، مگر اینکه در رجوعش بنای نگهداری از او داشته باشد.[3]

و تفسیر عیاشی در ذیل جمله: ﴿وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اَللَّهِ هُزُواً﴾ از عمرو بن جمیع و او بدون ذکر سند از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که

---

۱ تهذیب، ج ۶، ص ۳۴

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۷۶

۳ فقیه، ج ۳، حدیث ۴۷۶۲

در حدیثی فرمود: و کسی که از این امت قرآن بخواند و داخل آتش دوزخ شود از آنهایی است که آیات خدا را به مسخره گرفته است.

و در صحیح بخاری در ذیل آیه: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ آمده که خواهر معقل بن یسار از شوهرش طلاق گرفت، و شوهرش در عده وی رجوع نکرد، تا از عده در آمد، بعدا خواستگاریش کرد، ولی معقل نمی‌پذیرفت پس این آیه در موردش نازل گردید: ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[1].

مؤلف: در تفسیر الدر المنثور این حدیث را از او و از عده‌ای از صاحبان صحاح از قبیل نسایی و ابن ماجه و ترمذی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده است.[2]

و نیز در تفسیر الدر المنثور، از سدی روایت آمده که گفت: آیه نامبرده در شان جابر بن عبد الله أنصاری نازل شده، او دختر عمویی داشت که

---

۱ صحیح بخاری، ج ۱۹، ص ۹۸، حدیث ۴۸۰۵

۲ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۸۶

شوهرش طلاقش داد، و با اینکه عده‌اش تمام شده بود می‌خواست رجوع کند جابر جلوگیری می‌کرد و می‌گفت تو دختر عموی ما را طلاق داده‌ای دوباره می‌خواهی با او ازدواج کنی؟ و خود آن زن علاقمند به شوهرش بود، این آیه نازل شد که چرا از ازدواج زنان جلوگیری می‌کنید.[1]

مؤلف: برادر و پسر عمو بنا بر مذهب ائمه اهل بیت، ولایتی نسبت به خواهر و دختر عمو ندارند، بنا بر این اگر مسلم بگیریم که یکی از دو روایت بالا درست است، و آیه در باره منع معقل و یا جابر نازل شده، قهرا باید بگوئیم نهی در آن نه در مقام تحدید کردن ولایت است، و نه جعل حکمی وضعی، بلکه فقط می‌خواهد ارشاد کند به اینکه مانع شدن از اینکه زن و شوهری دوباره به هم برگردند عمل زشتی است، و یا اگر در مقام بیان حکم تکلیفی باشد می‌خواهد کراهت و یا حرمت تکلیفی این عمل را برساند

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۸۷

حال این عمل چه از ناحیه برادر و یا پسر عمو باشد، و چه از ناحیه بیگانه.

مترجم : در فقه شیعه و سنی این مسئله مورد اختلاف است که آیا برادر ولایتی نسبت به ازدواج خواهر دارد یا خیر، ابو حنیفه و شافعی در یک قولش و نیز مالک قائل به ولایت شده‌اند، و شیعه قائل به این است که ولایت ندارد، چون دلیلی بر آن نیست.[1]

روایاتی در باره شیر دادن به فرزند و احکام آن

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ﴿وَ اَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ﴾ از امام صادق روایت آمده که این آیه را تلاوت کرد، سپس فرمود: فرزند، ما دام که شیر می‌خورد متعلق به پدر و مادر است، و هر دو بالسویه با فرزندشان مرتبطند، ولی همین که از شیر گرفته شد پدر از مادر و بستگان وی به او نزدیکتر و سزاوارتر است، و اگر پدر، زنی را پیدا کند که با روزی چهار درهم او را شیر بدهد، و مادر گفت من پنج درهم می‌گیرم، پدر قانونا می‌تواند فرزند را از همسرش بگیرد، و به دایه بدهد، لیکن این عمل

---

۱ نقل از خلاف شیخ، جلد دوم، صفحه ۱۴۸

اخلاقا درست نیست، و نوعی اجبار و خشونت نسبت به فرزند است، و او را در دامن مادرش باقی گذاشتن به لطف و مهربانی و مدارا نزدیک است.

و نیز در همان کتاب و از همان جناب روایت آورده که در ذیل جمله: ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ فرمود: بسیار اتفاق می‌افتاد که زن هنگام جماع، دست رد به سینه شوهر می‌زد، و می‌گفت می‌ترسم حامله شوم، با اینکه من بچه‌دار هستم، و چه بسا می‌شد که شوهر از جماع خودداری می‌کرد و می‌گفت می‌ترسم حامله شوی و دختر آوری، و من مبتلا به کشتن وی شوم، و لذا در اسلام خدای تعالی نهی کرد از اینکه مرد موجب زیان زن گردد و یا زن باعث ضرر مرد شود.[1]

و نیز در همان کتاب از امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ فرمود: منظور خرج است، اگر شوهر در همین ایام از دنیا برود نفقه زن مطلقه‌اش را باید ورثه او بدهند.[2]

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۰

۲ تفسیر عیاشی، حدیث ۳۸۲

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای همین جمله فرمود: وارث هم مانند خود متوفی نباید زن مطلقه را آزار دهد، مثلا بگوید نمی‌گذارم بچه‌اش به دیدنش برود، و زن مطلقه هم وارث را نباید آزار دهد، مثلا اگر ورثه چیزی نزد او دارند از دادنش مضایقه نکند، و ورثه نباید بر آن کودک سخت بگیرند.[1]

باز در کافی از حماد، از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: بعد از فطام دیگر رضاعی نیست، می‌گوید: پرسیدم فدایت شوم فطام چیست؟ فرمود: حولین - دو سال شیرخوارگی - که خداوند فرموده است.[2]

مؤلف: اینکه امام کلمه «حولین» را در جواب آورده خواسته است که عبارت آیه را حکایت کرده باشد، و به همین جهت فرمود: آن حولین که خدا فرموده و گرنه فطام به معنای از شیر گرفتن است.

و در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق در

---

۱ تفسیر عیاشی، ص ۱۲۱

۲ کافی، ج ۵، ص ۴۴۳

کتاب مصنف و ابن عدی از جابر بن عبد الله روایت کرده‌اند که گفت، رسول خدا فرمود: بعد از «حلم» (رسیدن به حد بلوغ) دیگر یتیمی باقی نمی‌ماند، یعنی وقتی طفل یتیم به حد بلوغ رسید دیگر مشمول احکام خاص یتیمان نیست.[1]

و نیز فرمود: بعد از فصال دیگر رضاعی نیست، یعنی بعد از دو سال دیگر نباید طفل را شیر داد.

و نیز فرمود: سکوت از روز تا به شب در اسلام نیست (و این خود نوعی روزه بود که از صبح تا به شب سکوت کنند).

و باز فرمود: وصال در روزه نیست، یعنی دو شبانه روز یا بیشتر روزه یکسره مشروع نیست، و هیچ نذری در معصیت نیست، و هیچ نفقه‌ای در معصیت نیست، اگر کسی که نفقه‌اش بر مسلمان واجب است از مسلمان بخواهد که خرج شرابش را هم بدهد، بر مسلمان واجب نیست اینگونه مخارج را بپردازد، و هیچ سوگندی در قطع رحم معتبر و واجب الوفاء نیست، و هیچ کس حق ندارد هنگام

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ص ۲۸۸

ضعف اسلام، بعد از آنکه خدا هجرت به سرزمین‌های اسلام را واجب کرده در سرزمین‌های کفر سکونت اختیار کند، و هیچ کس حق ندارد هنگام قدرت اسلام و فتح و پیروزی مسلمین به جایی که اسلام در آنجا ضعیف است هجرت کند، و هیچ سوگندی که بین زن و شوهر خورده می‌شود واجب الوفاء نیست، و نه بین فرزند با پدرش و نه بین برده با مالکش، و هیچ طلاقی قبل از نکاح معتبر نیست، و هیچگونه آزادی‌ای قبل از مالک شدن، بر برده صحیح نیست.

روایاتی راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده

و در تفسیر عیاشی از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی آیه شریفه: ﴿وَ اَلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً﴾

نازل شد، زنان شروع کردند به بگومگوی با رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) که: ما نمی‌توانیم چهار ماه و ده روز صبر کنیم، حضرت به ایشان فرمود: در جاهلیت وقتی یکی از شما شوهرش می‌مرد مدفوع شتری می‌گرفت و پشت سر خود می‌انداخت، و بعد از مرگ شوهر خود، در پرده می‌نشست تا درست یک سال بگذرد، آن وقت در مثل همان روز آن مدفوع را بر می‌داشت و می‌سائید و به چشم خود سرمه می‌کرد، و آن گاه شوهر می‌گرفت حالا چطور شده که در برابر چهار ماه و ده روز که حکم خداست نمی‌توانید صبر کنید؟.[1]

و در تهذیب از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: در تمامی اقسام نکاح، وقتی شوهر می‌میرد بر زن واجب است که چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، چه عقد دائم باشد و چه متعه و چه ملکیت، و آن زن چه آزاد باشد و چه کنیز.[2]

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: بحضورش

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۱

۲ تهذیب، ج ۸، ص ۱۵۷

عرضه داشتم: فدایت شوم چطور شد که عده زن مطلقه، سه حیض و یا سه ماه شد، و عده زن شوهر مرده چهار ماه و ده روز؟ فرمود: اما سه حیض مطلقه برای این بود که رحم وی از فرزند استبراء شود، و معلوم گردد که از شوهرش حامله نیست، چون درست است که زن حامله هم ممکن است حیض ببیند، اما ممکن نیست سه ماه پشت سر هم حیض شود، و اگر حیض شود معلوم می‌گردد که حامله نیست.

و اما عده زن شوهر مرده، از این رو چهار ماه و ده روز شد که: خدای تعالی یک جا به نفع زن حکم کرده، و در جای دیگر به نفع مرد، به ضرر زن حکم نموده است تا در مساله «ایلاء» رعایت عدالت شده باشد، که شوهر به منظور اذیت و ضرر رساندن به زن سوگند می خورد که تا ابد با او نزدیکی نکند، خدای تعالی به نفع زن «ابد» را محدود به چهار ماه کرده، و فرموده: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾، در نتیجه هرگز برای هیچ مردی جائز نیست که بیش از چهار ماه زن خود را معطل کند،

چون خدای تعالی که خالق زنان است می داند منتهی صبر زنان در دوری از مردان چهار ماه است، و جای دیگر به ضرر او حکم کرده، چون به او دستور داده که هر گاه شوهرش فوت کرد، چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، پس در عده وفات همان را از او گرفته که در مساله ایلاء به او داده است، و از شوهرش هم همان را در ایلاء گرفته که در هنگام مرگش به او داده است.[1]

مؤلف: این معنا از حضرت رضا و حضرت هادی (علیه السلام) نیز به طرقی دیگر نقل شده است. و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ﴾ فرمود: هر گاه مرد قبل از وطی همسرش او را طلاق دهد نصف مهرش را باید بدهد، و اگر همه را داده نصف آن را پس می‌گیرد و اگر اصلا مهریه‌ای برایش معین نکرده به خوبی و خوشی و رعایت اینکه عمل پسندیده‌ای باید انجام دهد چیزی به او بدهد، آنکه توانگر است به قدر

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۲

توانش، و آنهم که فقیر است به قدر توانایی خود، و چنین مطلقه‌ای عده ندارد، می‌تواند در همان ساعت شوهر کند.[1]

و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در باره مردی که زنش را قبل از وطی طلاق داده فرموده است: بر عهده او است که نصف مهرش را بدهد البته در صورتی که مهری برایش معین کرده باشد، و اگر معین نکرده، باید نصف مهریه‌ای را که معمولا برای چنان زنی معین می‌کنند بدهد (مهر المثل)[2].

مؤلف: در این روایت جمله «متاع بمعروف» در آیه شریفه تفسیر شده است.

و در کتاب کافی و تهذیب و تفسیر عیاشی و غیر آنها از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله: ﴿الَّذِی بِیَدِهِ عُقْدَةُ النِّکَاحِ﴾، روایاتی آمده که فرمودند: منظور از ولی، دختر و پسر است، که با ولایتی که نسبت به آنان داشتند بین آن دو ازدواج

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۴

۲ کافی، ج ۶، ص ۱۰۶

برقرار کردند، با همان ولایت می‌توانند از گرفتن نصف مهر صرف نظر کنند.[1]

مؤلف: روایات در این باب بسیار است، و در بعضی از روایات وارده، از طرق اهل سنت و جماعت، از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و علی (علیه السلام) آمده که فرموده‌اند: تنها شوهر است که اختیار نکاح به دست اوست.

مترجم : در نتیجه، و بنا بر این روایات، معنای آیه چنین می‌شود که چنین زنانی، نصف مهر می‌برند، مگر آنکه به شوهران ببخشند، و یا شوهر آن نصف دیگر را ببخشد و پس نگیرد.

مراد از «صلاة وسطی» در: ﴿حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطَىَ﴾

و در کافی و فقیه و تفسیر عیاشی و قمی در ذیل آیه شریفه: ﴿حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطَىَ﴾ به طرق بسیاری از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که

---

۱ کافی، ج ۶، ص ۱۰۶ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۵

فرمودند: منظور از صلاة وسطی، نماز ظهر است.[1]

مؤلف: این معنا از ائمه اهل بیت در روایاتی که از ایشان نقل شده به کلمه واحد آمده است، و بین روایات ائمه، هیچ اختلافی دیده نمی‌شود، بله، در بعضی از آنها آمده است که منظور از آن نماز جمعه است ولی چیزی که هست اینکه: از همانها نیز استفاده می‌شود که ظهر و جمعه را یک نوع گرفته‌اند، و عبارت از نماز نیمه روز که در جمعه به صورتی و در غیر جمعه به صورتی دیگر خوانده می‌شود دانسته‌اند، نه اینکه مانند نماز صبح و ظهر دو نوع نماز و مربوط به دو وقت باشد، هم چنان که این معنا در کافی و تفسیر عیاشی از زراره از امام باقر (علیه السلام) آمده و عبارت روایت کافی چنین است: خدای تعالی فرموده: ﴿حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطَىٰ﴾، و منظور از نماز وسطی نماز ظهر است، یعنی اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله

---

۱ کافی، ج ۳، ص ۲۷۱ و فقیه، ج ۱، حدیث ۶۰۰ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۷

علیه وآله و سلم) خواند، که از دو جهت وسطی نامیده شده، یکی از این جهت که درست در وسط روز خوانده می‌شود و دوم اینکه، بین نماز صبح که اول روز است، و نماز عصر که اواخر روز است قرار دارد.

آن گاه فرمود: این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در سفر بود و در سفر در رکعت دوم قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر (غیر سفر) به همان حال باقی گذاشت، و برای شخص مقیم و غیر مسافر دو رکعت دیگر اضافه کرد، و همین دو رکعت اضافی ظهر را در روز جمعه به خاطر دو خطبه‌ای که در نماز جمعه واجب است، و نیز برای اینکه باید آن دو خطبه را امام بخواند از نماز ظهر روز جمعه برداشت، از این جهت کسی که ظهر جمعه، نماز را بدون جماعت بخواند، باید مانند روزهای دیگر چهار رکعت بخواند...

و این روایت بطوری که ملاحظه می‌کنید ظهر و جمعه را یک نماز دانسته و حکم می کند به اینکه هر دو نماز وسطی هستند، ولی بیشتر این روایات

سندهایشان از وسط بریده است، بعضی هم که سندش تمام است متن آن خالی از تشویش و اضطراب نیست، مانند همین روایت کافی که از یک طرف می‌گوید در نماز ظهر قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر به همان حال گذاشت.

و از طرف دیگر می‌گوید: برای شخص مقیم دو رکعت دیگر اضافه کرد، به اینکه حضری هم مقیم است، و باید چهار رکعت نماز بخواند، از همه اینها گذشته اصلا انطباق روایات بر آیه شریفه واضح نیست، و خدا می‌داند.

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد و ابن منیع و نسایی و ابن جریر و شاشی و ضیاء همگی از طریق زبرقان روایت کرده‌اند که جمعی از قریش نشسته بودند که زید بن ثابت از کنارشان رد شد، دو جوان را نزدش فرستادند تا از وی معنای صلات وسطی را بپرسند.[1]

زید گفت: نماز ظهر است. دو جوان برگشتند و نزد اسامة بن زید شده و از او پرسیدند، او هم گفت: نماز ظهر است، چون رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در هجیر مشغول نماز بود و به جز یک صف و دو صف با او نبودند، مردم مشغول گفتگو و معامله‌شان بودند، و به همین جهت این آیه نازل شد که: ﴿حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوَاتِ وَ اَلصَّلاَةِ اَلْوُسْطَىَ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، به دنبال نزول آیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود مردمی که در هنگام نماز مشغول گفتگو و معامله بودند، یا اینکه از این عمل خود دست بر می‌دارند و یا آنکه خانه‌هایشان را آتش می‌زنم.

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ص ۳۰۱

مؤلف: این شان نزول از زید بن ثابت و غیر از او به طرق دیگری روایت شده است و خواننده باید توجه داشته باشد که اقوال مفسرین در تفسیر صلات وسطی مختلف است و بیشتر اختلافشان ناشی از اختلافی است که در روایات قوم است، در نتیجه یکی گفته: نماز صبح است، و آن را از علی (علیه السلام) و از بعضی صحابه نقل کرده‌اند، و بعضی گفته‌اند: نماز ظهر است و آن را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و از عده‌ای از صحابه نقل کرده‌اند جمعی گفته‌اند: نماز عصر است و آن را باز به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و جمعی از صحابه نسبت داده‌اند، و سیوطی در الدر المنثور نزدیک به پنجاه و چند روایت بر طبق این نسبت آورده، بعضی دیگر گفته‌اند: نماز مغرب است، بعضی گفته‌اند: صلات وسطی در بین همه نمازها نامعلوم است، هم چنان که شب قدر در بین شب‌ها نامعلوم است، و بر طبق گفته خود، روایاتی از صحابه آورده‌اند، بعضی هم گفته‌اند: نماز عشاء است، و بعضی آن را نماز جمعه دانسته‌اند. و در

مجمع البیان در تفسیر جمله: ﴿وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، می‌گوید: قنوت به معنای دعا کردن در نماز و به حال ایستاده است، و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده است.[1]

مؤلف: این مطلب از بعضی صحابه نیز نقل شده است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله نامبرده فرمود: منظور این است که انسان نسبت به نمازش اهتمام بورزد، و بر اوقات آن محافظت کند،

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۴۳

و خلاصه هیچ کار دیگری، او را در نماز مشغول نسازد.[1]

مؤلف: خواننده متوجه است که منافاتی میان این دو روایت نیست.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل جمله: ﴿فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾ روایت کرده که فرمود: این در وقتی است که از درنده یا دزد بترسد، که در حال راه رفتن و دویدن بعد از تکبیر به جای رکوع و سجود اشاره می‌کند.[2]

و در فقیه از همان جناب روایت آورده که در باره نماز «زحف» (جنگ) فرمود:

عبارت است از تکبیر و تهلیل و تسبیح و دیگر هیچ، آن گاه این آیه را تلاوت کردند.[3]

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت آورده که فرمود: اگر در سرزمین هولناکی واقع شدی و ترسیدی که دزدی و یا درنده‌ای به تو حمله‌ور شود،

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۷

۲ کافی، ج ۳، ص ۴۵۷

۳ فقیه، ج ۱، حدیث ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳

نماز واجب خود را می‌توانی بالای مرکب بخوانی.[1]

و باز در همان کتاب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که از دزدان راه ترس دارد، بر بالای مرکبش نماز را می‌خواند، و برای رکوع و سجده‌اش اشاره می‌کند.[2]

مؤلف: روایات در این معانی بسیار زیاد است.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از آن جناب از این کلام خدا پرسیدم که می‌فرماید: ﴿وَ اَلَّذِینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِیَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَی اَلْحَوْلِ غَیْرَ إِخْرَاجٍ﴾، فرمود: حکم این آیه که می‌فرماید: خرجی یک سال همسر را باید وصیت کرد، نسخ شده، پرسیدم: جریان چگونه بوده است؟ فرمود: قرار این بود که هر گاه مردی از دنیا رفت نخست از اصل مالش خرجی یک سال همسر و یا همسرانش را جدا بر می‌داشتند، و دیگر به ایشان ارث نمی‌دادند ولی آیه‌ای که هشت یک مال را برای زن بچه‌دار و چهار یک مال را برای زنی که شوهرش بچه ندارد، ارث

---

۱ فقیه، ج ۱، حدیث ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳

۲ فقیه، ج ۱، حدیث ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳

معین کرده این آیه را نسخ کرد، و بعد از آن اگر خرجی زن را بدهند به حساب ارث او می‌دهند.[1]

و نیز در همان کتاب از معاویة بن عمار روایت کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید: ﴿وَ اَلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾، فرمود: این آیه به وسیله آیه تربص چهار ماه و ده روز و نیز به وسیله آیه میراث نسخ شده است.

مترجم: معنای نسخ شدن آن به وسیله آیه میراث روشن شد، و اما نسخ شدنش به وسیله آیه عده وفات برای این است که آیه مورد بحث مشتمل بر دو چیز بود، یکی همان که، خرجی یک سال را از مال شوهر می‌برد، دوم اینکه، در مدت یک سال از خانه شوهر بیرون نمی‌رود، و اگر رفت خرجی یک سال را به او نمی‌دهند، آیه، عده وفات را می‌گوید که زن تنها چهار ماه و ده روز از شوهر کردن خودداری می‌کند.

و در کتاب کافی و تفسیر عیاشی آمده، که شخصی از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد مردی

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۹

که زنش را طلاق داده، آیا باید چیزی از مال به او بدهد؟ فرمود بله، مگر آن مرد دوست نمی‌دارد از نیکوکاران باشد، مگر نمی‌خواهد از پرهیزکاران باشد؟!.[1]

بحث علمی (پیرامون زن، حقوق و شخصیت و موقعیت اجتماعی او از نظر اسلام و دیگر ملل مذاهب).

از آنجایی که قانونگذار قوانین اسلام، خدای تعالی است همه می‌دانیم که اساس قوانینش (مانند قوانین بشری) بر پایه تجارب نیست، که قانونی را وضع کند و بعد از مدتی به نواقص آن پی برده ناگزیر لغوش کند، بلکه اساس آن مصالح و مفاسد واقعی بشر است، چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است، لیکن به حکم تعرف الاشیاء باضدادها، ما برای درک ارزش قوانین الهی چه بسا نیازمند باشیم به اینکه در احکام و قوانین و رسوم دائر در میان امتهای گذشته و حاضر تامل و دقت کنیم.

از سوی دیگر پیرامون سعادت انسانی بحث

---

۱ کافی، ج ۶، ص ۱۰۴ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲۴

کنیم، و به دست آوریم که به راستی سعادت واقعی بشر در چیست؟، و آن گاه نتیجه این دو بررسی را با یکدیگر تطبیق کنیم تا ارزش قوانین اسلام و مذاهب و مسلک‌های اقوام و ملتهای دیگر را به دست آوریم، و روح زنده آن را در بین ارواح آن قوانین متمایز ببینیم، و اصلا مراجعه به تواریخ ملل و سیر در آنها و بررسی خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر برای همین است که به قدر و منزلت اسلام پی ببریم، نه اینکه احتمال می‌دهیم در اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و کاملتری هست و می‌خواهیم به جستجوی آن برخیزیم.

و به همین منظور مساله را از چند نقطه نظر مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱.- اینکه زن در اسلام چه هویتی دارد؟ و هویت زن را با هویت مرد مقایسه کنیم.

۲.- زن در نظر اسلام چه ارزش و موقعیتی در اجتماع دارد، تا معلوم کنیم تاثیر زن در زندگی بشریت تا چه حد است؟.

۳.- اینکه: در اسلام چه حقوق و احکامی برای زن تشریع شده است؟.

۴.- تشریع آن احکام و قوانین بر چه پایه‌ای بوده است.

و همانطور که گفتیم برای روشن‌تر شدن بحث ناگزیریم آنچه را که تاریخ از زندگی زن در قبل از اسلام ضبط کرده پیش بکشیم، و در آن نظری بکنیم، ببینیم اقوام قبل از اسلام و اقوام غیر مسلمان بعد از اسلام تا عصر حاضر چه اقوام متمدن و چه عقب افتاده، با زن چه معامله‌ای می‌کردند؟ و معلوم است که بررسی تاریخی این مساله بطور کامل از گنجایش این کتاب بیرون است، ناگزیر شمه‌ای از تاریخ را از نظر می‌گذرانیم و می‌گذریم.

زندگی زن در ملت‌های عقب مانده

زندگی زن در امتها و قبائل وحشی، از قبیل ساکنین افریقا و استرالیا و جزائر مسکون در اقیانوسیه و امریکای قدیم و غیر اینها نسبت به

زندگی مردان نظیر زندگی حیوانات اهلی بود، آن نظری که مردان نسبت به حیوانات اهلی داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند، و به زنان با همان دید می‌نگریستند.

به این معنا که انسان به خاطر طبع استخدامی که در او هست همانطور که این معنا را حق خود می‌شمرد، که مالک گاو و گوسفند و شتر و سایر حیوانات اهلی خود باشد، و در آن حیوانات هر نوع تصرفی که می‌خواهد بکند، و در هر حاجتی که برایش پیش می‌آید به کار ببندد، از مو و کرک و گوشت و استخوان و خون و پوست و شیر آن استفاده کند، و به همین منظور برای حیوان طویله می‌ساخت، و حفظش می‌کرد، و نر و ماده آنها را به هم می‌کشانید تا از نتائج آنها هم استفاده کند، بار خود را به پشت آنها می‌گذاشت، و در کار شخم زمین و کوبیدن خرمن و شکار، آنها را به کار می‌گرفت، و به طرق مختلف برای کارهای دیگر، که نمی‌توان شمرد، حیوانات را استخدام می‌کرد.

و این حیوانات بی زبان از بهره‌های زندگی و

آنچه که دلهایشان آرزو می‌کرد از خوردنی و نوشیدنی و مسکن و جفت‌گیری و استراحت آن مقدار را دارا بودند که مالکش در اختیارش بگذارد، و انسان هم آن مقدار در اختیار حیوانات می‌گذاشت که مزاحم و منافی با اغراضش نباشد، او این حیوانات را تسخیر کرد، تا به زندگی او سود رساند، نه اینکه مزاحم

زندگی او باشد.

و به همین جهت بسیار می‌شد که بهره‌کشی از آن زبان‌بسته‌ها، مستلزم رفتاری می‌شد که از نظر خود آن حیوانات بسیار ظالمانه بود، و اگر حیوان زبان می‌داشت و خودش ناظر در سرنوشت خود بود فریادش از این زورگویی‌های عجیب بلند می‌شد، چه بسیار حیوانی که بدون داشتن هیچ جرمی مظلوم واقع می‌شد، و چه بسیار حیوان ستم‌کشی که از ظلم صاحبش به استغاثه در می‌آمد و امروز هم در می‌آید، و کسی نیست که به دادش برسد، و چه بسیار ستمکاری که بدون هیچ مانعی به ظلم خود ادامه می‌دهد، چه بسیار حیواناتی که بدون داشتن هیچگونه استحقاق، زندگی لذت‌بخشی دارند، و تنها به خاطر اینکه سگ خوش قواره‌ای است از کاخ‌ها و بهترین ماشین‌ها و بهترین غذاها برخوردار باشند، و فلان اسب فقط به خاطر اینکه نژاد خوبی دارد در ناز و نعمت بسر برده و در مساله تخم‌گیری از او استفاده کنند.

و بر عکس چه بسیار حیواناتی که بدون هیچ

تقصیری، در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند، و مانند الاغ باربر و اسب عصاری، دائما در زحمت و سختی باشند.

حیوان برای خودش هیچ حقی از حقوق زندگی ندارد، و در سایه حقوقی که صاحبش برای خودش قائل است زندگی می‌کند، اگر کسی پای سگی و یا اسبی را بشکند از این نظر تعقیب نمی‌شود که چرا حیوان بی زبان را آزردی، و حق او را پایمال ساختی؟، بلکه از این نظر تعقیب می‌شود که چرا به صاحب حیوان ضرر رساندی، و حیوان قیمتی او را از قیمت انداختی، همه اینها برای این است که انسان، زندگی و هستی حیوانات را دنباله‌رو زندگی خود و فرع هستی خود می‌داند، و ارزش جایگاه آنها را طفیلی ارزش وجودی خود می‌شمارد.

در این امت‌ها و قبائل زندگی زنان نیز در نظر مردان چنین زندگی‌یی بود، یعنی مردان زندگی زنان را پیرو زندگی خود می‌دانستند، و معتقد بودند که زنان برای خاطر مردان خلق شده‌اند، و بطور اجمال و سربسته و بدون اینکه فکر کنند چه می‌گویند، می‌گفتند: هستی و وجود زنان و زندگیشان تابع

هستی و زندگی مردان است، و عینا مانند حیوانات هیچ استقلالی در زندگی و هیچ حقی ندارند و زن، ما دام که شوهر نکرده تحت سرپرستی و ولایت پدر است، و بعد از ازدواج تحت ولایت شوهر است، آن هم ولایت بدون قید و شرط و بدون حد و مرز.

در این امتها مرد می‌توانست زن خود را به هر کس که بخواهد بفروشد، و یا ببخشد و یا او را مانند یک کالا قرض دهد تا از او کام بگیرند، بچه‌دار شوند، یا به خدمت بگیرند و یا بهره‌هایی دیگر بکشند، و مرد حق داشت او را تنبیه و مجازات کند، کتک بزند، زندان کند، و حتی به قتل برساند، و یا او را گرسنه و تشنه رها کند، حال او بمیرد یا زنده بماند، و نیز حق

داشت او را مخصوصا در مواقع قحطی و یا جشن‌ها مانند گوسفند چاق بکشد، و گوشتش را بخورد، و آنچه را که از مال مربوط به زن بود، مال خودش می‌دانست، حق زن را هم، حق خود می‌شمرد، مخصوصا از جهت دادوستد و سایر معاملاتی که پیش می‌آمد خود را صاحب اختیار می‌دانست.

و بر زن لازم بود که از مرد (پدرش باشد یا شوهرش) در آنچه امر و دستور می‌دادند کورکورانه اطاعت کند، چه بخواهد و چه نخواهد و باز به عهده زن بود که امور خانه و اولاد و تمامی ما یحتاج زندگی مرد را در خانه فراهم نماید، و باز به عهده او بود که حتی سخت‌ترین کارها را تحمل کند، بارهای سنگین را به دوش بکشد، گل کاری و امثال این کارها را بکند، و در قسمت حرفه و صنعت پست‌ترین حرفه را بپذیرد.

و این رفتار عجیب، در بین بعضی از قبائل به حدی رسیده بود که وقتی یک زن حامله بچه خود را به دنیا می‌آورد بلا فاصله باید دامن به کمر بزند و به کارهای خانه بپردازد. در حالی که شوهرش با

نداشتن هیچ کسالتی خود را به بیماری بزند، و در رختخواب بخوابد و زن بدبختش به پرستاری او بپردازد، اینها کلیاتی بود از حقوقی که زن در جامعه عقب مانده داشت، و از بهره‌هایی که از زندگی‌اش می‌برد، که البته اهل هر قرن از قرنها بربریت و وحشیگری و خصلت‌ها و خصوصیتهای مخصوص به خود داشته، سنت‌ها و آداب قومی با اختلاف عادات موروثیشان و اختلاف مناطق زندگی و جوی که بر آن زندگی احاطه داشت، مختلف می‌شد که هر کس به کتب تالیف شده در این باب مراجعه کند، از آن عادات و رسوم آگاه می‌شود.

زندگی زن در امتهای پیشرفته قبل از اسلام

منظور ما از امتهای متمدن و پیشرفته آن روز، آن امت‌هایی است که تحت رسوم ملی و عادات محفوظ و موروثی زندگی می‌کرده‌اند بدون اینکه رسوم و عاداتشان مستند به کتابی یا مجلس قانونی باشد، مانند مردم چین و هند و مصر قدیم و ایران و نظائر اینها.

آنچه در این باب در بین تمامی این امتها مشترک

بوده، این بود که زن در نظر این اقوام هیچگونه استقلال و حریت و آزادی نداشته، نه در اراده‌اش و نه در اعمالش، بلکه در همه شؤون زندگی‌اش تحت قیمومت و سرپرستی و ولایت بوده، هیچ کاری را از پیش خود منجز و قطعی نمی‌کرده، و حق مداخله در هیچ شانی از شؤون اجتماعی را نداشته است (نه در حکومت، نه در قضاوت، و نه در هیچ شانی دیگر).

حال ببینیم با نداشتن هیچ حقی از حقوق، چه وظائفی به عهده داشته است؟ اولا تمامی آن وظائفی که به عهده مرد بوده به عهده او نیز بوده است، حتی کسب کردن و زراعت و هیزم‌شکنی و غیر آن، وثانیا علاوه بر آن کارها، اداره امور خانه و فرزند هم به عهده او بوده، و نیز موظف بود که از مرد در آنچه می‌گوید و می‌خواهد اطاعت کند.

البته زن در اینگونه اقوام، زندگی مرفه‌تری نسبت به اقوام غیر متمدن داشته است، چون اینان دیگر مانند آن اقوام به خود اجازه نمی‌دادند زنی را بکشند، و گوشتشان را بخورند، و بطور کلی از مالکیت محرومشان نمی‌دانستند، بلکه زن فی الجمله می‌توانست مالک باشد، مثلا ارث ببرد، و اختیار ازدواج داشته باشد، گو اینکه ملکیت و اختیاراتش در اینگونه موارد هم، به استقلال خود او نبود.

در این جوامع مرد می‌توانست زنان متعدد بگیرد، بدون اینکه حد معینی داشته باشد، و می‌توانست هر یک از آنان را که دلش خواست طلاق دهد، و شوهر بعد از مرگ زنش می‌توانست بدون فاصله، زن

بگیرد، ولی زن بعد از مرگ شوهرش نمی‌توانست شوهر کند، و از معاشرت با دیگران در خارج منزل، غالبا ممنوع بود.

و برای هر یک از این امت‌ها بر حسب اقتضای مناطق و اوضاع خاص به خود، احکام و رسوم خاصی بود، مثلا امتیاز طبقاتی که در ایران وجود داشت چه بسا باعث می‌شد زنان از طبقه بالا حق مداخله در ملک و حکومت و حتی رسیدن به سلطنت و امثال آن را داشته باشند، و یا مثلا بتوانند با محرم خود چون پسر و برادر ازدواج کنند، ولی دیگران که در طبقه پائین اجتماع بودند چنین حقی را نداشته باشند.

و مثلا در چین از آنجا که ازدواج نوعی خودفروشی و مملوکیت بود، و زن در این معامله خود را یکباره می‌فروخت، قهرا دیگر معقول نبود که اختیارات یک زن ایرانی را داشته باشد، و همین طور هم بود یک زن چینی از ارث محروم بود، و حق آن را نداشت که با مردان و حتی با پسران خود سر یک سفره بنشیند، و مردان می‌توانستند دو نفری و یا چند نفری یک زن بگیرند، و در بهره‌گیری از او، و استفاده

از کار او با هم شریک باشند، آن وقت اگر بچه‌دار می‌شد غالبا فرزند از آن مردی بود که کودک به او بیشتر شباهت داشت.

و مثلا در هند، از آنجایی که معتقد بودند زن پیرو مرد و مانند یکی از اعضای بدن او است دیگر معقول نبود که بعد از شوهر، ازدواج برای او حلال و مشروع باشد، بلکه تا ابد باید بی شوهر زندگی کند و بلکه اصلا نباید زنده بماند، چون گفتیم زن را به منزله عضوی از شوهر می‌دانستند، و در نتیجه همانطور که بر حسب رسوم خود مردگان را می‌سوزاندند، زن زنده را هم

با شوهر مرده‌اش آتش می‌زدند، و یا اگر زمانی زنده می‌ماندند، در کمال ذلت و خواری زندگی می‌کردند.

زنان هند قدیم در ایام حیض، نجس و پلید بودند، و دوری کردن از آنان لازم بود، و حتی لباسهایشان و هر چیزی که با دست یا جای دیگر بدنشان تماس می‌گرفت، نجس و خبیث بود.

و می‌توان وضع زنان در این امتها را اینطور خلاصه کرد که: نه انسان بودند و نه حیوان، بلکه برزخی بین این دو موجود به حساب می‌آمدند، به این معنا که از زن، به عنوان یک انسان متوسط و ضعیف استفاده می‌کردند، انسانی که هیچگونه حقی ندارد، مگر اینکه به انسانهای دیگر در امور زندگی کمک کند، مثل فرزند صغیر که حد وسطی است بین حیوان و انسان کامل، به سایر انسانها کمک می‌کند، اما خودش مستقلا حقی ندارد، و تحت سرپرستی و ولایت پدر یا سایر اولیای خویش است، بله بین فرزند صغیر و زن، این فرق بود که فرزند بعد از بلوغش از تحت سرپرستی خارج می‌شد، ولی زن تا ابد تحت سرپرستی دیگران بود.

امت‌هایی که تا کنون نام بردیم، امت‌هایی بودند که بیشتر آداب و رسوم‌شان بر اساس اقتضاء منطقه و عادات موروثی و امثال آن بود، و ظاهرا به هیچ کتاب و قانونی تکیه نداشت، در این میان امت‌هایی از قبیل کلدانیان و رومیان و یونانیان هستند که تحت سیطره قانون و یا کتاب هستند.

اما کلده و آشور، که قوانین «حامورابی» در آن حکومت می‌کرد، به حکم آن قوانین، زن را تابع همسرش دانسته و او را از استقلال محروم می‌دانستند. و نیز به حکم آن شریعت، زن نه در اراده‌اش استقلال داشت و نه در عمل، حتی اگر زن از شوهرش در امور معاشرت اطاعت نمی‌کرد و یا عملی را مستقلا انجام می‌داد، مرد می‌توانست او را از خانه بیرون کرده، و یا زنی دیگر بگیرد، و بعد از آن حق داشت با او معامله یک برده را بکند، و اگر در تدبیر امور خانه اشتباهی می‌نمود مثلا اسراف می‌کرد، شوهر می‌توانست شکایتش را نزد قاضی ببرد، و بعد از آنکه جرم او اثبات شد، او را در آب غرق کند.

و اما روم، که از قدیمی‌ترین امتهایی است که قوانین مدنی وضع کرده است، اولین باری که دست به وضع قانون زد، حدود چهار صد سال قبل از میلاد بود که به تدریج، در

صدد تکمیل آن برآمد، و این قانون، نوعی استقلال به خانه داده، که در آن چهار دیواری دستورات سرپرست خانه واجب الاجراء است، و این سرپرست یا شوهر است و یا پدر فرزندان که نوعی ربوبیت و سرپرستی نسبت به اهل خانه دارد، و اهل خانه باید او را بپرستند، همانطور که خود او در کودکی پدران گذشته خود را که قبل از او تاسیس خانواده کردند می‌پرستید، و این سرپرست اختیار تام دارد، و اراده او در تمامی آنچه که می‌خواهد و به آن امر می‌کند نسبت به اهل خانه‌اش یعنی زنان و فرزندان نافذ و معتبر است، حتی اگر صلاح بداند که فلان زن و یا فلان فرزند باید کشته شود، باید بدون چون و چرا اطاعتش می‌کردند، و کسی نبود که با وی مخالفت کند.

و زنان خانه یعنی همسر و دختر و خواهر وضع بدتری نسبت به مردان و حتی پسران داشتند، با اینکه مردان و پسران هم تابع محض سرپرست خانه بودند، ولی زنان اصولا جزء جامعه نبودند، و در نتیجه به شکایت آنها گوش نمی‌دادند، و هیچ

معامله‌ای از ایشان معتبر و نافذ نمی‌شد، و مداخله در امور اجتماعی به هیچ وجه از آنان صحیح نبود، ولی مردان خانه، یعنی اولاد ذکور و برادران سرپرست و حتی پسر خوانده‌ها (چون در آن روزها پسرخواندگی در میان رومیان و همچنین یونانیان و ایرانیان و اعراب معمول بوده) می‌توانستند با اجازه سرپرست مستقل شوند، و همه امور زندگی خود را اداره کنند.

زنان در روم قدیم جزء اعضای اصلی خانه و خانواده نبودند، خانواده را تنها مردان تشکیل می‌دادند، زنان تابع خانواده بودند، در نتیجه قرابت اجتماعی رسمی که مؤثر در مساله توارث و امثال آنست، مختص در بین مردان بود (مردان بودند که از یکدیگر ارث می‌بردند، و یا مثلا شجره دودمانشان به وسیله ایشان حفظ می‌شد) و اما زنان نه در بین خود خویشاوندی (خواهری و دختر عمویی و غیره) داشتند، و نه در بین خود و مردان، حتی بین زن و شوهر خویشاوندی نبود، بین پسر با مادرش و بین خواهر و برادرش و بین دختر و پدرش ارتباط خویشاوندی که باعث توارث شود نبود.

بلکه تنها قرابت طبیعی (که باعث اتصال زن و مردی به هم و تولد فرزندی از آن دومی شد) وجود داشت، و بسا می‌شد که همین نبودن قرابت رسمی مجوز آن می‌شد که با محارم یکدیگر ازدواج کنند، و سرپرست خانه، که ولی همه دختران و زنان خانه بود، با دختر خود ازدواج کند، چون ولی دختر و سرپرست او بود همه رقم اختیاری در او داشت.

و سخن کوتاه اینکه در اجتماع خانواده، وجود زن در نظر رومیان وجودی طفیلی، و زندگیش تابع زندگی مردان بود، زمام زندگی و اراده‌اش به دست سرپرست خانه بود، که یا

پدرش باشد اگر پدری در خانه بود، و یا همسرش اگر در خانه کسی به نام همسر باشد، و یا مردی دیگر غیر آن دو، و سرپرست خانه هر کاری می‌خواست با او می‌کرد، و هر حکمی که دلش می‌خواست می‌راند.

چه بسا می‌شد که او را می‌فروخت، و یا به دیگران می‌بخشید، و یا برای کام‌گیری به دیگران قرض می‌داد، و چه بسا به جای حقی که باید بپردازد (مثلا قرض یا مالیات) خواهر یا دخترش را در اختیار صاحب حق می‌گذاشت، و چه بسا او را با کتک و حتی کشتن مجازات می‌کرد، تدبیر مال زنان نیز بدست مردان بود، هر چند که آن مال مهریه‌ای باشد که با ازدواج بدست آورده، و یا با اذن ولی خود کسب کرده باشد، ارث را که گفتیم نداشت و از آن محروم بود، و اختیار ازدواج کردن دختر و زن به دست پدر و یا یکی از بزرگان قوم خود بود، طلاقش هم که به دست شوهر بود و... آری این بود وضع زن در روم.

و اما یونان، وضع زن در آنجا و اصولا وضع به وجود آمدن خانواده و ربوبیت و سر پرستی خانواده،

نزدیک همان وضع روم بود.

یعنی قوام و رکن اجتماع مدنی و همچنین اجتماع خانوادگی نزد آنان، مردان بودند، و زنان تابع و طفیلی مردان به حساب می‌آمدند، و به همین جهت زن در اراده و در افعال خود استقلال نداشت، بلکه تحت ولایت و سرپرستی مرد بود. لیکن همه این اقوام، در حقیقت قوانین خود را، خودشان نقض کردند، برای اینکه اگر برای زن استقلالی قائل نبودند، باید همه جا قائل نباشند، یعنی همانطوری که یک کودک نه در منافعش مستقل است و نه در جرائمش، باید در مورد زنان نیز اینطور حکم می‌کردند که اگر در اراده و اعمالشان آنجا که مثلا می‌خواهند چیزی بخرند و یا بفروشند مستقل نیستند، در جرائمشان هم مستقل نباشند، یعنی اگر کار خلافی کردند، نباید خودشان جریمه شوند، و یا شکنجه گردند، بلکه باید ولی و سرپرستشان جریمه بپردازد.

ولی همانطور که گفتیم، این اقوام، طفیلی بودن زن را فقط در طرف منافعشان حکم می‌کردند، اگر

کار نیکی می‌کردند پاداش آنها به کیسه سرپرست آنها می‌رفت و اما اگر کار بدی می‌کردند، خودشان شکنجه می‌شدند.

و این خود عینا یکی از شواهد و بلکه از دلایلی است که دلالت می‌کند بر اینکه در تمامی این قوانین زن را به این نظر که موجودی است ضعیف و جزئی است از اجتماع، اما جزئی ناتوان و محتاج به قیم، مورد توجه قرار ندادند، بلکه به این دید به او نگاه کرده‌اند که موجودی است مضر، و مانند میکروبی است که مزاج اجتماع را تباه می‌کند، و صحت آن را

سلب می‌نماید، چیزی که هست می‌دیدند که اجتماع حاجت حیاتی و ضروری به این میکروب دارد، زیرا اگر زن نباشد نسل بشر باقی نمی‌ماند، لذا می‌گفتند: چاره‌ای نیست جز اینکه باید به شان وی اعتنا کنیم و وبال امر او را به عهده بگیریم.

پس اگر جرمی و خیانتی کرد باید خودش عذاب آن را بچشد، و اما اگر کار نیکی کرد و سودی رسانید مردان از آن بهره‌مند شوند، و برای ایمنی از شرش نباید هیچگاه آزادش گذاشت، که هر کاری خواست بکند، عینا مانند یک دشمن نیرومندی که در جنگ شکست خورده باشد و او را اسیر گرفته باشند، ما دام که زنده است باید مقهور و زیر دست باشد، اگر کار بدی کند شکنجه می‌شود، و اگر کار نیکی کند تشکر و تقدیر از او به عمل نمی‌آید.

و همین که دیدید می‌گفتند که قوام اجتماع به وجود مردان است، باعث شد که معتقد شوند به اینکه اولاد حقیقی انسان، فرزندان پسر می‌باشند، و بقای نسل به بقای پسران است، (و اگر کسی فرزند پسر نداشته باشد و همه فرزندانش دختر باشند، در

حقیقت بلا عقب و اجاق کور است)، و همین اعتقاد منشا پیدایش عمل تبنی (فرزندگیری) شد، یعنی باعث آن شد که اشخاص بی پسر، پسر دیگری را فرزند خود بخوانند و ملحق به خود کنند، و تمامی آثار فرزند واقعی را در مورد او هم مترتب سازند، برای اینکه می‌گفتند خانه‌ای که در آن فرزند پسر نیست محکوم به ویرانی و نسل صاحب خانه محکوم به انقراض است، لذا ناچار می‌شدند بچه‌های پسر دیگران را فرزند خود بخوانند، تا به خیال خودشان نسلشان منقرض نشود، و با اینکه می‌دانستند این فرزند خوانده، فرزند دیگران است و از نسل دیگران آمده، مع ذلک فرزند قانونی خود به حساب می‌آوردند، و به او ارث می‌دادند و از او ارث می‌بردند، و تمامی آثار فرزند صلبی را در مورد او مترتب و جاری می‌کردند.

و وقتی مردی از این اقوام یقین می‌کرد که عقیم است و هرگز بچه‌دار نمی‌شود، دست به دامن یکی از نزدیکان خود از قبیل: برادر و برادر زاده می‌شد، و او را به بستر همسر خود می برد تا با او جماع کند، و از این جماع فرزندی حاصل شده، و او آن فرزند

را فرزند خود بخواند و خاندان او باقی بماند.

مساله ازدواج و طلاق نیز در یونان و روم نزدیک به هم بود، در هر دو قوم تعدد زوجات جائز بود، اما در یونان اگر زن از یکی بیشتر می‌شد یکی از آن زنان، زن قانونی و رسمی بود و بقیه غیر رسمی.

***

وضع زن در عرب و محیط زندگی عرب، (آن محیطی که قرآن در آن نازل شد)

عرب از همان زمانهای قدیم در شبه جزیره عربستان زندگی می‌کرد، سرزمینی بی‌آب و علف و خشک و سوزان، و بیشتر سکنه این سرزمین، از قبائل صحرانشین و دور از تمدن بودند، و زندگیشان با غارت و شبیخون، اداره می‌شد، عرب از یک سو، یعنی از طرف شمال شرقی به ایران و از طرف شمال به روم و از ناحیه جنوب به شهرهای حبشه و از طرف غرب به مصر و سودان متصل بودند، و به همین جهت عمده رسومشان رسوم توحش بود، که در بین آن رسوم، احیانا اثری از عادات روم و ایران و هند و مصر قدیم هم دیده می‌شد.

عرب برای زن نه استقلالی در زندگی قائل بود و نه حرمت و شرافتی، بله حرمتی که قائل بود برای بیت و خاندان بود، زنان در عرب ارث نمی‌بردند، و تعدد زوجات آن هم بدون حدی معین، جائز بود، هم چنان که در یهود نیز چنین است، و همچنین در مساله طلاق برای زن اختیاری قائل نبود، و دختران را زنده به گور می‌کرد، اولین قبیله‌ای که دست به

چنین جنایتی زد، قبیله بنو تمیم بود، و به خاطر پیشامدی بود که در آن قبیله رخ داد، و آن این بود که با نعمان بن منذر جنگ کردند، و عده‌ای از دخترانشان اسیر شدند که داستانشان معروف است، و از شدت خشم تصمیم گرفتند دختران خود را خود به قتل برسانند، و زنده دفن کنند و این رسم ناپسند به تدریج در قبائل دیگر عرب نیز معمول گردید، و عرب هر گاه دختری برایش متولد می‌شد به فال بد گرفته و داشتن چنین فرزندی را ننگ می‌دانست بطوری که قرآن می‌فرماید: ﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾[1]، یعنی پدر دختر از شنیدن خبر ولادت دخترش خود را از مردم پنهان می‌کرد و بر عکس هر چه بیشتر دارای پسر می‌شد (هر چند پسر خوانده) خوشحال‌تر می‌گردید، و حتی بچه زن شوهرداری را که با او زنا کرده بود، به خود ملحق می‌کرد و چه بسا اتفاق می‌افتاد که سران قوم و زورمندان، بر سر یک پسری که با مادرش زنا کرده بودند نزاع می‌کردند، و هر یک آن پسر را برای خود

---

۱ نحل، آیه ۵۹

ادعا می‌نمودند.

البته از بعضی خانواده‌های عرب این رفتار هم سرزده، که به زنان و مخصوصا دختران

خود در امر ازدواج استقلال داده، و رعایت رضایت و انتخاب خود او را کرده باشند، که این رفتار از عرب، شبیه همان عادتی است که گفتیم در اشراف ایرانیان معمول بود، و خود یکی از آثار امتیاز طبقاتی در جامعه است.

و به هر حال رفتاری که عرب با زنان داشت، ترکیبی بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش، ندادن استقلال به زنان در حقوق، و شرکت ندادن آنان در امور اجتماعی از قبیل حکومت و جنگ و مساله ازدواج و اختیار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ایران و روم گرفته بودند، و کشتن آنان و زنده به گور کردن و شکنجه دادن را از اقوام بربری و وحشی اقتباس کرده بودند، پس محرومیت زنان عرب از مزایای زندگی مستند به تقدیس و پرستش رئیس خانه نبود، بلکه از باب غلبه قوی و استخدام ضعیف بود.

و اما مساله «پرستش» در بین عرب اینچنین بود که همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان) بت می‌پرستیدند، و عقائدی که در باره بت داشتند شبیه

همان عقائدی است که صابئین در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چیزی که هست بت‌های عرب بر حسب اختلافی که قبائل در هواها و خواسته‌ها داشتند مختلف می‌شد، ستارگان و ملائکه (که به زعم ایشان دختران خدا هستند) را می‌پرستیدند و از ملائکه و ستاره صورت‌هایی در ذهن ترسیم نموده و بر طبق آن صورتها، مجسمه‌هایی می‌ساختند، که یا از سنگ بود و یا از چوب، و هواها و افکار مختلفشان به آنجا رسید که قبیله بنی حنیفه بطوری که از ایشان نقل شده بتی از «خرما»، «کشک»، «روغن»، «آرد» و... درست کرده و سالها آن را می‌پرستیدند و آن گاه دچار قحطی شده و خدای خود را خوردند!. شاعری در این زمینه چنین گفت:

أكلت حنيفة ربها *** زمن التقحم و المجاعة
لم يحذروا من ربهم *** سوء العواقب و التباعة

قبیله بنی حنیفه در قحطی و از گرسنگی پروردگار خود را خوردند و نه از پروردگار خود حذر کردند، و نه از سوء عاقبت این کار پروا نمودند!! و بسا می‌شد که مدتی سنگی را می‌پرستیدند، اما آن گاه که به سنگ زیبایی می‌رسیدند سنگ اول را دور انداخته و دومی را برای

خدایی بر می‌گزیدند، و اگر چیزی پیدا نمی‌کردند برای پرستش مقداری خاک جمع نموده و گوسفند شیردهی می‌آوردند و شیرش را روی آن خاک می‌دوشیدند، و از آن گل بتی می‌ساختند و بلا فاصله به دور همان بت، طواف می‌کردند! و زنان محرومیت و تیره‌بختی‌هایی که در این جوامع داشتند در دل و فکر آنان ضعفی

ایجاد کرد، و این ضعف فکری أوهام و خرافات عجیب و غریبی در مورد حوادث و وقایع مختلف در آنان پدید آورد، که کتب تاریخی این خرافات و اوهام را ضبط کرده است. و این بود خلاصه‌ای از احوال زن در مجتمع انسانی در ادوار مختلف قبل از اسلام، و در عصر ظهور اسلام.

همانطور که در اول بحث وعده داده بودیم، تمامی سعی خود را در اختصار گویی بکار بردیم، و از همه آنچه که گفتیم، چند نتیجه به دست می‌آید:

نتایجی که از آنچه گفته شد به دست می‌آید

اول اینکه: بشر در آن دوران در باره زن دو طرز تفکر داشت، یکی اینکه زن را انسانی در سطح حیوانات بی‌زبان می‌دانست، و دیگر اینکه او را انسانی پست و ضعیف در انسانیت می‌پنداشت، انسانی که مردان، یعنی انسان‌های کامل در صورت آزادی او از شر و فسادش ایمن نیستند، و به همین جهت باید همیشه در قید تبعیت مردان بماند، و مردان اجازه ندهند که زنان آزادی و حریتی در زندگی خود کسب کنند، نظریه اول با سیره اقوام وحشی و نظریه دوم با روش اقوام متمدن آن روز

مناسب‌تر است.

دوم اینکه: بشر قبل از اسلام نسبت به زن از نظر وضع اجتماعی نیز دو نوع طرز تفکر داشت، بعضی از جوامع زن را خارج از افراد اجتماع انسانی می‌دانستند، و معتقد بودند زن جزء این هیکل ترکیب یافته از افراد نیست، بلکه از شرایط زندگی او است، شرایطی که بشر بی‌نیاز از آن نمی‌باشد، مانند خانه که از داشتن و پناه بردن در آن چاره‌ای ندارد، و بعضی دیگر معتقد بودند زن مانند اسیری است که به بردگی گرفته می‌شود، و از پیروان اجتماع غالب است، و اجتماعی که او را اسیر کرده، از نیروی کار او استفاده می‌کند، و از ضربه زدنش هم جلوگیری می‌نماید.

سوم اینکه: محرومیت زن در این جوامع همه جانبه بود، و زن را از تمامی حقوقی که ممکن بود از آن بهره‌مند شود، محروم می‌دانستند، مگر به آن مقداری که بهره‌مندی زن در حقیقت به سود مردان بود، که قیم زنان بودند.

چهارم اینکه: اساس رفتار مردان با زنان عبارت بود از غلبه قوی بر ضعیف و به عبارت دیگر هر

معامله‌ای که با زنان می‌کردند بر اساس قریحه استخدام و بهره‌کشی بود، این روش امت‌های غیر متمدن بود، و اما امت‌های متمدن علاوه بر آنچه که گفته شد این طرز تفکر را هم داشتند که زن انسانی است ضعیف الخلقه، که توانایی آن را ندارد که در امور خود مستقل باشد، و نیز موجودی است خطرناک که بشر از شر و فساد او ایمن نیست و چه بسا که این طرز تفکرها در اثر اختلاط امت‌ها و زمان‌ها در یکدیگر اثر گذاشته باشند.

سراسر دنیا عقائدی را که شرح دادیم، هم چنان در باره زن داشت، و رفتارهایی که گفتیم معمول می‌داشت، و زن را در شکنجه‌گاه ذلت و پستی زندانی کرده بود، بطوری که ضعف و ذلت، یک طبیعت ثانوی برای زن شده و گوشت و استخوانش با این طبیعت می‌روئید، و با این طبیعت به دنیا می‌آمد و می‌مرد، و کلمات زن و ضعف و خواری و پستی نه تنها در نظر مردان، بلکه در نظر خود زنان نیز مثل واژه‌های مترادف و چون انسان و بشر شده بود، با اینکه در معانی متفاوتی وضع شده بودند، و این خود امری عجیب است، که چگونه در اثر تلقین و شستشوی مغزی فهم آدمی واژگونه و معکوس می‌گردد، و تو خواننده عزیز اگر به فرهنگ محلی امت‌ها مراجعه کنی، هیچ امتی را نخواهی یافت، نه امتهای وحشی و نه امتهای متمدن که مثل‌هایی ساری و جاری در باره ضعف زنان و خواری آنان، در آن فرهنگ وجود نداشته باشد، بلکه به هر یک از این فرهنگ‌ها مراجعه کنی، خواهی دید که با همه اختلافاتی که در اصل زبان و سیاق‌ها و لحن‌های آن

هست، انواعی از استفاده و کنایه و تشبیه مربوط به کلمه «زن» خواهی یافت، و خواهی دید که مرد ترسو و یا ضعیف و یا بی عرضه و یا خواری طلب و یا ذلت پذیر و یا تن به ذلت ده را زن می‌نامند، مثل این شعر عرب که می‌گوید:

و ما أدری و لیت اخال أدری *** أقوم آل حصن ام نساء

نمی‌دانم و ای کاش می‌دانستم که آل حصن مردانند و یا زنان، و صدها هزار از اینگونه مثلهای شعری و نثری را در هر لغتی خواهی یافت.

و این به تنهایی برای اهل تحقیق کافی است که بفهمد جامعه بشری قبل از اسلام چه طرز تفکری در باره زن داشته است، و دیگر حاجت ندارد به اینکه سیره‌نویسان و کتب تاریخی فصل جداگانه و یا کتابی مختص به دادن آماری از عقائد امتها و ملتها در مورد زنان نوشته باشند، برای اینکه خصال روحی و جهات وجودی هر امت و ملتی در لغت و آداب آن امت و ملت تجلی می‌کند.

و در هیچ تاریخ و نوشته‌ای قدیمی چیزی که حکایت از احترام و اعتنا بشان زن کند، نخواهی یافت، مگر مختصری در تورات و در وصایای عیسی

بن مریم (علیه السلام) که باید به زنان مهربانی کرد و تسهیلاتی برای آنان فراهم نمود.

و اما اسلام یعنی آن دینی که قرآن برای تاسیس آن نازل گردیده، در حق زن نظریه‌ای

ابداع کرده که از روزی که جنس بشر پا به عرضه دنیا گذاشت تا آن روز چنین طرز تفکری در مورد زن نداشت، اسلام در این نظریه خود، با تمام مردم جهان در افتاد، و زن را آن طور که هست و بر آن اساسی که آفریده شده، به جهان معرفی کرد، اساسی که به دست بشر منهدم شده و آثارش نیز محو گشته بود.

اسلام عقائد و آرایی که مردم در باره زن داشتند و رفتاری که عملا با زن می‌کردند را بی اعتبار نموده و خط بطلان بر آنها کشید.

و اما هویت زن در اسلام:

اسلام بیان می‌کند که زن نیز مانند مرد انسان است، و هر انسانی چه مرد و چه زن فردی است از انسان که در ماده و عنصر پیدایش او دو نفر انسان نر و ماده شرکت و دخالت داشته‌اند، و هیچ یک از این دو نفر بر دیگری برتری ندارد، مگر به تقوا، هم چنان که کتاب آسمانی خود می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثىَ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]

بطوری که ملاحظه می‌کنید قرآن کریم هر انسانی را موجودی گرفته شده و تالیف یافته از دو نفر انسان نر و ماده می‌داند، که هر دو بطور متساوی ماده وجود و تکون او هستند، و انسان پدید آمده (چه مرد باشد و چه زن) مجموع ماده‌ای است که از آن دو فرد گرفته شده است.

قرآن کریم در معرفی زن مانند آن شاعر نفرمود: «و انما امهات الناس اوعية»[2]، و مانند آن دیگری نفرمود:

بنونا بنو أبنائنا و بناتنا *** بنوهن ابناء الرجال الأباعد[3]

بلکه هر فرد از انسان (چه دختر و چه پسر) را مخلوقی تالیف یافته از زن و مرد معرفی کرد، در نتیجه تمامی افراد بشر امثال یکدیگرند، و بیانی تمام‌تر و رساتر از این بیان نیست، و بعد از بیان این

---

۱ هان ای مردم، ما یک یک شما را از نر و ماده آفریدیم، و شما را شعبه و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، و بدانید که گرامی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شما است. «حجرات، آیه ۱۳»

۲ مادران تنها و تنها صدف و ظرف پیدایش انسانها هستند.

۳ فرزندان پسران ما، فرزندان خودمان هستند و اما فرزندان دختران ما، فرزند مردمی بیگانه‌اند.

عدم تفاوت، تنها ملاک برتری را تقوا قرار داد.

و نیز در جای دیگر فرمود: ﴿أَنِّی لاَ أُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾[1]، در این آیه تصریح فرموده که کوشش و عمل هیچکس نزد خدا ضایع نمی‌شود، و

این معنا را تعلیل کرده به اینکه چون بعضی از بعض دیگر هستید، و صریحا نتیجه آیه قبلی که می‌فرمود: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثَی﴾[2] را بیان می‌کند، و آن این است که مرد و زن هر دو از یک نوع هستند، و هیچ فرقی در اصل خلقت و بنیاد وجود ندارند.

آن گاه همین معنا را هم توضیح می‌دهد به اینکه عمل هیچ یک از این دو صنف نزد خدا ضایع و باطل نمی‌شود، و عمل کسی به دیگری عاید نمی‌گردد، مگر اینکه خود شخص عمل خود را باطل کند. و به بانگ بلند اعلام می‌دارد: ﴿کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ

---

۱ من عمل هیچ عامل را ضایع و بی نتیجه نمی‌کنم چه مرد و چه زن، بعضی از شما از بعضی دیگر هستید. «آل عمران، آیه ۱۹۵»

۲ حجرات، آیه ۱۳

رَهِينَةٌ﴾[1]، نه مثل مردم قبل از اسلام که می‌گفتند: «گناه زنان به عهده خود آنان و عمل نیک‌شان و منافع وجودشان مال مردان است!» و ما انشاء الله به زودی توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

پس وقتی به حکم این آیات، عمل هر یک از دو جنس مرد و زن (چه خوبش و چه بدش) به حساب خود او نوشته می‌شود، و هیچ مزیتی جز با تقوا برای کسی نیست، و با در نظر داشتن اینکه یکی از مراحل تقوا، اخلاق فاضله (چون ایمان با درجات مختلفش و چون عمل نافع و عقل محکم و پخته و اخلاق خوب و صبر و حلم) است، پس یک زنی که درجه‌ای از درجات بالای ایمان را دارد، و یا سرشار از علم است، و یا عقلی پخته و وزین دارد، و یا سهم بیشتری از فضائل اخلاقی را دارا می‌باشد، چنین زنی در اسلام ذاتا گرامی‌تر و از حیث درجه بلندتر از مردی است که هم طراز او نیست، حال آن مرد هر که می‌خواهد باشد، پس هیچ کرامت و مزیتی نیست، مگر تنها به تقوا و فضیلت.

---

۱ هر کسی در گرو عمل خویش است. «مدثر، آیه ۳۸»

و در معنای آیه قبلی بلکه روشن‌تر از آن آیه زیر است، که می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

و نیز آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2].

و نیز آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ اَلصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[3]

علاوه بر این آیات که صریحا تساوی بین زن و مرد را اعلام می‌کند، آیات دیگری هست که صریحا بی‌اعتنایی به امر زنان را نکوهش نموده، از آن جمله می‌فرماید: ﴿وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ

---

۱ هر آن کس که عمل صالح بجا آورد، چه مرد باشد و چه زن، به شرطی که عملش توأم با ایمان گردد، بر او زندگی طیب و پاکی داده و اجرشان بر طبق بهترین عملی که می‌کردند می‌دهیم. «نحل، آیه ۹۷»

۲ و هر کس عملی صالح کند، چه مرد باشد و چه زن، به شرط اینکه ایمان داشته باشد، چنین کسانی داخل بهشت می‌شوند و بدون حساب روزی خواهند داشت. «مؤمن، آیه ۴۰»

۳ و کسی که عملی را از اعمال صالحه انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن، البته به شرط آنکه دارای ایمان باشد، چنین کسانی داخل بهشت می‌شوند و به اندازه خردلی ستم نمی‌شوند. «نساء، آیه ۱۲۴»

مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارىَ مِنَ اَلْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَ يُمْسِكُهُ عَلىَ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِى اَلتُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1].

و اینکه می‌فرماید خود را از شرمساری از مردم پنهان می‌کند، برای این است که ولادت دختر را برای پدر ننگ می‌دانستند، و منشا عمده این طرز تفکر این بود که مردان در چنین مواقعی تصور می‌کردند که این دختر به زودی بزرگ خواهد شد، و ملعبه و بازیچه جوانان قرار خواهد گرفت، و این خود نوعی غلبه مرد بر زن است، آن هم در یک امر جنسی که به زبان آوردن آن مستهجن و زشت است، در نتیجه، ننگ زبان زد شدنش به ریش پدر و خاندان او می چسبد.

همین طرز تفکر، عرب جاهلیت را واداشت تا دختران بی گناه خود را زنده زنده دفن کنند. سبب

---

۱ و هر گاه یکی از آنان اطلاع حاصل می‌کند که خداوند دختری به او داده، صورتش شروع به سیاه شدن می‌کند و این در حالی است که مالامال از خشم است و خود را از شرمساری، از مردم پنهان نموده، فکر می‌کند، آیا پیه و روغن این ذلت را بر خود بمالد و دخترش را نگهدارد و یا برای رهایی از این ننگ، او را زنده زنده در خاک کند، آگاه باشید که در این طرز تفکر سخت خطا کرده‌اند. «نحل، آیه ۵۹»

دیگر قضیه را که علت اولی این انحراف فکری بود در گذشته خواندید، و خدای تعالی در نکوهش از این عمل نکوهیده، تاکید کرده و فرمود: ﴿وَ إِذَا اَلْمَوْۥُدَةُ سُئِلَتْ ، بِأَیِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[1]

از بقایای اینگونه خرافات بعد از ظهور اسلام نیز در بین مسلمانان ماند، و نسل به نسل از یکدیگر ارث بردند، و تا کنون نتوانسته‌اند لکه ننگ این خرافات را از صفحه دل بشویند، به شهادت اینکه می‌بینیم اگر زن و مردی با یکدیگر زنا کنند، ننگ زنا در دامن زن تا ابد می‌ماند، هر چند که توبه هم کرده باشد، ولی دامن مرد ننگین نمی‌شود، هر چند که توبه هم

---

۱ روزی که از دختر زنده به گور شده می‌پرسند به چه گناهی کشته شد. «تکویر، آیه ۹»

نکرده باشد، با این که اسلام این عمل نکوهیده را هم برای زن ننگ می‌داند، و هم برای مرد، هم او را مستحق حد و عقوبت می‌داند و هم این را، هم به او صد تازیانه می‌زند و هم به این.

و اما و زن و موقعیت اجتماعی زن در اسلام

اسلام بین زن و مرد از نظر تدبیر شؤون اجتماع و دخالت اراده و عمل آن دو در این تدبیر، تساوی برقرار کرده، علتش هم این است که همانطور که مرد می‌خواهد بخورد و بنوشد و بپوشد، و سایر حوائجی که در زنده ماندن خود به آنها محتاج است به دست آورد، زن نیز همین طور است، و لذا قرآن کریم می‌فرماید: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾[1].

پس همانطور که مرد می‌تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و خودش مستقلا عمل کند و نتیجه عمل خود را مالک شود، همچنین زن چنین حقی را دارد بدون هیچ تفاوت: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ﴾[2].

---

۱ شما زنان و مردان از جنس همدیگر می‌باشید. «آل عمران، آیه ۱۹۵»
۲ سود و زیان کارش، عاید خودش می‌شود. «بقره، آیه ۲۸۶»

پس زن و مرد در آنچه که اسلام آن را حق می‌داند برابرند، و به حکم آیه: ﴿وَ یُحِقُّ اَللَّهُ اَلْحَقَّ﴾[1]، چیزی که هست خدای تعالی در آفرینش زن دو خصلت قرار داده که به آن دو خصلت، زن از مرد امتیاز پیدا می‌کند.

دو خصلت ویژه در آفرینش زن

اول اینکه: زن را در مثل به منزله کشتزاری برای تکون و پیدایش نوع بشر قرار داده، تا نوع بشر در داخل این صدف تکون یافته و نمو کند، تا به حد ولادت برسد، پس بقای نوع بشر بستگی به وجود زن دارد، و به همین جهت که او کشتزار است مانند کشتزارهای دیگر احکامی مخصوص به خود دارد و با همان احکام از مرد ممتاز می‌شود.

دوم اینکه: از آنجا که باید این موجود، جنس مخالف خود یعنی مرد را مجذوب خود کند، و مرد برای این که نسل بشر باقی بماند به طرف او و ازدواج با او و تحمل مشقت‌های خانه و خانواده جذب شود، خداوند در آفرینش، خلقت زن را لطیف

---

۱ آنچه حق می‌داند، حق واقعی است. «یونس، آیه ۸۲»

قرار داد، و برای اینکه زن مشقت بچه‌داری و رنج اداره منزل را تحمل کند، شعور و احساس او را لطیف و رقیق کرد، و همین دو خصوصیت، که یکی در جسم او است و دیگری در روح او، تاثیری در وظائف

اجتماعی محول به او دارد. این بود مقام و موقعیت اجتماعی زن، و با این بیان موقعیت اجتماعی مرد نیز معلوم می شود و نیز پیچیدگی و اشکالی که در احکام مشترک بین آن دو و احکام مخصوص به هر یک از آن دو، در اسلام هست حل می‌گردد، هم چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ لاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اَللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلىَ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اِكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اِكْتَسَبْنَ وَ سْئَلُوا اَللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيماً﴾[1]

و منظورش از این گفتار آنست که اعمالی که هر یک از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می‌دهد باعث آن می‌شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد، بعضی از فضل‌های خدای تعالی فضل اختصاصی به یکی از این دو طائفه است، بعضی مختص به مردان و بعضی دیگر مختص به زنان است.

مثلا مرد را از این نظر بر زن فضیلت و برتری

---

۱ هرگز آرزوی این را نکنید که آنچه دیگران بیش از شما دارند داشته باشید، مردان از آنچه بدست می‌آورند، بهره‌ای و زنان از آنچه کسب می‌کنند بهره‌ای دارند و همواره فضل خدا را از خدا بخواهید که خدا به هر چیزی دانا است. «نساء، آیه ۳۲»

داده که سهم ارث او دو برابر زن است، و زن را از این نظر بر مرد فضیلت داده که خرج خانه را از گردن زن ساقط کرده است، پس نه مرد باید آرزو کند که ای کاش خرج خانه به عهده‌ام نبود، و نه زن آرزو کند که ای کاش سهم ارث من برابر برادرم بود، بعضی دیگر برتری را مربوط به عمل عامل کرده، نه اختصاص به زن دارد و نه به مرد، بلکه هر کس فلان قسم اعمال را کرد، به آن فضیلت‌ها می رسد (چه مرد و چه زن) و هر کس نکرد نمی‌رسد (باز چه مرد و چه زن) و کسی نمی‌تواند آرزو کند که ای کاش من هم فلان برتری را می‌داشتم، مانند فضیلت ایمان و علم و عقل و سائر فضائلی که دین آن را فضیلت می‌داند.

این قسم فضیلت فضلی است از خدا که به هر کس بخواهد می‌دهد، و لذا در آخر آیه می‌فرماید: ﴿وَ سْئَلُوا اَللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾، دلیل بر آنچه ذکر کردیم آیه شریفه: ﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ...﴾[1] است، به آن بیانی که به زودی خواهد آمد.

---

۱ نساء، آیه ۳۴

و اما احکام مشترک بین زن و مرد و احکامی که مختص به هر یک از این دو طائفه است: در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است، او نیز مانند

مردان می‌تواند مستقل باشد، و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث و نه در کسب و انجام معاملات، و نه در تعلیم و تعلم، و نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده، و نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر) مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد.

و عمده آن موارد مساله عهده‌داری حکومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است (و اما از صرف حضور در جهاد و کمک کردن به مردان در اموری چون مداوای آسیب دیدگان محروم نیست) و نیز مساله ارث است که نصف سهم مردان ارث می‌برد، و یکی دیگر حجاب و پوشاندن مواضع زینت بدن خویش است، و یکی اطاعت کردن از شوهر در هر خواسته‌ای است که مربوط به تمتع و بهره بردن باشد.

و در مقابل، این محرومیت‌ها را از این راه تلافی کرد که «نفقه» را یعنی هزینه زندگی را به گردن پدر و یا شوهرش انداخته، و بر شوهر واجب کرده که

نهایت درجه توانایی خود را در حمایت از همسرش به کار ببرد، و حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است.

و این تسهیلات را هم برای او فراهم کرده که: جان و ناموسش و حتی آبرویش را (از اینکه دنبال سرش حرف بزنند) تحت حمایت قرار داده، و در ایام عادت حیض و ایام نفاس، عبادت را از او ساقط کرده، و برای او در همه حالات، ارفاق لازم دانسته است.

پس، از همه مطالب گذشته، این معنا بدست آمد که زن از جهت کسب علم، بیش از علم به اصول معارف و فروع دین (یعنی احکام عبادات و قوانین جاریه در اجتماع) وظیفه وجوبی دیگر ندارد، و از ناحیه عمل هم همان احکامی را دارد که مردان دارند، به اضافه اینکه اطاعت از شوهرش نیز واجب است، البته نه در هر چیزی که او بگوید و بخواهد، بلکه تنها در مساله مربوط به بهره‌های جنسی، و اما تنظیم امور زندگی فردی یعنی رفتن به دنبال کار و کاسبی و صنعت، و نیز در تنظیم امور خانه، و نیز مداخله در مصالح اجتماعی و عمومی، از قبیل دانشگاه رفتن و

یا اشتغال به صنایع و حرفه‌های مفید برای عموم و نافع در اجتماعات، با حفظ حدودی که برایش معین شده، هیچ یک بر زن واجب نیست.

و لازمه واجب نبودن این کارها این است که وارد شدنش در هر یک از رشته‌های علمی و کسبی و تربیتی و امثال آن، فضلی است که خود نسبت به جامعه‌اش تفضل کرده، و افتخاری است که برای خود کسب نموده، و اسلام هم این تفاخر را در بین زنان جایز دانسته است، بر خلاف مردان که جز در حال جنگ نمی‌توانند تفاخر کنند، و از آن نهی شده‌اند.

این بود آنچه که از بیانات گذشته ما به دست می‌آمد که سنت نبوی هم مؤید آن است، و اگر بحث ما بیش از حوصله این مقام طول نمی‌کشید، نمونه‌هایی از رفتار رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) با همسرش خدیجه (علیها السلام) و دخترش فاطمه ص و سایر زنانش و زنان امت خود و آنچه در باره زنان سفارش کرده و نیز شمه‌ای از طریقه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و زنانشان مانند زینب دختر علی (علیه السلام) و فاطمه و سکینه دختر حسین (علیه السلام) و غیر ایشان را نقل می‌کردیم، و نیز پاره‌ای از کلماتی که در مورد سفارش در باره زنان، از ایشان رسیده می‌آوردیم، و شاید در بحث‌های روایتی مربوط به آیات سوره نساء بعضی از آن روایات را بیاوریم انشاء اللّه، خواننده محترم می‌تواند به جلدهای بعدی مراجعه کند.

حیات اجتماعی سعادتمندانه، حیات منطبق با خلقت و فطرت است

و اما آن اساسی که اسلام احکام نامبرده را بر آن اساس تشریع کرده، همانا فطرت و آفرینش است، و کیفیت این پایه‌گذاری در آنجا که در باره مقام اجتماعی زن بحث می‌کردیم، روشن شد، ولی در

اینجا نیز توضیح بیشتری داده و می‌گوییم: برای جامعه‌شناس و اهل بحث، در مباحثی که ارتباط با جامعه‌شناسی دارد، جای هیچ شکی نیست که وظائف اجتماعی و تکالیف اعتباریی که منشعب از آن وظائف می‌شود، سرانجام باید منتهی به طبیعت شود، چون این خصوصیت توان طبیعی انسان بود که از همان آغاز خلقتش او را به تشکیل «اجتماع نوعی» هدایت کرد، به شهادت اینکه می‌بینیم هیچ زمانی نبوده که نوع بشر، دارای چنین اجتماعی نوعی نبوده باشد، البته نمی‌خواهیم بگوئیم اجتماعی که بشر طبق مقتضای طبیعتش تشکیل می‌داده، همواره سالم هم بوده، نه، ممکن است عواملی آن اجتماع را از مجرای صحت و سلامت به سوی مجرای فساد کشانده باشد، همانطور که ممکن است عواملی بدن طبیعی و سالم آدمی را از تمامیت طبیعی آن خارج نموده و به نقص در خلقت گرفتارش کند، و یا آن را از صحت طبیعی به در آورده و مبتلا به بیماری و آفتش سازد.

پس اجتماع با تمامی شؤون و جهاتش چه اینکه

اجتماعی صالح و فاضل باشد و چه فاسد، بالآخره منتهی به طبیعت می‌شود، چیزی که هست آن اجتماعی که فاسد شده، در مسیر زندگیش به عاملی برخورده است که فاسدش کرده، و نگذاشته به آثار خوب اجتماع برسد، (به خلاف اجتماع فاضل).

پس این یک حقیقت است که دانشمندان در مباحث اجتماعی خود یا تصریحا و یا بطور کنایه به آن اشاره کرده‌اند، و قبل از همه آنان کتاب خدای عز و جل با روشن‌ترین و واضح‌ترین بیان، به آن اشاره کرده و فرموده: ﴿اَلَّذِی أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾[1]

و نیز فرموده: ﴿اَلَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی وَ اَلَّذِی قَدَّرَ فَهَدیَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾[3].

و آیات دیگر که متعرض مساله قدر است.

---

۱ پروردگار ما همان کسی است که خلقت هر چیزی را داد و سپس آن را هدایت نمود. «طه، آیه ۵۰»

۲ پروردگارت همان کسی است که بیافرید و اجزای آفرینش را متناسب کرد و کسی است که هر چیزی را تقدیر و سپس هدایت فرمود. «اعلی، آیه ۳»

۳ به نفس سوگند و تناسبی که در آن قرار داده، آن گاه تقوا و فجورش را به او الهام کرد. «شمس، آیه ۸»

پس تمامی موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگیش به سوی آن هدفی که برای آن آفریده شده، هدایت شده است، و در خلقتش به هر جهاز و ابزاری هم که در رسیدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نیازمند است مجهز گشته و زندگی با قوام و سعادتمندانه‌اش، آن قسم زندگی‌ای است که اعمال حیاتی آن منطبق با خلقت و فطرت باشد، و انطباق کامل و تمام داشته باشد و وظائف و تکالیفش در آخر منتهی به طبیعت شود، انتهایی درست و صحیح، و این همان حقیقتی است که آیه زیر بدان اشاره نموده و می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِی فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَیْهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِکَ اَلدِّینُ اَلْقَیِّمُ﴾، رو به سوی دینی بیاور که افراط و تفریطی از هیچ جهت ندارد، دینی که بر طبق آفرینش تشریع شده، آفرینشی که انسان هم یک نوع از موجودات آن است، انسانی که خلقت او و فطرتش تبدیل پذیر نیست، دین استوار هم، چنین دینی است[1]

---

۱ روم، آیه ۳۰

فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعی افراد و عدالت بین آنان چه اقتضایی دارد؟

حال ببینیم فطرت در وظائف و حقوق اجتماعی بین افراد چه میگوید، و چه اقتضایی دارد؟ با در نظر داشتن این معنا که تمامی افراد انسان دارای فطرت بشری هستند، می‌گوییم: آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظائف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی‌دهد یک طائفه از حقوق بیشتری برخوردار و طائفه‌ای دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد، لیکن مقتضای این تساوی در حقوق، که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، این نیست که تمامی مقامهای اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود (و اصلا چنین چیزی امکان هم ندارد) چگونه ممکن است مثلا یک بچه، در عین کودکیش و یک مرد سفیه نادان در عین نادانی خود، عهده‌دار کار کسی شود که هم در کمال عقل است، و هم

تجربه‌ها در آن کار دارد، و یا مثلا یک فرد عاجز و ضعیف عهده‌دار کار کسی شود که تنها کسی از عهده‌اش بر می‌آید که قوی و مقتدر باشد، حال این کار مربوط به هر کسی که می خواهد باشد، برای اینکه تساوی بین صالح و غیر صالح، افساد حال هر دو است، هم صالح را تباه می‌کند و هم غیر صالح را.

بلکه آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، پس تساوی بین افراد و بین طبقات تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود، و یا به انگیزه دشمنی و یا تحکم و زورگویی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نامعلوم گذاشته شود، و یا صریحا باطل شود، و این همان است که جمله: ﴿وَ لَهُنَّ مِثْلُ اَلَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، به آن بیانی که گذشت، به آن اشاره می‌کند، چون جمله نامبرده در عین اینکه اختلاف طبیعی بین زنان و

مردان را می‌پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می‌کند.

معنای تساوی در مورد حقوق زن و مرد

از سوی دیگر مشترک بودن دو طائفه زن و مرد در اصول مواهب وجودی، یعنی در داشتن اندیشه و اراده، که این دو، خود مولد اختیار هستند، اقتضا می‌کند که زن نیز در آزادی فکر و اراده و در نتیجه در داشتن اختیار، شریک با مرد باشد، همانطور که مرد در تصرف در جمیع شؤون حیات فردی و اجتماعی خود به جز آن مواردی که ممنوع است، استقلال دارد، زن نیز باید استقلال داشته باشد، اسلام هم که دین فطری است این استقلال و آزادی را به کاملترین وجه به زن داده، هم چنان که در بیانات سابق گذشت.

آری، زن از برکت اسلام مستقل به نفس و متکی بر خویش گشت، اراده و عمل او که تا ظهور اسلام گره خورده به اراده مرد بود، از اراده و عمل مرد جدا شد، و از تحت ولایت و قیمومت مرد در آمد، و به مقامی رسید که دنیای قبل از اسلام با همه قدمت خود و در همه ادوارش، چنین مقامی به زن نداده

بود، مقامی به زن داد که در هیچ گوشه از هیچ صفحه تاریخ گذشته بشر چنین مقامی برای زن نخواهید یافت، و اعلامیه‌ای در حقوق زن همانند اعلامیه قرآن که می‌فرماید: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1]، نخواهید جست.

لیکن این به آن معنا نیست که هر چه از مرد خواسته‌اند از او هم خواسته باشند، در عین اینکه در زنان عواملی هست که در مردان نیز هست، زنان از جهتی دیگر با مردان اختلاف دارند.

---

۱ بقره، آیه ۲۳۴

(البته این جهت که می‌گوییم جهت نوعی است نه شخصی، به این معنا که متوسط از زنان در خصوصیات کمالی، و ابزار تکامل بدنی عقب‌تر از متوسط مردان هستند).

سخن ساده‌تر اینکه: هر چند ممکن است، یک یا دو نفر زن فوق العاده و همچنین یک یا دو نفر مرد عقب افتاده پیدا شود، ولی به شهادت علم فیزیولوژی، زنان متوسط از نظر دماغ (مغز) و قلب و شریانها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن، با مردان متوسط الحال تفاوت دارند، یعنی ضعیفتر هستند. و همین باعث شده است که جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر، و جسم مرد خشن تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل، نیروی تعقل بر مرد، غالب‌تر از زن باشد، پس حیات زن، حیاتی احساسی است، هم چنان که حیات مرد، حیاتی تعقلی است.

و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست، اسلام در وظائف و تکالیف عمومی و اجتماعی که قوامش با یکی از این دو چیز یعنی تعقل و احساس

است، بین زن و مرد فرق گذاشته، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است (از قبیل ولایت و قضا و جنگ) را مختص به مردان کرد، و آنچه از وظائف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان کرد، مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن، آن گاه مشقت بیشتر وظائف مرد را از این راه جبران کرده که: سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داد، (معنای این در حقیقت آن است که نخست سهم ارث هر دو را مساوی قرار داده باشد، بعدا ثلث سهم زن را به مرد داده باشد، در مقابل نفقه‌ای که مرد به زن می‌دهد).

و به عبارتی دیگر اگر ارث مرد و زن را هیجده تومان فرض کنیم، به هر دو نه تومان داده و سپس سه تومان از آن را (که ثلث سهم زن است) از او گرفته و به مرد بدهیم، سهم مرد دوازده تومان می‌شود، برای این که زن از نصف این دوازده تومان هم سود می‌برد.

در نتیجه، برگشت این تقسیم به این می‌شود که آنچه مال در دنیا هست دو ثلثش از آن مردان است،

هم ملکیت و هم عین آن، و دو ثلث هم از آن زنان است، که یک ثلث آن را مالک هستند، و از یک ثلث دیگر که گفتیم در دست مرد است، سود می‌برند.

پس، از آنچه که گذشت روشن شد که غالب مردان (نه کل آنان) در امر تدبیر قوی ترند، و در نتیجه، بیشتر تدبیر دنیا و یا به عبارت دیگر، تولید به دست مردان است، و بیشتر سودها و بهره‌گیری و یا مصرف، از آن زنان است، چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، (و ما انشاء الله در ذیل آیات ارث توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد)، اسلام علاوه بر آنچه که گذشت تسهیلات و تخفیف‌هایی نسبت به زنان رعایت نموده، که بیان آن نیز گذشت.

حال اگر بگویی این همه ارفاق که اسلام نسبت به زن کرده، کار خوبی نبوده است، برای اینکه همین ارفاقها زن را مفت خور و مصرفی بار می‌آورد، درست است که مرد حاجت ضروری به زن دارد، و زن از لوازم حیات بشر است، ولی برای رفع این حاجت لازم نیست که زن، یعنی نیمی از جمعیت بشر تخدیر شود و هزینه زندگیش به گردن نیمی دیگر بیفتد، چون چنین روشی همانطور که گفتیم زن را انگل و کسل بار می‌آورد، و دیگر حاضر نیست سنگینی اعمال شاقه را تحمل کند، و در نتیجه موجودی پست و خوار بار می‌آید، و چنین موجودی به شهادت تجربه، به درد تکامل اجتماعی نمی‌خورد.

در پاسخ می‌گوییم: این اشکال ناشی از این است که بین مسئله قانونگذاری و اجرای قانون، خلط شده است، وضع قوانینی که اصلاحگر حال بشر باشد مسئله‌ای است، و اجراء آن به روشی درست و صالح و بار آمدن مردم با تربیت شایسته، امری دیگر، اسلام قانون صحیح و درستی در این باره وضع کرده بود، و لیکن در مدت سیر گذشته‌اش (یعنی چهارده قرن)،

گرفتار مجریان غیر صالح بود، اولیائی صالح و مجاهد نبود تا قوانین اسلام را بطور صحیح اجرای کنند، نتیجه‌اش هم این شد که احکام اسلام تاثیر خود را از دست داد، و تربیت اسلامی (که در صدر اسلام، مردان و زنان نمونه و الگویی بار آورد) متوقف شد، و بلکه به عقب برگشت.

این تجربه قطعی، بهترین شاهد و روشنگر گفتار ما است، که قانون هر قدر هم صحیح باشد، ما دام که در اثر تبلیغ عملی و تربیت صالح در نفس مستقر نگردد و مردم با آن تربیت خوی نگیرند اثر خود را نمی‌بخشد، و مسلمین غیر از زمان کوتاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و حکومت علی (علیه السلام) از حکومتها و اولیای خود که دعوی دار ولایت و سرپرستی امور آنان بودند، هیچ تربیت صالحی که علم و عمل در آن توأم باشد ندیدند این معاویه است که بعد از استقرار یافتن بر اریکه خلافت در منبر عراق، خطابه‌ای ایراد می‌کند که حاصلش این است که من با شما نمی جنگیدم که نماز بخوانید یا روزه بگیرید، خودتان میدانید، می‌خواهید بگیرید و می‌خواهید نگیرید، بلکه برای

این با شما می‌جنگیدم که بر شما حکومت کنم و به این هدف رسیدم.

و نیز سایر خلفای بنی امیه و بنی عباس و سایر زمامداران که دست کمی از معاویه نداشتند، و بطور قطع اگر نورانیت خود این دین نبود، و اگر نبود که این دین به نور خدایی روشن شده، که هرگز خاموش نمی‌شود، هر چند که کفار نخواهند، قرن‌ها قبل از این اسلام از بین رفته بود.

مترجم : کسی که به قوانین اسلام در مورد زنان خرده می‌گیرد، باید دوره‌ای از ادوار گذشته اسلام را نشان دهد که در آن دوره تمامی قوانین اسلامی اجرا شده باشد و مردم با خوی

اسلام بار آمده باشند و این قوانین زنان را تخدیر کرده باشد و مهمل و مصرفی بار آورده باشد، و چنین دوره‌ای در تمامی چهارده قرن گذشته، برای اسلام پیش نیامده است.

آزادی زن در تمدن غرب

هیچ شکی نیست که پیشگام در آزاد ساختن زن از قید اسارت و تامین استقلال او، در اراده و عمل اسلام بوده است، و اگر غربی‌ها (در دوران اخیر) قدمی در این باره برای زنان برداشته‌اند، از اسلام تقلید کرده‌اند (و چه تقلید بدی کرده و با آن روبرو شده‌اند) و علت اینکه نتوانستند بطور کامل تقلید کنند، این است که احکام اسلام چون حلقه‌های یک زنجیر به هم پیوسته است (و همچون چشم و خط و خال و ابرو است) و روش اسلام که در این سلسله حلقه ای بارز و مؤثری تام التأثیر است، برای همین مؤثر است که در آن سلسله قرار دارد، و تقلیدی که غربی‌ها از خصوص این روش کرده‌اند، تنها از صورت زلیخای اسلام نقطه خال را گرفته‌اند که معلوم است خال به تنهایی چقدر زشت و بدقواره است.

و سخن کوتاه اینکه، غربی‌ها اساس روش خود را بر پایه مساوات همه جانبه زن با مرد در حقوق قرار داده‌اند، و سالها در این باره کوشش نموده‌اند و در این باره وضع خلقت زن و تاخر کمالی او را (که بیان آن بطور اجمال گذشت) در نظر نگرفته‌اند.

و رأی عمومی آنان تقریبا این است که تاخر زن در کمال و فضیلت، مستند به خلقت او نیست، بلکه مستند به سوء تربیتی است که قرن‌ها با آن تربیت مربی شده، و از آغاز خلقت دنیا تا کنون، در محدودیت مصنوعی به سر برده است، و گرنه طبیعت و خلقت زن با مرد فرقی ندارد.

ایراد و اشکالی که به این سخن متوجه است این است که همانطور که خود غربیها اعتراف کرده‌اند، اجتماع از قدیم‌ترین روز شکل گرفتنش بطور اجمال و سربسته حکم به تاخر کمال زن از مرد کرده، و اگر طبیعت زن و مرد یک نوع بود، قطعا و قهرا خلاف آن حکم هر چند در زمانی کوتاه ظاهر می‌شد، و نیز خلقت اعضای رئیسه و غیر رئیسه زن، در طول تاریخ تغییر وضع می‌داد، و مانند خلقت مرد، می‌شد.

مؤید این سخن روش خود غربی‌ها است که با اینکه سال‌ها است کوشیده و نهایت درجه عنایت خود را به کار برده‌اند تا زن را از عقب ماندگی نجات بخشیده و تقدم و ارتقای او را فراهم کنند، تا کنون نتوانسته‌اند بین زن و مرد تساوی برقرار سازند، و پیوسته آمارگیری‌های

جهان این نتیجه را ارائه می‌دهد که در این کشورها در مشاغلی که اسلام زن را از آن محروم کرده، یعنی قضا و ولایت و جنگ، اکثریت و تقدم برای مردان بوده، و همواره عده‌ای کمتر از زنان عهده‌دار اینگونه مشاغل شده‌اند.

و اما اینکه غربی‌ها از این تبلیغاتی که در تساوی حقوق زن و مرد کردند، و از تلاشهایی که در این مسیر نموده‌اند، چه نتائجی عایدشان شد در فصلی جداگانه تا آنجا که برایمان ممکن باشد انشاء الله شرح خواهیم داد.

بحث علمی دیگر (در باره زناشویی و منشا طبیعی و فطری آن)

عمل هم خوابی، یکی از اصول اعمال اجتماعی بشر است، و بشر از همان آغاز پیدایش و ازدیاد خود، تا به امروز دست از این عمل اجتماعی نکشیده و قبلا هم گفته بودیم که این اعمال باید ریشه‌ای در طبیعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ریشه برگشت کند.

و اسلام وقتی می‌خواهد این عمل جنسی را با قانون خود نظام بخشد، اساس تقنین خود را بر

خلقت دو آلت تناسلی نری و مادگی نهاده است، چون دو جهاز تناسلی متقابل که در مرد و زن است (و هر دو در کمال دقت ساخته شده و با تمامی بدن نر و ماده، اتصال و بستگی دارد) بیهوده و عبث در جای خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده، و هر متفکری که در این باره خوب دقت کند به روشنی خواهد دید که طبیعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نری چیزی به جز جهاز طرف مقابل را نمی‌طلبد.

و همچنین طبیعت زن در تجهیزش به آلات مادگی چیزی جز جهاز طرف مقابل را نمی جوید، و این دو جذبه در کشش طرفینی خود هدفی به جز تولید مثل و بقای نوع بشر دنبال نمی‌کند، پس عمل همخوابگی اساسش بر همین حقیقت طبیعی است، (نه بر بازیچه و لذت گیری و بس، و نه بر اساس مدنی بودن انسان) و تمامی احکامی را هم که اسلام در باره این عمل مقرر کرده و پیرامون این حقیقت دور می‌زند و می‌خواهد این عمل به صورت بازی انجام نشود.

و خلاصه همه احکام مربوط به حفظ عفت، و چگونگی انجام عمل همخوابی، و اینکه هر زنی

مختص به شوهر خویش است، و نیز احکام طلاق، عده، اولاد، ارث، و امثال آن همه برای همین است که این دو جهاز در راهی به کار بیفتد که برای آن خلق شده‌اند، یعنی بقای نوع بشر.

و اما در قوانین دیگری که در عصر حاضر در جریان است اساس همخوابی شرکت زن و شوهر در مساعی حیات است، و در حقیقت از نظر این قوانین نکاح، که معنی فارسی آن، همان همخوابی است یک نوع اشتراک در عیش است و چون دایره اشتراک در زندگی درون خانه تنگ‌تر از دایره اشتراک در زندگی شهر و همچنین مملکت است، و با در نظر داشتن اینکه قوانین اجتماعی و مدنی امروز تنها اجتماع شهر و مملکت را در نظر میگیرد، و کاری به زندگی مشترک در درون خانه‌ها ندارد، به همین جهت متعرض هیچ یک از احکامی که اسلام در باره بستر زناشویی و فروعات آن وضع کرده نیستند، در آن قوانین سخنی از عفت و اختصاص و امثال آن دیده نمی‌شود.

و بنائی که تمدن امروز بر این اساس چیده شده علاوه بر نتائج نامطلوب و مشکلات و محذورهای اجتماعی که به بار آورده و انشاء الله به زودی بیان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هیچ وجه سازش ندارد، برای اینکه می‌دانیم آن هدفی که در انسان انگیزه کرد و باعث شد تا انسان طبیعی به طبع

خود (و نه سفارش هیچکس)، زندگی خود را اجتماعی و بر اساس تشریک مساعی بنیان نهد، غیر آن داعی است که او را به ازدواج وامیدارد، داعی و انگیزه او در تشکیل اجتماع این بوده که می‌دید آن سعادت زندگی که طبیعت، بنیه‌اش را در او نهاده، به اموری بسیار نیازمند است که خود او به تنهایی نمی‌تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزیر باید از راه تشکیل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هیچ توجهی به اینکه این افراد مرد باشند یا زن، خلاصه او نان می‌خواهد حال نانوا چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نیازمند به همه مردم است، و عجب اینجا است که همین طبیعت و فطرت، شوق و علاقه به هر شغلی را در دل طائفه‌ای قرار داده، تا از کار مجموع آنان، مجموع حوائج تامین گردد.

و اما انگیزه و داعیش بر ازدواج تنها و تنها مساله غریزه جنسی و جذبه‌ای است که بین مرد و زن هست، و از طرف آن انگیزه که وی را به تشکیل

اجتماع وامی‌داشت، هیچ دعوتی به ازدواج نمی‌شود، پس کسانی که ازدواج را بر پایه و اساس تعاون زندگی بنا کرده‌اند، از مسیر اقتضای طبیعی «تناسل» و «تولید مثل»، به دیگر سوی منحرف شده‌اند، به جایی منحرف شده‌اند که طبیعت و فطرت هیچ دعوتی نسبت به آن ندارد.

و اگر مساله ازدواج بر پایه تعاون و اشتراک در زندگی بود، می‌بایست مساله ازدواج، هیچ یک از احکام مخصوص به خود را جز احکام عمومی‌ای که برای همه شرکتها و تعاونی‌ها وضع شده است، نداشته باشد. (مثلا همه مردان در همه زنان شریک و نیز تمامی زنان در

تمامی مردان شریک باشند) و معلوم است که در این صورت دیگر در بشر فضیلتی به نام عفت، باقی نمی‌ماند، و نسب‌ها و دودمانها مختلط می‌شد، مساله ارث، دچار هرج و مرج می‌گردید، و همان وضعی پیش می‌آمد که شیوعی‌ها (کمونیستها) یعنی بلشویک‌ها پیش آوردند، و نیز در چنین صورتی، تمامی غرائز فطری که مرد و زن (انسان) مجهز به آن غرائز است باطل می گردد، و ما انشاء الله در محلی مناسب توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

این بود اجمال گفتار ما در مساله زناشویی، و اما طلاق که خود یکی از مفاخر این شریعت است، و این نیز مانند همه احکامش، از فطرت بشر سرچشمه دارد، به این معنا که جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته، و از ناحیه فطرت هیچ دلیلی بر منع از طلاق نیست، و اما خصوصیات قیودی که در تشریع طلاق رعایت شده، انشاء الله بحث از آنها در تفسیر سوره طلاق خواهد آمد.

در اینجا همین را بگوئیم و بگذریم که در فطری بودن اصل طلاق همین بس که ملل متمدن دنیا و

کشورهای بزرگ امروز نیز بعد از سالها و قرنها ناگزیر شدند حکم ممنوعیت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانین مدنی خود بگنجانند

[سوره البقره (۲):آیات ۲۴۳]

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ اَلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اَللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى اَلنَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ ۲۴۳﴾

ترجمه آیه

مگر داستان آنان که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ، از دیار خویش بیرون شدند نشنیدی که خدا به ایشان گفت بمیرید، آن گاه زنده‌شان کرد که خدا بر مردم کریم است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند (۲۴۳).

بیان آیه

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ اَلْمَوْتِ﴾

کلمه «رؤیت» که مصدر فعل «تری» است و به معنای دیدن است، در اینجا به

معنای دیدن نیامده، بلکه به معنای علم آمده، و علت اینکه از علم تعبیر به رؤیت کرده برای این است که بفهماند مطلب آن قدر روشن است که می‌توان آگاهی از آن را دیدن خواند این آیه شریفه، همانند آیات زیر است که می‌فرماید: ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اَللَّهَ خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾[1]

و نیز می‌فرماید: ﴿أَ لَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اَللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً﴾[2]

زمخشری در این باره گفته است کلمه «ا لم تر» به منزله یک مثال است که در مقام شگفت‌انگیزی و تعجب به کار می‌رود، وقتی که می‌گوئیم: «أ لم تر کذا و کذا» معنایش این است که: راستی تعجب نمی‌کنی از اینکه چنین و چنان شد؟ و کلمه ﴿حَذَرَ اَلْمَوْتِ﴾ مفعول له برای فعل «خرجوا» است، و معنایش این است که: مگر ندیدی آن کسانی را که به خاطر ترس از مرگ، از دیار خود خارج شدند؟ و

---

۱ مگر ندیدی که خداوند آسمانها و زمین را به حق آفرید؟. «ابراهیم، آیه ۱۹»

۲ مگر ندیدید که چگونه خدای تعالی آسمانها را هفت طبقه آفرید؟. «نوح، آیه ۱۵»

نیز ممکن است که آن را مفعول مطلق گرفته و بگوئیم:

تقدیر آیه: «خرجوا من دیارهم و هم الوف یحذرون الموت حذرا»، است یعنی از دیار خود بیرون شدند در حالی که هزاران نفر بودند، و از مرگ می‌ترسیدند، ترسیدنی که ناگفتنی است.

﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾

امر در این آیه شریفه، امر تکوینی است و منافاتی ندارد که مرگ این گروه از مجرای طبیعی واقع شده باشد، هم چنان که در روایات هم آمده است که به مرض طاعون مرده‌اند، و اگر تعبیر به امر (بمیرید) کرده و نفرمود «خدا ایشان را میراند و سپس زنده کرد»، برای این بود که بهتر بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهی دلالت کند، چون تعبیر به انشاء در امور تکوینی از تعبیر به خبر دادن مؤثرتر و مؤکدتر است، هم چنان که در اوامر تشریعی تعبیر به اخبار مؤکدتر است از تعبیر به انشاء.

(وقتی بخواهیم به مامور خود دستور مؤکدی بدهیم، گفتن این که فلان کار را می‌کنی مؤکدتر

است از گفتن اینکه فلان کار را بکن.) «مترجم» و جمله: «ثم احیاهم» تا حدی دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی زنده‌شان کرده تا زندگی کنند، و بعد از زنده شدن مدتی زندگی کرده‌اند، برای اینکه اگر این احیاء و زنده ساختن، صرفا معجزه‌ای بوده تا دیگران از آن عبرت بگیرند و یا دلیلی و یا بیانی برای اثبات حقیقتی بوده باشد، باید آن را ذکر می‌کرد، چون رسم قرآن در بلاغتش همین است، هم چنان که در داستان اصحاب کهف ذکر کرد که بعد از زنده شدن چه کارهایی کردند، علاوه بر اینکه جمله بعدش هم که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى اَلنَّاسِ﴾، اشعاری بر این معنا دارد، چون زنده کردن وقتی فضل می‌شود که زنده شده چند صباح دیگر زنده بماند.

﴿وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾.

در این جمله می‌توانست به جای کلمه «ناس» ضمیر بیاورد (چون قبلا این کلمه در کلام آمده بود) و بفرماید «و لکن اکثرهم لا یشکرون»، ولی دوباره کلمه «ناس» را ذکر کرد تا دلالت کند بر پائین بودن سطح فکر ایشان علاوه بر اینکه اگر ضمیر می‌آورد معنایش این می‌شد که بیشتر همان زنده شدگان، شکرگزار نیستند، با اینکه منظور این نبوده، بلکه خواسته است بفرماید: بطور کلی اکثر مردم جهان شاکر نیستند. و این آیه بدون مناسبت با آیات بعدی خود که متعرض فریضه قتال است نیست، چون قتال نیز باعث می‌شود که مردمی بعد از مردن زنده شوند.

گفتار یکی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه در مقام بیان حکایتی واقعی نیست بلکه تمثیلی است از قیام و دفاع مردم

یکی از مفسرین هم گفته‌اند: که آیه شریفه مثالی است که خدای تعالی زده و حال امتی عقب مانده و توسری خور اجانب و زیر سلطه و سیطره بیگانگان را مثال می‌زند، که با قیام و دفاعش از حقوق حیاتی خود و به دست آوردن استقلال در حکومت خویش را تامین نموده، حیاتی نو به دست می‌آورد، و اینک

حاصل گفتار آن مفسر از نظر شما می‌گذرد.

او می‌گوید اگر این آیه شریفه در مقام نقل داستان قومی از بنی اسرائیل و یا غیر بنی اسرائیل بود، هم چنان که هر دو احتمال در روایاتی آمده، جا داشت نام پیامبر معاصر آن قوم را ببرد، و مثلا بفرماید که این قوم از بنی اسرائیل بودند، هم چنان که روش و مرام قرآن در سایر داستانهایش همین است، پس معلوم می‌شود در چنین مقامی نیست.

علاوه بر اینکه اگر به راستی و بگفته روایات، چنین قومی در بنی اسرائیل وجود داشتند، و معاصر حزقیل پیغمبر (علی نبینا و آله و علیه السلام) بودند باید تورات داستانهای حزقیل (علیه السلام) را نقل می‌کرد، و نکرده، پس معلوم می‌شود روایات نامبرده از همان روایات معروف اسرائیلی است که به دست پلید یهود، جعل و به منظور بی اعتبار کردن احادیث صحیح، داخل در روایات شده است.

از این هم که بگذریم ما همه می‌دانیم که مرگ و حیات در دنیا یکی است انسان یک بار زنده می‌شود و یک بار می‌میرد، هم چنان که آیه شریفه: ﴿لاَ

يَذُوقُونَ فِيهَا اَلْمَوْتَ إِلاَّ اَلْمَوْتَةَ اَلْأُولىٰ﴾[1] و آیه: ﴿وَ أَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ﴾[2] بر این معنا دلالت دارند، پس دو حیات در دنیا معنا ندارد، پس آیه شریفه در مقام مثل زدن است، و مراد از آن، مجسم نمودن وضع قومی است که دشمنی نیرومند بر آنان حمله‌ور شده و ذلیل و زیر دستشان کرده، و سلطه خود را در همه شؤون آنان گسترش داده، هر کاری دلش می‌خواهد می‌کند، و این مردم ذلیل از استقلال خود

دفاع ننموده، با اینکه هزاران نفر بودند و هر کاری می‌توانستند بکنند، اما از ترس مرگ، از دیار خود بیرون شدند.

خدای سبحان به ایشان فرمود: به مرگ ذلت و جهل بمیرید که جهل و خمود و ذلت خود نوعی مرگ است، هم چنان که علم و غیرت و زیر بار ظلم نرفتن خود نوعی حیات به شمار می‌آید، و در کلام مجیدش فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[3] و نیز می‌فرماید: ﴿أَ

---

۱ مرگ را نمی‌چشند مگر همان مرگ اول را. «دخان، آیه ۵۶»

۲ دو بار ما را زنده کردی.» مؤمن، آیه ۱۱»

۳ هان! ای کسانی که به خدا و رسول ایمان آورده‌اید دعوت خدای را که

وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي اَلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾[1]

و سخن کوتاه اینکه: این هزاران نفر به ذلت و در زیر چکمه‌های دشمن می‌میرند، و هم چنان مرده می‌مانند، تا آنکه خدای سبحان روحیه قیام و دفاع از خویشتن را به آنان القا می‌کند، و همین مردگان تو سری خور، قیام نموده و حقوق از دست رفته خود را می‌طلبند، و در آخر استقلال می‌یابند، و اینها که خدا زنده‌شان کرده هر چند به حسب اشخاص، غیر آنهایی هستند که خدا آنها را دچار مرگ ذلت‌بار کرده بود، به جز اینکه همه در حقیقت یک امتند، که در دوره‌ای مرده بودند و در دوره‌ای دیگر زنده شدند، و در قرآن کریم مورد دیگری هست که خدای تعالی قومی را واحد خوانده، با اینکه اشخاص آن مختلف هستند مانند آیه شریفه: ﴿وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾[2] که اولین و آخرین بنی اسرائیل را یک قوم

شما را به چیزی می‌خواند که شما را زنده کند، اجابت کنید. «انفال، آیه ۲۴»

۱ آیا کسی که مرده بود و ما او را زنده‌اش کرده نوری برایش قرار دادیم تا با آن در بین انسانها مشی کند، مثل او مثل کسی است که در ظلمت‌هایی قرار دارد که بیرون شدن از آن برایش مقدور نیست. «انعام، آیه ۱۲۲»

۲ ما شما را از خاندان فرعون نجات دادیم. «اعراف، آیه ۱۴۰»

دانسته، به آخرین ایشان می‌فرماید: که ما شما را از فرعون نجات دادیم، با اینکه اولین ایشان را نجات داده بود، و نیز مانند آیه شریفه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾[1]. پر واضح است که اگر نظریه ما در باره این آیه درست نباشد ارتباط آیه که در مقام مثل زدن است، با آیات بعدش که در باره قتال است برقرار نمی‌شود، و این خلاصه‌ای از گفتار آن مفسر بود.

رد گفتار این مفسر

و این گفتار بطوری که ملاحظه می‌کنید زمانی قابل قبول است که اولا یا بطور کلی معجزات و خوارق عادات را منکر شویم، و یا بعضی از انحای آن را (چون مرده را زنده کردن) و

---

۱ سپس شما را بعد از مردنتان مبعوث کردیم. «بقره، آیه ۵۶»

ما در بحث پیرامون معجزه آن را اثبات نمودیم، علاوه بر اینکه خود قرآن ظهور در این دارد که مرده زنده کردن و امثال آن را اثبات کرده است، و به فرض اینکه ما نتوانیم معجزه را از راه عقل اثبات کنیم، هیچ مسلمانی نمی‌تواند ظهور قرآن را در اثبات آن، انکار نماید.

وثانیا صاحب این نظریه می‌خواهد این ادعای خود را که قرآن دلالت دارد بر اینکه بیش از یک زندگی در دنیا ممکن نیست اثبات کند، هم چنان که در مقام اثبات هم برآمده، و به آیات: ﴿لاَ یَذُوقُونَ فِیهَا اَلْمَوْتَ إِلاَّ اَلْمَوْتَةَ اَلْأُولیٰ﴾[1] و ﴿أَحْیَیْتَنَا اِثْنَتَیْنِ﴾[2] استدلال کرده است.

ولی هرگز نمی‌تواند اثبات کند، بلکه تمامی آیاتی که دلالت بر احیای مردگان دارد، مانند آیات مربوط به داستانهای ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر که دلالتش به نحوی است که قابل انکار نیست، در رد دعوی او کافی است، علاوه بر اینکه حیات دنیا اگر در وسطش مرگی اتفاق بیفتد دو حیات نمی‌شود، هم

---

۱ دخان، آیه ۵۶

۲ مؤمن، آیه ۱۱

چنان که این معنا با کمال خوبی از داستان عزیر که پس از زنده شدن مدتها از مرگ خود بی‌خبر بود استفاده می‌شود، چون خود عزیر و امثال او معتقد بودند یک بار به دنیا آمدند و یک بار هم می‌روند، و اما آن دو آیه‌ای که به آنها استدلال کرده بود، هیچ دلالتی بر مدعایش ندارد و تنها بر نوعی از حیات دلالت می‌کند، می‌خواهد بفرماید زندگی اهل بهشت یک نوع زندگی‌ای است که مرگ در پی ندارد و با نوع زندگی دنیا فرق دارد.

و ثالثا اینکه گفت: «اگر این آیه مربوط به سرگذشت قوم معینی بود، باید نام آن قوم را می‌برد، و پیامبر آن قوم را معین می‌کرد»، درست نیست، برای اینکه وجوه بلاغت همه جا یک جور نیست، جایی هست که بلاغت اقتضا می‌کند کلام طولانی شود، و جزئیات واقعه ذکر شود، و جایی دیگر اقتضای کوتاه گویی و حذف جزئیات را دارد. و نظائر این آیه در قرآن هست، مانند آیه شریفه: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ اَلْأُخْدُودِ اَلنَّارِ ذَاتِ اَلْوَقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ

وَ هُمْ عَلىَ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ﴾[1] و آیه شریفه: ﴿وَ مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ﴾[2] آنان را که ملاحظه می‌کنید نام این دو قوم را نبرده است.

مترجم: (و مانند تمامی آیاتی که به اتفاق شیعه و سنی در فضائل امیر المؤمنین و جایگاه آن جناب از قبیل لیلة المبیت و غدیر خم و خیبر و نذر و صدقه انگشتر و تطهیر و امثال آن نازل شده، که در هیچ یک از آنها نام آن جناب نیامده است).

و رابعا اینکه گفت: اگر آیه را حمل بر تمثیل نکنیم ارتباطش با آیات بعد از نظر معنا درست نمی‌شود صحیح نیست، برای اینکه خواننده خوب می‌داند که وقتی همه می‌دانیم آیات قرآن تکه تکه و به تدریج نازل شده دیگر احتیاج نداریم که با زحمت و با چسب‌های نچسب بین آنها ارتباط برقرار کنیم، بله بعضی از آیات قرآن هست که به یکدیگر

---

۱ دارندگان و اصحاب آن گودالهای آتش پر از هیزم که مؤمنین در آن آتش‌ها شکنجه می‌شدند و آنان تماشا می‌کردند، کشته شدند. «بروج، آیه ۵»

۲ و بعضی از آنان را که ما خلق کرده‌ایم، امتی هستند که به سوی حق، هدایت نمود و به معیار حق می‌سنجند. «اعراف، آیه ۱۸۰»

مربوطند، و ارتباطشان روشن است، که شان کلام بلیغ هم همین است.

پس حق مطلب این شد، که ظاهر آیه مورد بحث می‌رساند که در مقام بیان یک سرگذشت است، و ای کاش از این مفسر می‌پرسیدیم این چه بلاغتی است که گوینده‌ای کلامی بگوید که ظهور در قصه و واقعه‌ای دارد ولی منظور خود گوینده آن معنای ظاهری نباشد، بلکه یک معنای خیالی و خالی از حقیقتی باشد که به عنوان تمثیل در قالب یک قصه ریخته باشد؟.

علاوه بر اینکه شیوه و روال قرآن کریم همواره بر این است که مثال را طوری بزند تا از غیر مثال مشخص باشد، هم چنان که می‌بینیم در موارد مثل تعبیرات زیر را می‌آورد: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا﴾[1] ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ اَلَّذِى﴾[2] ﴿إِنَّمَا مَثَلُ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾[3] و تعبیرات دیگری نظیر اینها، که در همه آنها کلمه مثل را می‌آورد، تا از قصه مشخص باشد.

---

۱ جمعه، آیه ۵

۲ بقره، آیه ۱۷

۳ یونس، آیه ۲۴

بحث روایتی (در باره شان نزول آیه شریفه)

در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی قومی را که از ترس طاعون از خانه‌های خود و از وطن مانوس خود بیرون شدند، و فرار کردند همه آنها را که عددی بی شمار داشتند بمیراند، مدتی طولانی از این ماجرا گذشت، حتی استخوانشان پوسید، و بند بند استخوانها از هم جدا شد، و خاک شدند، آن گاه خدای تعالی

پیامبری را به نام حزقیل مبعوث کرد و آن جناب در وقتی که خدا هم می‌خواست خلق خویش را زنده ببیند دعا کرد، و بدنهای متلاشی شده آنان جمع شده جانها به بدنها برگشت، و برخاستند به همان هیاتی که مرده بودند، یعنی حتی یک نفر از ایشان کم نشده بود، پس از آن مدتی طولانی زندگی کردند.[1]

مؤلف: این معنا را کلینی و عیاشی به نحو گسترده‌تری روایت کرده‌اند و در آخر روایتشان آمده که در باره همین قوم بود که آیه شریفه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ نازل شد.[2]

[سوره البقره (۲):آیات ۲۴۴ تا ۲۵۲]

﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اَللَّهِ وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۲٤٤ مَنْ ذَا اَلَّذِی يُقْرِضُ اَللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً وَ اَللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۲٤٥ أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلْمَلَإِ مِنْ بَنِی إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِیٍّ لَهُمُ اِبْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِی سَبِيلِ اَللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلْقِتَالُ أَلاَّ

---

۱ احتجاج، ج ۲، ص ۸۸

۲ کافی، ج ۸، ص ۲۳۷ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۰

تُقَاتِلُوا قَالُوا وَ مَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِى سَبِيلِ اَللَّهِ وَ قَدْ
أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ أَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ اَلْقِتَالُ
تَوَلَّوْا إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٢٤٦ وَ قَالَ
لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اَللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى
يَكُونُ لَهُ اَلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ
يُؤْتَ سَعَةً مِنَ اَلْمَالِ قَالَ إِنَّ اَللَّهَ اِصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ
بَسْطَةً فِى اَلْعِلْمِ وَ اَلْجِسْمِ وَ اَللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ
وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٢٤٧ وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ
أَنْ يَأْتِيَكُمُ اَلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا
تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ اَلْمَلاَئِكَةُ إِنَّ فِى
ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٢٤٨ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ
بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اَللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ
مِنِّى وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّى إِلاَّ مَنِ اِغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ
فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاَّ

قَلِيلاً مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لاَ طَاقَةَ لَنَا اَلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالَ اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا اَللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ مَعَ اَلصَّابِرِينَ ٢٤٩ وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ اُنْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ ٢٥٠ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اَللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اَللَّهُ اَلْمُلْكَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ اَلْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اَللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى اَلْعَالَمِينَ ٢٥١ تِلْكَ آيَاتُ اَللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ اَلْمُرْسَلِينَ ٢٥٢

ترجمه آيات

در راه خدا كارزار كنيد و بدانيد كه خدا شنوا و دانا است (٢٤٤).

كيست كه خدا را وامى نيكو دهد و خدا وام او را به دو برابرهاى بسيار افزون كند خدا است كه تنگى مى‌آورد و فراوانى نعمت مى‌دهد و به سوى او بازگشت مى‌يابيد (٢٤٥).

مگر داستان آن بزرگان بنى اسرائيل را نشنيدى كه

پس از موسی به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما نصب کن تا در راه خدا کارزار کنیم و او گفت: از خود می‌بینید که اگر کارزار بر شما واجب شود شانه خالی کنید؟ گفتند: ما که از دیار و فرزندان خویش دور شده‌ایم برای چه کارزار نمی‌کنیم؟ ولی همین که کارزار بر آنان مقرر شد به جز اندکی روی برتافتند و خدا به کار ستمگران دانا است (۲٤٦).

پیغمبرشان به آنان گفت: خدا طالوت را به پادشاهی شما نصب کرد گفتند: از کجا وی را بر ما سلطنت باشد که ما به شاهی از او سزاوارتریم چون او مال فراوانی ندارد گفت: خدا او را از شما سزاوارتر دیده، چون دانشی بیشتر و تنی نیرومندتر دارد، خدا ملک خویش را به هر که بخواهد می‌دهد که خدا وسعت بخش و دانا است (۲٤۷).

و نیز به ایشان گفت نشانه پادشاهی وی این است که صندوق معروف دوباره به شما بر می‌گردد تا آرامشی از پروردگارتان باشد و باقی مانده‌ای از آنچه خدا به خاندان موسی و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل می‌کنند که در این نشانه برای شما عبرتی هست اگر ایمان داشته باشید (۲٤۸).

و همین که طالوت سپاهیان را بیرون برد گفت خدا شما را با نهری امتحان کند، هر که از آن بنوشد از من نیست و هر کس از آن ننوشد از من است مگر آن کس که با مشت خود کفی بردارد و لبی تر کند و از آن همه لشگر به جز اندکی، همه نوشیدند و همین که او با کسانی که ایمان داشتند از شهر بگذشت گفتند امروزه ما را طاقت جالوت و سپاهیان وی نیست آنها که یقین داشتند به پیشگاه پروردگار خویش می‌روند گفتند:

چه بسیار شده که گروهی اندک به خواست خدا بر گروهی بسیار غلبه کرده‌اند و خدا پشتیبان صابران است (۲۴۹).

و چون با جالوت و سپاهیانش روبرو شدند گفتند: پروردگارا صبری به ما ده و قدمهایمان را استوار ساز و بر گروه کافران پیروزمان کن (۲۵۰).

پس به خواست خدا شکستشان دادند و داود جالوت را بکشت و خدایش پادشاهی و فرزانگی بداد و آنچه می‌خواست به او بیاموخت اگر بعض مردم را به بعضی دیگر دفع نمی‌کرد زمین تباه می‌شد ولی خدا با اهل جهان صاحب کرم است (۲۵۱).

این آیت‌های خدا است که ما به حق بر تو می‌خوانیم و همانا تو از پیامبرانی (۲۵۲).

بیان آیات

بیان اتصال و ارتباط آیات مذکوره و آهنگ کلی آنها

اتصال روشنی که در بین این آیات به چشم می‌خورد، و ارتباطی که میان مساله قتال و مساله ترغیب در قرض الحسنه و نیز ارتباطی که میان این دو مساله با سرگذشت طالوت و داود و جالوت هست، این نکته را به ما می‌فهماند که این آیات یک باره نازل شده و منظور از آن، بیان دخالتی است که قتال در شؤون حیات و پدید آوردن روحیه پیشرفت امت در حیات دینی و دنیائیش دارد، و اهل قتال را

به سعادت حقیقیشان می‌رساند.

آری، خدای سبحان در این آیات فریضه جهاد را بیان نموده و مردم را دعوت می‌کند به اینکه در تجهیز یکدیگر و فراهم نمودن نفرات و تجهیزات، انفاق کنند. و اگر این انفاق را قرض دادن به خدا خوانده، چون انفاق در راه خدا است، علاوه بر اینکه این تعبیر هم تعبیری است سلیس، و هم مشعر به قرب خدا، می‌فهماند انفاق کنندگان نزدیک به خدا هستند بطوری که با او دادوستد دارند.

آن گاه داستان طالوت و جالوت و داوود را خاطر نشان می‌کند، تا مؤمنین که مامور به قتال با دشمنان دین هستند عبرت بگیرند و بدانند که حکومت و غلبه همواره از آن ایمان و تقوا است، هر چند که دارندگان آن کم باشند، و خواری و نابودی از آن نفاق و فسق است، هر چند که صاحبانش بسیار باشند، برای اینکه بنی اسرائیل که این داستان مربوط به ایشان است ما دام که در کنج خمود و کسالت و سستی خزیده بودند مردمی ذلیل و تو سری خور بودند، همین که قیام کرده و در راه خدا کارزار

نمودند، کلمه حق را پشتیبان خود قرار دادند، هر چند که افراد صادق ایشان در این دعوی اندک بودند، و اکثرشان وقتی جنگ حتمی شد فرار کردند، و دوم اینکه سر اعتراض بر طالوت را باز نمودند، و سوم اینکه، از آن نهری که مامور بودند ننوشند، نوشیدند، و چهارم اینکه، به طالوت گفتند ما حریف جالوت و لشگر او نمی‌شویم ولی مع ذلک خدا یاریشان کرد، و بر دشمن پیروزیشان داد، و دشمن را به اذن خدا فراری کردند، و داوود،

جالوت را به قتل رساند، و ملک و سلطنت در بنی اسرائیل مستقر گردید، و حیات از دست رفته آنان دو باره به ایشان بازگشت، و بار دیگر سیادت و قوت خود را باز یافتند، و همه این موفقیت‌ها جز به خاطر آن کلامی که ایمان و تقوا به زبانشان انداخت نبود، و آن کلام این بود که وقتی با جالوت و لشگرش برخوردند گفتند: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ اُنْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ﴾، این ماجرا عبرتی است که اگر همه مؤمنینی که در هر عصر می‌آیند آن را نصب العین خود قرار داده و راه گذشتگان صالح را پیش بگیرند، بر دشمنان خود غلبه خواهند کرد، البته ما دام که مؤمن باشند.

وجه مقید ساختن قتال و جهاد به قید «فی سبیل الله» و اشاره به معنای قرض دادن به خدا

﴿وَ قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اَللَّهِ﴾.

این آیه جهاد را واجب می‌کند، و می‌بینیم که این فریضه را در این آیه و سایر موارد از کلامش مقید به قید «سبیل الله» کرده و این برای آن است که به گمان کسی در نیاید و کسی خیال نکند که این وظیفه دینی مهم، صرفا برای این تشریع شده که امتی بر سایر

مردم تسلط پیدا کرده، و اراضی آنان را ضمیمه اراضی خود کند، همانطور که نویسندگان تمدن اسلام (چه جامعه‌شناسان و چه غیر ایشان) همین طور خیال کرده‌اند، و حال آنکه چنین نیست و قید ﴿فِی سَبِیلِ اَللَّهِ﴾ می‌فهماند که منظور از تشریع جهاد در اسلام، برای این است که دین الهی که مایه صلاح دنیا و آخرت مردم است، در عالم سلطه یابد.

﴿وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ﴾.

این جمله، به مؤمنین هشدار می‌دهد از اینکه در این سیر خود، قدمی بر خلاف دستور خدا و رسول او بردارند و کلمه‌ای در مخالفت با آنها (خدا و رسول او) بگویند، و حتی نفاقی در دل مرتکب شوند، آن طور که بنی اسرائیل کردند، آن زمان که در باره طالوت به پیامبرشان اعتراض کردند، که او چگونه می‌تواند بر ما سلطنت کند و یا گفتند: ﴿لاَ طَاقَةَ لَنَا اَلْیَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ﴾[1] و هنگامی که جنگ بر آنان واجب شد، سستی به خرج دادند، و پشت به جنگ کردند، و آن زمان که واجب شد تا از نهر آب ننوشند،

---

۱ ما امروز طاقت رویارویی با جالوت و لشگرش را نداریم.

مخالفت نموده، و فرمان طالوت را اطاعت نکردند.

﴿مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً کَثِیرَةً﴾

معنای کلمه «قرض» معروف است، خدای تعالی هزینه‌ای را که مؤمنین در راه او خرج می‌کنند، قرض گرفتن خودش نامیده، و این به خاطر همان است که گفتیم می‌خواهد

مؤمنین را بر این کار تشویق کند، و هم برای این است که انفاقهای نامبرده برای خاطر او بوده، و نیز برای این است که خدای سبحان به زودی عوض آن را چند برابر به صاحبانش بر می‌گرداند.

خدای تعالی سیاق خطاب را که قبلا امر بود و می‌فرمود: «جهاد کنید»، به سیاق خطاب، استفهامی برگردانید، و فرمود: کیست از شما که چنین و چنان کند؟، با اینکه ممکن بود همین مطلب را نیز به صورت امر بفرماید، مانند جمله «در راه خدا جهاد کنید و به او قرض بدهید»، و این تغییر به خاطر نشان دادن ذهن مخاطب است، چون سیاق امر خالی از کسب تکلیف نیست، ولی سیاق استفهام دعوت و تشویق است، در نتیجه ذهن شنونده تا حدی از تحمل سنگینی امر استراحت می‌کند، و نشاط می‌یابد.

﴿وَ اَللَّهُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُطُ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ﴾

کلمه «قبض» به معنای گرفتن چیزی و کشیدن آن به طرف خویش است، در مقابل کلمه «بسط» و همچنین «بصط» که به معنای دادن و از خود دور کردن است، و این کلمه که در اصل از ماده (باء –

سین - ط) است، و طبق یک قاعده صرفی (سین) آن به خاطر اینکه پهلوی حرف (ط) که به اصطلاح از حروف (اطباق و تقسیم) است قرار گرفته مبدل به (صاد) شده است.

و اینکه از صفات خدای تعالی سه صفت (قبض و بسط و مرجعیت) او را آورده، برای این توجه که اشعار کند آنچه در راه خدا به او می‌دهند باطل نمی‌شود، و بعید نیست که چند برابر شود، برای اینکه گیرنده آن خدا است و خدا هر چه را بخواهد ناقص می‌کند و هر چه را بخواهد زیاد می‌کند، و شما به سوی او بر می‌گردید و آن زیاد شده را پس می‌گیرید.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

کلمه «ملا» بطوری که گفته‌اند به معنای جماعتی از مردم است که بر یک نظریه اتفاق کرده‌اند و اگر چنین جمعیتی را ملا نامیدند برای این است که عظمت و ابهتشان چشم بیننده را پر می‌کند.

و چنین جمعیتی از بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما معین کن تا در تحت

فرمانش در راه خدا بجنگیم، و از سیاق بر می‌آید که پادشاهی که تا آن روز بر آنان تسلط داشته همان جالوت بوده، که در آنان به روشی رفتار کرده بود که همه شؤون حیاتی و استقلال و خانه و فرزند را از دست داده بودند و این گرفتاری بعد از نجاتشان از شر آل فرعون بود، که شکنجه‌شان می‌کردند و خدا موسی (علیه السلام) را بر آنان مبعوث کرد، و بر آنان ولایت و

سرپرستی داد، بعد از موسی ولایت ایشان را به اوصیای موسی وا گذاشت، بعد از این دوره‌ها بود که گرفتار دیو جالوت شدند، و وقتی ظلم جالوت به ایشان شدت یافت و فشار از طرف دستگاه جالوت بر ایشان زیاد شد، قوای باطنشان که رو به خمود گذاشته بود، بیدار شد، و تعصب تو سری خورده و ضعیفشان زنده گشت، در اینجا بود که بزرگان قوم از پیامبرشان درخواست می‌کنند پادشاهی برایشان برگزیند تا به وسیله او اختلافات داخلی خود را برطرف نموده و قوایشان را تمرکز دهند، و در تحت فرمان آن پادشاه، در راه خدا کارزار کنند.

﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا﴾

بنی اسرائیل از پیامبر خود درخواست می‌کردند که پادشاهی برایشان معین کند، تا در تحت لوای او در راه خدا کارزار کنند، و چون پیغمبرشان چنین اختیاری نداشت، لذا کارزار کردن و تعیین فرمانده را به خدای تعالی ارجاع می‌داد، و در این آیه از در تعظیم، نام خدا را نبرده، و تنها در پاسخشان از ایشان

پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی معین شود احتمال آن را می دهید که نافرمانیش کنید؟ از این پاسخ پیدا است که آن جناب به وحی خدا، این نافرمانی را از ظاهر حال آن خبردار شده، و به همین جهت خدای تعالی را منزه‌تر از آن دانسته که نامش را ببرد، تنها اشاره کرده که امر این درخواست مربوط به خدا و راجع به اوست، چون کتابتی که در این پاسخ آمده به معنای واجب شدن است و تنها کار خدای تعالی است.

گفتیم مخالفت و پشت کردن به جنگ از ظاهر حال آنان محتمل بود، ولی همین امر ظاهر را به صورت استفهام بیان کرد، تا مردم این ظاهر حال را انکار نموده، در نتیجه تا حجت بر آنان تمام شود، و همین پاسخ را داده گفتند: ﴿وَ مَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ؟﴾ (چه جهت دارد که ما در راه خدا قتال نکنیم؟).

﴿قَالُوا وَ مَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنَا﴾

در این پاسخ مساله بیرون شدن جبری از خانه و شهر را علت جنگیدن و کنایه از آن کردند و چون

بیرون شدن از وطن مالوف مستلزم دور شدن از زن و فرزند و سبب محرومیت از همه این نعمتها می‌شود، لذا بیرون شدن را هم به وطن نسبت دادند، و هم به فرزندان و گفتند: با اینکه از وطن و فرزند خود بیرون شده‌ایم.

﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾

این آیه به شهادت اینکه حرف «فاء» در اول آن است، فرع و نتیجه گفتار پیامبر آن قوم، که پرسید: ﴿هَلْ عَسَيْتُمْ﴾ و جواب قوم که گفتند: ﴿وَ مَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ﴾، واقع شده، و جمله: ﴿وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾، دلالت دارد بر اینکه پرسش پیامبرشان که پرسید: ﴿هَلْ عَسَيْتُمْ

إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُوا﴾ ناشی از وحی خدای سبحان بوده و معلوم می‌شود خدای تعالی به او خبر داده که اینها فردا که صاحب فرمانده شدند از او اطاعت نخواهند کرد، و قرار خواهند نمود و گرنه معنا ندارد ابتدا چنین سؤالی را پیش بکشد.

معیار غلط بنی اسرائیل برای حاکم که موجب اعتراض آنها به فرماندهی طالوت شد

﴿وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اَللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ اَلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ اَلْمَالِ﴾

این آیه شریفه پاسخ پیامبر ایشان است و اگر وی تعیین فرماندهی را به خدای تعالی نسبت داده، خواسته است بنی اسرائیل را متوجه اشتباهشان کند، که تعیین فرماندهی را به پیامبرشان نسبت دادند، و گفتند: تو یک پادشاه فرمانده برای ما معین کن، و نگفتند: از خدا در خواست کن فرماندهی برای ما معین کند، و قتال را بر ما واجب سازد.

و به هر حال اینکه آن جناب نام آن فرمانده را برد و فهماند که او طالوت است باعث شد که از دو جهت اعتراض کنند، که این دو جهت به نظر آنان با

سلطنت طالوت منافات داشته، و خدای تعالی یکی از آن دو جهت را از ایشان حکایت کرده که گفتند: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ...؟﴾ و معلوم است که این اعتراض که به پیامبرشان کردند و در آن هیچ دلیلی بر اینکه طالوت، شایستگی سلطنت ندارد و خود آنان سزاوارترند، نیاوردند، گفتاری بوده که احتیاج به استدلال نداشته یعنی دلیلش امر روشنی بوده و آن امر روشن جز این نمی‌تواند باشد که بیت نبوت و بیت سلطنت دو بیت و دو دودمان بوده در بنی اسرائیل که اهل آن دودمان همواره به آن فخر می‌کرده‌اند و طالوت از هیچ یک از این دو بیت دو خاندان نبود و به عبارتی دیگر طالوت نه از خاندان سلطنت بود، و نه از خاندان نبوت، و به همین جهت گفتند: او کجا و سلطنت کجا؟ خود ما سزاوارتر به سلطنت هستیم تا او، چون هم از دودمان نبوتیم و هم از دودمان سلطنت، و خدایی که ما را شایسته چنین افتخاری دانسته، چگونه راضی می‌شود آن را به دیگری انتقال دهد.

(و این گفتار یک ریشه اعتقادی داشته و گرنه

ظاهرا اعتراضی بسیار بیجا است)، و ریشه این گفتار این است که یهود معتقد بودند که در کار خدا «بداء»، «نسخ» و «تغییری» نیست، و این سه از خدا محال است که قرآن از ایشان حکایت کرده، که گفتند: ﴿یَدُ اَللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ﴾ دست خدا بسته است، دستشان بسته باد «و پیامبرشان در پاسخ فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ اِصْطَفَاهُ عَلَیْکُمْ﴾ خدا او را بر شما ترجیح داده» پس این یکی از دو جهت اعتراض بنی اسرائیل بود.

جهت دیگری که آن نیز به نظر ایشان منافات با سلطنت طالوت داشته همان است که در جمله: ﴿وَ لَمْ یُؤْتَ سَعَةً مِنَ اَلْمَالِ﴾ آمده، چون طالوت مردی فقیر بوده و به نظر بنی اسرائیل

سلطان باید مردی توانگر باشد، پیامبر آنان به این هم جواب داده به اینکه: ﴿وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِی اَلْعِلْمِ وَ اَلْجِسْمِ﴾ یعنی سلطنت پول نمی‌خواهد، بلکه نیروی فکری و جسمی می‌خواهد، که طالوت هر دو را بیش از شما دارد.

علم به مصالح و قدرت بر اجرای آن، لوازم و شرائط زمامدار است نه شرافت دودمان و ثروتمندی

﴿قَالَ إِنَّ اَللَّهَ اِصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِی اَلْعِلْمِ وَ اَلْجِسْمِ﴾

کلمه «اصطفا» و «و استصفاء» به معنای اختیار و انتخاب است، اصل آن ماده: (صاد – فاء – واو) است که به معنای چکیده و خالص از هر چیز است، و کلمه «بسطه» به معنای سعة و قدرت است، و این کلام، جواب به هر دو اعتراض بنی اسرائیل است.

اما اعتراضشان به اینکه خودشان سزاوارتر به ملک و سلطنت هستند چون دارای شرافت دودمانند، جوابش این است که وقتی خدای تعالی طالوت را برای سلطنت انتخاب کند قهرا او و دودمان او شرافتی پیدا می‌کند ما فوق شرافت سایر افراد بنی اسرائیل و سایر دودمانهای آن، چون فضیلت همواره

تابع تفضیل خدای تعالی است، هر که را او برتر بداند، برتر است.

و اما اعتراض دوم آنها که ملاک پادشاه شدن پول است جوابش را داد به اینکه سلطنت الهیه برای همین است که دیگر پول‌داری ملاک برتری قرار نگیرد، سلطنت و استقرار حکومت در جامعه‌ای از مردم، تنها و تنها برای این است که اراده‌های متفرق مردم که با نداشتن حکومت همه به هدر می‌رفت، در استقرار حکومت همه یک جا متمرکز شود، یعنی همه تابع اراده مسلمانان گردد، و تمامی زمام‌ها و اختیارات به یک زمام وصل شده، و سرنخ همه اختیارات به دست یک نفر بیفتد و در نتیجه هر فرد از افراد جامعه به راه کمالی که خود لایق آن است بیفتد و در این راه تکامل احدی مزاحم فردی دیگر نشود و هیچ فردی بدون داشتن حق (و فقط به خاطر داشتن ثروت یا قدرت) جلو نیفتد، و فردی دیگر فقط به خاطر نداشتن ثروت عقب نماند.

و سخن کوتاه اینکه: غرض از تشکیل ملک و حکومت این است که صاحب حکومت امور جامعه را طوری تدبیر کند که هر فردی از افراد جامعه به

کمال لایق خود برسد، و کسی و چیزی مانع پیشرفتش نگردد، و برای چنین حکومت چیزی که لازم است داشتن دو سرمایه است، یکی علم به تمامی مصالح حیات جامعه و مفاسد آن، و دوم داشتن قدرت جسمی بر اجرای آنچه که صلاح جامعه می‌داند، و این دو در طالوت هست: ﴿وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِی اَلْعِلْمِ وَ اَلْجِسْمِ﴾.

و اما مساله پول داری، اگر کسی آن را هم دخیل در این مساله بداند، و از ارکان این کار بشمارد، از جهل و بی خبری است.

پیامبر اسرائیلی سپس هر دو پاسخ را یک جا و به صورت یک دلیل در آورده و می گوید: ﴿وَ اَللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشَاءُ﴾، و خلاصه آن این است که ملک تنها از آن خدا است و احدی را در آن نصیبی نیست، مگر آن مقداری که خدا به هر کسی داده باشد، و در آن هم با اینکه تملیکش کرده باز خود او مالک است، هم چنان که از اضافه در (ملکه) این معنا به خوبی استفاده می‌شود، خوب وقتی داستان از این قرار باشد پس خدای تعالی در ملکش هر جور بخواهد و اراده کند تصرف می کند، و احدی قادر نیست بگوید چرا و به چه جهت؟ (یعنی کسی را نمی‌رسد که از علت تصرف خدا پرسش کند، برای اینکه تنها خدای تعالی سبب مطلق است، و نیز کسی قادر نیست که از متمم علیت و ابزار کار او بپرسد، برای اینکه خدای تعالی خودش به تنهایی سبب تام است، او نیازی به متمم ندارد) پس دیگر جای این سؤال نیست که چرا ملک و سلطنت را از دودمانی به دودمان دیگر منتقل کرد؟ و یا چرا آن را به کسی داد که اسباب ظاهری و ابزار آن که همان ثروت و نفرات باشد ندارد؟.

افعال خدای سبحان حکیمانه و دارای مصلحت است و در عین حال باری

و «ایتاء» و افاضه الهیه هر چند که گفتیم به هر جور که او بخواهد و به هر کس که اراده کند صورت می‌گیرد، الا اینکه در عین حال بطور بیهوده و گزاف و بدون حکمت و رعایت مصالح صورت نمی‌گیرد، چون مقصود ما از اینکه می‌گوئیم خدای تعالی هر چه بخواهد می‌کند و ملک را به هر کس که بخواهد می‌دهد و از این قبیل مطالب این نیست که خدا در کارهایش جانب مصلحت را رعایت نمی‌کند، و یا خدا کاری را که می‌کند نظیر تیری است که به تاریکی بیندازد، اگر تصادفا مطابق مصلحت صورت بگیرد که گرفته، و اگر نگیرد جزافی می‌شود و محذوری هم پیش نمی‌آید برای اینکه ملک، ملک او است، هر چه بخواهد می‌کند، نه منظور ما این نیست زیرا که این را ادله دینی و براهین عقلی باطل می‌کند (وقتی جزاف از خدا صحیح باشد، دیگر عقل ما را ملزم به انجام تکالیف دینی او نمی‌کند، زیرا در یک یک احکام احتمال جزاف می‌دهد) و این معنا را هم ظواهر دینی باطل می‌داند و هم براهین عقلی.

بلکه مقصود ما این است که خدای سبحان از

آنجا که هر خلق و امری به او بازگشت دارد قهرا مصالح و جهات خیر هم، مانند سایر موجودات مخلوق او هستند پس اگر می‌گوئیم خدا هر کاری را طبق مصلحت انجام می‌دهد معنایش این نیست که در کارهای خود مقهور مصلحت و محکوم به حکم آن است، بر خلاف ما که در کارهایمان محکوم به آنیم، پس وقتی خدای سبحان کاری می‌کند یا خلقی می‌آفریند (و جز خوب و جمیل نمی‌کند) قهرا فعل او دارای مصلحت است، و صلاح بندگانش در آن رعایت شده، و در عین حال محکوم و مقهور مصلحت هم نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که اجتماع تعلیل ﴿وَ اَللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشَاءُ﴾ با تعلیل ﴿إِنَّ اَللَّهَ اِصْطَفَاهُ عَلَیْکُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِی اَلْعِلْمِ وَ اَلْجِسْمِ﴾، درست است، و منافاتی بین این دو تعلیل نیست، برای اینکه اولی مطلب را به مصالح و اسباب تعلیل می‌کند، و می‌فرماید طالوت علم و نیروی بدنی بیشتری دارد، و دومی مطلب را با اطلاق مالکیت خدا تعلیل می‌کند، خدایی که هر کاری بخواهد می‌کند، و اگر اینکه گفتیم منافاتی نیست بین اطلاق ملک خدا و اینکه هر چه می‌خواهد می‌کند، و بین اینکه کارهایش همه از روی مصالح و حکمت‌ها است درست نباشد، اصلا این دو جمله از آیه با هم نمی‌خواند تا چه رسد به اینکه یکی متمم و مؤید دیگری باشد.

و این معنا را ذیل آیه که می‌فرماید: ﴿وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ﴾، به بهترین وجهی توضیح می‌دهد، برای اینکه کلمه «واسع» دلالت می‌کند بر اینکه خدای تعالی از هیچ فعلی و ایتایی (دادنی) ممنوع نیست، و کلمه «علیم» دلالت می‌کند بر اینکه: فعل او فعلی است که

از روی علم ثابت و غیر قابل خطا سر می‌زند، پس خدای سبحان هر چه می‌خواهد می‌کند بدون اینکه چیزی مانعش شود، و کاری نمی‌کند مگر آنکه آن کار، دارای مصلحت واقعی باشد. باقی می‌ماند معنای کلمه «واسع» که یکی از اسامی خدای تعالی است و ماده «وسعت» که کلمه سعه نیز از مشتقات آن است، در اصل به معنای حالتی در جسم است که با داشتن آن حالت اشیایی دیگر را در خود می‌گنجاند، مانند سعه ظرف که هر چه بیشتر باشد آب بیشتر یا طعام بیشتر را در خود جای می‌دهد، و سعه صندوق به معنای گنجایش آن است نسبت به آنچه در آن می‌گذارند، و سعه خانه که افراد بیشتری را در خود جای می‌دهد، و لیکن به عنوان استعاره در غنی نیز استعمال می‌شود اما نه هر غنائی و از هر جهتی، بلکه غنی از این جهت که گنجایش بذل و بخشش را دارد، کانه مال وسیع، آن مالی است که ظرفیتی دارد که هر چه بخواهند می‌توانند از آن خرج کنند و به همین معنا کلمه نامبرده در مورد خدای سبحان نیز استعمال می‌شود، وقتی می‌گوئیم خدا واسع است معنایش این است که او غنی است که هر

چه بخواهد بذل کند، ناتوانش نمی‌سازد، بلکه هر قدر بخواهد می‌تواند بذل کند.

﴿وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾

کلمه «تابوت» به معنای صندوق است، و این کلمه بطوری که گفته‌اند صیغه فعلوت از ماده «توب» است، و توب به معنای رجوع است، (و به همین جهت برگشتن از راه شیطان به سوی خدا را توبه گفته‌اند) و اگر صندوق را تابوت گفته‌اند برای این است که صاحبش همواره و پی در پی به سراغ او می‌رود و به آن رجوع می‌کند.

گفتاری در معنای سکینت - آرامش روانی در سایه ایمان -

کلمه «سکینة» از ماده سکون است که خلاف حرکت است، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است، هم چنان که حال انسان حکیم این چنین است، (البته منظور ما از حکیم دارنده حکمت اخلاقی است) که هر کاری می‌کند با عزم می‌کند، و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است.

توضیح اینکه آدمی به غریزه فطریش کارهایی که می‌کند ناشی از تعقل قبلی است، یعنی قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آن را می‌چیند، و طوری می‌چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و در سعادتش تاثیر خوبی بگذارد، و سعادت اجتماعی او را به قدر خودش تامین کند، آن گاه بعد از ردیف کردن مقدمات در فکر و عقل عمل را طوری که نقشه‌اش را کشیده انجام می‌دهد، و در انجامش آنچه باید بکند و آنچه

نباید بکند، رعایت می‌نماید.

و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد، و با در نظر داشتن اینکه انسان نمی‌خواهد و نمی‌طلبد، مگر چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد، قهرا این عمل فکری طبق جریانی جاری می‌شود که منتهی به سکونت و آرامش خاطرش باشد، و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طوری می‌چیند که در هنگام انجام عمل بدون هیچ اضطراب و تزلزلی آن را انجام دهد.

این وضع انسانی است دارای حکمت به معنای اخلاقیش، و اما انسانی که در زندگی خود در مادیات فرو رفته و تابع هوی و هوس خود باشد، چنین انسانی همواره در مقدمه چینی‌های فکریش دچار اشتباه می‌شود، چون نافع واقعی و خیالی در دلش مختلط شده نمی‌تواند آن دو را از هم جدا کند، مسائل خیالی با آن زرق و برقی که در خیالات هست در مسائل فکری و جدی او مداخله می‌کند، گاهی باعث انحراف او از سنن صواب می‌شود، و گاهی باعث تردد و اضطرابش می‌گردد، بطوری که نتواند

در اراده خود تصمیم بگیرد، و بطور جدی اقدام نماید و در نتیجه شدائد و گرفتاری‌هایش را تحمل کند.

اما کسی که دارای ایمان به خدای تعالی است، تکیه بر پایگاهی دارد که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی‌دهد، و به رکنی وابسته است که انهدام نمی‌پذیرد، و چنین کسی امور

خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی‌کند، و در اعمالش با روحیه‌ای اقدام می‌کند که از تکلیف الهی صد در صد صحیح منشا گرفته، او هیچ سرنوشتی را به دست خود نمی‌داند تا از فوت آن بترسد، و یا از فقدانش اندوهناک گردد، و یا در تشخیص خیر و شرش دچار اضطراب شود.

ولی غیر مؤمن که برای خود ولی نمی‌شناسد، کسی را که عهده‌دار امورش باشد ندارد، بلکه خیر و شر خود را به دست خودش می‌داند، خودش را هم که گفتیم چه وضعی دارد، پس او در همه عمر در میان ظلمت افکاری که از هر سو بر او هجوم می‌آورد قرار دارد، افکاری از سوی هواهای نفسانی، افکاری از ناحیه خیالهای باطل، افکاری از ناحیه احساسات شوم، اینجا است که به درستی معنای آیات زیر را درک می‌کنیم.

﴿وَ اَللَّهُ وَلِیُّ اَلْمُؤْمِنِینَ﴾[1] ﴿ذَلِکَ بِأَنَّ اَللَّهَ مَوْلَی

---

۱ آل عمران، آیه ۶۸

اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ اَلْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ﴾[1]

﴿اَللَّهُ وَلِيُّ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ اَلطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ اَلنُّورِ إِلَى اَلظُّلُمَاتِ﴾[2] ﴿إِنَّا جَعَلْنَا اَلشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[3] ﴿ذَلِكُمُ اَلشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾[4]

اینکه اضافه می‌کنیم که در آیه شریفه: ﴿لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ اَلْإِيمَانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[5] در باره کسانی که ایمان به خدا و رسول دارند می‌فرماید: اینان ممکن نیست با دشمنان خدا و رسول دوستی کنند، هر چند که پدر یا فرزند یا برادر یا خویشاوندشان باشد، چون خداوند ایمان را

---

۱ این بدان جهت است که خدا سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند و اما کافران سرپرستی ندارند. «محمد، آیه ۱۱»

۲ خدا سرپرست آنهایی است که ایمان آورده‌اند، ایشان را از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می‌کشد. «بقره، آیه ۲۵۷»

۳ خود ما شیطانها را سرپرست کسانی کردیم که ایمان نمی‌آورند. «اعراف، آیه ۲۶»

٤ اینکه می‌بینید شیطان است که در کفار نیز هست حیاتی دارد که این اثر آن نور زندگی است. «آل عمران، آیه ۱۷۵»

۵ مجادله، آیه ۲۲

در دلهایشان نوشته و حک کرده و به روحی از خود تاییدشان کرده است، پس می‌فهمیم آن حیات جدا از حیات کفار، که در مؤمنین هست،

حیاتی است که از حیات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حک شدن ایمان و استقرار آن در قلب است، پس این مؤمنین مؤیدند به روحی از خدا، و این روح وقتی افاضه می‌شود که ایمان در دل رسوخ کند، آن وقت است که حیاتی جدید در جسم و کالبدشان دمیده می‌شود، و در اثر آن نوری پیش پایشان را روشن می‌کند.

و این آیه بطوری که ملاحظه می‌کنید نزدیک به انطباق با آیه زیر است: ﴿هُوَ اَلَّذِی أَنْزَلَ اَلسَّکِینَةَ فِی قُلُوبِ اَلْمُؤْمِنِینَ لِیَزْدَادُوا إِیمَاناً مَعَ إِیمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ کَانَ اَللَّهُ عَلِیماً حَکِیماً﴾[1]، مضمون این آیه تقریبا همان مضمونی است که آیه سوره مجادله داشت، با این تفاوت که در آن آیه، روح به جای سکینت در این آیه، و زیاد شدن ایمانی

---

۱ او همان خدایی است که سکینت و آرامش را در دلهای مؤمنین نازل کرد، تا ایمانی جدید بر ایمانشان بیفزاید و تمامی آسمانها و زمین لشگریان خدا هستند و خدا همواره دانای فرزانه است. «فتح، آیه ۴»

بر ایمان مؤمنین در این آیه، به جای کتابت ایمان در آن آیه قرار گرفته، مؤید این انطباق ذیل آیه سوره فتح است که لشگر آسمانها و زمین را از آن خدا می‌داند، و قرآن کریم در مواردی دیگر ملائکه و روح را لشگر خدا دانسته است.

باز نزدیک به سیاق این آیه، آیه شریفه زیر است که می‌فرماید: ﴿فَأَنْزَلَ اَللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلىَ رَسُولِهِ وَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ وَ أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ اَلتَّقْوىَ وَ كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلَهَا﴾[1]، و نیز آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿فَأَنْزَلَ اَللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا﴾[2].

از مطالب گذشته هم روشن گردید که ممکن است از کلام خدای تعالی استفاده کرد که مراد از سکینت، روحی است الهی، و چیزی است که مستلزم آن روح الهی است، امری است از خدای تعالی که باعث سکینت قلب و استقرار و آرامش نفس و محکمی دل می‌شود و معلوم است که این

---

۱ پس خدای تعالی سکینت را بر رسولش و بر مؤمنین نازل کرد و کلمه تقوی را در دلهایشان حک نمود و حقیقتا اهل و سزاوار آن بودند. «فتح، آیه ۲۶»

۲ پس خدا سکینت خود را بر او نازل کرد و او را با لشگریانی که شما آنها را نمی‌دیدید، تایید نمود. «توبه، آیه ۴۱»

توجیه باعث نمی‌شود که کلام از معنای ظاهریش بیرون شود، و کلمه «سکینت» که به معنای سکون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهی استعمال شده باشد و جا دارد که با همین معنا روایات آینده توجیه شود.

بیان آیات

﴿وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسىَ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلاَئِكَةُ﴾

آل هر کس اهل بیت او است، که خود او را هم شامل می‌شود، پس آل موسی و آل هارون عبارتست از خود موسی و هارون و اهل بیت آن دو، و جمله: ﴿تَحْمِلُهُ اَلْمَلاَئِکَةُ﴾ حال از تابوت است، و جمله: ﴿إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ﴾ مانند سیاق اول آیه دلالت دارد بر اینکه بنی اسرائیل از پیامبرشان پرسیده بودند که نشانی صدق گفتار تو چیست؟ و از کجا بدانیم اینکه می‌گویی: (خدای تعالی طالوت را ملک و فرمانده شما کرده) راست است.

اشاره به پیروی جمعی اندک و با ایمان بر لشگری گران و بی ایمان، در داستان طالوت و جالوت

﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اَللَّهَ مُبْتَلِیکُمْ بِنَهَرٍ ... إِلاَّ قَلِیلاً مِنْهُمْ﴾

کلمه «فصل» به معنای جدایی مکانی است، هم چنان که در آیه: ﴿وَ لَمَّا فَصَلَتِ اَلْعِیرُ﴾[1]

به همین معنا است، و چه بسا که در معنای قطع یعنی ایجاد جدایی دو چیز استعمال شود مانند آیه ﴿وَ هُوَ خَیْرُ اَلْفَاصِلِینَ﴾[2] و بنا بر این کلمه نامبرده هم

---

۱ یوسف، آیه ۹۴

۲ و او بهترین جدا سازنده بین حق و باطل است. «انعام، آیه ۵۸»

متعدی استعمال می‌شود (که در آیه ۵۸ سوره انعام دیدید)، و هم لازم (که در آیه مورد بحث و آیه سوره یوسف ملاحظه کردید).

کلمه «جند» به معنای مجتمعی انبوه است، چه از انسان و چه از هر چیز دیگر، و اگر لشگر را جند نامیده‌اند به خاطر همین است که جمعیتی متراکم هستند و اگر در آیه مورد بحث، کلمه را به صیغه جمع «جنود» آورده، برای این بوده که بفهماند جمعیت بنی اسرائیل کثرت قابل ملاحظه‌ای داشتند، با اینکه به حکم جملات بعدی همین آیه، مؤمنین واقعی آنان، بعد از عبور از نهر اندک بودند، (و این ملاکی دست می‌دهد که در سختی‌ها همیشه مؤمنین پایدار می مانند) و نظیر این نکته در آیه بعد هم که می‌فرماید: ﴿وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ﴾، از کلمه «جنود» استفاده می‌شود.

و در مجموع این گفتار اشاره‌ای است به یک حقیقت که از سراپای این داستان استفاده می‌شود، و آن این است که خدای تعالی قادر است عده‌ای بسیار قلیل و از نظر روحیه مردمی ناهماهنگ را بر لشکری

بسیار زیاد یاری دهد، توضیح اینکه تمامی بنی اسرائیل از پیامبر خود درخواست فرماندهی کردند، و همگی پیمان محکم بستند که آن فرمانده را نافرمانی نکنند، و کثرت جمعیت آنان آن قدر بود که بعد از تخلف جمعیت بسیاری از آنان از شرکت در جنگ، تازه باقی مانده آنان جنودی بودند، و این جنود هم در امتحان آب نهر که داستانش می‌آید که اکثرشان رفوزه و مردود شدند، و به جز اندکی از آنان در آن امتحان پیروز نشد، و تازه آن عده اندک هم هماهنگ نبودند، بخاطر اینکه بعضی از آنان یک شب، آب خوردند، و معلوم

شد که دچار نفاق هستند، پس در حقیقت آنچه باقی ماند، اندکی از اندک بود، در عین حال پیروزی نصیب آن اندک شد، چون ایمان داشتند و در برابر لشکر بسیار انبوه جالوت صبر کردند.

کلمه «ابتلاء» که اسم فاعل آن «مبتلی» از مشتقات آن است به معنای امتحان است، و کلمه «نهر» به معنای مجرای آب پر از آب است، و کلمه «اغتراف» و کلمه «غرف» به معنای آن است که چیزی را بلند کنی و بگیری، مثلا می‌گویند: «فلان غرف الماء» و یا می‌گویند: «فلان اغترف الماء»، یعنی فلانی آب را بلند کرد تا بنوشد.

و اینکه اغتراف یک غرفه، یعنی گرفتن یک مشت آب را از مطلق نوشیدن استثنا کرده، دلالت می‌کند بر اینکه پیامبر اسرائیلی آن مردم را از مطلق نوشیدن نهی نکرده بوده بلکه از نوشیدن در حالت خاصی نهی کرده بوده، (مثلا از اینکه لب آب دراز بکشند و با دهان بنوشند تا سیراب شوند).

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: «فمن شرب منه فلیس منی، الا من اغترف غرفة بیده، و من

لم یشرب فانه منی»، هر کس از این نهر آب بنوشد از من نیست، مگر آنکه با دستش مشتی بردارد و بنوشد، و کسی که ننوشد، او از من است، لیکن اینطور نفرمود، بلکه اولا جمله دوم را به جمله اول وصل کرد وثانیا کلمه شرب را در جمله دوم مبدل به طعم کرد و باید دید چرا؟ علتش این بود که اگر اینطور فرموده بود مفاد کلام چنین می‌شد، که تمامی جنود طالوت از طالوت بودند، و تنها یک طائفه از او بیگانه و جدا شدند، و آنها کسانی بودند که آب نوشیدند، و از این عده جمعی که سیراب نشدند و تنها مشتی آب برداشتند، از ایشان جدا شده و قهرا به طائفه اول ملحق شدند.

در نتیجه جنود طالوت دو طائفه می‌شوند، یکی آنهایی که از طالوت بودند، و دوم آنهایی که از او بیگانه شدند، و حال آنکه مقصود آیه این نبوده، بلکه خواسته است بفرماید سه طائفه شدند، که طائفه سوم، آنهایی بودند که مشتی آب برداشتند، نه از طالوت بودند و نه بیگانه از او، بلکه با آزمایشی دیگر وضعشان روشن می‌شود.

و به همین منظور جمله دوم یعنی جمله: ﴿وَ مَنْ

لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّی﴾، را پهلوی جمله اول قرار داد، تا مفاد آیه چنین شود: که لشکریان طالوت هر چند همه با طالوت و از او بودند، لیکن باطن آنها غیر از ظاهرشان بود، و با یک آزمایش واقعیت‌ها روشن می‌شد، و آن آزمایش نهری بود که در راه با آن برخوردند، و آن نهر مشخص کرد که چه کسی از طالوت، و چه کسی بیگانه

از او بود، هر کس از آن نهر نوشید از طالوت بیگانه شد و هر کس لب از آن تر نکرد از او و منسوب به او شد.

و وقتی مفاد کلام تا اینجا این شد، دیگر آمدن جمله: ﴿إِلاَّ مَنِ اِغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾، نمی‌رساند که این طائفه سوم از طالوت بودند، چون وقتی این دلالت را داشت که بلا فاصله بعد از جمله: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ﴾ واقع شده بود، ولی بعد از ذکر هر دو طائفه آمده، و معلوم است که این استثنا و اخراج از طائفه اول، تنها باعث می‌شود که طائفه سوم داخل و جزء طائفه اول نباشند، نه اینکه داخل در طائفه دوم باشند، و لازمه این سخن آنست که آیه شریفه خواسته است لشکریان طالوت را با دو آزمایش به سه طائفه تقسیم کند اول آنهایی که از طالوت نبودند چون از نهر نوشیدند، دوم آنهایی که از وی بودند چون از نهر ننوشیدند، سوم آنهایی که مردد بودند، و وضعشان در آزمایش نهر معلوم نشد، چون مشتی آب برداشتند و نوشیدند، و آزمایشی دیگر وصفشان را روشن می‌کند، و آن این است که اگر در حال جنگ به خدا اعتماد نموده، در برابر دشمن مقاومت

کنند از طالوت خواهند شد، و اگر دچار قلق و اضطراب شوند، از طائفه دوم خواهند گردید.

﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾

کلمه «فئة» به معنای پاره‌ای از مردم است، و دقت در این آیات می‌رساند که گویندگان این سخن که: ﴿لاَ طَاقَةَ لَنَا﴾، همان طائفه سوم بودند که با مشت خود آب برداشتند، و پاسخ دهندگان به ایشان همانهایی بودند، که اصلا آب ننوشیدند، و آیه شریفه از آنان تعبیر کرده به: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا اللَّهِ﴾ و چون نمی‌توانیم کلمه «ظن» را در باره آنان به معنای پنداشتن بگیریم، ناگزیر باید بگوئیم یا به معنای یقین است و یا کنایه از خشوع است.

و این طائفه ممکن بود در پاسخ بگویند: «غلبه جمعیتی اندک بر جمعیتی بسیار امر محالی نیست بلکه با اذن خدا امری است ممکن»، ولی اینطور نگفتند بلکه برای اینکه طرف را بهتر قانع کنند، قاطع‌تر جواب دادند، و از حوادثی که در جاهای دیگر اتفاق افتاده خبر داده و گفتند: چه بسیار اندک‌ها که بر بسیارها غالب شدند.

﴿وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ﴾

استعاره از کنایه‌ای لطیف در: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً﴾

کلمه «بروز» به معنای آشکار شدن است، و به همین جهت بیرون شدن هماورد از لشگر دشمن و مبارزه طلب کردن او را «براز» می‌گویند، و کلمه «افراغ» که فعل امر «افرغ»، مشتق از آن است به معنای ریخته‌گری است، یعنی فلز آب شده‌ای را در قالب بریزند، و

منظور از آن در اینجا این است که خدای تعالی صبر را در دل آنان و به قدر ظرفیت دلهایشان بریزد.

پس در حقیقت این تعبیر، استعاره از کنایه لطیفی است، و همچنین تثبیت اقدام کنایه است از اینکه ایشان را در جهاد ثابت قدم کند تا فرار نکنند. ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اَللَّهِ﴾ «هزم» به معنای دفع کردن دشمن است.

توضیحی در باره دفاع و فطری بودن آن در ذیل ﴿لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾

﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾

همه می‌دانند که منظور از فساد زمین، فساد سکنه زمین است، یعنی فساد اجتماع انسانی، البته اگر به دنبال فساد اجتماع، خود کره زمین هم فاسد شود، این فساد به تبع منظور آیه می‌شود، نه بالذات، و این خود یکی از حقایق علمی است که قرآن از آن پرده برداری کرده است.

توضیح اینکه: سعادت نوع بشر به حد کمال نمی‌رسد مگر به اجتماع و تعاون، و معلوم است که اجتماع و تعاون تمام نمی‌شود مگر وقتی که وحدتی در ساختمان اجتماع پدید آید، و اعضای اجتماع و

اجزای آن با یکدیگر متحد شوند، بطوری که تمامی افراد اجتماع چون تن واحد شوند، همه هماهنگ با یک جان و یک تن فعل و انفعال داشته باشند، و وحدت اجتماعی و محل و مرکب این وحدت، که عبارت است از اجتماع افراد نوع، حالی شبیه به حال وحدت اجتماعی عالم مشهود و محل آن دارد.

و ما می‌دانیم که وحدت نظام عالم نتیجه هماهنگی تاثیر و تاثری است که در بین اجزای عالم در جریان است، ساده‌تر بگویم نظامی که در عالم هست به این جهت برقرار است که بعضی از اجزای عالم بعضی دیگر را دفع می‌کند، و در جنگ و ستیزی که بین اسباب عالم است: بعضی بر بعضی دیگر غلبه نموده و آن را از خود می‌راند، و آن بعض رانده شده هم تسلیم و رانده می‌شود، و اگر این زورآزمایی نبود عاملی که باید مغلوب شود، مغلوب نمی‌شد، اجزای این نظام هماهنگ و به هم مربوط نمی‌شد بلکه هر سببی به همان مقدار از فعلیت که خاص او است باقی می‌ماند، و در نتیجه هیچ جنب و جوشی جریان نمی‌یافت، و عالم وجود از کار می‌افتاد.

نظام اجتماع انسانی نیز چنین است، اگر بر پایه

تاثیر و تاثر و غلبه و دفع قرار نمی‌گرفت، اجزای این نظام به هم مرتبط نمی‌شد، و در نتیجه اصلا نظامی برقرار نمی‌گشت، و سعادت نوع باطل می‌شد.

به شهادت اینکه، اگر فرض کنیم که چنین دفعی در نظام بشر نمی‌بود، یعنی بعضی بر بعض دیگر غلبه ننموده و اراده خود را بر او تحمیل نمی‌کرد، آن وقت هر فردی از افراد اجتماع کاری که خودش می‌خواست می‌کرد، هر چند که با منافع دیگران منافات داشته باشد، (حال چه آن کار مشروع باشد و چه نامشروع، فعلا در مشروع و نامشروع بودن آن نظری نداریم) و آن دیگری نمی‌توانست او را از آن کار منصرف کرده و به کاری وادارد که منافی با منافع خودش نباشد، این وضع را در باره تمامی افراد در نظر بگیر، آن وقت خواهی دید که دیگر هیچ وحدتی بین اجزای اجتماع پیدا نمی‌شود، و اجتماعی هم که فرضا قبلا بوده متلاشی می‌گردد.

و این بحث همان بحثی است که در جلد سوم ترجمه فارسی ذیل آیه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1]، گذراندیم، و گفتیم اولین اصل فطری انسان (همین انسانی که تشکیل اجتماع داده) استخدام و بهره‌کشی از دیگران است، و مساله تعاون و تمدن متفرع بر آن

---

۱ بقره، آیه ۲۱۳

و زائیده از آن بوده و اصلی ثانوی است که تفصیلش گذشت.

و در حقیقت مسئله دفع و غلبه، معنایی است عمومی که در تمام شؤون اجتماع بشری جریان دارد، و وقتی مغز آن را بشکافیم عبارت می‌شود از اینکه انسان از یک سو دیگران را به هر صورتی که ممکن باشد، وادار کند به اینکه خواسته‌اش را برآورند، و از سوی دیگر هر چه مزاحم و مانع انجام خواسته او است، از سر راه بردارد.

و این معنایی است عمومی که هم در جنگ اعمال می‌شود و هم در صلح هم در سختی و هم در آسایش، هم در راحت و هم در ناراحتی، و اختصاص به یک طبقه یا دو طبقه ندارد، بلکه در تمامی گروه و دسته‌های اجتماع در جریان است، بله آدمی در حال عادی متوجه این حقیقت نمی‌شود خیال می‌کند تنها ستمگران بهره‌کشی می‌کنند ولی وقتی متوجه می‌شود خودش هم این کاره است که کسی مزاحم و مانع حقی از حقوق حیاتی او و یا شهوتی از شهوات او و امثال آن شود، آن وقت است

که شروع می‌کند به اینکه انسان مزاحم را از سر راهش بردارد، و معلوم است که این بهره‌کشی مراتبی از شدت و ضعف دارد، که یکی از آن مراتب، جنگ و قتال است.

این را هم می‌دانیم که فطری بودن دفع و غلبه اختصاص به مورد دفاع مشروع ندارد، بلکه شامل همه انحاء دفاع می‌شود، چه آنجا که دفاع به عدل و از حقی مشروع باشد، و چه به ظلم و از حقی خیالی و نامشروع، چون اگر از یک اصل مسلم و فطری سرچشمه نمی‌گرفت

هرگز از او سر نمی‌زد، نه مشروع و بر حقش و نه غیر آن، برای اینکه اعمال آدمی به بیانی که در سابق گذشت، همه مستند به فطرت او است، پس اگر فطرتی مشترک میان مؤمن و کافر نبود معنا نداشت که تنها مؤمنین به داشتن فطرتی اختصاص یابند و اعمال خود را بر آن اصل فطری پایه‌گذاری کنند.

و این اصل فطری است که بشر در ایجاد اصل اجتماع به بیانی که گذشت، آن را مورد استفاده قرار داده، و بعد از آنکه اجتماع را به وسیله آن تشکیل داد باز به وسیله آن، اراده خود را بر غیر، تحمیل کرده و به ظلم و طغیان آنچه در دست غیر بود تملک کرد، و نیز به وسیله همین اصل فطری آنچه ظالم و طاغی از دست او ربوده بود، به خود باز گردانید، و نیز به وسیله همین اصل است که حق را بعد از آنکه به خاطر جهل در بین مردم مرده بود احیا کرد، و سعادتشان را تحمیلشان نمود، پس مساله دفاع، اصلی است فطری که بهره‌مندی بشر از آن از یک بعد و دو بعد نیست.

و شاید همین حقیقتی که ما خاطر نشان کردیم، منظور از آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ اَلْأَرْضُ﴾ باشد، مؤید این احتمال ذیل آیه است که می‌فرماید: ﴿وَ لَكِنَّ اَللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى اَلْعَالَمِينَ﴾ .

گفته‌های سایر مفسرین در معنای دفع در آیه شریفه

حال ببینیم سایر مفسرین در معنای این دفع چه گفته‌اند؟ بعضی گفته‌اند مراد از «دفع» در آیه شریفه دفع کفار است که خدای تعالی به دست مؤمنین کرده هم چنان که آیه شریفه هم در این مورد نازل شده، و چه بسا گفتار خود را با آیه زیر نیز تایید کرده‌اند که می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اِسْمُ اَللَّهِ﴾ و اگر خدا بعض مردم را به بعض دیگر دفع نمی‌کرد، دیرها و کلیساها و کنشتها، و مسجدها که نام خدا در آن بسیار یاد می‌شود، ویران می‌شد.[1]

لیکن این تفسیر درست نیست، چون هر چند که مطلب در جای خود صحیح است، لیکن ظاهر آیه

---

۱ حج، آیه ۴۰

این است که مراد از صلاح زمین، مطلق صلاح و دائم آن است، صلاحی است که اجتماع را همواره محفوظ و باقی می‌دارد، نه صلاح خاصی که در پاره‌ای زمانهای کوتاه می شود، از قبیل صلاحی که داستان طالوت و سایر داستانهای کوتاه مدت و معدود در زمین پدید آورد.

و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته‌اند: مراد از این دفع، دفع خدا است، عذاب و

هلاکت را از فاجران، که به پاداش کارهای نیکی که می‌کنند عذاب را از آنان دفع می‌کند، روایاتی هم که از طرق عامه و خاصه (شیعه و اهل سنت) نقل شده آیه را اینطور تفسیر کرده‌اند، مانند روایتی که در مجمع البیان و الدر المنثور از جابر آمده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خدای تعالی به خاطر صلاح مردی مسلمان، وضع فرزند او و نوه او حتی اهل خانه او و بلکه اهل محله او را اصلاح می‌کند، و ما دام که آن مرد صالح در بین آنان هست ایشان را در حفظ و حمایت خود، محفوظ می‌دارد[1].

و نیز مانند روایتی که در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمود: خدای تعالی به احترام یک نمازگزار از شیعیان ما از بی‌نمازان شیعه ما دفاع می‌کند، و اگر همه آنان در ترک نماز متحد شوند آن وقت هلاک می‌گردند، و خداوند به احترام یک زکات دهنده از شیعیان ما، از شیعیانی که زکات نمی‌دهند دفاع می‌کند، و اگر

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۵۷ و الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۰

شیعیان همگی در ترک زکات متحد شوند هلاک خواهند شد، و خدای تعالی به احترام یک شیعه که حج بجا می‌آورد، از کسانی که حج بجا نمی‌آورند دفاع می‌کند، و اگر همگی در ترک حج هم داستان شوند هلاک می‌گردند، (تا آخر حدیث)[1].

و نظیر این دو روایت، روایاتی دیگر هست لیکن انطباق نداشتن دو آیه نامبرده با این دو حدیث چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد، مگر اینکه بگوئیم تنها از این جهت بین آن دو و این دو انطباق هست که هم آیات در مورد دفع مردم نازل شده، و هم روایات در این مورد وارد شده است. و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته‌اند مراد از دفع خدا دفع ظالمان است به دست ظالمانی دیگر، و بی‌پایگی این تفسیر بر کسی پوشیده نیست. ﴿تِلْکَ آیَاتُ اَللَّهِ﴾ این آیه به منزله خاتمه‌ای است که کلام و داستان را با آن پایان داده، چیزی که هست اینکه جمله آخرش که می‌فرماید: ﴿وَ إِنَّکَ لَمِنَ اَلْمُرْسَلِینَ﴾، بی ارتباط با آیه بعدی نیست.

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۱ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۵

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت، مراد از سکینت...)

در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر از زید بن اسلم روایت کرده که گفت:

وقتی آیه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ نازل شد ابو دحداح نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آمد، و عرضه داشت: یا نبی اللّه آیا درست فهمیده‌ام که خدا از آنچه به ما عطا فرموده، قرض می‌خواهد، و تازه برای خود ما قرض می‌خواهد؟ حال که چنین است من دو قطعه زمین دارم، یکی بالای شهر و یکی پائین شهر، و من هر یک را که بهتر از دیگری تشخیص دادید در راه خدا صدقه می‌دهم، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مکرر فرمود: چه شاخه‌های پر برگی در بهشت، بر ابی دحداح سایه افکنده‌اند.!

مؤلف: این روایت به طرق مختلف نقل شده است.

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: وقتی آیه: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عرضه داشت: پروردگارا اجر امت مرا بیشتر کن، خدای سبحان این آیه را نازل کرد: ﴿مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضَاعِفَهُ

لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً﴾، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فهمید که منظور از کلمه «کثیر» در دادگاه خدا، عددی است که از شمار بیرون باشد، و انتها نداشته باشد.

مؤلف: مرحوم طبرسی در مجمع البیان و عیاشی در تفسیرش نظیر این را نقل کرده‌اند.[1]

و قریب به این مضمون از طرق اهل سنت نیز آمده، و اینکه امام در روایت فرمود، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فهمید... اشاره است به مضمون آخر آیه که می‌فرماید: ﴿وَ اَللَّهُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُطُ﴾، چون هیچ حدی که عطای خدای تعالی را محدود کند وجود ندارد، خداوند خود نیز فرموده: ﴿وَ مَا کَانَ عَطَاءُ رَبِّکَ مَحْظُوراً﴾[2] (عطاء پروردگار تو هرگز جلوگیری نداشته است).

و در تفسیر عیاشی از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل همین آیه فرمود: منظور از قرض الحسنه به خدا، صله و بخشش به امام است.[3]

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۱۲

۲ معانی الاخبار، ص ۳۹۷

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۴۹ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۱

مؤلف: نظیر این روایت در کافی از امام صادق (علیه السلام) آمده،[1] و باید دانست که منظور در این روایات بیان یکی از مصادیق قرض الحسنه دادن به خدا است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِیٍّ لَهُمُ﴾ گفته: پیامبر نامبرده، «شموئیل»

---

۱ اسراء، آیه ۲۰

بوده، که به زبان عربی «صموئیل» گفته می‌شود.[1]

و در تفسیر قمی، از پدرش از نضر بن سوید از یحیای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: بنی اسرائیل بعد از در گذشت موسی مرتکب گناهان شده، دین خدا را دگرگون نموده از فرمان پروردگارشان سرپیچی کردند، در میان آنان پیامبری بود که به کارهای نیک امرشان، و از کارهای زشت نهیشان می‌کرد ولی اطاعتش نمی‌کردند، و روایت شده که آن پیامبر ارمیا (علی نبینا و آله و علیه السلام) بوده، خدای تعالی به همین جرم، جالوت را که مردی قبطی (بومی مصر) بود بر آنان مسلط نمود، و او بنی اسرائیل را ذلیل کرده و مردانشان را به قتل رسانید، و از سرزمینشان و اموالشان بیرون کرد، و زنانشان را برده گرفت، بنی اسرائیل نزد پیامبرشان شکایت برده و ناله و زاری کردند، و گفتند: از خدای تعالی درخواست کن فرماندهی برای ما برانگیزد، تا در راه خدا کارزار کنیم.[2]

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۵۰

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۸۱

در آن روزگار نبوت همواره در یک دودمان و سلطنت در دودمانی دیگر بود، و خدا هرگز نبوت و سلطنت را در یک دودمان جمع نکرده بود، و به همین جهت بود که آن تقاضا را کردند (و گرنه در خواست می‌کردند خود آن پیامبر، فرماندهی را بپذیرد)، پیامبرشان پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی برایتان معین شد و آن گاه جهاد بر شما واجب گشت قول می‌دهید که از جهاد شانه خالی نکنید؟ و یا چنین عزمی در خود نمی‌بینید؟ گفتند: ما چه بهانه و عذری داریم که در راه خدا قتال نکنیم، با اینکه دشمن ما را از خانه بیرون رانده و از زن و فرزند دور ساخته است.

لیکن خدای تعالی به آن پیامبر خبر داد که اینان پشت به جنگ خواهند کرد، و همین طور که پیشگویی کرده بود شد، همین که جهاد بر آنان واجب شد، به جز عده کمی از ایشان، همه از جنگ اعراض و دوری نمودند، و خدا به وضع ستمکاران دانا است، و سرانجام پیامبرشان به ایشان گفت: خدای تعالی طالوت را مبعوث کرد، تا فرمانده و

پادشاه شما باشد.

بنی اسرائیل از بعثت طالوت خشمگین شده گفتند: او کجا و سلطنت کردنش بر ما کجا؟ خود ما که سزاوارتر به سلطنت هستیم، او نه ثروتی دارد و نه از دودمان «لاوی» است که باید نبوت در دودمان او باشد، و نه از دودمان «یوسف» است که سلطنت همواره در آن دودمان بوده بلکه او از دوره «ابنیامین» برادر پدر و مادری یوسف است، و دودمان او نه بیت نبوت بوده

و نه بیت سلطنت.

پیامبرشان در پاسخ گفت: خدای تعالی او را بر شما ترجیح داده و نیروی علمی و جسمی بخشیده، و خدا ملک خود را به هر کس بخواهد می‌دهد، و او کسی است که هیچ چیزی جلوگیر بخشش او نمی‌شود، و کسی است که هر چه می‌کند از روی علم و آگاهی است و طالوت، همانطوری که «صموئیل» فرموده، مردی قوی هیکل و داناترین مردم بنی اسرائیل بود، ولی چیزی که هست اینکه مردی فقیر بود، و بنی اسرائیل از همین خصلتش خرده گرفتند، و گفتند: آخر او مال فراوانی ندارد، پیامبرشان گفت:

نشانه اینکه او از طرف خدا، سلطان شما شده این است که آن تابوت را که سکینتی از پروردگارتان و بقیه‌ای از آنچه از آل موسی و آل هارون به جای مانده در آن است برای شما می‌آورد، در حالی که ملائکه آن تابوت را حمل می‌کنند.

و این تابوت همان صندوقی است که خدای تعالی بر (مادر) موسی نازل کرد و مادر موسی قنداق

او را در آن نهاده و به دریا افکند، و این صندوق همواره در بین بنی اسرائیل بود و از آن تبرک می‌جستند و چون مرگ موسی فرا رسید، الواح و زره خود را و آنچه از آیات نبوت داشت در آن نهاده و به وصی خود «یوشع» سپرد، و این تابوت هم چنان در بین ایشان بود تا آنکه آن را خوار و بی ارزش شمردند، بطوری که بچه‌ها با آن بازی کردند. بنی اسرائیل که تا آن روز در کمال عزت و شرف زندگی می‌کردند، به خاطر اینکه راه گناه را پیش گرفته و به تابوت بی حرمتی کردند خدا آن تابوت را از بین برداشت.

این مساله ادامه داشت تا آن روزی که از ظلم جالوت، جانشان به لب آمده، و از پیامبر زمان خود درخواست کردند تا از خدا بخواهد فرماندهی بر ایشان برانگیزد و آنان در رکابش با کفار بجنگند، در آن روزگار خدا دوباره تابوت را به ایشان برگردانید که قرآن در باره‌اش فرمود: ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ اَلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسىَ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ اَلْمَلاَئِكَةُ﴾، سپس فرمود: منظور از «بقية» ذریه انبیاء است.

مؤلف: اینکه در روایت آمده بود (و روایت شده که آن پیامبر «ارمیا» (علی نبینا و آله و علیه السلام بوده)، خودش روایتی است که در وسط این روایت قرار گرفته، و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (هم چنان که خدای تعالی فرمود...) منظورش این بوده که عده بسیاری از ایشان روی بر گردانیده و جز اندکی از آنان تسلیم حکم قتال نشدند.

و در بعضی از اخبار آمده است که این عده اندک شصت هزار نفر بودند، و این روایت را قمی در تفسیرش از پدرش از حسین بن خالد از حضرت رضا و عیاشی از امام باقر (علیه السلام)

نقل کرده‌اند.[1]

و اینکه فرمود: نبوت در دودمان «لاوی» و سلطنت در دودمان «یوسف» بود بعضی گفته‌اند: سلطنت در دودمان «یهودا» بوده، و این سخن مورد اعتراض قرار گرفته که قبل از طالوت و «داود» و «سلیمان» (که بعد از «طالوت» بودند) از دودمان یهودا کسی به سلطنت نرسیده و همین اعتراض مؤید آن مطلبی است که در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که فرموده‌اند: سلطنت در دودمان «یوسف» بود، چون کسی نمی‌تواند سلطنت خود «یوسف» (علیه السلام) را انکار کند.

و اینکه در آخر حدیث آمده: منظور از «بقیه» ذریه انبیاء است، توهم و اشتباهی است از راوی، که جمله ذریه انبیاء را تفسیر کلمه «بقیة» گرفته، و حال آنکه این جمله در روایتی دیگر تفسیر جمله «آل موسی و آل عمران» واقع شده است، مؤید این گفته ما، روایتی است که در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده: که شخصی از آن جناب پرسید:

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۸۲ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۲

جمله: ﴿بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسىَ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ اَلْمَلاَئِكَةُ﴾ چه معنایی دارد؟ فرمود: منظور از آل موسی و آل هارون، ذریه انبیاء است.

و در کتاب کافی از محمد بن یحیی از محمد بن احمد از محمد بن خالد و حسین بن سعید از نضر بن سوید از یحیای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن حدیثی فرمود: آن عده قلیلی که در داستان طالوت از آب نهر ننوشیدند، سیصد و سیزده نفر بودند.[1]

پس لشگر طالوت دو طائفه شدند، یک عده آنهایی که با مشت خود از آب نهر نوشیدند، و عده دیگر آنهایی که ننوشیدند، همین که در برابر لشگر جالوت قرار گرفتند، آنهایی که آب نهر را نوشیده بودند گفتند: ﴿لاَ طَاقَةَ لَنَا اَلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ﴾ و آنهایی که از آن ننوشیدند گفتند: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ مَعَ اَلصَّابِرِينَ﴾.

مؤلف: و اما اینکه باقی ماندگان با طالوت سیصد

---

۱ فروع کافی، ج ۸، ص ۴۹۸

و سیزده نفر، و به عدد مجاهدین در جنگ «بدر» بودند، مطلبی است که روایات بسیاری از طرق خاصه و عامه بر طبقش وارد شده، و اما اینکه گویندگان ﴿لاَ طَاقَةَ لَنَا﴾ آنهایی بوده‌اند که مشتی آب نوشیدند و گویندگان: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾ آنهایی بوده‌اند که اصلا آب ننوشیدند، ممکن است از

نحوه استثناء در آیه (البته بنا بر آن بیانی که ما در معنای استثناء کردیم) استفاده کرد.

و در کافی به سند خود از احمد بن محمد از حسین بن سعید از فضالة بن ایوب از یحیای حلبی از عبد الله بن سلیمان از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده، که در ذیل جمله: ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ﴾ ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ فرموده: ملائکه آن را به صورت گاو حمل می‌کردند.[1]

خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که مبنای ما در این کتاب بر این بوده و بر این است که سند احادیث را بیندازیم، چون وقتی مضمون حدیثی موافق با کتاب خدا باشد احتیاجی به ذکر سند آن نیست، و اگر در خصوص حدیث بالا سند را ذکر کردیم برای این بود که مضمون آن یعنی اینکه ملائکه به صورت گاو در آمده باشد را نمی‌توان با قرآن تطبیق کرد ناچار باید سند آن ذکر شود تا اگر خواننده خواست بتواند به تراجم احوال راویان آن مراجعه نماید، و ما در عین حال از میان اینگونه

---

۱ فروع کافی، ج ۸، ص ۴۹۹

احادیث، آن احادیثی را می‌آوریم که سند آنها صحیح، و یا حد اقل مؤید به قرائن صدق باشد.

و در تفسیر عیاشی از محمد حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: داوود و برادرانش چهار نفر بودند، پدرشان هم که مردی سالخورده بود با ایشان زندگی می‌کرد، و او که از همه کوچکتر بود گوسفندان پدر را می‌چرانید و برادرانش در لشگر طالوت خدمت می‌کردند، روزی پدر داوود او را صدا زد که پسرم بیا این طعام را که درست کرده‌ایم برای برادرانت ببر، تا علیه دشمنان خود نیرویی بگیرند.

داوود که جوانی کوتاه قد و کبود چشم و کم مو و پاک دل بود طعام را برداشته و به طرف میدان جنگ روانه شد، و در میدان جنگ صفوف لشگر را دید که به هم نزدیک شده بودند.

عیاشی از اینجا به بعد جریان را از ابی بصیر نقل می‌کند، ابی بصیر می‌گوید: من از آن جناب شنیدم که می‌فرمود: داود همین طور که می‌رفت به سنگی برخورد که آن سنگ داود را صدا زد و گفت: ای داوود مرا بردار و با من جالوت را به قتل برسان، که

خدا مرا برای کشتن وی خلق کرده است.[1]

داوود آن سنگ را برداشته در توبره‌ای که سنگ «مقذاف» فلاخنش[2] را در آن گذاشته

بود (تا گوسفندان را با آن براند) انداخت و به راه افتاد تا داخل لشگر شد و شنید که همگی از خونخواری و قهرمانی جالوت تعریف می‌کردند، و امر او را عظیم می‌شمردند.

داوود گفت: چه خبر است که اینقدر او را بزرگ شمرده و خود را در برابرش باخته‌اید؟ به خدا قسم به محضی که با او روبرو شوم به قتلش خواهم رساند، مردم جریان او را به طالوت خبر دادند، و او را نزد طالوت بردند، طالوت گفت: ای پسر مگر تو چه نیرویی داری؟ و چه تجربه‌ای در امر کارزار اندوخته‌ای؟ گفت: همیشه شیر درنده به گوسفندان من حمله می‌کند و گوسفند مرا می‌رباید، او را تعقیب می‌کنم و سرش را به یک دست گرفته فک پائینش را با دست دیگر باز نموده گوسفندم را از دهانش

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۴

۲ رشته نخ یا ابریشمی که با آن از جایی به جای دیگر سنگ می‌اندازند.

می‌گیرم.

طالوت به لشگریان گفت زرهی بلند برایم بیاورید، وقتی آوردند، آن را به گردن داوود انداخت، زره تا زانوی داوود را پوشانید، طالوت و سایر بنی اسرائیل از اینکه اولین زره به اندازه اندام او شد تعجب کرده طالوت گفت: امید است خدا جالوت را به دست او به قتل برساند.

ابو بصیر می‌گوید: وقتی صبح شد مردم گرد طالوت جمع شده، دو صف لشگر، روبروی هم قرار گرفتند، داوود گفت: جالوت را به من نشان دهید، همین که او را دید آن سنگ را از توبره در آورد در فلاخن (مقذاف) گذاشت، و به سوی جالوت رها کرد، سنگ مستقیم بین دو چشم جالوت خورد، و تا مغز سرش فرو رفت، جالوت از اسب سرنگون شد، مردم فریاد زدند، داوود جالوت را کشت، داود باید پادشاه ما باشد از آن به بعد دیگر فرمان طالوت را گردن ننهاده، داوود را فرمانده خود کردند.

و خدای تعالی «زبور» (کتاب داوود) را بر او نازل کرد، و صنعت آهنگری به او آموخت و آهن را برایش نرم کرد، و به کوه‌ها و مرغان فرمان داد تا با

او تسبیح بگویند، ابو بصیر می‌گوید: احدی صوت داوود را نداشت، داوود هم چنان در بنی اسرائیل بود، و خود را از ایشان پنهان می‌داشت و خدای تعالی نیروی فوق العاده‌ای در عبادت به او داده بود.

مؤلف: کلمه «مقذاف» همان فلاخنی است که چوپان‌ها با آن سنگ را به هر طرف بخواهند پرتاب می‌کنند و لسان اخبار چه از طرق شیعه و چه از طرق سنت در اینکه جالوت به دست داود کشته شده متفق است.

در مجمع البیان می‌گوید: سکینتی که در آن نسیمی از بهشت می‌وزید رویی مانند روی آدمی داشت، (نقل از علی (علیه السلام))[1]

مؤلف: این معنا در الدر المنثور از سفیان بن عیینة و ابن جریر از طریق سلمة بن کهیل از علی (علیه السلام) و همچنین از عبد الرزاق و ابی عبید و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن عساکر و بیهقی (در کتاب دلائل) از طریق ابی الاحوص از

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۵۳

علی (علیه السلام) نظیر آن را روایت کرده‌اند.[1]

و در تفسیر قمی از پدرش از علی بن الحسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: سکینت، بادی است که از بهشت می‌وزد، و صورتی چون صورت انسان دارد.[2]

مؤلف: این معنا را شیخ صدوق هم در کتاب معانی الاخبار و عیاشی در تفسیرش از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده‌اند[3] و این اخباری که در معنای سکینت وارد شده هر چند خبر واحدند، ولی چیزی که هست اینکه قابل توجیه هستند و می‌توان آنها را به معنای آیه نزدیک کرده و گفت: منظور این روایات بنا بر اینکه روایات صحیحی باشد این است که سکینت، مرتبه‌ای از مراتب سیر نفس به سوی کمال است، مرتبه‌ای است از کمال که باعث آرامش نفس در برابر امر خدا می‌شود، و امثال این تعبیرات که مشتمل بر تمثیل است، در کلام ائمه (علیهم السلام) بسیار دیده می‌شود، اینجا است که می‌توان

---

۱ الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۱۷ و دلائل

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۸۲

۳ معانی الاخبار، ص ۲۸۵ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۳

گفت، منظور از سکینت همان روح ایمان است، و در بیان سابق نیز توجه کردید که سکینت با روح ایمان منطبق می‌شد.

پس می‌توان روایت معانی الاخبار زیر را هم بر همین معنا حمل نمود، و آن روایت این است که از ابی الحسن (علیه السلام) نقل می‌کند که در معنای سکینت فرمود: روحی است از خدا که تکلم می‌کند، و بنی اسرائیل وقتی بر سر چیزی اختلاف می‌کردند آن روح با ایشان سخن می‌گفت، و حقیقت مطلب را به ایشان خبر می‌داد، (تا آخر حدیث) و می‌توان در معنایش گفت که این روح همان روح ایمان است که مؤمن را در هر مساله مورد اختلاف به سوی حق هدایت می‌کند.

بحث علمی و اجتماعی (بررسی سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعیت محیط در طبیعت و اجتماع و نظر اسلام در این مورد)

زیست‌شناسان می‌گویند تجربه‌های علمی که بر روی موجودات عالم طبیعت از این

نظر صورت گرفته که چگونه با قوای فعاله خود کارهایی را انجام می‌دهند که مقتضای آن قوا و مناسب با آن است، و به این وسیله وجود و بقای خود را حفظ می‌کنند؟ این نتیجه را دست داده که اولا آنچه می‌کنند به سرشت و فطرت خود می‌کنند، وثانیا کارهایی که هر یک به این منظور انجام می‌پذیرد با منافع و بقای موجوداتی دیگر منافات دارد، و در نتیجه تنازعی در همه آنها بر سر «بقاء» به چشم می‌خورد، و چون این تنازع از اینجا ناشی می‌شود که موجود طبیعی می‌خواهد تاثیر خود را در دیگری گسترش دهد و این باعث می‌شود که قهرا از دیگری متاثر هم بشود، در نتیجه همواره در میدان کشمکش بین دو موجود طبیعی، غلبه نصیب آن موجودی است که از دیگری قوی‌تر و دارای وجودی کامل‌تر باشد.

نظریه کلی فلسفی در باره سه اصل مذکور

از این جریان، این نتیجه را می‌گیریم که طبیعت، همیشه و پیوسته از بین افراد یک نوع و یا دو نوع، کامل‌تر آن دو را انتخاب می‌کند، و فرد عقب افتاده به حکم طبیعت محکوم به فنا است و به تدریج از

بین می‌رود، پس در عالم همواره دو قاعده کلی حاکم است، یکی تنازع در بقا، و دوم انتخاب طبیعی اشرف و کامل‌تر برای بقا.

از سوی دیگر از آنجایی که اجتماع بشری در وجود خود متکی به طبیعت است، نظیر آن قانون در اجتماع نیز حاکم است، یعنی اجتماعات بشری هم در بقای خود همواره در تنازع هستند، و در نهایت آن اجتماعی باقی می‌ماند و از خطر انقراض دورتر است که کامل‌تر باشد.

پس اجتماع کامل که بر اساس اتحادی کامل و محکم تشکیل شده و حقوق فردی و اجتماعی افراد در آن به کامل‌ترین وجهش رعایت گردیده سزاوارتر به بقا است، و آن اجتماعی که چنین تشکلی و چنان قوانین و حقوقی ندارد سزاوارتر به نابودی و انقراض است.

تجربه‌های مکرر نیز حکم می‌کند به اینکه هر امت زنده‌ای که مراقب وظایف اجتماعی خویش است و هر فردی که سعی می‌کند به وظائف اجتماعی خود عمل کند باقی می‌ماند، و هر امتی که

دلهای افرادش متفرق و نفاق و ظلم و فساد در آن شایع است و ثروتمندان آن در پی عیاشی بوده و کارگرانش از کار و کوشش گریزانند، چنین اجتماعی نابود می‌شود.

آری، به قول بعضی‌ها اجتماع هم به نوبه خود از همان ناموس طبیعی تنازع در بقا و انتخاب اشرف حکایت می‌کند، زیست‌شناسان هم از راه شناسایی فسیل‌ها و آثار باستانی، به وجود حیواناتی در ما قبل تاریخ پی برده‌اند که امروز اثری از آنها بطور کلی در تمام روی زمین دیده نمی‌شود، مانند حیوانی که نامش را «برونتوساروس» گذاشته‌اند، و نیز به حیواناتی از قبیل تمساح و قورباغه برخورد کرده‌اند که به جز از نمونه‌هایی از آن در این اعصار نمانده، و

دانشمندان مزبور گفته‌اند برای انقراض آنها هیچ عاملی به جز همان تنازع در بقا و انتخاب اشرف در کار نبوده، و همچنین انواع حیواناتی که در این عصر موجودند، همیشه در تحت عوامل تنازع بقا و انتخاب اشرف در حال تغییر شکل هستند و از میان آنها، حیوانی قابل بقا و دوام است که وجودش اشرف و اقوی باشد، چنین موجودی به حکم وراثت که آن هم خود عاملی دیگر است، نسلش باقی می‌ماند.

و بر همین قیاس، سایر موجودات تکون یافته است، به این معنا که اصل و منشا تمامی موجودات طبیعت اجزای ماده‌ای بود که در فضا پراکنده و سرگردان بودند، و در تحت همین دو ناموس طبیعی به هم چسبیده، نخست کرات آسمانی را تشکیل دادند و سپس، باز به حکم این دو اصل، انواع موجودات در آن پدید آمدند و آنچه صلاحیت بقا را داشت، باقی ماند، و عامل وراثت، نسل آن را نیز حفظ کرد و آنچه صلاحیت بقا را نداشت به خاطر ناموس تنازع و به دست موجودات قسم اول فاسد و

منقرض شد، این بود نظریه طبیعی دانان و جامعه‌شناسان قدیم.

متاخرین از این دانشمندان به متقدمین اشکال کرده‌اند: به اینکه این دو قانون کلیت ندارد، برای اینکه هم اکنون در عالم، بسیاری از انواع موجودات ضعیف باقی مانده‌اند، و اگر قانون اول، یعنی تنازع در بقاء کلیت می‌داشت باید اثری از آنها باقی نمانده باشد.

و نیز بسیاری از انواع گیاهان و حیوانات وحشی هستند که بعضی از آنها اهلی شده و به کمالاتی رسیده‌اند.

و بعضی دیگر هم چنان وحشی و فاقد آن کمالات باقی مانده‌اند و روز به روز به طرف ضعف می‌روند، و عامل وراثت این ضعف و نقص را در نسل آنها دست به دست می‌چرخاند، و اگر قاعده دوم، یعنی انتخاب اشرف کلیت می‌داشت، باید اثری از حیوانات و گیاهان وحشی و موجودات ضعیف در روی زمین نمانده باشد، باید اصلا عامل وراثت نتواند در مقابل قاعده دوم حکومت کند، پس دو قاعده نامبرده حکمیت ندارند.

بعضی دیگر از طرفداران این نظریه، موارد استثنایی را با فرضیه‌ای دیگر به نام «تبعیت محیط» تعلیل و توجیه کرده و گفته‌اند: دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی، دو قاعده فرعی هستند از یک قاعده دیگر که همان تبعیت محیط باشد، و توضیح داده‌اند که هر موجودی محکوم است به اینکه تابع محیط وجود خود باشد، و محیط عبارت است از مجموع عوامل طبیعی در تحت شرائط خاص زمانی و مکانی، که هر موجودی را محکوم می‌کند به اینکه در جهات وجودیش تابع او باشد، و همچنین طبیعتی هم که در فرد هست فرد را وامیدارد تا خود را با

خصوصیات موجود در محیط زندگیش وفق دهد.

به همین جهت است که می‌بینیم هر نوع از انواع موجودات زنده که در دریا و یا خشکی و در نقاط قطبی و یا استوایی زندگی می‌کند اعضا و ادوات و قوایی که دارد همه مناسب با منطقه زندگی او است.

از اینجا می‌فهمیم که در محیط زندگی تنها عامل مؤثر است، اگر وجود موجودی با مقتضیات محیطش منطبق بود آن موجود باقی می‌ماند، و اگر نبود محکوم به فنا و زوال است.

پس دو قاعده «تنازع» و «انتخاب»، دو قاعده فرعی هستند که از قانون تبعیت محیط انتزاع می‌شوند و هر جا که دیدیم آن دو قاعده حکومت ندارد، باید بفهمیم محیط، اجازه چنین حکومتی به آنها نداده است، این بود آن توجیهی که برای موارد نقض ذکر کرده‌اند.

لیکن همین توجیه نیز حکمیت ندارد، و موارد نقضی دارد که در کتب این فن ذکر شده، و اگر قانون تبعیت محیط حکمیت می‌داشت باید هیچ مورد نقضی در هیچ جای عالم نداشته باشد، و هیچ نوع

موجودی و یا هیچ فرد از نوعی غیر تابع یافت نشود، و نیز هیچ محیطی دگرگون نگردد، و حال آنکه همانطور که گفتیم انواعی و افرادی را یافته‌اند که نه تنها تابع محیط نیستند بلکه احیانا محیط را تابع خود می‌کنند و آن را به دلخواه خود دگرگون می‌سازند.

بنا بر این، نه این قانون کلیت دارد، و نه آن دو قانون قبلی، زیرا اگر آن دو قانون کلیت می‌داشت موجوداتی ضعیف دوشادوش موجوداتی قوی دیده نمی‌شدند، و حکم توارث در گیاهان و حیوانات ناقص و پست، نافذ نمی‌شد، پس حق مطلب بطوری که بحث‌های علمی نیز اعتراف کرده‌اند این است که این سه قاعده هر چند فی الجمله درست باشند، کلیت ندارند.

و اما نظریه کلی فلسفی در این باب: باید دانست که در مساله پیدایش حوادث یعنی پیدایش موجودات و دگرگونگی‌هایی که بعد از پیدایش در اطراف وجود آنها رخ می‌دهد، همگی نشانگر قانون علیت و معلولیت است.

پس هر موجود مادی که به نفع هستی خود

فعالیت می‌کند اثر وجودی خود را متوجه غیر خود می‌کند تا صورت و وصفی در آن غیر ایجاد کند که متناسب با صورت و وضع خود باشد، این حقیقتی است که اگر در حال موجودات و وضعی که با یکدیگر دارند دقت شود به هیچ وجه قابل انکار نیست.

در نتیجه، پس هر موجودی می‌خواهد از موجود دیگر بکاهد و به نوع خود اضافه کند و لازمه این، آن است که هر موجود برای ابقای وجود و حیات خود فعالیت کند و بنا بر این صحیح

است بگوئیم بین موجودات تنازعی در بقا هست.

و نیز لازمه دیگر این تاثیر که علت در معلول دارد این است که هر موجود قوی در موجود ضعیف تصرف کند و او را به نفع خودش فانی کند و یا حد اقل دگرگون سازد بطوری که بتواند به نفع خود از آن بهره‌ور شود.

با این بیان ممکن است آن سه قانون که طبیعی‌دانان ارائه داده بودند یعنی قانون تنازع در بقا، و قانون انتخاب طبیعی، و قانون تبعیت محیط را توجیه کرد، برای اینکه هر نوع از انواع موجودات از آنجا که تحت تاثیر عوامل تضادی است که از ناحیه نوع دیگر، تهدیدش می‌کند، قهرا وقتی می‌تواند در برابر آن عوامل مقاومت کند که وجودی قوی و نیرومند داشته باشد و بتواند از خود دفاع کند، حال افراد از هر نوعی نیز همین طور است، آن فردی صلاحیت بقا را دارد که وجودی قوی داشته و در برابر منافیات و اضدادی که متوجه او شده و تهدیدش می‌کند، مقاوم باشد. این همان انتخاب

طبیعی و بقای اشرف است.

و همچنین وقتی که عده بسیاری از عوامل دست‌اندرکارند و بیشتر آنها در نحوه تاثیر متحد می‌شوند، و یا آثارشان نزدیک به هم است، قهرا موجودی که در وسط این عوامل قرار گرفته از تاثیر این عوامل متاثر و اثری را می‌پذیرد که با وضعش تناسب دارد و این همان تبعیت محیط است.

چیزی که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که امثال این قواعد و نوامیس، یعنی ناموس تبعیت محیط و غیر آن هر جا که اثر می‌گذارد تنها در عوارض وجود یک موجود و لو احق آن اثر می‌گذارد، و اما در نفس ذات آن موجود به هیچ وجه اثر نمی‌گذارد، و نمی‌تواند موجودی را موجود دیگر کند (مثلا میمونی را انسان کند)، ولی طبیعی‌دانان از آنجایی که قائل به وجود ذات جوهری نیستند، زیر بنای دانش خود را این قرار داده‌اند که هر موجودی عبارت است از مجموع عوارض دست به دست هم داده‌ای که عارض بر ماده می‌شود.

لذا گفته‌اند همین عوارض است که مثلا انسان را انسان و زرافه را زرافه کرده و در حقیقت هیچ نوعی

نیست که جوهر ذاتش مباین با جوهر ذات نوعی دیگر باشد بلکه تمامی انواع موجودات بعد از تجزیه و تحلیل به یک موجود بر می‌گردند و جوهره ذاتشان یک چیز است و آن عبارت است از ماده که وقتی فورمول ترکیبی آن مختلف می‌شود به صورت انواعی مختلف در می‌آید.

از همین جا است که می‌بینید زیربنای روش علمیشان، کارشان را بدینجا کشانده که بگویند انواع موجودات در اثر تاثیرپذیری از محیط و از سایر عوامل طبیعی دگرگون شده و ـ

فلان موجود به صورت موجودی دیگر در می‌آید، و با کمال بی‌پروایی بگویند ذات آن، مبدل به ذات دیگری می‌شود.

و این بحث دامنه گسترده‌ای دارد که انشاء الله در آینده‌ای نزدیک به آن خواهیم پرداخت.

سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه ﴿لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ﴾ و آیاتی دیگر به دو اصل تنازع و انتخاب اشاره دارد

اینک به اول گفتار برگشته، می‌گوئیم: بعضی از مفسرین گفته‌اند: آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ اَلْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اَللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى اَلْعَالَمِينَ﴾، به دو قانون تنازع در بقا و انتخاب طبیعی اشاره دارد.

و سپس گفته آیه شریفه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اَللَّهَ عَلىَ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ اَلَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اَللَّهُ وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اِسْمُ اَللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اَللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اَللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ اَلَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِى اَلْأَرْضِ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ آتَوُا اَلزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا

بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[1] هم این دو قانون را از نظر شرعی امضاء نموده و جامعه اسلام را به سوی آن ارشاد می‌کند و می‌فرماید تنازع بقا و دفاع از حق امری است مشروع که سرانجام منتهی به این می‌شود که افراد صالح باقی بمانند، که این همان اصل دوم طبیعی یعنی انتخاب اشرف است.

و نیز مفسر نامبرده، اضافه کرده: از جمله آیاتی که از قرآن کریم دلالت بر قاعده تنازع دارد، آیه شریفه زیر است که می‌فرماید: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ

---

۱ کسانی که به خاطر ظلمی که به ایشان رفته کارزار می‌کنند، خدا اجازه کارزار به ایشان داده، و به یاری دادنشان توانا است.
آری، همان کسانی که به جرم یکتاپرستی و اینکه گفته‌اند پروردگار ما اللّه است از خانه و کاشانه خود بیرون رانده شدند، و اگر نبود که خدا بعضی از مردم رای به دست بعضی دیگر دفع می‌کند قطعا دیرها و کلیساها و کنشت‌ها و مسجدها که نام خدا در آنها بسیار زیاد برده می‌شود ویران می‌شد، خدا کسانی را که او رای یاری کنند یاری می‌کند، که خدا به یقین توانایی مقتدر است.
یاوران، همان کسانی هستند که اگر در زمین استقرارشان دهیم، نماز بپا می‌کنند و زکات می‌دهند و مردم رای به هر کار ستوده واداشته، از هر نکوهیده‌ای باز می‌دارند و سرانجام همه امور با خداست. «حج، آیات ۳۹-۴۱»

كَذَلِکَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْحَقَّ وَ اَلْبَاطِلَ فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِی اَلْأَرْضِ كَذَلِکَ يَضْرِبُ

اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ﴾[1].

چون این آیه به ما می‌فهماند که سیل حوادث و میزان تنازع کف‌های باطل و مضر به حیات اجتماع را کنار زده و از بین می‌برد و در نتیجه ابلیز[2] (که حق و نافع بوده، و مایه آبادانی در زمین می‌باشد) و نیز ابریز[3] به عنوان زیور و ابزار کار انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

این بود گفتار مفسر نامبرده.

رد آن گفته و توضیح بطلان استشهادات آن مفسر از برخی آیات قرآنی

مؤلف: اما دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی (به آن معنایی که ما برایش کردیم) هر چند فی الجمله و تا حدودی درست است، و قرآن هم آن دو را مورد عنایت قرار داده، لیکن این دو صنف آیه‌ای

---

۱ خدای تعالی آبی را از آسمان نازل می‌کند و آب هر ذره‌ای به اندازه ظرفیت آن جریان یافته و سیل می‌شود و آن سیل کفی بلند و پف کرده با خود می‌آورد بعضی از فلزات هم که برای ساختن زیور و یا ابزار کار در آتش می‌گدازند کفی مانند کف سیل دارد خدا حق را به آب و فلز خالص و باطل را به کف آن دو مثل می‌زند که کف به کناری افتاده از بین می‌رود و آنچه به مردم سود می‌دهد در زمین می‌ماند خدا اینچنین مثلها را بیان می‌کند. «رعد، آیه ۱۷»

۲» ابلیز» عربی شده کلمه آب لیز و به معنای گلی است که رود نیل در ایام طغیان با خود می‌آورد، و وقتی ته‌نشین شد به جای کود مصرف می‌شود.

۳» ابریز» عربی شده آبریز است که به معنای فلز خالص و بدون خلط است.

که از قرآن آورده به هیچ وجه در صدد بیان آن دو قاعده نیستند، برای اینکه دسته اول از آیات، در صدد بیان این جهت است که خدای تعالی در اراده خود مغلوب هیچ چیزی نیست و از هیچ عاملی شکست نمی‌خورد، و یکی از چیزهایی که اراده او بدان تعلق گرفته و آن را خواسته معارف دینی است.

پس معارف دینی هم به هیچ وجه مغلوب واقع نمی‌شود، و حامل آن معارف نیز در صورتی که آن را به راستی و درستی حمل کرده به هیچ وجه شکست نخواهد خورد.

جمله: ﴿بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اَللَّهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ که در آیه اول بود، و جمله: ﴿اَلَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اَللَّهُ﴾، که در آیه دوم بود، کاملا بر این مطلب دلالت دارد، برای اینکه این دو جمله در این صدد است که بیان کند مؤمنین به زودی بر دشمنانشان غلبه خواهند کرد، اما نه به حکم تنازع در بقا و انتخاب اشرف، برای اینکه اشرف و اقوی از نظر طبیعت، آن فرد و جامعه‌ای است که از نظر تجهیز طبیعی مجهز به جهازهایی قوی باشد، نه اینکه از نظر حقانیت و اشرافیت

معنوی نیرومندتر باشد.

و بر خلاف گفته شما فرد و جمعیتی که نیروی معنویش قوی بوده و دارای دین حق و معارف حقه است، غالب می‌شود، و به این جهت غالب می‌شود که مظلوم است، و به این جهت مظلوم است که بر قول حق پایداری می‌کند و خدای تعالی که خودش حق است، همواره حق را یاری می‌کند، به این معنا که هر جا حق و باطل با هم روبرو شدند، باطل نمی‌تواند حجت حق را از بین ببرد.

و نیز خدای تعالی حامل حق را هم در صورتی که در حملش صادق باشد یاری می‌فرماید، هم چنان که در همان آیه فرمود: ﴿وَ لَيَنْصُرَنَّ اَللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اَللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ اَلَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي اَلْأَرْضِ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ...﴾ یعنی خدا آن یاوران حق را یاری می‌کند که وقتی قدرت پیدا کردند از نماز و زکات دست برندارند، و خلاصه در یاری کردن حق صادق باشند.

و در آخر می‌فرماید: ﴿وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ اَلْأُمُورِ﴾ و با این جمله، به تعدادی از آیات اشاره می‌فرماید که از آنها بر می‌آید عالم کون در طریق کمال خود به سوی حق و صدق و سعادت حقیقی سیر می‌کند.

و در این هم شکی نیست که قرآن دلالت می‌کند

بر اینکه غلبه، همواره نصیب خدا و لشگر او است، به آیات زیر توجه فرمائید: ﴿كَتَبَ اَللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِی﴾[1] ﴿وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا اَلْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ اَلْمَنْصُورُونَ وَ إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ اَلْغَالِبُونَ﴾[2] ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهِ﴾[3].

و همچنین دسته دوم که از آنها تنها آیه: ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[4]، را آورده بود، نمی‌خواهد در باره اصل تنازع و اصل انتخاب و یا تبعیت محیط، چیزی بگوید، بلکه در این مقام است که بفرماید: حق باقی و باطل فانی است، و بقای حق و فنای باطل چه از باب تنازع باشد، (هم چنان که در حق و باطل‌هایی که از سنخ مادیات است از این باب است)، و یا اینکه از باب تنازع در بقا نباشد، (مانند حق و باطل‌هایی که بین مادیات و معنویات هست، که غلبه حق در آنها از باب تنازع نیست) برای اینکه

---

۱ خداوند با قلم قضائش چنین نوشته است که غلبه نصیب من و رسولان من است. «مجادله، آیه ۲۱»

۲ قضای ما به نفع بندگان مرسل ما رانده شده که ایشان و تنها ایشان یاری می‌شوند و اینکه لشگر ما همواره غالب هستند. «صافات، آیه ۱۷۳»

۳ خدا به امر خود مسلط و غالب است. «یوسف، آیه ۲۱»

٤ رعد، آیه ۱۷

معنا (منظور ما از معنا، موجود مجرد

از ماده است) مقدم بر ماده است، و در هیچ حالی مغلوب واقع نمی‌شود، پس بقای معنا و تقدمش بر ماده از باب تنازع نیست، و نیز مانند حق و باطلی که هر دو از سنخ معنویات و مجردات باشد (مانند ایمان و نفاق درونی) که اگر حق همیشه غالب است از باب تنازع نیست، بلکه قضایی است که خدا در این باره رانده، هم چنان که خودش فرمود: ﴿وَ عَنَتِ اَلْوُجُوهُ لِلْحَیِّ اَلْقَیُّومِ﴾[1]

و نیز فرمود: ﴿لَهُ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ کُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[2]

و باز فرموده: ﴿وَ أَنَّ إِلَیٰ رَبِّکَ اَلْمُنْتَهَیٰ﴾[3]

پس خدای عز و جل بر هر چیزی غالب است، و او واحد و قهار است.

و اما آیه مورد بحث که می‌فرمود: ﴿وَ لَوْ لاَ دَفْعُ اَللَّهِ اَلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ اَلْأَرْضُ...﴾ در

---

۱ چهره‌ها برای خدای زنده به پا دارنده عالم خاضع شد. «طه، آیه ۱۱۱»
۲ آنچه در آسمانها و زمین است ملک اوست و همه برای او خاضع هستند. «بقره، آیه ۱۱۷»
۳ محققا سرانجام همه امور به سوی پروردگار تو منتهی می‌شود. «نجم، آیه ۴۲»

سابق توجه فرمودید که گفتیم: در این مقام است که به حقیقتی اشاره کند که اجتماع انسانی بر آن متکی است، و آبادانی زمین وابسته به آن است، و اگر اختلالی در آن پدید آید نظام آبادی زمین مختل گشته، و حیات در زمین رو به تباهی می‌گذارد، و آن حقیقت عبارت است از غریزه استخدام، که خدای تعالی آن را جبلی و فطری انسان کرده است، چون همین غریزه استخدام است که سرانجام به اینجا منتهی می‌شود که انسانها منافع خود را با یکدیگر مصالحه کنند و اجتماع مدنی پدید آورند.

و گو اینکه پاره‌ای از رگ و ریشه‌های این استخدام تنازع در بقا و انتخاب طبیعی است، و لیکن در عین حال نمی‌توان گفت که آیه شریفه به آن دو قاعده نظر دارد، چون آن دو قاعده، دو سبب بعید هستند، و غریزه استخدام سبب نزدیک است.

ساده‌تر بگوئیم، آنچه مایه آبادانی زمین و مصونیت آن از تباهی است غریزه استخدام است، و آن دو قاعده در پیدایش این غریزه دخالت دارند، نه در آبادانی زمین، پس باید آیه شریفه را که می‌خواهد

سبب آبادی زمین و فاسد نشدن آن را بیان کند، بر این غریزه حمل کنیم، نه بر آن دو قاعده.

باز هم به عبارتی ساده‌تر اینکه دو قاعده «تنازع در بقا» و «انتخاب طبیعی» باعث

منحل شدن کثرت و متلاشی شدن اجتماع است، و این دو قاعده، جامعه را به (بیانی که می‌آید) به وحدت می‌کشاند، برای اینکه هر یک از دو طرف نزاع می‌خواهد به وسیله نزاع طرف دیگر را فاسد نموده، آنچه او دارد ضمیمه خودش کند، یعنی وجود او و مزایای وجودی او را ضمیمه وجود خود کند، این مقتضای قاعده اول است، قاعده دوم هم اقتضا دارد که از این دو طرف نزاع آن که قوی‌تر و شریف‌تر است بماند، و آن دیگری فدای او شود.

پس نتیجه دو قاعده نامبرده، این می‌شود که از دو طرف نزاع یکی بماند، و دیگری از بین برود، و این با اجتماع و تعاون و اشتراک در زندگی که مطلوب فطری انسان است و غریزه‌اش او را به سوی آن هدایت می‌کند تا زمین به دست این نوع آباد شود منافات دارد، و دفعی که به حکم آیه مورد بحث، وسیله آبادی زمین می‌شود و آن را از فساد محفوظ می‌دارد دفعی است که به اجتماع دعوت کند و اتحادی در کثرت افراد اجتماع پدید آورد، نه دفعی که باعث بطلان اجتماع شود، و وحدتی پدید آورد

که کثرت را از بین ببرد، و اگر جنگ سبب آبادانی زمین و عدم فساد آن می‌شود، از این جهت است که به وسیله آن، حقوق اجتماعی و حیاتی قومی که تا کنون به دست مستکبرین پایمال شده بود، احیاء شود، نه از این جهت که به وسیله جنگ، وحدت جامعه را مبدل به تفرقه نموده و افراد را به جان هم می‌اندازند، تا یکدیگر را نابود کنند، و تنها اقویا و قدرتمندان باقی بمانند. (دقت فرمائید).

بحثی در تاریخ و اینکه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزیده است

کلمه «تاریخ» بر وزن «تعریف» مصدر و به معنای شناختن حوادث و علت و زمان پدید آمدن آن است، و اصطلاحا به معنای باستان‌شناسی و طبقات الارض نیز استعمال می شود، و گفتار ما در معنای لغوی آن یعنی تاریخ نقلی است و تاریخ نقلی عبارت است از ضبط حوادث کلی و جزئی، و نیز نقل آن و گفتگو پیرامون آن.

باید دانست که بشر از قدیم‌ترین عهد زندگی و زمان وجودش در زمین به ضبط حوادث اهمیت می‌داده، و تا آنجا که ما می‌دانیم در هر عصری از

اعصار عده‌ای دیگر هم یا به ذهن می‌سپرده‌اند، و یا یادداشت نموده و یا کتاب تالیف می‌کرده‌اند، و عده‌ای دیگر هم آنچه را که آنان ضبط کرده بودند دست به دست می‌گرداندند، و پیوسته انسان در جهات مختلف زندگی خود از تاریخ استفاده می‌کرده، یا در طرز تشکیل اجتماع از تاریخ الگو بر می‌گزیده، و یا از سرگذشت گذشتگان عبرت می‌گرفته، و یا داستان‌سرایی می‌کرده، و یا با ـ

نقل آن شوخی و تفریح می‌کرده، و یا در مسائل سیاسی، اقتصادی، صنعتی و یا غیر آن مورد استفاده قرار می‌داده‌اند.

لیکن فن تاریخ با این همه شرافت و منافع که دارد، همواره ملعبه دو عامل فساد بوده، و از این به بعد هم خواهد بود، و این دو عامل تاریخ را از صحت طبع، و صدق بیان به سوی باطل و دروغ منحرف کرده است.

دو عامل مهم همواره در فن تاریخ دخالت کرده و موجب فساد و بی اعتباری آن گشته‌اند

عامل اول: حکومت‌های خودکامه‌ای بوده که به حکم خودکامگی و داشتن قوه و قدرت، هر چیزی که به نفعش تمام می‌شد، اشاعه می‌داده است، (هر چند دروغ محض می‌بود) و هر چه را که به ضررش تمام می‌شده، با اعمال قدرت، جلوی اشاعه آن را می‌گرفته است، (هر چند که صدق محض می‌بود) و یا آن را به صورتی اشاعه می‌داد که باز به نفعش تمام شود، و این چیزی نیست که کسی در آن تردید داشته باشد (اصلا اقتضای خودکامگی همین است و همواره به چشم خود می‌بینیم) که اینگونه

حکومت‌ها باطل و دروغ را به لباس حق و صدق در می‌آورند، و به خورد مردم می‌دهند علتش هم این است که انسان چه فرد فردش و چه مجتمعش، بر این فطرت مفطور شده و به هر جور که ممکن باشد منافع را به سوی خود جلب نموده، و ضررها را از خود دفع می‌کند، و کسی که کمترین شعوری داشته باشد و بتواند اوضاع حاضر عصر خود را درک نموده و در تاریخ امت‌های گذشته و حتی امت‌های خیلی دور نظر بیفکند، این حقیقت را می‌بیند.

عامل دوم: متهم بودن بینندگان و شنوندگان حوادث و مطالب تاریخی، و نیز آن کسانی است که از ایشان نقل می‌کنند، و یا در کتاب خود می‌آورند، و چون ما می‌دانیم که این دو طایفه، خالی از احساسات باطنی و یا تعصب‌های قومی نیستند، و در آنچه که تحمل می‌کنند و یا در باره آن داوری می‌نمایند حب و بغض و یا تعصب‌های درونی را دخالت می‌دهند، برای اینکه حاملین اخبار در گذشته، با در نظر گرفتن اینکه حکومت در اعصار ایشان حکومت دین بوده، و قهرا خود آنان متدین به

یکی از ادیان و مذاهب بوده‌اند، و احساسات مذهبی و تعصبات قومی در ایشان شدید بوده، قهرا اخبار تاریخی آنان از آن جهت که یک حدی از آن به احکام دین بر می‌خورده، مشوب با آن احساسات و تعصبات بوده است.

هم چنان که امروزه به چشم خود می‌بینیم احساسات و تعصب‌های شدیدی که مردم مادی نسبت به آزادی در شهوات و هواهای نفسانی و علیه دین و عقل دارند باعث شده که خبرنگاران امروز آن تعصب‌ها را در اخباری که می‌دهند و یا می‌نویسند دخالت دهند، همانطور که گذشتگان در آنچه ضبط کرده و نقل نموده‌اند، دخالت داده‌اند.

و از اینجا است که می‌بینی هیچ نویسنده‌ای که متدین به دینی و مذهبی است در کتاب خود و گردآوری‌هایش خبری که مخالف و بر ضرر مذهبش باشد نیاورده، پس اهل هر مذهب هر چه در باره مذهبش نوشته موافق با اصول مذهب خود بوده هم چنان که امروز هم هیچ گفتاری تاریخی در نوشته‌های مادیین نمی‌بینی، مگر اینکه از جهتی و به وجهی مذهب مادیت او را تایید می‌کند.

عوامل دیگری که در گذشته و در عصر حاضر موجب بد گمانی به تاریخ نقلی شده‌اند

از آن دو عامل گذشته، عواملی دیگر هست که باعث فساد و بی‌اعتباری تاریخ شده، از آن جمله یکی نبودن وسائل گرفتن خبر، و دیدن واقعه، و ضبط و نقل آن برای دیگران، و تالیف کتابی در باره آن، و حفظ و نگهداری آن کتاب از پوسیدن و دگرگونی و گم شدن، بوده است، و این عوامل هر چند امروز در بین نیست (و در این عصر به آسانی می‌توان اخبار آن طرف دنیا را در این طرف گرفت، و حتی با چشم دید، و آن را به سهولت ضبط نمود، و به وسیله رسانه‌های گروهی انتشار داد، و در اسرع

وقت چاپ نموده و در کتابخانه‌های مدرن از پوسیدن و دگرگونگی و گم شدن حفظش کرد) چون شهرها به هم نزدیک شده و وسائل ارتباط بسیار و نقل و انتقال و تحول آسان گشته، لیکن بلای تاریخ، از جهتی دیگر عمومی شده، و آن مساله سیاست است، که در تمامی شؤون زندگی انسان مداخله می‌کند، و چرخ دنیای امروز بر محور سیاست (که خود فنی از فنون شده است) دور می‌زند، و با تحول آن، همه اخبار دنیا ناگهان از حالی به حالی می‌شود و این خود عاملی بزرگ و دردی بی درمان است که آدمی را نسبت به تاریخ بدگمان می‌سازد، حتی تاریخ را به سقوط تهدید می‌کند.

وجود نواقص و یا به عبارتی دیگر، نواقصی که برای تاریخ نقلی شمردیم علت عمده بی‌اعتنایی علمای امروز نسبت به تاریخ است، و باعث شده که دانشمندان بطور کلی از تاریخ نقلی دوری نموده به تاریخ زمینی (یعنی باستان‌شناسی) روی آوردند و این علم هر چند از پاره‌ای اشکالات که در کار تاریخ نقلی بود سالم و به دور است مثلا دستخوش مداخلات حکومت‌ها نشده، و لیکن از بقیه اشکالات

خالی نیست، برای اینکه این دانشمندان نیز دارای احساسات و تعصب‌هایی هستند، اینها نیز تحت تاثیر سیاست‌ها قرار می‌گیرند، پس آنچه که از اسرار باستان‌شناسی خود افشا می‌کنند نمی‌تواند مورد اعتماد قرار گیرد، ممکن است در آنچه افشا می‌کنند و در آنچه کتمان می‌نمایند و تغییر و تبدیل می‌دهند، اعمال سیاست کنند، یعنی چیزی را افشا کنند که واقعیت نداشته باشد، و چیزهایی را که واقعیت دارد کتمان نمایند، و یا در آن تغییر و تبدیلی بدهند.

این بود حال تاریخ و عوامل متعددی که از جهات مختلف، آن را تباه کرده و تا ابد هم

قابل اصلاح نیست.

بنا بر این چنین تاریخی که حال و وصفش را دیدی، نمی‌تواند با قرآن کریم در داستان‌هایی که نقل می‌کند مقابله کند، برای اینکه قرآن کریم وحی الهی و منزه از خطا و مبرای از دروغ است، پس تاریخ نمی‌تواند با آن معارضه کند، چون تاریخ هیچ پشتوانه‌ای برای ایمنی از دروغ و خطا ندارد، بلکه همانطور که دیدید دستخوش عوامل کذب و خطا است.

امتیاز و اعتبار داستان‌هایی که در قرآن آمده نسبت به عهدین و کتب تاریخ

پس اگر می‌بینیم اغلب داستانهای قرآنی (نظیر داستان مورد بحث یعنی قصه طالوت)، مخالف با نقلی است که در کتب عهدین (تورات و انجیل) است، نباید در صحت آنچه که در قرآن آمده شک کنیم، برای اینکه کتب عهدین، چیزی زائد بر تواریخ معمولی نیست و مانند سایر تواریخ، از دستبرد عوامل بالا، دور نمانده بلکه آن نیز ملعبه آن عوامل قرار گرفته است، علاوه بر اینکه سراینده داستان صموئیل و شارل به نقل کتب عهدین، معلوم نیست که کیست و به هر حال ما اعتنایی به مخالفت تاریخ

و مخصوصا عهدین، با آنچه که در قرآن آمده نداریم، پس تنها قرآن کریم کلام حق و از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است.

از این نیز که بگذریم، قرآن اصلا کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل داستان‌های خود قصه‌سرایی مانند کتب تاریخ و بیان تاریخ و سرگذشت نیست، بلکه کلامی است الهی که در قالب وحی ریخته شده، و منظور آن هدایت خلق به سوی رضوان خدا و راههای سلامت است، و به همین جهت است که می‌بینیم هیچ قصه‌ای را با تمام جزئیات آن نقل نکرده، و از هر داستان، آن نکات متفرقه که مایه عبرت و تامل و دقت است و یا آموزنده حکمت و موعظه‌ای است و یا سودی دیگر از این قبیل دارد، نقل می‌کند هم چنان که در داستان مورد بحث، یعنی قصه طالوت و جالوت، این معنا کاملا به چشم می‌خورد، در آغاز می‌فرماید: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ آن گاه بقیه جزئیات را رها کرده و می‌فرماید: ﴿وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً﴾ باز بقیه مطالب را مسکوت

گذاشته می‌فرماید: ﴿وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ﴾، آن گاه می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ﴾، بعدا جزئیات مربوط به داوود را رها نموده و می‌فرماید: ﴿وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ﴾.

و کاملا پیدا است که اگر می‌خواست این جمله‌ها را به یکدیگر متصل کند، داستانی طولانی می‌شد، و ما در گذشته هم آنجا که داستان گاو بنی اسرائیل را در سوره بقره تفسیر کردیم، خواننده را به این نکته توجه دادیم و این نکته در تمامی داستان‌هایی که در قرآن آمده، مشهود است و اختصاصی به یک داستان و دو داستان ندارد، بلکه بطور کلی از هر داستان آن قسمت‌های برجسته‌اش را که آموزنده حکمتی یا موعظه‌ای و یا سنتی از سنت‌های الهیه است

که در امت‌های گذشته جاری شده نقل می‌کند، هم چنان که این معنا را در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) تذکر داده و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی اَلْأَلْبَابِ﴾[1] و نیز می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اَللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنَنَ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِی اَلْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ اَلْمُكَذِّبِينَ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3] و آیاتی دیگر از این قبیل.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۵۳ تا ۲۵۴]

﴿تِلْكَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اَللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى اِبْنَ مَرْيَمَ اَلْبَيِّنَاتِ وَ أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ اَلْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلَ اَلَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ وَ

---

۱ به راستی در داستان ایشان عبرتی است برای خردمندان. «یوسف، آیه ۱۱۱»

۲ خدا می‌خواهد شما را به سنت‌هایی که در امت‌های قبل از شما جریان داشته، هدایت کند. «نساء، آیه ۲۶»

۳ قبل از شما سنت‌هایی جریان یافته، پس در زمین بگردید و ببینید عاقبت تکذیب کنندگان چگونه بوده، این قرآن بیانی است برای مردم و هدایت و موعظه‌ای برای مردم با تقوا. «آل عمران، آیه ۱۳۸»

لَكِنِ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلُوا وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ٢٥٣ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَ لاَ خُلَّةٌ وَ لاَ شَفَاعَةٌ وَ اَلْكَافِرُونَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ ٢٥٤

ترجمه آیات

این پیامبران بعضی از ایشان را بر بعض دیگر برتری داده‌ایم بعضی از آنان کسی بوده که خدا با وی سخن گفت و بعضی از آنان را مرتبه‌ها بالا برد و عیسی بن مریم را محبت دادیم و او را به روح پاک قوی کردیم، اگر خدا می‌خواست کسانی که پس از پیامبران بودند با وجود حجت‌ها که سویشان آمده بود با هم جنگ نمی‌کردند ولی مختلف شدند، از آنان کسانی بودند که ایمان داشتند و کسانی بودند که کافر بودند، اگر خدا می‌خواست با هم کارزار نمی‌کردند ولی خدا هر چه بخواهد می‌کند (۲۵۳).

شما که ایمان دارید پیش از آنکه روزی بیاید که در آن معامله و دوستی و شفاعت نباشد از آنچه روزیتان کرده انفاق کنید و کافران خود، ستمگرانند. (۲۵۴)

بیان آیات

﴿تِلْکَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلیَ بَعْضٍ... هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾ سیاق این دو آیه خیلی از سیاق آیات قبل که امر به جهاد و تشویق به انفاق می‌کرد دور نیست، چون در آخر آن آیات، داستان جنگ طالوت را آورده تا مؤمنین از آن عبرت بگیرند، و آن قصه با جمله: ﴿وَ إِنَّکَ لَمِنَ اَلْمُرْسَلِینَ﴾ خاتمه یافت و دو آیه مورد بحث هم با جمله: ﴿تِلْکَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلیَ بَعْضٍ﴾، آغاز شده، و سپس به مساله جنگ در امتهای انبیای بعد از آن حضرات بر می‌گردد.

و نیز در داستان قبلی یعنی قصه طالوت می‌فرمود: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَی اَلْمَلَإِ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ مِنْ بَعْدِ مُوسیَ﴾، و قید ﴿مِنْ بَعْدِ مُوسیَ﴾ را ذکر نموده، دو باره به دعوت و تشویق به انفاق برگشت، و فرمود: «انفاق کنید قبل از اینکه روزی فرا رسد که...» پس

همه اینها این احتمال را تایید می‌کند که دو آیه مورد بحث، ذیل آیات سابق بوده و همه با هم نازل شده‌اند.

دفع این توهم که بعد از دعوت انبیا (علیهم السلام) جنگ چه فایده دارد؟ و اشاره به علل پیدایش جنگ‌ها در این آیات

و سخن کوتاه آنکه: آیه شریفه، در مقام رد و دفع توهمی است که چه بسا به ذهن برسد، و آن توهم این است که رسالت، خصوصا از این جهت که همراه با معجزاتی روشن است که بر حقانیت آن دلالت می‌کند، باید بلای جنگ‌های خانمان برانداز را از بین ببرد، نه اینکه خود رسالت، آتش جنگ را برافروزد، حال یا از این جهت باید از بین ببرد که غرض خدای سبحان از ارسال رسولان و دادن معجزات به ایشان، این است که مردم را به سوی سعادت دنیوی و اخرویشان هدایت کند، پس برای بدست آمدن این غرض، باید آنان را از قتال باز داشته، دیگر اجازه چنین عملی را ندهد، و همه را در راه هدایت جمع و متحد سازد، و حال آنکه می‌بینیم بعد از انبیا باز هم جنگ‌ها و مشاجرات در میان امت‌های آنان ادامه دارد، و مخصوصا بعد از انتشار دعوت اسلام که

اتحاد و اتفاق از ارکان و اصول احکام و قوانین آن است، چرا باید هنوز این درگیری‌ها در این امت پدید آید؟.

و یا از این جهت باید از بین ببرد که مگر غیر از این است که فرستادن رسولان و آوردن معجزات روشن، برای دعوت به سوی حق است و برای این است که ایمان در دلها پدید آید؟ ایمان هم از صفات قلب است، و نمی‌شود آن را با زور در دلها ایجاد کرد، پس فایده قتال چیست؟ و بعد از استقرار نبوت و پا گرفتن دعوت دینی دیگر جنگ چه معنا دارد؟ این اشکال

را در آیات قتال آوردیم و به آن جواب دادیم.

در آیه مورد بحث، خدای تعالی چنین پاسخ می‌دهد که «قتال» معلول اختلافی است که امتها خودشان پدید می‌آورند، چون اگر اختلافی نباشد کار اجتماعات به جنگ نمی‌کشد.

پس علت به وجود آمدن جنگها در بین مردم، اختلاف آنان است، و اگر خدا می‌خواست، یا به کلی نمی‌گذاشت اختلافی پدید آید، و در نتیجه، جنگ هم پدید نمی‌آمد، و یا بعد از پیدا شدن این علت آن را خنثی می‌کرد، لیکن خدای سبحان آنچه را که ما می خواهیم، انجام نمی‌دهد چون تابع خواست ما نیست، او هر چه بخواهد می‌کند و یکی از چیزهایی را که خواسته، این است که جلوی علت‌ها را نگیرد و امور عالم طبق سنت العلل و الاسباب جریان یابد، این اجمال و خلاصه پاسخی است که از آیه استفاده می‌شود.

﴿تِلْکَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلیَ بَعْضٍ﴾.

انبیا (علیهم السلام) در عین حال که در اصل فضل رسالت مشترکند، از درجات مختلفی برخوردارند

از آنجا که خواسته است به امر رسولان و به مقام

والای ایشان احترام بگذارد با کلمه «تلک» که ضمیر اشاره به دور است اشاره نمود، و این جمله دلالت دارد بر این که خدای سبحان انبیا را در یک درجه قرار نداده، بلکه بین آنان برتری نهاده است، بعضی برتر از بعضی دیگر هستند، و بعضی پائین‌تر از بعض دیگر، ولی همه آنها مشمول فضل خدا هستند، چون رسالت فی نفسه فضیلتی است که در همه آنان هست.

پس در بین انبیا اختلاف مقام و تفاضل در درجات هست، در عین اینکه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترک هستند، و در مجمع کمالات که همان توحید باشد سهیم هستند، بر خلاف اختلافاتی که در بین امتهای آنان، بعد از آنان پیدا می‌شود، چون اختلاف امتها به ایمان و کفر، و نفی و اثبات است، و معلوم است که میان این دو جامع نیست.

و به همین جهت است که در آیه مورد بحث از این دو گونه اختلاف دو جور تعبیر آورد، اختلاف انبیا را تفضیل خواند، و این تفضیل را به خودش نسبت داده و فرمود: ما بین آنان اختلاف درجه قرار

دادیم، و اختلاف امتها را اختلاف خواند، و آن را به خود امتها نسبت داده فرمود: «و لیکن اختلاف کردند» . و از آنجایی که در ذیل آیه اشاره به مساله قتال شده و مرتبط به آن بود، و آیات قبل نیز راجع به قتال سخن می‌گفت، و داستان قتال طالوت را ذکر می‌کرد، چاره‌ای جز این نبود که قطعه‌ای از کلام را زمینه‌چینی و مقدمه ذیل آیه بفرماید: ﴿تِلْکَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا ... بِرُوحِ اَلْقُدُسِ﴾ تا ذیل آیه را که می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلَ اَلَّذِینَ مِنْ بَعْدِهِمْ ... وَ لَکِنَّ اَللَّهَ یَفْعَلُ مَا یُرِیدُ﴾.

روشن سازد.

و بنا بر این صدر آیه، در صدد بیان این معنا است که مقام رسالت، هر چند مشترک در میان همه رسولان (علیهم السلام) است، و مقامی است که خیرات و برکات را به سوی بشر سرازیر می‌کند، و کمال سعادت و درجات نزدیکی به خدا از قبیل هم کلامی با خدا و دارا شدن معجزات و مؤید شدن به روح القدس از این سرچشمه زلال می‌جوشد، لیکن با همه این برکات، باعث نمی‌شود که جنگ و خونریزی را از میان بشر براندازد، چون این رنج و مصیبت مستند به اختلاف خود مردم است.

و به عبارت دیگر حاصل معنای آیه این است که: شرافت و فضیلتی که مقام رسالت دارد، برای این است که هر خیر و برکتی که در بعضی از انسانهای عادی به کندی رشد می‌کند، و در بعضی دیگر به کلی ریشه‌کن می‌گردد، در مقام رسالت به سرعت رشد و نمو می‌کند، از هر سو و از هر جهت که به این مقام نزدیک شوی، چه از جهت تقوا، چه از ناحیه علم و یا ایمان و یا فضائل نفسانی، از قبیل: «شجاعت»،

«سخاوت»، «تواضع»، «مهر» و امثال آن، حد اعلای آن را خواهی دید و به مراحل جدیدی برخورد خواهی کرد، لیکن با همه ارزش و نوری که دارد، و با اینکه معجزاتی روشن از آن سر می‌زند، نمی‌تواند اختلاف مردم را که ناشی از کفر و ایمان است بر طرف سازد، زیرا این خود مردم هستند که به اختیار خود یا به سوی ایمان و یا به طرف کفر گرائیده، اختلاف پدید می‌آورند.

اختلاف و درگیری بین مردم از جانب خود آنها و مستند به اختیار انسانها است

پس این اختلاف، مستند به خود مردم است، هم چنان که قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَلدِّينَ عِنْدَ اَللَّهِ اَلْإِسْلاَمُ وَ مَا اِخْتَلَفَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[1] بیان مفصل این معنا، در تفسیر آیه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2]، گذشت.

و اگر خدا می‌خواست، می‌توانست تکوینا از این

---

۱ همانا دین پسندیده در نزد خداوند تنها اسلام است و اهل کتاب در آن راه اختلاف نپیمودند مگر بعد از آنکه آیاتی روشن دیدند و آن را نادیده گرفته و به دنبال ستمکاری خود رفتند. «آل عمران، آیه ۱۹»

۲ بقره، آیه ۲۱۳

درگیری‌ها و جنگها جلوگیری کند، (و مثلا آن کس و یا کسانی که آتش افروزی می‌کنند هلاک سازد)، و لیکن از آنجا که این اختلاف مستند به او نیست بلکه مستند به خود مردم است و سنت الهی که سنت سببیت و مسبب بودن بین موجودات عالم است، همواره جاری است، و یکی از علل درگیری و جنگ، اختلاف است، (مردمی که می‌دانند اختلاف به جنگ منتهی می‌شود، باید از آن دوری

کنند).

بله، تنها کاری که خدای تعالی ممکن است انجام دهد، دخالت تشریعی است، به اینکه امر بفرماید، جنگ نکنید و یا دستور بدهد که جنگ بکنید و از این جهت خدای تعالی دستور وحی را داده و فرموده، جنگ بکنید و منظور او از این دستور آزمایش بندگان است تا معلوم کند افراد خبیث کدام، و پاکان چه کسانی هستند، مردم با ایمان کدام و دروغگویان چه کسانی هستند.

و سخن کوتاه اینکه قتال در بین امتهای انبیا که بعد از آن حضرات پدید آمده امری غیر قابل اجتناب بوده، برای اینکه اختلاف دو جور است یکی اختلاف ناشی از سوء تفاهم که بعد از آنکه طرفین سخن یک دیگر را فهمیدند اختلافشان برطرف می‌شود، و یکی اختلاف ناشی از زورگویی و طغیان است، چنین اختلافی بالآخره به جنگ منجر می‌شود، مقام رسالت تنها می‌تواند اختلاف به معنای اول را برطرف کند، و شبهاتی که در دلها پیدا شده برطرف سازد، اما یاغی‌گری و لجاجت و نظائر این صفات پست را نمی‌تواند از روی زمین براندازد، و تنها

عاملی که می‌تواند زمین را از لوث چنین رذائلی پاک سازد، جنگ است و بس.

چون تجربه‌های مکرر هم این معنا را ثابت کرده که همه جا حرف حسابی و حجت و برهان مؤثر نیست، مگر وقتی که دنبالش تازیانه و اسلحه باشد، و به همین جهت هر جا که مصلحت اقتضاء نموده، خدای سبحان دستور داده است برای احقاق حق قیام نموده و در راه خدا جهاد کنند، هم چنان که در زمان ابراهیم و بنی اسرائیل و بعد از بعثت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله و سلم)، دستور داد، و ما در سابق هر جا که به آیات قتال برخورد نمودیم، پاره‌ای از این قبیل مطالب را آوردیم.

دو نوع فضیلت و برتری که بعضی از انبیا (علیهم السلام) بر بعض دیگر دارند

﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اَللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾

در این دو جمله، التفاتی از تکلم قبلی «فضلنا» به غیبت شده، با اینکه قبل از این جمله خدای تعالی گوینده بود و می‌فرمود: ما چنین و چنان کردیم، بعد از این دو جمله نیز می‌فرماید: و ما به عیسی بن مریم، بینات دادیم.

در این وسط خدای سبحان غایب فرض شده و می‌فرماید: خدا با بعضی از ایشان سخن گفت، و بعضی را بر بعضی دیگر درجاتی برتری داد، و نکته این التفات (و خدا داناتر است)، این است که فضیلت‌ها دو گونه هستند، یک نوع آن فضیلتی هست که نام آن به خودی خود دلالت بر فضیلت می‌کند، مانند «آیات بینات» و «تایید به روح القدس» که بعدا در باره عیسی بن مریم ذکر می‌کند، چون این صفات و خصال به خودی خود صفاتی برجسته و ارجمند

است و بعضی دیگر به خودی خود فضیلت نیستند، و آن گاه فضیلت می‌شوند که به مقام بزرگی بستگی داشته باشند، و از آن مقام کسب ارزش و فضیلت کنند، مثل سخن گفتن که به خودی خود یکی از فضائل نیست، ولی اگر به خدا منسوب شود، و گفته شود که خدا با فلانی سخن گفت، آن وقت از فضائل به حساب می‌آید، و نیز مانند رفع درجات (که اگر یک ظالم بی آبرو به کسی درجه دهد، فضیلت نیست) وقتی فضیلت می‌شود که باز به خدا منسوب گردد، مثلا گفته شود خدا فلانی را به درجاتی بالا برد.

حال که این معنا روشن شد، می‌گوئیم: در دو جمله مورد بحث که دو فضیلت سخن گفتن، و رفع درجات را آورده، به این جهت خدا غایب فرض شد که این دو خصلت را به خدا نسبت داده و بفرماید: خدا با بعضی از انبیا سخن گفت، و بعضی را ترفیع درجه داد، بعد از آنکه این مقصود حاصل شد، دوباره به سیاق قبلی برگشته و فرمود: عیسی بن مریم را آیات بینات دادیم.

اقوال مختلف در باره اینکه در آیه مراد از پیامبری که خدا با او سخن گفته کیست؟

مفسرین در اینکه مشمول این دو خصلت چه کسانی هستند، اختلاف دارند، بعضی گفته‌اند منظور از آنکه خدا با او سخن گفت، موسی (علیه السلام) است، به دلیل اینکه در جای دیگر فرموده: ﴿وَ كَلَّمَ اَللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً﴾[1].

و نیز جاهایی دیگر، و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است که خدا در شب معراج بدون واسطه با او سخن گفت به دلیل اینکه فرموده: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىَ فَأَوْحىَ إِلىَ عَبْدِهِ مَا أَوْحىَ﴾[2] و معلوم است که با چنین قربی دیگر واسطه‌ای نمی‌ماند.

بعضی دیگر گفته‌اند منظور از این تکلم، مطلق وحی است، برای اینکه وحی هم تکلم است، چیزی که هست تکلمی است پنهانی، و خود خدای تعالی آن را تکلم خوانده و فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ

---

۱ نساء، آیه ۱۶۳

۲ آن قدر او را به سوی خود نزدیک کرد که بین خود از دو قوس و یا کمتر فاصله بماند، آن گاه به بنده‌اش وحی کرد، آنچه را که کرد. «نجم، آیه ۱۰»

يُكَلِّمَهُ اَللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ...﴾[1].

لیکن این وجه با تعبیر «بعضی را چنین و بعضی را چنان کرد» نمی‌سازد.

از این وجوه، آنکه سازگارتر به مقام آیه است، همان است که بگوئیم مراد از آیه،

---

۱ شوری، آیه ۵۱

موسی (علیه السلام) است، چون قبل از این سوره که در مدینه نازل شده، در سوره اعراف که در مکه نازل شده بود، در باره سخن گفتن خدا با موسی (علیه السلام) آیه‌ای نازل شده بود، و آن این آیه است که می‌فرماید: ﴿قَالَ یَا مُوسیَ إِنِّی اِصْطَفَیْتُکَ عَلَی اَلنَّاسِ بِرِسَالاَتِی وَ بِکَلاَمِی﴾[1].

پس، هم کلام بودن موسی برای خدا امری معهود بوده است.

اختلاف دیگر در معنای ﴿رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ و مراد از بعض در آن

و همچنین اختلاف دیگری در معنای ﴿وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: مراد از آن پیامبر اسلام است که خدا درجات او را بلند کرد، و بر تمامی انبیا برتری داد، زیرا هر پیغمبری، مبعوث بر امت خود بود، و آن جناب مبعوث بر تمامی خلق اولین و آخرین است، هم چنان که خدای تعالی فرمود: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلاَّ کَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[2].

و نیز به دلیل اینکه خدای تعالی آن جناب را به

---

۱ ای موسی من تو را به خصیصه و مشخصه متمایز کردم: یکی به رسالتهایم و دیگر به کلامم. «اعراف، آیه ۱۴۳»

۲ ما تو را جز برای اینکه عموم بشر را (به رحمت خدا) بشارت دهی و از عذابش بترسانی نفرستادیم.

حکم آیه شریفه: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ﴾[1] رحمت برای همه عالم دانسته، و باز به دلیل اینکه او را خاتم نبوت دانسته و فرموده: ﴿وَ لَکِنْ رَسُولَ اَللَّهِ وَ خَاتَمَ اَلنَّبِیِّینَ﴾[2].

و باز به این جهت به او کتابی داده که ما فوق تمامی کتب آسمانی و بیانگر هر چیز و کتابی است که از تحریف مبطلین محفوظش داشته، و معجزه‌ای یافته است که تا آخرین روز دنیا اعجازش باقی است، هم چنان که فرمود: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَیْکَ اَلْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ اَلْکِتَابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ﴾[3].

و نیز فرموده: ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ اَلْکِتَابَ تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ﴾[4]، و نیز فرموده: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا اَلذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[5]، و نیز فرموده: ﴿قُلْ لَئِنِ اِجْتَمَعَتِ اَلْإِنْسُ

---

۱ احزاب، آیه ۱۰۷

۲ احزاب، آیه ۴۰

۳ این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، در عین اینکه تصدیق می‌کند که آن ما فوق همه کتابها است. «مائده، آیه ۵۱»

٤ ما این کتاب را به تدریج بر تو نازل کردیم، تا روشنگر هر چیزی باشد. «نحل، آیه ۸۹»

۵ ما ذکر را بر تو نازل کردیم و خود نیز آن را حفظ خواهیم نمود. «حجر، آیه ۹»

وَ اَلْجِنُّ عَلیَ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا اَلْقُرْآنِ لاَ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً﴾[1]، و نیز به دلیل اینکه آن جناب را به دینی

اختصاص داد که قیم است، یعنی از عهده تامین تمامی مصالح دنیا و آخرت بشر بر می‌آید، هم چنان که فرمود: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ اَلْقَیِّمِ﴾[2].

بعضی هم گفته‌اند مراد از این ترفیع درجه، همان امتیازاتی است که به انبیاء داده، مثلا در باره نوح فرموده: ﴿سَلاَمٌ عَلیَ نُوحٍ فِی اَلْعَالَمِینَ﴾[3].

و در باره ابراهیم (علیه السلام) فرموده: ﴿وَ إِذِ اِبْتَلیَ إِبْرَاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾[4].

و نیز در باره آن جناب فرموده: که از خدا چنین درخواست کرد: ﴿وَ اِجْعَلْ لِی لِسَانَ صِدْقٍ فِی

---

۱ قطعا اگر تمامی انس و جن جمع شوند تا مثل این قرآن را بیاورند، نخواهند توانست هر چند که از یکدیگر پشتیبانی نمایند. «اسراء، آیه ۸۸»

۲ روی دل به سوی دینی کن که قیم است. «روم، آیه ۴۳»

۳ صافات، آیه ۷۹

٤ و چون پروردگار ابراهیم، او را با پدید آوردن صحنه‌هایی آزمایش نمود و او از عهده امتحان بر آمد، به او فرمود: من تو را امام مردم قرار می‌دهم. «بقره، آیه ۱۲۴»

اَلْآخِرِينَ﴾[1].

و در باره ادریس (علیه السلام) فرموده: ﴿وَ رَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيًّا﴾[2]

و در باره یوسف (علیه السلام)، فرموده: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾[3]

و در باره داود (علیه السلام) فرموده: ﴿وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾[4] و غیر از این آیه نیز آیاتی که مختصات انبیاء را ذکر می‌کند موجود است.

و همچنین بعضی دیگر گفته‌اند مراد از کلمه «رسل» در آیه شریفه آن رسولانی است که در همین سوره (یعنی سوره بقره) نامشان ذکر شده، مانند: «ابراهیم»، «موسی»، «عیسی»، «عزیر»، «ارمیا»، «شموئیل»، «داود» و «محمد»، (صلی الله علیه وآله و سلم)، که تا اینجا موسی و عیسی را نام برده، و بقیه باقی مانده‌اند، پس مراد از بعضی از انبیا که درجه آنان بالا رفته محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) است

---

۱ یاد خیر مرا در اعصار و روزگار آینده حفظ کن. «شعراء، آیه ۸۴»
۲ او را به مکانی بلند بردیم. «مریم، آیه ۷۶»
۳ ما هر که را بخواهیم به درجاتی بالا می‌بریم. «یوسف، آیه ۷۶»
٤ ما به داود کتاب دادیم. «نساء، آیه ۱۶۲»

که نسبت به بقیه، درجه بالاتری دارد.

بعضی دیگر گفته‌اند از آنجایی که مراد از رسل در آیه، آنانی هستند که اندکی قبل از این آیه، نامشان به میان آمده بود، یعنی موسی و داود و شموئیل و محمد ع، و

مختصات موسی را بیان کرده بود، و آن مساله سخن گفتن با او بود، و بعد از این مساله رفع درجات را آورده، قهرا منظور جز پیامبر اسلام نمی‌تواند باشد، و ممکن است بنا بر این قول، تصریح به نام عیسی (علیه السلام) را اینطور توجیه کرد که چون قبلا نام این بزرگوار در بین انبیایی که در این آیات ذکر شده نیامده بود. نام آن حضرت آورده شده است.

ولی آنچه سزاوار است که گفته شود این است که شکی نیست که ترفیع درجه رسول خدا (صلی الله علیه واله و سلم) نیز در آیه هست، چیزی که هست اختصاص دادن آیه به آن جناب دلیلی ندارد، و همچنین اختصاص دادن آن به سایر نامبردگان یعنی ارمیا و شموئیل و داود و یا به همه آنهایی که نامشان در این سوره آمده، هیچیک از این نظریه‌ها درست نیست و بدون دلیل سخن گفتن است، بلکه ظاهر آیه این است که به اطلاق آن شامل همه رسولان (علیهم السلام) می‌شود، و کلمه «بعض» در جمله و ﴿رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾، شامل تمام انسانهایی می گردد که

خدا بر آنان انعام نموده و بر سایر افراد برتری داده است.

بعضی از مفسرین اختصاص آیه به پیامبر اسلام را توجیه کرده و گفته‌اند: اسلوب کلام اقتضا می‌کند که مراد از «بعض»، پیامبر اسلام باشد، برای اینکه سیاق کلام برای عبرت گرفتن امتهایی است که بعد از در گذشت پیامبرشان به جان هم افتاده و با هم جنگ کردند، با اینکه دینشان، یک دین بود، و از این امتها آنهایی که در زمان نزول آیه وجود داشتند امت موسی و عیسی و پیامبر اسلام بودند، پس باید همین سه بزرگوار منظور نظر آیه باشند، چیزی که هست از آنجایی که در آیه مورد بحث تفضیل موسی و عیسی ذکر شده، ناگزیر باید منظور از جمله: ﴿وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾، تنها پیامبر اسلام باشد.

لیکن این توجیه هم درست نیست، برای اینکه قرآن کریم حکم می‌کند به اینکه تمامی انبیا فرستاده شده به سوی تمامی مردم هستند، قرآن می‌فرماید: ﴿لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾[1].

---

۱ ما بین احدی از انبیا فرق نمی‌گذاریم. «بقره، آیه ۱۳۶»

پس همین که تمامی انبیا دارای آیاتی روشن بودند می‌باید ریشه فساد و درگیری و قتال را از میان بشر بردارد، و بعد از انبیا، دیگر جایی برای این وحشی‌گری‌ها باقی نماند، اما خود مردم به انگیزه حسد و طغیانی که نسبت به یکدیگر داشتند، به جان هم افتادند، پس ریشه اصلی جنگها همین طغیان‌گری‌ها بوده، خدای تعالی هر وقت مصلحت دیده، دستور قتال داده است، تا با کلمات خود حق را به کرسی بنشاند، و هر آنچه را که باطل است، نابود سازد، پس بهترین وجه همان است که عمومیت آیه را حفظ کنیم.

گفتاری پیرامون تکلم خدای تعالی

ویژگی‌های انبیاء (علیهم السلام) و اخباری که ایشان آورده‌اند امور حقیقیه هستند و در بیان حقائق الهیه مجاز گویی نشده است

از جمله: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اَللَّهُ...﴾ بر می‌آید که اجمالا عمل «سخن گفتن» از خدای تعالی سرزده، و بطور حقیقت هم سرزده، نه اینکه جمله نامبرده، مجازگویی کرده باشد، خدای سبحان هم این عمل را در کتاب خود، کلام نامیده، حال چه اینکه اطلاق کلام بر عمل نامبرده خدا، اطلاق حقیقی باشد، و یا اطلاقی مجازی، پس پیرامون کلام از دو نظر باید بحث کرد.

جهت اول اینکه: کتاب خدای عز و جل دلالت دارد بر اینکه آن ویژگی‌های مخصوصی که خدای تعالی به انبیای خود داده، و سایر مردم از درک آن عاجز می‌باشند از قبیل وحی و تکلم و نزول روح و ملائکه و دیدن آیات بزرگ الهیه و نیز آنچه که خبرش را به ایشان داده، از قبیل: «فرشته»، «شیطان»، «لوح»، «قلم» و سایر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است، همه اموری است حقیقی، و واقعیاتی است خارجی، نه اینکه انبیا خواسته باشند

در این دعاوی خود مجازگویی کرده باشند، و مثلا نام قوای عقلانی را که بشر را بسوی خیر دعوت می‌کند، ملائکه گذاشته باشند و نام هر چیزی را که این قوا به ادراک انسان تحویل می‌دهد، وحی نهاده باشند، و مرتبه عالی از این قوا را که افکار خوب و مفید به اجتماع بشری از آن ترشح می‌شود، روح القدس یا روح الامین نامیده باشند، و قوای شهوانی و غضبیه را که در نفس آدمی داعی به سوی شر و فساد است، جن و یا شیطان خوانده باشند، و افکار پلیدی که اجتماع صالح را به فساد می‌کشانند و یا انسانها را به عمل زشت وا می‌دارند وسوسه و نزغة نامیده باشند، و یا اینکه انبیا، در سایر گفته‌های خود مجازگویی کرده باشند.

برای اینکه آیات قرآنی و همچنین آنچه از بیانات انبیاء گذشته (علیهم السلام) که برای ما نقل شده، همه آن آیات، روشنگر این نکته‌اند، که آن حضرات (انبیاء) در مقام مجازگویی نبوده، و نخواسته‌اند حالات درونی خود را با مثل بیان کنند، و اگر کسی این نکات روشن و بدیهی را انکار کند، قطعا سر

ناسازگاری و لجبازی دارد، و ما با او هم کلام نمی‌شویم، و اگر جائز باشد که اینگونه بیانات را با آن گونه تاویل‌ها و مجازگویی‌ها توجیه کنیم، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده‌اند، بدون استثنا به امور مادی محض تاویل نموده و از بیخ، همه امور ما ورای ماده را منکر شویم، و ما در این باره در بحث از اعجاز، بیاناتی ایراد نمودیم، و چون نمی‌توانیم دست به چنین تاویلی بزنیم، و ناگزیریم همه را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم، در مورد تکلم خدای تعالی ناگزیریم بگوئیم امری است حقیقی، و

واقعیتی است خارجی، همان آثاری که بر تکلم‌های خود ما انسانها مترتب می‌شود.

توضیح اینکه خدای سبحان از بعضی کارهای خود تعبیر به «کلام» و «تکلیم» کرده، مثلا فرموده: ﴿وَ كَلَّمَ اَللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً﴾[1].

و یا فرموده: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اَللَّهُ﴾[2] و این دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظایر آن را در آیه زیر تفسیر نموده، و فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اَللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[3].

این آیه، اطلاق سایر آیات را تفسیر می‌کند، برای اینکه استثنای ﴿إِلاَّ وَحْياً﴾ معنا نمی‌دهد مگر وقتی که منظور از تکلیم در جمله: ﴿أَنْ يُكَلِّمَهُ اَللَّهُ﴾، تکلیم حقیقی باشد، پس تکلیم خدا با بشر تکلیم هست، اما به نحوی خاص (هم چنان که در آیه سوره نساء دیدید که فرمود: خدا با موسی تکلم کرد).

---

۱ خدا با موسی به نوعی تکلم کرد. «نساء، آیه ۱۶۳»

۲ بعضی از انبیاء کسی است که خدا با او تکلم کرد.

۳ کسی چنین شایستگی ندارد که خداوند با او تکلم کند، مگر بطور وحی و یا از پس پرده و یا اینکه رسولی بفرستد و به اذن خود هر چه می‌خواهد به او وحی کند. «شوری، آیه ۵۱»

پس حد و تعریف اصل تکلیم بطور حقیقت، بر آن صادق است، و دارای معنی منفی نیست و نمی‌شود گفت که این عمل، تکلیم نیست.

حقیقت «کلام» و تعریف آن در عرف بنی آدم

حال ببینیم حقیقت کلام و تعریف آن در عرف ما بنی آدم چیست؟ آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است، (که یکی از آنها سخن گفتن است)، تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند، و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده، به اینکه از راه صدایی که از حلقومش بیرون می‌آید، این حاجت خود را تامین کند، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزءها علامت‌هایی به نام کلمه درست کند، که هر یک از آنها، (علامت‌ها) معنایی که دارد ادا شود، چون به جز این علامت‌های قراردادی، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد، و چه می‌خواهد.

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به

جز این نداشت که آواز خود را پاره پاره کند، و از ترکیب آنها علامت‌هایی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه‌ها نشان دهنده معنایی باشد، و به همین جهت است که می‌بینیم واژه‌ها، در زبانهای مختلف، با همه وسعتش دائر مدار احتیاجات موجود بشر است،

یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می‌خورد.

و باز به همین جهت است که می‌بینیم روز به روز دامنه لغت‌ها گسترش می‌یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگیش بیشتر می‌شود لغت‌ها هم زیادتر می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود که کلام (یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداهای ترکیب شده و قراردادی)، وقتی تحقق می‌یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی‌کنم که زبان و علامتهایی نداشته باشد، قطعا دارد، و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهایی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعا احتیاج به کلام پیدا نمی‌کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده، و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد.

و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش

احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان.

در قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین ما از خدا نفی و حقیقت معنای تکلم در باره خدای سبحان اثبات شده است

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می‌زند از خدای تعالی سرنمی‌زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطع‌های تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلا هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم) برای اینکه شان خدای تعالی أجل و ساحتش منزه‌تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد، و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، هم چنان که خودش فرمود: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می‌کند، آیه شریفه: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اَللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ

---

۱ خدا به هیچ چیزی قیاس و تشبیه نمی‌شود. «شورا، آیه ۱۱»

وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[1] (که ترجمه‌اش گذشت) حقیقت معنای تکلم را در باره خدای تعالی اثبات نموده است.

پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است، ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد، در خدای تعالی هست، قهرا بطور محدود جزء امور اعتباریه باقی می‌ماند، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد، ولی ذرع بودن آن حدی

---

۱ شورا، آیه ۵۱

است اعتباری، و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری، و همچنین چراغ، که اثرش یعنی روشنایی و روشنگریش امری است واقعی، ولی حد و حدودش امری است اعتباری، و باز مانند سلاح که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی، و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت.

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می‌فهماند، و این همان حقیقت کلام است، و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد، و لیکن برای ما بیان نکرده، و خود ما هم از کلام او درک نکرده‌ایم که در حقیقت کلام او چیست؟، و او چگونه با پیامبرانش حرف می‌زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می‌کند؟، چیزی که هست اینکه: چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی‌توانیم

خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده، در خدای تعالی هست.

تکلم خدای تعالی مانند خلقت، احیا، اماته، رزق و هدایت از افعال زمانی خداوند است

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است، و در نتیجه صفات: «متکلم»، «محیی»، «ممیت»، «رازق»، «هادی»، «تواب»، و غیره صفات فعل خدا هستند، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید، و با او سخن گفت، «محیی» و «متکلم» می‌شود، و چون حیات را از او گرفت «ممیت» به شمار می‌آید، و وقتی او را هدایت کرد، و از گناهش صرف نظر نمود، «هادی» و «تواب» می‌شود.

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد، و ذات او از این جهت تمام باشد، بر خلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند، و بدون آنها ذات، تمامیت ندارد، و

چگونه می‌توان گفت، بین صفات ذات و صفات افعال، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است، فرقی نیست؟، با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره‌ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می‌فرماید: ﴿وَ لَمَّا جَاءَ مُوسیَ لِمِیقَاتِنَا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی﴾[1] بعد از آنکه موسی به میقات ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، وی گفت: پروردگارا خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید.

و نیز فرمود: ﴿وَ قَدْ خَلَقْتُکَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَکُ شَیْئاً﴾ با اینکه من قبلا تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبودی[2]، و باز فرموده: ﴿فَقَالَ لَهُمُ اَللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْیَاهُمْ﴾ خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید، و سپس آنها را زنده کرد.[3] و نیز فرموده: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ وَ إِیَّاهُمْ﴾ ما شما و آنها را روزی

---

۱ اعراف، آیه ۱۴۲

۲ مریم، آیه ۹

۳ بقره، آیه ۲۴۳

می‌دهیم.[1] و همچنین می‌فرماید: ﴿اَلَّذِی أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾ موسی به فرعون گفت: پروردگار ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود.[2] و نیز فرمود: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَیْهِمْ لِیَتُوبُوا﴾ سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند.[3]

بطوری که ملاحظه می‌کنید این آیات «کلام خدا»، «خلقت»، «میراندن»، «زنده کردن»، «رزق»، «هدایت» و «توبه» را زمانی می‌داند، و همه را یکسان زمانی می‌داند. این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سر و کار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می‌دهد، و اما این سؤال که از نظر علم کلام، که خود علمی جداگانه است، و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته، در این باره چه گفته‌اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضایی دارد؟ پاسخ آن

---

۱ انعام، آیه ۱۵۱

۲ طه، آیه ۵۰

۳ توبه، آیه ۱۱۹

انشاء الله به زودی می‌آید.

این را هم باید دانست که لفظ «کلام» یا «تکلیم» از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ «کلمه»، و یا لفظ «کلمات» را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثلا نفس آدمی را در آیه زیر، «کلمه» خوانده، و فرمود: ﴿وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلىَ مَرْيَمَ﴾[1] و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: ﴿وَ كَلِمَةُ اَللَّهِ هِىَ اَلْعُلْيَا﴾[2].

و نیز فرموده: ﴿وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً﴾[3]، و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده، و فرموده: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اَللَّهِ﴾[4] که توضیح بیشترش خواهد آمد.

موارد استعمال لفظ «قول» در قرآن مجید

و اما لفظ «قول» را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده، یعنی هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل می‌شود، و هم با غیر انسان را، از آن جمله در

---

۱ نساء، آیه ۱۷۱

۲ توبه، آیه ۴۱

۳ انعام، آیه ۱۱۵

٤ لقمان، آیه ۲۷

مورد انسان فرموده: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَکَ وَ لِزَوْجِکَ﴾ پس گفتیم ای آدم، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسر تو است.[1]

و در مورد ملائکه فرموده: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی اَلْأَرْضِ خَلِیفَةً﴾ آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد.[2]

و نیز فرموده: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِینٍ﴾ آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت، من بشری از گل خواهم آفرید.[3]

و در مورد ابلیس فرموده: ﴿قال یَا إِبْلِیسُ مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ﴾ فرمود:

ای ابلیس چه عامل و انگیزه‌ای تو را از اینکه سجده کنی در برابر چیزی که من به دست خود آفریده‌ام بازداشت؟.[4]

و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده: ﴿ثُمَّ اِسْتَوَیَ

---

۱ طه، آیه ۱۱۷

۲ بقره، آیه ۳۰

۳ ص، آیه ۷۱

٤ ص، آیه ۷۵

إِلَى اَلسَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ سپس به خلقت آسمان که دودی بیش نبود بپرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه نخواهید باید بیائید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم.[1]

و نیز فرموده: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَ سَلاَماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ به آتش گفتیم بر ابراهیم سرد و بی آزار شود.[2]

و نیز فرموده: ﴿وَ قِيلَ يَا أَرْضُ اِبْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ [3]گفته شد ای زمین آب خودت را فرو ببر، و ای آسمان تو هم بس کن.

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد تنها این است که به آن چیز

---

۱ فصلت، آیه ۱۱

۲ انبیاء، آیه ۶۹

۳ هود، آیه ۴۴

بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می‌شود.[1]

و نیز فرموده: ﴿إِذَا قَضىَ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ چون قضای امری را براند تنها به آن امر میگوید موجود شو و آن امر موجود می‌شود.[2]

قول خدا در تکوینیات عبارتست از خود موجودات تکوینی

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود، این است که لفظ «قول» از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنایی می‌کند که مقصود خدا بوده است، (هم چنان که قول در اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدایی است که بر معنای مقصود ما دلالت می‌کند).

دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجادی است این است که هم در مواردی که شنونده‌ای دارای گوش و درک است استعمال شده، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنایی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین، و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است، و به دلیل

---

۱ یس، آیه ۸۲

۲ مریم، آیه ۳۵

اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم، «قول» در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است.

این همان معنایی است که گفتیم از تدبر در کلام خدا به دست می‌آید حال هر یک از دو مورد تکوینیات و غیر تکوینیات را توضیح داده و می‌گوئیم: اما قول خدا در مورد تکوینیات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر مرا به آنچه در قلب من است آگاه می‌سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می‌کنند، و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم، وقتی خدا چیزی را اراده می‌کند و می‌فرماید موجود شو حتی کلمه «باش» هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست، و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست، پس هستی آن چیز، بعینه، قول خدا و

«باش» خدا است، پس قول خدا در تکوینیات عین همان خلقت و

ایجاد است، که آن نیز عین وجود است، و وجود هم عین آن چیز است و اما در غیر تکوینیات از قبیل سخن گفتن با یک انسان، مثلا باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می‌شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند، و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده، مطلب را بشنود و بفهمد، و یا به نحوی دیگر که ما نه آن را درک می‌کنیم، و نه می‌توانیم کیفیت تاثیرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم، و نمی‌دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می‌فهماند که مثلا فلان مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می‌دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای «قول» و «کلام» را دارد.

قول خداوند در غیر تکوینیات و قول خدا با ملائکه و شیطان و کلام خود فرشتگان با یکدیگر چگونه است؟

و همچنین در مورد «قول خدا» با ملائکه یا شیطان، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند، به خاطر اینکه وجودشان

از سنخ وجود ما انسانها نیست، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند، و همانند ما از راه تحصیل علم، تکامل تدریجی ندارند.

باید «قول» معنایی دیگر داشته باشد، در ما انسانها «قول» عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرارداد قبلی، که فطرت انسانی ما، و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاب می‌کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می‌آید چنین وجودی ندارند، پس قطعا سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است.

از اینجا روشن می‌شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر، و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت‌هایی در برابر معانی نیست و بنا بر این وقتی یک فرشته می‌خواهد با فرشته‌ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند، و یا شیطانی می‌خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید، اینطور نیست که مانند ما، بدنی و سری و در سر دهنی و در دهان زبانی داشته باشد، و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده، از هر چند قطعه‌اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند، و شنونده‌ای

هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوینده را بشنود، و این پر واضح است.

اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست، و اثر قول و مخصوصا فهم، معنای مقصود و ادراک آن را دارد، هر چند که قولی چون قول ما ندارند، و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست، اما نه چون ما، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول، و شنیدن آن از طرف مقابل.

و همچنین قولی که احیانا به پاره‌ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده، و از آن

جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا اَلنَّمْلُ اُدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ مورچه‌ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید.[1]

و نیز در باره هدهد سلیمان (علیه السلام) می‌فرماید: ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبر نداری، و من از شهر سبأ خبری یقینی آورده‌ام.[2]

و نیز در باره وحیی که خود خدا به بعضی از جانداران بی‌زبان کرده می‌فرماید: ﴿وَ أَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى اَلنَّحْلِ أَنِ اِتَّخِذِي مِنَ اَلْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ اَلشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوه‌ها و سقف خانه‌هایی که مردم می‌سازند و از شکاف درختان برای خود خانه‌ها بسازید[3].

الفاظ دیگری در قرآن که به معنای «قول» و «کلام» نزدیک می‌باشد

---

۱ نمل، آیه ۱۸

۲ نمل، آیه ۲۲

۳ نحل، آیه ۶۸

این را هم باید تذکر داد که غیر از لفظ «قول» و «کلام» الفاظ دیگری در قرآن هست که به معنای آن دو نزدیک است، از قبیل لفظ «وحی»، مانند آیه زیر که می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ﴾ ما به سویت وحی کردیم آن چنان که به انبیایی که قبل از تو بودند وحی کردیم.[1]

یکی دیگر، لفظ «الهام» است، که در این باره فرموده: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ سوگند به نفس، که آن را چه کامل آفرید، و سپس فجور و تقوایش را الهامش کرد.[2]

یکی دیگر لفظ «نبا» است که در آن باره فرمود: ﴿قَالَ نَبَّأَنِىَ اَلْعَلِيمُ اَلْخَبِيرُ﴾ گفت: خدای دانا و با خبر مرا خبر داد.[3]

یکی دیگر لفظ «قص» است، که در آن باره فرموده: ﴿يَقُصُّ اَلْحَقَّ﴾ حق را می‌سراید.[4]

و معنای سخن گفتن در همه این الفاظ یعنی در

---

۱ نساء، آیه ۱۶۲

۲ شمس، آیه ۸

۳ تحریم، آیه ۳

٤ انعام، آیه ۵۷

وحی و الهام و نبا و قصه همان معنایی است که در اول بحث گفتیم، و آن این بود که حقیقت معنای قول در این موارد باید باشد، و اثر

قول و خاصیت آن را داشته باشد، چه اینکه ما حقیقت امر آن را بشناسیم، و یا نشناسیم، و یا اجمالا چیزی از آن را درک کنیم، و اما در خصوص وحی که چگونه است گفتاری داریم که به زودی در تفسیر سوره شوری انشاء الله خواهید دید.

سؤال دیگر که در اینجا باقی می‌ماند این است که چرا بعضی از موارد بالا را به بعضی از آن تعبیرات اختصاص داده، با اینکه معنای مشترکی که گفتید در همه هست؟، مثلا چرا بعضی از موارد را «کلام» نامیده، و بعضی را «قول» و بعضی را «وحی» ؟و چرا جای این تعبیرات را عوض نکرده است؟ و مثلا آنجایی که تعبیر به قول کرده تعبیر به وحی نکرده است؟.

جواب این سؤال این است که اختصاص هر مورد به یک تعبیر از این جهت بوده که انطباق عنایت لفظی با مورد، ظهور بهتری داشته باشد، مثلا اگر در آنجا که از «قول» تعبیر «به کلام» کرده، خواسته است هم اصل معنا را برساند، و آن این است که خدای تعالی به موسی چنین و چنان گفت، هم احترامی از

موسی (علیه السلام)کرده باشد، و بفهماند که او نسبت به سایر انبیای قبل از خود، فضیلتی دارد، و لذا از گفتار خود با موسی تعبیر «به کلام» کرده و فرموده: خدا با موسی گفتگو کرد.

پس عنایت در اینطور تعبیر نکردن، در همین است که بفهماند موسی مورد خطاب و گفتگوی با خدا قرار گرفت، هر چند که همین معنا از نظر اینکه به موسی چنین و چنان فهمانده، قول است، و لذا از این امر الهی در مورد قضا و قدر و حکم و تشریع و امثال آن تعبیر به قول کرده است، مثلا فرموده: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقَّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ﴾[1] که در جمله: ﴿وَ الْحَقَّ أَقُولُ﴾، گفتن به معنای قضا راندن است.

و همین «قول» در جایی که به این جهت مورد عنایت است که بفهماند این گفتار پنهانی، از غیر انبیاء صورت می‌گیرد و از آن به وحی تعبیر می‌شود، و به همین جهت است که تفهیم به انبیاء (علیهم السلام) را وحی خواند، و از آن جمله فرموده: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ﴾[2] ما به تو

---

۱ ص، آیه ۸۰

۲ نساء، آیه ۱۶۳

وحی کردیم همانطور که به انبیای قبل از تو وحی می‌کردیم.

بیان حقیقی بودن استعمال لفظ «کلام» و «قول» در غیر موارد بشری

جهت دوم: یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد، و هر وقت لغتی را به

زبان می‌آورد، شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می‌شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد، و این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جایی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال، تبادر است، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد، و استعمال لغات در امور معنوی اینطور شد.

و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می‌شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد، در حالی که فلان کلمه و اسم، همان اسم روز اول باشد، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد، در حالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلا روز اولی که بشر «عربی زبان»، کلمه «سراج» و بشر «فارسی زبان» کلمه «چراغ»، را وضع کرد،

برای آن ابزار و وسیله‌ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد، و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله‌ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می‌کرد عبارت بود از یک پیاله پایه‌دار سفالی، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چربی دیگر در آن قرار داشت، و فتیله‌ای در آن روغن، غوطه خورده بود، و سر فتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می‌شد، و شعله آن، اطاق و مسیر راه او را روشن می‌کرد، و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه‌دار را می‌ساختند، و نام آن را چراغ می‌گذاشتند، سپس این وسیله استضائه و روشنایی، به صورتهای دیگری در آمد، و در هر بار که تغییر شکل می‌داد، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می‌شد، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله، و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می‌کنیم، و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می‌کنیم، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته

باشیم، و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه‌ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است، و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها.

و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی‌دهد و آن را نمی‌شناسد مگر به نتائجی که برای او، و در زندگیش دارند.

پس حقیقت چراغ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنایی خود در شب نور دهد

مادامی که این خاصیت و اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست، اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله‌ای صادق است، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد، هر چند که احیانا در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد، همانطور که در مثال چراغ دیدیم.

و بنا بر این، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن، همان بقای اثر است، که مطلوب از آن معنا است، ما دام که در معنای کلمه، تغییری حاصل نشده باشد، کلمه در آن معنا استعمال می‌شود، و بطور حقیقت هم استعمال می‌شود، و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می‌شود کمتر وسیله‌ای دیده می‌شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد.

مع ذلک به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می‌کنیم، (یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ

شدن آب، و چاله‌ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ، امروز به چیزی اطلاق می‌کنیم که نه میدان دارد و نه چاله) و در لغات و اسامی هر زبانی از انتقالات قسم اول، نمونه‌های زیادی دیده می‌شود، و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد، چیزی که هست مردی جستجوگر می‌خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد.

پس معلوم شد که استعمال لفظ «کلام» و لفظ «قول» در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است، و هیچ مجازی در کار نیست، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان تفهیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکه و جن، و در کلام ملائکه و جن با یکدیگر موجود است، هر چند که لوازم انسانی آن یعنی داشتن ریه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد.

بنا بر این، از همه بیانات قبلی، معلوم شد که اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاقی است که از امری حقیقی و واقعی حکایت می‌کند،

قولش می‌فهماند که واقعا خدا گفتاری داشته، و کلامش حکایت می‌کند از اینکه خدای تعالی به راستی تکلمی کرده و سخنی گفته است.

و نیز معلوم شد که کلام و قول خدا مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، هر چند که از نظر مصداق با مصداقی که معهود بین ما انسانها است اختلاف داشته باشد، و این مطلب اختصاصی به دو لفظ «کلام» و «قول» ندارد، همه الفاظی که هم در خدا استعمال می‌شود و هم در ما، از قبیل: «حیات»، «علم»، «اراده»، «اعطاء»، «سمیع» و

«بصیر» همین طور هستند، چون معنای همه این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است، اگر ما می‌بینیم برای این است که دو چشم داریم، و اگر می‌شنویم برای این است که دو گوش داریم و... و لیکن این معانی در خدا هست، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست.

این را هم باید دانست که آنجا هم که لفظ «قول» در معنای رفع درجات است، و فرموده: «درجه بعضی را از درجه بعضی دیگر بالاتر برده» از آن جهت که مشتمل است بر یک امری حقیقی و واقعیتی غیر اعتباری، همان بگومگو و مطالبی که در قول خدا داشتیم، در اینجا نیز می‌آید، و بیشتر علمایی که کارشان بحث در اطراف معارف دینی است، خیال کرده‌اند اینگونه بیانات از یک امر اعتباری و معنای وهمی خبر می‌دهند، نظیر همان امور اعتباری و وهمی‌ای که در بین ما اهل اجتماع هست، پیش خود یکی را رئیس و زعیم اعتبار نموده و دیگران را مرءوس او قرار داده و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدم و صدارت می‌دهیم، و از این قبیل عناوین اعتباری.

و در نتیجه ادامه این خیال، کارشان به آنجا کشیده شده است، که آنچه از حقائق اخروی است را هم با آن عناوین وهمی مرتبط دانسته، و گفته‌اند: بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد، نیز مترتب بر همین امور اعتباری است، و به عبارتی دیگر رابطه میان مقامات معنوی نامبرده و نتایجی که مترتب بر آن می‌شود، خود یک رابطه‌ای است اعتباری و قراردادی.

و چون به اینجا رسیدند، به حکم اضطرار مجبور شدند بگویند: جاعل و برقرار کننده این روابط، خدای تعالی است، و خدا خود محکوم به این آرای اعتباری است که از یک شعور و همی ناشی می‌شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و استکمال است، و به همین جهت می‌بینید که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می‌کنند.

دادن بینات و تایید به روح القدس در باره حضرت عیسی (علیه السلام) به نحوی خاص است

﴿وَ آتَيْنَا عِيسَى اِبْنَ مَرْيَمَ اَلْبَيِّنَاتِ وَ أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ اَلْقُدُسِ﴾

در این جمله به اصل سیاق که سیاق تکلم بود برگشته، که بیان آن گذشت.

و اگر در میان همه انبیا، تنها نام عیسی را ذکر کرده، علتش این است که هر چند آنچه از جهات فضیلت در اینجا برای عیسی (علیه السلام) ذکر کرده، یعنی دادن بینات و تایید به روح القدس، اموری است که به حکم آیه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾[1] و آیه: ﴿يُنَزِّلُ اَلْمَلاَئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا﴾[2] اختصاصی به عیسی بن مریم (علیه السلام) ندارد، بلکه بین همه رسولان مشترک است، و لیکن در خصوص عیسی (علیه السلام) به نحوی خاص است، چون تمامی آیات بینات آن جناب از قبیل مرده زنده کردنش با نفخه، مرغ آفریدنش، بهبودی دادن به پیسی و کوری و از غیب خبر دادنش، اموری بوده متکی بر حیات، و ترشحی است از روح.

---

۱ حدید، آیه ۲۵

۲ نحل، آیه ۲

و به همین جهت آن را فقط به عیسی (علیه السلام) نسبت داده و به نام آن جناب تصریح کرد، زیرا اگر تصریح نمی‌کرد معلوم نمی‌شد که این آیات فضیلت خاص او است، و مانند این می‌شد که بفرماید: «و آتینا بعضهم البینات و ایدناه بروح القدس»[1] که در این صورت معلوم نمی‌شد آن بعض کیست؟، برای اینکه بینات و روح القدس مشترک است، نه مختص به پیامبری معین، و زمانی صفت بارز پیامبری می‌شود که اسم آن پیامبر را صریحا ببرد، تا شنونده بفهمد که بینات و تایید به روح القدس در آن پیامبر به نحوی خاص است، نه به آن نحوی که در همه پیامبران هست، علاوه بر اینکه در اسم عیسی خصوصیت دیگری هست، و در آن آیتی روشن وجود دارد، و آن آیت، این است که وی پسر مریم است که بدون پدر از او متولد شد، هم چنان که آیه: ﴿وَ جَعَلْنَاهَا وَ اِبْنَهَا آیَةً لِلْعَالَمِینَ﴾[2] نبودن پدر برای عیسی و نبودن همسر برای مریم را آیتی برای

---

۱ ما بعضی از پیامبران و انبیا را بینات دادیم و به روح قدسی تایید کردیم.
۲ انبیاء، آیه ۹۱

همه عالمیان دانسته، پس مجموع پسر و مادر آیت الهیه روشنی، و فضیلت اختصاصی دیگری است.

﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلَ اَلَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ﴾ در این آیه، برای بار دوم به غیبت عدول شده است.

ساده‌تر بگویم، قبل از این جمله، خود خدا گوینده بود، و می‌فرمود: ما به عیسی چنین و چنان دادیم، ولی در آیه مورد بحث خدای سبحان غایب فرض شده، می‌فرماید: «و اگر خدا بخواهد...»، این التفات از این جهت است که مقام آیه، مقام اظهار این نکته است، که مشیت و اراده ربانی شکست ناپذیر است، و قدرت او بطلان بردار نیست.

و خلاصه، صفت الوهیت، صفتی است که با مقید بودن قدرت منافات دارد، و ایجاب می‌کند به هر دو طرف ایجاب و سلب تعلق گیرد، چون آن مقام، چنین مقامی بود، لازم شد که

صفت متعالیه الوهیت او یعنی کلمه «الله» ذکر شود، لذا فرمود: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلَ﴾، و نفرمود: «و لو شئنا ما اقتتل»، و عینا همین وجه باعث شد در آخر آیه بفرماید: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلُوا﴾، و نیز بفرماید: ﴿وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾.

و نیز همین وجه باعث شد که در جمله نامبرده، به جای ضمیر اسم «الله» را بیاورد، یعنی به جای «و لکنه» بفرماید: «و لکن اللّه». ﴿وَ لَكِنِ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ در این جمله، اختلاف را به خود مردم نسبت داده، نه به خدای تعالی، برای اینکه در مواردی از کلام خود فرموده: اختلاف به ایمان و کفر و سایر معارف اصولی که در کتب آسمانی و فرستاده شده از ناحیه خدا بر انبیای او بیان شده، همه‌اش از ناحیه مردم و به انگیزه دشمنی آنها با یکدیگر بوده، و حاشا که خدا دشمنی و یا ظلم را به خود نسبت دهد.

﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلُوا وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾.

و اگر خدا می‌خواست از تاثیر اختلاف مردم در

پدید آمدن جنگ جلوگیری می‌کرد، و لیکن او هر چه خودش بخواهد می‌کند، و خداوند چنین خواسته است که در دار دنیا که دار اسباب است جلو اسباب را از تاثیر نگیرد، و اختلاف سبب می‌شود که مردم به سوی جنگ رانده شوند، اگر نمی‌خواهند خون یکدیگر را بریزند باید خودشان با ترک اختلاف از پدید آمدن سبب جلوگیری کنند.

و حاصل معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که رسولانی که به سوی مردم گسیل شدند بندگان مقرب خدا هستند، و افق آنها از افق مردم عادی بلندتر است، و تازه در بین خود آنان نیز اختلاف افق وجود دارد، بعضی بر بعض دیگر برتری دارند، با اینکه در یک اصل که همان رسالت باشد، مشترک می‌باشند.

این حال رسولان است، و همه این رسولان با آیاتی روشن به سوی مردم آمدند و حق صریح را با آن آیات اظهار کردند، بطوری که دیگر هیچ ابهامی باقی نماند، و طریق هدایت را با کامل‌ترین بیان روشن نمودند، و لازمه این صراحت و بی پرده شدن حق و روشن شدن راه هدایت این بود که دیگر از آن

به بعد، مردم راه وحدت و الفت و محبت در دین خدا را پیش گیرند، و دیگر اختلافی و جنگی پیش نیاورند، اما چه باید کرد که در این میان عامل دیگری نیز دست اندر کار بوده، و آن، عامل سببیت ارسال رسولان در پدید آمدن وحدت و الفت را عقیم و خنثی کرد، و آن وجود حس انحصارطلبی در مردم بود، که آنان را به اختلاف واداشت، و به دنبال اختلاف به ظلم و ستم کشانید، و در آخر آنها را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم کرد، و به

دنبال آن هم تفرقه‌هایی دیگر در سایر شؤون حیات و سعادت زندگیشان پدید آورد، و اگر خدا می‌خواست، می‌توانست از تاثیر اختلاف جلوگیری کند، بطوری که هر چند اختلاف در آنان وجود داشته باشد کارشان به جنگ و قتال منتهی نشود، و پنجه به روی هم نکشند، و لیکن چنین چیزی را نخواست و این سبب را مانند سایر اسباب و علل به حال خود گذاشت، تا طبق سنت جاریه‌اش در همه اسباب رفتار کرده باشد، همان سنتی که خود او در عالم صنع و ایجاد جاری کرده، و خدا هر چه بخواهد می‌کند.

سر پیچی کردن از انفاق کفر و ظلم است

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا﴾

معنای این جمله واضح است، نکته‌ای که در این آیه است این است که ذیلش دلالت دارد بر اینکه سرپیچی کردن از انفاق، کفر و ظلم است.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته، وقوع اختلاف بعد از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و روایاتی در باره تکلیم خدا)

در کافی، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ﴿تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا﴾ فرموده:

همین آیه دلالت دارد بر اینکه اصحاب محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) هم از این کلیت مستثنی نبودند یعنی ایشان هم بعد از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دو دسته شدند، بعضی کافر و بعضی مؤمن.[1]

و در تفسیر عیاشی از اصبغ بن نباته روایت آورده که گفت: در خدمت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب سلام الله علیه در روز جنگ جمل ایستاده بودم که مردی نزدش آمد، و پیش رویش ایستاده و عرضه داشت: یا امیر المؤمنین مردم تکبیر گفتند، ما هم گفتیم، مردم «لا اله الا الله» گفتند، ما نیز گفتیم، مردم نماز خواندند ما هم خواندیم، پس چرا با این مردم بجنگیم؟![2].

حضرت فرمود: بر سر این آیه می‌جنگیم که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿تِلْکَ اَلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلیَ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اَللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَیْنَا عِیسَی اِبْنَ مَرْیَمَ اَلْبَیِّنَاتِ وَ أَیَّدْنَاهُ بِرُوحِ اَلْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلَ اَلَّذِینَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (و مائیم آن

---

۱ نیز در تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۲۱۳

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۶

مسلمانانی که بعد از انبیا قرار داریم) ﴿وَ لَكِنِ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ مَا اِقْتَتَلُوا وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَفْعَلُ

مَا يُرِيدُ﴾

پس به حکم این آیه، امت پیامبر اسلام هم بعد از آن جناب دو دسته شدند، کافر و مؤمن، و دسته مؤمن، ما، و کفار اینها هستند آن مرد عرضه داشت: آری، به خدای کعبه سوگند که اینها کافر شدند، آن گاه به لشگر دشمن حمله کرد تا کشته شد، (خدایش رحمت کند).

مؤلف: این قصه را شیخ مفید و شیخ طوسی هر دو در امالی[1] خود و مرحوم قمی در تفسیر[2] خود آورده‌اند، و این روایت دلالت دارد بر اینکه امیر المؤمنین سلام الله علیه کفر در آیه را به معنایی اعم از کفر خاص و اصطلاحی گرفته، که در اسلام احکام خاصی دارد، چون این را می‌دانیم و روایات بسیار زیاد و همچنین تاریخ هم مسلم کرده که آن جناب با مخالفین خود معامله کفار مشرک و حتی معامله اهل کتاب، و نیز معامله اهل رده[3] نمی‌کرده، و خلاصه

---

۱ امالی شیخ مفید، ص ۶۰ مجلس ۱۲

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۸۴

۳ «رده» یعنی ارتداد و از دین برگشتن، «اهل ردة» – جمعیتی که پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) و زمان خلافت ابو بکر از دین اسلام برگشتند.

مخالفین خود را مسلمان می‌دانسته است.

پس معلوم می‌شود، این که در روایت، مخالفین خود را کافر خوانده توسعه‌ای در معنای کافر داده است، و آن معنای اعم و وسیع جز این نمی‌تواند باشد که دشمنان او نسبت به باطن و معنای دین کافر هستند، نه نسبت به ظاهر آن، و به همین جهت که می‌بینیم بارها می‌فرمود: من با این مخالفین بر سر تاویل می‌جنگم، نه بر سر تنزیل.

مترجم: (در مسند احمد بن حنبل جلد سوم صفحه ۳۳ آمده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به اصحابش فرمود: یکی از شما کسی است که با مردم بر سر تاویل قرآن می‌جنگد، همانطور که من بر سر تنزیل آن جنگیدم.

ابو بکر و عمر از جا برخاستند، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: نه شما نیستید، پینه‌دوز است، و در همان حال علی (علیه السلام) داشت کفش او را پینه می‌زد) و ظاهر آیه شریفه هم مساعد با این روایت است، و برای اینکه آیه نیز دلالت دارد بر اینکه آن بیناتی که رسولان خدا آوردند، در رفع اختلاف امت‌ها مؤثر واقع نشده و بعد از رفتن هر

پیامبری امتش اختلاف و جنگ کردند، و این به خاطر این است که اختلافشان مستند به خودشان بوده، و این چیزی نیست که آیات بینات رسولان جلوگیرش شود، بلکه خاصیت اجتماع انسانها که هیچگاه خالی از بغی و ظلم نیست، همین است.

پس آیه شریفه هم می‌خواهد همان معنایی را بفهماند که آیات زیر در مقام بیان آن است: ﴿وَ مَا كَانَ اَلنَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ فِیمَا فِیهِ یَخْتَلِفُونَ﴾[1] یعنی: مردم، همه یک امت بودند، بعدا مختلف شدند، و اگر این قضا از ناحیه پروردگارت رانده نشده بود که مردم تا مدتی معین زندگی کنند، هر آینه در هر اختلافی طومار هستی آنان را بر می‌چید.

﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ فِیهِ إِلاَّ اَلَّذِینَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَیِّنَاتُ بَغْیاً بَیْنَهُمْ فَهَدَی اَللَّهُ اَلَّذِینَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِیهِ مِنَ اَلْحَقِّ﴾[2] (ترجمه این آیه در اواخر جلد سوم گذشت).

﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾[3] پیوسته در اختلاف هستند مگر کسانی که خدا به ایشان رحم کرده باشد.

همه این آیات دلالت می‌کند بر اینکه اختلاف در

---

۱ یونس، آیه ۱۹

۲ بقره، آیه ۲۱۳

۳ هود، آیه ۱۱۹

کتاب آسمانی (که خود اختلافی است دینی) همواره بعد از انبیا بین پیروان ایشان بوده، و قابل اجتناب نبوده، هم چنان که در خصوص این امت فرموده: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[1] و یا گمان کرده‌اید قبل از اینکه آن آزمایش‌ها که امتهای قبل از شما پس دادند، پس بدهید داخل بهشت می‌شوید؟.

و نیز از پیامبر خود حکایت می‌کند که روز قیامت چنین می‌گوید: ﴿يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾[2] ای پروردگار من، امت من بعد از من این قرآن را پشت سر انداختند، و در مطاوی و خلال آیات قرآنی تصریحات و اشاراتی به این معنا هست.

و اما اینکه دامنه این اختلاف تا زمان صحابه یعنی بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) کشیده شد، تاریخ مورد اعتماد و روایات متواتره بر آن دلالت دارد، و نیز دلالت دارد بر اینکه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بعد از آن

---

۱ بقره، آیه ۲۱۰

۲ فرقان، آیه ۳۰

جناب با هم اختلاف کردند، و فتنه‌ها بپا ساختند، و در این فتنه‌ها همان معامله را با یکدیگر کردند که سایر امتها بعد از پیامبرشان کرده بودند، و هیچیک

از صحابه امت اسلام را از کلیت آیه شریفه، استثنا نکرد، و نگفت آخر ما معصوم هستیم، و یا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بشارت داده و پیشگویی کرده که امت اسلام با هم جنگ نمی‌کنند، و یا اجتهاد من این است که امت اسلام نباید اختلاف کنند، و یا خدا و رسول امت اسلام را استثنا کرده‌اند، پس مساله اختلاف امتها امری است اجتناب ناپذیر آزمایشی است که باید پیش بیاید، تا سیه‌روی شود آنکه در او غش باشد.

مترجم: در این مساله، بیش از این طول دادن با وضع این کتاب مناسب نیست.

و در اصول کافی از ابی بصیر روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: خدای عز و جل همواره، عالم به ذات خود بود، در حالی که هیچ معلومی نبود، و همواره قادر به ذات خود بود، در حالی که مقدوری نبود، عرضه داشتم: فدایت شوم پس باید همواره متکلم هم باشد؟ فرمود: نه، کلام امری حادث است، خدای عز و جل بود در حالی که متکلم نبود (چون کسی

نبود تا با او تکلم کند)، و سپس کلام را ایجاد کرد[1].

و در احتجاج از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: ابو قره محدث در ضمن سؤالاتش از حضرت رضا (علیه السلام)، عرضه داشت: فدایت شوم، پس بفرمائید که سخن گفتن خدا با موسی چگونه بود؟ فرمود: خدا بهتر می‌داند که با چه زبانی با او سخن گفت، با سریانی یا عبرانی؟ ابو قره دست برد و زبان خود را گرفته، عرضه داشت: منظورم این زبان است، (یعنی سؤالم از این است که مگر خدا هم زبانی گوشتی دارد) حضرت رضا فرمود:

سبحان اللّه، خدا از آنچه که تو می‌گویی منزه است، و معاذ الله از این که خدا شبیه به خلق خود شود، و یا مثل خلقش تکلم کند، ولی خدای سبحان همانطور که ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ هیچ چیز شبیه او نیست، همچنین هیچ متکلمی هم شبیه او نیست، عرض کرد، توضیح دهید، فرمود: سخن گفتن خالق با مخلوق خود مانند سخن گفتن مخلوقی با مخلوق دیگر نیست، یعنی از راه قطعه قطعه کردن صدا به

---

۱ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷ کتاب التوحید باب صفات الذات

وسیله دهان و زبان نیست، بلکه تنها به این است که سخن را ایجاد کند، همانطور که هر موجودی را با فرمان «کن» ایجاد می‌کند و فرمان او همان مشیت او است، گفتگویی که با موسی کرد یعنی اوامر و نواهی او به موسی، از همین باب بود، نه اینکه چون ما به وسیله تردد نفس و قطعه قطعه کردن آن باشد (تا آخر حدیث)[1].

و در نهج البلاغه خطبه‌ای از امیر المؤمنین (علیه السلام) آورده که در آن فرموده: خدای

---

۱ احتجاج، ج ۲، ص ۱۸۴

تعالی متکلمی است بدون اینکه سخن با اندیشه بگوید، و اراده کننده‌ای است بدون عزم (تا آخر خطبه)[1].

و نیز در نهج البلاغه در خطبه‌ای از آن جناب آمده: همان خدای تعالی که به نوعی با موسی تکلم کرد و آیاتی عظیم، نشان او داد، اما بدون ادوات، و نطقی بدون حلق و حنجره (تا آخر خطبه)[2].

مؤلف: اخباری که در این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده بسیار زیاد است، و همه یک چیز می‌گویند، از این هم که بگذریم آنچه را که کتاب و سنت کلام خدا خوانده، صفت فعل است، نه صفت ذات.

بحث فلسفی (در باره حقیقت کلام و مصادیق آن و بیان فلسفی متکلم بودن خداوند)

حکما گفته‌اند: آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند، و به این منظور، لغت وضع می‌کند، یعنی

---

۱ نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۲۵۸، خطبه ۱۷۹

۲ نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۲۶۲، خطبه ۱۸۲

قبل از هر کار با دیگران قرار می‌گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است، (و به همین جهت است که در تمامی جوامع بشری لغات و واژه‌هایی معین شده که هر لغت آن از معنایی حکایت می‌کند)، و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده‌ای رسید، معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن لغت معین کرده بودند، به ذهن او وارد می‌شود، و در نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می‌شوند، و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهم است، حاصل می‌گردد، و گفته‌اند غرض نهایی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنایی آشنا شود که تا کنون آشنای به آن نبود، و اما بقیه خصوصیات و اینکه مثلا تفهیم کننده، انسانی باشد، و دستگاه تنفس داشته باشد، و با نفس صدایی در حنجره خود پدید آورد، و آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان، شکل دهد، و با ترکیب چند صدا، کلمه‌ای بسازد، که قبلا با همه شنوندگان قرار گذاشته بود که این صدا علامت فلان معنا است، و

اینکه شنونده، دستگاه شنوایی داشته باشد، دستگاهی که صدا را در شرایطی معین بشنود یعنی در صورتی که ارتعاش

صدا در ثانیه فلان مقدار باشد، نه کمتر و نه بیشتر، همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد. پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد، یکی از آنها، همان بود که گفتیم، مصداق دیگرش اشاره است، مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، و یا بیا، و یا اشاره کنی که نرو، و یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، و همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی است، با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهد، و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کند، پس اگر بگوئیم معلول با خصوصیات وجودش کلامی است برای علت خود، درست گفته‌ایم، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی‌شد، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود،

قهرا هر مجموعی از مجموعه‌های موجودات کلمه‌ای، و آن گاه مجموع تمامی این مجموعه‌ها یعنی سراپای عالم امکان، کلامی است برای خدای سبحان، و خدای تعالی با این کلمات سخن می‌گوید، و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می‌سازد، پس خدای تعالی همانطور که او خالق عالم و عالم مخلوق او است، همچنین او متکلم به عالم، و عالم، کلام او است، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد.

بلکه اگر در معنای جمله (دلالت بر معنا) دقت کنیم، ناگزیر می‌شویم که بگوئیم: ذات خدای تعالی بر ذات خود دلالت می‌کند، برای اینکه دلالت از هر راهی که باشد بالآخره شانی از شؤون هستی، و اثری از آثار آن است، و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده، بلکه همانطور که وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است، پس هر موجود که با وجودش بر موجودش دلالت می‌کند، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد، (چون قبل از اینکه بر غیر خودش

دلالت کند بر هستی خود دلالت می‌کند، و ساده‌تر بگویم به خاطر اینکه موجود هست، بر وجود صانع خود دلالت دارد)، و این دلالتها در حقیقت از خدا است، پس دال بر این موجود که دارای دلالت است، و دال بر دلالتش خدای سبحان است، (زیرا او است که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش، و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می‌کند).

پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می‌کند، و هم

بر تمامی مصنوعاتش، و بنا بر این می‌توان مرتبه‌ای از ذات او را کلام نامید، هم چنان که به بیان گذشته مرتبه‌ای از فعل او را کلام نامیدیم.

پس خلاصه بیان فلسفی این شد که خدای تعالی از دو جهت متکلم است یک مرتبه از کلام، صفت ذات است، از این جهت که بر ذات او دلالت می‌کند، و مرتبه دیگر آن صفت فعل است، که همان خلقت و ایجاد باشد، چون هر موجودی بر کمال پدید آورنده‌اش دلالت دارد.

و آنچه در اینجا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد، لغت با آن مساعد نیست، برای اینکه آنچه از کتاب و سنت که برای خدا اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده، می‌فرماید: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اَللَّهُ﴾[1]، ﴿وَ كَلَّمَ اَللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً﴾[2]، ﴿إِذْ قَالَ اَللَّهُ يَا عِيسىَ﴾[3]، ﴿وَ قُلْنَا يَا آدَمُ﴾[4]، ﴿إِنَّا

---

۱ بقره، آیه ۲۵۳

۲ نساء، آیه ۱۶۴

۳ آل عمران، آیه ۵۵

٤ بقره، آیه ۳۵

أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ﴾[1]، ﴿نَبَّأَنِیَ الْعَلِیمُ الْخَبِیرُ﴾[2] و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارت‌ها سازش ندارد.

وجه تسمیه علم کلام و اشاره به اختلاف اشاعره و معتزله در باره قدیم یا حادث بودن کلام خدا

این را هم باید دانست که بحث کلام از قدیمی‌ترین بحث‌هایی است که علمای اسلام را به خود مشغول داشته، و اصلا علم کلام را به همین مناسبت علم کلام نامیدند که چون از اینجا شروع شد که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟ اشاعره قائل بودند به اینکه کلام خدا قدیم است، و گفتار خود را چنین تفسیر کردند که منظور از کلام، معانی ذهنی است که کلام لفظی بر آنها دلالت می‌کند، و این معانی همان علوم خدای سبحان است که قائم به ذات او است، و چون ذات او قدیم است صفات ذاتی او هم قدیم است، و اما کلام لفظی خدا که از مقوله صوت و نغمه است، حادث است، چون زائد بر ذات، و از صفات فعل او است.

---

۱ نساء، آیه ۱۶۳

۲ تحریم، آیه ۳

در مقابل، معتزله قائل شدند به اینکه کلام خدا حادث است چیزی که هست گفته خود را تفسیر کرده‌اند به اینکه منظور ما از کلام، الفاظی است که طبق قرارداد لغت دلالت بر معانی می‌کند، و کلام عرفی هم همین است، و اما معانی نفسانی که اشاعره آن را کلام

نامیده‌اند، کلام نیست، بلکه صورتهای علمی است، که جایش در نفس است.

و به عبارتی دیگر وقتی ما سخن می‌گوئیم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورتهای علمی است نمی‌یابیم، اگر منظور اشاعره از کلام نفسی، همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست، بلکه علم است، و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده‌اند، ما در نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم.

می‌توان به معتزله اشکال کرد، و پرسید چرا جایز نباشد که یک چیز به دو اعتبار، مصداق دو صفت و یا بیشتر بشود؟ و چرا صور ذهنی به آن جهت که انکشاف واقعیات و درک آن است، مصداق علم، و به آن جهت که می‌توان آن را به دیگران القا کرد، کلام نباشد.

نزاع اشاعره و معتزله پایه و اساسی ندارد

مؤلف: و بیانی که این نزاع را از ریشه بر می‌کند، این است که صفت علم در خدای سبحان به هر معنایی که گرفته شود چه عبارت باشد از علم

تفصیلی به ذات، و علم اجمالی به غیر، و چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و به غیر، در مقام ذات (این دو معنا دو نوع معنایی است که از علم ذاتی خدا کرده‌اند) و چه عبارت باشد از علم تفصیلی قبل از ایجاد و بعد از ذات، و یا عبارت باشد از علم تفصیلی بعد از ایجاد و ذات هر دو، به هر معنا که باشد علم حضوری است، نه حصولی، و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع کرده‌اند، علم حصولی است، که عبارت است از مفاهیم ذهنیه‌ای که از خارج در ذهن نقش می‌بندد، و هیچ اثر خارجی ندارد (آتش ذهنی ذهن را نمی‌سوزاند، و تصور نان صاحب تصور را سیر نمی‌کند) و این مطلبی است که در جای خودش اقامه برهان بر آن کرده‌ایم، و گفته‌ایم مفهوم و ماهیت در تمامی زوایای عالم به جز ذهن انسانها و یا حیواناتی که اعمال حیوانی دارند و با حواس ظاهری و احساسات باطنی خود کارهای زندگی را صورت می‌دهند، وجود ندارند.

و خدای سبحان منزه است از اینکه ذهن داشته باشد، تا مفاهیم، در ذهن او نقش ببندد، و باز یکی از چیزهایی که جز در ذهن انسانها جایی ندارد، مفاهیم

اعتباری است که به جز وهم، ملاکی برای تحقق ندارد، نظیر «مفهوم عدم»، «ملکیت»، «مملوکیت» و سایر اعتباریات در ظرف اجتماع، و چنین چیزهایی در ذات خدای تعالی نیست، و گرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد، و گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد، و محذوراتی دیگر از این قبیل که ساحت او منزه از آنها است.

باقی می‌ماند این سؤال که خدای تعالی چگونه زبان موجودات را می‌فهمد؟ و علم او به مفاهیم الفاظ گویندگان چگونه است؟ که انشاء الله تعالی در جای مناسب پاسخ آن داده می‌شود.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۵۵]

﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ مَنْ ذَا اَلَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ کُرْسِیُّهُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ لاَ یَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ اَلْعَلِیُّ اَلْعَظِیمُ ۲۵۵﴾

ترجمه آیه

خداوند یکتا است که معبودی به جز او نیست خدایی است زنده و پاینده، چرت نمی‌زند تا چه رسد به خواب، هر چه در آسمانها و زمین هست از آن اوست آنکه به نزد او بدون اجازه‌اش شفاعت کند کیست؟ آنچه پیش رو و پشت سرشان هست می‌داند و به چیزی از دانش وی جز به اجازه خود او احاطه ندارند قلمرو او آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتن آنها بر او سنگینی نمی‌کند، که او والا و بزرگ است (۲۵۵).

بیان آیه

﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾

در تفسیر سوره حمد پاره‌ای مطالب در معنای

لفظ «اللَّه» آورده و گفتیم: چه از ماده

«إله الرجل» (آن مرد سرگردان شد) بوده باشد و چه از «إله» به معنای (عبادت کرد) باشد، لازمه‌اش این است که لفظ جلاله بر سبیل اشاره، به معنای ذاتی باشد که تمامی صفات کمال را با هم داشته باشد.

و در تفسیر آیه: ﴿وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[1] پاره‌ای از مطالب را در معنای جمله: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ ایراد کردیم، و ضمیر «هو» هر چند به «الله» بر می‌گردد که گفتیم به معنای ذات شامل همه کمالات است لیکن چون در اثر کثرت استعمال نام خدای تعالی شده، تنها بر ذات دلالت می‌کند، بله، الف و لام اول آنکه الف و لام عهد است به پاره‌ای از معانی وصفی اشاره دارد، و به فرض اینکه الف و لام نداشته باشد، اصل اطلاق کلمه «الله» آدمی را به یاد صفات او هم می‌اندازد، و لیکن ضمیر همانطور که گفتیم تنها به ذات بر می‌گردد، پس جمله: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾، دلالت دارد بر اینکه آلهه‌ای که مشرکین اثبات کردند، حق ثبوت ندارد.

و اما اسم «حی» به معنای کسی است که حیاتی

---

۱ بقره، آیه ۱۶۳

ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبه است، و مانند سایر صفات مشبه، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسانها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند، یک نوع موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی‌کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می‌آورد، مانند انسان و سایر حیوانات، و همچنین نباتات که می‌بینیم در اثر گذشت زمان، قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می‌شود، و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می‌گردد.

در نتیجه، انسان‌ها این معنا را فهمیدند که در موجودات نوع دوم، علاوه بر اندام و هیکل محسوس و مادی چیز دیگری هست، که مساله احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می‌گیرد همه از آن چیز ناشی هستند،

و نام آن را حیات، و از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌شود.

خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضا کرده، از آن جمله فرموده: ﴿اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ يُحْيِ اَلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[1]، و نیز فرموده: ﴿أَنَّکَ تَرَى اَلْأَرْضَ

خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا اَلْمَاءَ اِهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ اَلَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ اَلْمَوْتَى﴾[2]، و نیز فرموده:

﴿وَ مَا يَسْتَوِي اَلْأَحْيَاءُ وَ لاَ اَلْأَمْوَاتُ﴾[3]، و نیز فرموده: ﴿وَ جَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[4]، و این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می‌شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه.

اقسام سه گانه زندگانی در آیات قرآنی

همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه

---

۱ این خدا است که زمین رای بعد از آنکه مرد زنده می‌کند. «حدید، آیه ۱۷»
۲ تو زمین را می‌بینی که بی حرکت افتاده، همین که ما آب را بر آن نازل می‌کنیم، به جنب و جوش می‌افتد، و پف می‌کند، آن کسی که آن را زنده کرد همان کسی است که مردگان را زنده خواهد کرد. «فصلت، آیه ۳۹»
۳ زندگان همه با هم برابر نیستند، مردگان هم مساوی نیستند. «فاطر، آیه ۲۲»
٤ ما چنین کرده‌ایم که زندگان از آب زنده باشند. «انبیاء، آیه ۳۰»

قسمت می‌کرد، آیات زیر هم زندگی را چند قسمت می‌کند:

﴿وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ اِطْمَأَنُّوا بِهَا﴾[1].

﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اِثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ﴾[2].

که دو بار زنده کردن در آیه، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می‌شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می‌گفت، پس زندگی هم سه قسم است، همانطور که زندگان سه قسم هستند.

و خدای سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته، از آن جمله فرموده:

﴿وَ مَا اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا فِي اَلْآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ﴾[3].

﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾[4].

﴿تُرِيدُ زِينَةَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾[5].

---

۱ به زندگی راضی و قانع شدند و به آن دل بستند. «یونس، آیه ۷»

۲ پروردگارا دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی. «مؤمن، آیه ۱۱»

۳ زندگی دنیا در برابر زندگی آخرت جز چیز کوچکی نیست. «رعد، آیه ۲۶»

٤ شما همه در پی کالای پست هستید. «نساء، آیه ۹۶»

۵ زینت زندگی پست را می‌خواهی. «کهف، آیه ۲۸»

﴿وَ مَا اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ﴾[1].

﴿وَ مَا اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ اَلْغُرُورِ﴾[2].

اوصاف زندگی دنیا در قرآن و اشاره به حیات جاودانی آخرت

پس ملاحظه کردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف باشد، و آن را عرض خواند، و عرض چیزی است که خودی نشان می‌دهد و به زودی از بین می‌رود، و آن را زینت خواند، و زینت به معنای زیبایی و جمالی است که ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، و آنچه را که در آن هست نخواسته، و نیز آن را لهو خوانده، و لهو عبارت است از کارهای بیهوده‌ای که آدمی را از کار واجبش باز بدارد، و نیز آن را لعب خوانده، و لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام

---

۱ زندگی پست دنیا جز بازی و بیهوده کاری نیست. «انعام، آیه ۳۲»

۲ زندگی دنیا به جز دام فریب چیز دیگری نیست. «حدید، آیه ۲۰»

گیرد، و آن را متاع غرور خوانده، و متاع غرور به معنای هر فریبنده‌ای است که آدمی را گول بزند.

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است، و آن آیه این است: ﴿وَ مَا هَذِهِ اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1] این آیه شریفه می‌خواهد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، هم چنان که فرمود: ﴿آمِنِينَ لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا اَلْمَوْتَ إِلاَّ اَلْمَوْتَةَ اَلْأُولَى﴾[2] و نیز فرموده: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[3] پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی‌شوند، و هیچ نقصی و کدورتی عیششان را مکدر نمی‌کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی، و خاص زندگی آخرت، و از

---

۱ زندگی دنیا جز بیهوده کاری و بازی نیست و زندگی واقعی تنها زندگی آخرت است، اگر بنا دارند بفهمند. «عنکبوت، آیه ۶۴»

۲ در حالی که ایمن می‌باشند و به جز مرگ اول دیگر تلخی هیچ مرگی را نمی‌چشند. «دخان، آیه ۵۶»

۳ در بهشت هر آنچه بخواهند دارند و نزد ما بیش از آنهم هست. «ق، آیه ۳۵»

ضروریات آن است.

پس زندگی اخروی، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیاد دیگری فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می‌کند و زمام همه امور به دست او است پس حیات آخرت هم ملک خدا است نه اینکه خودش مالک

باشد، و مسخر خدا است نه یله و رها، و خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش.

حیات حقیقی حیات واجب الوجود است که بالذات فنا ناپذیر است

از اینجا یک حقیقت روشن می‌شود و آن این است که حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ‌پذیر نباشد، و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، و این مساله قابل تصور نیست مگر به اینکه حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذات او، و همچنین از خودش باشد نه اینکه دیگری به او داده باشد، هم چنان که قرآن در باره خدای تعالی فرموده: ﴿وَ تَوکَّلْ عَلَی اَلْحَیِّ اَلَّذِی لاَ یَمُوتُ﴾[1]، و بنا بر این، پس حیات حقیقی، حیات خدای واجب الوجود است، و یا به عبارت دیگر حیاتی است واجب، و به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اینجا کاملا معلوم می‌شود که چرا در جمله:

---

۱ بر خدایی توکل کن که زنده‌ای است که هرگز نمی‌میرد. «فرقان، آیه ۵۸»

﴿هُوَ اَلْحَیُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1] حیات را منحصر در خدای تعالی کرد، و فرمود: تنها او حی و زنده است، و نیز معلوم می‌شود که این حصر حقیقی است نه نسبی، و اینکه حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی‌گیرد تنها حیات خدای تعالی است.

و بنا بر این در آیه مورد بحث که می‌فرماید: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾، و همچنین آیه: ﴿الم اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾[2] مناسب‌تر آن است که کلمه «حی» را خبر بگیریم، و بگوئیم کلمه «اللَّه» مبتداء، و جمله: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ خبر آن، و کلمه «حی» خبر بعد از خبر دیگری برای آن است، تا انحصار را برساند، چون در این صورت تقدیر آن «اللَّه الحی» می‌شود، می‌رساند که حیات تنها و تنها خاص خدا است، و اگر زندگان دیگر هم زندگی دارند خدا به آنها داده است.

معنای «قیوم»

کلمه «قیوم» بطوری که علمای صرف گفته‌اند، بر

---

۱ غافر، آیه ۲

۲ آل عمران، آیه ۱

وزن «فیعول» است، هم چنان که کلمه «قیام» بر وزن «فیعال» از ماده قیام است، صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است، همه این معانی از قیام استفاده می‌شود، چون قیام به معنای ایستادن است، و عادتا بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه «قیوم» همه آن معانی استفاده می‌شود.

و خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلق خود را برای خود اثبات نموده و می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلىَ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1]، و نیز با بیانی کلی‌تر می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اَللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ وَ أُولُوا اَلْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْعَزِيزُ اَلْحَكِيمُ﴾[2]، این آیه شریفه چنین می‌رساند که خدا قائم بر تمامی موجودات است، و با عدل قائم است، به این معنا که عطا و منع او همه به عدل است، و با در نظر گرفتن اینکه عالم امکان همان عطا و منع آن است (دادن هستی است، و در چهارچوب دادن آن است، چون هیچ موجودی بدون چهارچوب و حد و ماهیت وجود پیدا نمی‌کند)، پس هر چیزی را همان قدر که ظرفیت و استحقاق دارد می‌دهد، آن گاه می‌فرماید: علت اینکه به عدالت می‌دهد این است که عدالت مقتضای دو اسم «عزیز» و «حکیم» است، خدای تعالی به آن جهت که عزیز است، قائم

---

۱ و یا کسی که بر تک تک انسانها و بر آنچه می‌کنند قائم و مسلط است. «رعد، آیه ۳۳»

۲ خدا شهادت می‌دهد که معبودی بجز او نیست، ملائکه و صاحبان علم نیز شهادت می‌دهند و این شهادت خدا در حالی است که قیام به عدل می‌کند معبودی جز او که عزیز و حکیم باشد وجود ندارد. «آل عمران، آیه ۱۸»

بر هر چیز است، و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی عدالت را اعمال می‌کند.

و سخن کوتاه اینکه: خدای تعالی از آنجا که مبدأ هستی است، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می‌شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است، و در حقیقت معنای کلمه قائم است، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست، و هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد، مگر اینکه به وجهی قیام او منتهی به خدا و به اذن خدا است، پس خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است (نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی) و غیر خدا به جز این چاره‌ای ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد، پس در این مساله از دو طرف حصر هست، یکی منحصر نمودن «قیام» در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی قیام ندارد، و دیگر منحصر نمودن خدا در قیام، و اینکه خدا به جز قیام کاری ندارد، حصر اول از کلمه قیوم استفاده می‌شود که گفتیم خبر بعد

از خبر برای مبتداء «اللَّه» است، و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می‌شود که می‌فرماید: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ﴾ او را چرت و خواب نمی‌گیرد.

(ما چند حالت داریم، یا در حال قیام و تسلط بر کاریم، یا نشسته و در حال رفع

خستگی هستیم، یا در حال چرتیم، یا در حال خوابیم، و همچنین احوالی دیگر، لیکن خدای تعالی تنها قیوم است).

از این بیان، مطلبی دیگر نیز استفاده می‌شود، و آن این است که اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خدا است، و منظور ما از اسمای اضافی اسمایی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می‌کند، مانند اسم «خالق»، «رازق»، «مبدی»، «معید»، «محیی»، «ممیت»، «غفور»، «رحیم»، «ودود» و غیر آن چرا که اگر خدا، آفریدگار و روزی‌رسان و مبدأ هستی و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است به این جهت است که قیوم است. ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ﴾ کلمه «سنة» بکسره سین به معنای سست شدن بدن جانداران در ابتدای خواب است، و کلمه «نوم» به معنای راکد شدن بدن و خود خواب است، چون وقتی جانداران به خواب می‌روند عوامل طبیعی که در بدن حیوان پدید می‌آید حواس و مشاعر آن را از کار می‌اندازد، و اما کلمه «رؤیا» معنایی دیگر دارد، و

آن عبارت است از آنچه که یک انسان خواب رفته، در عالم خواب مشاهده می‌کند، (که از ماده رؤیت به معنای دیدن است) بعضی در جمله: «سنة و لا نوم» ایرادی کرده و گفته‌اند: این خلاف ترتیب است، و بلاغت اقتضا می‌کرد که بفرماید:

«لا تاخذه نوم و لا سنة» برای اینکه مقام آیه، مقام ترقی دادن مطلب است، و ترقی در جایی که بخواهند چیزی را اثبات کنند اقتضا می‌کند اول مرتبه ضعیف را ذکر کنند، بعد به مرتبه قوی ترقیش دهند، مثلا وقتی می‌خواهند نیرومند بودن کسی را اثبات کنند، می‌گویند او می‌تواند ده من بار را بردارد، بلکه حتی بیست من هم بر می‌دارد، و چون بخواهند سخاوت کسی را برسانند می‌گویند فلانی قلم‌های صد تومانی بذل و بخشش دارد، بلکه قلمهای هزار تومانی هم دارد، و اما در جایی که بخواهند چیزی را نفی کنند، بلاغت اقتضا می‌کند اول مرتبه قوی آن چیز را بگویند، بعد مطلب را ترقی داده مرتبه ضعیف آن را ذکر کنند، مثل اینکه بگویی فلانی آن قدر ناتوان است که نمی‌تواند بیست من بار را بردارد، بلکه از برداشتن ده من هم عاجز است، و یا بگویی فلانی

هیچ وقت قلم هزار تومانی بذل و بخشش نداشته، و حتی قلم صد تومانی هم ندارد، به همین جهت در آیه مورد بحث باید فرموده باشد خدا را خواب نمی‌گیرد، و حتی چرت هم نمی‌گیرد.

جواب از این اشکال این است که ترتیب نامبرده همیشه بر مدار اثبات و نفی دور نمی‌زند، برای اینکه بنا به گفته شما باید صحیح باشد بگوئیم: حمل ده من بار فلانی را خسته

می‌کند، بلکه حمل بیست من هم، و حال آنکه صحیح نیست، آنچه صحیح است این است که ترقی بطور صحیح و مطابق بلاغت انجام شود، و ترقی صحیح در موارد مختلف اختلاف پیدا می‌کند، و در آیه مورد بحث از آنجایی که ضرر خواب و ناسازگاری آن با قیومیت آن بیشتر از چرت است، مقتضای بلاغت این است که اول تاثیر چرت را نفی بکند، و سپس مطلب را ترقی داده تاثیر خواب را که قوی‌تر است نفی کند، تا معنا چنین شود: نه تنها چرت که عامل ضعیفی است بر خدا مسلط نمی‌شود، و قیومیت او را از کار نمی‌اندازد، بلکه عامل قوی‌تر از آن هم که خواب است بر او مسلط نمی‌گردد.

﴿لَهُ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ مَنْ ذَا اَلَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾.

از اول آیه شریفه تا اینجا چند صفت از صفات خدای سبحان ذکر شده: ۱ - اینکه معبودی جز او نیست ۲ - اینکه او حی و قیوم است ۳ - اینکه هیچ عاملی از قبیل چرت و خواب با تسلط خود، قیومیت او را از کار نمی‌اندازد ۴ - اینکه او مالک آنچه در آسمانها و زمین است می‌باشد ۵ - اینکه کسی بدون

اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد.

در ذکر این صفات رعایت ترتیب شده است، نخست وحدانیت خدا در الوهیت آمده، و بعد قیومیت او، چون قیومیت بدون توحید تمام نمی‌شود، و سپس مساله مالکیت او نسبت به آسمانها و زمین را آورد تا تمامیت قیومیت او را برساند، چون قیومیت وقتی تمام است که صاحب آن مالک حقیقی آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو باشد.

و در دو جمله اخیر یعنی مالکیت آسمانها و زمین، و مساله شفاعت، برای هر یک دنباله‌ای آورده که اگر قید نباشد چیزی شبیه قید است تا به وسیله این دنباله‌ها توهمی را که ممکن است بشود دفع کرده باشد، برای مساله مالکیت یعنی جمله: ﴿لَهُ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ﴾ جمله: ﴿یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ را، و برای جمله: ﴿مَنْ ذَا اَلَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ جمله: ﴿وَ لاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ را آورد.

اما جمله: ﴿لَهُ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ﴾، همانطور که قبلا تذکر دادیم خدای تعالی

نسبت به موجودات هم دارای «ملک» بکسره میم است، و هم دارای ملک به ضمه میم، و ملک بکسره میمش نسبت به موجودات به این معنا است که ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها که توابع ذات هستند همه قائم به ذات خدا است، و جمله مورد بحث هم همین معنا را افاده می‌کند، پس این جمله هم بر مالکیت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالکیتش نسبت به نظام آثار آن.

پس بر روی هم ﴿اَلْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾، این

مطلب تمام شد، که سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی‌شود، مگر آنکه تصرف هم مال خدا و از خدا است،

تاثیر علل و اسباب طبیعی به اذن و تاثیر و تصرف خدا منتهی می‌گردد

در نتیجه، این شبهه به ذهن می‌افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر، این اسباب و عللی که ما در عالم می‌بینیم چکاره‌اند؟ و چطور ممکن است در عین حال آنها را هم مؤثر بدانیم؟ و در آنها تصور اثر کنیم؟ با اینکه هیچ تاثیری نیست جز برای خدای سبحان.

از این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلولها خود وساطتی است در تصرف خدا، نه اینکه تصرف خود آنها باشد، به عبارتی دیگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می‌کنند و شفاعت (که عبارت است از واسطه‌ای در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد

شفاعت است) وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد، بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد، و حال آنکه چنین نیست برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست، مگر آنکه تاثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است، پس در حقیقت تاثیر و تصرف خود خدا است، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست، (عز سلطانه). و بنا بر بیانی که ما کردیم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط، چه اینکه این توسط به تکوین باشد، مثل همین وساطتی که اسباب دارند، و یا توسط به زبان باشد و شفیع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد که فلان گناهکار را مجازات نکند، کتاب و سنت هم از وجود چنین شفاعتی در قیامت خبر داده، که بحث آن در تفسیر آیه ﴿وَ اِتَّقُوا یَوْماً لاَ تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئاً﴾[1]

---

۱ بقره، آیه ۴۸

گذشت.

پس جمله: ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾، پاسخ‌گوی همان توهم است، برای اینکه این جمله، بعد از مساله قیومیت خدا و مالکیت مطلقه او آمده، که اطلاق آن ملکیت، هم شامل تکوین می‌شود، و هم تشریع، حتی می‌توان گفت قیومیت و مالکیت بر حسب ظاهر، با تکوین ارتباط دارند، و هیچ دلیلی ندارد که ما آن دو را مقید به قیومیت و سلطنت تشریعی کنیم، تا در نتیجه، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشریعی و زبانی در روز قیامت بشود.

در نتیجه، سیاق آیه در اینکه شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات زیر

است که آنها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اَللَّهُ اَلَّذِی خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّامٍ ثُمَّ اِسْتَوی عَلَی اَلْعَرْشِ یُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِیعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾[1].

﴿اَللَّهُ اَلَّذِی خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةِ أَیَّامٍ ثُمَّ اِسْتَوی عَلَی اَلْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لاَ شَفِیعٍ﴾[2].

حد شفاعت هم با شفاعت زبانی منطبق است و هم با سلبیت تکوینی

در بحث از شفاعت هم توجه فرمودید که حد آن همانطور که با شفاعت زبانی انطباق دارد همچنین با سببیت تکوینی نیز منطبق است، پس هر سببی از اسباب نیز شفیعی است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می‌کنند، و دست به دامن صفات «فضل» و «جود» و «رحمت» او می‌شوند، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت بعینه منطبق با نظام شفاعت است، هم چنان که با نظام دعا

---

۱ به درستی که پروردگار شما همان اللّه است که آسمانها و زمین را بیافرید و سپس بر اریکه فرماندهی مسلط شده و تدبیر امر کرد، هیچ شفیعی نیست مگر به اذن او. «یونس، آیه ۳»

۲ خدایی که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید و سپس بر اریکه تدبیر آنها تکیه زد شما به جز او هیچ سرپرستی و شفیعی ندارید. «سجده، آیه ۳»

و درخواست هم منطبق است، برای اینکه در آیات زیر تمامی موجودات را صاحب درخواست و دعا می‌داند، همانطور که انسانها را می‌داند، پس معلوم می‌شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانی نیست، درخواست تکوینی هم درخواست است، اینک آن آیات ﴿یَسْئَلُهُ مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ﴾[1] ﴿وَ آتَاکُمْ مِنْ کُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[2] که بیانش در تفسیر آیه: ﴿وَ إِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی﴾[3]

گذشت. ﴿یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ سیاق این جمله با در نظر داشتن اینکه قبلا مساله شفاعت ذکر شده بود، نزدیک به سیاق آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُکْرَمُونَ لاَ یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لاَ یَشْفَعُونَ

---

۱ تمامی آنها که در آسمانها و زمین هست از او درخواست می‌کنند و او هر روزی در کاری است. «رحمان، آیه ۲۹»

۲ و به شما داد آنچه را که از او درخواست کردید (چه با زبان سر و چه با زبان تکوین و حاجت). «ابراهیم، آیه ۳٤»

۳ بقره، آیه ۱۸۲

إِلاَّ لِمَنِ اِرْتَضىَ وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾[1].

این را به آن جهت گفتیم که نتیجه بگیریم ظاهر عبارت مورد بحث این است که ضمیر جمع ﴿بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ به شفیعانی بر می‌گردد که آیه قبلی اشاره به آنان داشت، پس علم خدا به پشت و روی امر شفیعان، کنایه است از نهایت درجه احاطه او به ایشان، پس ایشان نمی‌توانند در ضمن شفاعتی که به اذن خدا می‌کنند کاری که خدا نخواسته و راضی نیست در ملک او صورت بگیرد، انجام دهند، دیگران هم نمی‌توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده، در ملک خدای تعالی مداخله کنند و کاری صورت دهند که خدا آن را مقدر نکرده است.

آیات کریمه زیر هم به همین معنا اشاره می‌کند که می‌فرماید: ﴿وَ مَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّکَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَا خَلْفَنَا وَ مَا بَيْنَ ذَلِکَ وَ مَا كَانَ رَبُّکَ نَسِيًّا﴾[2]

---

۱ بلکه بندگانی بزرگوارند که هرگز در سخن از او پیشی نمی‌گیرند و به دستورات او عمل می‌کنند و او به پشت و روی امر آنها آگاه است و ایشان هرگز شفاعت نمی‌کنند، مگر برای کسی که خدا از او راضی باشد و هم ایشان از خشیت و ترس خدا حالتی آمیخته از عشق و ترس دارند.«انبیاء، آیه ۲۸»

۲ فرشتگان به پیامبر اسلام گفتند: ما جز به امر پروردگار تو سر فرود نمی‌آوریم، پشت و روی و ظاهر و باطن ما از آن او است، پروردگار تو

﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلىَ غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ اِرْتَضىَ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصىَ كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[1].

برای اینکه این آیات احاطه خدا به ملائکه و انبیاء را بیان می‌کند تا از انبیاء عملی که او نخواسته سر نزند و ملائکه جز به امر او نازل نشوند و انبیاء جز آنچه را که او خواسته ابلاغ نکنند، و بنا بر این بیان، مراد از جمله: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ آن رفتاری است که از ملائکه و انبیاء مشهود و محسوس است، و مراد از جمله: ﴿وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ چیزهایی است که از انبیا غایب و بعید است، و حوادثی است که پس از ایشان رخ می‌دهد، پس برگشت معنای این دو جمله به همان غیب و شهادت است.

احاطه خدای تعالی بر آنچه که با شفیعان حاضر است و آنچه از آنها غایب

فراموش‌کار نیست. «مریم، آیه ۶۴»

۱ خدا است دانای غیب و غیب خود را برای کسی اظهار نمی‌کند مگر برای کسانی از رسولان خود که آنها را شایسته بداند، تازه از پیش رو و پشت سر سیاه زاغشان را چوب می‌زند و آنان را می‌پاید تا بداند رسالتهای پروردگارشان را ابلاغ کردند و خدا به آنچه که رسولان دارند آگاه است و تمامی موجودات را شمرده است. «جن، آیه ۲۸»

و سخن کوتاه اینکه: جمله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ کنایه است از احاطه خدای تعالی به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می‌دهد، و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه کرد: ﴿وَ لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت

الهیه‌اش را تبیین کند و بفهماند که خدای تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه‌ای به علم خدا ندارند مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد. در اینجا سؤالی باقی می‌ماند و آن این است که شما قبلا مساله شفاعت را عمومیت داده و شفاعت زبانی و سببیت تکوینی و تشریعی، همه را شفاعت دانستید، در حالی که در آیه مورد بحث هر چه ضمیر به «شفعاء» برگردانیده ضمیر مخصوص به عقلا است یعنی ضمیر «هم» که سه بار آمده، یکی در ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾، و یکی در «ما خلفهم»، و دیگر در «یحیطون»، و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی عقلا نیستند؟.

جواب این سؤال این است که چون معهود از کلمات «شفاعت»، «وساطت»، «تسبیح» و «تحمید» این است که اینگونه کارها از عقلا و صاحبان شعور سر می‌زند، و تعبیر به این کلمات بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است، لذا قرآن کریم اینگونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می‌کند، و این

عرف و عادت قرآن است، هم چنان که می‌بینیم در باره تسبیح تمامی کائنات همین تعبیر را آورده و می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ﴾[1].

و نیز می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اِسْتَوی َ إِلَی اَلسَّمَاءِ وَ هِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِیَا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قَالَتَا أَتَیْنَا طَائِعِینَ﴾[2] که ترجمه‌اش در چند صفحه قبل گذشت و همچنین آیاتی دیگر از این قبیل.

گفتیم که جمله: ﴿وَ لاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، معنای تمامیت تدبیر خدا و کمال آن را می‌رساند، زیرا یکی از نشانی‌های کمال تدبیر، این است که موجود تدبیر شده، خودش نفهمد که تدبیر کننده او چه منظوری از او و از تدبیر او دارد، و چه آینده‌ای برایش در نظر گرفته تا برای خلاصی از آن آینده (اگر ناگوار است) دست و پا نکند و نقشه مدبر را خنثی نسازد، و تدبیر شدگان، مانند قافله چشم و گوش بسته‌ای باشند که بر خلاف میل به طرفی

---

۱ هیچ موجودی نیست مگر آنکه خدا را با حمد خود تسبیح می‌گوید اما شما تسبیح ایشان را نمی فهمید. «اسراء، آیه ۴۴»

۲ فصلت، آیه ۱۱

سوقشان می‌دهند، و آن قافله هم می‌رود صاحب قافله کمال جدیت را به خرج می‌دهد تا از هیچ ناحیه‌ای به افراد قافله آگهی نرسد و افراد ندانند به کجا می‌روند و کجا منزل می‌کنند و مقصد نهایی‌شان کجا است.

خدای سبحان با این جمله، این معنا را بیان می‌کند که تدبیر عالم خاص او است برای اینکه تنها او است که به روابط بین موجودات آگاه است، چون او موجودات و روابط آنها را آفریده، و اما بقیه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابی که از صاحبان عقل هستند هر چند که دخل و تصرفی، و علمی دارند و لیکن هر چه دارند آن را مورد استفاده قرار می‌دهند، خود مرتبه‌ای است از شؤون علم الهی، و هر چه تصرف دارند، خود شانی است از شؤون تصرفات الهی و نحوه‌ای است از انحای تدابیر او پس دیگر کسی نمی‌تواند به خود اجازه دهد که بر خلاف اراده خدای سبحان و تدبیر جاری در مملکتش قدمی بردارد، و اگر برداشت، آن نیز از تدبیر خداوند است.

علم، هر چه هست از خدا است هم چنان که قوت و عزت و حیات منحصر در خدا است

و جمله: ﴿وَ لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، بنا بر اینکه مراد از «علم» معنای مصدری آن (دانستن) و یا معنای اسم مصدری آن باشد، و مراد از آن «معلوم» (دانسته شده) نباشد، دلالت دارد بر اینکه علم هر چه هست، از خدا است، و هر علمی

هم که نزد عالمی یافت شود آن هم از علم خدا است، و نظیر این مطلب از کلام خدا در باره اختصاص قدرت و عزت و حیات به خدای تعالی استفاده می‌شود، از آن جمله، در باره انحصار قدرت در خدا می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ یَرَی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا إِذْ یَرَوْنَ اَلْعَذَابَ أَنَّ اَلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً﴾[1].

و نیز در مورد انحصار عزت در خدا می‌فرماید: ﴿أَ یَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً﴾[2].

و نیز در مورد انحصار حیات در خدا می‌فرماید: ﴿هُوَ اَلْحَیُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[3] و در خصوص انحصار علم در خدای تعالی که مورد بحث ما بود ممکن است به دو آیه زیر تمسک کرد: ﴿إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِیمُ اَلْحَکِیمُ﴾[4] ﴿وَ اَللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[5] و آیاتی دیگر که این معنا از آنها استفاده می‌شود، و اگر در

---

۱ اگر امروز آنهایی که ستم می‌کنند، آن حالی را که در هنگام دیدن عذاب دارند می‌دیدند آن وقت می‌فهمیدند که قوت و قدرت، هر چه هست از خدا است. «بقره، آیه ۱۶۵»

۲ آیا عزت را از پیش خود جستجو می‌کنند؟ با اینکه عزت همه‌اش برای خدا است. «نساء، آیه ۱۳۸»

۳ یگانه حی و زنده خدا است که معبودی به جز او نیست. «مؤمن، آیه ۶۵»

٤ به درستی خداوند، آری فقط اوست فرزانه و علیم. «یوسف، آیه ۸۳»

۵ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. «آل عمران، آیه ۶۶»

آیه مورد بحث علم را به احاطه تعبیر کرده، خواسته است لطفی در تعبیر کرده باشد.

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ﴾

کلمه «کرسی» (از ماده کاف – راء – سین) گرفته شده که به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده‌اند به این جهت بوده که اجزای آن به دست نجار (اگر چوبی باشد) و یا صنعتگر دیگر، در هم فشرده و چسبیده شده است، و بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از ملک و سلطنت می‌گیرند، و می‌گویند فلانی از کرسی‌نشینان است، یعنی او منطقه نفوذی و قدرت وسیعی دارد.

و به هر حال جمله‌هایی که قبل از این جمله بودند، یعنی جمله: ﴿لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾ این معنا را می‌فهماندند که مراد از وسعت کرسی احاطه مقام سلطنت الهی است، و بنا بر این در میان معانی محتملی که می‌شود برای کرسی کرد، این معنا متعین می‌شود که مراد از آن مقام ربوبی است، همان مقامی که تمامی موجودات آسمانها و زمین قائم به آن هستند چون مملوک و مدبر (به فتح باء) و معلوم آن مقام هستند، پس باید گفت: کرسی، مرتبه‌ای از مراتب علم است، در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست این معنا معلوم

می‌شود که این مقام تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است (پس وسعت کرسی خدا به این معنا شد که مرتبه‌ای از علم خدا، آن مرتبه‌ای است که تمامی عالم قائم به آن است، و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است) و به همین جهت به دنبال جمله مورد بحث فرمود: ﴿وَ لاَ یَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا﴾.

﴿وَ لاَ یَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ اَلْعَلِیُّ اَلْعَظِیمُ﴾

کلمه «یؤد» مضارع از مصدر «أود» است، که به معنای سنگینی و خسته‌کنندگی است، و چون گفته شود: «العمل الفلانی اد زیدا» معنایش این است که فلان عمل، زید را خسته کرد و به ستوه آورد، و ظاهرا مرجع ضمیر در «یؤده» همان کرسی باشد، هر چند که ممکن است آن را به خود خدای تعالی برگردانید، و اگر در دنباله مطالب قبلی فرمود: حفظ آسمانها و زمین، خدا و یا کرسی را خسته نمی‌کند، برای این بود که ذیل آیه با صدر آن آیه (که سخن از نفی چرت و خواب داشت) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم می‌فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قیومیت آسمانها و زمین باز بدارد.

و حاصل آن معنایی که از آیه استفاده می‌شود این است که خدای تعالی که هیچ معبودی به جز او نیست، تمام حیات و زندگی مال اوست، و او قیومیتی مطلق دارد، قیومیتی که هیچ عاملی آن را دستخوش ضعف و سستی نمی‌سازد، و به همین جهت وقتی می‌خواهد این معنا را تعلیل کند با دو نام مقدس «علی» و «عظیم»، تعلیل می‌کند، و می‌فهماند که خدا به خاطر علو مقامی که دارا است مخلوقات به او نمی‌رسند تا به وسیله‌ای در وجود او سستی و در

کار او ضعفی پدید آورند، و به خاطر عظمتش از کثرت مخلوقات به تنگ نیامده، و عظمت آسمانها و زمین طاقتش را طاق نمی‌سازد، و جمله: ﴿وَ هُوَ اَلْعَلِیُّ اَلْعَظِیمُ﴾، خالی از دلالت بر حصر نیست، و تا حدی از آن بر می‌آید که می‌خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا کند، و این حصر، یا حصر حقیقی است که حق هم همین است، برای اینکه علو و عظمت، خود از کمالات است، و حقیقت هر کمالی از آن او است، و یا حصری ادعایی است، که چون مقام، مقام تعلیل بود احتیاج پیدا شد که بطور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا کند، تا آسمانها و زمین در قبال علو و عظمت خدای تعالی از علو و عظمت ساقط شود.

بحث روایتی روایاتی در فضیلت و اهمیت آیة الکرسی

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابو ذر به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عرض کرد: یا رسول اللّه، مهم‌ترین و پر فضیلت‌ترین آیه‌ای که بر تو نازل شده کدام است؟ فرمود: آیت الکرسی، و آسمانهای

هفتگانه در مقابل کرسی، در مقام مقایسه بیش از حلقه‌ای نیست که در سرزمینی افتاده باشد، آن گاه فرمود: و برتری عرش بر کرسی مانند برتری بیابانی است بر همان حلقه‌ای که در گوشه‌ای از آن افتاده است.[1]

مؤلف: صدر این روایت را سیوطی در الدر المنثور از ابن راهویه و او در کتاب مسند خود از عوف بن مالک از ابی ذر نقل کرده، و احمد و ابن الفریس و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی (در کتاب شعب الایمان) همگی از ابی ذر روایت کرده‌اند.

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از ابی امامه روایت کرده‌اند که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عرض کردم: یا رسول الله کدام یک از آیات که بر تو نازل شده عظیم‌تر است؟ فرمود: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾ (آیة الکرسی).[2]

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۷

۲ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۳

مؤلف: این معنا را در الدر المنثور از تاریخ خطیب بغدادی نیز از انس از آن جناب روایت کرده است.

باز در همان کتاب است که دارمی از ایفع بن عبد الله کلاغی روایت کرده که گفت: مردی عرض کرد: یا رسول اللّه، کدام آیه در کتاب خدا عظیم‌تر است فرمود: آیة الکرسی، ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾ (تا آخر حدیث).[1]

مؤلف: نامیدن این آیه به آیة الکرسی از همان صدر اول اسلام مشهور بوده، حتی در زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و حتی در زبان خود آن جناب به این نام بیان می‌شد، هم چنان که این نامگذاری در روایات وارده از آن جناب و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و از صحابه، به چشم می‌خورد، و این برای اعتنا و احترام زیادی بوده که نسبت به این آیه داشتند، و این احترام هم بدون جهت نبوده، بلکه به خاطر معارف دقیق و لطیفی است که در این آیه آمده، و آن معارف عبارت است

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۳

از توحید خالصی که جمله: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾، بر آن دلالت دارد، و قیومیت مطلقه‌ای که بازگشت تمامی اسمای حسنای الهی به جز اسمای ذات او که بیان آن گذشت، به آن است.

و نیز در صدر و ذیل این آیه جریان قیومیت در تمامی موجودات خرد و کلان عالم، شرح داده شده، به این بیان که آنچه از موجودات که به نظر می‌رسد از تحت سلطنت الهیه خارج شده، به همان جهت که خارج است، داخل در سلطنت است، و به همین جهت در روایات آمده که آیة الکرسی عظیم‌ترین آیه در کتاب خدا است، و به راستی نیز چنین است، برای اینکه بیان این آیه بیانی است شکافته و مفصل، مثلا آیه: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ اَلْأَسْمَاءُ اَلْحُسْنىَ﴾[1] را داریم که همان مضمون آیة الکرسی را دارد، اما اجمالی از معنا را دارد و مطلب در آن باز نشده، و لذا در پاره‌ای اخبار آمده است که آیة الکرسی، سید و آقای آیه‌های قرآن است.

این روایت را سیوطی در الدر المنثور از ابی

---

۱ طه، آیه ۸

هریرة از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده و در بعضی دیگر آمده: برای هر چیزی یک نقطه برجسته‌ای است و نقطه برجسته قرآن آیة الکرسی است، این روایت را عیاشی در تفسیر خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است.[1]

و شیخ طوسی در امالی به سند خود از ابی امامة باهلی روایت کرده که گفته است: از علی بن ابی طالب (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: باور نمی‌کنم که کسی اسلام را فهمیده باشد و یا در اسلام متولد شده باشد، و سیاهی شب را به صبح سر کند و این آیه را نخواند: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَیُّ اَلْقَیُّومُ﴾ ﴿وَ هُوَ اَلْعَلِیُّ اَلْعَظِیمُ﴾ عرض کردم منظور از سیاهی شب چیست؟ فرمود: یعنی همه شب، آن گاه فرمود: اگر بدانید که این آیه چیست و یا فرمود اگر بدانید در این آیه چیست در هیچ حالی آن را ترک نخواهید کرد.

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۶ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۶

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: آیة الکرسی را از گنجینه‌ای که در زیر عرش است به من داده‌اند و به هیچ پیغمبری قبل از من نداده بودند، علی (علیه السلام) سپس اضافه کرد از آن وقت که من این مطلب را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم هیچ شبی را به سر نبردم مگر آنکه آن را قرائت کردم (تا آخر حدیث)[1]. مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از عبید و ابن ابی شیبه و دارمی و محمد بن نصر و ابن الضریس از آن حضرت نقل شده، دیلمی هم آن را از آن جناب نقل کرده است، و روایات از طریق شیعه و سنی در فضیلت آیة الکرسی بسیار است، و این هم که علی (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود این آیه را از گنجینه‌ای که در زیر عرش بود به من داده‌اند، در الدر المنثور نقل از تاریخ بخاری و ابن الضریس از انس آمده، چیزی که هست در نقل نامبردگان به این عبارت آمده: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده آیة الکرسی را از عرش به

---

۱ امالی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۲۲

من داده‌اند و این اشاره است به اینکه منظور از کرسی همان زیر عرش است، و عرش محیط به آن است، و به زودی بیانی در این باره از نظر خوانندگان خواهد گذشت انشاء اللَّه.[1]

مراد از کرسی

و در کافی از زراره روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عز و جل پرسیدم، که می‌فرماید: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ﴾ آیا آسمانها و زمین گنجایش کرسی را و یا کرسی گنجایش آسمانها و زمین را دارد؟ فرمود: هر چه تو تصور کنی در کرسی هست، و کرسی گنجایش آن را دارد[2].

مؤلف: این معنا در تعدادی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده که همه نزدیک به معنای سؤال و جواب در روایت بالا است، و این سؤال و جواب ظاهرا غریب است، برای اینکه وقتی این سؤال جا دارد که کلمه «کرسی» به دو جور قرائت شده باشد، یکی به صدای بالا، که در آن

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۶

۲ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۲

صورت معنای جمله چنین می‌شود: «آسمانها و زمین کرسی خدا را در خود جای داده‌اند»، و یکی به صدای پیش که در آن صورت معنای جمله چنین می‌شود: «کرسی خدا آسمانها و زمین را در خود می‌گنجاند»، و آن وقت زراره بپرسد کدامش درست است؟ ولی در میان قرائت کنندگان قرآن کسی جمله را به صورت اول قرائت نکرده بود، تا جایی برای این سؤال باشد.

پس، از ظاهر قضیه چنین به نظر می‌رسد که سؤال نامبرده ناشی از یک توهم عامیانه است که از کلمه کرسی، تختی در نظرشان می‌آید که در بالای آسمانها و یا آسمان هفتم و در حقیقت ما فوق عالم اجسام کار گذاشته شده، و احکام عالم جسمانی از آنجا صادر می‌شود و قهرا از این نقطه نظر، آسمانها و زمین، کرسی را در خود جای داده‌اند، نه کرسی آنها را، آن وقت معنای سؤال این می‌شود که یا بن رسول اللّه، مناسب آن است که آیه شریفه را به صورت ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ به صدای بالا بخوانیم، چرا به صدای ضمه قرائت شده؟، مگر کرسی، آسمانها و زمین را در خود جای نمی‌دهد هم چنان که نظیر این سؤال در باره عرش شده، امام هم جواب داده، وسعت در اینجا از سنخ وسعت و جا گرفتن جسمی در جسم دیگر نیست.

در معانی الاخبار از حفص بن غیاث روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ﴾ فرمود: منظور از

کرسی، علم خداست.[1]

و نیز در همان کتاب است که آن جناب در ذیل جمله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ﴾ فرمود: آسمانها و زمین و آنچه بین این دو است همه در کرسی است و اما عرش خدا علمی است که احدی نمی‌تواند اندازه‌اش را تقدیر کند.[2]

مؤلف: از این دو روایت بر می‌آید که کرسی، مرتبه‌ای از مراتب علم خدای تعالی است هم چنان که قبلا هم از روایات دیگر چنین استفاده شد و در معنای دو روایت نامبرده، روایاتی دیگر نیز هست.

و همچنین از این دو روایت و روایاتی که می‌آید استفاده می‌شود که در عالم وجود مرتبه‌ای از علم وجود دارد که غیر محدود است، و به عبارت دیگر در ما فوق این عالم که ما جزئی از آن هستیم عالمی دیگر است که موجوداتش اموری غیر محدودند، یعنی وجودشان حدود جسمانی این عالم را ندارد، و آن تعینات که برای هستی ما هست برای آنها نیست،

---

۱ معانی الاخبار، ص ۳۰

۲ معانی الاخبار، ص ۲۹

و این موجودات در عین اینکه نامحدودند، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان عین علم است، هم چنان که موجودات محدودی که در عالم وجودند در مرتبه وجودشان، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان همان علم خدا است به آنها، و حضورشان است نزد خدا و امید است که ما موفق شویم این علم را که علم فعلی می‌نامند بیان کنیم، و انشاء الله در جای

مناسبی بیان خواهیم کرد.

و این علم نامحدود که ذکر کردیم همان مطلبی است که در روایت به این عبارت آمده بود: (عرش همان علمی است که احدی نمی‌تواند اندازه‌گیری و تقدیرش کند) و پر واضح است که این نه به آن جهت است که مقدار معلومات این علم نامحدود است، برای اینکه وجود عدد نامحدود، امری است محال و هر عددی در داخل عالم وجود بالآخره متناهی خواهد بود، چون این عدد هر چه باشد در مقابل عددی که برابر آن فرض شود و یک عدد بیشتر باشد به یک عدد کمتر است و اگر متناهی نبودن علم، یعنی اگر عرش خدا به خاطر نامتناهی بودن عدد معلومات آن باشد، باید کرسی، قسمتی از عرش باشد، چون کرسی هم عبارت بود از علم، هر چند علمی محدود.

پس نامتناهی بودن علم تنها از جهت کمال وجودی آن است و حدود و قیود وجودی که در این عالم یعنی در عالم ماده باعث افزایش موجودات و تمایز و امتیاز هر یک از دیگری شده و از این تمایزات انواع و اصناف و افراد زائیده شده، و افراد

هم دارای حالاتی و اضافاتی شده‌اند، نمی‌تواند آن کمال نامتناهی را اندازه‌گیری و تحدید کند، هم چنان که آیه زیر هم بر این معنا دلالت دارد: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[1]، و همانطور که وعده دادیم انشاء الله به زودی دنباله این بحث خواهد آمد.

و این موجودات همانطور که معلوم است به علمی بی نهایت و غیر مقدر، یعنی موجود در ظرف علم است به وجودی غیر مقدر و بی‌اندازه، همچنین با حدودی که دارند معلوم و موجود در ظرف علم هستند و این علم یعنی علم به محدودات بطوری که توضیحش خواهد آمد، همان کرسی است.

و چه بسا همین معنا از جمله: ﴿یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ نیز استفاده شود، برای اینکه معلوم خدا را عبارت دانسته از ﴿مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ﴾ و ﴿مَا خَلْفَهُمْ﴾، و این دو معنا: (ما بین ایدی و ما خلف) در عالم ماده با هم جمع نمی‌شوند، پس ناگزیر باید مقامی باشد که حال و آینده، و خلاصه

---

۱ هیچ موجودی نیست مگر آنکه خزینه‌های آن نزد ما است و ما آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه‌ای معلوم. «حجر، آیه ۲۱»

تمامی چیزهایی که در زمان و مکان و امثال آن متفرق هستند، در آنجا به یک مکان جمع باشند، و مسلما این وجودات که در آن مقام یک جا جمع هستند وجودات غیر متناهی نیستند، زیرا اگر وجود و کمالی غیر محدود و غیر مقدر می‌داشتند، دیگر صحیح نبود

با جمله: ﴿وَ لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، علم به پاره‌ای از آن موجودات را استثنا کند، و بفرماید: شفیعان به مقداری از آنها که خدا خواسته باشد علم پیدا می‌کنند، پس معلوم می‌شود آن مقام، مقامی است که شفیعان می‌توانند به بعضی از حقایق آن احاطه یابند، در نتیجه معلوم می‌شود آن مقام مرحله علم به محدودات و مقدرات است، البته به آن جهت که محدود و مقدر هستند، (و خدا داناتر است).

عرش و نسبت آن با کرسی

و در توحید[1] از حنان روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از عرش و کرسی پرسیدم، فرمود عرش صفاتی بسیار مختلف دارد، در هر سببی و صنعی که در قرآن آمده، صفت جداگانه‌ای دارد، در جمله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ منظور ملک عظیم است.

و همچنین در جمله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ که می‌فرماید رحمان بر ملک مسلط است،

---

۱ توحید صدوق، ص ۳۲۱

و این عرش همان علم به کیفیت دادن به اشیاء است، و در جایی که عرش و کرسی جدای از هم ذکر شوند هر یک معنایی جداگانه دارند، برای اینکه عرش و کرسی دو باب از بزرگترین ابواب غیب بوده، و خود آن دو نیز غیب هستند و همچنین آن دو مقرون با غیب هستند، چون کرسی باب ظاهر از غیب است که برای اولین بار موجودات بی سابقه از آن باب طلوع می‌کنند، و آن گاه همه اشیاء از همانجا به وجود می‌آیند، اما عرش، باب باطن غیب است که علم چگونگی‌ها و علم عالم کون و علم قدر و اندازه‌گیریها، و نیز مشیت و صفت اراده و علم الفاظ و حرکات و سکنات و علم بازگشت و ابتدا، همه در آن باب است، پس عرش و کرسی در علم دو باب قرین همدیگرند، چون ملک عرش، غیر ملک کرسی است، و علم آن پنهان‌تر از علم کرسی است.

از این جهت است که خدای تعالی در باره عرش می‌فرماید: ﴿رَبُّ اَلْعَرْشِ اَلْعَظِيمِ﴾ یعنی عرشی که صفتش عظیم‌تر از صفت کرسی است، در عین اینکه هر دو، علم قرین هم هستند.

عرض کردم: فدایت شوم، پس چرا عرش در فضیلت، همسایه کرسی شد؟ فرمود: برای این همسایه آن شد که علم کیفیت‌ها در آن است، و از ابواب بداء و انیت و حد رتق و فتق آن هر چه ظاهر می‌شود، در آن ظاهر می‌گردد، به این جهت عرش و کرسی، همسایه یکدیگر شدند، چیزی که هست یکی دیگری را در ظرفیت خود گنجانیده، و خدای تعالی با الفاظی از قبیل عرش و کرسی برای دانشمندان مثلی زده، تا بر درستی ادعای آن دو استدلال کنند، چون

خدا هر کس را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می‌دارد و او قوی و عزیز است.

مؤلف: اینکه فرمود: «چون کرسی باب ظاهر از غیب است» وجهش را بطور اجمال فهمیدی، پس یک مرتبه‌ای از علم که مرتبه مقدر و محدود آن است به عالم ما، که عالم جسمانی است و عالم مقدر و محدود است، نزدیک‌تر از آن مرتبه‌ای است که قدر و حد ندارد، و به زودی شرح فقرات این روایت در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اَللَّهُ اَلَّذِی خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ﴾[1]

خواهد آمد انشاء الله تعالی.

و اینکه فرمود: «و بمثل صرف العلماء...» اشاره است به اینکه الفاظ عرش و کرسی و نظایر آنها مثلهایی است که مردم را توجه می‌دهد به اینکه چگونه استدلال کنند، لیکن غیر از کسانی که عالم هستند این مثل‌ها را نمی‌فهمند.

و در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی فرمود: خدای تعالی هر چیزی

---

۱ اعراف، آیه ۵۴

را در داخل کرسی خلق کرد، به غیر از عرش خود که او عظیم‌تر از آن است که در کرسی جای بگیرد[1].

مؤلف: توضیح معنای این حدیث در سابق گذشت، و این روایت موافق با سایر روایات است، پس اینکه در بعضی از اخبار واقع شده که عرش، علمی است که خدا، انبیاء و رسولان خود را به آن آگاه نموده، و کرسی، علمی است که احدی را به آن آگاه نکرده، مانند خبری که شیخ صدوق آن را از مفضل از امام صادق ع نقل کرده، درست نیست، و گویا اشتباهی است از راوی که جای دو کلمه عرش و کرسی را عوض نموده، و یا اصلا روایت صحیح نیست، و مانند روایتی است که به زینب عطرفروش نسبت داده‌اند، باید دور انداخته شود.

و در تفسیر عیاشی از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آسمان و زمین و همه مخلوقی که بین آن دو است همه در داخل کرسی قرار دارند، و این کرسی را چهار فرشته به امر خدا حمل می‌کنند[2].

مؤلف: این روایت را شیخ صدوق هم آورده، و

---

۱ احتجاج، ج ۲، ص ۱۰۰

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۸

آن را از اصبغ بن نباته از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده، و جمله «و این کرسی را چهار فرشته حمل می‌کنند»، در روایات ائمه

اهل بیت (علیهم السلام) تنها در این روایت آمده و سایر روایات تنها به اثبات حاملین برای عرش اکتفاء کرده و در حقیقت همان را گفته که قرآن کریم می‌گوید، چون در قرآن به همین معنا اکتفاء شده، که عرش، حاملینی دارد، فرموده: ﴿اَلَّذِینَ یَحْمِلُونَ اَلْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ﴾[1].

و نیز فرموده: ﴿وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمَانِیَةٌ﴾[2] ممکن هم هست که خبر نامبرده را بتوان اینطور تصحیح کرد: که کرسی (به بیانی که خواهد آمد) با عرش متحد است، و هر دو یک چیز هستند، یک چیزی که ظاهر و باطنی دارد، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است قهرا وقتی یکی از آن دو، حاملین داشته باشد، دیگری هم دارد. و نیز در تفسیر عیاشی از معاویة بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که معاویه گفت: از آن جناب پرسیدم: معنای جمله: ﴿مَنْ ذَا اَلَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ چیست؟ و منظور از این شفیعان چه کسانی

---

۱ آنهایی که عرش و ساکنان پیرامون آن را حمل می‌کنند. «مؤمن، آیه ۷»
۲ امروز عرش پروردگارت را هشت نفر که ما فوق فرشتگان هستند حمل می‌کنند. «الحاقه، آیه ۱۷»

هستند؟ فرمود: مائیم آن شفیعان.[1]

مؤلف: این روایت را برقی هم در کتاب محاسن[2] خود آورده، و خواننده توجه فرمود که شفاعت در آیه مطلق است، هم شفاعت تکوینی یعنی وساطت اسباب را شامل می‌شود، و هم شفاعت تشریعی و اصطلاحی را که همان شفاعت آل محمد (علیهم السلام) است.

پس باید گفت روایت خواسته است آیه شریفه را با مصداق روشنی از شفیعان تطبیق کرده باشد.

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۶

۲ محاسن برقی، ص ۱۸۴

[سوره البقره (۲):آیات ۲۵۶ تا ۲۵۷]

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى اَلدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَىِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اِسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ اَلْوُثْقَى لاَ اِنْفِصَامَ لَهَا وَ اَللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ اَللَّهُ وَلِىُّ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ اَلطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ اَلنُّورِ إِلَى اَلظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٥٧﴾

ترجمه آیات

هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد، پس هر کس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، بر دستاویزی محکم چنگ زده است، دستاویزی که ناگسستنی است و خدا شنوا و دانا است (۲۵٦).

خدا سرپرست و کارساز کسانی است که ایمان آورده باشند، ایشان را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت می‌کند و کسانی که (به خدا) کافر شده‌اند، سرپرستشان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می‌دهد، آنان دوزخیانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود (۲۵۷).

❊❊❊

بیان آیات

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى اَلدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَىِّ...﴾

«اکراه» به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند.

معنای رشد و غی و فرق آن دو با هدایت و ضلالت

کلمه «رشد» که هم با ضمه «راء» و هم با ضمه «راء و شین» خوانده می‌شود به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است، مقابل «رشد» کلمه «غی» قرار دارد، که عکس آن را معنا می‌دهد، بنا بر این «رشد» و «غی» اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می‌رساند، و ضلالت هم (بطوری که گفته شده) نرسیدن به چنین راه است ولی ظاهرا استعمال کلمه «رشد» در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است.

ساده‌تر بگویم: یکی از مصادیق رشد و یا لازمه معنای رشد، رسیدن به چنین راهی است، چون گفتیم رشد به معنای رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم است که رسیدن به واقع امر،

منوط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده باشد، پس رسیدن به راه، یکی از مصادیق وجه الامر است.

پس حق این است که کلمه «رشد» معنایی دارد و کلمه «هدایت» معنایی دیگر، الا اینکه با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق می‌شوند، و این معنا واضح است و در آیات زیر کاملا به چشم می‌خورد: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً﴾[1] ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[2].

و همچنین کلمه «غی» و «ضلالت» به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنایی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، در موردی هر دو با یکدیگر منطبق می‌شوند، و به همین جهت قبلا گفتیم که «ضلالت» به معنای انحراف از راه (با در نظر داشتن هدف و مقصد) است، ولی «غی» به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است، و «غوی» به کسی می‌گویند که اصلا

---

۱ همین که احساس کردید یتیم رشد خود را یافته. «نساء، آیه ۶»

۲ ما رشد ابراهیم را از پیش به او داده بودیم. «انبیاء، آیه ۵۱»

نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش چیست.

نفی اکراه و اجبار در دین

و در جمله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾، دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات»، و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه

و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است، که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی)، و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلا جهل، علم را نتیجه دهد، و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید.

و در اینکه فرمود: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾، دو احتمال هست، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد، و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه‌اش حکم شرعی می‌شود که: اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر جمله‌ای باشد انشایی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است، و آن حقیقت همان بود که قبلا بیان کردیم، و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی.

علت اینکه در دین اکراه نیست

خدای تعالی دنبال جمله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾، جمله: ﴿قَدْ تَبَیَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَیِّ﴾، را آورده، تا جمله اول را تعلیل کند، و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست، و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولا از قوی نسبت به ضعیف سر می‌زند - وقتی مورد حاجت قرار می‌گیرد که قوی و ما فوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند) مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیر دست خود بفهماند، (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است) ناگزیر متوسل به اکراه می‌شود، و یا به زیردست دستور می‌دهد که کورکورانه از او تقلید کند و...

و اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است، و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است، در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می‌پذیرد و دین از این قبیل امور است، چون حقایق آن روشن، و راه آن با بیانات

الهیه واضح است، و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن‌تر کرده پس معنی «رشد» و «غی» روشن شده، و معلوم می‌گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است، بنا بر این دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند.

دلالت آیه شریفه بر اینکه اسلام دین شمشیر و خون و اکراه و اجبار نیست

و این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می‌کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست، و اکراه و زور را تجویز نکرده، پس سست بودن سخن عده‌ای از آنها که خود را دانشمند دانسته، یا متدین به ادیان دیگر هستند، و یا به هیچ دیانتی متدین نیستند، و گفته‌اند که: اسلام دین شمشیر است، و به مساله جهاد که یکی از ارکان این دین است،

استدلال نموده‌اند، معلوم می‌شود.

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثی که قبلا پیرامون مساله «قتال» داشتیم گذشت، در آنجا گفتیم که آن قتال و جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست، نخواسته است با زور و اکراه دین را گسترش داده، و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس‌ترین سرمایه‌های فطرت یعنی توحید دفاع کند، و اما بعد از آنکه توحید در بین مردم گسترش یافت، و همه به آن گردن نهادند، هر چند آن دین، دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد مسلمانی با یک موحد دیگری نزاع و جدال کند، پس اشکالی که آقایان کردند ناشی از بی اطلاعی و بی توجهی بوده است.

آیه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ...﴾ با آیات وجوب جهاد و قتال نسخ نشده است

از آنچه که گذشت این معنا روشن شد که آیه مورد بحث یعنی ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾ به وسیله آیه‌ای که جهاد و قتال را واجب می‌کند نسخ نشده

است، و قائلین به نسخ اشتباه کرده‌اند.

یکی از شواهد بر اینکه این آیه نسخ نشده، تعلیلی است که در خود آیه است، و می‌فرماید: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَيِّ﴾، «رشد» و «غی» از هم جدا شده‌اند و معقول نیست آیه‌ای که می‌خواهد این آیه را نسخ کند فقط حکمش (حرمت) را نسخ کرده، ولی علت حکم باقی بماند و اینکه می‌بینیم علت حکم باقی مانده برای اینکه مساله روشن شدن «رشد» از «غی» در اسلام چیزی نیست که برداشته شود، پس آیه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[1] یا آیه ﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[2] چون نمی‌تواند در ظهور حقانیت دین اثری داشته باشد، پس آن وقت نخواهد توانست حکمی را که معلول این ظهور است بردارد، و اصلا چه ارتباطی میان آیات جهاد با آن مساله هست؟.

و به عبارتی دیگر در آیه شریفه، جمله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي اَلدِّينِ﴾ اینطور تعلیل می‌شود، که چون حق

---

۱ توبه، آیه ۵» با مشرکین هر کجا آنها را یافتید قتال کنید».

۲ بقره، آیه ۲۲۴» و در راه خدا قتال کرده و به جنگ بپردازید».

روشن است، بنا بر این قبولاندن حق روشن، اکراه نمی‌خواهد، و این معنا چیزی است که حالش قبل از نزول حکم قتال و بعد از نزول آن فرق پیدا نمی‌کند پس روشنایی حق، امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی‌پذیرد.

﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ اَلْوُثْقیٰ﴾

کلمه «طاغوت» به معنای طغیان و تجاوز از حد است، ولی این کلمه، تا حدی مبالغه در طغیان را هم می‌رساند، مانند کلمه «ملکوت» و کلمه «جبروت» که مبالغه در مالکیت و جباریت است، و این کلمه در مواردی استعمال می‌شود که وسیله طغیان باشند، مانند اقسام معبودهای غیر خدا، امثال بتها و شیطانها و جن‌ها و پیشوایان ضلالت از بنی آدم، و هر متبوعی که خدای تعالی راضی به پیروی از آنها نیست، و این کلمه در مذکر و مؤنث و مفرد و تثنیه و جمع، مساوی است و تغییر نمی‌کند. و اگر خداوند متعال در این آیه کفر را جلوتر از ایمان ذکر کرد و فرمود: «کسی که به طاغوت کفر بورزد و به خدا ایمان بیاورد» برای این است که موافق ترتیبی ذکر کرده باشد که با فعل جزا مناسب است، چون فعل جزا عبارت است از استمساک به عروة الوثقی، و این استمساک عبارت است از ترک هر کار و گرفتن عروة الوثقی، پس استمساک یک «ترک» می‌خواهد

و یک «گرفتن»، لذا باید اول کفر را ذکر می‌کرد که عبارت است از ترک، سپس ایمان را که عبارت است از اخذ، تا فعل شرط مطابق با جزای آن باشد.

و کلمه «استمساک» که مصدر است برای فعل ماضی (استمسک) به معنای چنگ زدن و چیزی را محکم چسبیدن است، و کلمه «عروة» به معنای دستگیره و یا به عبارت دیگر دسته‌ای است که با آن چیزی را گرفته و بلند می‌کنند، مانند دسته کوزه و دلو و دستگیره ظرف‌های مختلف، البته گیاههای ریشه‌دار و نیز درخت‌هایی را که برگ آنها نمی‌ریزد «عروة» می‌نامند، و این کلمه در اصل به معنای «تعلق» می‌باشد و وقتی گفته می‌شود: «فلان عری فلانا»، معنایش این است که فلانی به فلان چیز تعلق و دلبستگی دارد.

و جمله مورد بحث، یعنی ﴿فَقَدِ اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقیٰ﴾ استعاره است، و می‌خواهد بفرماید: رابطه ایمان با سعادت، رابطه عروة و دستگیره ظرف با ظرف و یا با محتوای ظرف است، همانطوری که گرفتن و برداشتن ظرف، گرفتن و برداشتنی مطمئن نیست مگر وقتی که دستگیره آن را بگیریم، به

همان‌سان سعادت حقیقی امرش مستقر نمی‌شود، و امیدی به رسیدن به آن نیست مگر اینکه به خدا ایمان آورده و به طاغوت کفر بورزیم.

﴿لاَ اِنْفِصَامَ لَهَا وَ اَللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

کلمه «انفصام» به معنای انقطاع و انکسار است، و این جمله در واقع جمله حالیه است از «عروة» که معنای عروة الوثقی را تاکید می‌کند و به دنبالش می‌فرماید: «خدا شنوایی دانا است»، چون ایمان و کفر هم متعلق به قلب و هم متعلق به زبان (هر دو) است، پس خدای

آگاه به آن، هم به شنوایی ستوده می‌شود و هم به دانایی.

﴿اَللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ﴾

چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعکس

در سابق پاره‌ای مطالب در معنای «اخراج از نور به ظلمت» گذشت، و در آنجا گفتیم که این اخراج و معانی دیگری نظیر آن، اموری است حقیقی و واقعی، و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجازگویی نیست، و قرآن نمی‌خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده‌ای حرکات و سکنات بدنی، و نیز نتایج خوب و بد آن را تشبیه به نور و ظلمت بکند.

این عده گفته‌اند: اعتقاد درست و حق، از این نظر نور خوانده شده که باعث از بین رفتن ظلمت جهل و حیرت شک و اضطراب قلب می‌شود، عمل صالح هم از این جهت نور است که رشد آن روشن، و اثرش در سعادت آدمی واضح است، هم چنان که نور حقیقی هم همین طور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شک و تردید و عمل زشت و همه اینها از باب مجاز است.

و این اخراج از ظلمات به نور، که در آیه شریفه به خدای تعالی نسبت داده، مثل اخراج از نور به ظلمت است که به طاغوت نسبت داده، خود این عقاید و اعمال است، نه اینکه خدای تعالی ما ورای این عقائد و اعمال، کاری دیگر داشته باشد، مثلا دست کسی را بگیرد و از ظلمت بیرون آورد، برای اینکه ما به غیر از این اعمال، نه فعلی و نه غیر فعلی از خدا به نام اخراج، و اثر فعلی از خدا به نام نور و ظلمت و غیر آن دو سراغ نداریم، این بود نظریه دسته‌ای از مفسرین و دانشمندان. جمعی دیگر گفته‌اند: خدا کارهایی از قبیل اخراج از ظلمات به نور و دادن حیات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد که آثاری از قبیل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائکه، بر فعل او مترتب می‌شود، و لیکن فهم و مشاعر ما نمی‌تواند فعل خدا را درک کند، ولی چون خدا از چنین افعالی خبر داده، به آن ایمان داریم، و چون خدا هر چه می‌گوید حق است بدین جهت به وجود این امور معتقدیم، و آنها را فعل خدا می‌دانیم، هر چند که احاطه و آگاهی به آن نداشته

باشیم.

لازمه این گفتار هم مانند گفتار سابق، این است که الفاظ نامبرده، یعنی امثال نور و ظلمت و اخراج، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد، فرقی که بین این دو قول هست این است که بنا بر قول اول، مصداق نور و ظلمت و امثال آن، خود اعمال و عقائد هستند، ولی بنا بر قول دوم، اموری خارج از اعمال و عقائدند، که فهم ما قادر بر درک آنها نیست، و نمی‌تواند

بفهمد چیست.

و این دو قول (هر دو) از راه راست منحرف هستند، یکی به سوی افراط منحرف شده و دیگری به سوی تفریط.

حق مطلب این است که اینگونه اموری که خدا از آنها خبر داده که بندگان هنگام اطاعت و معصیت آنها را ایجاد می‌کنند، اموری حقیقی و واقعی هستند، مثلا اگر می‌فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور، و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می‌بریم، نخواسته است مجازگویی کند، الا اینکه این نور و ظلمت چیزی جدای از اطاعت و معصیت نیست، بلکه همواره با آنها است، و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلا در این باره سخن گفتیم.

و این معنا با دو جمله مورد بحث، کنایه از هدایت خدا و اضلال طاغوت باشد، منافات ندارد، چون در بحث مربوط به کلام و سخن گفتن خدا گفتیم: صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است:

در مقام اول در این زمینه بحث می‌کنیم که آیا نور

و ظلمت و کلماتی شبیه اینها که در کلام خدای تعالی آمده، در معانی مجازی استعمال شده و صرفا تشبیهی است که در این عالم هیچ حقیقت ندارد؟ و یا آنکه استعمال حقیقی است؟ چون در این عالم معنای حقیقی دارند.

و در مقام دوم سؤال می‌شود از اینکه به فرض آنکه قبول کنیم معانی حقیقی دارند، آیا استعمال این کلمات در آن معانی، مثلا استعمال کلمه نور در آن حقیقتی که منظور است یعنی در حقیقت هدایت، استعمال لفظ در معنای حقیقی است و یا استعمال در معنای مجازی است؟ و به هر حال پس دو جمله مورد بحث یعنی جمله: ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ و جمله: ﴿يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ کنایه از هدایت و ضلالت می‌باشند، و گرنه لازم می‌آید که هر مؤمن و کافری، هم در نور باشد و هم در ظلمت، مؤمن قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد، و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر، در نور باشد، و قبل از رسیدن به این دو فضا، یعنی دوران کودکی، هم در نور باشد و هم در ظلمت، و وقتی به حد تکلیف می‌رسد اگر

ایمان بیاورد به سوی نور در آید، و اگر کافر شود به سوی ظلمت در آید و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست.

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت که: انسان از همان آغاز خلقت، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی، اگر مراقب او باشند ترقی می‌کند، و تفصیل می‌پذیرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد، بلکه در ظلمت است، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده، پس نور و ظلمت به ـ

این معنا با هم جمع می‌شوند، و اشکالی هم ندارد، مؤمن فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می‌آورد، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعتهای تفصیلی خارج می‌شود و اگر کافر شود از نور فطریش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می‌شود. و اگر در آیه شریفه کلمه نور را مفرد و کلمه ظلمت را جمع آورده، و فرموده: ﴿یُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَی اَلنُّورِ﴾ و ﴿یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ اَلنُّورِ إِلَی اَلظُّلُمَاتِ﴾ اشاره به این است که حق همیشه یکی است، و در آن اختلاف نیست، هم چنان که باطل متشتت و مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد.

هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا اَلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ﴾[1].

بحث روایتی (در شان نزول آیه ﴿لاَ إِکْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾ و روایتی در باره مراد از ظلمات و نور

---

۱ همانا صراط و راه من این است در حالی که صراطی است مستقیم، پس از آن پیروی کنید و به راههای مختلف دیگر نروید که متفرق خواهید گشت. «انعام، آیه ۱۵۳»

در آیه).

در کتاب الدر المنثور است که ابو داود، و نسایی، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و نحاس، در کتاب ناسخ و ابن منده در غرائب شعب، و ابن حیان و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب سنن، و ضیاء در کتاب مختار، همگی از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: قبل از اسلام در بین اهل مدینه رسم چنین بود که اگر بچه زنی زنده نمی‌ماند نذر می‌کرد که هر گاه بچه‌ای برای او بماند او را یهودی کند، در نتیجه بعد از اسلام و هنگامی که قبیله بنی النضیر مامور شدند از مدینه کوچ کنند عده‌ای از این افراد در بین آنها بودند، مردم مدینه گفتند: ما نمی‌گذاریم فرزندانمان یهودی بمانند، و با بنی النضیر کوچ کنند، در اینجا بود که آیه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِی اَلدِّینِ﴾ نازل شد[1].

مؤلف: این معنا به اسناد و طرقی دیگر از سعید بن جبیر و شعبی نقل شده است.

و نیز در آن کتاب (تفسیر الدر المنثور) آمده که عبد بن حمید، و ابن جریر، و ابن منذر، از مجاهد

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱ ص ۳۲۹

روایت کرده‌اند که گفته است: بنی النضیر عده‌ای از مردان قبیله اوس را در کودکیشان شیر داده بودند، بعد از آنکه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) امر فرمود تا از مدینه کوچ نموده و جلای وطن کنند، این فرزندان شیری اوسی گفتند: ما هم با قبیله بنی النضیر کوچ

می‌کنیم، و به دین ایشان در می‌آئیم، مردم مدینه این عده را از این کار بازداشته و آنان را به زور وادار به گفتن «لا اله الا الله» و پذیرفتن اسلام کردند، و آیه شریفه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى اَلدِّينِ﴾ در باره آنان نازل شد.[1]

مؤلف: این معنا از طریق دیگر هم روایت شده، و با مضمون روایت قبلی (که داشت: زنانی از اهل مدینه چنین نذر می‌کردند) منافات ندارد.

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن جریر از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى اَلدِّينِ﴾ گفته است: این جمله در باره مردی از اهل مدینه و از قبیله بنی سالم بن عوف بنام حصین نازل شد، که دو فرزند نصرانی داشت، و خودش مردی مسلمان بود، به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) عرض کرد: آیا می‌توانم آن دو را مجبور به پذیرفتن اسلام کنم، چون حاضر نیستند غیر از نصرانیت دینی دیگر را بپذیرند؟ در پاسخ او آیه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى اَلدِّينِ﴾ نازل شد.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۹

آورده که فرمود: مراد از «نور» آل محمد، و مراد از «ظلمات» دشمنان ایشان هستند.[1]

مؤلف: این روایت می‌خواهد کلی نور و ظلمت را بر مصداق تطبیق کند، و یا از باب تاویل و بیان باطن آیه است.

---

۱ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۴۴ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳۹ نقل شده است.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اَللَّهُ اَلْمُلْکَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ اَلَّذِى يُحْيِى وَ يُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَ أُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اَللَّهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ اَلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ اَلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ اَلَّذِى كَفَرَ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِى اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ ۲۵۸ أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِىَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِى هَذِهِ اَللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اَللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِکَ وَ شَرَابِکَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ اُنْظُرْ إِلَى حِمَارِکَ وَ لِنَجْعَلَکَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ اُنْظُرْ إِلَى اَلْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۲۵۹ وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ اَلْمَوْتَى قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْکَ ثُمَّ اِجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ اُدْعُهُنَّ يَأْتِينَکَ سَعْياً وَ اِعْلَمْ أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۲۶۰﴾

ترجمه آیات

مگر نشنیدی سرگذشت آن کسی را که خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت کارش را به جایی رساند که با ابراهیم در مورد پروردگارش بگومگو کرد، ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، او گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم، ابراهیم گفت: خدای یکتا، خورشید را از مشرق بیرون می‌آورد تو آن را از مغرب بیاور در اینجا بود که کافر مبهوت شد. و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند (۲۵۸).

یا مثل آن مردی که بر دهکده‌ای گذر کرد که با وجود بناهایی که داشت از سکنه خالی بود، از خود پرسید خدا چگونه مردم این دهکده را زنده می‌کند پس خدا او را صد سال بمیرانید، آن گاه زنده‌اش کرد و پرسید چه مدتی مکث کردی؟ گفت: یک روز و یا قسمتی از یک روز خداوند فرمود: (نه) بلکه صد سال مکث کردی، به خوردنی و نوشیدنی خویش بنگر که طعمش در این صد سال دگرگون نشده و به دراز گوش خویش بنگر، (ما از این کارها منظورها داریم یکی این است که) تو را آیتی و عبرتی برای

مردم قرار دهیم استخوانها را بنگر که چگونه آنان را برمی‌انگیزانیم و سپس آنها را با گوشت می‌پوشانیم همین که بر او روشن شد که صد سال است مرده و اینک دوباره زنده شده گفت: می‌دانم که خدا به همه چیز توانا است (۲۵۹).

و بیاد آور آن زمان را که ابراهیم گفت: پروردگارا نشانم بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود مگر ایمان نداری؟ عرض کرد، چرا! ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد، فرمود: پس چهار مرغ بگیر و قطعه قطعه کن و هر قسمتی از آن را بر سر کوهی بگذار آن گاه یک یک آنها را صدا بزن، خواهی دید که با شتاب نزد تو می‌آیند و بدان که خدا مقتدری شکست ناپذیر و محکم کار است (۲۶۰).

بیان آیات

این آیات در بر دارنده معنای توحید است و بهمین جهت بی‌ارتباط با آیات قبل نیست و احتمال دارد با همان آیات یک جا نازل شده باشد.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾.

کلمه «محاجه» که مصدر فعل ماضی «حاج» است

به معنای ارائه حجت و دلیل در مقابل حجت خصم و طرف مقابل، و اثبات مدعای خود یا ابطال حجت خصم است، و کلمه «حجت» در اصل به معنای قصد بوده و بعدا در اثر کثرت و غلبه استعمال، در «به کرسی

نشاندن مقصد و مدعا»، به کار رفت و کلمه «فی ربه» متعلق است به فعل «حاج» و ضمیر آن هم به ابراهیم بر می‌گردد چون جمله بعدی که می‌فرماید: ﴿رَبِّیَ الَّذِی یُحْیِی وَ یُمِیتُ﴾ بیانگر همین معنا است.

و این کسی که با ابراهیم در خصوص پروردگار ابراهیم بحث و محاجه می‌کرده پادشاه معاصر او یعنی نمرود بود و بنا به گفته تاریخ و روایات یکی از سلاطین بابل قدیم بوده است.

با دقت در سیاق آیه و در مضمون آن و مقایسه‌اش با آنچه امروز و همه روزه در میان بشر جریان دارد، معنای آیه به دست می‌آید که محاجه و بگومگویی که در این آیه، خدای تعالی از ابراهیم (علیه السلام) و پادشاه زمانش نقل کرده بر چه چیز بوده است.

منشأ اعتقاد به رب النوع‌ها و پرستش بت‌ها

توضیح اینکه: انسان همواره و بر حسب فطرت در برابر کسی که بر او بزرگی می‌کند و در او اثر می‌گذارد خاضع و تسلیم است، و این چیزی نیست که دانشمندی جامعه‌شناس که در اطوار و احوال

امت‌های گذشته و طوائف مختلف بشر امروز بحث می‌کند، در آن تردید کند، ما این معنا را در مباحث گذشته کاملا روشن کردیم.

از سوی دیگر همین انسان به فطرت خود برای عالم صانعی اثبات می‌کند، صانعی که بر حسب تکوین و تدبیر در عالم اثر می‌گذارد، و دخل و تصرف می‌کند، این نیز بیانش گذشت، و این امری است که حالات مختلف بشر در حکم کردن در آن اختلاف پیدا نمی‌کند، انسان چه متدین به دین توحید (که انبیا به آن دعوت می‌کردند) باشد و چه نباشد، و یا معتقد به تعدد خدایان باشد هم چنان که وثنی‌ها معتقدند و یا اصلا و بکلی منکر صانع باشد (هم چنان که دهری‌ها و مادیین معتقدند)، بالآخره فطرت خودش را نمی‌تواند منکر شود، مگر اینکه به فرض محال روزی فرا رسد که انسان انسان نباشد، بله این معنا امکان دارد که فطرت بشر مورد غفلت قرار گیرد، یعنی بشر در اثر عوارضی از فطریات خود غافل بماند.

لیکن انسانهای ساده اولیه از آنجا که هر چیزی را با وضع خود مقایسه می‌کردند، و از سوی دیگر افعال

مختلف خود را می‌دیدند که مستند به قوا و اعضای مختلفشان است، و نیز می‌دیدند که افعال مختلف اجتماعی هم مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است، و همچنین حوادث مختلف، مستند به علتهای مختلف نزدیک به هر حادثه است، هر چند که علت العلل و سرنخ همه آن حوادث نزد صانعی است که مجموع عالم وجود، مستند به او است، ناگزیر برای انواع مختلف حوادث، اربابی مختلف قائل شدند که همانند خداوند، خدایی می‌کنند.

و در معرفی این خدایان یک وقت آنها را به نام ارباب انواع، اثبات و معرفی می‌کنند،

از قبیل رب زمین، رب دریاها، رب آتش، رب هوا، بادها و امثال اینها، و بار دیگر آنها را به نام کواکب و مخصوصا ستارگان سیار معرفی می‌نمودند (و طبق اختلافاتی که در آنها تشخیص می‌دادند آثار مختلفی در عالم عناصر و موالید برای آنها قائل می‌شدند) هم چنان که از صابئین این معنا نقل شده است آن گاه مجسمه‌ها و صورت‌هایی برای آن ارباب (رب زمین، رب دریا و...) می‌ساختند و آن صورتها و مجسمه‌ها را می‌پرستیدند که وسیله شفاعتشان نزد صاحب صنم (رب زمین، رب دریا و...) شود و سرانجام خدای زمین، خدای دریا، خدای باد و...

آنان را نزد خداوند بزرگ و منزه شفاعت نمایند، تا به این وسیله به سعادت دنیوی و اخروی نائل شوند.

و به همین جهت است که می‌بینیم بت‌ها بر حسب اختلاف امت‌ها و مردم هر دورانی مختلف شده است، چون آرای آنها در تشخیص انواع مختلف بوده، و هر قومی شکل بت‌ها را طوری ساخته که مطابق شکلی باشد که در مخیله و ذهن

خود از ارباب آن بت‌ها داشته است، و چه بسا که در این مجسمه‌سازی‌ها غیر از آن صورتهای خیالی، هوا و هوسها و امیال شخصی هم دخالت داشته، و چه بسا که رفته رفته رب النوع و حتی رب الارباب که همان خدای سبحان باشد به کلی فراموش می‌شده، و یک سره دست به دامن خود بت‌ها می‌شدند، و آرایشگری‌هایی که به وسیله خیال و حس در بت‌ها می‌شده، غیر بت را فراموش نموده همه به یاد بت می‌بودند و این باعث می‌شد که جانب بت بر جانب خدای سبحان غلبه کند.

همه اینها از این جهت بود که خیال میکردند ارباب این بت‌ها (یعنی آنهایی که تدبیر زمین و دریا و آتش و امثال آن به ایشان واگذار شده) تاثیری در شؤون زندگی آنان دارد، بطوری که اراده آن ارباب بر اراده خود این افراد غلبه داشته و تدابیر آنها بر تدبیر خود ایشان مسلط است.

ادعای ربوبیت سلاطین و حاکمان خود کامه با سوء استفاده از اعتقادات باطل عوام

و چه بسا می‌شده است که بعضی از سلاطین خودکامه و دیکتاتور، از این اعتقادات عوام سوء

استفاده کرده، و اوامر مستبدانه خود را از این راه به خورد مردم می‌دادند، و در شؤون مختلف زندگی مردم، تصرفاتی نموده و رفته رفته به طمع به دست آوردن مقام الوهیت می‌افتادند (و لا بد پیش خود فکر می‌کردند وقتی مردم سنگ و چوب را خدا بدانند، ما که کمتر از سنگ نیستیم) هم چنان که تاریخ این معنا را از فرعون و نمرود و غیره نقل کرده، در نتیجه با اینکه خودشان مانند دیگران بت می‌پرستیدند، در عین حال خود را در سلک ارباب جا می‌زدند.

این جریان هر چند در ابتدای امر، چنین سیری داشت، لیکن از آنجایی که مردم اوامر ملوکانه آنان را نافذتر از دخالت ارباب می‌دیدند، اگر دخالت ارباب در زندگیشان خیالی بود، دخالت اوامر ملوکانه برایشان محسوس بود، لذا محسوس بودن نفوذ باعث می‌شد که این

خدایان بشری از خدایان خیالی، خداتر باشند، و مردم آنان را بیشتر بپرستند، در سابق هم به این معنا اشاره کردیم.

قرآن کریم هم در آیه: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[1] از قول فرعون حکایت می‌کند که گفت: «من خدای بزرگتر شما هستم» ملاحظه می‌کنید که فرعون خود را رب بزرگتر دانسته، با اینکه خود بت می‌پرستیده، هم چنان که قرآن از قوم او حکایت کرده که گفتند: ﴿يَذَرَكَ وَ آلِهَتَكَ﴾[2] یعنی آیا به موسی اجازه می‌دهی که خدایی تو و خدایی خدایانت را هیچ کند؟.

و همچنین این ادعا از نمرود حکایت شده، آنجا که به حکایت قرآن گفته است: ﴿أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ﴾[3] زیرا از این سخن به خوبی استفاده چنین ادعایی می‌شود و به زودی بیان آن خواهد آمد.

محاجه و مشاجره ابراهیم علیه السلام با نمرود، پادشاه زمان که مدعی الوهیت بوده

---

۱ نازعات، آیه ۲۴

۲ اعراف، آیه ۱۲۶

۳ من زنده می‌کنم و می‌میرانم

با این بیان معنای محاجه و مشاجره‌ای که بین ابراهیم (علیه السلام) و نمرود واقع شده، کاملا روشن می‌شود چون نمرود برای خدای سبحان قائل به الوهیت بوده، و گرنه وقتی ابراهیم (علیه السلام) به او گفت: «خدا آفتاب را از مشرق می‌آورد تو آن را از مغرب بیاور» نمرود می‌توانست (مبهوت نشده و) حرف ابراهیم را قبول نکند و بگوید آفتاب را من از مشرق می‌آورم، نه آن خدایی که تو به آن معتقدی و یا بگوید اصلا این کار کار خدای تو نیست بلکه کار خدایانی دیگر است، چون نمرود قائل به خدایانی دیگر غیر خدای سبحان نیز بود.

و همچنین قوم نمرود همین اعتقاد را داشتند، هم چنان که همه داستان‌های ابراهیم (علیه السلام) که در قرآن آمده بر این معنا دلالت دارد، مانند داستان کوکب و ماده و خورشید، و گفتگویی که آن جناب با پدرش درباره بت‌ها داشت، و خطابی که به قوم خود کرد، و داستان شکستن بت‌ها، و سالم گذاشتن بت بزرگ و سایر داستان‌ها. پس معلوم می‌شود نمرود هم مانند قومش برای خدا الوهیت قائل بود، چیزی که هست قائل به خدایانی دیگر نیز بود، لیکن

با این حال خود را هم «اله» می‌دانست، و بلکه خود را از بالاترین «خدایان» می‌پنداشت، و به همین جهت بود که در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) و احتجاجش، بر ربوبیت خود احتجاج کرد، و در باره سایر خدایان چیزی نگفت. پس معلوم می‌شود خود را بالاتر از همه آنها می‌دانست.

از اینجا این نتیجه به دست می‌آید که محاجه و بگومگویی که بین نمرود و ابراهیم (علیه السلام) واقع شده این بوده که ابراهیم (علیه السلام) فرموده بوده: که رب من تنها الله است

و لا غیر.

و نمرود در پاسخ گفته بود که: خیر، من نیز معبود تو هستم، معبود تو و همه مردم، و به همین جهت موقعی که ابراهیم (علیه السلام) علیه ادعای او چنین استدلال کرد که: ﴿رَبِّیَ اَلَّذِی یُحْیِی وَ یُمِیتُ﴾، «پروردگار من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند»، او در جواب ابراهیم (علیه السلام) گفت: «من زنده می‌کنم و می‌میرانم»، و خلاصه برای خود همان وصفی را ادعا کرده و قائل شده که ابراهیم (علیه السلام) آن را وصف پروردگار خود می‌دانست، تا آن جناب را مجبور کند به اینکه باید در برابرش خاضع شود و به عبادتش بپردازد.

آری باید تنها او را بپرستند نه خدا را و نه هیچ آلهه‌ای دیگر را، و به همین جهت می‌بینیم در پاسخ آن جناب نگفت: «و أنا احیی و امیت» (من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم)، و با نیاوردن واو عطف فهماند که اصلا زنده کننده و میراننده منم، نه اینکه خدا هم با من شرکت داشته باشد و نیز نگفت: آلهه نیز زنده می‌کنند و می‌میرانند، چون خود را بزرگترین آلهه می‌دانست.

وقتی کلام به اینجا رسید و نمرود نتوانست با سخن منطقی و به حق معارضه کند دست به نیرنگ زد، خواست تا با مغالطه، امر را بر حاضران مجلس مشتبه سازد، و لذا گفت: «من زنده می‌کنم و می‌میرانم» با اینکه منظور ابراهیم (علیه السلام) از جمله: ﴿رَبِّیَ اَلَّذِی یُحْیِی وَ یُمِیتُ﴾ حیات و موتی بود که در این موجودات جاندار و با اراده و شعور می‌بینیم.

این حیاتی است که حقیقتش برای بشر معلوم نیست، و این حیات است که کسی جز پدید آورنده جانداران و کسی که خودش واجد آن است قادر بر ایجاد آن نیست، و چنین حیاتی را نه می‌شود مستند به طبیعت جامد و بی‌جان دانست، و نه به هیچ موجودی از موجودات جاندار، چون جان جانداران همان وجود آنها است، و مرگشان هم عدمشان است و هیچ موجودی نه می‌تواند خود را ایجاد کند، و نه می‌تواند معدوم سازد.

و اگر نمرود کلام آن جناب را به همین معنا می‌گرفت دیگر نمی‌توانست پاسخی بدهد، و لیکن

مغالطه کرد و حیات و موت را به معنای مجازی آن گرفت، و یا به معنایی اعم از معنای حقیقی و مجازی، چون کلمه «احیاء» همانطور که بر زنده کردن موجودی بی جان چون جنین در رحم و نفخه روح در او اطلاق می‌شود همچنین بر نجات دادن انسانی از ورطه مرگ نیز اطلاق می‌گردد.

و همچنین کلمه «اماتة» همانطور که بر میراندن - که کار خدا است - اطلاق می‌شود، همچنین بر کشتن با آلت قتاله نیز اطلاق می‌گردد، و لذا نمرود دستور داد دو نفر زندانی را

آوردند، یکی را امر کرد تا کشتند و دیگری را زنده نگه داشت و سپس گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم، و به این وسیله امر را بر حاضرین مشتبه کرد.

آنها هم تصدیقش کردند، و ابراهیم نتوانست به آنها بفهماند که این مغالطه است، و منظور او از احیا و اماته این معنای مجازی نبود و حجت نمرود نمی‌تواند معارض با حجت وی باشد، و اگر می‌توانست وجه این مغالطه را بیان کند قطعا می‌کرد، و این نتوانستن لا بد از این جهت بوده که آن جناب حال نمرود را در مغالطه‌کاریش و حال حضار را در تصدیق کورکورانه آنها از وی را دیده و فهمیده بود که اگر بخواهد وجه مغالطه را بیان کند احدی از حضار تصدیقش نمی‌کند، به همین جهت از این حجت خود صرفنظر نموده و به حجت دیگر دست زد، حجتی که خصم نتواند با آن معارضه کند، و آن حجت این بود که فرمود: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ اَلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ اَلْمَغْرِبِ﴾ و وجه این حجت این است که هر چند خورشید در نظر نمرود و

نمرودیان و یا حد اقل نزد بعضی از آنان یکی از خدایان است چنان که گفتگوی ابراهیم ع با کواکب و ماه نیز ظهور در این معنا دارد.

لیکن در عین حال خود آنان قبول دارند که خورشید و طلوع و غروب آن مستند به خدا است، که در نظر آنان رب الارباب است، و معلوم است که هر فاعل مختار و با اراده وقتی عملی را با اراده خود اختیار می‌کند خلاف آن را هم می‌تواند انجام دهد، برای اینکه انجام دادن آن عمل و ترک آن دائر مدار اراده است.

کوتاه سخن اینکه وقتی ابراهیم (علیه السلام) این پیشنهاد را کرد، نمرود مبهوت شد و دیگر نتوانست پاسخی بدهد، چون نمی‌توانست بگوید: مساله طلوع و غروب خورشید که امری است مستمر و یک نواخت، مساله‌ای است تصادفی، و در اختیار کسی نیست، تا تغییرش هم به دست کسی باشد، و نیز نمی‌توانست بگوید این عمل مستند به خود خورشید است، نه به خدای تعالی، چون خودش خلاف این را ملتزم بود، و باز نمی‌توانست بگوید این خود من هستم که خورشید را از مشرق می‌آورم و به مغرب

می‌برم، چون اگر این ادعا را می‌کرد فورا از او می‌خواستند که برای یک بار هم که شده قضیه را به عکس کند، و لذا خدای تعالی سنگ به دهان او گذاشت و لالش کرد. آری خدا مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند.

﴿أَنۡ آتَاهُ اَللَّهُ اَلۡمُلۡکَ﴾

از ظاهر سیاق بر می‌آید که این جمله از قبیل این است که کسی بگوید: «فلانی به من بدی کرد، چون من به او خوبی کرده بودم» و منظور از این سخن اینست که احسان من اقتضاء می‌کرد او هم به من احسان کند، و لیکن احسان را به بدی مبدل کرد، در نتیجه به من بدی

کرد، و به همین جهت است که روایت شده «اتق شر من احسنت الیه»، «بپرهیز از شر کسی که به او احسان کرده‌ای» .

شاعر هم گفته:

جزی بنوه أبا الغیلان عن کبر *** و حسن فعل کما یجزی سنمار[1]

پس جمله: ﴿أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ﴾ حرف لازم در تقدیر دارد که محاجه و بگومگوی نمرود را تعلیل می‌کند.

پس این جمله از باب به کار بردن چیزی در جای ضد آن است، تا شکوه و گله‌مندی را بهتر برساند، و می‌فرماید نمرود با فرستاده خدا در باره خدا محاجه و بگومگو کرد، و خدا را منکر شد، برای اینکه خدا به او احسان کرده بود، و ملک و دولتش داده بود در حالی که اگر خدا به او چنین احسانی نکرده بود، جا داشت نمرود احتجاج کند، و خدا هم بفرماید:

---

۱ یعنی فرزندان ابا غیلان در مقابل نیکی‌هایی که پدر در حقشان کرد، همان پاداشی را به او دادند که نعمان بن امرء القیس به سنمار (آن معمار زبردست) داد، که چون نقل کرده‌اند بعد از آنکه سنمار قصر «خورنق» را در نواحی کوفه برای او ساخت، و از ساختنش فارغ شد، نعمان بن امرء القیس دستور داد تا او را از بالای همان قصر به زیر افکنده و کشتند، تا زنده نماند و مثل آن قصر زیبا را برای احدی نسازد و در نتیجه در دنیا تنها وی صاحب چنان قصری باشد.

«نمرود در باب خدایی خدا، با رسول وی احتجاج کرد، چون خدا به او احسانی نکرده بود» در حالی که خدا در باره نمرود به جز احسان هیچ کاری نکرده بود، پس جمله نامبرده، کفران نعمت نمرود را می‌رساند، و نظیر آیه: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً﴾[1] است، که می‌فرماید: «فرعونیان صندوقچه را از آب گرفتند، و موسی را نجات دادند، تا دشمن و مایه دردسرشان باشد»، پس نکته آوردن مساله سلطنت، روشن شد.

در اینجا نکته‌ای دیگر نیز هست و آن این است که با ذکر این احسان، سخافت و نادرستی اصل ادعای نمرود روشن می‌شود، چون ادعای خدایی نمرود به خاطر ملک و دولتی بود که خدا به او داده بود، و خودش آن را به دست نیاورده بود، و مالک آن نبود پس نمرود به وسیله نعمت پروردگارش پادشاه و دارای سطوت و سلطنت شد، و گرنه او خودش هیچ تفاوتی با مردم عادی نداشت، و کسی برای او امتیازی قائل نمی‌شد، و از نظر نعمت

---

۱ قصص، آیه ۸

انگشت‌نما نمی‌گشت، و به همین جهت است که قرآن از ذکر نامش خودداری کرد، و از او تعبیر کرد به آن کس که در باره پروردگارش با ابراهیم محاجه و بگومگو کرد، تا بر حقارت شخص او و پستی و

بی‌مقداریش اشاره کرده باشد.

دفع یک توهم در باره جمله «خدا به او (نمرود) ملک و دولت داد»

در اینجا سؤالی پیش می‌آید، و آن این است که مگر سلطنت جائرانه امثال نمرودهای روزگار، عطیه خدا است، که در آیه مورد بحث می‌فرماید: «خدا به او ملک و دولت داد»؟.

در پاسخ می‌گوئیم: هیچ منافاتی و محذوری پیش نمی‌آید، برای اینکه ملک که نوعی سلطنت گسترده بر یک امت است، مانند سایر انواع سلطنت‌ها و قدرت‌ها نعمتی است از خدا و فضلی است که خدا به هر کسی که بخواهد می‌دهد، و خدای تعالی در فطرت هر انسانی معرفت آن و رغبت در آن را قرار داده، حال اگر انسان این عطیه را در جای خودش به کار برد، نعمت و سعادت خواهد بود.

هم چنان که در کلام مجیدش فرموده: ﴿وَ اِبْتَغِ فِیمَا آتَاکَ اَللَّهُ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ﴾[1] و اگر در جایش به کار

---

۱ تو در آنچه خداوند ارزانیت داشته، خانه آخرت را بجوی. «قصص، آیه ۷۷»

نبرد و در استعمال آن از راه راست منحرف گردید، همان نعمت در حق او نقمت و هلاکت می‌شود.

هم چنان که باز فرموده: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ اَلْبَوَارِ﴾[1].

در سابق هم گفتیم که هر چیزی نسبتی با خدا دارد، ولی نسبتی که لایق به ساحت قدس او باشد. یعنی جهت حسن هر چیز منسوب به خدا است، نه جهت قبح و بدیش (پس ملک نمرود هم از آن جهت که می‌توانست وسیله تعالی جامعه باشد، از خدا است و از این جهت که خود او آن را وسیله ذلت و بدبختی جامعه قرار داد از خدا نیست).

از اینجا فساد و بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته‌اند ضمیر در آیه: ﴿آتَاهُ اَللَّهُ اَلْمُلْکَ﴾ به ابراهیم بر می‌گردد، و مراد از ملک هم، ملک ابراهیم است، هم چنان که در جای دیگر در باره ملک ابراهیم فرموده: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ اَلنَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اَللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ اَلْكِتَابَ

---

۱ مگر آن کسان را ندیدی که نعمت خدا را تبدیل به کفر کردند و در نتیجه قوم خود را به ورطه هلاکت افکندند. «ابراهیم، آیه ۲۸»

وَ اَلْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾[1] و منظور از ملک در آیه، ملک نمرود نیست، برای اینکه ملک جور و کفر و معصیت را نمی‌توان به خدا نسبت داد.

دلیل بطلان اینست که اولا:

---

۱ یا به مردم بر سر آن نعمت‌هایی که خدا از فضل خود به آنها داد، حسد می‌ورزند و ما به هر کس هر چه لایق بود دادیم، ما آل ابراهیم را حکمت و ملک عظیم دادیم. «نساء، آیه ۵۳»

قرآن کریم همین گونه ملک‌ها و چیزهایی نظیر آن را در بسیاری از موارد به خود خدا نسبت داده، از آن جمله: از مؤمن آل فرعون حکایت می‌کند که گفت: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ اَلْمُلْكُ اَلْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي اَلْأَرْضِ﴾[1] و از خود فرعون حکایت کرده که گفت: ﴿يَا قَوْمِ أَ لَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾[2] و حکایت این دو خود امضایی است از طرف خدای تعالی، چون در جای دیگر همه ملکها را از آن خود دانسته و فرموده: ﴿لَهُ اَلْمُلْكُ﴾[3] که به حکم این جمله ملک منحصر در خدا است، هیچ ملکی نیست مگر آنکه از ناحیه خدا است، و به حکم آیه: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً﴾[4] و آیه: ﴿وَ آتَيْنَاهُ مِنَ اَلْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي اَلْقُوَّةِ﴾[5] و آیه زیر که خطاب به پیامبر است ﴿ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً وَ جَعَلْتُ لَهُ مَالاً

---

۱ ای قوم من امروز ملک جهان و غلبه زمین از آن شماست. «مؤمن، آیه ۲۹»

۲ ای قوم من آیا ملک مصر از آن من نیست؟ «زخرف، آیه ۵۱»

۳ تغابن، آیه ۱

٤ پروردگارا تو خودت زینت دنیا را به فرعون و قومش داده‌ای. «یونس، آیه ۸۸»

۵ ما به قارون از گنجینه‌ها آن قدر دادیم که حمل کلیدهای آن، مردان نیرومند را خسته می‌کرد. «قصص، آیه ۷۶»

مَمْدُوداً﴾[1] و همچنین به حکم آیاتی دیگر ملک نامشروع فرعون و قومش و گنج قارون و اموال ولید بن مغیره همه از خدای تعالی بوده است.

وثانیا این تفسیر با ظاهر آیه نمی‌سازد، برای اینکه ظاهر آیه اینست که نمرود با ابراهیم بر سر مساله توحید و ایمان نزاع و مجادله داشت، نه بر سر ملک و دولت، چون ملک و دولت ظاهری در دست نمرود بود، و او برای ابراهیم ملکی قائل نبود تا بر سر آن با وی مشاجره کند.

و ثالثا هر چیزی با خدای سبحان نسبتی دارد، ملک هم از جمله همین اشیاء است، و نسبت دادن آن به خدای تعالی هیچ محذوری ندارد که تفصیلش گذشت.

﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ﴾

مساله «حیات» و «موت» هر چند در غیر جنس جانداران نیز هست، و نباتات هم برای خود زندگی دارند، و قرآن نیز به بیانی که در تفسیر آیة الکرسی

---

۱ امر آن کس را که من او را آفریدم و هنگام آفرینش تنها بود و برای او مالی فراوان قرار دادم، به خودم واگذار.. و با اینکه همه وسائل را برایش فراهم کرده بودم باز طمع آن داشت که زیادتر به او بدهم. «مدثر، آیه ۱۴»

گذشت آن را تصدیق کرده، لیکن مراد ابراهیم ع از مرگ و حیات خصوص حیات و موت حیوانی، و یا اعم

از آن و شامل آن است، برای اینکه این دو کلمه وقتی مطلق و بدون توضیح استعمال می‌شود (منصرف به اینگونه مرگ و زندگی است، و اگر منصرف هم نباشد اطلاق) شامل آن می‌شود، دلیل بر این معنا، کلام نمرود است که گفت: «من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم»، چون آنچه که او برای خود ادعا کرد از قبیل زنده کردن گیاهان با زراعت، و نهال کاری نبود، و نیز مثل زنده کردن حیوانات از راه جوجه‌کشی و تولید نسل نبوده، برای اینکه اینگونه کارها اختصاص به نمرود نداشت، دیگران هم می‌توانستند حیوانات و گیاهانی را زنده کنند، و این خود مؤید روایاتی است که می‌گوید: نمرود دستور داد دو نفر از زندانیانش را حاضر کردند، یکی را بکشت و دیگری را رها کرد، و در این موقع گفت: «من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم»!.

و اگر ابراهیم (علیه السلام) مساله احیا و میراندن را در استدلال خود مورد استفاده قرار داد، برای این بود که این دو چیز از طبیعت بی جان بر نمی‌آید، مخصوصا احیا و زنده کردن موجود جان‌دار که

حیاتش مستلزم شعور و اراده است، چون شعور و اراده بطور قطع مادی نیستند، و همچنین مرگی که در مقابل چنین حیاتی است.

توضیح احتجاجات ابراهیم (علیه السلام) و تناسب آنها با عوام فریبی‌های نمرود و انحطاط فکری مردم آن زمان

و لیکن این حجت با همه روشنی و قاطعیتی که داشت، در حق آن مردم هیچ فائده‌ای نکرد، چون انحطاط فکری و خبط در تفکر و تعقلشان بیش از آن بوده که ابراهیم (علیه السلام) می‌پنداشت، بهمین جهت معنای حقیقی میراندن «اماتة» و احیاء را از معنای مجازی اینها تمیز ندادند، و کشتن و رها کردن دو زندانی را میراندن و احیای حقیقی پنداشتند، و ادعای نمرود را (که من نیز احیاء و اماته دارم) پذیرفتند.

با کمی دقت در سیاق این احتجاج، ممکن است حدس زد که انحطاط فکری مردم آن روز در باره معارف دینی و معنویات چقدر بوده، و این انحطاط در معنویات منافاتی با پیشرفت در تمدن ندارد.

پس اگر آثار باستانی قوم بابل و مصر قدیم از تمدن آنان خبر می‌دهد، نباید پنداشت که در معارف

معنوی نیز پیشرفتی داشته‌اند و تقدم و ترقی متمدنین عصر حاضر در امور مادی، و همچنین انحطاطشان در اخلاق و معارف دینی، بهترین دلیل بر سقوط این شبهه است.

از اینجا روشن می‌شود که چرا ابراهیم (علیه السلام) در احتجاج خود و اثبات توحید به این مطلب (که سراسر عالم احتیاج به صانعی دارد که آسمانها و زمین را پدید آورده باشد) استدلال نکرد، با اینکه در آنجا که برای بصیرت و روشن کردن خودش در کودکی استدلال می‌کرد، چنین کرد، و بنا به حکایت قرآن با خود گفت: ﴿إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ اَلسَّمَاوَاتِ

وَ اَلْأَرْضَ حَنِيفاً وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾[1] علتش این بود که نمرودیان هر چند به سبب فطرت خود بطور اجمال اعتراف به این معنا داشتند، و لیکن به خاطر کوتاه فکری و ضعف بیش از حد، در تعقل، نمی‌توانستند آن را بطور تفصیل درک کنند، تا احتجاج آن جناب سودی به حالشان داشته باشد، و مقصدش را بفهمند، هم چنان که دیدیم از کلام ابراهیم (علیه السلام) که گفت: ﴿رَبِّیَ اَلَّذِی یُحْیِی وَ یُمِیتُ﴾ چیزی نفهمیدند.

﴿قَالَ أَنَا أُحْیِی وَ أُمِیتُ﴾ یعنی نمرود گفت من هم چنین می‌کنم، و اگر ملاک ربوبیت این است پس من پروردگار تو هستم.

﴿قَالَ إِبْرَاهِیمُ فَإِنَّ اَللَّهَ یَأْتِی بِالشَّمْسِ مِنَ اَلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ اَلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ اَلَّذِی کَفَرَ﴾.

بعد از آن که ابراهیم (علیه السلام) از مؤثر بودن احتجاجش مایوس شد و به خاطر نادانی مردم و عوام‌فریبی‌های نمرود نتوانست به ایشان بفهماند که پروردگارش آن خدایی است که زنده می‌کند و

---

۱ من بدون انحراف روی دل به سوی آن خدایی می‌دارم که آسمانها و زمین را بیافرید. «انعام، آیه ۷۹»

می‌میراند، ناگزیر به توضیح مقصود خود از احیا و اماته نپرداخت، بلکه حجتی دیگر آورد، ولی این دفعه اساس حجت دوم خود را بر همان دعوایی که خصم در حجت اول داشت قرار داد.

هم چنان که تفریع به «فاء» در جمله: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ﴾ بر آن دلالت دارد، و معنای کلام آن جناب چنین می‌شود: «اگر مطلب چنین است که تو می‌گویی، و من مربوب تو، و تو رب منی و از شؤون رب تدبیر امور نظام تکوین و دخل و تصرف است، تو نیز باید داشته باشی، خدای سبحان در خورشید تصرف دارد، و آن را از مشرق به مغرب می‌برد، تو هم در آن تصرف کن و بر عکس از مغرب به مشرقش ببر، تا روشن شود تو هم ربی، هم چنان که خدا رب هر چیز است، و یا اصلا تو رب همه عالم و ما فوق همه اربابی»، اینجا بود که نمرود کافر، مبهوت شد.

در اینجا یک سؤال کوچکی باقی می‌ماند و آن این است که چرا در حکایت گفتار ابراهیم (علیه السلام) با حرف «فاء» مطلب متفرع بر ما قبل شده است.

جوابش این است که اگر این تفریع در کلام نمی‌آمد، ممکن بود کسانی توهم کنند که حجت اول به نفع نمرود تمام شده، و ادعای او را ثابت کرده، و باز به همین منظور گفت: «فان الله»، و نگفت: «فان ربی»، برای اینکه نمرود در حجت اول از کلمه «رب» سوء

استفاده کرد، و آن را به خود تطبیق داد، لذا ابراهیم (علیه السلام) در حجت دوم، اسم جلاله «اللَّه» را آورد، تا از تطبیق سابق مصون بماند، در سابق هم گفتیم که نمرود در برابر حجت دوم ابراهیم (علیه السلام) جز تسلیم چاره‌ای نیافت. ﴿وَ اَللَّهُ لاَ یَهْدِی اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِینَ﴾ .

ستمکاری علت محرومیت از هدایت است

از ظاهر سیاق کلام بر می‌آید که این جمله تعلیل است برای جمله: ﴿فَبُهِتَ اَلَّذِی کَفَرَ﴾، و خداوند متعال می‌خواهد بیان کند که علت مبهوت شدن، کفر او نبود، بلکه این بود که خدای سبحان او را هدایت نکرد.

و به عبارتی دیگر معنایش این است که خدا او را هدایت نکرد، و این باعث شد که مبهوت شود، و اگر هدایتش کرده بود در احتجاج بر ابراهیم (علیه السلام) غالب می‌آمد این است آن چیزی که از سیاق بر می‌آید، نه اینکه خواسته باشد بفرماید چون خدا هدایتش نکرده بود از این جهت کافر شد، برای اینکه عنایت در مقام متوجه به محاجه ابراهیم (علیه

السلام) است، نه به کفر نمرود، و این خود روشن است.

از اینجا بر می‌آید که در وصف «ظالمین» اشعاری است به علیت، و اینکه اگر خدا ستمکاران را هدایت نمی‌کند، به خاطر ستمکاریشان است، و این نکته، منحصر در مورد این آیه نیست، بلکه در سایر موارد از کلام خدای تعالی نیز بر می‌آید که ستمکاری هم، علت محرومیت از هدایت است، از آن جمله می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ اِفْتَرىٰ عَلَى اَللَّهِ اَلْكَذِبَ وَ هُوَ يُدْعىٰ إِلَى اَلْإِسْلاَمِ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾[1].

و نیز می‌فرماید: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ اَلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ اَلْقَوْمِ اَلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾[2] و ظلم نیز نظیر فسق است، که آن هم در

---

۱ چه کسی ستمکارتر از کسی است که به دروغ به خداوند افترا می‌بندد، با اینکه به اسلام دعوتش می‌کنند؟ و خداوند مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند. «صف، آیه ۷»

۲ مثل کسانی که عالم به تورات هستند، ولی به آن عمل نمی‌کنند مثل خری است که کتاب بارش کرده و صفت تکذیب‌گر آیات خدا بد صفتی است و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند. «جمعه، آیه ۵»

آیه زیر علت محرومیت از هدایت معرفی شده است، می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اَللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلْفَاسِقِينَ﴾[1].

و سخن کوتاه اینکه ظلم که عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملی که باید کرد، به عملی که نباید کرد، خود علت محرومیت از هدایت به سوی هدف اصلی است و کار آدمی را به نومیدی و خسران آخرت می‌کشاند، و این یکی از معارف برجسته‌ای است که قرآن شریف آن را ذکر کرده، و در آیات بسیاری در باره‌اش تاکید هم فرموده است.

گفتاری در باره این که احسان وسیله هدایت، و ظلم باعث گمراهی است

با اینکه خداوند همه موجودات را بسوی کمال هدایت کرده چرا ظالم از این هدایت محروم است؟

این حقیقت که در چند سطر قبل ذکر شد که ظلم و فسق علت محرومیت است، حقیقتی است ثابت و قرآنی، حقیقتی است کلی و استثنا ناپذیر، که قرآن با

---

۱ آن گاه که منحرف شدند خدا نیز دلهایشان را منحرف کرد و خدا مردم فاسق را هدایت نمی‌کند. «صف، آیه ۵»

تعبیرات مختلف آن را ذکر فرموده، و آن را زیربنای حقایق بسیاری از معارف خود قرار داده است، حال باید دید با اینکه به حکم آیه: ﴿اَلَّذِی أَعْطیَ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیَ﴾، خدای تعالی همه موجودات را به سوی کمال وجودشان هدایت کرده[1] چه می‌شود که ستمکاران از این هدایت محروم می‌شوند، و ظلم گمراهشان می‌کند.

برای روشن شدن این مطلب باید به دو مقدمه توجه کرد.

۱.- آیه نامبرده دلالت دارد بر اینکه هر موجودی بعد از تمامیت خلقتش با هدایتی از ناحیه خدای سبحان به سوی مقاصد وجودش و کمالات ذاتش هدایت شده است، و این هدایت تنها از این مسیر صورت گرفته که بین هر موجود با سایر موجودات ارتباط برقرار است، از آنها غیر استفاده می‌کند، و به آنها فایده می‌رساند، از آنها اثر می‌پذیرد، و در آنها اثر می‌گذارد، با موجوداتی دست به دست هم می‌دهد، و از موجوداتی جدا می‌شود، به بعضی نزدیک و از

---

۱ طه، آیه ۵۰

بعضی دور می‌شود، چیزهایی را می‌گیرد و اموری را رها می‌کند، و از این قبیل روابط مثبت و منفی.

۲.- در امور تکوینی اشتباه و غلط نیست، یعنی ممکن نیست موجودی در اثر بخشیدنش اشتباه کند، و یا در تشخیص هدف و غرض، دچار اشتباه گردد، مثلا آتش که کارش سوزاندن است، ممکن نیست با هیزم خشک تماس بگیرد و آن را نسوزاند، و یا به جای سوزاندن آن را خشک کند، و جسم دارای نمو همچون نباتات و حیوانات که از جهت نموش رو به ضخامت حجم است، ممکن نیست اشتباه نموده، به جای کلفتی نازک شود، و همچنین هر موجودی

دیگر، و این همان است که آیه: ﴿إِنَّ رَبِّی عَلَیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾[1] به آن اشاره دارد، پس در نظام تکوین نه تخلف هست و نه اختلاف.

لازمه این دو مقدمه یعنی «عموم هدایت» و «نبودن خطا در تکوین»، این است که برای هر چیزی روابطی حقیقی با دیگر اشیا باشد، و نیز بین هر موجود و بین آثار و نتایج آن - که آن موجود برای آن نتایج خلق شده - راهی و یا راههایی مخصوص باشد، بطوری که اگر آن موجود آن راه و یا راهها را پیش بگیرد به هدفش که همان داشتن آثار است می‌رسد.

ما هم اگر بخواهیم از آثار و نتایج آن موجود بهره‌مند شویم باید آن را به همان راه بیندازیم، مثلا یک دانه بادام وقتی درخت بادام می‌شود، و استعداد درخت شدنش به فعلیت می‌رسد که راهی را برویم که منتهی به این هدف می‌شود، اسباب و شرایطی را که خاص رسیدن به این هدف است فراهم سازیم.

و همچنین درخت بادام وقتی به ثمر می‌رسد که

---

۱ هود، آیه ۵۶

استعداد به ثمر رسیدن را داشته باشد و این راه مخصوصش هم طی شود، پس چنین نیست که هر سببی بتواند هر نتیجه‌ای بدهد هم چنان که خدای تعالی فرمود: ﴿وَ اَلْبَلَدُ اَلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ اَلَّذِى خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾[1] عقل و حس خود ما نیز شاهد این جریان است، و گرنه قانون علیت عمومی، مختل می‌شود.

بعد از بیان این دو مقدمه روشن گردید که نظام صنع و ایجاد، هر چیزی را به هدف خاص هدایت می‌کند، و به غیر آن هدف سوق نمی‌دهد، و این هدایت را هم از طریق مخصوص انجام می‌دهد، و از غیر آن راه هدایت نمی‌کند، ﴿صُنْعَ اَللَّهِ اَلَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[2]

آری این صنع خدا است که هر چیزی را استوار و محکم کرد، پس هر سلسله از این سلسله‌های وجودی که لا یزال به سوی غایات و آثار خود روانند، اگر یک حلقه از آنها را فرضا مبدل به چیز

---

۱ سرزمین پاک، روئیدنیهایش به اذن پروردگارش بیرون می‌آید و اما از آنکه خبیث و ناپاک است جز خاشاک بیرون نمی‌آید. «اعراف، آیه ۵۷»

۲ نمل، آیه ۸۸

دیگر کنیم، قهرا اثر همه سلسله تغییر می‌کند.

این وضع موجودات بود حال ببینیم وضع امور اعتباری و قراردادی چگونه است؟ امور اعتباری از قبیل سلطنت و مالکیت و امثال آنها، از آنجا که از فطرت منشا می‌گیرد، و فطرت هم متکی بر تکوین است، قهرا این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می‌آید هر یک

از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد.

در امور اعتباری و تکوینی از هر امری آثار خودش بروز می‌کند

خلاصه از هر امر اعتباری تنها آثار خودش بروز می‌کند، و آن آثار هم تنها از آن امر اعتباری بروز می‌کند.

و نتیجه این گفتار این است که: تربیت صالح تنها از مربی صالح محقق می‌شود، و مربی فاسد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی‌شود، چرا که: «از کوزه برون همان تراود که در اوست»، هر چند که شخص فاسد تظاهر به صلاح کند، و در تربیت کردنش طریق مستقیم را ملازم باشد، و صد پرده ضخیم بر روی فسادی که در باطن پنهان کرده، بکشد و واقعیت خود را که همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان کند.

و همچنین حاکمی که صرفا به منظور غلبه بر دیگران مسند حکومت را اشغال کرده و یا آن قاضی که بدون لیاقت در قضاوت این مسند را غصب کرده، و همچنین هر کس که منصبی اجتماعی را از راه غیر مشروع عهده‌دار گردد.

و نیز هر فعل باطلی که به وجهی از وجوه باطل بوده ولی در ظاهر شبیه حق باشد، مثلا در باطن خیانت و در ظاهر امانت، یا در باطن بدی و دشمنی و در ظاهر احسان باشد، یا در باطن نیرنگ و در ظاهر خیرخواهی باشد، یا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد، اثر واقعی تمامی اینها روزی نه خیلی دور ظاهر می‌شود هر چند که چند صباحی امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد (چون دروغ و خیانت و باطل و خلاف واقع را با زنجیر هم نمی‌توان بست، عاقبت زنجیر را پاره می‌کند و خود را نشان می‌دهد) این سنتی است که خدای تعالی در خلائق خود جاری ساخته، ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اَللَّهِ تَبْدِيلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اَللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[1].

حق، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقایی ندارد هر چند صباحی امر بر افرادی مشتبه شود

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل می‌گردد، هر چند که صاحبان ادراک چند لحظه‌ای آن اثر را نبینند، باطل هم به کرسی نمی‌نشیند، و

---

۱ برای سنت الهی هرگز تبدیل و دگرگونی نخواهی یافت. «فاطر، آیه ۴۳»

اثرش باقی نمی‌ماند، هر چند که امرش و وبالش بر افرادی مشتبه باشد.

به آیات زیر توجه فرمائید: ﴿لِيُحِقَّ اَلْحَقَّ وَ يُبْطِلَ اَلْبَاطِلَ﴾[1] و یکی از مصادیق به کرسی نشاندن حق همین است که اثر حق را تثبیت کند، و یکی از مصادیق ابطال باطل همین است که فسادش را بر ملا سازد، و آن لباسی که از حق بر تن پوشیده و امر را بر مردم مشتبه ساخته، از تنش بیرون آورد.

﴿أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اَللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً ، كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ، أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي اَلسَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اُجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ اَلْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ يُثَبِّتُ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ اَلثَّابِتِ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ فِي اَلْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اَللَّهُ اَلظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اَللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾[2].

---

۱ تا خداوند با کلمات خود حق را به کرسی بنشاند و باطل را از بین ببرد. «انفال، آیه ۸»

۲ مگر ندیدی چگونه خدا کلمه طیبه رای به درختی پاک مثل زده که ریشه‌اش در اعماق زمین ثابت، و شاخه‌هایش در آسمان است، و میوه و خوردنی‌هایش رای به اذن پروردگارش همه وقت می‌دهد، و خدا برای مردم مثلها می‌زند تا شاید متذکر شوند، و کلمه خبیث و ناپاک رای به درختی

بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه ظالمین را مطلق آورده، پس خدا هر ظالمی را که بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد، بدون اینکه راه حق را طی کند، گمراه می‌داند، هم چنان که در سوره یوسف از خود آن جناب حکایت کرده که گفت: ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾[1]

پس ظالم نه خودش رستگار می‌شود، و نه ظلمش او را به هدفی که احسان محسن محسن را و تقوای متقی، متقی را به آن هدایت می‌کند، راه می‌نماید، به دو آیه زیر که یکی نیکوکاران و دیگری مردم با تقوا را توصیف می‌کند، توجه فرمائید: ﴿وَ اَلَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اَللَّهَ لَمَعَ اَلْمُحْسِنِینَ﴾[2] ﴿وَ اَلْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَی﴾[3].

خبیث مثل زده که ریشه‌اش روی زمین است و قرار و دوام ندارد، خدا کسانی رای که به قول ثابت ایمان دارند - که همان عقائد حقه است - در دنیا و آخرت ثابت نگه می‌دارد، و خدا ستمکاران رای گمراه نموده و خدا هر چه بخواهد می‌کند. «ابراهیم، آیه ۳۲»

۱ پناه می‌برم به خدا، او پروردگار من است، او است که جایگاهی نیکو ارزانیم کرد. «یوسف، آیه ۲۳»

۲ کسانی که در راه ما مجاهدت می‌کنند ما بطور قطع به راههای خود هدایتشان می‌کنیم و به یقین خدا با نیکوکاران است. «عنکبوت، آیه ۶۹»

۳ سرانجام از آن تقوا است. «طه، آیه ۱۳۲»

آیات قرآنی در این معانی بسیار زیاد است، و مضامین گوناگون دارند، ولی آیه‌ای که از همه جامع‌تر و بیانش کاملتر است، آیه زیر می‌باشد که می‌فرماید: ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ اَلسَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي اَلنَّارِ اِبْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْحَقَّ وَ اَلْبَاطِلَ فَأَمَّا﴾

﴿اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي اَلْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ﴾[1]

در سابق هم اشاره کردیم که عقل هم مؤید این حقیقت است، برای اینکه این حقیقت لازمه قانون کلی علیت و معلولیت است که در بین اجزای عالم جریان دارد، و تجربه قطعی هم که از تکرار امور حسی حاصل شده، شاهد بر آن است، و احدی در دنیا نخواهی یافت که در این باره یعنی عاقبت بد امر ستمکاران (و دروغگویان و خائنان و امثال ایشان) خاطره‌ای به خاطر نداشته باشد.

بیان آیات

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾

کلمه «خاوية» به معنای خالی و تهی شده است، وقتی گفته می‌شود: «خوت الدار» معنایش این است که خانه خالی شد، و کلمه «عروش» جمع «عرش»

---

۱ خدا آبی از آسمان نازل می‌کند، هر سرزمینی به قدر ظرفیت خود از آن آب را گرفته سیلی جاری می‌سازد، و این سیل کفی بلند را روی خود دارد، فلزاتی هم که آتش بر آنها می‌دمند تا زیوری و یا اثاثی بسازند، مثل آن سیل کف دارد، خدا حق و باطل را چنین مثل می‌زند که باطل چون آن کف با خشک شدن از بین می‌رود و اما چیزهایی که به درد مردم می‌خورد، در زمین باقی می‌ماند خدا این چنین مثلها می‌زند. «رعد، آیه ۱۷»

است، که به معنای داربست و آلاچیق است، یعنی سقفی که بر روی پایه‌هایی زده می‌شود، تا بوته‌های مو را روی آن بخوابانند.

باز در قرآن آمده: ﴿جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾[1] سقف خانه را هم که عرش می‌نامند از این باب است چیزی که هست بین سقف و عرش این فرق هست که سقف تنها به طاق خانه اطلاق می‌شود، ولی عرش به معنای مجموع طاق و پایه‌های آن است، چون گفتیم که عرش به معنای داربست مو است، و به همین جهت است که به دیاری که از سکنه خالی شده است گفته می‌شود. «خالية على عروشها»، ولی گفته نمی‌شود: «خالية على سقفها».

آیه مورد بحث با کلمه «أو» عطف به ما قبل شده و مفسرین در توجیه این عطف وجوهی ذکر کرده‌اند.

بعضی گفته‌اند بر جمله: ﴿الَّذِی حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ﴾ که در آیه قبلی بود، عطف شده و حرف «کاف» اسمیه است، و معنای آیه با ارتباط به آیه قبل چنین

---

۱ باغهایی پایه‌دار و بی‌پایه. «انعام، آیه ۱۶۱»

می‌شود: «ا لم تر الی الذی حاج ابراهیم، و ا لم تر مثل الذی مر علی قریة»، یعنی آیا ندیدی آن کسی را که با ابراهیم جدل نمود

و آیا ندیدی آن کسی را که به قریه‌ای چنین و چنان عبور کرد؟ خواهی پرسید: بنا بر این چه حاجتی به آوردن کاف تشبیه و یا کلمه مثل بود؟ می‌گوئیم کلمه «مثل» این نکته را می‌فهماند که شاهد این گفتار یکی دو تا نیست، بلکه شواهدی متعدد دارد، یکی از آنها همین شخص است.

بعضی دیگر گفته‌اند: آیه مورد بحث عطف بر همان «ا لم تر...» است، لیکن عطف است به معنایی که این جمله به آن جمله قبلی می‌دهد، و آن را در معنا به صورت «ا لم تر کالذی حاج ابراهیم...» می‌آورد، و آن وقت معنای مجموع دو آیه، چنین می‌شود: آیا نظیر آن کس را که با ابراهیم بر سر پروردگارش محاجه و مشاجره می‌کردند ندیده‌ای؟ و یا به مثل آن کس که به قریه‌ای می‌گذشت که ویران شده بود برنخوردی؟ بعضی دیگر گفته‌اند: این آیه جزء سخنان ابراهیم (علیه السلام) است، که در پاسخ خصم خود که ادعا می‌کرد او هم زنده می‌کند و می‌میراند گفته است، و تقدیر کلام چنین است: «ای نمرود که ادعا می‌کنی من مرده را زنده می‌کنم اگر

راست می‌گویی مثل آن کسی را زنده کن که از قریه‌ای چنین و چنان می‌گذشت...،» این بود چند وجهی که در توجیه حرف «أو» ذکر کرده‌اند، و بطوری که ملاحظه می‌کنید هیچ یک چنگی به دل نمی‌زند.

من گمان می‌کنم - خدا داناتر است - که عطف بر معنا است، همانطور که در احتمال سوم گذشت، اما تقدیر و بیان واقع آیه غیر از آن تقدیری است که آنجا بیان شده بود.

دلالت بر هدایت کردن خدا و مراتب سه گانه هدایت در آیات مورد بحث

توضیح: خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: ﴿اَللَّهُ وَلِیُّ اَلَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَی اَلنُّورِ وَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا أَوْلِیَاؤُهُمُ اَلطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ اَلنُّورِ إِلَی اَلظُّلُمَاتِ﴾ این معنا به دست آمد که: خدا مؤمن را به سوی حق هدایت می‌کند، ولی کافر را در کفرش هدایت نمی‌کند، بلکه اولیائی که خود او برای خود گرفته او را گمراه می‌سازند، دنبال آن سه تا شاهد ذکر می‌کند، تا هم شاهد هدایت کردن خدا باشد، و هم بفهماند هدایت دارای سه مرتبه پشت سر هم است.

مرتبه اول: هدایت به سوی حق از راه استدلال و برهان است، که داستان محاجه ابراهیم (علیه السلام) و نمرود، نمونه آن است که دیدیم خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را به سخن حق هدایت کرد، و نمرود را نکرد، بلکه او را کفرش مبهوت و گمراه کرد، و اگر خداوند متعال سخنی از هدایت شدن ابراهیم (علیه السلام) نفرمود بلکه عمده گفتار را در باره نمرود قرار داد برای این بود که بر یک نکته جدیدی دلالت کند، همان نکته‌ای که جمله: ﴿وَ اَللَّهُ لاَ یَهْدِی اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِینَ﴾، بر آن دلالت دارد.

مرتبه دوم: هدایت به حق از راه نشان دادن است، نظیر داستان شخصی که از قریه خالی از سکنه عبور کرد و خدای تعالی آن شخص را از این طریق به ایمان و به معاد هدایت کرد که مردگان قریه را پیش رویش زنده کرد.

مرتبه سوم: این است که شخصی را از راه بیان واقعه و نشان دادن حقیقت و علتی که باعث وقوع آن واقعه شده است هدایت کنند، و به عبارت دیگر سبب و مسبب هر دو را به شخص نشان دهند، و این مرتبه از هدایت قوی‌ترین مراتب هدایت و بیان و عالی‌ترین مراتب آن است.

مثلا کسی را که پنیر ندیده و در وجود پنیر شک دارد سه جور می‌توان او را به شناخت پنیر هدایت کرد:

یکی اینکه: به او بگوئیم چنین چیزی وجود دارد، به دلیل اینکه فلانی و فلانی از آن خورده‌اند، و از کسانی که به راستی پنیر خورده‌اند آن قدر استشهاد کنیم تا وی را یقین حاصل شود، که بله چنین خوردنی وجود دارد.

دوم اینکه: یک تکه پنیر به او نشان داده حتی

مختصری هم به او بدهیم تا بخورد.

سوم اینکه: مقداری شیر بیاوریم و آن را کمی حرارت داده، مقداری مایه پنیر مخلوطش کنیم، تا سفت شود، آن وقت در اختیارش بگذاریم تا بخورد، این مرتبه از هدایت، مؤثرترین راه در ازاله و از بین بردن شک و تردید شخص است.

حال که به این مقدمه توجه شد، می‌توان به آسانی دریافت که در مقام آیات سه‌گانه مورد بحث که مقام استشهاد برای هدایت خداست، به کار بردن هر سه جور سیاق برای فهماندن مخاطب صحیح است.

هم می‌توان گفت: خدا مؤمنین را به سوی حق هدایت می‌کند، مگر داستان ابراهیم و نمرود را ندیدی؟ و یا مگر داستان آن شخصی که به قریه‌ای خراب عبور کرد ندیدی؟ و یا مگر داستان ابراهیم و مرغ زنده کردنش را ندیدی؟.

و هم می‌توان گفت: خدا مؤمنین را به سوی حق هدایت می‌کند، مثل هدایتی که ابراهیم را در محاجه و گفتگو با نمرود کرد که خود نوعی از هدایت است، و یا مثل هدایتی که در باره آن شخصی که از قریه‌ای

خراب عبور کرد معمول داشت، و آن نیز نوعی دیگر از هدایت است، و یا مثل آن هدایتی که در باره ابراهیم در داستان مرغ پرنده معمول داشت که آن نیز نوعی هدایت است.

و هم می‌توان گفت: خدا مؤمنین را به سوی حق هدایت می‌کند و من شواهد آن را به

یاد تو می‌آورم، به یاد آور داستان محاجه را، و به یاد آور داستان آن مردی را که از قریه‌ای خراب می‌گذشت و به یاد آور داستان ابراهیم و طیر را که گفت: خدایا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌کنی.

پس موقعیت و سیاق آیات سه‌گانه، با هر سه جور تعبیر می‌سازد، چیزی که هست، خدای سبحان در این آیات تفنن در تعبیر کرده و هر یک از سه آیه را با یکی از آن سه سیاق آورده تا شنونده را به نشاط آورد و همه رقم فوائد سیاق را که استیفا آن ممکن باشد ایفا کرده باشد. اینجاست که به روشنی معلوم می‌شود جمله «او کالذی» عطف بر مقداری است که آیه سابق بر آن دلالت می‌کرد و تقدیر کلام چنین است «یا مثل آن کس که با ابراهیم محاجه کرد، و یا مثل آن کس که به قریه‌ای خرابه عبور کرد»، و نیز معلوم می‌شود که جمله: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ در آیه بعدی نیز عطف بر مقدر است مقدری که آیه قبلی بر آن دلالت می‌کرد، و تقدیر کلام چنین است: «اذکر قصة المحاجه و قصة من مر علی قریة، و اذکر اذ قال

ابراهیم...» یعنی به یاد آور داستان محاجه را، و داستان کسی را که از قریه‌ای خرابه گذشت و به یاد آر آن زمانی را که ابراهیم چنین و چنان گفت.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا خدای تعالی در آیه مورد بحث نه نام آن شخص را برده، و نه نام قریه‌ای را که وی از آن گذشت، و نه نام مردمی که در آن ساکن بوده‌اند، و دچار مرگ دسته جمعی شدند و نه نام مردمی که به حکم جمله: ﴿وَلِنَجْعَلَکَ آیَةً لِلنَّاسِ﴾، شخص نامبرده به عنوان آیتی خدایی مبعوث بر آنان شد، تا مرده‌هایشان را زنده کند. با اینکه جا داشت نام انها را ببرد، چون مقام، مقام استشهاد بود و بردن نام آنان بهتر دفع شبهه می‌کرد.

پاسخ این است که معجزه مرده زنده کردن و هدایت کردن به این نحو هر چند امری عظیم است، و لیکن چون در مقامی عملی شده که مردم آن را بعید می‌شمردند، و امری عظیم و ناشدنی می‌پنداشتند، بلاغت اقتضا می‌کرد که متکلم حکیم و توانا، با لحنی از آن خبر دهد که گویی کاری بسیار کوچک و بی‌اهمیت انجام داده تا اهمیت و شدت استبعاد مخاطب و شنوندگان را بشکند، و به ایشان بفهماند

که مرده زنده کردن و امثال آن که به نظر شما امری ناشدنی و عجیب است، برای من امری بی‌اهمیت و کوچک می‌باشد، هم چنان که همه بزرگان وقتی سخن از رجال بزرگ و یا امور خیلی مهم دارند، با چنین لحنی ادا می‌کنند، و مطلب را کوچک و بی‌اهمیت جلوه می‌دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و بهمین جهت باز می‌بینیم در آیه شریفه بسیاری از جهات قصه را که قوام اصل قصه بدانها بستگی دارد مبهم و مسکوت

گذاشته، تا بفهماند که اصل قصه نسبت به درگاه با عظمت خدا، بسیار ناچیز است تا چه رسد به جزئیات آن، و باز بهمین جهت در آیه قبلی نام نمرود را که با ابراهیم (علیه السلام) خصومت می‌ورزید، نبرد، و در آیه بعدی هم جهات قصه را ذکر نمی‌کند، نام آن مرغان را نمی‌برد و اسم آن کوه‌ها را و عدد اجزای آن گوشت کوبیده را معین نمی‌کند.

و اما اینکه چرا نام ابراهیم (علیه السلام) را برده، برای این است که قرآن کریم عنایت دارد که هر جا سخن از آن جناب می‌رود احترامش کند، و نامش را به بزرگی یاد کند، مثلا می‌فرماید: ﴿وَ تِلْکَ حُجَّتُنَا آتَیْنَاهَا إِبْرَاهِیمَ عَلَیٰ قَوْمِهِ﴾[1]

و نیز می‌فرماید: ﴿وَ کَذَٰلِکَ نُرِی إِبْرَاهِیمَ مَلَکُوتَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ اَلْمُوقِنِینَ﴾[2] و در همه این موارد عنایتی خاص به ذکر نام ابراهیم ع است.

---

۱ و این حجت‌های ما بود که به ابراهیم برای هدایت قومش دادیم. «انعام، آیه ۸۳»

۲ ما همچنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دادیم تا اینکه از صاحبان یقین باشد. «انعام، آیه ۷۵»

و به خاطر همین نکته‌ای که خاطر نشان کردیم می‌بینیم خدای تعالی مساله احیاء و اماته را در غالب موارد قرآن طوری ذکر کرده که خالی از نوعی استهانت و بی‌اهمیت شمردن نیست، از آن جمله می‌فرماید: ﴿وَ هُوَ اَلَّذِی یَبْدَؤُا اَلْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ وَ لَهُ اَلْمَثَلُ اَلْأَعْلیَ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ هُوَ اَلْعَزِیزُ اَلْحَکِیمُ﴾[1].

و نیز می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّی یَکُونُ لِی غُلَامٌ...﴾، ﴿قَالَ رَبُّکَ هُوَ عَلَیَّ هَیِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتُکَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَکُ شَیْئاً﴾[2].

﴿قَالَ أَنَّی یُحْیِی هَذِهِ اَللَّهُ﴾

یعنی کجا و چگونه خداوند (اهل) این قریه را زنده می‌کند و بنا بر این در این جمله، مجازی اعمال شده، زیرا زنده شدن، به خود قریه نسبت داده شده،

---

۱ او خدایی است که خلقت را آغاز نمود و دوباره» در معاد» آن را بر می‌گرداند و این عمل برای او آسان‌ترین عمل است و او در آسمانها و زمین صفاتی بلندتر از این دارد و او مقتدر و فرزانه است. «روم، آیه ۲۷»

۲ زکریا گفت: پروردگارا من از کجا فرزنددار می‌شوم؟.. فرمود: این کار بر من آسان است، هم چنان که قبل از این تو را بیافریدم با اینکه هیچ بودی. «مریم، آیه ۸»

نظیر مجازی است که در جمله: ﴿وَ سْئَلِ اَلْقَرْيَةَ﴾[1] آمده است و با آوردن این جمله خواست عظمت امر را برساند، و نیز

قدرت خدای سبحان را عظیم نشان دهد، نه اینکه خواسته باشد این امر را بعید جلوه دهد یعنی استبعادی کند که منجر به انکار معاد باشد، و یا استبعادی که از انکار قلبی معاد ناشی شده باشد، دلیل بر این مدعا گفتار همین شخص است که خدای تعالی از او حکایت کرد که در آخر داستان گفت: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ عَلىَ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، و نگفت: «الان علمت»[3] هم چنان که از همسر عزیز مصر حکایت کرده که بعد از روشن شدن حقیقت گفت: ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ﴾[4] و به زودی توضیح آن خواهد آمد.

علاوه بر اینکه شخص نامبرده پیامبری بوده که از غیب با او سخن می‌گفته‌اند و آیتی بوده مبعوث به

---

۱ از (اهل) قریه سؤال کن. «یوسف، آیه ۸۲»

۲ من می‌دانم که خدا بر هر چیز توانا است.

۳ حالا که به چشم خود زنده شدن مردگان را دیدم فهمیدم که خدا به هر چیز تواناست.

٤ حالا دیگر حق روشن و معلوم شد.؟ «یوسف، آیه ۵۱»

سوی مردم، و این از انبیاء معصوم ممکن نیست در امر معاد - که خود یکی از اصول دین است - دچار شک و تردید شوند.

﴿فَأَمَاتَهُ اَللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ از ظاهر این جمله بر می‌آید که خدای تعالی او را قبض روح کرده، و به همان حال صد سال باقیش داشته، و پس از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانیده است.

سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه مراد از موت در ﴿فَأَمَاتَهُ اَللَّهُ﴾ بیهوشی است. و رد آن

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از موت در این آیه همان حالتی است که اطباء آن را بیهوشی می‌نامند و بیهوشی این است که موجود زنده حس و شعور خود را از دست بدهد، در حالی که تا مدتی بعد از آن، چند روز، یا چند ماه، و یا حتی چند سال، جان در بدنش باقی باشد، هم چنان که ظاهر داستان اصحاب کهف نیز همین است، یعنی خوابیدنشان در سیصد و نه سال همان بیهوشی بوده، که بعدا خداوند دوباره به حالشان آورده، و با سرگذشت آنان بر مساله معاد استدلال کرده، پس قصه مورد بحث نظیر قصه ایشان است.

سپس مفسر مزبور گفته: لیکن آنچه تا کنون از اشخاصی که مبتلا به بیهوشی شده‌اند سابقه داریم، این است که بیش از چند سالی زنده نمی‌مانند، و آن بیهوشی که صد سال طول بکشد و صاحبش در این مدت زنده بماند سابقه تاریخی ندارد، و امری خارق العاده است، اما همان خدایی که می‌تواند شخص بیهوش را بعد از دو سه سال، دوباره به هوش آورد، قادر است که بعد از صد سال هم به حال بیاورد، و پذیرفتن مطلبی که نص آیات قرآنی در آن متواتر است و حمل آن آیات بر معنای ظاهریش نزد ما هیچ شرطی به جز این ندارد که آن معنا امری ممکن باشد، و عقل محالش نداند، و می‌بینیم که خدای تعالی با امکان این بیهوشی صد ساله و به

حال آمدن صاحبش بعد از صد سال، استدلال کرده است بر اینکه برگشتن زندگی به مردگان بعد از هزاران سال نیز امری است ممکن، و عقل هم دلیلی بر محال بودن آن ندارد، این بود خلاصه بیانات آن مفسر.

لیکن ما نفهمیدیم چگونه ممکن است «مردن» در آیه شریفه را حمل بر بیهوشی کرد، و داستان این شخص را با داستان اصحاب کهف مقایسه نمود، چون به فرض اینکه قبول کنیم داستان اصحاب کهف از قبیل بیهوشی بوده، صرف شباهتی که بین این دو داستان هست مجوز آن نمی‌شود که این را به آن اقتباس کنیم، با اینکه در داستان اصحاب کهف کلمه «اماته» نیامده، تنها فرموده: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً﴾ ما در آن غار ایشان را چند سال به خواب بردیم[1]، و در آیه مورد بحث صریحا فرموده: خدا او را صد سال میراند، مترجم.

و آیا این قیاس نیست؟ آن هم قیاسی که اصحاب قیاس نیز آن را حجت نمی‌دانند، زیرا قیاسی که

---

۱ کهف، آیه ۱۱

اصحاب قیاس معتبر می‌دانند قیاس موضوع بی‌دلیل است بر موضوعی که دلیل دارد، نه قیاس در جایی که خودش دلیل دارد.

به علاوه اگر این ممکن باشد که خدا به عنوان کار خارق العاده مرد بیهوشی را بعد از صد سال به حال آورد، چرا جایز نباشد که به عنوان کار خارق العاده، مرده صد ساله را زنده کند؟ چون بین خارق العاده‌ها فرقی نیست. معلوم می‌شود مفسر مزبور زنده کردن مردگان را در دنیا محال می‌داند، در حالی که هیچ دلیلی بر محال بودن آن ندارد، و بهمین جهت است که ذیل آیه: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَى اَلْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾ را تاویل کرده، که به زودی تاویلش خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه: دلالت آیه شریفه: ﴿فَأَمَاتَهُ اَللَّهُ مِائَةَ عَامٍ﴾ با در نظر گرفتن آیه قبلی: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اَللَّهُ﴾ و نیز آیه بعدی: ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ اُنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾، و آیه: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَى اَلْعِظَامِ﴾ بر اینکه شخص مزبور واقعا مرده، و بعد از صد سال زنده شده، جای هیچ تردیدی نیست.

﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾.

کلمه «لبث» به معنای مکث و باقی ماندن (در جایی و در حالی) است، و اینکه شخص مزبور میان یک روز و پاره‌ای از یک روز تردید کرد دلالت دارد بر اینکه زنده شدنش در غیر آن ساعتی بوده که از دنیا رفته، مثلا اگر در اواخر روز از دنیا رفته و در اوائل روز بعد زنده

شده، و مرگ و زندگی را خواب و بیداری پنداشته و چون اختلاف ساعات آن دو را دیده، تردید کرده که آیا میان این خواب و بیداری یک شب فاصله شده یا نه؟ لذا گفته: «یوما» اگر یک شب فاصله شده باشد ﴿أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ﴾ اگر یک شب فاصله نشده باشد در اینجا هاتفی به او می‌گوید: ﴿بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾.

﴿فَانْظُرْ إِلیَ طَعَامِکَ وَ شَرَابِکَ لَمْ یَتَسَنَّهْ﴾

﴿لَحْماً﴾

سیاق این جمله‌ها در سرگذشت شخص مزبور عجیب است، برای اینکه سه مرتبه کلمه «فانظر - پس تماشا کن» را تکرار کرده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می‌کرد به یک دفعه اکتفاء کند، و نیز مساله «طعام» و «شراب» و «حمار» را ذکر کرده، در حالی که به ذهن می‌رسد که هیچ احتیاجی به ذکر این‌ها نبود.

و نیز جمله: ﴿وَ لِنَجْعَلَکَ﴾ را در وسط کلام آورده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می‌کرد که آن را در آخر کلام یعنی بعد از جمله: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَی اَلْعِظَامِ﴾ بیاورد، علاوه بر اینکه بیان آن امری که وی عظیمش

می‌دانست (و می‌گفت چگونه خدا این مردگان را زنده می‌کند) با زنده شدن خودش روشن شده بود، دیگر چه حاجت داشت که به وی دستور دهد که به استخوانها نظر کند، اینها سؤالاتی است که در آیه به چشم می‌خورد، و لیکن تدبر و دقت در اطراف آیه شریفه خصوصیات قصه را معلوم و روشن می‌کند و در سایه آن، پاسخ این اشکالات هم ظاهر می‌شود.

شرح قصه: پیامبری که خدا او را میراند و سپس زنده کرد و توضیح جوانب آن و پاسخ به اشکالاتی که به نظر میرسد

با دقت در این آیه این معنا روشن می‌شود که شخص نامبرده یکی از بندگان صالح خدا و عالم به مقام او و مراقب اوامر او بوده، بلکه می‌توان بدست آورد که وی پیامبری بوده که از غیب با وی گفتگو می‌شده، برای اینکه ظاهر اینکه گفته است: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ﴾ این است که بعد از روشن شدن امر، به همان علم و ایمان قبلی خود به قدرت مطلقه خدا برگشته است. و ظاهر اینکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ...﴾ این است که وی مردی مانوس با وحی و گفتگوی با خدای تعالی بوده، چون

از این عبارت پیداست که پاسخ خدای تعالی که فرمود: «بلکه صد سال است که مکث کرده‌ای» اولین بار نبوده که به وی وحی می‌شده، و گرنه اگر اولین بار بود جا داشت فرموده باشد: «همین که خدا او را زنده کرد به او فرمود: چنین و چنان»، و یا عبارتی نظیر آن، هم چنان که می‌بینیم در اولین باری که به موسی (علیه السلام) وحی کرد فرمود: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ یَا مُوسیَ إِنِّی أَنَا رَبُّکَ﴾[1] و در سوره قصص در همین باره همین تعبیر را آورده، می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ مِنْ شَاطِئِ اَلْوَادِ اَلْأَیْمَنِ﴾[2].

به هر حال، شخص مزبور پیامبری بوده که از خانه خود بیرون آمده، تا به محلی دور از شهر خودش سفر کند، به دلیل اینکه الاغی برای سوار شدن همراه داشته، و طعامی و آبی با خود برداشته، تا با آن سد جوع و عطش کند، همین که به راه افتاده تا به مقصد خود برود در بین راه به قریه‌ای رسیده که

---

۱ همین که نزد درخت آمد، ندا رسید که ای موسی من همانا پروردگار تو هستم. «طه، آیه ۱۱»

۲ آن گاه که نزد درخت آمد، از لبه وادی دست راست، ندا رسید. «قصص، آیه ۳۰»

قرآن کریم آن را «قریه خراب» توصیف فرموده، و وی مقصدش آنجا نبوده بلکه گذارش به آن محل افتاده، و قریه نظرش را جلب کرده، لذا ایستاده و در سرنوشت آن به تفکر پرداخت، و از آنچه دید عبرت گرفت، که چگونه اهلش نابود شده‌اند و استخوانهای پوسیده آنها در پیش رویش ریخته است.

سپس در حالی که به مردگان نگاه می‌کند با خود می‌گوید: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اَللَّهُ﴾ خدا چگونه اینها را زنده می‌کند؟.

و اگر منظورش زنده و آباد شدن قریه بعد از ویرانیش بود و کلمه «هذه» در کلامش اشاره به خود قریه بود، حق کلام این بود که بگوید: «انی یعمر هذه الله» خدا چگونه این قریه را آباد می‌کند و دیگر اینکه وقتی قریه‌ای ویران شد، دیگر کسی انتظار آباد شدنش را نمی‌کشد، و اگر هم بکشد آرزو و انتظار محالی نیست تا تصورش امری عظیم باشد.

و اگر مورد اشاره‌اش با کلمه «هذا» اموات آرمیده در قبرها بود، لازم بود آن را ذکر کند، و بگوید: وی به گورستانی عبور کرد و گفت: خدا چگونه مردگان

این گورها را زنده می‌کند؟ و دیگر نباید سخن از قریه به میان آید، چون قرآنی که از بلیغ‌ترین کلمات است، قطعا این معانی را رعایت می‌کند.

به هر حال شخص مزبور در عبرت‌گیری‌اش تعمق کرد، و غرق در فکر شد و با خود گفت: عجب! صاحبان این استخوانها چند سال است که مرده‌اند؟ خدا می‌داند که چه تحولاتی به خود دیده‌اند، تا به این روز افتاده‌اند و چه صورتها که یکی پس از دیگری به خود گرفته‌اند، بطوری که امروز اصل آنها که همان انسانها باشند فراموش شده‌اند، در اینجا بود که گفت: «راستی خدا چگونه اینها را زنده می‌کند؟»، و این گفتارش دو جهت دارد، یکی تعجب از زنده شدن بعد از طول مدت، و جهت دوم تعجب برگشتن اجزا به صورت اولش، با اینکه این تغییرات غیر متناهی را به خود دیده‌اند.

لذا خدای تعالی برایش مشکل را از هر دو جهت روشن کرد.

اما از جهت اول از این راه روشن کرد که خود او را بمیرانید و دوباره زنده کرد، و پرسید که چقدر مکث کردی؟.

و اما از جهت دوم از این راه که استخوانهایی که در پیش رویش ریخته بود زنده کرد، و جلو چشمش اعضاء بدن آن مردگان را به هم وصل نمود.

پس خداوند او را صد سال بمیرانید، قبلا گفتیم که مردن و زنده شدنش در دو زمان از روز بود، که اینچنین به شک افتاده می‌گوید: آیا یک روز خوابیدم یا پاره‌ای از یک روز، و ظاهرا مردنش در طرف‌های صبح و زنده شدنش در طرف بعد از ظهر بوده، چون اگر به عکس این بود می‌بایست بگوید: ﴿لَبِثْتُ يَوْماً﴾ یعنی یک روز خوابیدم.

خدای سبحان پاسخش داد: ﴿بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾ یعنی بلکه صد سال خوابیدی، همین که این سخن را شنید سخت تعجب کرد که پس چرا صد سال به نظر یک روز آمد، و در عین حال پاسخ خدا، جواب از این تعجب هم بود که پس چرا من یک روز خوابیدم؟، مگر انسان اینقدر می‌خوابد؟.

آن گاه خدای سبحان برای اینکه کلام خود (بلکه صد سال خوابیدی) را تایید نموده و برایش شاهد بیاورد فرمود: «ببین طعام و شرابت را که متغیر نشده و به الاغت نظر کن»، و این تذکر برای آن بود که وقتی گفت: «یک روز خوابیدم یا قسمتی از یک روز را» معلوم شد هیچ متوجه کوتاهی و طول مدت نشده، و از سایه آفتاب و یا نور آن و سایر اوضاع و احوال به دست آورده که این مقدار خوابیده و وقتی به او گفته شد تو صد سال است که خوابیده‌ای، چون امکان داشت که این جواب تردید برایش به وجود بیاورد که چرا هیچ تغییری در خودش، در بدنش و لباسش نمی‌بیند در حالی که اگر انسان صد سال بمیرد در این مدت طولانی باید وضع بدنیش تغییر کند، طراوت بدن را از دست بدهد، و خاک شده و استخوانی پوسیده گردد.

خدای تعالی این شبهه را که ممکن بود در دل او پیدا شود، از این راه دفع کرد که دستور داد به طعام و شراب خود بنگر که نه گندیده و نه تغییر دیگری کرده، و نیز به الاغ خود بنگر که استخوانهای پوسیده‌اش پیش رویت ریخته، و همین استخوانهای

الاغ بهترین دلیل است بر اینکه مدت خوابش طولانی بوده و وضع طعام و شرابش بهترین دلیل است بر اینکه برای خدا امکان دارد که چیزی را در چنین مدت طولانی به یک حال نگه دارد: بدون اینکه دستخوش تغییر شود.

از اینجا این معنا هم روشن می‌شود که الاغ او نیز مرده و استخوان شده بود، و گویا اگر از مردن الاغ سخنی به میان نیاورده، به خاطر ادبی است که قرآن همواره رعایت آن را

می‌کند.

و سخن کوتاه اینکه: بعد از نشان دادن طعام و شراب و زنده شدن الاغ، بیان الهی تمام شد، و معلوم شد که تعجب وی از طول مدت بیجا بود، چون از او اعتراف گرفت که صد سال مردن با یک روز و یا چند ساعت مردن و سپس زنده شدن فرقی ندارد، هم چنان که در روز قیامت از اهل محشر، نظیر این اعتراف را می‌گیرد.

پس خداوند برای این شخص روشن کرد که کم و زیاد بودن فاصله زمانی میان احیا و اماته برای خدای تعالی تفاوت نمی‌کند و در قدرت او که حاکم بر همه چیز است اثری نمی‌گذارد، چون قدرت او مادی و زمانی نیست، تا وضعش به خاطر عارض شدن عوارض، دگرگون و کم و زیاد شود، مثلا زنده کردن مرده‌های دیروز برایش آسان و زنده کردن مرده‌های سالهای پیش، برایش دشوار باشد، بلکه در برابر قدرت او، دور و نزدیک، یکسان و مساوی است، هم چنان که خودش فرمود: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَرَاهُ قَرِيباً﴾ مردم، قیامت را دور می‌پندارند،

ولی ما آن را نزدیک می‌بینیم[1] و نیز فرمود: ﴿وَ مَا أَمْرُ اَلسَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ اَلْبَصَرِ﴾ امر قیامت، بیش از چشم بر هم زدنی نیست[2].

سپس خدای تعالی به شخص مورد بحث فرمود: ﴿وَ لِنَجْعَلَکَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾، و این جمله که بیانگر یکی از نتایج این قصه است، عطف شده بر نتایجی که در کلام نیامده است، و معنایش اینست که: ما انجام دادیم آنچه را که باید انجام می‌دادیم و این بخاطر آن بود که تا بیان کنیم برای تو این و آن را و همچنین به خاطر این انجام دادیم که تو را آیتی برای مردم قرار دهیم پس این جمله می‌فهماند که فایده این داستان منحصر در این نبوده که حقیقت مرده زنده کردن را به او نشان دهد، بلکه فوائدی دیگر داشته است که یکی از آنها این بوده که آن پیامبر آیتی برای مردم باشد.

پس غرض از آیه: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَى اَلْعِظَامِ﴾ بیان حقیقت امر است برای خود او، و غرض از مرده زنده

---

۱ معارج، آیه ۶ و ۷

۲ نحل، آیه ۷۷

کردن بیان حقیقت است هم برای او، و هم برای همه مردم (و چون همه مردم آنجا حاضر نبودند خود آن پیامبر آیتی است برای مردم)، از اینجا می‌فهمیم که چرا آیه: ﴿وَ لِنَجْعَلَکَ آیَةً لِلنَّاسِ﴾ جلوتر از آیه: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَی اَلْعِظَامِ﴾ ذکر شد.

از آنچه که بیان شد روشن گردید که چرا کلمه «انظر» سه بار تکرار شده، برای اینکه

معلوم شد، در هر بار غرضی در کار بوده و آن غیر از آن غرضی است که در دفعات دیگر بوده است.

بیان آیات

علاوه بر آن فوائدی که در قصه بود، این حقیقت نیز بیان شده که در قیامت وقتی مردگان زنده می‌شوند، چه حالی دارند، و پیش خود چه احساسی دارند، در آن روز مثل همین صاحب قصه شک می‌کنند که چقدر آرمیدیم، هم چنان که خداوند متعال در قرآن فرموده: ﴿وَ يَوْمَ تَقُومُ اَلسَّاعَةُ يُقْسِمُ اَلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْعِلْمَ وَ اَلْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اَللَّهِ إِلَى يَوْمِ اَلْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ اَلْبَعْثِ وَ لَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

گفتیم از سخن این شخص که گفت: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اَللَّهُ﴾ دو جهت استفاده می‌شود، یکی زنده شدن

---

۱ و روزی که قیامت به پا شود گنهکاران سوگند خورند که جز ساعتی (در قبر) بسر نبرده‌اند، در دنیا نیز همین طور سرگردان بودند، و کسانی که علم و ایمان به آنها داده شده، گویند: در کتاب خدای چنین است که تا روز قیامت بسر برده‌اید، و اینک روز قیامت است، ولی شما نمی‌دانسته‌اید. «روم، آیه ۵۶»

بعد از طول مدت، و دوم برگشتن اجزا به صورت اولیه خود تا اینجا خدای سبحان جواب از جهت اول را روشن ساخت، اینک برای روشن شدن جهت دوم نظر او را به استخوانهای پوسیده متوجه می‌سازد، و می‌فرماید: ﴿وَ اُنْظُرْ إِلَى اَلْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا﴾.

کلمه «ننشز» از مصدر «انشاز» است که به معنای رشد و نمو دادن می‌باشد، و ظاهر آیه این است که مراد از کلمه «عظام» استخوانهای الاغ می‌باشد، چون اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود آیت بودن منحصر در آن شخص نبود، با اینکه ظاهر آیه این است که منحصر در او است، چون می‌فرماید: «تا تو را آیتی قرار دهیم»، و اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود، آن وقت زنده شدن اهل قریه، همه اهل قریه را آیت می‌کرد.

و از سخنان عجیب، سخنی است که بعضی از مفسرین گفته‌اند، که مراد از عظام، استخوانهای داخل بدن زندگان است، که «انشاز» آنها عبارت است از اینکه خدا آنها را نمو می‌دهد و گوشت بر روی آنها می‌پوشاند و این خود از آیات بعث است، برای اینکه می‌فهماند آن خدایی که به این استخوانها

جان می‌دهد، و در نتیجه استخوانها نمو می‌کند، قادر است که مردگان را زنده کند، چرا که: او بر هر چیزی قادر است، و خدای تعالی در جای دیگر قرآن با نظیر این مطلب بر مساله بعث استدلال کرده، و آن زمین مرده‌ای است که با فرستادن آب و رویاندن گیاه زنده‌اش می‌کند، و لیکن این سخن ادعایی بدون دلیل است.

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که تمامی جملات آیه از آنجا که می‌فرماید: ﴿فَأَمَاتَهُ اَللَّهُ﴾ تا به آخر یک جوابند، و تکرار جمله: ﴿يُحْيِي هَذِهِ اَللَّهُ﴾ نیستند.

پیامبری که بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلی خود پی برد نه اینکه جاهل بود و علم پیدا کرد

﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ عَلَىَ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾

این آیه در صدد بیان این است که: بعد از آنکه مطلب برای این شخص روشن شد، او به خاطر خود رجوع می‌کند و به یاد می‌آورد که قبلا هم به قدرت مطلقه و بی پایان الهی ایمان داشته است و کانه قبلا بعد از آنکه «کجا خدا اینها را زنده می‌کند» در قلبش خطور کرده، به علم و ایمانی که به قدرت مطلقه خدا داشته، اکتفاء نموده، و بعد از آنکه با مردن و زنده شدن خود، قدرت خدا را به چشم دیده، دوباره به قلب خود مراجعه نموده و همان ایمان و علم قبلی خود را تصدیق کرده، و به خدای تعالی عرضه داشته که خدایا تو همواره برای من خیرخواهی می‌کنی، و هرگز در هدایت به من خیانت نمی‌کنی، و ایمانی که همواره دلم به آن اعتماد داشت (که قدرت تو مطلق است) جهل نبود، بلکه علمی بود که لیاقت آن را داشت که به آن اعتماد شود.

و نظائر این مطلب بسیار است، بسیار می‌شود که

آدمی به چیزی علم دارد، لیکن فکری در ذهنش خطور می‌کند که با آن علم منافات دارد، اما نه اینکه علم بکلی از بین رفته تبدیل به شک می‌شود، بلکه بخاطر عوامل و اسباب دیگری این فکر به ذهن می‌آید ناچار خود را به همان علمی که دارد قانع می‌کند، تا روزی آن شبهه برطرف شود، و بعد از آنکه شبهه برطرف شد، دوباره به همان علم خودش مراجعه نموده، می‌گوید: من که از اول می‌دانستم و می‌گفتم مطلب از این قرار است و آن طور که مقتضای آن شبهه بود نیست و از اینکه علم قبلیش، علمی صائب و درست بود خوشحال می‌شود.

و معنای آیه شریفه این نیست که بعد از زنده شدن تازه علم پیدا کرد به اینکه خدا به هر چیز قادر است، و قبل از آن در شک بوده، برای اینکه:

اولا: همانطور که قبلا نیز اشاره کردیم صاحب این داستان پیامبری بوده که از غیب با او سخن می‌گفته‌اند، و ساحت انبیاء، منزه از جهل به مقام پروردگار است، آن هم مثل صفت قدرت که از صفات ذات است.

وثانیا: اگر بعد از زنده شدن، علم به قدرت خدا پیدا کرده باشد باید گفته باشد: «علمت» یعنی حالا فهمیدم، و یا تعبیری نظیر این کرده باشد.

و ثالثا: صرف علم به اینکه خدا قادر بر زنده کردن مردگان است باعث آن نمی‌شود که علم پیدا شود به اینکه خدا به هر چیزی قادر است، بله، ممکن است اشخاص ساده لوح که زنده کردن مردگان در نظرشان از تمامی مقدورات مهم‌تر است، وقتی ببینند که خدا مرده‌ای را زنده کرد از شدت تعجب و عظمت امر، همه چیز را از یاد ببرند، و حدس بزنند که پس او به هر چیزی

قادر است، هر کاری که بخواهد و یا از او بخواهند می‌تواند انجام دهد، و لیکن چنین اعتقادی حدسی، زائیده مرعوبیت از عظمت صاحب قدرت است، و چنین اعتقادی دائمی و صد در صد نیست، زیرا وقتی (این عمل را مکرر ببینند و در نتیجه) عظمت آن شخص از بین برود، آن اعتقاد هم از بین می‌رود، و اگر چنین چیزی صحیح بود باید هیچ فردی که زنده شدن مرده را ندیده، چنین اعتقادی نداشته باشد.

و به هر حال چنین فکری قابل اعتماد نیست، و حاشا بر کلام خدای تعالی و بر قرآن که چنین اعتقاد و چنین نتیجه‌ای را نتیجه‌ای قابل ستایش بداند، و آن را مدح کند، با اینکه می‌بینیم خدای تعالی بعد از ذکر قصه، اعتقاد آن شخص را ستوده، و فرموده: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، علاوه بر اینکه اصلا چنین اعتقادی خطا است، و لایق به ساحت مقدس انبیاء (علیه السلام) نیست.

مراد ابراهیم (علیه السلام) از سؤال از چگونگی زنده کردن مردگان «ارنی کیف تحیی الموتی»

﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ

اَلْمَوْتیٰ﴾.

در سابق گفتیم که این آیه عطف بر مقدر است، و تقدیر کلام چنین است: «و اذکر اذ قال» یعنی به یاد بیاور موقعی را که ابراهیم گفت... و عامل در ظرف همان «اذکر» است که در تقدیر می‌باشد.

بعضی از مفسرین احتمال داده‌اند که عامل ظرف (اذ) جمله: ﴿قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ باشد، و ترتیب کلام چنین باشد: «قال ا و لم تؤمن اذ قال ابراهیم رب ارنی»، و لیکن این توجیه ضعیف است.

و آیه: ﴿أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ اَلْمَوْتیٰ﴾، بر چند نکته دلالت دارد:

نکته اول اینکه: ابراهیم خلیل (علیه السلام) از خدای تعالی درخواست دیدن زنده نمودن را کرد، نه بیان استدلالی، زیرا انبیاء (علیهم السلام) و مخصوصا پیغمبری چون ابراهیم (علیه السلام) مقامشان بالاتر از آن است که معتقد به قیامت باشند، در حالی که دلیلی بر آن نداشته و از خدا درخواست دلیل کنند، چون اعتقاد به یک امر نظری و استدلالی احتیاج به دلیل دارد، و بدون دلیل، اعتقاد تقلیدی و یا ناشی از اختلال روانی و فکری خواهد بود در حالی که نه

تقلید لایق به ساحت پیغمبری چون آن جناب است، و نه اختلال فکری، علاوه بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) سؤال خود را با کلمه «کیف» ادا کرد، که مخصوص سؤال از خصوصیات وجود چیزی است، نه از اصل وجود آن، وقتی شما از مخاطب خود می‌پرسید که «آیا زید را همراه ما دیدی؟» سؤال از اصل دیدن زید است و چون می‌پرسی «زید را چگونه دیدی؟» سؤال از اصل دیدن نیست، بلکه از خصوصیات دیدن و یا به عبارت دیگر دیدن خصوصیات است، پس معلوم شد که ابراهیم

(علیه السلام) درخواست روشن شدن حقیقت کرده، اما از راه بیان عملی، یعنی نشان دادن، نه بیان علمی به احتجاج و استدلال.

نکته دوم اینکه: آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرده بود که خدا کیفیت احیا و زنده کردن را به او نشان دهد، نه اصل احیا را، چون درخواست خود را به این عبارت آورد: «چگونه مرده را زنده می‌کنی؟»، و این سؤال می‌تواند دو معنا داشته باشد، معنای اول اینکه چگونه اجزای مادی مرده، حیات می‌پذیرد؟ و اجزای متلاشی دوباره جمع گشته و به صورت موجودی زنده شکل می‌گیرد؟ و خلاصه اینکه چگونه قدرت خدا بعد از موت و فنای بشر به زنده کردن آنها تعلق می‌گیرد؟.

معنای دوم اینکه: سؤال از کیفیت افاضه حیات بر مردگان باشد، و اینکه خدا با اجزای آن مرده چه می‌کند که زنده می‌شوند؟ و حاصل اینکه سؤال از سبب و کیفیت تاثیر سبب است، و این به عبارتی همان است که خدای سبحان آن را ملکوت اشیاء خوانده و فرموده: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾،

امر او هر گاه چیزی را بخواهد ایجاد کند تنها به این است که به آن بگوید: «باش» و او موجود شود، پس منزه است خدایی که ملکوت هر چیزی به دست اوست.[1]

و منظور ابراهیم (علیه السلام)، سؤال از کیفیت حیات پذیری به معنای دوم بوده، نه به معنای اول، به چند دلیل، دلیل اول، اینکه گفت: ﴿كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتىٰ﴾ بضم «تاء» که مضارع از مصدر «احیاء» است یعنی مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ پس از کیفیت زنده کردن پرسیده، که خود یکی از افعال خاص خدا و معرف او است، خدایی که سبب حیات هر زنده‌ای است و به امر او هر زنده‌ای زنده می‌باشد، و اگر گفته بود: ﴿كَيْفَ تُحْيَ الْمَوْتىٰ﴾ به فتح «تاء» یعنی چگونه مردگان زنده می‌شوند، در این صورت سؤال از کیفیت حیات‌پذیری به معنای اول یعنی کیفیت جمع شدن اجزای یک مرده و برگشتنش به صورت اول و قبول حیات بوده.

تکرار می‌کنم که اگر سؤال از کیفیت حیات

---

۱ یس، آیه ۸۳

پذیری به معنای اول بود، باید عبارت آن ﴿كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ به فتح «تاء» بود نه به ضم آن.

دلیل دوم اینکه: اگر سؤال آن جناب از کیفیت حیات پذیری اجزا بود، دیگر وجهی نداشت که این عمل به دست ابراهیم (علیه السلام) انجام شود، و کافی بود خدای تعالی در پیش روی آن جناب حیوان مرده‌ای را زنده کند.

دلیل سوم اینکه: اگر منظورش سؤال از کیفیت حیات پذیری به نحو اول بود جا داشت در آخر کلام بفرماید: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ﴾، نه اینکه بفرماید: ﴿وَ اِعْلَمْ أَنَّ اَللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ﴾، چون روش قرآن کریم این است که در آخر هر آیه از اسماء و صفات خدای تعالی، آن صفتی را ذکر کند که متناسب با مطلب همان آیه باشد، و مناسب با زنده کردن مردگان، صفت قدرت است نه صفت عزت و حکمت، چون عزت و حکمت (که اولی عبارت است از دارا بودن ذات خدا هر آنچه را که دیگران ندارند، و مستحق آن هستند، و دومی عبارت است از محکم‌کاری او) با دادن و افاضه حیات از ناحیه او تناسب دارد نه با قابلیت ماده برای گرفتن حیات و افاضه او (دقت فرمائید).

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن شد، که گفته‌اند: ابراهیم (علیه السلام) در جمله: ﴿رَبِّ أَرِنِی﴾ از خدای تعالی درخواست علم به کیفیت احیا را کرده، نه دیدن آن را، و پاسخی هم که در آیه شریفه آمده بر بیش از این دلالت ندارد.

گفته برخی از مفسرین مبنی بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست علم به کیفیت احیا را نموده نه دیدن آن را

و اینک خلاصه گفتار آن مفسر: در این آیه چیزی که دلالت کند بر اینکه خدا دستور زنده کردن به ابراهیم (علیه السلام) داده باشد نیامده، و همچنین آیه دلالت ندارد بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) این کار را انجام داده و آن چهار مرغ را چنین و چنان کرده باشد، چون هر فرمان و امری به منظور امتثال صادر نمی‌شود، بلکه ممکن است یک خبری را به صورت امر و دستور بیان کنند، مثل اینکه کسی از شما بپرسد جوهر خودنویس را چگونه درست می‌کنند؟ و شما در پاسخ بگویی فلان چیز و فلان چیز را بگیر و آنها را چنین و چنان کن تا جوهر درست شود و منظور شما در حقیقت امر و دستور نیست، بلکه می‌خواهی خبر دهی که مرکب را اینگونه درست می‌کنند.

مفسر نامبرده آن گاه گفته است: در قرآن چه بسا از خبرها که به صورت امر آمده است و در حقیقت، کلام در این آیه مثلی است برای زنده کردن مرده و معنایش این است که چهار رقم مرغ بگیر، و نزد خود

نگه دار، بطوری که هم تو با آنها انس بگیری و هم آنها با تو مانوس شوند، بطوری که هر وقت صداشان بزنی پیش تو بیایند، چون مرغان از سایر حیوانات زودتر انس می‌گیرند، آن گاه هر یک از آنها را بر سر یک کوهی بگذار، و سپس آنها را یکی یکی صدا کن، می‌بینی که به سرعت نزدت می‌آیند، بدون اینکه جدایی کوه‌ها و دوری مسافت مانع آمدنشان شود، پروردگار تو نیز چنین است، وقتی بخواهد مردگانی را زنده کند، با کلمه «تکوین» آنها را صدا می‌زند، و می‌فرماید: «زنده شوید»، و زنده می‌شوند، بدون اینکه تفرق اجزای بدن آنها مانع شود، همانطور که در آغاز خلقت بهمین نحو موجودات را آفرید، و به آسمانها و زمین فرمان

داد: ﴿اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ باید بیائید چه بخواهید و چه نخواهید، و موجودات در پاسخ عرضه داشتند: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ با رغبت آمدیم.[1]

آن گاه پنج دلیل بر گفتار خود آورده و می‌گوید:

دلیل اول: در خود آیه است که می‌فرماید: «فصرهن» چون معنای این کلمه چنین است: آنها را متمایل کن یعنی میل آنها را به سوی خود ایجاد کن و این همان ایجاد انس است، شاهد ما بر اینکه معنای آن چنین است، متعدی شدن و مفعول گرفتن کلمه به حرف «الی» است، چون فعل «صار - یصیر» وقتی با این حرف متعدی شود معنای متمایل کردن از آن فهمیده می‌شود و اینکه مفسرین گفته‌اند: به معنای تقطیع و تکه تکه کردن است، و در آیه معنایش این است که مرغان را بعد از سر بریدن قطعه قطعه کن، با متعدی شدن به وسیله حرف «الی» سازگار نیست، و اما اینکه بعضی گفته‌اند: کلمه «الیک» متعلق[2] به جمله «خذ» است، نه به جمله «فصرهن» و معنایش

---

۱ فصلت، آیه ۱۱

۲ متعلق بودن کلمه‌ای به کلمه یا جمله دیگر این است که معنای کلمه دوم و یا جمله، بوسیله کلمه اول تکمیل می‌شود.

این است که چهار مرغ برای خود اختیار کن و آنها را قطعه قطعه کن، معنایی است خلاف ظاهر کلام.

دلیل دوم: از ظاهر آیه بر می‌آید هر چهار ضمیر در این کلمات یعنی «صرهن» و «منهن» و «ادعهن» و «یاتینک» یک مرجع دارند و آن کلمه «طیور» است، و بنا به گفته ما هر چهار ضمیر به «طیر» بر می‌گردد، ولی بنا به گفتار دیگران، لازم می‌آید این وحدت مرجع، از بین برود، یعنی دو ضمیر اول به «طیور» و سومی و چهارمی به «اجزای» آنها بر گردد تا معنا چنین شود: آنها را قطعه قطعه کن، و از مجموع آنها بر سر هر کوهی مقداری را بگذار، آن گاه آنها را تک تک صدا بزن، مثلا اجزاء خروس را صدا بزن، پس آن خروس نزدت می‌آید. و لیکن این خلاف ظاهر آیه است، که بین ضمیرها تفرقه بیندازیم.

بعضی از مفسرینی که نظریه فوق را پذیرفته‌اند ادله دیگری نیز اضافه کرده‌اند که بدین قرارند.

دلیل سوم: نشان دادن کیفیت خلقت، اگر به این معنا باشد که خدا نشان بدهد که چگونه اجزای به باد رفته مرده‌ای را جمع می‌کند، و به صورت اولش بر

می‌گرداند چنین منظوری با قطعه قطعه کردن چهار مرغ، و درهم آمیختن آنها با یکدیگر و قرار دادن هر جزئی از مجموع را بر سر کوهی حاصل نمی‌شود، چون در چنین فرضی چگونه تصور می‌شود که شخصی حرکت ذره

ذره‌های بدن خروس (را مثلا) و دگرگونگی‌های آنها را مشاهده کند که دارند به یکدیگر وصل می‌شوند. و اگر به این معنا باشد که خدا شخص را بر کنه کلمه تکوینی خود که همان اراده الهیه اوست و گوینده آن کلمه و حقیقت آن هم همان هستی موجودات می‌باشد، آگاهی و احاطه بدهد. چنین چیزی به حکم ظاهر قرآن و اجماع همه مسلمانان از دو جهت امری غیر ممکن است، زیرا نه بشر می‌تواند به کنه هستی موجودات احاطه یابد، و نه صفات خدا کیفیت می‌پذیرد، تا ابراهیم نشان دادن آن را درخواست کند.

دلیل چهارم: جمله: ﴿ثُمَّ اِجْعَلْ﴾ به خاطر کلمه «ثم – سپس» دلالت بر بعدیت دارد، و این بعدیت با معنایی که ما برای «صرهن» کردیم، و آن را به معنای مانوس شدن گرفتیم مناسب‌تر است، و همچنین خود کلمه «صرهن» با آن معنا سازگار است، نه با سر بریدن و گوشت و استخوان آنها را کوبیدن.

دلیل پنجم: اگر منظور خداوند متعال، آن معنایی باشد که سایر مفسرین گفته‌اند، مناسب‌تر آن بود که

آیه شریفه با اسم «قدیر» ختم شود، نه با دو اسم «عزیز» و «حکیم» برای اینکه «عزیز» به معنای قادری است که دسترسی به او ممکن نباشد، این بود نظریه عده‌ای از مفسرین.

بی اعتباری آن نظریه و پاسخ به دلائل پنجگانه آن

خواننده عزیز اگر در بیان قبلی ما مقدار بیشتری دقت کند بی‌اعتباری این نظریه را می‌فهمد، زیرا سؤال و درخواست ابراهیم (علیه السلام) «أرنی - نشانم بده» و جمله «کیف تحیی الموتی - چگونه مردگان را زنده می‌کنی»، و دستور خدای تعالی به اینکه این عمل به دست خود ابراهیم (علیه السلام) انجام گیرد (که بیانش گذشت) هیچ یک از اینها با معنایی که اینها برای آیه ذکر کردند نمی‌سازد، علاوه بر اینکه کلمه «جزء» در جمله «سپس بر سر هر کوهی جزئی از آنها را بگذار» ظهور در جزء تک تک هر مرغی دارد، نه در اینکه یک مرغ را سر آن کوه، و یکی دیگر را سر کوهی دیگر بگذار.

و اما پنج دلیلی که بر گفتار خود آورده‌اند هیچ یک درست نیست.

اما جواب از دلیل اول: معنای کلمه «صرهن»

همان قطعه قطعه کردن است، و اگر با حرف «الی» متعدی شده و مفعول بگیرد دلیل بر آن نیست که به معنای متمایل کردن باشد، بلکه برای این است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای «قطع کردن» متضمن معنای «به طرف خود کشیدن» نیز هست، هم چنان که در جمله: ﴿اَلرَّفَثُ إِلیَ نِسَائِکُمْ﴾ کلمه «رفث» متضمن معنای «افضاء» هم بوده و با حرف «الی» متعدی شده است به تفسیر آیه (۱۸۷ سوره بقره) مراجعه فرمائید.

و اما جواب دلیل دوم: این است که ما نیز تمامی ضمیرهای چهارگانه را به طیور بر می‌گردانیم، و اگر بپرسی چطور ضمیر سومی و چهارمی را به طیور بر می‌گردانی؟ با اینکه از طیور تنها اجزایش مانده و صورتش به کلی از بین رفته، ما نیز عین این سؤال را از شما می‌کنیم، که در آیه: ﴿ثُمَّ اِسْتَوىَ إِلَى اَلسَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1].

چگونه ضمیر «هی» و «ها» را به آسمان بر می‌گردانید، در حالی که آن روز از آسمان تنها ماده دودی شکلش وجود داشت و صورت آسمانی به خود نگرفته بود و چگونه ضمیر «له» در آیه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2] را به «شیء» بر می‌گردانید؟ در حالی که قبل از کلمه «کن» یعنی ایجاد موجودات، چیزی موجود نبوده، تا ضمیر به آن بر گردد.

و حقیقت این است که تنها در خطاب‌های لفظی است که باید مخاطب قبلا وجود داشته باشد، و اما

---

۱ فصلت، آیه ۱۱

۲ یس، آیه ۸۲

در خطاب‌های تکوینی قضیه درست بر عکس است، یعنی وجود مخاطب فرع خطاب است، چون خطاب‌های تکوینی همان ایجاد است، و معلوم است که تا خطاب صادر نشود، مخاطبی پدید نمی‌آید، چون «وجود»، فرع بر «ایجاد» است، هم چنان که در آیه: ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] کلمه «فیکون» اشاره به وجود «شیء» است که متفرع شده بر کلمه «کن» که همان ایجاد است.

و اما جواب دلیل سوم: این است که ما طرف دیگر و شق دوم را قائلیم، و می گوئیم سؤال از کیفیت فعل خدای سبحان و احیای او است، نه از کیفیت حیات‌پذیری ماده و اینکه گفتند: بشر نمی‌تواند به کنه اراده الهی پی ببرد، چون اراده از صفات اوست (هم به دلیل ظاهر قرآن و هم به اتفاق همه مسلمانان)، در پاسخ می گوئیم: اراده از صفات فعل است نه از صفات ذات، صفتی است مانند خالقیت و رازقیت و امثال آن که از فعل خدا انتزاع می‌شود. و آن که دست بشر بدان نمی‌رسد ذات متعالیه

---

۱ نحل، آیه ۴۰

خداست، هم چنان که خودش در کلام مجیدش فرمود: ﴿وَ لاَ یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[1].

پس اراده صفتی است که از فعل خدا انتزاع می‌شود، و آن فعل عبارت است از «ایجاد» که با وجود هر چیزی متحد است، و عبارت است از کلمه «کن» در آیه «ان تقول له

---

۱ احاطه علمی به او نمی‌یابند «طه، آیه ۱۱۰»

کن فیکون»، و خدای سبحان در دنباله این آیه فرموده: این کلمه عبارت است از ملکوت هر چیز: ﴿فَسُبْحَانَ اَلَّذِی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ﴾[1].

از سوی دیگر صریحا فرموده: ملکوت خود را به ابراهیم نشان دادیم، ﴿وَ کَذَلِکَ نُرِی إِبْرَاهِیمَ مَلَکُوتَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ اَلْمُوقِنِینَ﴾[2] و یکی از ملکوت آسمانها و زمین، همین زنده کردن مرغان نامبرده در آیه است.

حال ببینیم منشا این شبهه و نظائر آن چیست؟ منشا آن این است که این دانشمندان گمان کرده‌اند که خواستن ابراهیم از طیور و گفتن عیسی (علیه السلام) به مردگان هنگام زنده کردن آنها به اینکه «برخیز به اذن خدا»، و نیز جریان یافتن باد به امر سلیمان و سایر معجزات که در کتاب و سنت از آنها نامبرده شده، اثری است که خدای تعالی در الفاظ این پیامبران قرار داده، یعنی اثر و خاصیت خود الفاظ

---

۱ یس، آیه ۸۳

۲ این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم (برای اینکه چنین و چنان شود) و نیز برای اینکه او از صاحبان یقین گردد. «انعام، آیه ۷۵»

آنهاست و یا اثری است که خدا در ادراک تخیلی[1] آنان

نهاده، و الفاظشان بر آن ادراک تخیلی دلالت می‌کند، نظیر ارتباط و نسبتی که میان الفاظ عادی ما با معانی آن دارد، و این نکته بر آنان پوشیده مانده که این تاثیر، نه مربوط به الفاظ انبیاء است، نه به اراده

---

۱ برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل شده‌اند، ۱ – مرتبه حس ۲ – مرتبه خیال، ۳ – مرتبه تعقل.
مرتبه حس: عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و یا مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس می‌شود، مثلا هنگامی که انسان چشمها را باز نموده و منظره‌ای را که در برابرش موجود است تماشا می‌کند، تصویری از آن منظره در ذهنش پیدا می‌شود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضورا و وجدانا در خود مشاهده می‌کند و آن را دیدن می‌نامیم، یا آنکه در حالی که کسی صحبت می‌کند و صدای وی به گوشش می‌رسد حالت دیگری را در خود مشاهده می‌نماید که آن را شنیدن می‌نامیم و..
مرتبه خیال: پس از آنکه ادراک حسی از بین رفت اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد و یا به تعبیر قدماء پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را «خیال» یا «حافظه» می‌نامیم، پیدا می‌شود و پس از آنکه صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به اصطلاح به این وسیله آن شیء خارجی را تصور می‌کند..
مرتبه تعقل: ادراک خیالی چنان که دانستیم جزئی است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست، لیکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی، قادر است یک کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد، به این ترتیب که پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل می‌شود.. که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد، این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی می‌نامند. «اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله سوم، علم و ادراک»

آنان که الفاظ حاکی از آن است، بلکه مربوط به اتصال باطنی آن حضرات به قوه قاهره و شکست ناپذیر خدا و قدرت مطلقه و غیر متناهی او است، همه‌کاره و فاعل حقیقی معجزات، این ارتباط است.

و اما جواب از دلیل چهارمشان این است که: معنای تراخی و تدریج که از کلمه «ثم» استفاده می‌شود همانطور که با معنای تربیت مرغان و مانوس کردن آنها تناسب دارد، با معنای ذبح کردن و کوبیدن و جدا کردن اعضای آنها از یکدیگر و گذاشتن هر قسمتی از آن اجزای کوبیده شده را بر سر یک کوه نیز تناسب دارد، و مطلب بسیار روشن است.

و اما جواب از دلیل پنجمشان این است که: عین این اشکال به خودشان بر می‌گردد، برای اینکه حاصل اشکالشان این بوده که خدا کیفیت زنده کردن را با بیان علمی برای ابراهیم (علیه السلام) بیان کرده نه با ارائه و نشان دادن حسی. به ایشان می‌گوئیم در این صورت آیه باید با صفت «قدرت» ختم شود نه «عزت» و «حکمت»، در حالی که در سابق توجه فرمودید که گفتیم مناسب‌تر همین است که با صفت

عزت و حکمت ختم شود نه با صفت قدرت، از همان بیان، این معنا نیز روشن می‌شود: اینکه بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: مراد از درخواستی که در آیه آمده، درخواست دیدن حیات پذیری اجزای مرده است، صحیح نیست.

خلاصه بیان این مفسر این است که: سؤال ابراهیم (علیه السلام) (العیاذ باللّه) از یک امر دینی نبوده، بلکه سؤال این بوده که از کیفیت زنده نمودن سر در آورد، و علم و آگاهی به اینکه مرده را چگونه زنده می‌کند، شرط ایمان نیست.

پس ابراهیم (علیه السلام) از خدا علمی را که ایمان مشروط بر آن است طلب نکرده، به دلیل اینکه سؤال خود را با لفظ «کیف» آورده و همه می‌دانیم که این کلمه در مورد سؤال از حال استعمال می‌شود، نظیر اینکه کسی بپرسد «کیف یحکم زید فی الناس، زید در میان مردم چگونه قضاوت می‌کند؟» که پرسش کننده در اینکه زید قضاوت می‌کند، شک ندارد بلکه در کیفیت آن شک دارد، و گرنه اگر در اصل قضاوت شک می‌داشت می‌پرسید: «أ یحکم زید فی الناس»، آیا زید در بین مردم قضاوت

می‌کند؟.

و اگر خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) از او پرسید: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟» برای این بوده که هر چند ظاهر کلمه «کیف» سؤال از چگونگی احیاء است، لیکن از آنجایی که گاهی این کلمه در تعجیز هم استعمال می‌شود، مثلا وقتی کسی ادعا می‌کند که من

می‌توانم وزنه سی منی را بردارم، به او می‌گویی بردار ببینم چگونه بر می‌داری؟ و منظورت این است که به او بفهمانی تو نمی‌توانی برداری. و نیز از آنجایی که خدای تعالی می‌دانست ابراهیم (علیه السلام) چنین توهمی نمی‌کند، و به پروردگارش نمی‌گوید زنده کن ببینم چگونه زنده می‌کنی، خواست این احتمال را از کلام او دور کند، و ایمان خالص او در نظر مردم مشوب نشود، و سخنش طوری باشد که هر کسی که آن را می‌شنود بدون شک پی به خلوص ایمانش ببرد، لذا پرسید: «مگر تو ایمان نداری، به اینکه من می‌توانم مرده زنده کنم؟» او هم در پاسخ عرضه داشت: «چرا، ایمان دارم، لیکن می‌خواهم ایمان خود را بیشتر کنم» .و کلمه «طمانینة»، بنا بر این معنا عبارت می‌شود از آرامش قلب به وسیله مشاهده و اینکه قلب در کیفیت احیا، هزار جا نرود، و احتمالات گوناگون ندهد، البته نداشتن این آرامش قبل از مشاهده، منافاتی با ایمان ندارد، چون ممکن است آن جناب قبل از دیدن احیا، عالی‌ترین درجه ایمان را به قدرت خدا بر «زنده کردن و احیا» داشته باشد، و مشاهده زنده شدن

مرغان ذره‌ای بر ایمانش نیفزاید، بلکه فایده دیگری داشته باشد که داشتن آن، شرط ایمان نیست. آن گاه مفسر نامبرده بعد از سخنانی طولانی گفته: آیه شریفه دلالت دارد بر فضیلت ابراهیم (علیه السلام) چون وقتی آن جناب درخواستی از خداوند متعال کرد فورا و به آسان‌ترین وجه درخواستش را اجابت کرد، با اینکه همین اجابت را در باره عزیر بعد از صد سال عملی ساخت.

خواننده محترم با دقت در خود آیه و در آنچه که ما بیان کردیم به بطلان این چنین تفسیری از این آیه پی می‌برد، برای اینکه سؤال ابراهیم (علیه السلام) از کیفیت زنده کردن مردگان است، که خدا چطور آنان را زنده می‌کند؟ نه از اینکه اجزای مرده چگونه برای بار دوم حیات می‌پذیرد و زنده می‌شود، چون او پرسید: ﴿كَيْفَ تُحْيِ﴾ (بضم تاء) یعنی چطور زنده می‌کنی؟ و نپرسید: «کیف تحیی»؟ (به فتح تاء) یعنی چطور زنده می‌شوند؟.

علاوه بر اینکه زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم (علیه السلام)، خود دلیل بر گفته ما است و

اگر سؤال از چگونگی زنده شدن مردگان بود، کافی بود خداوند پیش روی ابراهیم (علیه السلام) مرده‌ای را زنده کند (همانطور که در آیه قبلی در قصه «عزیر» که از آن خرابه گذشت، فرمود: اگر می‌خواهی ببینی مردگان چگونه زنده می‌شوند، به استخوانها نگاه کن ببین چگونه آنها را به حرکت در می‌آوریم، و سپس گوشت بر آنها می‌پوشانیم) و دیگر احتیاج نداشت زنده کردن مردگان را به دست خود آن جناب اجرا کند.

این همان نکته‌ای است که در چند صفحه قبل به آن اشاره کردیم و گفتیم: این

مفسرین نفوس انبیا را در اخذ معارف الهی و مصدریتشان نسبت به امور خارق العاده به نفوس عادی خود قیاس کرده‌اند، و نتیجه‌اش این شده که مثلا بگویند زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم و بدون دخالت آن جناب هیچ فرقی به حال آن جناب ندارد، با اینکه این حرف به خاطر و ذهن هیچ کسی که از حقایق بحث می‌کند و آشنا با آن است خطور نمی‌کند، ولی این مفسرین به آن جهت که اعتنایی به حقایق ندارند، در چنین اشتباهی واقع شده‌اند، و هر چه بیشتر در بحث فرو می‌روند از حق دورتر می‌شوند. مثلا «طمانینه» را معنا کرده‌اند به برطرف شدن اشکالات و احتمالاتی که ممکن است در مساله تکون در دل خطور کند با اینکه این احتمالات بیهوده، تردد و عدم انسجام فکری است که ساحت پیامبری چون ابراهیم (علیه السلام) منزه از آن است، علاوه بر اینکه جوابی که در آیه شریفه نقل شده با «طمانینه» به این معنا تطبیق نمی‌کند، زیرا ابراهیم (علیه السلام) پرسیده بود: «چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» و کلمه «مردگان» را مطلق آورد، و

این مطلق اگر نگوئیم منصرف به خصوص مردگان از انسانها است، حد اقل انسان و غیر انسان را شامل می‌شود، و خدای تعالی زنده کردن انسان مرده را به او نشان نداد، بلکه زنده کردن چهار مرغ مرده را نشان داد.

مفسر نامبرده آن گاه به برتری دادن ابراهیم (علیه السلام) بر «عزیر» (صاحب داستان در آیه قبلی) پرداخته و می‌گوید: هر دو قصه که در این دو آیه آمده یک نوع است، یعنی در هر دو، سؤال از کیفیت است، به آن معنایی که خودش برای کیفیت کرده، و گفته است: چیزی که هست ابراهیم (علیه السلام) از این نظر نزد خدای تعالی گرامی‌تر است که پاسخ او فورا داده شد، ولی پاسخ عزیر بعد از صد سال داده شد. و از این حرف معلوم می‌شود که این مفسر اصلا معنای دو آیه را نفهمیده است، با اینکه هر دو آیه، علاوه بر معانی برجسته و دقیقی که در بر دارند - اصلا اجنبی و بیگانه از مساله کیفیت به آن معنایی هستند که وی ذکر کرده، و اگر یک بار دیگر گفتار او را از نظر بگذرانید اشتباهاتش روشن می‌شود.

علاوه بر اینکه اگر سؤال آن جناب از کیفیت بود،

باید آیه شریفه با صفت «قدرت» ختم می‌شد، نه با صفت «عزت» و «حکمت» هم چنان که آیه زیر که در مقام بیان کیفیت زنده کردن است با صفت قدرت مطلقه خدای تعالی ختم شده ﴿وَ مِنْ آیَاتِهِ أَنَّکَ تَرَی اَلْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَیْهَا اَلْمَاءَ اِهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ اَلَّذِی أَحْیَاهَا لَمُحْیِ اَلْمَوْتَی إِنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ﴾[1] و نظیر آن آیه، آیه زیر است، که می‌فرماید:

﴿أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنَّ اَللَّهَ اَلَّذِی خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ لَمْ یَعْیَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَی أَنْ یُحْیِیَ اَلْمَوْتَی بَلَی إِنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ﴾[2].

سؤال خداوند از ابراهیم (علیه السلام) و جواب ابراهیم: ﴿قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَی...﴾

﴿قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَی وَ لَکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی﴾

.

کلمه «بلی» همان بله فارسی را معنا می‌دهد، و

---

۱ یکی از آیات او همین است که می‌بینی زمین مرده و افتاده است، همین که آب رای از آسمان بر آن نازل می‌کنیم به جنب و جوش در می‌آید و متورم می‌شود، چون او بر هر چیز توانا است. «فصلت ۳۹»

۲ آیا ندیدند که خدا همان کسی است که آسمانها و زمین را آفرید و از خلقت آنها خسته نشد، می‌تواند مردگان را زنده کند؟ بله می‌تواند، او بر هر چیزی قادر است. «احقاف، آیه ۳۳»

کارش رد نفی است، و به همین جهت در جمله منفی معنای اثبات را می‌دهد، مانند این آیه: ﴿أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[1] و در اینجا اگر به جای «بلی» کلمه «نعم» یعنی آری آمده بود سر از کفر در می‌آورد. و کلمه «طمانینة» و «اطمینان» به معنای سکون و آرامش نفس بعد از ناراحتی و اضطراب است، و این استعمال ریشه از اینجا گرفته که می‌گویند: «اطمأنت الارض» یعنی زمین مطمئن شد، یا می‌گویند: «ارض مطمئنة» یعنی زمینی مطمئن (و منظورشان زمینی است که در آن گودی هست، و در هنگام باران آب در آنجا جمع می‌شود، و نیز سنگ کوه هم به طرف آن سرازیر می‌گردد).

خدای تعالی در اینجا اینطور سؤال کرد که: ﴿أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ ؟ و نپرسید: «ا لم تؤمن» با اینکه معنای هر دو یکی است، ولی در تعبیر اولی اشاره به این جهت نیز هست که سؤال و درخواست، سؤالی بجا و به مورد است، لیکن جا ندارد طوری عنوان شود که با عدم ایمان به احیا و زنده کردن مقارن باشد. و اگر

---

۱ آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند بلی. «اعراف، آیه ۱۷۱»

فرموده بود: «ا لم تؤمن»، دلالت می‌کرد بر اینکه گوینده، یعنی خدای تعالی سؤال او را ناشی از عدم ایمان، تلقی کرده، آن وقت جمله نامبرده جنبه عتاب و ملامت به خود می‌گرفت، که ای ابراهیم چنین سؤالی از تو زشت است.

حال ببینیم «واو» در آیه چگونه چنین اثری را از خود نشان می‌دهد؟ علتش این است که واو در اینجا برای جمع کردن بین دو معنی است، و استفهام خدای تعالی را چنین معنا می‌دهد آیا «بی‌ایمانی» با «سؤال» همراه است یا نه؟ و او در پاسخ عرضه داشت: نه بی‌ایمان نیستم، و اگر این «واو» نبود معنای استفهام، سؤال از علت درخواست می‌شد، آن وقت عتاب و ملامت را نتیجه می‌داد.

و در این کلام «ایمان» مطلق آمده، و به چیزی اضافه نشده و نفرموده: به چه چیز ایمان داری؟ بلکه بطور مطلق پرسیده: «مگر ایمان نداری؟» و این دلالت دارد بر اینکه ایمان به خدای سبحان با شک در امر «احیاء» و «بعث» جمع نمی‌شود، هر چند که در مورد آیه، خصوص

احیاء است، و سخنی از بعث نرفته، لکن خصوصیت مورد، باعث تخصیص عام و یا تقیید مطلق نمی‌شود.[1]

---

۱ عام و خاص، مطلق و مقید ما در قوانین مدنی و جزائی بشری می‌بینیم که یک قانون را به صورت کلی و عام ذکر می‌کنند که شامل همه افراد موضوع قانون می‌شود.

بعد در جای دیگر در باره گروهی از افراد همان موضوع، حکمی ذکر می‌کنند که بر خلاف آن قانون کلی و عام است.

در اینجا چه باید کرد؟ آیا این دو ماده قانون را باید متعارض یکدیگر تلقی کنیم و یا چون یکی از این دو ماده قانون نسبت به دیگری عام است و دیگری خاص است باید آن خاص را به منزله یک استثناء برای آن عام تلقی کنیم و اینها را متعارض ندانیم.

مثلا در قرآن مجید وارد شده است که: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ یعنی زنان مطلقه لازم است بعد از طلاق تا سه عادت ماهانه صبر کنند و شوهر نکنند (عده نگه دارند) و پس از آن در اختیار کردن شوهر آزاد هستند.

اکنون فرض کنید که در، حدیث معتبر وارد شده است که اگر زنی به عقد مردی در آید و پیش از آنکه رابطه زناشویی میان آنها برقرار شود، زن مطلقه شود، لازم نیست زن عده نگه دارد.

در این جا چه باید بکنیم؟ آیا این، حدیث را معارض قرآن تلقی کنیم؟ یا خیر این، حدیث در حقیقت مفسر آن، آیه است و به منزله استثنایی است در بعضی از مصادیق آن و به هیچ وجه معارض نیست؟.

البته نظر دوم صحیح است، زیرا معمول مخاطبات آدمیان این است که ابتداء یک قانون را به صورت کلی ذکر می‌کنند و سپس موارد استثناء را بیان می‌نمایند... در اینگونه موارد خاص را به منزله استثناء برای عام تلقی می‌کنیم: و می‌گوئیم عام را بوسیله خاص «تخصیص» می‌دهیم، و خاص «مخصص» عام است.

مطلق و مقید هم چیزی است شبیه عام و خاص، چیزی که هست عام و خاص در مورد افراد است و مطلق و مقید در مورد احوال و صفات.

عام و خاص در مورد اموری است کلی که دارای افراد موجود و متعدد و احیانا بی‌نهایت است و بعضی از انواع و یا افراد آن عام به وسیله دلیل خاص از آن عموم خارج شده‌اند.

وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقائد یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد

و همچنین جمله: ﴿لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی﴾، که حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) است مطلق آمده، و نگفته قلبم از چه چیز آرامش یابد، و این اطلاق دلالت دارد بر اینکه مطلوب آن جناب از این درخواست به دست آوردن مطلق اطمینان و ریشه کن کردن منشا همه خطورها و وسوسه‌های قلبی از قلب است، چون حس واهمه[1] در ادراکات جزئی و احکام این

ولی مطلق و مقید مربوط است به طبیعت و ماهیتی که متعلق تکلیف است و مکلف موظف است آن را ایجاد نماید.

اگر آن طبیعت متعلق تکلیف، قید خاص نداشته باشد، مطلق است و اگر قید خاص برای آن در نظر بگیریم مقید است.

مثلا... به پیغمبر اکرم ص امر شده که هنگام اخذ زکات از مسلمین به آنها دعا کن و درود بفرست (صل علیهم)، این دستور از آن نظر که مثلا با صدای بلند باشد یا آهسته، در حضور جمع باشد و یا حضور خود طرف کافی است، مطلق است.

اکنون... اگر دلیل دیگری از قرآن یا، حدیث معتبر نداشته باشیم که یکی از قیود بالا را ذکر کرده باشد ما به اطلاق جمله «وصل علیهم» عمل می‌کنیم، یعنی آزادیم که به هر صورت بخواهیم انجام دهیم، ولی اگر دلیل معتبر دیگری پیدا شد و گفت که مثلا این عمل، باید با صدای بلند باشد و یا باید در حضور جمع و در مسجد باشد، در این جا مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم یعنی آن دلیل دیگر را مقید (به کسر یاء) این جمله قرار می‌دهیم، نام این عمل تقیید است. «نقل از کتاب آشنایی با علوم اسلامی از شهید مطهری قسمت اصول فقه»

۱ قوه واهمه قوه‌ای است که معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه را درک می‌کند، مانند عداوت، ترس، محبت، عاطفه، مثلا طفلی خردسال محبت مادر خود را (به وسیله قوه واهمه) درک می‌کند.

ادراکات جزئی تنها بر حس ظاهری تکیه دارد، و بیشتر احکام و تصدیقاتی که در باره مدرکات خود دارد (مدرکاتی که از طریق حواس ظاهری می‌گیرد) احکام و تصدیقاتی یک جانبه و وارسی نشده است، واهمه، احکام خود را صادر می‌کند بدون اینکه آن را به عقل ارجاع دهد، و اصلا از پذیرفتن راهنمایی‌های عقل سرباز می‌زند، هر چند که نفس آدمی ایمان و یقین به گفته‌های عقل داشته باشد، نظیر احکام کلی عقلی در مورد مسائل ما وراء الطبیعة، و غایب از حس، که هر چند از نظر عقل، حق و مستدل باشد.

و هر چند عقل مقدمات آن را مسلم و منتج بداند، واهمه، از قبولش سر باز می‌زند، و در دل آدمی احکامی ضد احکام عقلی صادر می‌کند، و آن گاه احوالی از نفس را که مناسب با حکم خود و مخالف حکم عقل باشد، برمی‌انگیزد، و آن احوال برانگیخته شده، حکم واهمه را تایید می‌کنند و بالآخره حکم واهمه به کرسی می‌نشیند، هر چند که عقل نسبت به حکم خودش یقین داشته باشد، و بداند آنچه را که واهمه در نظرش غولی کرده، کمترین ضرری ندارد،

و صرفا دردسری است که ایجاد کرده، مثل اینکه شما در منزلی تاریک که جسدی مرده هم آنجا هست خوابیده باشید، از نظر عقل، شما یقین دارید که مرده جسمی است جامد، و مانند سنگ فاقد شعور و اراده، جسمی است که کمترین ضرری نمی‌تواند داشته باشد، لیکن قوه

واهمه شما از پذیرفتن این حکم عقل شما استنکاف می‌ورزد و صفت خوف را در شما بر می‌انگیزد و آن قدر وسوسه می‌کند تا بر نفس شما مسلط شود، (یک وقت می‌بینی که از آن خانه پا به فرار گذاشته و می‌گریزی، و احیانا به پشت سر خود نگاه می‌کنی که مبادا جسد تعقیبت کرده باشد) گاهی هم می‌شود که از شدت ترس عقل زایل می‌شود، و گاهی هم شده که طرف زهره ترک شده و می‌میرد.

پس معلوم شد همیشه وجود خطورهای نفسانی موهوم و منافی با عقائد یقینی، منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد، تنها مایه آزار و دردسر نفس می‌شود و سکون و آرامش را از نفس انسان سلب می‌کند، و اینگونه خطورها جز از راه مشاهده و حس برطرف نمی‌شود.

در مشاهده و حس اثری هست که علم آن اثر را ندارد

و لذا گفته‌اند: مشاهده، اثری دارد که علم آن اثر را ندارد، مثلا خدای سبحان در میقات به موسی خبر داد که قومش گمراه شده و گوساله‌پرست گشته‌اند، و موسی (علیه السلام) با علم به اینکه خدای تعالی

راست می‌گوید، غضب نکرد، وقتی غضب کرد که به میان قوم آمد و گوساله‌پرستی آنان را با چشم خود بدید، آن وقت بود که الواح را به زمین انداخت و سر برادرش را گرفت و کشید.

پس از اینجا و از آنچه قبلا گذشت روشن شد که ابراهیم (علیه السلام) تقاضا نکرد که می‌خواهم ببینم اجزای مردگان چگونه حیات را می‌پذیرند، و دوباره زنده می‌شوند، بلکه تقاضای این را کرد که می‌خواهم فعل تو را ببینم که چگونه مردگان را زنده می‌کنی، و این تقاضا، تقاضای امر محسوس نیست، هر چند که منفک و جدا از محسوس هم نمی‌باشد، چون اجزایی که حیات را می‌پذیرند مادی و محسوسند و لیکن همانطور که گفتیم تقاضای آن جناب تقاضای مشاهده فعل خدا است که امری است نامحسوس، پس در حقیقت ابراهیم ع درخواست حق الیقین کرده است. ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَکَ سَعْياً﴾.

کلمه «صرهن» بضم صاد، بنا بر یکی از دو قرائت از (صار - یصور) است، که به معنی «بریدن» و یا

«متمایل کردن» است و به کسر صاد که قرائتی دیگر است از (صار - یصیر) می‌باشد که به معنای «شدن» است. و قرائن کلام دلالت دارد بر اینکه در اینجا معنای «قطع کردن» منظور است. و چون با حرف «الی» متعدی شده، دلالت می‌کند بر اینکه متضمن معنای متمایل کردن نیز هست، در نتیجه معنای این کلمه چنین می‌شود: «مرغان را قطعه قطعه کن و به طرف خود متمایل ساز»، و یا «آنها را نزد خود بیاور، در حالی که قطعه قطعه کرده

باشی»، و اگر ما دو احتمال دادیم به خاطر اختلافی است که دانشمندان در تقدیر تضمین دارند. و به هر حال، پس اینکه فرمود: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّيْرِ﴾، جوابی است از درخواست ابراهیم (علیه السلام) که عرضه داشت: «پروردگارا نشانم ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» و با در نظر گرفتن اینکه واجب است جواب، مطابق سؤال داده شود، بلاغت کلام و حکمت متکلم مانع از آن است که کلام مشتمل بر جزئیاتی باشد زائد بر آنچه لازم است، جزئیاتی که اثری بر وجود آنها مترتب نبوده و در غرض دخالتی نداشته باشد، انهم کلامی چون قرآن کریم که بهترین کلام و از بهترین گوینده و برای بهترین شنونده و یاد گیرنده است، پس این قصه آن طور که در ابتداء به نظر می‌رسید، یک داستان ساده نیست، اگر به این سادگی‌ها بود، کافی بود که خود خدای تعالی مرده‌ای را (هر چه باشد، چه مرغ و چه حیوانی دیگر) پیش روی ابراهیم (علیه السلام) زنده کند، و زائد بر این، کار لغو و بیهوده‌ای باشد، در حالی که قطعا چنین نیست و ما می‌بینیم قیودی و خصوصیاتی زائد بر اصل معنا در این کلام

اخذ شده مثلا قید شده:

نکاتی که در پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم وجود دارد

۱ - آن مرده‌ای که می‌خواهد زنده‌اش کند مرغ باشد.

۲ - مرغ خاصی و به عدد خاصی باشد.

۳ - مرغها زنده باشند و خود ابراهیم (علیه السلام) آنها را بکشد.

۴ - باید آنها را به هم مخلوط کند، بطوری که اجزای بدن آنها به هم آمیخته گردند.

۵ - باید گوشتهای درهم شده را چهار قسمت کند و هر قسمتی را در محلی دور از قسمت‌های دیگر بگذارد، مثلا هر یک را بر قله کوهی بگذارد.

۶ - عمل زنده کردن به دست خود ابراهیم انجام شود، ابراهیمی که خودش درخواست کرده بود.

۷ - با دعا و صدا کردن آن جناب زنده شوند.

۸ - هر چهار مرغ نزدش حاضر گردند.

این خصوصیات زائد بر اصل قصه بطور مسلم در معنایی که مورد نظر بوده و خدای تعالی می‌خواسته به ابراهیم (علیه السلام) بفهماند، دخالت

داشته، و مفسرین برای نحوه این دخالت‌ها وجوهی ذکر کرده‌اند، که باعث تعجب هر پژوهشگری است.

و به هر حال باید این خصوصیات ارتباطی با سؤال داشته باشد، اگر به گفته آن جناب که گفت: ﴿رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتَیٰ﴾، دقت کنیم، دو نکته در آن می‌بینیم.

یکی در جمله «تحیی»، که از آن بر می‌آید آن جناب خواسته است احیا را به آن

جهت که فعل خدای سبحان است مشاهده کند، نه بدان جهت که وصف اجزای ماده‌ای است که می‌خواهد حیات قبول کند.

نکته دوم: معنای جمع است که کلمه «موتی» مشتمل بر آن است، چون این کلمه، جمع «میت» است، و این خصوصیت به نظر می‌رسد که زاید بر اصل قصه است.

اما نکته اول: گفتار ابراهیم (علیه السلام) اقتضا می‌کرد که خدای تعالی عمل احیا را به دست خود آن جناب اجرا کند، لذا می‌فرماید: «چهار مرغ بگیر»، و «سپس آنها را به دست خود ذبح کن»، و «بعد بر سر هر کوهی قسمتی از آن بگذار»، که در این سه جمله، و در جمله «سپس آنها را بخوان»، مطلب به صیغه امر آمده و در آیه: ﴿یَأْتِینَکَ سَعْیاً﴾ خدای تعالی دویدن مرغان، به سوی ابراهیم (علیه السلام) را که همان زنده شدن مرغان است مرتبط و متفرع بر دعوت او کرده، پس معلوم می‌شود آن سببی که حیات را به (مرده‌ای که قرار است زنده شود) افاضه می‌کند، همان دعوت ابراهیم (علیه السلام) است، با

اینکه ما می‌دانیم که هیچ زنده شدن و احیایی بدون امر خدای تعالی نیست، پس معلوم می‌شود که دعوت ابراهیم (علیه السلام) به امر خدا، به نحوی متصل به امر خدا بوده که گویی زنده شدن مرغان هم از ناحیه امر خدا بوده، و هم از ناحیه دعوت او، و اینجا بود که ابراهیم (علیه السلام) کیفیت زنده شدن مرغان یعنی افاضه حیات از طرف خدا به آن مردگان را مشاهده کرد، و اگر دعوت ابراهیم (علیه السلام) متصل به امر خدا – و آن امر «کن» است که هر وقت خداوند بخواهد چیزی را ایجاد کند می‌فرماید: «کن فیکون» – نبود، گفتار او هم مثل گفتار ما می‌شد، که جز با خیال، اتصالی به امر خدا ندارد، و خود او نیز مثل ما می‌شد که اگر هزار بار هم به چیزی بگوئیم: «کن» موجود نمی‌شود، و خلاصه کلام اینکه در عالم هستی هیچ چیزی تاثیر گزاف و بیهوده ندارد.

اما نکته دوم: که گفتیم: در کلمه «موتی» است، از این کلمه فهمیده می‌شود که کثرت مردگان دخالتی در سؤال آن جناب داشته، و این دخالت لا بد از این جهت است که وقتی جسدهای متعددی بپوسند، و اجزای آنها متلاشی شده، و صورتها

دگرگون گردد، حالت تمیز و شناخت فرد فرد آنها از بین می‌رود و کسی نمی‌فهمد مثلا این مشت خاک، خاک کدام مرده است، و همچنین دیگر ارتباطی میان اجزای آنها باقی نمی‌ماند، و همه در ظلمت فنا گم شده و چون داستانهای فراموش شده از یاد می‌روند، نه در خارج خبری از آنها باقی می‌ماند، و نه در ذهن، و با چنین وضعی، چگونه قدرت زنده کننده به همه آنها و یا به یکی از آنها احاطه پیدا می‌کند؟! در حالی که محاطی در واقع نمانده، تا محیطی به آن احاطه یابد.

و این همان اشکالی است که فرعون به موسی کرد، و گفت: ﴿فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ

اَلْأُولیَ﴾ یعنی پس بگو ببینم سرنوشت گذشتگان چه شد؟ و موسی در پاسخش سخن از علم خدا گفت، و جواب داد: ﴿عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّی فِی کِتَابٍ لاَ یَضِلُّ رَبِّی وَ لاَ یَنْسیَ﴾[1].

و سخن کوتاه اینکه: خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد، (و شاید انتخاب مرغ از میان همه حیوانات برای این بوده که قطعه قطعه کردن آنها آسان‌تر و در زمانی کوتاه‌تر صورت می‌گیرد)، آن گاه زنده شدن آنها را مشاهده کند، یعنی نخست آن مرغ‌ها و اختلاف اشخاص و اشکال آنها را ببیند و کاملا بشناسد، و سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد، آن طور که حتی یک جزء مشخص در میان آنها یافت نشود، و سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذارد، تا بطور کلی تمیز و تشخیص آنها از میان برود، و آن گاه یک یک را صدا بزند، و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر

---

۱ علم این مساله نزد پروردگار من در کتابی است و پروردگار من نه چیزی را گم می‌کند و نه از یاد می‌برد. «طه، آیه ۵۱»

می‌شوند، در حالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را دارا می‌باشند.

همه اینها تابع دعوت آن جناب بود، و دعوت آن جناب متوجه روح و نفس آن حیوان شد، نه جسدش، چون جسدها تابع نفس‌ها هستند نه به عکس، و بدنها فرع و تابع روح هستند نه به عکس، و وقتی ابراهیم (علیه السلام) مثلا روح خروس را صدا زد و زنده شد، قهرا بدن خروس نیز به تبع روحش زنده می‌شود، بلکه تقریبا نسبت بدن به روح (به عنایتی دیگر) همان نسبتی است که سایه با شاخص دارد، اگر شاخص باشد سایه‌اش هم هست، و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی متمایل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می‌گردد، و همین که شاخص معدوم شد، سایه هم معدوم می‌شود.

خدای سبحان هم وقتی موجودی از موجودات جاندار را ایجاد می‌کند، و یا زندگی را دوباره به اجزای ماده مرده آن بر می‌گرداند، این ایجاد نخست به روح آن موجود تعلق می‌گیرد، و آن گاه به تبع آن، اجزای مادی نیز موجود می‌شود، و همان روابط

خاصی که قبلا بین این اجزا بود مجددا برقرار می‌گردد، و چون این روابط نزد خدا محفوظ است و مائیم که احاطه‌ای به آن روابط نداریم.

پس تعین و تشخیص جسد به وسیله تعین روح است، و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعین روح متعین می‌شود، و به همین مطلب اشاره می‌کند، آنجا که می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اُدْعُهُنَّ یَأْتِینَکَ سَعْیاً﴾ یعنی بلافاصله (وجود پیدا کرده) و با سرعت پیش تو می‌آیند.

و این معنا از آیه شریفه زیر نیز استفاده می‌شود، آنجا که قرآن گفتار منکرین معاد را نقل کرده و می‌فرماید: ﴿وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِی اَلْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ یَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ اَلْمَوْتِ اَلَّذِی وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلیٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[1].

در سابق نیز در تفسیر همین آیه آنجا که در باره تجرد نفس بحث می‌کردیم مقداری در این باره سخن گفتیم، و انشاء الله بحث مفصل آن در جای خودش خواهد آمد.

پس اینکه خداوند متعال فرمود: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّیْرِ﴾، برای این بود که ابراهیم (علیه السلام) مرغان را کاملا بشناسد، و وقتی دوباره زنده می‌شوند در اینکه اینها همان مرغها هستند شک نکند، و به نظرش ناشناس نیاید، بلکه همه خصوصیات و یا اگر

---

۱ و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین ناپدید شدیم دوباره خلق می‌شویم؟ (تعجب آنان از این جهت نیست که عقل چنین قدرتی برای ما اثبات نمی‌کند) بلکه از این جهت است که کفر به معاد جزء دین آنها است، بگو (شما در زمین گم نمی‌شوید، بلکه) فرشته مرگ که موکل بر شما است شما را بطور کامل تحویل می‌گیرد و سپس به سوی پروردگارتان باز می‌گردید. «سجده، آیه ۱۱»

اختلافی رخ داده باشد، تشخیص دهد.

و اینکه فرمود: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْکَ ثُمَّ اِجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾، معنایش این است که آنها را ذبح کن، و اجزای بدنشان را خرد نموده با هم مخلوط کن، آن گاه بر سر کوه‌هایی که در اینجا هست بگذار تا علاوه بر اینکه اجزا از هم مشخص نیستند، از یکدیگر دور هم بشوند، و این خود یکی از شواهد بر این معنا است که این قصه بعد از هجرت ابراهیم (علیه السلام) از سرزمین بابل به سوریه اتفاق افتاده، برای اینکه سرزمین بابل کوه ندارد.

و اینکه خداوند فرمود: ﴿ثُمَّ اُدْعُهُنَّ يَأْتِينَکَ سَعْياً﴾ یعنی مرغ‌ها را صدا بزن، و بگو ای طاووس و ای فلان و ای فلان پس از آیه به دست می‌آید که ابراهیم (علیه السلام) خود مرغها را صدا زدند، نه اینکه اجزای آنها را صدا کرده باشند، چون اگر ابراهیم (علیه السلام) اجزای مرغها را صدا می‌کردند می‌بایست آیه شریفه چنین باشد «ثم نادهن» چون اجزای مرغها در روی کوه‌هایی بودند که بین ابراهیم (علیه السلام) و آنها مسافت طولانی بود، و در مسافت‌های دور، لفظ «ندا» را به کار می‌برند نه لفظ

«دعوت» را.

و معنای اینکه فرمود: ﴿يَأْتِينَکَ سَعْياً﴾، این است که روح مرغان به جسد خود بر می‌گردد، و با سرعت به سویت می‌آیند.

﴿وَ اِعْلَمْ أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ یعنی بدان که خدا عزیز است، و هیچ چیزی نمی‌تواند از تحت قدرت او بگریزد، و از

قلم او بیافتد، و خدا حکیم است، و هیچ عملی را به جز از راهی که لایق آن است انجام نمی‌دهد، به همین جهت بدن و جسدها را با احضار و ایجاد ارواح ایجاد می‌کند، نه به عکس.

و اگر فرمود: «بدان که خدا چنین و چنان است» و نفرمود: «خدا چنین و چنان است»، برای این بود که بفهماند خطور قلبی ابراهیم (علیه السلام) که او را وادار کرد چنین مشاهده‌ای را درخواست کند، خطوری مربوط به معنای دو اسم خدای تعالی یعنی «عزیز» و «حکیم» بوده است، لذا در پاسخ او عملی انجام داد تا علم به حقیقت عزت و حکمت خدا برای او حاصل شود.

بحث روایتی (در ذیل آیات محاجه ابراهیم (علیه السلام) و درخواست او از خدای تعالی و پاسخ حضرت حق به او...)

در تفسیر الدر المنثور در ذیل آیه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ آمده که طیالسی و ابن ابی حاتم از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: آن کسی که با ابراهیم بر سر

پروردگار او مناظره کرد، نمرود پسر کنعان بود.[1]

و در تفسیر برهان آمده که ابو علی طبرسی گفته است: در زمان وقوع این مناظره اختلافاتی است، بعضی گفته‌اند: موقعی بود که ابراهیم (علیه السلام) بت‌ها را شکسته و هنوز در آتش نیفتاده بود، (نقل از مقاتل)، و بعضی دیگر گفته‌اند: بعد از افتادن در آتش بوده، که آتش برایش ملایم و سرد شده و جان سالم بدر برد، (نقل از امام صادق (علیه السلام)).[2]

مؤلف: هر چند آیه شریفه متعرض زمان وقوع این مناظره نشده، ولی اعتبار عقلی مساعد و کمک این احتمال است که: بعد از افتادن در آتش اتفاق افتاده باشد، برای اینکه از داستانهایی که در قرآن کریم در باره ابراهیم (علیه السلام) از همان بدو ظهورش و مناظره‌اش با پدر و قوم خود و بت‌شکنی‌اش آمده، این معنا به دست می‌آید که اولین باری که آن جناب با نمرود ملاقات کرد، هنگامی بود که خبر بت شکستنش به گوش نمرود رسید، و وی

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۳۱

۲ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۴۶

دستور سوزاندنش را صادر کرد و معلوم است که در چنین هنگامی جای مناظره نمرود با او در باره خدایی خودش نبوده است، چرا که به جرم شکستن بتها دستگیر شده نه به جرم انکار خدایی نمرود، و اگر

مناظره‌ای با او کرده، حتما بر سر این بوده است که آیا بت‌ها پروردگار هستند؟ یا خدای تعالی؟ در روایاتی چند که شیعه و سنی در ذیل آیه: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ نقل کرده‌اند آمده است که: صاحب این داستان «ارمیای» پیغمبر بوده است و در تعدادی از روایات آمده است که او «عزیر» بوده، ولی هر دو دسته، خبرهای واحدند که پذیرفتن و عمل کردن به خبر واحد در غیر احکام فقهی دین واجب نیست، علاوه بر این، سند روایات نیز ضعیف است و هیچ شاهدی از ظاهر آیات بر طبق آنها نیست.

و از سوی دیگر این داستان در تورات هم نیامده، تا تورات شاهد بر یک دسته از روایات باشد، و آنچه در روایات آمده داستانی طولانی است، که روایات در باره جزئیاتش اختلاف دارند، و چون بحث در آن از هدف این کتاب خارج است، از نقل روایاتش صرفنظر کردیم، اگر کسی بخواهد می‌تواند به کتبی که متعرض نقل آنها است، مراجعه نماید.

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه

السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ در ضمن حدیثی فرمود: این آیه متشابه است، و معنایش این است که ابراهیم از «کیفیت» پرسید، و کیفیت فعل خدای تعالی حقیقتی است که اگر عالمی (یا پیامبری) از آن آگاه نباشد برایش تعجب‌آور نیست، و چنان نیست که توحیدش ناقص باشد.[1]

مؤلف: بیان گذشته ما معنای این حدیث را روشن می‌سازد و در تفسیر عیاشی از علی بن اسباط روایت شده که گفت: حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) در پاسخ کسی که از معنای آیه: ﴿وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ پرسیده بود که مگر ابراهیم (علیه السلام) در قدرت خدا شک داشته است؟ فرمود: نه، و لیکن منظورش این بوده که خدا ایمانش را زیادتر کند.[2]

مؤلف: این معنا را مرحوم کلینی در کتاب کافی هم از امام صادق و عبد صالح امام موسی بن جعفر

---

۱ معانی الاخبار، ص ۱۲۹

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۳

(علیه السلام) روایت کرده که بیانش گذشت.[1]

و مؤلف در تفسیر قمی از پدرش از این ابی عمیر از ابی ایوب از ابی بصیر از امام صادق

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۹۹

(علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) لاشه‌ای را در کنار دریا دید که درندگان دریایی آن را می‌خوردند و سپس همان درندگان به یکدیگر می‌پریدند و یکی دیگری را پاره می‌کرد و می‌خورد، ابراهیم (علیه السلام) تعجب کرد و عرض کرد: پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ خداوند پرسید مگر ایمان نداری؟ ابراهیم (علیه السلام) گفت چرا، و لکن می‌خواهم قلبم مطمئن شود خداوند فرمود: پس چهار مرغ را بگیر و آنها را قطعه قطعه کن و سپس بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذار و آن گاه آنها را صدا بزن تا به سرعت نزدت بیایند، و بدان که خداوند بر همه چیز توانا و به حقایق امور دانا است.

ابراهیم (علیه السلام) یک طاووس و یک خروس و یک کبوتر و یک کلاغ سیاه گرفت، که خدای تعالی دو باره فرمود: «صرهن» یعنی قطعه قطعه‌شان کن، و گوشتشان را مخلوط کن، و به ده قسمت تقسیم نموده و هر قسمتی را بر سر یک کوه بگذار، و سپس یکی یکی را صدا کن و بگو: «به اذن خدا زنده شو»،

خواهی دید اجزای بدنش از سر این کوه‌ها یک جا جمع شده و از نوک پا تا سرش به هم چسبیده و به سویت پرواز می‌کند، و همین طور هم شد، در این هنگام بود که ابراهیم (علیه السلام) گفت: ﴿أَنَّ اَللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [1].

مؤلف: این معنا را عیاشی هم در تفسیر خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده[2]، و از طرق اهل سنت نیز از ابن عباس روایت شده است.

و اینکه فرمود: «ابراهیم (علیه السلام) جیفه و لاشه‌ای را دید» و چنین و چنان شد، بیان شبهه‌ای است که از دیدن لاشه در دلش افتاد، و وادارش کرد که آن سؤال را بکند، برای اینکه دید هر جزئی از بدن لاشه در شکم درنده‌ای رفت، و تازه خود درندگان هم یکدیگر را خوردند، فکر کرد مرده‌ای که اجزاء آن اینچنین متفرق شده و هر تکه‌اش به جایی رفته و حالات گوناگونی به خود گرفته است، و دیگر چیزی

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۱

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۲، حدیث ۴۶۹

از اصلش نمانده، چگونه زنده خواهد شد؟.

خواهی گفت: از ظاهر روایت بر می‌آید که این شبهه همان شبهه معروف آکل و ماکول است، چون در روایت آمده: «درندگان یکدیگر را خوردند» و بعد از این جمله، تعجب ابراهیم (علیه السلام) و سؤالش را نتیجه این مشاهده دانسته است.

در پاسخ می‌گوئیم:

در اینجا دو شبهه وجود دارد: شبهه اول اینکه متفرق شدن اجزای جسد و فنای اصل آن و

اینکه از آن لاشه نه صورتی باقی مانده و نه مشخصات و خصوصیاتی، تا از سایر جانداران متمایز باشد، و زندگی را دوباره از سر بگیرد.

شبهه دوم: همان شبهه آکل و ماکول است و آن این است که می‌بینیم حیوان و یا انسانی طعمه درنده می‌شود، و اجزای بدنش جزء بدن آن می‌گردد، پس دیگر ممکن نیست «هر دو حیوان» و یا «انسان و حیوان» را با تمام بدنشان زنده کرد، چون فرض کردیم که هر دو یک بدن شده‌اند، و یک بدن نمی‌تواند بدن دو حیوان بشود، و به فرض اینکه یکی زنده شود، دیگری ناقص می‌ماند، ناقصی که دیگر قابل دوباره زنده شدن نیست.

پاسخی که خدای تعالی به سؤال آن جناب داده که همان «تبعیت بدن از روح» باشد، هر چند پاسخی است که در دفع هر دو شبهه کافی است، ولی دستوری که به آن جناب داد و قرآن آن را حکایت کرد که چهار مرغ بگیرد و چنین و چنان کند، متضمن و در بردارنده ماده شبهه دوم نیست، و در آن سخنی از این شبهه به میان نیامده است بلکه تنها مساله

متفرق شدن اجزا و اختلاط آن و دگرگون شدن صورت و حالات حیوان آمده است، که همان شبهه اول است، پس آیه شریفه تنها متعرض دفع شبهه اول شده است، هر چند که با دفع شبهه اول شبهه دوم نیز دفع می‌شود، که بیانش گذشت، و بنا بر این، این قسمت از روایت که می گفت: «بعضی بعض دیگر را خوردند»، دخالتی در تفسیر آیه ندارد.

در این روایت آمده که آن مرغان عبارت بودند از: «طاووس»، «خروس»، «کبوتر»، و «کلاغ»، و در بعضی از روایات آمده است که عبارت بودند از: «عقاب»، «اردک»، «طاووس»، و «خروس»، که این روایت را صدوق در کتاب عیون از حضرت امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است[1]. و از مجاهد، و ابن جریح، و عطا، و ابن زید، نیز نقل شده، و در بعضی دیگر آمده است که عبارت بوده‌اند از: «هدهد»، و «رکاک» (که عرب آن را صرد گوید، مرغی است که گنجشک را شکار می‌کند، و هنگام شکار جیغ می‌کشد)، «طاووس» و «کلاغ»، این روایت را عیاشی

---

۱ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۹۸

از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده[1] و در بعضی دیگر آمده است که مرغان عبارت بودند از: «شتر مرغ»، «طاووس»، «وز» (دم جنبانک) و «خروس» این روایت را عیاشی از معروف بن خربوذ از امام باقرع[2]، و نیز

از ابن عباس نقل کرده است، و از طرق اهل سنت از ابن عباس نیز آمده که آن چهار مرغ عبارت بوده‌اند از: «طاووس»، «خروس»، «کبوتر» و «غرنوق»، (که نوعی مرغ دریایی است) و آنکه همه روایات نامش را برده‌اند «طاووس» است.

در روایت آمده بود که خداوند فرمود: «آن گاه آنها را ده قسمت کن، و هر قسمتی را بر سر کوهی بگذار»، در اینکه کوه‌ها ده عدد بودند، مورد اتفاق همه روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده البته در تعداد کمی از روایات چهار کوه و هفت کوه نیز آمده است. و در کتاب عیون با ذکر سند از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۵، حدیث ۴۷۷

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۳، حدیث ۴۷۱

گفت: من در مجلس مامون حاضر شدم، و دیدم علی بن موسی الرضا نزد او است.

مامون پرسید: یا بن رسول الله آیا عقیده شما این نیست که انبیاء معصوم هستند فرمود:

بلی، مامون از حضرت در مورد چند آیه قرآن سؤال کرد که در آن سخن از گناه انبیاء شده، از جمله پرسید: پس چرا ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرد که: ﴿رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ اَلْمَوْتیٰ﴾ و خدای تعالی از او پرسید: ﴿أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾ و ابراهیم (علیه السلام) هم در جواب عرض کرد: ﴿بَلیٰ وَ لَکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی﴾.

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: خدای تبارک و تعالی قبلا به او فرموده بود: من از میان بندگانم یکی را خلیل خود می‌گیرم، بطوری که اگر از من مرده زنده کردن را بخواهد اجابت خواهم کرد، ابراهیم (علیه السلام) به دلش افتاد که خود او خلیل خدا است و لذا گفت: ﴿رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ اَلْمَوْتیٰ﴾؟، و خدای تعالی در جوابش پرسید: مگر ایمان نداری؟ بیان داشت:

چرا، ولی می‌خواهم خاطرم جمع شود که خلیل

تو من هستم[1].

مؤلف: در سابق آنجا که گفتاری از بهشت آدم داشتیم کلامی در باره علی بن محمد بن جهم و در خصوص همین روایتی که از علی بن موسی الرضا نقل کرده آورده شد، به آنجا مراجعه کنید.

این را باید دانست که روایت نامبرده بر این معنا دلالت دارد که مقام «خلیل بودن» مقامی است که مستلزم استجابت دعا است، کلمه «خلت» نیز با این معنا می‌سازد، چون اصل این کلمه به معنای «حاجت» است، و اگر دوست را هم خلیل می‌نامند به این جهت است که وقتی صداقت و دوستی به حد کمال رسید، حوائج صدیق خود را بر می‌آورد، و این معلوم است که وقتی حاجتش را بر می‌آورد که قدرت و کفایت برآوردن آن را داشته باشد.

---

۱ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۹۸

﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اَللَّهِ كَمَثَلِ
حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَ اَللَّهُ
يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٢٦١ اَلَّذِينَ
يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اَللَّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا
وَ لاَ أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ
هُمْ يَحْزَنُونَ ٢٦٢ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ
صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذىً وَ اَللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ٢٦٣ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ
آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ اَلْأَذىَ كَالَّذِى يُنْفِقُ
مَالَهُ رِئَاءَ اَلنَّاسِ وَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ فَمَثَلُهُ
كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لاَ
يَقْدِرُونَ عَلىَ شَىْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِى اَلْقَوْمَ
اَلْكَافِرِينَ ٢٦٤ وَ مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ اِبْتِغَاءَ
مَرْضَاتِ اَللَّهِ وَ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ
أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ
فَطَلٌّ وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٢٦٥ أَ يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ
تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا
اَلْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ اَلثَّمَرَاتِ وَ أَصَابَهُ اَلْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ
ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
اَللَّهُ لَكُمُ اَلْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢٦٦ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ

آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا

كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ اَلْأَرْضِ وَ لاَ تَيَمَّمُوا
اَلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ
وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ٢٦٧ اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ اَلْفَقْرَ
وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَ اَللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً وَ
اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٢٦٨ يُؤْتِى اَلْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ
يُؤْتَ اَلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا
اَلْأَلْبَابِ ٢٦٩ وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ
اَللَّهَ يَعْلَمُهُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ٢٧٠ إِنْ تُبْدُوا
اَلصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا اَلْفُقَرَاءَ
فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ اَللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٧١ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اَللَّهَ
يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ مَا
تُنْفِقُونَ إِلاَّ اِبْتِغَاءَ وَجْهِ اَللَّهِ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ
إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ ٢٧٢ لِلْفُقَرَاءِ اَلَّذِينَ أُحْصِرُوا
فِى سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِى اَلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ
اَلْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ اَلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْئَلُونَ
اَلنَّاسَ إِلْحَافاً وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ٢٧٣
اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ اَلنَّهَارِ سِرًّا وَ عَلاَنِيَةً
فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ
يَحْزَنُونَ ٢٧٤﴾

ترجمه آیات

حکایت آنان که اموال خویش را در راه خدا انفاق می‌کنند حکایت دانه‌ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه باشد، و خدا برای هر که بخواهد، دو برابر هم می‌کند، که خدا وسعت بخش و دانا است (۲۶۱).

کسانی که اموال خویش را در راه خدا انفاق می‌کنند و بعد این انفاق خود را با منت و یا اذیتی همراه نمی‌کنند پاداش آنان نزد پروردگارشان است، نه ترسی دارند و نه غمی (۲۶۲).

سخن شایسته و پرده‌پوشی، از صدقه‌ای که اذیت در پی دارد بهتر است، خدا بی‌نیاز و بردبار است (۲۶۳).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه خویش را همانند آن کس که مال خویش را با ریا به مردم انفاق می‌کند، و به خدا و روز جزا ایمان ندارد، با منت و اذیت باطل نکنید، که حکایت وی حکایت سنگی سفت و صافی است که خاکی روی آن نشسته باشد، و رگباری بر آن باریده، آن را صاف به جای

گذاشته باشد، ریاکاران از آنچه کرده‌اند ثمری نمی‌برند، و خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند (۲٦٤).

و حکایت آنان که اموال خود را به طلب رضای خدا و استواری دادن به دلهای خویش انفاق می‌کنند، عملشان مانند باغی است بر بالای تپه‌ای، که رگباری به آن رسد، و دو برابر ثمر داده باشد، و اگر رگبار نرسیده به جایش باران ملایمی رسیده، خدا به آنچه می‌کنید بینا است (۲٦٥).

آیا در میان شما کسی هست که دوست داشته باشد برای او باغی باشد پر از درختان خرما و انگور و همه گونه میوه در آن باشد، و نهرها در دامنه آن جاری باشد، سپس پیری برسد، در حالی که فرزندانی صغیر دارد، آتشی به باغش بیفتد، و آن را بسوزاند؟ خدا اینطور آیه‌های خود را برای شما بیان می‌کند، شاید که بیندیشید (۲٦٦).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خوبیهای آنچه بدست آورده‌اید و آنچه برایتان از زمین بیرون آورده‌ایم انفاق کنید، و پست آن را (که خودتان

نمی‌گیرید مگر با چشم‌پوشی) برای انفاق منظور نکنید، و بدانید که خدا بی‌نیاز و ستوده است (۲۶۷).

شیطان به شما وعده تنگدستی می‌دهد، و به بدکاری وا می‌دارد، و خدا از جانب خود آمرزش و فزونی به شما وعده می‌دهد، که خدا وسعت بخش و دانا است (۲۶۸).

فرزانگی را به هر که بخواهد می‌دهد، و هر که حکمت یافت، خیری فراوان یافت، و به جز خردمندان کسی اندرز نگیرد (۲۶۹).

هر خرجی کرده‌اید به هر نذری ملتزم شده‌اید خدا از آن آگاه است، و ستمگران یاورانی ندارند (۲۷۰).

اگر صدقه‌ها را علنی دهید خوب است، و اگر هم پنهانی دهید و به تنگ‌دستان بدهید، البته برایتان بهتر است، و گناهانتان را از بین می‌برد، که خدا از آنچه می‌کنید آگاه است (۲۷۱).

هدایت کردن با تو نیست، بلکه خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند، هر خواسته‌ای انفاق کنید به نفع خود کرده‌اید، انفاق جز برای رضای خدا نکنید، هر خیری را که انفاق کنید (عین همان) به شما

می‌رسد و ستم نمی‌بینید (۲۷۲).

(صدقه از آن) فقرایی است که در راه خدا از کار مانده‌اند، و نمی‌توانند سفر کنند، اشخاص بی‌خبر آنان را بسکه مناعت دارند توانگر می‌پندارند، تو آنان را با سیمایشان می‌شناسی، از مردم به اصرار گدایی نمی‌کنند، هر متاعی انفاق می‌کنید خدا به آن دانا است (۲۷۳).

کسانی که اموال خویش را شب و روز نهان و آشکار انفاق می‌کنند پاداششان نزد پروردگارشان است، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند (۲۷٤).

بیان آیات

سیاق این آیات از این جهت که همه در باره انفاق است، و مضامین آنها به یکدیگر

ارتباط دارد این را می‌فهماند که همه یک باره نازل شده، و این آیات مؤمنین را تحریک و تشویق به انفاق در راه خدا می‌کند، و نخست برای زیاد شدن و برکت مالی که انفاق می‌کنند مثلی می‌زند، که یک درهم آن هفتصد درهم می‌شود، و چه بسا که خدا بیشترش هم می‌کند، و سپس برای انفاق ریایی و غیر خدایی مثلی می‌آورد تا بفهماند که چنین انفاقی برکت و بهره‌ای ندارد، و در مرحله سوم مسلمانان را از انفاق با منت و اذیت نهی می‌کند، زیرا که منت و اذیت اثر آن را خنثی می‌کند، و اجر عظیمش را حبط نموده و از بین می‌برد سپس دستور می‌دهد که از مال پاکیزه خود انفاق کنند، نه اینکه از جهت بخل و تنگ نظری هر مال ناپاک و دور انداختنی را در راه خدا بدهند، و آن گاه موردی را که باید مال در آن مورد انفاق شود ذکر می‌کند که عبارت است از فقرایی که در راه خدا از هستی ساقط شده‌اند، و در آخر اجر عظیمی که این انفاق نزد خدای تعالی دارد بیان می‌کند.

و سخن کوتاه اینکه: آیات مورد بحث، مردم را دعوت به انفاق می‌کند و در مرحله اول، جهت این

دعوت و غرضی را که در آن است بیان نموده و می‌فرماید: هدف از این کار باید خدا باشد نه مردم، و در مرحله دوم صورت عمل و کیفیت آن را تبیین کرده که باید منت و اذیت به دنبال نداشته باشد، و در مرحله سوم وضع آن مال را بیان می‌کند که باید طیب باشد نه خبیث، و در مرحله چهارم مورد آن را که باید فقیری باشد که در راه خدا فقیر شده و در مرحله پنجم اجر عظیمی که در دنیا و آخرت دارد بیان نموده است.

گفتاری پیرامون انفاق

یکی از بزرگترین اموری که اسلام در یکی از دو رکن «حقوق الناس» و «حقوق الله» مورد اهتمام قرار داده و به طرق و انحای گوناگون، مردم را بدان وادار می‌سازد، انفاق است پاره‌ای از انفاقات از قبیل زکات، خمس، کفارات مالی و اقسام فدیه را واجب نموده و پاره‌ای از صدقات و اموری از قبیل وقف سکنی دادن ما دام العمر کسی، وصیت‌ها، بخشش‌ها و غیر آن را مستحبّ نموده است.

تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی، ایجاد برادری بین مسلمین و...

علل و اهداف تاکید شدید نسبت به انفاق است

و غرضش این بوده که بدینوسیله طبقات پائین را که نمی‌توانند بدون کمک مالی از ناحیه دیگران حوائج زندگی خود را برآورند - مورد حمایت قرار داده تا سطح زندگیشان را بالا ببرند، تا افق زندگی طبقات مختلف را به هم نزدیک ساخته و اختلاف میان آنها را از جهت ثروت و نعمات مادی کم کند.

و از سوی دیگر توانگران و طبقه مرفه جامعه را از تظاهر به ثروت یعنی از تجمل و آرایش

مظاهر زندگی، از خانه و لباس و ماشین و غیره نهی فرموده و از مخارجی که در نظر عموم مردم غیر معمولی است و طبقه متوسط جامعه تحمل دیدن آن گونه خرجها را ندارد (تحت عنوان) نهی از اسراف و تبذیر و امثال آن، جلوگیری نموده است.

و غرض از اینها ایجاد یک زندگی متوسطی است که فاصله طبقاتی در آن فاحش و بیش از اندازه نباشد، تا در نتیجه، ناموس وحدت و همبستگی زنده گشته، خواستهای متضاد و کینه‌های دل و انگیزه‌های دشمنی بمیرند، چون هدف قرآن این است که زندگی بشر را در شؤون مختلفش نظام ببخشد، و طوری تربیتش دهد که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین نماید و بشر در سایه این نظام در معارفی حق و خالی از خرافه زندگی کند، زندگی همه در جامعه‌ای باشد که جو فضائل اخلاق حاکم بر آن باشد و در نتیجه در عیشی پاک از آنچه خدا ارزانیش داشته استفاده کند، و داده‌های خدا برایش نعمت باشد، نه عذاب و بلا، و در چنین جوی، نواقص و مصائب مادی را برطرف کند.

و چنین چیزی حاصل نمی‌شود مگر در محیطی پاک که زندگی نوع، در پاکی و خوشی و صفا شبیه به هم باشد، و چنین محیطی هم درست نمی‌شود مگر به اصلاح حال نوع، به اینکه حوائج زندگی تامین گردد، و این نیز بطور کامل حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جهات مالی و تعدیل ثروت‌ها، و به کار انداختن اندوخته‌ها، و راه حصول این مقصود، انفاق افراد – از اندوخته‌ها و ما زاد آنچه با کد یمین و عرق جبین تحصیل کرده‌اند – می‌باشد، چون مؤمنین همه برادر یکدیگرند، و زمین و اموال زمین هم از آن یکی است، و او خدای عز و جل است.

و این خود حقیقتی است که سیره و روش نبوی (که بر صاحب آن سیره برترین تحیت و سلام باد) صحت و استقامت آن را در زمان استقرار حکومت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله و سلم) اثبات می‌کند.

و این همان نظامی است که امیر المؤمنین صلوات الله علیه از انحراف مردم از مجرای آن تاسف خورده و شکوه‌ها می‌کرد، و از آن جمله می‌فرمود:

«و قد أصبحتم فی زمن لا یزداد الخیر فیه الا

ادبارا، و لا الشر فيه الا اقبالا و لا الشيطان فی هلاك الناس الا طمعا، فهذا أو ان قويت عدته، و عمت مكيدته و امكنت فريسته، اضرب بطرفك حيث شئت من الناس فهل تبصر الا فقيرا يكابد فقرا، او غنيا بدل نعمة الله كفرا، او بخيلا اتخذ البخل بحق الله وفرا، او متمردا كان باذنه عن سمع المواعظ وقرا؟»[1].

گذشت روزگار، درستی نظریه قرآن را کشف کرد، و ثابت نمود همانطور که قرآن فرموده تا طبقه پائین جامعه، از راه امداد و کمک به حد متوسط نزدیک نگردند و طبقه مرفه از زیاده روی و اسراف و تظاهر به جمال جلوگیری نشده، و به آن حد متوسط نزدیک نشوند، بشر روی رستگاری نخواهد دید، آری همه ما تمدن غرب را دیدیم، که چگونه داعیان آن، بشر را به بی‌بندوباری در لذات مادی و

---

۱ امروز کارتان به جایی رسیده است که روز به روز و ساعت به ساعت خیر از شما دورتر، و شر به شما نزدیک‌تر، و طمع شیطان در هلاک ساختن مردم بیشتر می‌شود امروز روزگاری است که نیروی شیطان در حال قوی شدن است، و نقشه‌هایش دارد فراگیر می‌گردد، و او به هدفش دست می‌یابد، اگر نمی‌پذیرید به وضع جامعه بنگرید آیا جز این است که به هر سو چشم باز کنی یا فقیری را می‌بینی که دارد با فقر دست و پنجه نرم می‌کند، و یا توانگری که نعمت خدای را با کفران تلافی می‌کند، (و آن را در نافرمانی خدا مصرف می‌نماید) و یا بخیلی را می‌بینی که بخل از حق خدا را غنیمت می‌شمارد، و یا متمردی که گوشش از شنیدن مواعظ کر شده است. «نهج البلاغه صبحی صالح خطبه ۱۲۹ ص ۱۸۷»

افراط در لذات حیوانی واداشتند و بلکه روشهای جدیدی از لذت‌گیری و استیفای هوس‌های نفسانی اختراع نمودند، و در کام‌گیری خود و اشاعه این تمدن در دیگران، از به کار بردن هیچ نیرویی مضایقه ننمودند، و این باعث شد که ثروتها و لذات خالص زندگی مادی همه به طرف نیرومندان و توانگران سرازیر شده و در دست اکثریت مردم جهان که همان طبقات پائین جامعه‌ها می‌باشند چیزی به جز محرومیت نماند، و دیدیم که چگونه طبقه مرفه نیز به جان هم افتاده و یکدیگر را خوردند تا نماند مگر اندکی، و سعادت زندگی مادی مخصوص همان اندک گردید، و حق حیات از اکثریت، که همان توده‌های مردم هستند سلب شد. و با در نظر گرفتن اینکه ثروت بی حساب و فقر زیاد آثار سویی در انسان پدید می‌آورد، این اختلاف طبقاتی تمامی رذائل اخلاقی را برانگیخت، و هر طرف را به سوی مقتضای خویش پیش راند، و نتیجه آن این شد که دو طائفه در مقابل یکدیگر صف آرایی کنند و آتش فتنه و نزاع در بین آنان شعله‌ور شود، توانگر و فقیر محروم و منعم، واجد و فاقد همدیگر را نابود کنند و

جنگهای بین المللی بپا شود، و زمینه برای کمونیسم فراهم گردد، و در نتیجه حقیقت و فضیلت به کلی از میان بشر رخت بر بندد و دیگر بشر روزگاری خوش نبیند، و آرامش درونی و گوارایی زندگی از نوع بشر سلب شود، این فساد عالم انسانی چیزی است که ما امروزه خود به چشم می‌بینیم، و احساس می‌کنیم که بلاهایی سخت‌تر و رسوایی‌هایی بیشتر، آینده نوع بشر را تهدید می‌کند.

از بین رفتن انفاق و شیوع ربا در بین مردم بزرگترین عامل فساد اجتماعی کنونی در جهان غرب است

و نیز بزرگترین عامل این فساد از طرفی از بین رفتن انفاق، و از سوی دیگر شیوع ربا

است که به زودی به آیات آن خواهیم رسید. (ان شاء اللّه) و خواهیم دید که خدای تعالی بعد از آیات مورد بحث در خلال هفت آیه پشت سرهم فظاعت و زشتی آن را بیان می‌کند، و می‌فرماید: رواج آن، فساد دنیا را به دنبال می‌آورد، و این خود یکی از پیشگوییهای قرآن کریم است، که در ایام نزول قرآن جنینی بود در رحم روزگار، و مادر روزگار این جنین را در عهد ما زائید، و ثمرات تلخش را بما چشانید. و اگر بخواهید این گفته ما را تصدیق کنید در آیات سوره روم دقت فرمائید آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً﴾ تا جمله: ﴿یَوْمَئِذٍ یَصَّدَّعُونَ﴾.[1]

---

۱ (پس ای رسول) روی به جانب آئین پاک (اسلام) کن و همواره از دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی نما که هیچ تغییری در خلقت خداوند نباید داد، این است آئین استوار حق، و لیکن اکثر مردم از حقیقت امر آگاه نیستند * (شما اهل ایمان) به درگاه خدا باز گردید و خدا ترس باشید و نماز بپا دارید و هرگز از فرقه و گروه مشرکان نباشید * از آن گروهی که دین فطری خود را متفرق و پراکنده ساختند و از هوای نفس و خودپرستی گروه گروه شدند و هر گروهی به اوهام باطل و عقیده فاسد خود دلخوش بودند * و هر گاه بر مردم رنج و سختی رو آورد خدای را به دعا می‌خوانند و به درگاه او با تضرع و زاری روی می‌کنند، پس از آنکه خداوند رحمت خود را به آنها چشانید آن گاه باز عده‌ای از آنها به خدای خود مشرک می‌شوند * تا نعمتی که به آنها عطا کردیم کفران کنند، اینک تمتع برید، به زودی (به کیفر اعمال خود) آگاه می‌شوید * آیا ما دلیل و حجتی بر آنها فرستادیم که در باره چیزی که با آن به خدا شرک می‌ورزند با آنها سخن

این آیات نظائری هم در سوره‌های هود، و یونس، و اسراء، و انبیاء، و غیره دارد که در همین مقوله سخن گفته‌اند، و ان شاء الله به زودی بیانش خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه: علت تحریک و تشویق شدید و تاکید بالغی که در آیات مورد بحث در باره انفاق شده، اینها بود که از نظر خواننده محترم

گوید؟ و هر گاه ما به لطف خود رحمتی به انسانها بچشانیم شاد می‌شوند به آن، و اگر رنج و بلائی از کرده خودشان ببینند (در آن حال به جای توبه به درگاه خدا از رحمتش بکلی) نومید می‌شوند ❋ آیا ندیدند که خدا همانا هر که را خواهد، روزی وسیع کند و یا (هر که را خواهد) تنگ دست و تنگ روزی گرداند و در این امر دلائل روشنی برای اهل ایمان پدیدار است ❋ (ای رسول ما) حقوق ارحام و خویشان و مسکینان و در راه ماندگان را ادا کن که صله رحم و احسان به فقیران برای آنان که مشتاق لقای خدا هستند بهترین کار است و هم اینان رستگارانند ❋ و آن سودی که شما به رسم ربا (یا هدیه) دادید که بر اموال مردم رباخوار بیافزائید و هدیه به اغنیا دهید (نفع دنیوی برید) نزد خدا هرگز نیفزاید و آن زکاتی که از روی اخلاص به خدا، به فقیران دادید ثوابش چندین برابر شود و دارایی خود را افزون کنند ❋ خدا آن کسی است که شما را آفرید و روزی بخشید و سپس بمیراند و باز (در قیامت) زنده گرداند، آیا آنان را که شریک خدا دانید، هیچ از این کارها توانند کرد و خدا از آنچه به او شریک گیرند پاک و منزه است ❋ فساد و پریشانی در تمام خشکی و دریاها پدید آمد به سبب آنچه کسب کردند دستهای مردمان، تا ما (نیز) کیفر بعضی از اعمالشان را به آنها بچشانیم، باشد که به درگاه خدا باز گردند ❋ (ای رسول ما) به مردم بگو که در این سرزمین بگردید و سیر کنید تا از عاقبت کسانی را که پیش از خودشان بودند و بیشترشان از مشرکین به شمار می‌آمدند، آگاه شوید (پس ای رسول) روی به دین استوار آور قبل از آنکه آن روز بیاید که هیچ کس نتواند از امر خدا برگردد و در آن روز خلائق فرقه فرقه شوند. (روم، آیه ۳۰-۴۳).

گذشت.

﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اَللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ﴾

منظور از: ﴿سَبِيلِ اَللَّهِ﴾، هر امری است که به رضایت خدای سبحان منتهی شود، و هر عملی که برای حصول غرضی دینی انجام گیرد، برای اینکه کلمه «سبیل الله» در آیه شریفه مطلق آمده و قیدی ندارد، هر چند که قبل از این آیه، آیاتی قرار دارد که در آن سخن از قتال در راه خدا رفته، و در آیاتی دیگر نیز این کلمه مقارن با مساله جهاد آمده، لیکن صرف این مقارن بودن دلیل نمی‌شود بر اینکه بگوئیم منظور از آیه: ﴿فِى سَبِيلِ اَللَّهِ﴾ تنها جهاد در راه خدا است.

توضیحی در مورد امثال و چگونگی تمثیلات قرآن کریم

مفسرین گفته‌اند: جمله: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ﴾ در واقع «کمثل من زرع حبة انبتت سبع سنابل» است، چون این درست نیست که گفته شود: «مثل کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند مثل حبه و دانه است»، بلکه باید گفت: «مثل کسی است که دانه‌ای را بکارد و آن دانه هفت سنبل بدهد...»، زیرا حبه نامبرده مثل آن مالی است که در راه خدا انفاق شده، نه مثل

اشخاصی که انفاق کرده‌اند، و این روشن است.

و لیکن گو اینکه حرف اینها در جای خود، حرف درستی است، اما اگر کمی در آیات مشابه آن دقت شود معلوم می‌شود که حاجتی به این تقدیر نیست، چون می‌بینیم بیشتر آیاتی که در قرآن مثلی را ذکر می‌کند همین وضع را دارد، و این صناعت و این طرز سخن گفتن در قرآن کریم شایع است.

در جایی دیگر نیز فرموده: ﴿وَ مَثَلُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ اَلَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَ نِدَاءً﴾[1].

با اینکه مثل نامبرده مثل کفار نیست بلکه مثل کسی است که کفار را دعوت می‌کند و نیز

---

۱ مثل کسانی که کافر شدند مثل کسی است که با چهار پایان به صدای بلند و یا کوتاه نهیب بزند، که آن چهار پا تنها دوری و نزدیکی صدا را می‌فهمد اما معنای کلمات را نمی‌فهمد. «بقره، آیه ۱۷۱»

فرموده: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ﴾[1] با اینکه در آیه شریفه زندگی دنیا به گیاهانی که به وسیله باران می‌رویند مثل زده شده است.

و نیز فرموده: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾[2] در ظاهر آیه نور خدا به مشکات تشبیه شده با اینکه در واقع نور خدا به نور مشکات مثل زده شده نه خود مشکات، و نیز در آیات بعد از آیه مورد بحث فرموده: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ﴾[3] با اینکه در آیه، بطلان صدقه به وسیله ریا به غباری مثل زده شده که روی سنگی صاف باشد، نه خود سنگ، و نیز در آیات مورد بحث اشخاصی را که در راه رضای خدا انفاق می‌کنند به جنت مثل زده، می‌فرماید: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ﴾ با اینکه جنت مثل آن مالی است که می‌دهند، نه خود آنان، و آیاتی دیگر از این قبیل بسیار است.

و این مثالها که در این آیات آورده شده، از یک

---

۱ مثل زندگی دنیا مثل آبی است که ما از آسمان نازلش کرده باشیم. «یونس، آیه ۲۴»

۲ مثل نور او چون مشکات است. «نور، آیه ۳۵»

۳ مثل او مثل سنگی صاف است.

جهت مشترکند، و آن این است که در همه آنها به ماده تمثیل که قوام مثل به آن است اکتفاء شده، و به منظور اختصار بقیه اجزای کلام را می‌اندازد.

توضیح اینکه: مثل در حقیقت یک قصه واقعی و یا فرضی است که گوینده از جهاتی آن را شبیه معنای مورد نظر خود می‌داند، و لذا در کلام خود ذکرش می‌کند تا ذهن شنونده از تصور آن، معنای مورد نظر را کاملتر و بهتر تصور کند، نظیر اینکه وقتی می‌خواهد بگوید: من هیچ چیز ندارم، می‌گوید: «لا ناقة لی و لا جمل»[1] و یا وقتی به شنونده بگوید: آن وقت که باید کاری کرده باشی نکردی: می‌گوید: «فی الصیف ضیعت اللبن»[2] و از این قبیل مثلها، اینها قصه‌هایی است که روزی واقع شده و با ذکر آن به شنونده می‌فهماند که آن را با مقصود مورد کلام تطبیق نموده تا مطلب مورد کلام را بهتر و روشن‌تر بفهمد و لذا می‌گویند مثلها هیچ وقت تغییر نمی‌کنند.

و اما مثلهای فرضی و خیالی مانند اینکه وقتی

---

۱ من نه شتر ماده دارم و نه نر.

۲ تو در تابستان شیر را فاسد کردی.

می‌خواهیم به مخاطب خود بفهمانیم که انفاق در راه خدا عبارت است از دادن یکی و گرفتن چند برابر آن، می‌گوئیم: مثل آنچه که در راه خدا انفاق می‌کنی، مثل کاشتن دانه‌ای است که وقتی سبز می‌شود هفت سنبله و در هر

سنبله صد دانه به وجود می‌آید و این مثل یک مثل فرضی و خیالی است.

و آن معنایی که ما از مثل می‌خواهیم به ذهن شنونده منتقل کنیم، و آن را معیاری برای ایضاح و سنجیدن وضع مطلب خود می‌گیریم، یا تمامی قصه‌ای است که به عنوان مثل می‌آوریم، نظیر مثلی که در آیه: ﴿وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ...﴾[1] و در آیه: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ اَلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾[2] آمده است و یا همه آن قصه منظور و مورد نظر نیست، بلکه گوشه‌ای از آن منظور است، که اصطلاحا به آن ماده تمثیل گفته می‌شود، که در این صورت یا همان مقدار را ذکر می‌کنیم، و یا اگر همه قصه را بیاوریم صرفا به منظور تتمیم قصه و ناقص نبودن آن است مانند مثال اخیر، یعنی «انفاق» و «حبه»، چون در این مثل ماده تمثیل تنها دانه‌ای است که هفتصد دانه از آن به وجود می‌آید و اما کاشتن آن، و روئیدن هفت سنبله از آن

---

۱ ابراهیم، آیه ۳۲

۲ جمعه، آیه ۵

دخالتی در تمثیل ندارد و به خاطر تتمیم قصه آمده است.

و در قرآن کریم هر مثلی که تمامی آن ماده تمثیل بوده و با معنای مراد و محل کلام تطبیق می‌شده، همه آن ذکر شده - که باید هم می‌شد، برای اینکه همه جزئیاتش مثل است - و هر مثلی که فقط بعضی از قسمت‌هایش ماده تمثیل بوده، به نقل همان مقدار اکتفاء شده، و آن مقدار، در جای تمام قصه به کار رفته، چون غرض گوینده، از همان مقدار از قصه حاصل می‌شده، علاوه بر اینکه خواننده در اثر دیدن اینکه گوشه‌ای از یک قصه ذکر شده، و گوشه‌های دیگرش افتاده و همین قسمت که ذکر شده وافی به غرض هست، و خلاصه می‌بیند که مطلب مورد نظر به وجهی عین همان قصه است، و به وجهی غیر از آن است، نشاطی پیدا می‌کند، و دچار آن خستگی و ملالت که معمولا خواننده هر مقاله یک نواخت به آن دچار می‌شود، نمی‌گردد و این خود یکی از موارد لطیف ایجاز به قلب است که قرآن آن را به کار برده است، اما ایجاز است، چون گفتیم: تنها ماده تمثیل را که حبه باشد آورده است، و اما قلب یعنی وارونه

گویی است، برای اینکه باید انفاق را به حبه مثل می‌زد، ولی انفاق‌گر را به حبه مثل زده است.

﴿أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِی كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾

معنای کلمه «سنبل» معروف است، که همان خوشه گندم می‌باشد بعضی گفته‌اند: ماده «سنبل» در اصل به معنای «پوشاندن» است، و اگر خوشه گندم را سنبل نامیده‌اند، به این جهت بوده است که سنبل، دانه‌های گندم را در غلافهایی که دارد می‌پوشاند.

و یکی از بی‌پایه‌ترین اشکالهایی که به آیه کرده‌اند این است که: آیه شامل مثالی است که اصلا در خارج وجود ندارد، برای اینکه هیچ خوشه گندمی نداریم که مشتمل بر صد دانه باشد، و دیگر توجه نکرده‌اند که همانطور که گفتیم: در مثل لازم نیست که مضمونش در خارج تحقق داشته باشد، چون مثلهای تخیلی آن قدر زیاد هست که از حد شمارش بیرون است، علاوه بر اینکه هر سنبله صد دانه و یا هر خوشه هفتصد دانه گندم در آن باشد چنان نیست که اصلا وجود نیافته باشد.

﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ﴾

یعنی خدای تعالی برای هر کس که بخواهد بیش از هفتصد دانه گندم هم می‌دهد، برای اینکه او واسع است و هیچ مانعی نیست که از جود او جلوگیری کرده و فضل و کرمش را محدود سازد، هم چنان که خودش در جای دیگر فرمود: ﴿مَنْ ذَا اَلَّذِی یُقْرِضُ اَللَّهَ قَرْضاً حَسَناً ، فَیُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً کَثِیرَةً﴾[1] و کثیر را در این آیه مقید به عدد معینی نکرده است.

---

۱ کیست که به خدا قرض دهد، قرضی دهد، قرضی نیکو، تا خدا آن را برایش به اضعافی کثیر مضاعف کند. «بقره، آیه ۲۴۵»

بعضی از مفسرین در معنای آیه مورد بحث گفته‌اند: «مضاعفة» به معنای چند برابر است، و نهایت درجه این چند برابر همان هفتصد برابر است، نه اینکه اگر خدا بخواهد هفتصد را هم چند برابر می‌کند ولی این حرف صحیح نیست، زیرا اگر اینطور می‌بود قهرا جمله مورد بحث کار تعلیل را می‌کرد، و معنا چنین می‌شد: «انفاق در راه خدا مثل دانه‌ای است که تا هفتصد دانه بهره دهد، چون خدا برای هر کس بخواهد مضاعف می‌کند» و در این صورت می‌بایست جمله نامبرده چنین باشد: «فی کل سنبلة مائة حبة فان الله یضاعف...»، هم چنان که در آیه شریفه: ﴿اَللَّهُ اَلَّذِی جَعَلَ لَکُمُ اَللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فِیهِ وَ اَلنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ اَللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَی اَلنَّاسِ﴾[1] کلمه «ان» آمده است، و چون در آیه مورد بحث کلمه «فان» نیامده معلوم می‌شود که جمله نامبرده تعلیل نیست.

فوائد و آثار اجتماعی انفاق به قصد تحصیل رضای خدا

مطلب دیگر اینکه در آیه مورد بحث، مثلی را که

---

۱ «مؤمن، آیه ۶۱»

آورده مقید به آخرت نکرده و بطور مطلق فرموده: «خدا انفاق شما را مضاعف می‌کند» پس هم شامل دنیا می‌شود، و هم شامل آخرت، فهم عقلایی هم این را تایید می‌کند برای اینکه کسی که از دسترنج خود چیزی انفاق می‌کند هر چند ابتدا ممکن است به قلبش خطور کند که "این مال از چنگش رفت، و دیگر به

او بر نمی‌گردد، لیکن اگر کمی دقت کند خواهد دید که جامعه انسانی به منزله تن واحد و دارای اعضای مختلف است، و اعضای آن هر چند اسامی و اشکال مختلف دارند، اما در مجموع، یک تن را تشکیل می‌دهند، و در غرض و هدف زندگی متحد هستند، از حیث اثر هم همه مربوط به هم هستند، وقتی یکی از اعضا، نعمتی را از دست می‌دهد مثلا فاقد صحت و سلامتی شده و در عمل خود کند می‌گردد، همین عارضه هر چند که در نظر بدوی، متوجه یک عضو است، ولی در حقیقت تمام بدن در عملکرد خود کند و سست می‌گردد، و به خاطر نرسیدن به اغراض زندگی خسران و ضرر می‌بیند.

مثلا چشم و دست آدمی دو عضو از بدن انسان هستند، در ظاهر دو نام غیر مربوط به هم و دو شکل متفاوت، و دو عملکرد جداگانه دارند، لیکن با کمی دقت می‌بینیم که این دو عضو کمال ارتباط را با یکدیگر دارند. خلقت، آدمی را مجهز به چشم کرده تا اشیا را از نظر نور و رنگ و نزدیکی و دوری تشخیص دهد، بعد از تشخیص چشم، دست آنچه

را که تحصیلش برای آدمی واجب است بردارد، و آنچه را که دفعش بر او لازم است از انسان دفع کند. پس در حقیقت «چشم» مثل چراغی است که پیش پای دست را روشن می‌کند، حال اگر دست از کار بیفتد قهرا فوائد و عملکرد دست را باید سایر اعضا جبران کنند، و این باعث می‌شود که اولا زحمت و تعبی را که در حال عادی هرگز قابل تحمل نیست، تحمل کند و در ثانی از عملکرد سایر اعضای خود به همان مقدار که صرف جبران عملکرد دست نموده بکاهد، و اما اگر از همان اوائلی که دست دچار حادثه شد از نیرویی اضافی سایر اعضا در اصلاح حال همان دست استفاده کند، و دست را به حال عادی و سلامتش برگرداند، حال تمامی اعضا را اصلاح کرده، و صدها و بلکه هزارها برابر آنچه صرف اصلاح دست کرده عایدش می‌شود.

پس یک فرد از جامعه که عضوی از یک مجموعه است، اگر دچار فقر و احتیاج شد، و ما با انفاق خود وضع او را اصلاح کردیم، هم دل او را از رذائلی که فقر در او ایجاد می‌کند پاک کرده‌ایم، و هم چراغ محبت را در دلش ایجاد نموده‌ایم، و هم زبانش را به

گفتن خوبیها به راه انداخته‌ایم، و هم او را در عملکردش نشاط بخشیده‌ایم، و این فوائد عاید همه جامعه می‌شود، چون همه افراد جامعه به هم مربوط هستند، پس انفاق یک نفر، اصلاح حال هزاران نفر از افراد جامعه است، و مخصوصا اگر این انفاق در رفع حوائج نوعی از قبیل تعلیم و تربیت و امثال آن باشد. این است آثار و فوائد انفاق.

و وقتی انفاق در راه خدا و به انگیزه تحصیل رضای او باشد، نمو و زیاد شدن آن از لوازم

تخلف ناپذیر آن خواهد بود، چون فوائد انفاق در غیر راه خدا ممکن است توأم با ضررهایی باشد که (حتما هست) برای اینکه وقتی رضای خدا انگیزه آدمی نباشد لا بد انگیزه این هست که من توانگر به فقیر انفاق کنم تا شر او را از خود دفع نمایم، و یا حاجت او را برآورم، تا اعتدالی به حال جامعه ببخشم، و فاصله طبقاتی را کم کنم (و در همه این فرضها بطور غیر مستقیم منافعی عاید خود انفاق کننده می‌شود) و این خود نوعی استخدام و استثمار فقیر به نفع خویش است، که چه بسا در دل فقیر آثار سوء بجای گذارد، و چه بسا این آثار سوء، در دل فقرا متراکم شود و ناآرامی و بلواها به راه بیندازد، اما اگر انفاق تنها برای رضای خدا صورت بگیرد، و انفاق‌گر بجز خشنودی او هدفی و منظوری نداشته باشد، آن آثار سوء پدید نمی‌آید، و در نتیجه این عمل «خیر محض» می‌شود.

آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد کسب رضای خدا

﴿اَلَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ ثُمَّ لاَ یُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لاَ أَذیً﴾

کلمه «اتباع» به معنای ملحق شدن و ملحق کردن

است، اولی (ملحق شدن) نظیر این آیه که می‌فرماید: ﴿فَأَتْبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ﴾[1] و دومی (ملحق کردن) مانند این آیه: ﴿وَ أَتْبَعْنَاهُمْ فِی هَذِهِ اَلدُّنْيَا لَعْنَةً﴾[2].

کلمه «من» با تشدید نون به معنی منت نهادن است، و منت آن عملی است از صاحب احسان که احسانش را ناگوار سازد، مثل اینکه به آن شخصی که احسان کرده بگوید: این من بودم که چنین و چنان احسانی به تو کردم، و یا عملی کند که حاکی از همین باشد و اصل در معنای منت بطوری که گفته شده قطع کردن است، و در آیه: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[3] بهمین معنا آمده، و کلمه «أذی» به معنای ضرر فوری و یا ضرر اندک است، و کلمه «خوف» به معنای انتظار ضرر است، و کلمه «حزن» به معنای اندوهی است که بر دل سنگینی کند، چه اندوه از امری که واقع شده، و چه از آنکه بخواهد واقع شود.

رد کردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدی او، از صدقه و انفاق همراه

---

۱ فرعونیان آفتاب دم به دنبال بنی اسرائیل راه افتادند (که به آنها ملحق شوند). «شعراء، آیه ٦١»

۲ ما در همین دنیا به فرعونیان لعنتی را ملحق کردیم. «قصص، آیه ۴۲»

۳ ایشان اجری قطع ناشدنی دارند. «فصلت، آیه ۸»

﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ﴾

«قول معروف» آن سخنی است که مردم بر حسب عادت آن را غیر معمولی ندانند، که البته به اختلاف عادات مردم مختلف می‌شود، و کلمه «مغفرت» در اصل به معنای پوشاندن است، و «غنی» مقابل حاجت و فقر است، و «حلم» به معنای سکوت در برابر سخن و یا عمل ناهنجار دیگران است.

در این آیه شریفه خداوند متعال قول معروف و آمرزیدن و مغفرت (یعنی چشم‌پوشی از بدی‌ها که مردم به انسان می‌کنند) را بر صدقه‌ای که گوشه و کنایه داشته باشد ترجیح داده، و این مقابله دلالت دارد بر اینکه مراد از «قول معروف» این است که وقتی می‌خواهی سائل را رد کنی با زبانی خوش رد کنی، مثلا دعایش کنی که خدا حاجتت را برآورد.

البته این در صورتی است که سائل سخنی که باعث ناراحتی تو باشد نگوید، و اگر لفظی خلاف ادب گفت باید چنان رفتار کنی که او خیال کند سخن زشتش را نشنیده‌ای و آن دعای خیر و این چشم‌پوشی‌ات از سخن زشت او، بهتر از آنست که به او صدقه‌ای بدهی و به دنبالش آزار برسانی، چون آزار و منت نهادن انفاق‌گر به این معنی خواهد بود که می‌خواهد بفهماند آن مالی که انفاق کرده در نظرش بسیار عظیم است، و از درخواست سائل ناراحت شده است، و این دو فکر غلط دو بیماری است که باید انسان با ایمان، دل خود را از آن پاک کند چون مؤمن باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و

خدای سبحان غنی‌ای است که آنچه نعمت می‌دهد در نظرش بزرگ نمی‌نماید، و هر بخششی می‌کند آن را بزرگ جلوه نمی‌دهد و نیز خدای سبحان حلیم است، و در مؤاخذه جفاکاران عجله نمی‌کند، و در برابر جهالت خشم نمی‌کند، و بهمین جهتی که گفته شد آیه شریفه، با دو نام «غنی» و «حلیم» ختم شده است.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ﴾

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آزار و منت بعد از صدقه اجر آن را حبط کرده و از بین می‌برد، و بعضی با این آیه استدلال کرده‌اند بر اینکه هر معصیت و یا حد اقل هر گناه کبیره باعث از بین رفتن و بی اجر شدن اطاعت‌های قبل از آن معصیت می‌شود، و لیکن ما چنین دلالتی در آیه نمی‌بینیم، و دلالت آیه تنها در بی اجر شدن صدقه به وسیله خصوص منت و اذیت است، که گفتار مفصل این بحث در مبحث «حبط» گذشت.

ریا کاری در هر عمل مستلزم نداشتن ایمان به خدا و روز جزا در آن عمل است

﴿كَالَّذِى يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ

اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ﴾

از آنجایی که خطاب اول آیه فقط شامل مؤمنین بود – چون افراد ریاکار نمی‌توانند مؤمن باشند، چون به فرموده خدا، منظور اینها از اعمالشان خدا نیست – بهمین جهت خداوند متعال مؤمنین را صریحا از ریا نهی نکرد، و نفرمود: «ای مؤمنین ریاکار نباشید» بلکه افرادی را که صدقه می‌دهند و به دنبالش منت و اذیت می‌رسانند تشبیه به افراد ریاکار بی‌ایمان کرد، که صدقاتشان باطل و بی‌اجر است، و فرمود: «عمل چنین مؤمنی شبیه به عمل او است»، و نفرمود: «مثل آن است» زیرا عمل مؤمن در ابتدا صحیح انجام می‌شود، ولی بعدا پاره‌ای عوامل مثل «منت» و «اذیت» آن را باطل می‌سازد، ولی عمل ریاکار از همان اول باطل است.

اتحاد سیاق فعل‌هایی که در آیه آمده، یعنی فعل ﴿یُنْفِقُ مَالَهُ﴾ و فعل ﴿وَ لاَ یُؤْمِنُ﴾ با اینکه ممکن بود بفرماید «و لم یؤمن - ریاکار از اول ایمان نیاورده»، دلالت دارد بر اینکه مراد از ایمان نداشتن ریاکار در انفاقش به خدا و روز جزا، ایمان نداشتن او به دعوت پروردگاری است که او را به انفاق می‌خواند، و ثوابهایی جزیل و عظیم به وی وعده می‌دهد، چون اگر به دعوت این داعی و به روز قیامت (روزی که پاداشهای اعمال در آن روز ظاهر می‌شود) ایمان می‌داشت، در انفاقش قصد ریا نمی‌کرد و تنها عمل را برای خاطر خدا می‌آورد، و علاقمند به ثواب جزیل خدا می‌شد. پس منظور از اینکه فرمود، ایمان به خدا ندارد این نیست که اصلا به خداوندی خدا قائل نیست.

و از آیه شریفه چنین بر می‌آید که ریا در هر عملی که آدمی انجام می‌دهد مستلزم نداشتن ایمان به خدا و به روز جزا در همان عمل است.

﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾

ضمیر در کلمه: «فمثله» به کلمه «الذی» در جمله: ﴿الذی یُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ بر می‌گردد، پس مثلی

که در آیه زده شده برای کسی است که مال خود را به منظور خودنمایی انفاق می‌کند، و کلمه «صفوان» و نیز کلمه «صفا» به معنای سنگ صاف و سخت است، و کلمه «وابل» به معنای باران تند و رگبار طولانی است و ضمیر در جمله «لا یقدرون» نیز به همان «الذی ینفق...» بر می‌گردد، خواهی گفت: کلمه «الذی» مفرد است ولی ضمیر در جمله «لا یقدرون» جمع است. در پاسخ می‌گوئیم کلمه «الذی» هر چند که لفظا مفرد است و لیکن در اینجا در معنای جمع استعمال شده و به معنای همه کسانی است که چنین باشند.

این آیه وجه شباهت ریاکار به سنگ را بیان می‌کند، معنای وسیعی است که هم در ریاکار هست و هم در آن سنگ، و آن بی‌اثر و سست بودن عمل است هم چنان که خاکی که روی سنگ صاف قرار دارد با بارانی اندک از بین رفته و نمی‌تواند اثری داشته باشد.

و جمله: ﴿وَ اَللَّهُ لاَ یَهْدِی اَلْقَوْمَ اَلْکَافِرِینَ﴾ حکم را نسبت به ریاکار و کافر به وجهی عام بیان می‌کند،

و می‌فرماید: ریا کننده در ریاکاریش یکی از مصادیق کافر است، و خدا مردم کافر را هدایت نمی‌کند، و به همین جهت جمله نامبرده کار تعلیل را می‌کند.

و خلاصه معنای این مثل آن است که کسی که در انفاق خود مرتکب ریا می‌شود، در ریا کردنش و در ترتیب ثواب بر انفاقش حال سنگ صافی را دارد که مختصر خاکی روی آن باشد، همین که بارانی تند بر آن ببارد، همین بارانی که مایه حیات زمین و سرسبزی آن و آراستگی‌اش به گل و گیاه است، در این سنگ خاک‌آلود چنین اثری ندارد، و خاک نامبرده

در برابر آن باران دوام نیاورده و بکلی شسته می‌شود، تنها سنگی سخت می‌ماند که نه آبی در آن فرو می‌رود، و نه گیاهی از آن می‌روید، پس وابل (باران پشت‌دار) هر چند از روشن‌ترین اسباب حیات و نمو است، و همچنین هر چند خاک هم سبب دیگری برای آن است، اما وقتی محل این آب و خاک، سنگ سخت باشد عمل این دو سبب باطل می‌گردد، بدون اینکه نقصی و قصوری در ناحیه آب و خاک باشد، پس این حال سنگ سخت بود و عینا حال ریاکار نیز چنین است:

برای اینکه وقتی ریاکار در عمل خود خدا را در نظر نمی‌گیرد، ثوابی بر عملش مترتب نمی‌شود، هر چند که نفس عمل هیچ نقصی و قصوری ندارد، چون انفاق سببی است روشن برای ترتیب ثواب، لیکن به خاطر اینکه قلب صاحبش چون سنگ است، استعداد پذیرفتن رحمت و کرامت را ندارد.

و از همین آیه بر می‌آید که قبول شدن اعمال، احتیاج به نیتی خالص و قصدی به وجه الله دارد. شیعه و سنی هم از رسول خدای (صلی الله علیه وآله

و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود: «انما الاعمال بالنیات – معیار در ارزش اعمال تنها نیت‌ها هستند» .

﴿وَ مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ وَ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾

معنای ﴿اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ﴾ و وجوهی که در معنای «تثبیت نفس» ذکر شده و بیان وجه صحیح در معنای آن

کلمه: «ابتغاء مرضات» به معنای طلب رضایت است، که برگشتش به تعبیر «اراده وجه الله» است برای اینکه وجه هر چیزی عبارت است از جهت و سمتی که روبروی تو است، و وجه خدای تعالی نسبت به بنده‌ای که دستوراتی به وی می‌دهد، و چیزهایی از او می‌خواهد عبارت است از رضایت او از عمل وی، و خشنودیش از امتثال او، چون آمر و دستور دهنده، نخست با امر خود روبروی مامور قرار می‌گیرد، و آن گاه که اوامر او را بجا آورد با خشنودی و رضایت از او استقبال می‌کند.

پس مرضات خدا از بنده مکلفی که به تکلیف عمل کرده همان وجه و روی خدا به طرف او است، در نتیجه ابتغای مرضات او و یا ساده‌ترش به دست

آوردن خشنودی او در حقیقت خواستن وجه او است.

و اما در معنای اینکه فرمود: ﴿وَ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ نظریه‌هایی داده شده، بعضی گفته‌اند: تثبیت به معنای تصدیق و یقین است، با چنین حالتی انفاق می‌کنند، بعضی دیگر گفته‌اند: تثبیت که به معنای استوار کردن است در اینجا به معنای تثبیت است، یعنی داشتن بصیرت، و معنای جمله این است که «مال خود را با بصیرت انفاق می‌کنند» (بر خلاف بسیاری از افراد) می‌دانند پول را در کجا خرج کنند، بعضی دیگر گفته‌اند: منظور این است که

تامل و دقت می‌کنند، اگر دیدند نیتشان خالص برای خدا است، انفاق می‌کنند، و اگر دیدند چیزی از ریا هم با خدا در دلشان آمیخته شده، و خلاصه، هم خدا را در نظر دارد و هم ریا را، از انفاق خودداری می‌کنند.

بعضی دیگر گفته‌اند: تثبیت به این معنا است که نفس آدمی خود را برای اطاعت خدا آماده کند، و بعضی گفته‌اند: به معنای آنست که آدمی نفس خویش را در منازل ایمان جای دهد، یعنی نفس را به بذل مال در راه خدا عادت دهد، و خواننده عزیز توجه دارد که هیچیک از این معانی (جز به زحمت) با مطالب قبل آیه تطبیق نمی‌کند، (از توجیهی که ما می‌کنیم این عدم انطباق کاملا روشن می‌شود) که آن توجیه عبارت است از:

و خدا داناتر است: خدای سبحان انفاق در راه خدا را بطور مطلق مدح کرد، (و فرمود: به دانه‌ای می‌ماند که چنین و چنان شود) سپس بنایش بر این شد که دو قسم انفاق را که نمی‌پسندد و ثوابی بر آن مترتب نمی‌شود استثنا کند، یکی انفاق ریایی که از همان اول باطل انجام می‌شود و یکی هم انفاقی که

بعد از انجام آن، به وسیله منت و اذیت اجرش باطل می‌گردد و بطلان این دو قسم انفاق به خاطر همین است که برای خدا و در طلب رضای او انجام نشده و یا اگر شده نفس نتوانسته نیت خود را محکم نگه دارد، در این آیه می‌خواهد حال عده خاصی از انفاق‌گران را بیان کند، که در حقیقت طائفه سوم هستند و اینان کسانی هستند که نخست برای خاطر خدا انفاق می‌کنند و سپس زمام نفس را در دست می‌گیرند و نمی‌گذارند آن نیت پاک و مؤثرشان دستخوش ناپاکی‌ها گردد و از تاثیر ساقط شود و منت و اذیت و هر منافی دیگر، آن را تباه سازد.

پس روشن شد که مراد از: ﴿اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ﴾ این است که انفاق‌گر منظورش و قصدش خودنمایی و یا هر قصدی دیگر (که نیت را غیر خالص می‌کند) نبوده باشد، و منظور از: ﴿تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ این است که آدمی زمام نفس را در دست داشته باشد، تا بتواند نیت خالصی را که داشته نگه بدارد، و این تثبیت هم از ناحیه نفس است، و هم واقع بر نفس، ساده‌تر بگویم نفس هم فاعل تثبیت است، و هم

مفعول آن، پس کلمه «تثبیتا» از نظر ترکیب، نحوی تمیز است، و حرف «من» نشویه (ابتدائیه) است، و «انفسهم» در معنا فاعل تثبیت است، و آن نفسی که مفعول قرار گرفته در تقدیر است، و تقدیر کلام «تثبیتا من انفسهم لانفسهم - نفسشان زمام نفس را در دست بگیرد» ممکن هم هست که کلمه «تثبیتا» را مفعول مطلق برای فعلی بگیریم که از ماده خودش باشد، آن وقت تقدیر چنین می‌شود «یثبتون أنفسهم لانفسهم تثبیتا».

﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ﴾

اصل در ماده (راء - باء - واو) این است که به معنای «زیادی» استعمال شود، و کلمه «ربوه» به کسر و فتح و ضم «راء» هر سه به معنای زمین خوبی است که گیاه در آن بسیار می‌شود و نمو می‌کند، و کلمه «اکل» با ضمه همزه و کاف به معنای خورده شده از هر چیز است، که واحدش «اکله» بر وزن لقمه است، و کلمه «طل» به معنای باران است و فرقش با کلمه «مطر» این است که مطر به معنای باران معمولی است، و طل به معنای بارانی خفیف‌تر از حد معمول و کم‌اثرتر از آن است.

و غرض از این مثل این است که بفهماند انفاقی که صرفا لوجه الله و بخاطر خدا است هرگز بی اثر نمی‌ماند، و بطور قطع روزی حسن اثرش نمودار می‌شود، برای اینکه مورد عنایت الهیه است، و از آنجا که جنبه خدایی دارد و متصل به خدا است (مانند خود خدا) باقی و محفوظ است، هر چند که این عنایت بر حسب اختلاف درجات خلوص مختلف می‌شود، و در نتیجه وزن و ارزش اعمال هم

به همان جهت مختلف می‌گردد، هم چنان که باغی که در زمین حاصل خیز ایجاد شده، وقتی باران می‌آید بلادرنگ خوردنی‌هایش را به وجهی بهتر تحویل می‌دهد، هر چند که این تحویل دادنش و این خوردنیهایش بخاطر اختلاف باران (که یکی مطر است و دیگری طل)، از نظر خوبی درجاتی پیدا می‌کند.

و بخاطر وجود همین اختلاف بود که این دنباله را به گفتار خود اضافه نمود، که: ﴿وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ یعنی خدا به آنچه می‌کنید بینا است، و مساله پاداش دادن به اعمال برایش مشتبه و درهم و برهم نمی‌شود، ثواب این را با آن دیگر و ثواب دیگری را به این نمی‌دهد.

﴿أَ يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ﴾

کلمه «ود» که مصدر «یود» است به معنای حب و دوست داشتن است، البته حب توأم با آرزو، و کلمه «جنت» به معنای درختانی بسیار و درهم رفته است، که در فارسی و عربی آن را بستان گویند، و اگر بستان را جنت خوانده‌اند به این مناسبت بوده است که این

کلمه در اصل به معنای پوشاندن است، و چنین درختانی زمین را از نور خورشید می‌پوشانند (هم چنان که به سپر نیز جنة (به ضم جیم) گفته می‌شود زیرا سپر نیز بدن یک سرباز را از آلت جنگی دشمن می‌پوشاند)، و به این جهت صحیح است گفته شود: «نهرها از زیر آن جاری است»، و اگر کلمه نامبرده به معنای زمینی بود که درخت داشته باشد، این عبارت صحیح نبود، چون نهر باغ از زیر زمین باغ جاری نیست، در نتیجه خلاف مقصود را می‌رسانید، و به همین جهت خدای تعالی در آیه قبلی که انفاق را به جنتی در ربوه (زمین آباد) مثل می‌زد در جای ـ

دیگر در باره ربوه فرمود: ﴿ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ﴾[1] فرمود: «آب معین در آن زمین است» و نفرمود «در زیر آن جاری است»، ولی وقتی سخن از زمین ندارد بلکه از جنات سخن می‌گوید که بسیار هم در قرآن تکرار شده، می‌فرماید: نهرها از زیر آن جاری است، یعنی از زیر آن درختان، پس جنت به معنای درختان بسیار است.

و کلمه «من» در جمله: ﴿مِنْ نَخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ﴾، برای تبیین است، البته تبیینی توأم با غلبه نه کلیت، خلاصه می‌خواهد بفرماید: غالب درختان باغ انگور، انگور است، و غالب درختان نخلستان، نخل است، نه اینکه غیر از آن هیچ درختی دیگر ندارد، چون معمولا هر باغی که از یک نوع میوه بیشتر دارد نام آن میوه را بر آن باغ می‌گذارند، مثلا «بادامستان»، «تاکستان»، «نخلستان» و... هر چند که میوه‌های گوناگون دیگر نیز در آن باشد، پس اگر دنبال جمله مورد بحث فرموده: ﴿لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾، منافاتی با آن ندارد.

---

۱ مؤمنون، آیه ۵۰

کلمه «کبر» به معنای پیری و سالخوردگی است، و کلمه «ذریة» به معنای اولاد است، و کلمه «ضعفا» جمع ضعیف است، خدای تعالی در این مثل بین سالخوردگی و داشتن فرزندانی ضعیف جمع کرده، - با اینکه معمولا سالخوردگان فرزندانشان بزرگسالند - و این به آن جهت بوده که شدت احتیاج به باغ نامبرده را افاده کند، و بفهماند که چنین پیر مردی غیر از آن باغ هیچ ممر معیشتی و وسیله دیگری برای حفظ سعادت خود و فرزندانش ندارد، چون اگر او را مردی جوان و نیرومند فرض می‌کرد، آن شدت احتیاج به باغ را نمی‌رساند، برای اینکه اگر باغ جوان نیرومند سوخت، می‌تواند به قوت بازویش تکیه کند، و نیز اگر سالخورده‌ای را بدون فرزند صغیر فرض می‌کرد باز آن شدت حاجت به باغ افاده نمی‌شد، چون چنین پیر مردی خرج زیاد ندارد، و تهی دستی او به ناگواری تهی دستی پیر بچه‌دار نیست، چون اگر باغ چنین کسی خشک شود فکر می‌کند چند صباحی بیش زنده نیست و لذا خیلی ناراحت نمی‌شود.

و همچنین اگر در این مثل پیر مردی را مثل می‌زد که هر چند سالخورده است اما فرزندانی نیرومند دارد، باز آن شدت حاجت به باغ ادا نشده بود، برای اینکه اگر باغ چنین پیر مردی بسوزد، با خود می‌گوید: سر فرزندان رشیدم سلامت، کار می‌کنند و خرج زندگی‌ام را در می‌آورند، چه حاجت به باغ دارند، اما اگر هر دو جهت یعنی: زیادی سن و داشتن فرزندانی خردسال در کسی جمع شود و باغش که تنها ممر زندگی او است از بین برود، او بسیار ناراحت

می‌شود، زیرا نه می‌تواند نیروی جوانی خود را باز گرداند، و دوباره چنان باغی به عمل بیاورد، و نه کودکان خردسالش چنین نیرویی دارند، و نه بعد از آتش گرفتن باغ امید برگشتن سبزی و خرمی آن را می‌تواند داشته باشد.

این مثلی است که خدای تعالی آن را برای کسانی زده که مال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، ولی با منت نهادن و اذیت کردن پاداش عمل خود را ضایع می‌نمایند و دیگر راهی به بازگرداندن آن عمل باطل شده به عمل صحیح را ندارند، و انطباق مثل با ممثل بسیار روشن است، برای اینکه اینگونه رفتارها که اعمال آدمی را باطل می‌سازد بی‌جهت و بی‌منشا نیست، کسانی اینطور اجر خود را ضایع می‌کنند که در دل دچار بیماری‌های اخلاقی از قبیل «مال دوستی»، «جاه دوستی»، «تکبر» «عجب»، «خودپسندی»، «بخل شدید» و...

هستند، بیماری‌هایی که نمی‌گذارد آدمی مالک نفس خود باشد، و مجالی برای تفکر و سنجش عمل خویش و تشخیص عمل نافع و مضر را بدهد، و اگر

مجال می‌داد و آدمی تفکر می‌کرد هرگز به چنین اشتباه و خبطی مرتکب نمی‌شد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾

کلمه «تیمم» هم به معنای «قصد» است، و هم معنای «اقدام عمدی»، و کلمه «خبیث» ضد کلمه «طیب» را معنا می‌دهد، آن به معنای ناپاک، و این به معنای پاک است، و کلمه «منه» متعلق به کلمه خبیث است، و جمله: «تنفقون»، حالی است از فاعل «تیمموا»، و جمله: ﴿لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ﴾ حالی است از فاعل «تنفقون» و عاملش همان فعل است، و جمله: ﴿أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾ به خاطر کلمه «أن» مبدل به مصدر می‌شود، و لام بطوری که گفته شده در تقدیر است، و تقدیر کلام «الا لاغماضکم فیه» است، ممکن هم هست حرف «باء» را در تقدیر گرفت و گفت: تقدیر کلام «الا بمصاحبة اغماض» است.

کیفیت مالی که باید انفاق بشود

و معنای آیه روشن است، نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که خدای تعالی در این آیه کیفیت مالی را که انفاق می‌شود بیان نموده و می‌فرماید: باید از اموال طیب باشد، نه خبیث، یعنی

مالی باشد که فقیر به رغبت آن را بگیرد نه به کراهت و اغماض، برای اینکه کسی که نخواهد با بذل مال طیب، خویشتن را به صفت بخشنده متصف سازد، و بخواهد مال خبیث خود را از سر باز کند، و زندگی خود را از چنین آلودگیها رها سازد، چنین کسی دوستدار کار نیک نمی‌شود، و چنین انفاقی نفس او را به کمالی نمی‌رساند، و بهمین جهت است که می‌بینیم آیه شریفه با جمله: ﴿وَ اِعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ غَنِیٌّ حَمِیدٌ﴾ شروع شده است چون این جمله به ما می‌فهماند که باید در انفاق خود بی‌نیازی و حمد خدای را در نظر بگیریم، که خدا در عین

اینکه احتیاجی به انفاق ما ندارد، مع ذلک انفاق طیب ما را می‌ستاید، پس از مال طیب خود انفاق کنید. و نیز ممکن است جمله را چنین معنا کنیم: که چون خدا غنی و محمود است نباید با او طوری سودا کرد که لایق به جلال او (جل جلاله) نبوده باشد.

ترس از فقر بر اثر انفاق اموال طیب و دلپسند، وسوسه شیطانی است

﴿اَلشَّیْطَانُ یَعِدُکُمُ اَلْفَقْرَ وَ یَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾

در این آیه بر این معنا احتجاج شده که انتخاب مال خبیث برای انفاق، خیری برای انفاق‌گر ندارد، به خلاف انتخاب مال طیب که خیر انفاق‌گران در آن است.

پس اینکه در آیه قبل مؤمنین را نهی کرد از اینکه مال خبیث را برای این کار انتخاب کنند مصلحت خود آنان را در نظر گرفته، هم چنان که در منهی عنه فساد ایشان است، و در خودداری از انفاق مال طیب هیچ انگیزه‌ای ندارند جز این فکر که مضایقه در انفاق او چنین مالی را، مؤثر در بقا و قوام مال و ثروت است، این طرز فکر باعث می‌شود که دلها از اقدام به چنین انفاقی دریغ کنند، به خلاف مال خبیث که چون قیمتی ندارد و انفاقش چیزی از ثروت آنان کم

نمی‌کند لذا از انفاقش مضایقه نمی‌کنند، و این یکی از وساوس شیطان است، شیطانی که دوستان خود را از فقر می‌ترساند، با اینکه بذل و دادن انفاق در راه خدا و به دست آوردن خشنودی او عینا مانند بذل مال در یک معامله است، که به قول معروف: «هر چه پول بدهی آش می‌خوری»، مالی را هم که انسان در راه خدا می‌دهد در برابر آن، رضای خدا را می‌خرد، پس هم عوض دارد و هم بهره، که بیانش گذشت.

علاوه بر اینکه آن کسی که «یغنی و یقنی - آدمی را بی‌نیاز می‌کند و فقیر می‌سازد» خدای سبحان است، نه مال، هم چنان که قرآن کریم فرمود: ﴿وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنیَ وَ أَقْنیَ﴾[1].

و سخن کوتاه اینکه: خودداری مردم از انفاق مال طیب از آنجا که منشا آن ترس از فقر است و این ترس خطاست، لذا با جمله: ﴿اَلشَّیْطَانُ یَعِدُکُمُ اَلْفَقْرَ﴾، خطا بودن آن را تنبیه کرد، چیزی که هست در این جمله سبب را جای مسبب بکار برد، تا بفهماند که این خوف، خوفی است مضر، برای اینکه

---

۱ نجم، آیه ۴۸

شیطان آن را در دل می‌اندازد، و شیطان جز به باطل و گمراهی امر نمی‌کند، حال یا این است که ابتدا و بدون واسطه امر می‌کند، و یا با وسائطی که به نظر می‌رسد حق است، ولی وقتی تحقیق می‌کنی در آخر می‌بینی که از یک انگیزه باطل و شیطانی سر درآورد.

خود داری از انفاق مال طیب باعث کفر به خدا، اتلاف نفوس، هتک اعراض، رواج جنایت و فحشا است

و چون ممکن بود کسی توهم کند که ترس نامبرده ترسی است بجا، هر چند از ناحیه

شیطان باشد، لذا برای دفع این توهم بعد از جمله: ﴿اَلشَّیْطَانُ یَعِدُکُمُ اَلْفَقْرَ﴾ دو جمله را اضافه کرد، اول اینکه فرمود: ﴿وَ یَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾، یعنی هرگز از شیطان توقع نداشته باشید که شما را به عملی درست بخواند چرا که او جز به فحشا نمی‌خواند، پس خودداری از انفاق مال طیب به انگیزه ترس از فقر هرگز عملی بجا نیست، زیرا این خودداری در نفوس شما ملکه امساک و بخل را رسوخ می‌دهد، و به تدریج شما را بخیل می‌سازد، در نتیجه کارتان به جایی می‌رسد که اوامر و فرامین الهی مربوط به واجبات مالی را به آسانی رد کنید، و این کفر به خدای عظیم است، و هم باعث می‌شود که مستمندان را در مهلکه فقر و بی چیزی بیفکنید، و از این راه نفوسی تلف و آبروهایی هتک گردد، و بازار جنایت و فحشا رواج یابد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: ﴿وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اَللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَکُونَنَّ مِنَ اَلصَّالِحِینَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِی قُلُوبِهِمْ إِلَی یَوْمِ یَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اَللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿اَلَّذِينَ يَلْمِزُونَ اَلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ فِي اَلصَّدَقَاتِ وَ اَلَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اَللَّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1] جمله دومی که اضافه فرمود این است که فرمود: ﴿وَ اَللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، در این جمله و در موارد دیگری که ذیلا از نظر خواننده می‌گذرد، خدای تعالی این نکته را بیان نموده که در این مورد حقی است و باطلی، و شق سوم ندارد، و حق همان طریق مستقیم است که از ناحیه خدای سبحان است، و باطل از ناحیه شیطان است.

آن موارد عبارتند از:

---

۱ بعضی از کفار و منافقین با خدا عهد کردند که اگر خدا از کرم خود به ما عطا کند زکات می‌دهیم، و از شایستگان می‌شویم * همین که خدا از فضل خویش به آنان عطا کرد بخل ورزیدند، و روی گرداندند، که روی‌گردان بودند، خدا به سزای همین (بخل) در دلشان نفاق انداخت، نفاقی که تا روزی که به پیشگاه او می‌روند در دلهاشان بماند، برای اینکه وعده‌ای را که با خدا کردند، (به آن وعده) تخلف نموده، و نیز برای آن دروغها که گفتند، مگر ندانستند که خدای تعالی سر و نجوای آنان را می‌داند، و اینکه خدا علام الغیوب است * کسانی که از مؤمنین راغب به خیر، که بیش از توانایی خویش ندارند که بدهند، در کار صدقه دادن عیب می‌گیرند، و آنها را مسخره می‌کنند، خدا تمسخر آنان را تلافی می‌کند و عذابی دردناک دارند. «توبه، آیه ۷۹»

﴿فَمَا ذَا بَعْدَ اَلْحَقِّ إِلاَّ اَلضَّلاَلُ ﴾[1] بعد از حق به جز ضلالت چه چیز می‌تواند باشد.

﴿قُلِ اَللَّهُ يَهْدِی لِلْحَقِّ ﴾[2] بگو تنها خدا است که به سوی حق هدایت می‌کند.

﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾[3] شیطان دشمنی است گمراه‌گر آشکار.

همه این آیات در مکه نازل شده، و خلاصه گفتار اینکه خدای تعالی در آیه مورد بحث تذکر می‌دهد: این خاطره که از ناحیه خوف به ذهن شما خطور می‌کند ضلالتی است از فکر، برای اینکه مغفرت پروردگار و آن زیادت که خدا در آیات قبلی ذکر کرد هر دو پاداش بذل از اموال طیب است، و مال خبیث چنین پاداشی ندارد.

بنا بر این جمله: ﴿وَ اَللَّهُ يَعِدُكُمْ﴾ نظیر جمله: ﴿اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ﴾ از قبیل وضع «سبب» در جای «مسبب» است، و در این دو جمله میان وعده خدای واسع و علیم (سبحانه)، و وعده شیطان مقابله افتاده،

---

۱ یونس، آیه ۳۲

۲ یونس، آیه ۳۵.

۳ قصص، آیه ۱۵

تا انفاق‌گران در امر دو وعده نظر کنند، و از آن دو آنچه را صالح‌تر و نافع‌تر تشخیص دادند برگزینند.

پس حاصل حجتی که در آیه شریفه اقامه شده این شد: که اختیار خبیث بر طیب به خاطر ترس از فقر و بی خبری از منافع این انفاق است، اما ترس از فقر، القایی شیطانی است، او این ترس را به دل‌ها می‌اندازد، و هیچ منظوری به جز گمراهی و به فحشا کشاندن شما ندارد، پس نباید از او پیروی کنید. و اما منافع این انفاق که در آیات قبل گفتیم زیادت مال و آمرزش گناهان است، یک نتیجه‌گیری موهوم نیست بلکه نتیجه‌ای است که ترتب آن بر انفاق را خدا وعده داده و وعده او حق است و او واسع است، یعنی در امکان او هست که آنچه وعده داده، عطا کند، و او علیم است، یعنی هیچ چیزی و هیچ حالی از هیچ چیزی بر او پوشیده نیست، پس هر وعده‌ای که می‌دهد از روی علم است.

معنای «حکمت»

﴿يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾

کلمه «ایتاء» که مصدر «یؤتی» است به معنای عطا کردن است، و کلمه «حکمت» به کسره «حاء» بر

وزن «فعلة» است، که وزنی است مخصوص افاده نوع، یعنی دلالت بر نوع معنایی می‌کند که در این قالب در آمده پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آن چنان که هیچ رخنه و یا سستی در آن نباشد، و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می‌شود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و

کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد.

و این جمله دلالت دارد بر اینکه بیانی که خدا در آن بیان حال انفاق و وضع همه علل و اسباب آن را و آثار صالح آن در زندگی حقیقی بشر را شرح داده، خود یکی از مصادیق حکمت است.

پس حکمت عبارت است از قضایای حقه‌ای که مطابق با واقع باشد، یعنی به نحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلا معارف حقه الهیه در باره مبدأ و معاد باشد، و یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است معارفی باشد که باز با سعادت انسان سروکار داشته باشد، مانند حقائق فطری که اساس تشریعات دینی را تشکیل می‌دهد. ﴿وَ مَنْ یُؤْتَ اَلْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً﴾ معنای جمله، روشن است نکته‌ای که باید تذکر داد این است که نام دهنده حکمت را نبرده و این دو جهت دارد:

یکی اینکه جمله قبلی که می‌فرمود: «خدا حکمت را به هر کس که بخواهد می‌دهد» دلالت می‌کند بر اینکه در جمله مورد بحث، «دهنده حکمت» خدا است.

جهت دوم این بود که بفهماند حکمت به خودی

خود منشا خیر بسیار است، هر کس آن را داشته باشد خیری بسیار دارد، و این «خیر بسیار» از این جهت نیست که حکمت منسوب به خدا است، و خدا آن را عطا کرده، چون صرف انتساب آن به خدا باعث خیر کثیر نمی‌شود، هم چنان که خدا مال را می‌دهد ولی دادن خدا باعث نمی‌شود که مال، همه جا مایه سعادت باشد، چون به قارون هم مال داد، و فرمود: ﴿وَ آتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾[1] تا آخر آیات این داستان.

نکته دیگر اینکه فرمود: «حکمت خیر کثیر است» با اینکه جا داشت به خاطر ارتفاع شان و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد «حکمت خیر است» و این به آن جهت بود که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خدا و توفیق او است، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است، در مثل فارسی هم می‌گویند «شاهنامه آخرش خوش است»، چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.

---

۱ قصص، آیه ۷۶

﴿وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾

كلمه «ألباب» جمع «لب» است، «و لب» در انسان‌ها به معنای عقل است، چون

عقل در آدمی مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن، و لذا در قرآن «لب» به همین معنا استعمال شده، و گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسماء مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته، و بهمین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده، و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است، مانند «یعقلون».

کلمه «تذکر» که مصدر «یذکر» است به معنای منتقل شدن از نتیجه به مقدمات نتیجه، و یا منتقل شدن از مقدمات به نتیجه است، و آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه به دست آوردن حکمت متوقف بر تذکر است، و تذکر هم متوقف بر عقل است، پس کسی که عقل ندارد حکمت ندارد، و ما در گذشته آنجا که سخن در ادراکهایی که در قرآن آمده داشتیم، در باره عقل چیزهایی گفتیم.

﴿وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾

یعنی آنچه شما از مال خدا و به دعوت او انفاق

می‌کنید و یا چیزهایی انفاق می‌کنید که خدا بر شما واجب نکرده بلکه خودتان به وسیله نذر بر خود واجب کرده‌اید و در راه خدا می‌دهید خدا به آن آگاه است و هر کس را که اطاعتش کند پاداش می‌دهد و کسی که ستم کند مؤاخذه می‌فرماید: پس در جمله: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾، اشاره‌ای هم به تهدید هست که جمله: ﴿وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ آن را تاکید می‌کند.

چند نکته که جمله: ﴿وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ بر آنها دلالت دارد

و همین جمله به چند نکته دلالت دارد، اول اینکه مراد از ظلم در خصوص این آیه، ظلم به فقرا و خودداری از انفاق بر آنان و حبس حقوق ایشان است، نه مطلق معصیت، برای اینکه مطلق معصیت انصار دارد، و می‌توان با کفاره آنها را از نامه عمل محو کرد، و یا به وسیله شفیعان که یکی از آنها «توبه» است و یکی دیگر «اجتناب از کبائر» است و یکی دیگر «شفیعان روز محشر» می‌باشند، از خطر کیفر آنان رهایی یافت، البته همه این انصار در ظلمهایی است که تنها جنبه حق الله دارند، نه حق الناس، آیه شریفه: ﴿لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اَللَّهِ إِنَّ اَللَّهَ يَغْفِرُ

اَلذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ که در آخرش دارد: ﴿وَ أَنِيبُوا إِلىَ رَبِّكُمْ﴾[1] راجع به یکی از انصار ظالمین است، که همان توبه و انابه باشد، و آیه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ اجتناب از گناهان کبیره را یکی از انصار معرفی نموده و می‌فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید ما این اجتنابتان را کفاره گناهانتان قرار می‌دهیم[2].

و آیه: ﴿وَ لاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ اِرْتَضىَ﴾ سخن از شفیعان قیامت دارد، و از اینجا معلوم می‌شود که اگر یاور ستمکاران به خود را به صیغه جمع «انصار» آورد، برای این بود که گفتیم:

منظور از «ظلم» مطلق معصیت است، که افرادی گوناگون دارد.

ترک انفاق از گناهان کبیره است و چون حق الناس است کفاره و توبه پذیر نیست

نکته دومی که جمله: ﴿وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ بر آن دلالت دارد این است که ظلم مورد بحث در آیه، یعنی ترک انفاق، کفاره نمی‌پذیرد، پس

---

۱ زمر، آیه ۵۴

۲ نساء، آیه ۳۱

معلوم می‌شود ترک انفاق از گناهان کبیره است، چون اگر از گناهان صغیره بود کفاره می‌پذیرفت، و نیز توبه هم نمی‌پذیرد، چون حق الناس است، و مؤید این معنا روایاتی است که فرموده: توبه در حقوق الناس قبول نیست، مگر آنکه حق را به مستحق برگردانند، و نیز شفاعت در قیامت هم شامل آن نمی‌شود، به دلیل اینکه در جای دیگر فرمود: ﴿إِلاَّ أَصْحَابَ اَلْيَمِينِ فِى جَنَّاتٍ يَتَسَاءلُونَ عَنِ اَلْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ اَلْمُصَلِّينَ وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ اَلْمِسْكِينَ﴾ ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ اَلشَّافِعِينَ﴾[1].

نکته سوم اینکه: این ظلم در هر کس یافت شود یعنی هر کس نافرمانی خدا را بکند و حق فقرا را ندهد چنین کسی مورد رضایت خدا و مصداق ﴿إِلاَّ لِمَنِ اِرْتَضَى﴾ نخواهد بود، چون در بحث شفاعت گفتیم کسی که خدا دین او را نپسندد، در قیامت

---

۱ مگر دست راستی‌ها (اهل نجات و آنان که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می‌شود) که در باغها و بهشت‌ها سراغ مجرمین را از یکدیگر می‌گیرند و از مجرمین می‌پرسند: چه عملی شما را به سوی دوزخ راهی نمود؟ می‌گویند ما از نمازگزاران نبودیم و به مسکینان طعام نمی‌دادیم... در نتیجه شفاعت شفیعان سودی به حالشان نکرد. «مدثر، آیه ۴۸»

شفاعت نمی‌کند، از اینجا پاسخ این سؤال که چرا فرمود: ﴿اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ﴾ و نفرمود: «ابتغاء وجه الله» روشن می‌شود.

نکته چهارم اینکه: امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرایی باشند و احتیاج به کمک داشته باشند از گناهان کبیره مهلک‌تر است، و خدای تعالی بعضی از اقسام این خودداری را شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است، مانند امتناع از دادن زکات، و فرموده: ﴿وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ اَلَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ اَلزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[1]. دلیل بر اینکه منظور از این مشرکین مسلمانانی هستند که زکات نمی‌دادند، و یا به عبارت دیگر صدقه نمی‌دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده، و زکات به معنای اسلامیش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود.

﴿إِنْ تُبْدُوا اَلصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ کلمه «ابداء» که مصدر «تبدوا» است، به معنای اظهار است، و کلمه

---

۱ وای بر مشرکین همانهایی که زکات نمی‌دهند و به آخرت کفر می‌ورزند. «فصلت، آیه ۷»

«صدقات» جمع صدقه است، و چون قیدی در آن نیامده به معنای مطلق انفاقهایی است که در راه خدا بشود (چه واجب و چه مستحبّ) و چه بسا بعضی گفته باشند که اصل در معنای این کلمه «انفاق مستحبّ» است.

آثار و نتایج انفاق علنی و مزیت و فضیلت انفاق پنهانی

خدای سبحان در این آیه دو قسم تردید آورده، یکی صدقه آشکار و دیگری پنهان، و هر دو را ستوده است، برای اینکه هر کدام از آن دو آثاری صالح دارند، اما صدقه آشکارا که خود تشویق و دعوت عملی مردم است به کار نیک، و نیز مایه دلگرمی فقرا و مساکین است، که می‌بینند در جامعه مردمی رحم دل هستند که به حال آنان ترحم می‌کنند، و در جامعه اموالی برای آنان و رفع حوائجشان قرار می‌دهند تا برای روز قیامتشان که روز گرفتاری است ذخیره‌ای باشد، و این باعث می‌شود که روحیه یاس و نومیدی از صفحه دلهاشان زدوده شود، و در کار خود دارای نشاط گردند، و احساس کنند که وحدت عمل و کسب بین آنان و اغنیا وجود دارد، اگر سرمایه‌دار کاسبی می‌کند تنها برای خودش نیست، و این خود

آثار نیک بسیاری دارد.

و اما حسن صدقه پنهانی این است که در خفا آدمی از ریا و منت و اذیت دورتر است، چون فقیر را نمی‌شناسد، تا به او منت گذارد، و یا اذیت کند، فائده دیگرش اینست که در صدقه پنهانی آبروی فقیر محفوظ می‌ماند، و احساس ذلت و خفت نمی‌کند، و حیثیتش در جامعه محفوظ می‌ماند، پس می‌توان گفت که: صدقه علنی نتیجه‌های بیشتری دارد، و صدقه پنهانی خالص‌تر و پاک‌تر انجام می‌شود.

و چون بنای دین بر اخلاص است، بنا بر این عمل هر قدر به اخلاص نزدیک‌تر باشد به فضیلت نیز نزدیکتر است، و بهمین جهت خدای سبحان صدقه سری را بر صدقه علنی ترجیح داده و می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا اَلْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾، چون کلمه «خیر» به معنای بهتر است، و خدا به اعمال بندگانش با خبر است، و در تشخیص عمل خیر از غیر آن اشتباه نمی‌کند، ﴿وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾. ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ در این جمله روی سخن از مؤمنین گردانده

شد و پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) مخاطب قرار گرفته که ای پیامبر هدایت آنان به عهده تو نیست، این خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند، گویی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی اختلاف مسلمانان در خصوص مساله انفاق را

دیده و ملاحظه کرده است که بعضی انفاق را با خلوص انجام می‌دهند و بعضی دیگر بعد از انفاق منت و اذیت روا می‌دارند و گروهی دیگر اصلا از انفاق کردن مال پاکیزه خودداری می‌ورزند، در دل شریف خود احساس ناراحتی و اندوه می‌نمودند و لذا خدای تعالی در این آیه، خاطر شریف او را تسلی داده و می‌فرماید: مساله اختلاف مراحل ایمان که در این مردم می‌بینی که یکی اصلا ندارد و دیگری اگر دارد نیتش خالص نیست و گروه سوم هم انفاق دارد و هم نیتش خالص است همه مربوط و مستند به خدای تعالی است، او است که هر کس را بخواهد به هر درجه از ایمان که صلاح بداند هدایت می‌فرماید، و بعضی را به کلی محروم می‌سازد، نه ایجاد ایمان در دلها به عهده تو است، و نه حفظ آن، تا هر وقت ببینی که پاره‌ای از مردم محفوظ مانده، و در بعضی ضعیف شده و اندوهناک شوی، و وقتی خدای تعالی در آخر این گفتار ایشان را تهدید می‌کند و با خشونت سخن می‌گوید، دچار شفقت یعنی اندوهی توأم با ترس شوی. شاهد بر این معنا که ما از آیه

استفاده کردیم جمله «هداهم» است، که مصدری است اضافه شده بر ضمیری که به مردم بر می‌گردد، چون ظاهر این تعبیر این است که ایمان تا حدی در مردم تحقق یافته و می‌فهماند که این مقدار هدایت که در امت خود موجود می‌بینی از تو نیست، و آنچه هم که تحقق نیافته می‌بینی باز تو مسئولش نیستی، شاهد دیگر اینکه جمله مورد بحث تسلیت خاطر آن جناب است این است که هر جا در قرآن در مساله ایمان استنادش به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) را نفی می‌کند، همه به منظور دلخوش ساختن آن جناب است.

بنا بر این جمله مورد بحث یعنی جمله: ﴿لَیْسَ عَلَیْکَ هُدَاهُمْ وَ لَکِنَّ اَللَّهَ یَهْدِی مَنْ یَشَاءُ﴾ جمله‌ای است معترضه، که صرفا به منظور دلخوشی آن جناب در وسط کلام آمده است و خطابی را که قبلا به مؤمنین داشت قطع نمود، و جمله مورد بحث را خطاب به آن جناب کرد، آن گاه دوباره خطاب به مؤمنین را از سر گرفت، و فرمود: ﴿وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَیْرٍ﴾ و این جمله معترضه نظیر جمله معترضه: ﴿لاَ

تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ﴾[1]

است، که در وسط آیات مربوط به قیامت قرار گرفته است.

﴿وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ اِبْتِغَاءَ وَجْهِ اَللَّهِ﴾

در این آیه همانطور که گفتیم: دوباره خطاب را متوجه مؤمنین کرد اما با سیاقی که نه بشارت در آن هست، و نه انذار و خشونت، و این به آن جهت است که آیه، بعد از جمله:

---

۱ قیامت، آیه ۱۶-۱۷

﴿وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ قرار گرفته، و بر کسی پوشیده نیست که مقتضای معنای آن این است که صرفا به دعوت بپردازد، دعوتی خالی از «نرمش» و «خشونت» (هر دو) تا دلالت کند بر اینکه ساحت «گوینده» و «صاحب دعوت» منزه است از اینکه دعوت، منفعتی برای او داشته باشد، بلکه منفعت آن عاید مردمی می‌شود که این دعوت را می‌پذیرند.

پس جمله: ﴿وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ اِبْتِغَاءَ وَجْهِ اَللَّهِ﴾ جمله‌ای است حالیه، و حال از ضمیر خطاب است، و عامل آن متعلق ظرف یعنی «فلانفسکم» می‌باشد.

و چون ممکن بود کسی خیال و توهم کند که این نفعی که از ناحیه انفاق عاید انفاق‌گران می‌شود، صرف اسم است، و مسمی واقعیت خارجی ندارد، و واقعیت این است که انسان مال عزیز خود را که یک حقیقت خارجی است بدهد و منفعتی موهوم بگیرد.

پس انفاق در راه خدا یعنی معامله‌ای که یک طرفش حقیقت است، و طرف دیگرش خیال، لذا دنبال آن جمله فرمود: ﴿وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ - که آنچه انفاق کنید بدون کم و کاست به شما بر می‌گردد، و کمترین ستمی بر

شما نخواهد شد. خلاصه این منفعتی که شما را به سویش می‌خوانیم (که همانا ثوابهای دنیایی و آخرتی است) امری موهوم نیست، بلکه امری است حقیقی و واقعی که خدای تعالی آن را بدون اینکه چیزی از آن گم شده باشد و یا کم کرده باشد به شما خواهد رساند.

و اگر نام رساننده را نبرد، و نفرمود: «نوف الیکم - ما آن را به شما می‌رسانیم» بلکه فرمود: ﴿یُوَفَّ إِلَیْکُمْ﴾ - به شما خواهد رسید برای همان نکته‌ای بود که قبلا اشاره کردیم، و گفتیم سیاق گفتار، سیاق دعوت است، و همانطور که مقتضی است نامی از بشارت و بیم دادن در آن برده نشود، همچنین لازم است نامی از فاعل هم برده نشود، تا گفتار خیرخواهانه‌تر و بی‌غرضانه‌تر باشد، همانند گفتاری باشد که گوینده ندارد، اگر به راستی منفعتی در آن باشد برای شنونده‌اش دارد، نه کسی دیگر.

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِینَ أُحْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ﴾

کلمه «حصر» که مصدر فعل مجهول «احصروا» است به معنای منع و حبس است و اصل در معنای

آن تنگ گرفتن است.

راغب می‌گوید: «حصر» و «احصار» هر دو به معنای راه نیافتن به خانه کعبه است اما چیزی که هست «احصار»، ممنوع شدن به خاطر وجود مانعی ظاهری از قبیل دشمن و امثال آن است، و «حصر» به معنای ممنوع شدن از ناحیه منع باطنی و درونی از قبیل مرض و امثال آن است، و کلمه حصر در غیر از این مورد استعمال نشده است پس اینکه در آیه: «فان

احصرتم» احصار آمده می‌تواند به هر دو معنا باشد.

و همچنین آیه: ﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾ و اما در آیه: ﴿أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾[1] تنها به یک معنا است، و آن همان بیماری درونی است که در مورد آیه به معنای تنگی سینه به خاطر بخل و ترس است. این بود گفتار راغب.

و کلمه «تعفف» به معنای آن است که «عفت» صفت آدمی شده باشد، و کلمه «سیما» به معنای علامت و کلمه: «الحاف» به معنای اصرار در سؤال است.

مؤمنین تا آنجا که میتوانند تظاهر به فقر نمی‌نمایند و دست سؤال دراز نمی‌کنند

و در آیه شریفه مصرف صدقات، البته بهترین مصرفش بیان شده که همان فقرایی باشد که به خاطر عوامل و اسبابی، از راه خدا منع شده‌اند، یا دشمنی مال آنان را گرفته و بدون لباس و پوشش مانده‌اند، یا کارها و گرفتاری‌های زندگی از قبیل پرستاری

---

۱ نساء، آیه ۹۰

کودکانی بی‌مادر نگذاشته به کار و کسب مشغول شوند، و یا خودشان بیمار شده‌اند، و یا کاری انتخاب کرده‌اند که با اشتغال به آن، دیگر نمی‌توانند به کار و کسب بپردازند، مثلا به طلب علم پرداخته‌اند، و یا کاری دیگر از این قبیل.

﴿یَحْسَبُهُمُ اَلْجَاهِلُ﴾ یعنی کسی که از حال ایشان اطلاع ندارد از شدت عفتی که دارند ایشان را توانگر می‌پندارد، چون با اینکه فقیرند ولی تظاهر به فقر نمی‌کنند، پس جمله نامبرده دلالت دارد بر همین که مؤمنین تا آنجا که می‌توانند تظاهر به فقر نمی‌کنند، و از علامتهای فقر به غیر آن مقداری که نمی‌توان پنهان داشت، پنهان می‌دارند، و مردم پی به حال آنان نمی‌برند، مگر اینکه شدت فقر رنگ و رویشان را زرد کند، و یا لباسشان کهنه شود (و یا مثلا از زبان اطفالشان اظهار شود، و امثال اینها).

از اینجا معلوم می‌شود که مراد از جمله: ﴿لاَ یَسْئَلُونَ اَلنَّاسَ إِلْحَافاً﴾ این است که فقرای مؤمن اصلا دریوزگی نمی‌کنند، تا منجر به اصرار در سؤال شود، زیرا بطوری که گفته‌اند: وقتی روی کسی به سؤال باز شود برای بار دوم دیگر طاقت صبر ندارد،

و نفس او از تلخی فقر به جزع در می‌آید، و عنان اختیار را از کف می‌دهد و در هر فرصتی تصمیم می‌گیرد باز هم سؤال کند و اصرار هم بورزد، و راه را بر هر کس بگیرد.

ولی بعید نیست که منظور نفی «اصرار» باشد، نه نفی «اصل سؤال»، و منظور از «الحاف» اظهار حاجت بیش از «مقدار واجب» باشد، برای اینکه صرف اظهار حاجت ضروری حرام نیست، بلکه گاهی واجب هم می‌شود، آن سؤالی مذموم است که زائد بر مقدار

لزوم باشد.

و در اینکه فرمود: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ و نفرمود: «تعرفونهم بسیماهم - شما مسلمانان ایشان را با سیمایشان می‌شناسید»، برای این بود که آبروی فقرا را حفظ نموده و راز آنان را بپوشاند، و پرده تعفف آنان را هتک نکرده باشد، چون معروف شدن فقرا نزد همه مردم نوعی خواری و اظهار ذلت ایشان است، به خلاف اینکه خطاب را تنها متوجه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) کند، و بفرماید: «تو ایشان را به سیمایشان می‌شناسی» برای اینکه آن جناب پیامبری است که به سوی فقرا و اغنیا و همه طبقات مبعوث شده، نسبت به همه رؤوف و مهربان است، و به نظر ما برای او از حال فقرا گفتن نه کسر شان ایشان است، و نه آبروریزی از آنان، و خدا داناتر است - نکته التفات از همه مسلمین به خطاب به شخص رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) این است.

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ﴾

دو کلمه «سر» و «علانیه» دو معنای متقابل بهم دارند، و این دو کلمه حال از جمله:

«ینفقون» است، و تقدیر کلام این است که: «آنهایی که اموال خود را در شب و روز انفاق می‌کنند در حالی که گاهی انفاق خود را پنهان داشته و گاهی آن را اظهار می‌دارند...» و اگر همه احوال انفاق را ذکر کرده برای این بود که بفهماند انفاقگران نسبت به عمل خود اهتمام دارند، و همواره و در شب و روز و خلوت و جلوت می‌خواهند ثواب انفاق را دریابند، و حواسشان جمع این است که همواره رضای خدا را به دست آورند، و لذا می‌بینیم خدای سبحان در آخر این آیات با زبان مهربانی و لطف به ایشان، وعده‌ای نیکو داده و می‌فرماید: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾

بحث روایتی (در ذیل آیات انفاق)

در معنای اینکه خداوند به هر که بخواهد چند برابر اجر می‌دهد

در تفسیر الدر المنثور در تفسیر جمله: ﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ﴾ آمده است که ابن ماجه، از حسن بن علی بن ابی طالب، و از ابی هریره، و ابی امامه باهلی، و عبد الله بن عمر، و عمران بن حصین، روایت آورده که همگی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود: هر کس

هزینه سفر سربازی را بدهد، و او را روانه میدان جنگ کند، و خودش خانه بماند، خدای تعالی در برابر هر درهمی، هفتصد درهم به او اجر می‌دهد، و کسی که خودش برای جهاد در راه خدا سفر کند، و خرجی خود را همراه بردارد، به هر درهمی که در این راه خرج می‌کند، هفتصد هزار درهم اجر می‌دهد، آن گاه رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آیه نامبرده را

تلاوت کرد.[1]

در نسخه‌ای دیگر از تفسیر الدر المنثور روایت به این صورت آمده: ابن ماجه و ابن ابی حاتم، از عمران بن حصین، از رسول خدا روایت آورده‌اند که فرمود:...

و در تفسیر عیاشی و نیز برقی آمده که فرمود: وقتی عمل مؤمن نیکو شد، خدای تعالی عمل او را مضاعف می‌کند، یعنی یک عمل را هفتصد برابر نموده و هفتصد برابر اجر می‌دهد، این همان کلام خدا است که می‌فرماید: ﴿وَ اَللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ﴾ پس بکوشید اعمال خود را و آنچه را انجام می‌دهید برای ثواب خدا نیکو سازید.[2]

و در تفسیر عیاشی از عمر بن یونس روایت آمده که گفت: از امام صادق ع شنیدم که می‌فرمود: اگر مؤمن عمل خود را نیکو کند، خداوند عملش را مضاعف و چند برابر می‌سازد، هر حسنه را هفتصد برابر می‌کند، و این همان قول خدا است که

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۳۶

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۶ و محاسن برقی، ص ۲۵۴

می‌فرماید: ﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ﴾، پس بر شما باد هر عملی که انجام می‌دهید به امید ثواب خدا به وجه نیکو انجام دهید، پرسیدم منظور از وجه نیکو چیست؟ فرمود: مثلا وقتی نماز می‌خوانی رکوع و سجودش را نیکو سازی، و چون روزه می‌گیری از هر عملی که روزه‌ات را فاسد می‌سازد اجتناب کنی، و چون به حج می‌روی نهایت سعی خود را به کار بندی، که از هر چیز که عمره و حجت را فاسد می‌کند بپرهیزی، و همچنین هر عملی که می‌کنی از هر پلیدی پاک باشد.[1]

و باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن جناب عرضه داشتم: آیا در مساله ارث و احکام قضایی و سایر احکام فرقی میان مؤمن و مسلم هست، مثلا آیا مؤمن سهم الارثش از مسلم بیشتر است؟ و یا در سایر احکام امتیاز بیشتری دارد یا نه؟ فرمود: نه، هر دو در این مساله در یک مجرا قرار دارند، و امام هر دو را به یک چشم می‌بیند، و لیکن مؤمن در عمل بر مسلم

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴۶

برتری دارد، می‌گوید: عرضه داشتم: مگر خدای تعالی نفرموده: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[1] با این حال آیا نظر شما این است که مؤمن و مسلم در مسائلی چون نماز و زکات و روزه و حج هیچ فرقی با هم ندارند؟ می‌گوید: امام فرمود: مگر خدای تعالی نفرموده: ﴿وَ اَللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[2] این همان تفاوتی است که در «مؤمن» و «مسلم» هست، و تنها مؤمن است که خدای تعالی حسناتش را مضاعف نموده و یک عمل نیک او را هفتصد برابر می‌کند، این است تفاوت و برتری مؤمن که خدا حسنات او را به مقدار صحت ایمانش چندین برابر می‌کند، و خدا با مؤمن هر چه بخواهد می‌کند.[3]

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست، و اساس همه این روایات بر این است که جمله: ﴿وَ اَللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ را بالنسبه به غیر انفاق‌گران مطلق گرفته، و همین طور هم هست، چون هیچ

---

۱ انعام، آیه ۱۶۰

۲ بقره، آیه ۲۴۵

۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۴۷۹

دلیلی نداریم که آیه شریفه مختص به انفاق‌گران باشد، و شامل سایر اعمال نیک نشود، بله، آیه در مورد انفاق‌گران نازل شده، لیکن این مورد نه مخصص است و نه مقید، و وقتی آیه مطلق باشد قهرا کلمه «یضاعف» نیز مطلق خواهد بود، هم مضاعف عددی را می‌گیرد، و هم غیر عددی را، و معنا چنین می‌شود: خدا عمل هر نیکوکار را به قدر نیکوکاریش هر جور بخواهد و برای هر کس مضاعف می‌کند (یا به هفتصد برابر و یا کمتر و یا بیشتر) همانطور که انفاق انفاق‌گران را اگر بخواهد تا هفتصد برابر مضاعف می‌سازد.

خواهی گفت: در ذیل آیه ﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ﴾ از قائلی نقل کردید که گفته است: منظور از «مضاعف کردن» هفتصد برابر است، بعد آن را رد کردید و نپذیرفتید، و در اینجا اطلاق آیه را شامل زیادتر از هفتصد برابر هم دانستید آیا بین این دو بیان شما منافات نیست؟ می‌گوئیم نه، زیرا آنجا هم می‌خواستیم بگوئیم مثل هفتصد دانه جمله مضاعفه را مقید به مساله انفاق نمی‌کند، و جمله مضاعفه وابسته به مساله هفتصد دانه نیست، و خواستیم نتیجه

بگیریم که اگر مساله هفتصد دانه مخصوص انفاق است دلیل نمی‌شود که جمله: ﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ﴾ هم مخصوص انفاق باشد، و گفتیم مورد مخصص نیست، اینجا هم همین را می‌گوئیم، روایت هم همین را می‌گوید، یعنی هم مساله را مختص به انفاق نمی‌کند، و هم مضاعفه را منحصر در هفتصد برابر نمی‌سازد.

و اینکه حمران پرسید: مگر خدا نفرموده: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ...﴾ و امام در پاسخش فرمود: مگر نه این است که خدای تعالی فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشاءُ﴾ این جمله، آیه قرآن نیست چون چنین آیه‌ای در قرآن نداریم، بلکه امام خواسته است آیه را نقل به معنا کند، معنایی که از دو آیه قرآن گرفته شده، یکی آیه مورد بحث و دیگری آیه

﴿مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً کَثِیرَةً...﴾[1]

نکته‌ای که از روایت استفاده می‌شود این است که از نظر این روایت قبول شدن اعمال غیر مؤمنین یعنی کسانی که یکی از مذاهب انحرافی اسلام را دارند امری ممکن است، و چنان نیست که اعمال نیک آنان هیچ پاداشی نداشته باشد، و انشاء الله در این باره در ذیل آیه: ﴿وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الْوِلْدَانِ﴾[2] بحث خواهیم کرد.

هر عملی که مورد رضایت خدا باشد و برای خدا انجام شود فی سبیل الله است و هر نفقه‌ای در راه خدا صدقه می‌باشد

و در مجمع البیان می‌گوید: این آیه شریفه عام است، و همه اقسام انفاق را می‌گیرد، چه انفاق در جهاد، و چه اقسام بر و احسان (نقل از امام صادق (علیه السلام)).[3]

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق (در کتاب المصنف) از ایوب روایت کرده که گفت: مردی از

---

۱ بقره، آیه ۲۴۵

۲ نساء، آیه ۱۲۶

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷۴

بالای تلی مشرف به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) شد، (منظور این است که از جای خطرناکی عبور می‌کرد)، مردم گفتند: عجب مرد چابکی است! ای کاش این چابکی را در راه خدا صرف می‌کرد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: مگر راه خدا منحصر در جنگیدن و کشته شدن است؟ آن گاه فرمود: راه خدا بسیار است، بیرون شدن از خانه و سفر کردن برای طلب رزق حلال و فراهم نمودن هزینه زندگی پدر و مادر، راه خدا است، و نیز سفر کردن برای طلب رزق حلال جهت زن و فرزند راه خدا است، و سفر کردن و طلب رزق برای به دست آوردن قوت خویشتن نیز راه خدا است، بله کسی که برای زیادتر کردن مال به سفر می‌رود، او در راه شیطان است.[1]

و نیز در همان کتاب آمده که ابن منذر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) آمده که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) از براء بن عازب پرسید: که ای براء، خرجی دادن به مادرت چگونه است؟ و

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۳۷

براء مردی بود که به زن و فرزند خود از نظر خرجی گشایش می‌داد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌خواست بداند آیا به مادرش هم گشایش می‌دهد، و یا تنگ می‌گیرد؟ براء عرضه داشت وضع بسیار خوبی دارد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خرج کردن برای اهل و اولاد و خادم، صدقه است، باید متوجه باشی که با منت نهادن و اذیت کردن به آنان اجر این صدقه را باطل نکنی.[1]

مؤلف: روایات در این معانی از طریق شیعه و سنی بسیار است، و در آنها آمده: هر

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۳۷

عملی که برای خدا انجام شود و خدا از آن راضی باشد، همان عمل سبیل الله است، و هر نفقه‌ای که در راه خدا داده شود صدقه است. و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿اَلَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ﴾ از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: هر کس به مؤمنی احسانی کند، و پس از آن او را با سخن ناهنجار خود برنجاند، و یا بر او منت گذارد، صدقه خود را باطل کرده - تا آنجا که امام صادق (علیه السلام) فرمود: کلمه «صفوان» به معنای سنگ بسیار بزرگی است که در وسط بیابان قرار گرفته باشد.[1] و در معنای جمله: ﴿کَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾، فرمود: «وابل» به معنای باران، و «طل» به معنای شبنمی است که شب‌ها بر درختان و گیاهان می‌نشیند، و در معنای جمله: ﴿إِعْصَارٌ فِیهِ نَارٌ﴾ فرمود: کلمه «اعصار» به معنای بادها است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر در تفسیر آیه: ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ﴾

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۱

از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: یعنی از طلا و نقره و در معنای جمله: ﴿وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ فرمود: یعنی از گندم و خرما و هر چیزی که زکات در آن واجب است.[1]

و نیز در آن کتاب (الدر المنثور) است که ابن ابی شیبه، و عبد بن حمید، و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن ماجه، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، و حاکم که (وی نیز حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی (در کتاب سنن)، از براء بن عازب روایت کرده که در تفسیر آیه: ﴿وَ لاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ گفته است: این آیه در باره ما گروه انصار نازل شد، ما مردمی بودیم که خرما می‌کاشتیم و هر یک از ما، از نخلستان خود بقدری که بار آورده بود (کم یا زیاد) خرما به مسجد می‌آوردیم، بعضی یک خوشه و بعضی دو خوشه، و آن را در مسجد آویزان می‌کردیم و اهل صفه که مردمی غریب و بی درآمد بودند، وقتی گرسنه می‌شدند می‌آمدند و با عصای خود به آن خوشه‌ها

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۴۱

می‌زدند، خرمای رسیده و نارسی که می‌افتاد می‌خوردند، بعضی از مردم که به کار خیر رغبتی نداشتند خوشه‌های پست و کرم خورده و یا شکسته را می‌آوردند، و آویزان می‌کردند.

خدای تعالی در این باره این آیه را نازل کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید از طیبات آنچه کسب کرده‌اید انفاق کنید، و

همچنین از طیبات آنچه که ما از زمین برایتان در آوردیم، و برای انفاق جنس پست را انتخاب نکنید، جنسی که اگر دیگران برای شما هدیه بفرستند قبول نمی‌کنید، مگر به خاطر رودربایستی بعد از آنکه این آیه نازل شد دیگر هیچکس از ما جنس پست و بنجل را نیاورد، بلکه سعی می‌کردیم بهترش را بیاوریم.[1]

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) هر وقت فرمان می‌داد تا زکات خرما جمع‌آوری شود، بعضی نوع پست و بدترین خرما را برای زکات خود انتخاب می‌کردند، مانند خرمای جعرور و خرمای معافاره، که خرمایی کم گوشت و دارای هسته‌هایی درشت بود، بعضی هم زکات خود را با بهترین خرما می‌پرداختند.

رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: بعد از این، خرمای جعرور و معافاره را در تعیین

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۴۵

مقدار غله دید نزنید و به حساب نیاورید، و آن را برای زکات نیاورید، اینجا بود که آیه شریفه: ﴿وَ لاَ تَيَمَّمُوا اَلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾ نازل شد، و منظور از «اغماض» گرفتن همین دو نوع خرما است[1]، و در روایتی دیگر آمده که امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه: ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾، فرمود: بعضی از مردم در جاهلیت کار و کسب بدی داشتند، و بعد از آنکه مسلمان شدند، خواستند از همان اموال مقداری را جدا کرده و به عنوان صدقه رد کنند خدای تعالی نپذیرفت، و جز مال پاک و از ممر پاک را قبول نکرد.[2]

مؤلف: در این معنا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ اَلْفَقْرَ﴾ از امام نقل کرده که فرمود: «شیطان همواره می‌گوید: انفاق نکنید، که خودتان فقیر خواهید شد»،

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۴۸

۲ فروع کافی، ج ۴، ص ۴۸

و خدا به شما فضل و مغفرت خود را وعده می‌دهد، یعنی اگر در راه خدا انفاق کنید هم شما را می‌آمرزد، و هم فضلی از ناحیه خود، در جای آن مال قرار می‌دهد.[1]

و در الدر المنثور است که ترمذی حدیثی را که آن را حسن[2] دانسته، و نسایی و ابن

جریر، و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و بیهقی (در کتاب شعب) از ابن مسعود روایت کرده‌اند که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هم شیطان با انسان سر و کار دارد، و هم فرشته، اما تماسی که شیطان با آدمی دارد این است که او را تهدید می‌کند که اگر فلان عمل زشت را انجام ندهی یا فلان حق را انکار ننمایی چنین و چنان می‌شوی، و ملائکه او را تهدید می‌کنند که اگر فلان عمل خیر را به جا نیاوری، و حق را تصدیق نکنی چنین و چنان می‌شوی، پس اگر کارهای نیک به قلب کسی، الهام شد، بداند که از خداست و شکر او را بجا آورد و هر کس اعمال زشت به ذهنش خطور

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۲

۲ حدیث حسن آنست که ناقلین آن

کرد بداند از شیطان است از شر او به خدا پناه ببرد آن گاه این آیه را قرائت کردند: ﴿اَلشَّیْطَانُ یَعِدُکُمُ اَلْفَقْرَ وَ یَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾[1]

معنای حکمت و روایتی در بیان اهمیت و منزلت عقل انسان

و در تفسیر عیاشی از ابی جعفر (علیه السلام) روایتی نقل کرده که در ذیل جمله: ﴿وَ مَنْ یُؤْتَ اَلْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً﴾ فرمود: منظور از «حکمت» معرفت است.[2]

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از «حکمت»، معرفت و بصیرت و آگاهی در دین است.[3]

و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرمود: «حکمت» اطاعت خدا و شناختن امام است.[4]

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست، ولی همه اینها از باب شمردن افراد یک معنای جامع و

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۴۸.
۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۱
۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۱
٤ فروع کافی، ج ۱، ص ۱۸۵

کلی است، و مراد این است که: اطاعت خدا یکی از معانی حکمت است، و شناخت امام هم معنای دیگری از آن است، نه اینکه حکمت در آیه همین دو معنا باشد و بس.

و در کافی از عده‌ای از اصحاب، یعنی از راویان شیعه، از احمد بن محمد بن خالد، از بعضی از اصحاب ما، روایت آورده که وی بدون ذکر بقیه سند، از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی هیچ نعمتی را بین بندگانش تقسیم نکرده که گرانمایه‌تر از عقل باشد، بهمین جهت خواب عاقل از شب‌زنده‌داری بی عقل، بهتر و خانه نشستن عاقل از به جنگ رفتن جاهل بهتر است، و خدای تعالی هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود مگر بعد از آنکه عقل او را به کمال رسانید، و عقل هر پیامبری بیشتر از عقل همه افراد امت او است، و آنچه یک پیامبر از کمالات معنوی در خود دارد، گرانقدرتر از همه تلاشهایی است که سایر مردم در

راه به دست آوردن کمال انجام می‌دهند، و هیچ بنده‌ای واجبات خدا را آن طور که باید بجا نمی‌آورد مگر وقتی که بخواهد بدون اندیشه و تفکر آن را انجام ندهد، و اگر ثواب و فضیلت و ارزش عبادت همه عابدان را یک جا حساب کنیم، به ارزش عبادت عاقل نمی‌رسد، و عقلا همان صاحبان ألباب هستند که خدای تعالی در باره‌شان فرمود: ﴿وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ پند نمی‌گیرند مگر خردمندان[1].

مؤلف: در تفسیر آیه: ﴿وَ مَا أَنْفَقْتُمْ﴾ روایات زیادی در معنای صدقه و نذر و ظلم وارد شده است که ان شاء الله انها را در موارد خودش نقل خواهیم کرد.

و در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و ابن جبیر و اسما دختر ابی بکر و دیگران روایت کرده که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در اوائل اسلام اجازه نمی‌داد که مسلمانان به غیر مسلمین صدقه دهند، و مسلمانان هم کراهت داشتند از اینکه به خویشاوندان کافر خود انفاق کنند، ولی وقتی آیه:

---

۱ فروع کافی، ج ۱، ص ۱۲

﴿لَيْسَ عَلَيْکَ هُدَاهُمْ﴾ نازل شد، رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) اجازه داد که به فقرای کفار هم صدقه بدهند.[1]

مؤلف: قبلا گفتیم: جمله «هداهم» تنها در مورد هدایت مسلمانان است، و شامل کفار نمی‌شود، بنا بر این آیه شریفه بیگانه از مطلبی است که در روایات شان نزول آمده است، علاوه بر اینکه در خود آیه وقتی می‌خواهد، مورد انفاق را ذکر کند جمله: «فقراء الذین احصروا...» را به عنوان نمونه می‌آورد، که همه می‌دانیم منظور، فقرای مسلمین است، که در راه خدا دچار تنگدستی شده‌اند، و با در نظر گرفتن این نمونه، آیه شریفه آن طور که باید با روایات شان نزول سازگاری ندارد، و اما مساله انفاق به غیر مسلمان را - در صورتی که برای رضای خدا (مثلا به دست آوردن قلوب آنان) انجام شود می‌توان از اطلاق آیات استفاده کرد.

بهتر است واجبات، علنی، و مستحبات، پنهانی انجام گیرند

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۵۷

آورده که در تفسیر جمله: ﴿وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا اَلْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ فرموده: این آیه راجع به صدقات غیر زکات است، چون دادن زکات باید علنی و غیر سری انجام شود.[1]

و در همان کتاب از آن جناب روایت آورده که فرمود: هر چیزی را که خدای عز و جل بر تو واجب ساخته علنی آوردنش بهتر از آنست که سری و پنهانی بیاوری، و آنچه که مستحبّ کرده، پنهانی آوردنش بهتر از علنی آوردنش می‌باشد.[2]

مؤلف: در معنای این دو حدیث، احادیث دیگری نیز هست، و بیانی که معنای آنها را روشن سازد، گذشت. و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ اَلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اَللَّهِ﴾ گفته است: که امام ابو جعفر (علیه السلام) فرموده: این آیه در باره اصحاب صفه نازل شد، سپس اضافه کرده است که این روایت را کلبی هم از ابن عباس نقل کرده، و اصحاب صفه نزدیک به چهار صد نفر بودند، که در

---

۱ فروع کافی، ج ۳، ص ۵۰۲ و ۵۰۱

۲ فروع کافی، ج ۳، ص ۵۰۲ و ۵۰۱

مدینه نه خانه‌ای داشتند و نه خویشاوندی که به خانه آنان بروند، ناگزیر در مسجد زندگی می‌کردند، و بنا گذاشتند در هر سریه و لشگری که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به جنگ می‌فرستد شرکت کنند، و به همین سبب بود که خدای تعالی در این آیه شریفه به مسلمانان سفارش کرد تا مراقب وضع آنان باشند، و لذا آنان آنچه که از غذایشان زیاد می‌آمد هنگام عصر برای اصحاب صفه می‌آوردند.[1]

و در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی گدای سمج را دوست نمی‌دارد.[2]

روایاتی در مورد اینکه آیه: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ﴾ در باره امیر المؤمنین علی علیه السلام نازل شده است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ﴾ در باره شان نزول این آیه گفته است بطوری که از ابن عباس نقل شده، این آیه در شان علی بن ابی طالب نازل شده است که آن حضرت چهار درهم پول داشت، یکی را در شب،

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۸۷

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۱

و یکی را در روز سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد، و به دنبال آن این آیه نازل شد که: «کسانی که اموال خود را شب و روز، سری و علنی انفاق می‌کنند...» .

مرحوم طبرسی سپس می‌گوید: این روایت هم از امام باقر و هم از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است.[1]

مؤلف: این معنا را عیاشی نیز در تفسیرش و شیخ مفید در اختصاص و شیخ صدوق در عیون آورده‌اند.[2]

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و عبد بن حمید، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن عساکر از طریق عبد الوهاب بن مجاهد از پدرش مجاهد از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه: ﴿اَلَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّیْلِ وَ اَلنَّهَارِ سِرًّا وَ عَلاَنِیَةً﴾ گفته

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۸۸

۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۱

است: این آیه در شان علی بن ابی طالب نازل شد، که چهار درهم داشت یکی را در شب و دومی را در روز و سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد.[1]

و در تفسیر برهان از کتاب مناقب بن شهراشوب از ابن عباس و سدی، و مجاهد و کلبی، و ابی صالح، و واحدی، و طوسی، و ثعلبی، طبرسی و ماوردی، و قشیری و شمالی و نقاش و فتال، و عبد الله بن حسین، و علی بن حرب طائی، نقل کرده که همه نامبردگان در تفسیرهای خود گفته‌اند: علی بن ابی طالب چهار درهم نقره داشت، یکی را شبانه دومی را در روز، سومی را سری و چهارمی را علنی صدقه داد، به دنبال آن، آیه: ﴿اَلَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّیْلِ وَ اَلنَّهَارِ سِرًّا وَ عَلاَنِیَةً﴾ نازل شد، و در آن به تک تک درهم‌های آن جناب مال نامیده شده و او را به قبول صدقاتش بشارت داده است[2]. و در بعضی از تفاسیر آمده است که: این آیه در شان ابی بکر نازل شده، که چهل هزار دینار داشت، ده هزار دینار آن را شبانه، و

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۳

۲ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۵۷

ده هزار دیگر را در روز، ده هزار را سری و ده هزار باقی را علنی صدقه داد.

مؤلف: آلوسی در تفسیر خود در ذیل این حدیث گفته: امام سیوطی به دنبال نقل این روایت گفته است که جریان صدقه دادن ابی بکر را ابن عساکر در تاریخش از عایشه نقل کرده، و در آن روایت این قسمت که آیه در شان او نازل شده نیامده است، و گویا آن کسی که چنین ادعایی کرده، آن را از روایت ابن منذر فهمیده، زیرا ابن منذر از ابن اسحاق نقل کرده است که وقتی مرگ ابی بکر نزدیک شد و عمر را جانشین خود کرد، برای مردم خطابه‌ای ایراد نمود، بعد از حمد و ثنائی که خدا لایق آن است گفت: هان! ای مردم، طمع هر چه هم کم باشد فقر است، و نومیدی از مال مردم هر چه باشد به همان مقدار غنی است، و شما جمع می‌کنید اموالی را که خود نمی‌خورید: و آرزو می‌کنید چیزهایی را که به آن نمی‌رسید، و بدانید که بخل هر چه هم کم باشد به همان مقدار نفاق است، پس برای خود خیر انفاق کنید، کجا هستند اصحاب این آیه؟، آن گاه آیه را

تلاوت کرد، و سیوطی در آخر می‌گوید: خواننده می‌داند که این حدیث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده باشد، این بود گفتار آلوسی.

و در الدر المنثور به چند طریق از ابی امامه و ابی الدرداء، و ابن عباس و غیر ایشان

روایت آورده که گفته‌اند: این آیه در باره اصحاب خیل نازل شده است.

مؤلف: منظور از اصحاب خیل سپاهیان سواره‌اند که شب و روز برای اسب‌ها پول خرج می‌کنند ولی این تعبیر آیه که می‌فرماید: ﴿سِرًّا وَ عَلانِيَةً﴾ با پرستاری اسبان نمی‌سازد، چون در مورد تهیه آذوقه اسبان معنا ندارد اینچنین مطلب را عمومیت دهد و بفرماید: هم در روز و هم در شب و هم در خفا و هم آشکارا انفاق می‌کنند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن مسیب در ذیل آیه ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ﴾ روایت کرده که همه این آیه در باره عبد الرحمن بن عوف و عثمان بن عفان نازل شده که در لشگر معروف به «جیش عسرت» پولهایی را خرج کردند.

مؤلف: اشکال این روایت این است که مانند روایت قبلی با آیه شریفه تطبیق نمی‌شود.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱]

﴿اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَلرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ اَلَّذِى
يَتَخَبَّطُهُ اَلشَّيْطَانُ مِنَ اَلْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا اَلْبَيْعُ
مِثْلُ اَلرِّبَا وَ أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ اَلرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ
مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ وَ
مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۲۷۵
يَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ يُرْبِى اَلصَّدَقَاتِ وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ
كَفَّارٍ أَثِيمٍ ۲۷٦ إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ وَ
أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ آتَوُا اَلزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لاَ
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ۲۷۷ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا
اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِىَ مِنَ اَلرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۲۷۸
فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ
فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ ۲۷۹ وَ
إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ
لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۲۸۰ وَ اِتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ
إِلَى اَللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُونَ
۲۸۱﴾

ترجمه آیات

کسانی که ربا می‌خورند رفتار و کردارشان مانند
شخص جن زده و فریب خورده شیطان است و چون

ربا خوران خوب و بد را تمیز نمی‌دهند، می‌گویند خرید و فروش هم مثل ربا است، با اینکه خدا خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده پس، بطور کلی هر کس موعظه‌ای از ناحیه پروردگارش دریافت بکند، و در اثر آن موعظه، از معصیت خدا دست بردارد، گناهی که قبلا کرده بود حکم گناه بعد از موعظه را ندارد، و امر آن به دست خدا است اما اگر باز هم آن عمل نهی شده را تکرار کند، چنین کسانی اهل آتش و در آن جاودانند (۲۷۵).

خدا ربا را (که مردم به منظور زیاد شدن مال مرتکب می‌شوند) پیوسته نقصان می‌دهد، و به سوی نابودیش روانه می‌کند، و در عوض صدقات را نمو می‌دهد، و خدا هیچ کافر پیشه دل به گناه آلوده را دوست نمی‌دارد (۲۷٦).

محققا کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می‌دهند و نماز بپا داشته، و زکات می‌دهند، اجرشان نزد پروردگارشان است، (چون دنیا ظرفیت اجر اینگونه اعمال را ندارد)، نه ترسی بر آنان هست و نه اندوهگین می‌شوند (۲۷۷).

هان! ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا

کنید، و آن زیادی مال را که در اثر ربا به دست آمده رها کنید، اگر دارای ایمانید (۲۷۸).

حال اگر نکنید باید بدانید که در حقیقت اعلان جنگ با خدا و رسول کرده‌اید، و اگر توبه کنید اصل سرمایه‌تان حلال است، نه ظلم کرده‌اید و نه به شما ظلمی شده است (۲۷۹).

و اگر بدهکار شما در تنگی و فشار است باید مهلتش دهید، تا هر وقت داشت بدهد البته اگر تصدق کنید برایتان بهتر است اگر اهل عمل باشید (۲۸۰).

و بترسید از روزی که در آن روز به سوی خدا بر می‌گردید، و آن وقت تمامی اعمالتان به شما بر گردانده می‌شود، بدون اینکه به احدی ظلم شود (۲۸۱).

بیان آیات بررسی آیات تحریم ربا

این آیات در مقام تاکید حرمت ربا و تشدید بر رباخواران است، نه اینکه بخواهد ابتداء ربا را حرام کند، چون لحن تشریع لحن دیگر است، آن آیه‌ای که می‌توان گفت حرمت ربا را تشریع کرده آیه زیر است

که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَوا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَ اِتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

آری آیات مورد بحث مشتمل بر آیه‌ای نظیر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، که لحن تشریع دارد می‌باشد، و از سیاق آن بر می‌آید مسلمانان از آیه

---

۱ هان! ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را که همان دو چندان گرفتن است مخورید، و از خدا بترسید شاید رستگار شوید. «آل عمران، آیه ۱۳۰»

سوره آل عمران که ایشان را نهی می‌کرده منتهی نشده بودند و از ربا خواری دست بر نداشته بودند، و بلکه تا اندازه‌ای هم چنان در بینشان معمول بود، لذا خدای سبحان در این سوره نیز برای بار دوم به آنان دستور می‌دهد که از ربا خواری دست بردارند، و آنچه از ربا که در ذمه بدهکاران مانده نگرفته و مطالبه ننمایند از همین جا روشن می‌شود که جمله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ﴾ چه معنایی می‌دهد، و تفصیلش خواهد آمد.

قبل از آنکه آیه سوره آل عمران نازل شود سوره روم نازل شده بود، چون سوره روم در مکه نازل شده، در آنجا می‌فرماید: ﴿وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ اَلنَّاسِ فَلاَ يَرْبُوا عِنْدَ اَللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اَللَّهِ فَأُولَئِکَ هُمُ اَلْمُضْعِفُونَ﴾[1] از اینجا این معنا روشن می‌شود که مساله ربا خواری از همان اوائل بعثت رسول خدا و قبل از هجرت عملی منفور بود، تا آنکه در آیه سوره آل عمران صریحا تحریم و

---

۱ روم، آیه ۳۹

سپس در آیه سوره بقره (یعنی همین آیات مورد بحث) در باره آن تشدید شده است، چون همانطور که گفتیم از سیاق این آیات کاملا استفاده می‌شود که قبلا در باره آن نهی شده بود، و نیز روشن می‌شود که آیات مورد بحث بعد از آیات سوره آل عمران نازل شده است. علاوه بر اینکه حرمت ربا بنا به حکایت قرآن کریم در بین یهود معروف بوده، چون قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ أَخْذِهِمُ اَلرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾[1] و نیز آیه‌ای که قرآن مجید از یهودیان، نقل می‌کند که می‌گفتند: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي اَلْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾[2] اشاره‌ای به این معنا دارد با در نظر گرفتن اینکه قرآن کریم کتاب یهود را تصدیق کرده و در مورد ربا نسخ روشنی ننموده، دلالت دارد بر اینکه ربا در اسلام حرام بوده است.

و این آیات یعنی آیات مورد بحث با آیات قبلش

---

۱ و به جهت ربا خوردنشان با اینکه از آن نهی شده بودند... عذاب دردناکی برایشان مهیا ساختیم. «نساء، آیه ۱۶۱»

۲ یعنی یهودیان می‌گفتند: خوردن مال غیر اهل تورات بر ما گناهی ندارد «آل عمران، آیه ۷۵» و این کلام اشاره دارد به اینکه آنان در بین خودشان، حق یکدیگر را ضایع نکرده و هیچکدام مال دیگری را به ناحق نمی‌گرفت پس ربا هم که گرفتن اموال دیگران به ناحق است. در میانشان نبوده.

(که در باره انفاق است) بی‌ارتباط نیست، هم چنان که از جمله: ﴿يَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ يُرْبِى اَلصَّدَقَاتِ﴾ و جمله: ﴿وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ که در ضمن این آیات آمده، این ارتباط فهمیده می‌شود هم چنان که در سوره روم و آل عمران نیز مساله ربا مقارن با مساله انفاق و صدقه واقع شده است بعلاوه دقت در آیات نیز این ارتباط را تایید می‌کند زیرا ربا خواری درست ضد و مقابل انفاق و صدقه است، چون ربا خوار،

پول بلا عوض می‌گیرد، و انفاق‌گر پول بلاعوض می‌دهد، و نیز آثار سویی که بر ربا خواری بار می‌شود درست مقابل آثار نیکی است که از صدقه و انفاق به دست می‌آید آن، اختلاف طبقاتی و دشمنی می‌آورد، و این بر رحمت و محبت می‌افزاید، آن خون مسکینان را به شیشه می‌گیرد و این باعث قوام زندگی محتاجان و مسکینان می‌شود آن اختلاف در نظام و ناامنی می‌آورد و این انتظام در امور و امنیت.

در اسلام در باره هیچ یک از گناهان مانند ربا خواری و حکومت دشمنان دین بر جامعه اسلامی سخت گیری و تشدید نشده است

خدای سبحان در این آیات در امر ربا خواری شدتی به کار برده که در باره هیچ یک از فروع دین این شدت را به کار نبرده است مگر یک مورد که سخت‌گیری در آن نظیر سخت‌گیری در امر ربا است، و آن این است که: «مسلمانان، دشمنان دین را بر خود حاکم سازند»، و اما بقیه گناهان کبیره هر چند قرآن کریم مخالفت خود را با آنها اعلام نموده و در امر آنها سخت‌گیری هم کرده، و لیکن لحن کلام خدا ملایم‌تر از مساله ربا و حکومت دادن دشمنان خدا بر

جامعه اسلامی است و حتی لحن قرآن در مورد «زنا» و «شرب خمر» و «قمار» و «ظلم» و گناهانی بزرگتر از این، چون کشتن افراد بی‌گناه، ملایمتر از این دو گناه است.

و این نیست مگر برای اینکه فساد آن گناهان از یک نفر و یا چند نفر تجاوز نمی‌کند، و آثار شومش تنها به بعضی از ابعاد زندگانی را در بر می‌گیرد و آن عبارت است از فساد ظاهر اجتماع، و اعمال ظاهری افراد، به خلاف ربا و حکومت بی‌دینان که آثار سوئش بنیان دین را منهدم می‌سازد، و آثارش را به کلی از بین می‌برد و نظام حیات را تباه می‌سازد، و پرده‌ای بر روی فطرت انسانی می‌افکند، و حکم فطرت را ساقط می‌کند، و دین را به دست فراموشی می‌سپارد، که ان شاء الله توضیح این معانی را تا اندازه‌ای خواهیم داد.

جریان تاریخ نیز این نظریه قرآن را تصدیق کرده، و شهادت می‌دهد که امت اسلام از اوج عزت به پائین‌ترین درجه ذلت نیفتاد، و مجد و شرفش به غارت نرفت و فاقد مال و عرض و جان خود نشد،

مگر وقتی که در امر دین خود سهل‌انگاری کرد، و دشمنان دین را دوست خود گرفته، زمام امر حکومت خود را به دست ایشان سپرد و کارش به جایی رسید که نه مالک مرگ خود بود، و نه مالک زندگی‌اش، نه اجازه می‌یافت تا بمیرد و نه فرصت پیدا می‌کرد تا از مواهب و نعمتهای زندگانی برخوردار گردد، لذا دین از میان مسلمانان رخت بر بست، و فضائل نفسانی از میان آنان کوچ نمود.

رباخواران به جمع کردن اموال و انباشتن ثروت پرداختند و در راه به دست آوردن جاه و مقام با یکدیگر مسابقه گذاشتند، و همین باعث به راه افتادن جنگهای جهانی شد، و جمعیت دنیا به دو دسته تقسیم گردیده و رو بروی هم ایستادند، یک طرف ثروتمندان مرفه، و طرف

دیگر استشمار شدگان بدبختی که همه چیزشان به غارت رفته بود، و این جنگهای جهانی بلائی شد که کوه‌ها را از جای کند، و زلزله در زمین افکند انسانیت را تهدید به فنا کرد، و دنیا را به ویرانه‌ای تبدیل نمود، ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوأَىٰ﴾ آری عاقبت کسانی که بد کردند همان بدی بود.

و به زودی ان شاء الله برای خواننده روشن خواهد شد که آنچه قرآن کریم در باب رباخواری و سرپرستی دشمنان دین فرموده از پیشگویی‌های قرآن است.

معنای «مخبط» شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقیم و نظام عقلایی زندگی

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾

کلمه «خبط» به معنای کج و معوج راه رفتن است، وقتی می‌گویند: «خبط البعیر» معنایش این است که: راه رفتن این شتر غیر طبیعی و نامنظم است، انسان هم در زندگیش راهی مستقیم دارد که نباید از آن منحرف شود، چون او نیز در طریق زندگیش و بر حسب محیطی که در آن زندگی

می‌کند حرکات و سکناتی دارد، که دارای نظام مخصوصی است، که آن نظام را بینش عقلایی انسان‌ها معین می‌کند، و هر فردی افعال خود را (چه فردی چه اجتماعی) با آن نظام تطبیق می‌دهد.

انسان وقتی گرسنه شد تصمیم می‌گیرد تا غذا بخورد، و چون تشنه شد، در صدد نوشیدن آب بر می‌آید، برای استراحتش بستری فراهم می‌کند، و چون شهوتش طغیان کرد ازدواج می‌نماید، و چون خسته شد استراحت می‌کند، و چون گرمش شد، زیر سایه می‌رود، و برای این منظور خانه می‌سازد، و همچنین سایر حوائجی که دارد بر می‌آورد، و در معاشرتش با دیگران در برابر پاره‌ای امور خوشحال، و در برابر بعضی دیگر، گرفته خاطر می‌شود، هر وقت مقصدی داشته باشد که نیازمند به مقدماتی است، نخست مقدماتش را فراهم می‌کند، و هر هدفی را دنبال می‌کند که نیازمند به سببی است، نخست سبب آن را فراهم می‌کند.

و همه این افعالی که در زندگیش دارد، گفتیم: ناشی از اعتقاداتی است که همه به هم مربوط، و به نحوی متحد و سازگار است و با یکدیگر تناقض

ندارند، و مجموع این افعال را همان زندگی بشر می‌نامیم.

و همانا انسان به واسطه نیرویی که در او به ودیعت نهاده شده (یعنی نیرویی که با آن، خیر و شر، نافع و مضر را تشخیص می‌دهد) راه صحیح زندگی را یافته است و ما سابقا در باره این نیرو، سخن گفته‌ایم.

این وضع انسان معمولی است، اما انسانی که ممسوس شیطان شده، یعنی شیطان با او تماس گرفته و نیروی تمیز او را مختل ساخته، نمی‌تواند خوب و بد، نافع و مضر و خیر و شر را از

یکدیگر تمیز دهد و حکم هر یک از این موارد را در طرف مقابل آن جاری می‌سازد، (مثلا به جای اینکه خیر و نافع و خوب را بستاید، زشتی‌ها و شرور و مضرات را می‌ستاید، و یا به جای اینکه دیگران را به سوی کارهای خیر و مفید دعوت کند به سوی شرور می‌خواند و این به آن جهت نیست که معنای خوبی و خیر و نافع را فراموش کرده و نمی‌داند خوب و بد کدام است، برای اینکه هر چه باشد انسان است، و اراده و شعور دارد و محال است که از انسان، افعال غیر انسانی سر بزند بلکه از این جهت است که زشتی را زیبایی و حسن را قبح و خیر و نافع را شر و مضر می‌بیند، پس او در تطبیق احکام و تعیین موارد، دچار خبط و اشتباه شده است.

و چنین انسان مخبط، در عین اینکه مخبط است اینطور نیست که همیشه عمل غیر عادی را نمی‌بیند، برای اینکه لازمه این فرض، آن است که صاحب آراء، و افکاری منظم باشد، عادی و غیر عادی را تشخیص بدهد، و (مانند مستان مخمور که درخت سرو را نی و نی را سرو می‌بیند)، این را به جای آن و آن را به جای این بگیرد، بلکه عادی و غیر عادی

برای او بهم مخلوط شده، نمی‌تواند این را از آن تشخیص دهد، عادی آن عملی است که او عادی بداند، و غیر عادی آن عملی است که او غیر عادی تشخیص دهد، پس در نظر او عادی و غیر عادی یکی است، اگر او عملی را کرد عادی است، و گرنه غیر عادی، عینا مانند شتری که در راه رفتن می‌لنگد، او در عین اینکه خلاف عادی راه می‌رود، عادی را مثل خلاف عادت می‌پندارد، بدون اینکه این در نظرش بر آن مزیتی داشته باشد، پس او هیچوقت مشتاق آن نیست که از خلاف عادت به حال عادی برگردد (دقت فرمائید).

توضیح اینکه ربا خواری، مخبط و خارج از نظام صحیح زندگی است

وضع ربا خوار عینا همین طور است، چون او چیزی برای مدتی به دیگری می‌دهد، و در عوض همان را با مقداری زیادتر می‌گیرد، و این عمل بر خلاف فطرت آدمی است، چون فطرت که پایه و اساس زندگانی اجتماعی بشر را تشکیل می‌دهد حکم می‌کند که آنچه را که آدمی دارد و از آن بی‌نیاز است با آنچه که دیگران دارند و او به آن نیازمند است

معاوضه کند (آن مقدار، که از مال خود می‌دهد به همان مقدار از مال دیگران گرفته جای خالی را پر کند، نه بیشتر بگیرد و نه کمتر) و اما اینکه مالی را بدهد، و عینا همان را بگیرد با چیزی زائد (از دو جهت غلط است، اول اینکه مبادله‌ای صورت نگرفته، دیگر اینکه زیادی گرفته)، و این، حکم فطرت و اساس اجتماع را تباه می‌سازد، برای اینکه از طرف ربا خوار، منجر به اختلاس و ربودن اموال بدهکاران می‌شود و از طرف بدهکاران، منتهی به تهی دستی و جمع شدن اموالشان در دست ربا خوار می‌گردد، پس ربا خواری عبارت است از کاهش یافتن بنیه مالی یک عده، و ضمیمه شدن

اموال آنان به اموال رباخوار.

این کاهش و نقصان، از یک طرف، و تکاثر اموال از طرف دیگر، نیز منجر به این می‌شود که به مرور زمان و روز به روز خرج بدهکار و مصرف او بیشتر می‌شود، و با زیاد شدن احتیاج و مصرف، و نبودن درآمدی که آن را جبران کند روز به روز خرج بیشتر می‌شود، و ربا نیز تصاعد می‌یابد و این تصاعد از یک طرف، و نبودن جبران از طرف دیگر، زندگی بدهکار را منهدم می‌سازد.

استدلالی قوی و بجا علیه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان، در آیه شریفه

و این خود خبطی است که رباخوار مبتلای به آن است، مانند خبطی که جن زده مبتلای به آن است، برای اینکه معاملات ربوی او را در آخر دچار این خبط می‌کند، که فرقی میان معامله مشروع یعنی خرید و فروش، و معامله نامشروع یعنی ربا نگذارد، و وقتی به او بگویند: دست از ربا بردار و به خرید و فروش بپرداز، بگوید: چه فرق هست میان ربا و بیع و چه مزیتی بیع بر ربا دارد تا من ربا را ترک کنم، و به خرید و فروش بپردازم، و لذا خدای تعالی به

همین سخن رباخواران (که چه فرق هست میان بیع و ربا) استدلال بر خبط آنان کرده است.

و این استدلالی است قوی و بجا، برای اینکه ربا تعادل و موازنه ثروت را در جامعه به هم می‌زند، و آن نظامی را که فطرت الهی به آن، راهنمایی می‌کند و باید در جامعه حاکم باشد، مختل می‌سازد. از این بیان پنج نکته روشن می‌گردد:

پنج نکته در آیه: ﴿اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ اَلرِّبَا﴾

نکته اول اینکه: مراد از قیام در جمله: ﴿لاَ یَقُومُونَ إِلاَّ کَمَا یَقُومُ﴾ مسلط بودن بر زندگی و بر امر معیشت است، چون این معنا هم یکی از معانی قیام است، که در استعمالات اهل زبان معنایی مشهور و شایع است و در قرآن کریم در موارد متعددی آمده از آن جمله موارد زیر است:

﴿لِیَقُومَ اَلنَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ تا جامعه، بر مبنای عدل استوار شود.[1]

﴿أَنْ تَقُومَ اَلسَّمَاءُ وَ اَلْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ (اینکه آسمان و زمین به امر او استوار شود).[2]

---

۱ حدید، آیه ۲۵

۲ روم، آیه ۲۵

﴿وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامىٰ بِالْقِسْطِ﴾ (تا در باره ایتام به عدل قیام کنید).[1]

و اما قیام به معنای ایستادن که مقابل نشستن است بدون شک مناسب با مورد آیه نیست و آیه شریفه با آن، معنای درستی نمی‌دهد.

نکته دوم اینکه: مراد از «خبط ناشی از مس شیطان»، حرکات نامنظم جن‌زدگان در حال بیهوشی و یا بعد از آن نیست، و مفسرینی که کلمه نامبرده را به این معنا گرفته‌اند اشتباه کرده‌اند، زیرا این معنا با هدف آیه سازگار نیست، چون غرض آیه این است اعتقاد رباخوار را در اینکه فرقی میان بیع و ربا نیست بفهماند و عمل او را که بر اساس این اعتقاد انجام می‌دهد تخطئه کند، و حاصلش این است که افعال رباخوار، افعال اختیاری است که از اعتقادی غلط سر می‌زند، و این چه ربطی به جست و خیزهای یک شخص مصروع و غش کرده دارد، پس برگشت معنای آیه به همان بیانی است که ما کردیم و گفتیم: مراد این است که رفتار رباخوار در مورد امر معاش

---

۱ نساء، آیه ۱۲۶

و زندگی به رفتار جن زده و دیوانه‌ای می‌ماند که خوب را از بد تمیز نمی‌دهد.

نکته سوم اینکه: تشبیهی که در آیه شده، و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان دیوانه شده، خالی از این اشعار نیست که چنین چیزی (یعنی دیوانه شدن در اثر مس شیطان) امری است ممکن، چون هر چند آیه شریفه دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده‌اند، ولی اینقدر دلالت دارد که بعضی از جنونها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد.

آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد

مطلب دیگری که از این آیه استفاده می‌شود این است که هر چند دلالت ندارد بر اینکه مس نامبرده به وسیله خود ابلیس انجام می‌شود چون کلمه (شیطان) به معنای ابلیس نیست، بلکه به معنای شرور است، چه از جن باشد و چه از انس، و لیکن این مقدار دلالت دارد که بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از جن است، رخ می‌دهد.

با این بیان بطلان گفتار بعضی از مفسرین که ذیلا از نظر خواننده می‌گذرد روشن می‌شود، که گفته است: تشبیهی که در آیه شریفه آمده از باب: «چون که با کودک سر و کارت فتاد» می‌باشد، زیرا مردم عقیده‌ای فاسد دارند و آن این است که دیوانگان در اثر آزار جن، دیوانه می‌شوند و چنین گفتاری از قرآن کریم هیچ عیبی ندارد، برای اینکه صرفا خواسته است رباخوار را تشبیه به جن‌زده کند.

و اما اینکه جن‌زدگی اعتقاد درستی است یا نادرست، آیه از آن ساکت است، پس حقیقت معنای آیه این است که رفتار این رباخواران، همانند رفتار دیوانگانی است که شما مردم معتقدید در اثر آزار جن دیوانه شده‌اند، و اما آیا این اعتقاد درست است یا نادرست؟ باید گفت: اعتقادی است نادرست، و غیر ممکن، برای اینکه خدای تعالی عادل‌تر از آن است که

شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید.

بیان نادرستی آن سخن و رد دلائل آن

وجه نادرستی این سخن این است که همانطور که خدای تعالی عادل‌تر از آن است، بزرگتر از این هم هست که گفتار خود را مستند به یک عقیده کودکانه باطل کند، و لو از باب آن مثل معروف باشد، مگر اینکه بعد از استناد و تشبیه بطلان آن عقیده را هم بیان کند، و دارنده چنان عقیده‌ای را تخطئه نماید، چون خودش در کلام مجیدش فرموده: ﴿لاَ يَأْتِيهِ اَلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ – باطل نه در عصر نزول به آن راه دارد، و نه در اعصار بعد[1].

و نیز فرموده: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ – به یقین قرآن معیار جدا سازی حق از باطل است، نه شوخی.[2]

و اما اینکه گفت: تصرف شیطان در عقل بشر و تباه ساختن عقل او به وسیله شیطان از عدل خدا به دور است، در پاسخ می‌گوئیم این اشکال عینا به خود او متوجه می‌شود، که تباهی عقل را مستند به عوامل

---

۱ فصلت، آیه ۴۲

۲ طارق، آیه ۱۴

طبیعی می‌داند، چون این نیز بالآخره به خدا منتهی می‌شود، و خدا این رابطه تضاد را میان عقل و آن عوامل قرار داده، و اما اینکه چرا قرار داده؟ هر پاسخی که شما از این اشکال بدهید، پاسخ از اشکال خودتان نیز خواهد بود.

علاوه بر اینکه اشکال در این نیست که چرا خدای تعالی عقل آدمی را باطل می‌کند، چون وقتی عقل نبود تکلیف هم مرتفع می‌شود، و موضوع تکلیف منتفی می‌گردد، اشکال در این است که با بقای عقل به حال خود، ادراک عقلی از مجرای حق بیرون رفته و از راه صحیح منحرف گردد، مثلا یک انسان عاقل به خاطر دخل و تصرف شیطان خوب را زشت و زشت را زیبا ببیند، و یا حق را باطل و باطل را حق بپندارد، این است آن چیزی که نمی‌شود به خدا نسبت داد.

و اما از بین رفتن عقل (یعنی نیروی تشخیص) و منتفی شدن تکلیف به دنبال تباهی آن، این هیچ اشکالی ندارد، (نظیر نابینا شدن و بی‌دندان شدن و بیمار گشتن) که همه اینها مستند به طبیعت و یا به

شیطان (و در آخر هم مستند به خدا است).

از این هم که بگذریم نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، بطور استقلال و بدون واسطه نیست، بلکه شیطان اگر کسی را دیوانه می‌کند به وسیله اسباب طبیعی است مثلا اختلالی در اعصاب او پدید می‌آورد، و یا آفتی به مغز او وارد می‌کند، هم چنان که فرشتگان که

کرامات انبیا و اولیا مستند به ایشان است، اسباب طبیعی را واسطه قرار می‌دهند، و نظیر این معنا در داستانی که قرآن کریم از «ایوب» (علیه السلام) حکایت کرده آمده، عرضه می‌دارد: ﴿إِذْ نَادیَ رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ اَلشَّیْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ﴾ پروردگارا شیطان با گرفتاریها و عذابی مرا مس کرد[1].

و نیز عرضه می‌دارد: ﴿أَنِّی مَسَّنِیَ اَلضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِینَ﴾ پروردگارا بیماری مرا مس نموده، و تو ارحم الراحمینی[2].

از یک طرف می‌گوید شیطان با من مس کرده، و از یک طرف این مس را به خود بیماری نسبت می‌دهد، با اینکه مرض، اسبابی طبیعی دارد.

و این اشکال و امثال آن از افکاری مادی منشا می‌گیرد، که به ذهن عده‌ای از دانشمندان رخنه یافته، بطوری که خود آنان توجهی به این رخنه‌گری ندارند، چون مادیین وقتی شنیدند که خداپرستان حوادث را به خدای سبحان نسبت می‌دهند، و یا

---

۱ ص، آیه ۴۱

۲ انبیاء، آیه ۸۳

عامل پاره‌ای از حوادث را به روح یا فرشته و یا شیطان می‌دانند، دچار یک اشتباه شدند، و آن این است که گمان کردند خداپرستان منکر علل طبیعی شده و همه آثار را از ما ورای طبیعت می‌دانند، و خلاصه ما ورای طبیعت را جانشین طبیعت کرده‌اند، و غفلت کردند از اینکه خداپرستان، هم خدا را مؤثر میدانند، و هم عوامل طبیعت را، و اگر حوادث را به هر دو منشا نسبت میدهند، نسبت به هر یک در طول دیگری است، نه در عرض آن (ساده‌تر بگویم اگر می‌گویند فلان حادثه کار خدا است، و نیز می‌گویند کار فلان عامل طبیعی است، این دو فاعل (خدا و طبیعت) را دو فاعل طولی می‌دانند، نه عرضی، مثل شما که نوشتن را هم به سر قلم نسبت دهید، و هم به قلم، و هم به انگشتان نویسنده، و هم به دست او، و هم به خود او، و درست هم نسبت داده‌اید. «مترجم») و این مطلب مکرر در این تفسیر خاطر نشان شده است.

نادرستی گفته برخی از مفسرین که گفته‌اند تشبیه ربا خوار به جن زده بیان حال ربا خواران در روز قیامت است

نکته پنجم: که از بیان ما روشن می‌شود فساد

گفتار بعضی از مفسرین است، که گفته‌اند: منظور از تشبیه رباخوار به جن‌زده، بیان حال رباخواران در روز قیامت است، می‌خواهد بفرماید: رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر بر می‌دارند، در حالی که چون افراد غشی و مبتلا به جنون هستند (هم چنان که در روایت هم چنین آمده) وجه فساد این تفسیر این است که با ظاهر آیه سازگار نیست، البته به آن بیانی که ما برای آیه کردیم، روایتی هم

نمی‌خواهد و نمی‌تواند به آیه ظهوری بدهد که خود آیه آن ظهوری ندارد، بلکه روایت می‌خواهد در مقابل قرآن که وضع دنیایی رباخواران را بیان کرده، وضع آخرتی آنان را هم بیان کند.

سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران

تفسیر المنار در ذیل آیه ﴿اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ اَلرِّبَا لاَ یَقُومُونَ...﴾ می‌گوید.[1] ابن عطیه در تفسیر خود گفته: منظور از این عبارت: تشبیه رباخوار در دنیا به کسی است که در اثر عارضه غش از حال طبیعی خارج شده، هم چنان که خود غشی را هم که حرکاتی غیر طبیعی دارد تشبیه به جن زده کرده و می‌گویند: فلانی جن زده شده.

آن گاه می‌گوید: آنچه از آیه به ذهن می‌رسد همین معنایی است که ابن عطیه گفته: لیکن بیشتر مفسرین نظریه‌ای بر خلاف آن دارند، و گفته‌اند: مراد از «قیام» برخاستن از قبر در قیامت است، و خدای سبحان این را برای رباخواران در قیامت علامت قرار داده که وقتی از قبر برمی‌خیزند چون

---

۱ تفسیر المنار، ج ۱، ص ۹۴

افراد غشی برخیزند.

این مطلب را محدثین از ابن عباس و ابن مسعود نقل کرده‌اند، بلکه طبرانی هم این قسمت از حدیث را از عوف بن مالک (بدون اینکه سند را به صحابه برساند) نقل کرده که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: از گناهی که نابخشودنی است دوری کن، و آن عبارت است از غلول (خیانت)، که هر کس به هر مقداری خیانت کند روز قیامت او را با خیانتش می‌آورند، و زنهار! بپرهیز از رباخواری، که خورنده ربا در قیامت دیوانه و مخبط محشور می‌شود.

آن گاه می‌گوید: آنچه از آیه به ذهن هر کسی می‌رسد همان است که ابن عطیه گفته، چون هر جا کلمه «قیام» ذکر شود معنای معروف «برخاستن» به ذهن خطور می‌کند که آن نیز به دو معنا است، یکی ایستادن و یکی قبول تصدی یک عمل، و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه مراد، سر از قبر برداشتن است، وجود ندارد، و روایاتی که می‌گوید راجع به قیامت است خالی از اشکال

نیستند، و وحی قطعی هم نیست که نتوان ردش نمود، و بعضی از آنها هم که سندش به صحابه نمی‌رسد، نمی‌تواند مفسر آیه باشد.

دلیل اینکه این روایات قابل اعتماد نیست این است که احدی آیه را به غیر آن معنایی که ابن عطیه گفته بود تفسیر نمی‌کرد، بله! اشخاصی چنین تفسیر کرده‌اند، که صحت گفتارشان حتی برای خودشان هم مسلم نشده است.

صاحب المنار سپس اضافه کرده که بازرگانان حدیث که کارشان جعل روایت است، برای تایید روایات جعلی خود به ظاهر بعضی ایات تمسک می‌کنند، بعد که مواجه با اشکال

می‌شوند، روایتی دیگر جعل می‌کنند تا با آن آیه نامبرده را تفسیر کنند و بهمین جهت در روایاتی که در تفسیر قرآن وارد شده، روایت صحیح خیلی کم است.[1]

به خطا رفتن صاحب المنار در بیان معنای تشبیهی که در آیه شده است

و در تخطئه صاحبان آن تفسیر خوب از عهده برآمده، ولی خودش در بیان معنای تشبیهی که در آیه شده خطا رفته، می‌گوید آنچه ابن عطیه گفته، در جای خود مطلبی روشن است برای اینکه رباخواران کسانی هستند که مال دنیا آنها را فریفته و خود باخته‌شان کرده، به حدی که مال را می‌پرستند، و در جمع‌آوری آن جان می‌کند، و مال را هدف می‌دانند نه وسیله، و برای به دست آوردن آن تمامی کسب و کارهای معمولی را رها کرده و از راه غیر طبیعی کسب می‌کنند، و دلهایشان از آن حالت اعتدالی که بیشتر مردم دارند خارج شده، این بی‌اعتدالی از همه حرکات و معاملاتشان کاملا هویدا است (هم چنان که این دلدادگی در حرکات معتادین به عمل قمار

---

۱ تفسیر المنار، ج ۳، ص ۹۴

کاملا به چشم می‌خورد و می‌بینی که در کار خود آن قدر نشاط دارند و آن قدر غرق در کار خویشند که توجه ندارند چگونه دچار سبک‌سری و سفاهت شده و حرکات غیر منظمی انجام می‌دهند) که همین حرکات نامنظم و دیوانه‌وار وجه تشبیه رباخوار به دیوانگان است، چون کلمه «تخبط» از ماده «خبط» است، که عبارت است از نوعی نامنظم بودن، مانند خبط عشواء (شتر کور) این بود گفتار صاحب المنار در معنای تشبیهی که در آیه شریفه آمده است.

و وجه نادرستی گفتارش این است که هر چند خروج رباخوار و قمارباز از اعتدال و انتظام عمل، حرف درستی است لیکن معلول ربا خوردن به تنهایی نیست و مقصود آیه هم از تشبیه این نیست.

اما اینکه گفتیم: معلول ربا خوردن نیست برای اینکه علت عدم اعتدال رباخوار و حرکات دیوانه‌وارش بریدن از خدا و بندگی او و هدف قرار دادن لذائذ مادی است، از آنجایی که هدف و همت خود را لذائذ مادی قرار داده، و علم و درک خود را به هدفی والاتر از آن متوجه نساخته است و نتیجه‌اش این شد که عفت دینی و وقار نفسانی را از دست

بدهد و چون لذائذ مادی (هر چند که اندک باشد) در آنان اثر می‌گذارد لذا حرکاتشان مضطرب و ناموزون است حال چه اینکه اینگونه افراد ربا بخورند و چه نخورند پس حالات نامبرده ربطی به رباخواری ندارد.

و اما اینکه گفتیم: «مقصود آیه هم از تشبیه، این نیست» برای این بود که احتجاج و

استدلالی که در آیه شریفه آمده تا ثابت کند رباخواران دچار خبطند، با تشبیه نامبرده نمی‌سازد برای اینکه خدای سبحان دلیل خبط آنان در رفتارشان را این دانسته که می‌گویند: خرید و فروش هم مثل ربا است و اگر مقصود تشبیه به آن جهت بود جا داشت به همان اختلال و ناموزونی حرکات استدلال فرموده باشد. پس وجه همان است که ما بیان کردیم.

وجه تشبیه بیع به ربا، نه بالعکس، در سخن ربا خواران: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾

در سابق گفتیم که چرا خرید و فروش را تشبیه به ربا کرد و ربا را تشبیه به خرید و فروش نکرد و وعده دادیم که بیشتر توضیح دهیم.

توضیح: این است که رباخوار مبتلای به خبط و اختلال، حالتی خارج از حالت عادی و سالم دارد برای او آنچه در نزد عقلا زشت و منکر است مفهومی ندارد، برای او زشت و زیبا، عمل معروف و منکر، یکی است و وقتی یک انسان عاقل به رباخوار می‌گوید به جای رباخواری به خرید و فروش

بپردازد در حقیقت حرف تازه‌ای زده که باید اثباتش کند و لذا او اگر بخواهد جواب بدهد قهرا باید بگوید از نظر من آنچه را که تو می‌گویی «از ربا بهتر است» با ربا هیچ فرقی ندارد چون اگر به عکس این بگوید یعنی بگوید: ربا در نظر من با خرید و فروش یکی است، آنچه مرا از آن نهی می‌کنی، با آنچه که مرا به آن امر می‌کنی یکی است مردی عاقل خواهد بود و ادراکش مختل نخواهد شد، چون معنای این کلامش این می‌شود که من قبول دارم آنچه که مرا به آن امر می‌کنی مزیتی دارد لیکن به نظر من آنچه هم که مرا از آن نهی می‌کنی مزیتی دیگر دارد و نمی‌خواهد مزیت را به کلی انکار کند و مانند دیوانگان بگوید:

اصلا مزیتی در خرید و فروش و ربا نمی‌بینم و رباخوار همین را می‌گوید او به خاطر خبطی که در درونش دارد می‌گوید: خرید و فروش هم مثل ربا است و اگر بگوید ربا هم مانند خرید و فروش است در حقیقت شریعت خدایی را انکار کرده، نه اینکه چون جن زده‌ها سخن پرت و بی معنی گفته باشد.

و ظاهرا جمله: ﴿ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ

اَلرِّبَا﴾ حکایت حال رباخواران است نه اینکه چنین سخنی را گفته باشند و اینگونه تعبیرات، (حال اشخاص به لسان قال حکایت کردن) معروف و بین مردم متداول است.

با این بیان فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته‌اند، منظور رباخواران از اینکه گفتند: خرید و فروش هم مثل ربا است و نگفتند ربا هم نظیر خرید و فروش است، مبالغه در درستی و صحت ربا است چون ربا را اصل و خرید و فروش را فرع گرفته‌اند، نظیر کلام شاعر که گفته:

و مهمه مغبرة ارجاؤه *** کان لون ارضه سماؤه

یعنی: بیابانی که

غبار آن را فرا گرفته گویی زمینش به رنگ آسمانش در آمده است. و منظور این بوده که گویی آسمانش از شدت غبار به رنگ زمینش در آمده است.

و فساد گفتار بعضی دیگر نیز روشن می‌شود که گفته‌اند: احتمال می‌رود که عبارت، مقلوب و پس و پیش نبوده و معنای جمله چنین باشد که رباخواران منطقشان این بوده: «اگر خرید و فروش حلال است برای این حلال است که راه کسب معیشت است»، و این علت در بیع موهوم و خیالی است چون نفع خرید و فروش صد در صد نیست و بعضی از خرید و فروش‌ها ضرر هم دارد ولی در ربا صد در صد نفع است (و وجه این دو تفسیر از آنچه گذشت روشن می‌شود).

﴿وَ أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ اَلرِّبَا﴾ جمله‌ای است مستانفه و از نو، البته در صورتی جمله‌ای است از نو که به خاطر نبودن کلمه (قد) در آغاز آن جمله حالیه نباشد چون جمله‌ای که با فعل ماضی شروع می‌شود اگر حالیه باشد واجب است کلمه (قد) بر سر آن فعل

در آمده باشد مثل اینکه می‌گوئیم: (جاءنی زید و قد ضرب عمروا) (زید نزد من آمد، در حالی که عمرو را زده بود) و جمله مورد بحث بخاطر اینکه این کلمه را بر سر ندارد نمی‌تواند حالیه باشد.

علاوه بر اینکه حال بودن آن با معنایی که اول گفتار افاده می‌کند نمی‌سازد، چون حال عبارت است از مقید کردن زمان صاحب حال و ظرف تحقق آن و اگر این جمله حال باشد معنای کلام چنین می‌شود: خبطی که رباخواران با گفتن: ﴿إِنَّمَا اَلْبَيْعُ مِثْلُ اَلرِّبَا﴾ مرتکب شدند در حالی بود که خدا (خرید و فروش) را حلال و ربا را حرام کرده بود و این معنا درست خلاف آن معنایی است که آیه شریفه در مقام بیان آن است چون آیه می‌فرماید: رباخواران خطا کارند چه قبل از آمدن قانون حرمت ربا و چه بعد از آن و به این جهت نیز نمی‌توانیم جمله نامبرده را حالیه بگیریم و همانطور که گفتیم مستانفه است.

و این جمله مستانفه، به آن بیانی که گذشت در مقام تشریع ابتدایی حرمت ربا نیست چون در آنجا گفتیم: این آیات ظهور در این دارد که قبلا ربا حرام شده بوده و در سوره آل عمران فرموده بود: ﴿يَا أَيُّهَا

اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا اَلرِّبَوا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1] و آیات مورد بحث و مخصوصا جمله: ﴿وَ أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ اَلرِّبَا﴾ دلالت بر انشاء حکم ندارد بلکه دلالت بر اخبار دارد، نمی‌خواهد بفرماید از الان ربا حرام شد بلکه می‌فرماید: قبلا ربا را حرام

کرده، خواهی پرسید، با اینکه قبلا حرام شده بوده دیگر چه حاجتی به آوردن این جمله بود در جواب می گوئیم خواست تا با آوردن این جمله زمینه را برای جمله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ فراهم سازد این ان نکاتی است که از سیاق و محتوای ایه به نظر می‌رسد.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند جمله: ﴿وَ أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ اَلرِّبَا﴾ می‌خواهد کلام رباخواران را باطل کند که گفتند: بیع هم مثل ربا است و معنایش این است که اگر گفتار رباخواران درست بود باید حکم ربا و خرید و فروش نزد خدای احکم الحاکمین مختلف نبوده باشد با اینکه می‌بینیم حکم

---

۱ آل عمران، آیه ۱۳۰

او در این مورد مختلف است، یکی را حرام و یکی دیگر را حلال کرده است.

اشکالی که بر این تفسیر وارد است این است که هر چند در جای خود سخن درستی است لیکن با لفظ آیه منطبق نیست چون بنا بر آن جمله: ﴿وَ أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ﴾ حالیه می‌شود با اینکه ما ثابت کردیم که حالیه نیست.

و از این وجه ضعیف‌تر وجهی است که بعضی دیگر گفته‌اند که معنای آیه این است: زیادی و فائده بیع مانند زیادی ربا نیست چون من بیع را حلال و ربا را حرام کرده‌ام امر هم امر من و خلق، خلق من است این من هستم که در خلق خود به هر چه بخواهم حکم می‌کنم و به آنچه اراده کرده باشم فرمان می‌دهم احدی از خلق مرا نرسد، که در حکم من اعتراض کند.

اشکال این وجه نیز همان اشکال وجه قبلی است این نیز جمله را حالیه گرفته، در حالی که مستانفه است علاوه بر اینکه این وقتی درست است که ما قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نبوده و ارتباط سببیت و مسببیت را منکر باشیم و به عبارتی

دیگر علت و معلولیت در بین اشیاء را انکار نموده، همه چیز را مستقیما و بدون واسطه مستند به خدا کنیم و ما نمی‌توانیم این نظریه را بپذیریم زیرا بطلان آن بدیهی و روشن است علاوه بر اینکه خلاف روش قرآن کریم می‌باشد چون رسم و روش قرآن این است که احکام و شرایع خود را به مصالح خصوصی یا عمومی تعلیل کند از اینهم که بگذریم در ضمن خود این آیات فرموده: ﴿وَ ذَرُوا مَا بَقِیَ مِنَ اَلرِّبَا إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ...﴾

حرمت ربا و حلیت بیع و سایر احکام الهی تابع مصالح و مفاسد می‌باشد

و نیز فرموده: ﴿لاَ تُظْلَمُونَ﴾ و باز فرموده: ﴿اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ اَلرِّبَا ... إِنَّمَا اَلْبَیْعُ مِثْلُ اَلرِّبَا﴾ و همه اینها دلالت می‌کند بر اینکه حرام بودن ربا و حلال بودن بیع علت دارد، و اگر بیع حلال شده برای این بوده که بر طبق سنت فطرت و خلقت است و اگر ربا حرام شده علتش این بوده که از روش صحیح زندگی خارج است و منافی با ایمان به خدا و ناسازگار با آن است و نیز یکی از مصادیق ظلم است.

جمله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ در باره همه اعمال زشت قبل از ایمان و توبه است و شامل همه مسلمین در تمام اعصار می‌باشد

﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾

این جمله که حرف «فاء» در اولش آمده تفریع و نتیجه‌گیری از جمله: ﴿أَحَلَّ اَللَّهُ اَلْبَيْعَ﴾ است و مفهوم آن مقید و مخصوص به ربا و رباخواران نیست بلکه حکمی است کلی که در موردی جزئی به کار رفته تا دلالت کند بر اینکه آن مورد جزئی یکی از مصادیق و نمونه‌های حکم کلی است و حکم نامبرده شامل آن مورد نیز می‌شود و معنایش این است که آنچه ما در باره ربا گفتیم، موعظه‌ای بود که از ناحیه پروردگارتان آمده و بطور کلی هر کس از ناحیه پروردگارش موعظتی برایش بیاید چنین و چنان می‌شود شما هم اگر دست از رباخواری بردارید، گناه آنچه تا کنون کرده‌اید بخشوده می‌شود و امر شما با خدا است.

از اینجا روشن می‌شود که مراد از آمدن موعظه خبردار شدن از حکمی است که خدای تعالی تشریع کرده و منظور از «انتهاء» در آیه، توبه و ترک عملی است که از آن نهی شده تا بنده از آن کار، دست

بردارد و منظور از اینکه فرمود: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ .

این است که حکم حرمت، شامل رباخواریهای قبل از آمدن قانون حرمت ربا، نیست و منظور از اینکه فرمود:

﴿وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ﴾ این است که افرادی که قبل از نزول آیه، مبتلا به رباخواری بوده‌اند، آن عذاب ابدی که از ذیل آیه، یعنی جمله: ﴿وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ﴾ بدست می‌آید، برایشان نیست.

بلکه از آنچه که تا کنون از راه ربا به دست آورده‌اند، می‌توانند بهره‌مند گردند.

و امرشان به دست خدا است، چه بسا ممکن است خدا رهایشان سازد و در بعضی احکام آزادشان بگذارد و چه بسا تکلیفی برایشان مقرر بدارد که با عمل به آن تکلیف، خطای قبلی خود را جبران نمایند.

باید دانست که امر این آیه بس عجیب است برای اینکه گفتیم جمله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾ و تسهیل و تشدیدی که دارد حکمی کلی را بیان می‌کند و اختصاص به مورد ربا ندارد، شامل تمامی گناهان

کبیره می‌شود و در باره همه آنها می‌فرماید: کسی که قبل از مسلمان شدن گناه کبیره‌ای کرده باشد در اسلام مؤاخذه نمی‌شود لیکن متاسفانه مفسرین آن را مخصوص به ربا دانسته و آن گاه پیرامون آن بحث کرده‌اند که رباهای قبل از اسلام چنین و چنان است و امرش واگذار به خدا است و کسی که در اسلام، ربا بخورد چنین و چنان می‌شود با اینکه عمومیت آیه بسیار روشن است.

بعد از آنکه به این نکته توجه کردی کاملا برایت روشن می‌شود که جمله: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ﴾ بیش از یک معنای مبهم افاده نمی‌کند چیزی که هست این معنای مبهم

در مورد هر معصیتی که در باره‌اش موعظه‌ای رسیده متعین می‌شود و معلوم است که این معنای مبهم بر حسب اختلاف آن مواعظ، مختلف می‌شود.

پس معنای آیه شریفه این است که هر کس در اثر موعظه‌ای دست از کار زشت خود بردارد گناهان گذشته‌اش چه در باره حقوق خدا بوده یا در مورد حقوق مردم، نسبت به عین آن گناهان مؤاخذه نمی‌شود ولی چنان هم نیست که از آثار وضعی ناگوار آن گناهان به کلی رها شود، بلکه امر چنین کسی با خدا است اگر او بخواهد ممکن است وظائفی برای جبران آنچه فوت شده مقرر فرماید مثلا قضای روزه‌ها و نمازهای فوت شده را بر او واجب کند و اگر گناهان گذشته راجع به حدود است، حد را برای او واجب سازد و یا اگر مورد تعزیر و شلاق و حبس است اجرای آن احکام را در باره‌اش واجب کند و اگر حق الناس است و عین مال غصبی یا ربوی نزدش مانده باشد رد نمودن آن را به صاحبش واجب کند و اگر بخواهد او را عفو می‌کند و بعد از توبه چیزی را بر او واجب نمی‌کند هم چنان

که در مورد مشرکین چنین کرده، یعنی از حق الله و حق الناس‌هایی که در زمان شرک مرتکب شده بودند عفو فرموده است.

و نیز در مورد مسلمانانی که گناهانشان تنها جنبه حق الله دارد مثلا شراب می‌خورده و لهو مرتکب می‌شده و بعد توبه کرده، خدا توبه‌اش را می‌پذیرد بدون اینکه چیزی بر او واجب سازد و مواردی دیگر نظیر این دو مورد، برای اینکه جمله، ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىَ﴾ همانطور که گفتیم مطلق است و منحصر به رباخوار نیست هم شامل او می‌شود و هم شامل کفار و مؤمنین (چه مؤمنین صدر اسلام و چه دیگران از تابعین و مسلمانان اعصار بعد).

معنای جمله: «و من عاد» و پاسخ به معتزله که برای ادعای جاودانگی هر مرتکب کبیره در آتش به این جمله استناد کرده‌اند

و اما جمله: ﴿وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ به آن جهت که کلمه «عود» در آن آمده در مقابل کلمه «انتهاء» که در جمله سابق آمده بود دلالت می‌کند بر اینکه مراد از کلمه «عود» معنایی است که با عدم انتها جمع می‌شود، در نتیجه معنای

«و من عاد...» این است که هر کس که از کار زشت خود دست بر ندارد چنین و چنان می‌شود و این، ملازم است با اصرار بر گناه و نپذیرفتن حکم خدا که آنهم کفر به خدا و یا ارتداد درونی است هر چند که این کفر و ارتداد را به زبان نیاورند زیرا وقتی کسی به گناه قبلی خود برگردد و دست از آن برندارد حتی به این مقدار که از آن پشیمان باشد چنین کسی در حقیقت تسلیم حکم خدا نگشته و تا ابد رستگار نخواهد شد پس تردیدی که در آیه شده و فرموده: «کسی که چنین کند چنان می‌شود و کسی که چنین کند چنان می‌گردد» در حقیقت می‌خواهد بفرماید که: تردید در «تسلیم» حکم خدا شدن و «سرپیچی از دستورات او و اصرار بر گناه»

غالبا ناشی از عدم تسلیم است که آن هم مستلزم خلود در آتش است.

از اینجا پاسخ یک استدلال نابجا روشن می‌گردد و آن استدلال معتزله است که گفته‌اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه هر کس گناه کبیره‌ای مرتکب شود در عذاب دوزخ جاودان خواهد بود علت نابجایی آن این است که هر چند آیه دلالت دارد بر اینکه مرتکب گناه کبیره بلکه هر کس که گناه کند در عذاب مخلد است، لیکن دلالتش منحصر در ارتکاب گناه با انکار حکم خدا است و البته چنین کسی که تسلیم حکم خدا نیست مسلمان نیست و باید همیشه در عذاب باشد.

مفسرین در معنای جمله: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ و جمله: ﴿وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ﴾ و جمله: (﴿وَ مَنْ عَادَ﴾) وجوهی از معانی و احتمالات ذکر کرده‌اند که اساس همه آنها همان معنایی است که مفسرین از آیه فهمیده‌اند و در سابق نقل شد و چون اساس آن احتمال‌ها فاسد بود، فائده‌ای در نقل آن احتمالات ندیدیم.

معنای جمله: ﴿يَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ يُرْبِى اَلصَّدَقَاتِ﴾ خدا ربا را نابود می‌کند

﴿يَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ يُرْبِى اَلصَّدَقَاتِ﴾

کلمه "محق" به فتحه میم و سکون حاء و قاف مصدر فعل (یمحق) و به معنای نقصان پی در پی است بطوری که آن چیزی که "محق" می‌شود تدریجا فانی شود و در مقابل کلمه "ارباء" که مصدر فعل "یربی" است به معنای نمو و رو به زیادت نهادن و کلمه (أثیم) به معنای صاحب اثم است و در سابق، معنای اثم گذشت.

در آیه شریفه، "ارباء صدقات" و "محق ربا" را مقابل یکدیگر قرار داده، در سابق هم گفتیم که ارباء صدقات و نمو دادن آن مختص به آخرت نیست بلکه این خصیصه هم در دنیا هست و هم در آخرت در نتیجه از مقابله نامبرده می‌فهمیم که محق ربا نیز هم در دنیا هست و هم در آخرت.

پس هم چنان که یکی از خصوصیات صدقات، این است که نمو می‌کند و این نمو، لازمه قهری صدقه است و از آن جدا شدنی نیست چون باعث جلب محبت و حسن تفاهم و جذب قلوب است و امنیت را گسترش داده و دلها را از اینکه به سوی

غصب و دزدی و افساد و اختلاس بگراید، باز می‌دارد و نیز باعث اتحاد و مساعدت و معاونت گشته و اکثر راههای فساد و فنای اموال را می‌بندد و همه اینها باعث می‌شود که مال آدمی در دنیا هم زیاد شود و چند برابر گردد.

همچنین یکی از خواص ربا کاهش مال و فنای تدریجی آن است چون ربا باعث قساوت قلب و خسارت می‌شود و این دو باعث بغض و عداوت و سوء ظن می‌گردد و امنیت و

مصونیت را سلب نموده، نفوس را تحریک می‌کند تا از هر راهی و وسیله‌ای که ممکن باشد چه با زبان و چه با عمل، چه مستقیم و چه غیر مستقیم از یکدیگر انتقام بگیرند، و همه اینها باعث تفرقه و اختلاف می‌شود و این هم راه‌های فساد و زوال و تباهی مال را می‌گشاید و کمتر مالی از آفت و یا خطر زوال محفوظ می‌ماند.

همه اینها برای این است که صدقه و ربا هر دو با زندگی طبقه محروم و محتاج تماس دارد زیرا احتیاج به ضروریات زندگی، احساسات باطنی آنان را تحریک کرده و در اثر وجود عقده‌ها و خواسته‌های ارضا نشده آماده دفاع از حقوق زندگی خود گشته و هر طور که شده در صدد مبارزه بر می‌آیند اگر در این هنگام به ایشان احسان شده و کمک‌های بلاعوض برسد احساساتشان تحریک می‌شود تا با احسان و حسن نیت خود، آن احسان را تلافی کنند و اگر در چنین وضعی در حق آنان با قساوت و خشونت رفتار شود بطوری که تتمه مالشان هم از بین برود و آبرو و جانشان در خطر

افتد، با انتقام مقابله خواهند کرد و به هر وسیله‌ای که دستشان برسد طرف مقابل را منکوب می‌سازند و کمتر رباخواری است که از آثار شوم این مبارزه محفوظ بماند بلکه آنهایی که سرگذشت رباخواران را دیده‌اند همه از نکبت و نابودی اموال آنان و ویرانی خانه‌ها و بی ثمر ماندن تلاشهایشان از قهر فقرا خبر می‌دهند.

دو نکته در بیان آثار گناهان و زشتی‌ها در فرد و اجتماع و آثار شوم و ربا خواری در عصر حاضر

لازم است که خواننده عزیز به دو نکته توجه کند اول اینکه علل و اسبابی که امور و حوادث اجتماعی مستند به آنها است تاثیرشان صد در صد نیست، بلکه تاثیرش در حدود هشتاد درصد است، در نتیجه ما نیز از آنچه می‌کنیم نتایج هشتاد درصد را می‌جوئیم و وقتی اراده می‌کنیم اسبابی را فراهم کنیم، اسبابی فراهم می‌کنیم که باز تاثیرش اغلبی و هشتاد درصد است نه دائمی و قطعی و صد در صد، چیزی که هست در همه این موارد احتمال خلاف را که همان بیست درصد است به حساب نمی‌آوریم و اما علت‌های تامه و صد در صدی که معلول‌های آنها از

آنها جدا نمی‌شوند تنها در عالم طبیعت یافت می‌شوند و باید از راه علوم حقیقیه که پیرامون حقائق خارجیه بحث می‌کنند آنها را کشف نمود.

و اگر در آیات احکام که در آنها از مصالح و مفاسد اعمال و سعادت و شقاوتی که در پی دارند بحث می‌شود دقت کنیم این معنا را به خوبی می‌فهمیم که قرآن کریم آثار و علل اعمال انسانی را مانند علل طبیعی و اسباب تکوینی صد در صد دانسته، هم چنان که عقلا نیز تاثیر غالبی و هشتاد درصد اعمال را دائمی و صد در صد می‌دانند.

دوم اینکه جامعه مانند فرد است و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مثل همند مثلا همانطور که یک فرد از انسان حیات و زندگی و مرگ و افعال و آثاری دارد

همچنین جامعه نیز برای خود حیات و ممات و عمر و اجلی معین و افعال و آثاری دارد و قرآن کریم ناطق به این حقیقت است، مثلا می‌فرماید: ﴿وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾[1].

و بنا بر این اگر یکی از امور فردی انسان در اجتماع رواج پیدا کند بقای آن امر و زوالش و تاثیرش نیز مبدل می‌شود، مثلا عفت که یکی از امور آدمی و خلاعت (بی‌عفتی) امر دیگری از آدمی است ما دام که فردی است یک نوع تاثیر در زندگی فرد دارد مثلا انکه دارای خلاعت و بی عفتی است مورد نفرت عموم قرار می‌گیرد و مردم حاضر نیستند با او ازدواج کنند و اعتمادشان نسبت به او سلب می‌شود دیگر او را امین بر هیچ امانتی نمی‌سازند این در صورتی است که فرد بی عفت بوده و جامعه با او مخالف باشد.

و اما اگر همین بی عفتی اجتماعی شد یعنی

---

۱ هیچ قریه‌ای را نابود نکردیم مگر اینکه از قبل، عمر و سرنوشتی معلوم داشت. هیچ امتی نمی‌تواند سرنوشت خود را جلو یا عقب بیندازد. «حجر، آیه ۵»

جامعه با بی عفتی موافق گردید تمامی آن محذورها از بین می‌رود و دیگر بقای ندارد چون تمامی آن محذورها مربوط به افکار عمومی و ناسازگاری آن امر با افکار عمومی بود و خلاصه از آنجایی که عموم مردم بی عفتی را بد می‌دانستند از فرد بی عفت دوری می‌کردند و اما اگر همین بی عفتی عمومی شد و در بین همه متداول گشت آن محذورها هم که شمردیم از بین می‌رود چون دیگر افکار عمومی چنان احکامی ندارد. البته این تنها در مورد احکام اجتماعی است و اما احکام وضعی و طبیعی بی عفتی به جای خود باقی است، نسل را قطع می‌کند و امراض مقاربتی می‌آورد و مفاسد اخلاقی و اجتماعی دارد از جمله مفاسد اجتماعیش این است که انساب و دودمانها را درهم و برهم می‌سازد، انشعابهای قومی باطل می‌شود، دیگر فوائدی که در این انشعابها هست عاید جامعه نمی‌شود پس آثار وضعی بی عفتی که آثار سوء و مورد انزجار فطرت بشری است خواه ناخواه مترتب می‌شود و باید دانست که آثار امور مربوط به انسان از نظر کندی و سرعت در امور

فردی و اجتماعی مختلف است (مثلا اثر فردی مشروبات الکلی سریع و فوری است و آثار سوء اجتماعی آن به آن سرعت نیست).

حال با توجه به این مطالب، انسان در می‌یابد که محق ربا و ارباء صدقات در صورتی که در یک فرد باشد با ربا و صدقات اجتماعی اختلاف دارند ربای انفرادی غالبا صاحبش را

هلاک می‌کند و تنها بیست درصد ممکن است به خاطر عوامل خاصی از شر آن خلاصی یابد و ساحت زندگیش به فنا و مذلت تهدید نشود ولی در ربای اجتماعی که امروز در میان ملل و دولتها رسمیت یافته و بر اساس آن قوانین بانکی جعل شده بعضی از آثار سوء ربای فردی را ندارد چون جامعه به خاطر شیوع و رواج آن و متعارف شدنش از آن راضی است و هیچ به فکر خطرها و زیان‌های آن نمی‌افتد ولی در هر صورت آثار وضعی آن که عبارت است از تجمع ثروت و تراکم آن از یک طرف و فقر و محرومیت عمومی از طرفی دیگر، غیر قابل اجتناب است هم چنان که می‌بینیم این جدایی و بیگانگی در بین دو طبقه از مردم دنیا پیدا شده، یکی طبقه ثروتمند و یکی فقیر و روز به روز این اثر شوم کوبنده‌تر و ویرانگرتر خواهد شد هر چند که ما شخصا این ویرانگری را پیش آمدی خیلی دور بپنداریم و یا حتی آن را از جهت طول مدت ملحق به عدم بدانیم اما از نظر اجتماعی و از دیدگاه یک جامعه‌شناس این اثر شوم بسیار عاجل و زودرس

است چون عمر اجتماع با عمر فرد تفاوت دارد و یک روز از نظر جامعه‌شناس برابر با یک عمر در نظر سایر افراد است، روز اجتماع همان است که قرآن کریم در باره‌اش فرموده: ﴿وَ تِلْکَ اَلْأَیَّامُ نُدَاوِلُهَا بَیْنَ اَلنَّاسِ﴾[1].

منظور از این روزگار همان عصر و قرن است که در هر قرنی مردمی بر مردم دیگر غلبه می‌کنند و طائفه‌ای که روزگار به کامش بود به دست طائفه‌ای دیگر منکوب و حکومتی به دست حکومتی دیگر منقرض می‌شود، امتی که روی کار بود، بر کنار شده و امتی دیگر روی کار می‌آید و معلوم است که سعادت انسان نباید تنها از نظر فرد مورد عنایت قرار گیرد بلکه همانطور که ما به سعادت فرد فرد علاقمندیم باید به فکر سعادت نوع و جامعه خود نیز بوده باشیم.

هم چنان که می‌بینیم قرآن کریم هیچ وقت از سرنوشت هیچ فردی سخن نمی‌گوید و در باره هیچ فردی پیشگویی نمی‌کند هر چند که به کلی در باره

---

۱ و ما روزگار را دست به دست میان جوامع می‌گردانیم. «آل عمران، آیه ۱۴۰»

فرد ساکت نیست اما خود را کتابی معرفی می‌کند که خدا آن را برای سعادت نوع انسان نازل کرده، و سعادت جنس بشر را در نظر گرفته چه بشر امروز و چه آینده و چه گذشته.

پس اینکه فرموده: ﴿یَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ یُرْبِی اَلصَّدَقَاتِ﴾ احوال ربا و صدقات و آثاری که این دو دارند (چه نوعی و چه فردی) را بیان می‌کند و می‌فرماید: محق و نابودی و ویرانگری از لوازم جدایی ناپذیر ربا است هم چنان که برکت و نمو دادن مال اثر لا ینفک صدقه

است پس ربا هر چند که نامش ربا (زیادی) است لیکن از بین رفتنی است و صدقه هر چند که نامش را زیادی نگذاشته باشند، زیاد شدنی است و لذا وصف ربا را از ربا می‌گیرد و به صدقه می‌دهد و ربا را به وضعی که ضد اسم او است توصیف می‌کند و می‌فرماید: ﴿یَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ یُرْبِی اَلصَّدَقَاتِ﴾.

بیان ضعف چند قول که در تفسیر جمله: ﴿یَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ یُرْبِی اَلصَّدَقَاتِ﴾ گفته شده است

با بیانی که گذشت ضعف گفتاری که ذیلا از بعضی از مفسرین نقل می‌کنیم روشن می‌شود که گفته است محق ربا به معنای این نیست که خدا مال ربوی را از بین می‌برد و تنها خسران و حسرت برای رباخوار می‌ماند چون ما به چشم خود می‌بینیم رباخواران روز به روز پولدارتر می‌شوند بلکه مراد این است که رباخوار از جهت غایات و نتایجی که از گرفتن ربا در نظر دارد به نتیجه نمی‌رسد، چون منظور رباخوار از عمل خود این است که به زندگی خوشی برسد و لذت زندگی گوارایی را بچشد، لیکن حرصی که در رباخواری است نمی‌گذارد او از زندگی لذت ببرد و او را حریص به جمع مال می‌کند

و مال به آسانی جمع نمی‌شود بلکه باید با کسانی که رقیب او هستند و یا قصد خوردن سرمایه او را دارند دائما مبارزه کند، از طرفی دیگر مردمی که او خونشان را به شیشه گرفته و به روز سیاهشان نشانده است، در مقام دشمنی با او بر می‌آیند و خواب راحت را از او سلب می‌کنند.

و نیز فساد گفتار مفسر دیگر روشن می‌شود که گفته است مراد از محق ربا، محق آخرتی است، می‌خواهد بفرماید رباخوار در آخرت ثوابی ندارد، چون در دنیا با رباخواریش آن ثواب‌ها را از دست داد و یا به خاطر اینکه ربا باعث شده همه عباداتش باطل گردد وجه ضعیف بودن این تفسیر این است که هر چند شکی نیست که بی اجر بودن در آخرت هم نوعی محق است لیکن در آیه شریفه دلیلی نیست بر اینکه مراد از محق، تنها محق ثواب آخرت باشد.

و نیز ضعف گفتار آن مفسر دیگر که از معتزله است و با آیه استدلال کرده بر اینکه:

«مرتکب هر گناه کبیره در آتش دوزخ مخلد است» چون فرموده: «و من عاد...» و ما در سابق

بیانی داشتیم که هم این گفتار و استدلال را توضیح می‌دهد و هم پاسخش را می‌گوید. ﴿وَ اَللَّهُ لاَ یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ أَثِیمٍ﴾ در این جمله نابودی ربا را به وجهی کلی تعلیل می‌کند و معنایش این است که اگر گفتیم خدا ربا را محق و نابود می‌کند، برای این است که رباخوار کفر شدیدی دارد، چون بسیاری از نعمت‌های خدا را کفران می‌کند و آن نعمت‌ها را می‌پوشاند و در راههای فطری حیات بشری که همان معاملات معمولی است صرف نمی‌نماید و علاوه بر این به بسیاری از احکام خدا که در باره عبادات و معاملات تشریع کرده کفر می‌ورزد زیرا با مال ربوی غذا

می‌خورد و لباس می‌خرد و نوشیدنی می‌نوشد و خانه می‌خرد با اینکه همه اینها حرام است و نماز و بسیاری دیگر از عبادت‌هایش را فاسد می‌کند و با مصرف کردن مال ربوی بسیاری از معاملات غیر ربوی او نیز باطل می‌شود و ضامن طرف معامله خود می‌گردد و در بسیاری از موارد که به جای بهره پولش، ملک مردم یا اثاث منزل مردم را می‌گیرد غاصب آن اموال می‌شود و به خاطر طمع و حرصی که نسبت به اموال مردم می‌ورزد و خشونت و قساوتی که در گرفتن طلب خود اعمال می‌کند و به این وسیله به خیال خود حق خود را می‌گیرد بسیاری از اصول و فروع اخلاق و فضائل را در مردم می‌کشد و از همه بالاتر او فردی اثیم است یعنی آثار سوء گناه، دلش را سیاه کرده، دیگر خدای سبحان دوستش نمی‌دارد چون خدای تعالی هیچ کفران گر اثیم را دوست نمی‌دارد.

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ﴾

این جمله تعلیلی است که ثواب صدقه دهندگان و کسانی را که به خاطر نهی خدا دست از رباخواری

بر می‌دارند به وجهی عام بیان می‌کند به وجهی که هم شامل این دو مورد می‌شود و هم غیر این دو.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

این آیه مؤمنین را مخاطب قرار داده و به آنان دستور می‌دهد از خدا بپرهیزند و این مطلب را به عنوان زمینه‌چینی می‌آورد تا دنبالش بفرماید: ﴿وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ یعنی آنچه از ربا نزد بدهکاران مانده، صرفنظر کنید و از این بیان چنین بدست می‌آید که بعضی مؤمنین در عهد نزول این آیات هنوز ربا می‌گرفتند و بقایایی از ربا از بدهکاران خود طلب داشته‌اند لذا می‌فرماید: از آنچه مانده صرفنظر کنید و سپس آنان را تهدید نموده می‌فرماید: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾.

و این خود مؤید روایت آینده است که شان نزول آیه را بیان می‌کند و اینکه جمله را با قید (اگر مؤمنید) مقید کرد به منظور اشاره به این است که ترک رباخواری از لوازم ایمان است و نیز برای این است که جمله (و من عاد...) و جمله: ﴿وَ اللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ﴾ را تاکید کند.

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾

کلمه «اذن» هم بر وزن کلمه «علم» است و هم معنای آن را می‌دهد بعضی از قاریان آیه را به صورت «فاذنوا» که صیغه امر از مصدر «ایذان» است قرائت کرده‌اند که بنا بر این، معنا چنین می‌شود (پس اعلان جنگ با خدا و رسول بدهید) و حرف «باء» در جمله: «بحرب»

برای این آمده که کلمه «فاذنوا» و یا «فاذنوا» متضمن معنای یقین و مانند آن است و معنای آیه چنین است (اگر دست از رباخواری بر نمی‌دارید پس یقین بدانید که اعلان جنگ داده‌اید...)

معنای جنگیدن ربا خوار با خدا و رسول (صلی الله علیه وآله و سلم) و جنگیدن خدا و رسول با ربا خوار

و اگر کلمه «حرب» را نکره یعنی بدون الف و لام آورد برای این است که عظمت آن جنگ را و یا نوع آن را برساند (یا بفهماند که این جنگ با خدا و رسول، جنگی عظیم است و یا بفهماند رباخواری نوعی جنگیدن با خدا است) و اگر این جنگ را هم جنگ با خدا و هم جنگ با رسول نامیده، برای این است که رباخواری مخالفت با خدا است که حرمت آن را تشریع فرموده و مخالفت با رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) است که حکم خدا را تبلیغ نموده و اگر مربوط به خدای تعالی به تنهایی بود، باید امری تکوینی می‌بود و مستند به رسول به تنهایی هم نمی‌تواند باشد برای اینکه رسول (صلی الله علیه وآله و سلم) در هیچ امری مستقل نیست هم چنان که قرآن کریم فرموده: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ

شَیْءٌ﴾ – تو در هیچ امری استقلال نداری[1].

این بود معنای جنگیدن رباخوار با خدا و رسول، اما جنگیدن خدا و رسول با رباخوار، معنایش این است که رسول به امر خدا، رباخوار یا هر کس از مسلمانان که حکمی از احکام را نمی‌پذیرد او را مجبور به تسلیم کند اگر تسلیم شد که هیچ و گرنه مسلمانان را مامور کند تا با او جنگ کنند تا تسلیم حکم خدا شود.

هم چنان که در آیه: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلیَ أَمْرِ اَللَّهِ﴾[2]. می‌فرماید: باید با کسی که سرکشی می‌کند بجنگید تا تسلیم فرمان خدا شود علاوه بر اینکه خدای تعالی رفتار دیگری در دفاع از احکامش دارد و آن جنگیدن با مخالفین از طریق فطرت خود آنان است یعنی فطرت خود آنان و فطرت عموم را علیه ایشان می‌شوراند تا خواب راحت را از آنان سلب و دودمانشان را ویران و آثارشان را از روی زمین محو کند.

---

۱ آل عمران، آیه ۱۲۸

۲ حجرات، آیه ۹

هم چنان که فرمود: ﴿وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِکَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾[1] (و چون بخواهیم اهل قریه‌ای را هلاک کنیم، نخست یاغیان شهوت‌پرست را وامی‌داریم تا در آن قریه به فسق و فجور بپردازند و در نتیجه عذابشان قطعی گردد، آن وقت به نوعی که خود می‌دانیم زیر و رویش می‌کنیم).

﴿وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ﴾.

کلمه ﴿وَ إِنْ تُبْتُمْ﴾ بیان گذشته ما را که گفتیم خطاب در آیه به بعضی از مؤمنین است که بعد از اسلام آوردن هنوز دست از رباخواری برنداشته بودند، تایید می‌کند و معنای جمله: ﴿فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ این است که اصل مالتان را از بدهکار بگیرید و بهره و ربا را رها کنید، «لا تظلمون» نه با گرفتن ربا ظلمی کرده باشید، ﴿وَ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ و نه با نگرفتن اصل پولتان به شما ظلم شده باشد.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه اولا رباخوار

---

۱ اسراء، آیه ۱۶

ملکیتش نسبت به اصل مال امضا شده وثانیا گرفتن ربا به همان بیانی که گذشت، ظلم است و ثالثا انواع معاملات امضا شده چون نفرمود «و لکم رأس اموالکم» و معلوم است که مال وقتی «رأس» خوانده می‌شود که در وجوه معاملات و انواع کسب صرف شده باشد.

﴿وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىَ مَيْسَرَةٍ﴾

لفظ «کان» در اینجا به اصطلاح علم نحو تامه است و معنای «بود» را می‌دهد، می‌فرماید: اگر در میان بدهکاران فقیری یافت شود طلبکار باید او را تا میسره مهلت دهد و میسره به معنای تمکن و دارا شدن است در مقابل عسرت که به معنای فقر و تنگدستی است و معنایش این است که آن قدر باید مهلت دهد تا بدهکار به پرداخت بدهی خود متمکن شود.

و این آیه هر چند مطلق است و مقید به مورد ربا نیست و لیکن قهرا منطبق با مورد ربا است، چون رسم این بود که وقتی مدت قرض یا هر بدهی دیگر به پایان می‌رسید رباخوار گریبان بدهکار را

می‌گرفت. و او درخواست می‌کرد که مدت بدهی مرا تمدید کن و من در مقابل این تمدید، فلان مقدار و یا به فلان نسبت به قیمت جنس اضافه می‌کنم و آیه شریفه از این عمل نهی نموده و دستور می‌دهد به بدهکار مهلت دهند.

﴿وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

یعنی، و اگر به کلی بدهی مدیون را به او ببخشید و بر او تصدیق کنید برای شما طلبکاران بهتر است، چون اگر چنین کنید یک زیادی ممحوق (یعنی نابود شدنی) را مبدل کرده‌اید به زیادی رابیه (یعنی باقی و جاویدان).

﴿وَ اِتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اَللَّهِ﴾

این جمله دنباله‌ای است برای آیات ربا که حکم ربا و جزای آن را بیان می‌کرد و این جمله با تذکری عمومی روز قیامت را با پاره‌ای از خصوصیاتش که مناسب با مقام آیه است یادآور می‌شود تا دلها با یاد آن آماده پرهیز از خدا و ورع و اجتناب از محرمات او گردد، آن

محرماتی که مربوط به حقوق الناس می‌باشد که زندگی بشر بر آن متکی است. آیه می‌فرماید:

در پیش رویتان روزی است که در آن به سوی خدا باز می‌گردید و هر نفسی آنچه را که کرده دریافت می‌کند، بدون اینکه ظلمی به او بشود.

و اما اینکه معنای بازگشت به خدا چه معنا دارد با اینکه ما همیشه حاضر برای خدا هستیم و نیز معنای «توفیه» چیست، پاسخش انشاء الله در تفسیر سوره انعام خواهد آمد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: آیه مورد بحث آخرین آیه‌ای است که به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده و به زودی در بحث روایتی زیر روایاتی که بر این معنا دلالت دارد از نظر خواننده می‌گذرد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات مربوط به ربا)

در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ اَلرِّبَا﴾ از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده

است: وقتی مرا شبانه به آسمان بردند به مردمی برخوردم که وقتی می‌خواستند برخیزند از بزرگی شکم‌ها نمی‌توانستند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت: اینها آن کسانی هستند که در دنیا ربا می‌خوردند و خداوند در باره‌شان فرمود: ﴿لاَ یَقُومُونَ إِلاَّ کَمَا یَقُومُ اَلَّذِی یَتَخَبَّطُهُ اَلشَّیْطَانُ مِنَ اَلْمَسِّ﴾ و قوم نامبرده را دیدم که مانند آل فرعون هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شدند و ایشان از شدت دلهره می‌گفتند: پروردگارا قیامت کی بپا می‌شود.؟![1]

مؤلف: این مشاهده که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) در معراج داشته، مثالی برزخی بوده که گفتار آن جناب را تایید و تصدیق می‌کند که فرمود: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون – هر جور زندگی کنید همانطور می‌میرید و هر جور بمیرید همانطور زنده می‌شوید».

و در الدر المنثور است که اصفهانی در کتاب ترغیب خود از انس روایت کرده که گفت: رسول

---

۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۳

خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: روز قیامت رباخوار دیوانه و شکم گنده محشور می‌شود، بطوری که پاهای خود را یکی یکی به زمین می‌کشد آن گاه این آیه را تلاوت فرمود: ﴿لاَ یَقُومُونَ إِلاَّ کَمَا یَقُومُ اَلَّذِی یَتَخَبَّطُهُ اَلشَّیْطَانُ مِنَ اَلْمَسِّ﴾.[1]

مؤلف: در عذاب رباخواران و کیفر ربا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده و در بعضی از آنها آمده که گناه رباخواری برابر هفتاد بار زنای با مادر است.[2]

و در تهذیب به سند خود از عمر بن یزید که فروشنده پارچه‌ای بود که در سابور (شاپور خوزستان) بافته می‌شد روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم مردم چنین می‌پندارند که دادن بهره پول برای کسی که مضطر است نیز حرام است، آیا این صحیح است؟ فرمود: بله، برای اینکه مگر غنی و یا فقیری سراغ داری که بدون احتیاج و اضطرار چیزی را بخرد؟ ای

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۷۰

۲ وسائل، ج ۱۲، ص ۴۲۲ باب ۸ از ابواب ربا

عمر! خدای تعالی بیع را حلال و ربا را حرام فرموده، پس تو تنها می‌توانی سود کسب را بگیری و نمی‌توانی ربا بگیری، پرسیدم ربا چیست؟ فرمود: چند درهم بدهی و دو برابر، آن را بگیری و یا گندمی بدهی و دو برابر از همان جنس بگیری.[1]

و در کتاب فقیه به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ربا تنها در جنسی است که کیل و یا وزن می‌شود.[2]

مؤلف: دانشمندان اسلامی در آنچه که ربا در آن حرام است اختلاف کرده‌اند مذهب اهل بیت (علیه السلام) اینست که ربا تنها در پول، طلا و نقره و هر جنسی است که کیل و یا وزن می‌شود و چون مساله فقهی است و مربوط به بحث ما که تفسیر است نمی‌باشد لذا از بحث بیشتر پیرامون آن صرفنظر نمودیم.

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرموده‌اند: منظور از

---

۱ تهذیب، ج ۷، ص ۱۸

۲ فقیه، ج ۳، ص ۲۷۵

موعظه در جمله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ توبه است.[1]

و در تهذیب از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: از اهل خراسان مردی داخل شد بر امام باقر (علیه السلام) (که از راه رباخواری مال فراوانی بدست آورده بود، بعد از فقهاء پرسیده بود که تکلیفم چیست؟ همه گفته بودند هیچ عبادتی از تو پذیرفته نیست تا آنکه اموال را به صاحبش برگردانی) مرد خراسانی قصه خود را گفت، و امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: راه نجات تو، در کتاب خدای عز و جل آمده است. آنجا که می‌فرماید:

---

۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۳۱ و تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۲

﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اَللَّهِ﴾ و منظور از «موعظه» توبه است.[1]

و در کافی و کتاب من لا یحضره الفقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر مقدار ربا که مردم از روی نادانی خورده باشند و بعد توبه کرده باشند خدا توبه‌شان را در صورتی که توبه صحیح و جدی باشد می‌پذیرد، و نیز فرمود: اگر مردی از پدرش مالی را به ارث ببرد و بداند که در آن مال ربا هست و لیکن مال ربوی در معاملات با مال غیر ربوی مخلوط شده باشد این مال بر او حلال است و می‌تواند آن را بخورد و اگر عین مال ربوی را بشناسد در آن صورت عین مال ربوی را به صاحبش بر می‌گرداند و اصل مال را بر می‌دارد.[2]

و در فقیه و عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رباخواری برای کسی که از حرمتش در اسلام با خبر شده گناه کبیره است، آن گاه فرمود: و با علم به حرمت آن استخفاف و

---

۱ تهذیب، ج ۷، ص ۱۵

۲ کافی، ج ۵، ص ۱۴۵ و فقیه ج ۳، ص ۲۷۵

بی‌اعتنایی به حکم خدا و دخول در کفر است.[1]

و در کافی آمده: از آن جناب پرسیدند: مردی ربا می‌خورد و معتقد است که ربا حلال است فرمود: اگر حکم خدا به او نرسیده باشد عیبی ندارد و اما اگر از حکم خدا آگاه است و عمدا ربا می‌خورد همان حکمی را دارد که خدای عز و جل بیان فرموده است.[2]

و در تهذیب و فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده شخصی در باره آیه شریفه:

﴿یَمْحَقُ اَللَّهُ اَلرِّبَا وَ یُرْبِی اَلصَّدَقَاتِ﴾

از آن جناب سؤال کرد که چگونه خدا ربا را کاهش داده و نابود می‌کند با اینکه به قول بعضی‌ها ما می‌بینیم مال رباخواران روز به روز بیشتر می‌شود؟ فرمود: چه نقصانی شدیدتر از نقصان یک درهم ربا که دین آدمی را ناقص می‌کند و از بین می‌برد و اگر هم بخواهد توبه کند همه مالش از بین می‌رود و فقیر می‌شود.[3]

---

۱ فقیه ج ۳، ص ۵۶۵ و عیون ج ۲، ص ۹۴

۲ کافی، ج ۵، ص ۱۴۴

۳ تهذیب، ج ۷، ص ۱۵ و فقیه ج ۳، ص ۲۷۹

مؤلف: این روایت بطوری که ملاحظه می‌کنید منظور از «محق» نقصان را به «محق» تشریعی تفسیر کرده و می‌فرماید هر چند مال در نزد رباخوار زیاد می‌شود، اما شرعا مال او نیست و تصرفش در آن اموال حرام است در مقابل ربا صدقه قرار دارد که منظور از ارباء و زیاد شدن آن زیاد شدن تکوینی است و این با بیان قبلی ما (که گفتیم: محق در آیه عمومیت دارد)

منافاتی ندارد.

و در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا در کار رباخواری پنج نفر را لعنت کرد یکی خورنده آن و دوم خورانندهاش سوم و چهارم دو شاهد و پنجم نویسندهاش را.[1]

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم به چند طریق از آن جناب روایت شده است.[2]

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: منم آفریدگار هر چیز و غیر خودم را موکل بر هر چیز کردهام مگر صدقه را که خودم آن را به دست خود می‌گیرم هر چند که مرد و زنی نیمهای از یک خرما صدقه دهند، من آن را تربیت می‌کنم، و نمو می‌دهم، همانطور که مردی از شما گوساله و یا کره اسب از شیر گرفته خود را تربیت می‌کند، تا آنجا که وقتی در قیامت از نمو دادنش دست بر می‌دارم، به قدر کوهی بزرگتر از احد شده باشد.

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۰

۲ الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۷

و نیز در آن کتاب از علی بن الحسین (علیه السلام) از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی صدقه شما را رشد می‌دهد، همانطور که شما فرزند خود را تربیت می‌کنید، بطوری که صدقه شما آن قدر بزرگ شود که کوهی چون احد گردد.[1]

مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت از عده‌ای از صحابه چون ابی هریره و عایشه و ابن عمر و ابی برزه اسلمی از رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل شده است.

و در تفسیر قمی آمده که وقتی خدای تعالی این آیه ﴿اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ اَلرِّبَا﴾ را نازل کرد خالد بن ولید که نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نشسته بود برخاست، و عرضه داشت: یا رسول اللّه! پدرم در ثقیف طلبکاریهایی از مردم، بابت ربا داشت و به من وصیت کرد آنها را بگیرم (آیا بگیرم یا نه)، در پاسخ وی این آیه نازل شد: ﴿وَ ذَرُوا مَا بَقِیَ مِنَ اَلرِّبَا﴾[2]

---

۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۳

۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۳

مؤلف: قریب به این معنا را صاحب مجمع البیان از حضرت باقر (علیه السلام) روایت کرده است.[1]

و نیز در مجمع آمده که سدی و عکرمه گفته‌اند: آیه ﴿وَ ذَرُوا مَا بَقِیَ مِنَ اَلرِّبَا﴾ در باره بقیه ربایی نازل شد که عباس و خالد بن ولید که با هم شریک بودند از قبیله بنی عمرو بن عمیر که شاخه‌ای از ثقیف بودند طلب داشتند، و در روزگاری که اسلام آمد اینها اموال بسیار زیادی از ربا جمع کرده بودند، خدای تعالی این آیه را نازل کرد، و به دنبالش رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هر ربایی که قبل از اسلام و در جاهلیت گرفته شده و بقیه‌ای از آن مانده دیگر پرداختش لازم نیست، و اولین ربایی که من باطل می‌کنم و می‌بخشم ربای عباس بن عبد المطلب است، و هر خونی که در جاهلیت ریخته شده قصاص آن در اسلام برداشته شده، و اولین خونی را که من می‌بخشم خون ربیعة بن حارث بن عبد المطلب است، که در بنی لیس شیر

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۲

خورده و پرورش یافته بود و هذیل او را بکشت.[1]

مؤلف: نقل این روایت را صاحب الدر المنثور به ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم نسبت داده که از سدی روایت کرده‌اند با این تفاوت که در روایت این سه نفر آمده که آیه شریفه در باره عباس بن عبد المطلب و مردی از بنی مغیره نازل شده است.[2]

و در الدر المنثور است که ابو داود، و ترمذی که او حدیث را صحیح دانسته است و نسایی، و ابن ماجه، و ابن ابی حاتم، و بیهقی در سنن خود، همگی از عمرو و پسر احوص روایت کرده‌اند که وی در حجة الوداع در رکاب رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده، و گفته است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: آگاه باشید که هر ربایی از زمان جاهلیت بر ذمه کسی مانده، بخشوده شده است، و طلبکار حق مطالبه آن را ندارد، و تنها می‌تواند اصل طلب خود را مطالبه کند، نه ظلم کنید و نه ظلم شوید.[3]

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۲

۲ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۶

۳ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۷

مؤلف: روایت در این معنا بسیار است، و آنچه از روایات شیعه و سنی بر می‌آید این است که اجمالا آیه، در باره اموال ربوی نازل شده، که بنی مغیرة (دودمانی از مردم مکه) از بنی ثقیف (مردم طائف) طلب داشتند، چون در زمان جاهلیت به آنان پول یا جنس به قرض می‌دادند، و ربا می‌گرفتند، آن گاه که اسلام آمد و باقیمانده طلب خود را از ایشان مطالبه نمودند، مردم ثقیف ندادند، چون اسلام خط بطلان بر معاملات ربوی کشیده بود، طرفین دعوا را نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بردند در پاسخشان این آیه نازل شد.

و همین، خود مؤید آن بیان ما است که گفتیم: ربا قبل از نزول این آیات حرام شده بود، و همه مردم از آن خبر داشتند، (زیرا اگر حرام نشده بود و به مردم ابلاغ نشده بود مردم ثقیف از دادن بدهی خود امتناع نمی‌ورزیدند «مترجم»)، پس نباید به گفتار بعضی از روایات اعتنا کرد که گفته‌اند: حرام بودن ربا در اواخر عمر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شد، و آن جناب هنوز حکم را ابلاغ نکرده از دنیا رحلت فرمود، مانند روایتی که در الدر المنثور آمده که ابن جریر، و ابن مردویه، از عمر بن خطاب روایت کرده‌اند که روزی در خطبه خود گفت: یکی از آخرین آیاتی که نازل شده، آیه ربا بود، و رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) از دنیا رفت در حالی که حکم آن را برای ما بیان نکرده بود، پس شما هم آنچه را که شک دارید رها کنید، و تنها به آنچه شما را به شک نمی‌اندازد اکتفاء نمائید.

علاوه بر اینکه مذهب اهل البیت (علیهم السلام) این است که خدای تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد، مگر بعد از آنکه خدا تمامی ما یحتاج مردم در امور دین را تشریع کرده، و رسول خدای (صلی الله

علیه وآله و سلم) هم برای مردم بیان نموده بود.

و نیز در الدر المنثور است که آخرین آیه‌ای که از قرآن نازل شد آیه: ﴿وَ اِتَّقُوا یَوْماً تُرْجَعُونَ فِیهِ﴾ است.[1]

و در مجمع البیان است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر در اسلام در تحریم ربا تشدید شده برای این است که مردم به سوی اعمال خیر از قبیل قرض دادن و کمک‌های بلا عوض روی آورند.[2]

و باز در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی خدا بخواهد اهل قریه‌ای را هلاک کند، ربا در آن شایع می‌شود.[3]

مؤلف: در بیان سابق ما مطالبی که این روایات را روشن می‌سازد، گذشت.

و نیز در مجمع البیان در ذیل آیه: ﴿وَ إِنْ کَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلیَ مَیْسَرَةٍ﴾ گفته: علمای اسلام در حد عسرت و نداری اختلاف کرده‌اند، از امام صادق

---

۱ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۷۰

۲ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۰

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۰

(علیه السلام) روایت شده که فرمود: حد عسرت این است که انسان بیشتر از قوت متوسط خود و عیالش نداشته باشد تا قرض خود را بدهد.[1]

و نیز در همان کتاب به نقل از ابن عباس و ضحاک و حسن آمده که مهلت دادن بدهکار دست تنگ در تمامی بدهکاریها واجب است و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است.[2]

و در همان کتاب آمده که امام باقر (علیه السلام) فرمود: معنای جمله «الی میسرة» این است که باید او را مهلت دهید تا خبر ناتوانی از پرداخت قرضش به امام مسلمین برسد، و او قرض وی را از سهم غارمین (بدهکاران) که یکی از مصارف زکات است، بپردازد، البته امام مسلمین قرضی را از این ناحیه می‌پردازد که در راه مشروع مصرف شده باشد.[3]

و در کافی از امام صادق ع روایت شده که فرمود: روزی رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) بر

---

۱ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۳

۲ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۳

۳ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹۳

بالای منبر رفت، و پس از حمد خدا و ثنای بر او، و درود بر همه انبیایش فرمود:

هان ای مردم حاضر به غائبین برسانید، آگاه باشید که هر کس بدهکار تنگدستی را مهلت دهد، بر خدا است که در برابر هر روز مهلت که داده ثواب صدقه دادن تمامی طلبش را بدهد، (مثلا اگر هزار تومان طلب دارد، و بدهکار را به مدت یک سال مهلت داد، خداوند سیصد و شصت هزار تومان صدقه برای او، حساب می‌کند «مترجم»)تا آنکه طلب خود را وصول کند، آن گاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیه: ﴿وَ إِنْ كانَ ذو عُسْرَةٍ فنظِرَةٌ إِلىَ مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ به این معنا است که اگر می‌دانید که تنگ دست است به او از مالتان تصدیق کنید، که این برایتان بهتر است.[1]

مؤلف: این روایت می‌خواهد جمله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ را تفسیر کند، در سابق معنایی دیگر برای آن کردیم، و روایات در این معانی و مطالب مربوط به آنها بسیار است، اگر کسی بخواهد همه را ببیند

---

۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۳۵ باب انظار المعسر من کتاب الصدقة

باید به کتاب «قرض» از کتب فقهی مراجعه نماید.

بحث علمی (تحلیل علمی ربا و مفاسد اجتماعی و اقتصادی آن با اشاره‌ای به: تاریخچه ملکیت، قیمت گذاری، پول، معاملات...)

در مباحث قبلی مکرر خاطرنشان ساختیم که انسان در زندگیش همی و هدفی جز این ندارد که آنچه می‌کند به نحوی باشد که کمالات وجودیش را به دست آورد، و به عبارتی دیگر حوائج مادیش را برآورده سازد، پس انسان عملی را که انجام می‌دهد به وجهی ارتباط و تعلق به

ماده دارد، ماده‌ای که حاجت زندگیش را بر می‌آورد، پس انسان مالک عمل خویش است، قهرا آن ماده‌ای را هم که روی آن عمل کرده، مالک است، حال چه اینکه عمل او فعل باشد یا انفعال، چون در نظر یک انسان اجتماعی، عمل او عبارت است از رابطه‌ای که او با ماده دارد، و بر آن رابطه اثر، بار می‌شود، ساده‌تر بگویم: وقتی انسان در ماده‌ای عمل می‌کند، آن ماده را به خود اختصاص می‌دهد، و این همان ملکیت اعتباری یعنی جواز تصرف است، این عقیده‌ای است که یک انسان اجتماعی به آن پای‌بند است و عقلا هم همین را جایز می‌دانند، و انسان را در این اعتقادش تخطئه نمی‌کنند.

لیکن از آنجایی که یک فرد از انسان نمی‌تواند با عملکرد خودش تمامی حوائج زندگی خود را برآورد، همین معنا او را وادار کرده تا اجتماعی تعاونی تشکیل دهد و در نتیجه هر انسانی از دستاورد عمل خود استفاده کند، و ما زاد آن را در اختیار دیگران قرار داده، در مقابل، از دستاورد دیگران، سایر حوائج خود را برآورد، در نتیجه ناگزیر شد تا

با همنوعان خود مبادله و معاوضه را آغاز کند، و سرانجام، قرار بر این شد که، هر فرد از انسان در یک و یا چند رشته عمل کند، و از این راه و یا راهها چیزهایی را مالک شود، و از آنها آنچه خودش احتیاج دارد مصرف کند، و بقیه را با ما زاد از دستاوردهای دیگران معاوضه نماید، و نیاز خود را از آنها تامین نماید، و اصل و ریشه معاملات و معاوضات همین است.

لیکن چند چیز باعث شد تا در مساله معاملات اشکال پدید آید، یکی اینکه کالاهایی که در اثر عملکرد انسانها به دست می‌اید یک جور نیست، و به تمام معنا با هم تفاوت دارند، دوم اینکه احتیاج انسانها به همه آنها یکسان نیست نسبت به بعضی احتیاج شدید و نسبت به بعضی دیگر کم است، سوم اینکه همه آن کالاها همیشه به یک اندازه موجود نیست، بعضی از آنها کمتر یافت می‌شود، مثلا انسان میوه را می‌خواهد برای خوردن، و الاغ را برای بار بردن، و آب را برای نوشیدن و طلا و جواهرات را برای زینت دادن و به گردن انداختن و یا انگشتر نمودن و آن را در انگشت کردن و... و اینها هر کدام

برای خود ارزش و قیمتی جداگانه دارد، و نسبتشان به یکدیگر مختلف است.

این اشکال بشر را وادار کرد تا برای هر چیزی قیمتی معین کند، و معیار قیمت را پول قرار داد، یعنی درهم و دیناری درست کرد، و بهای هر چیزی را با آن سنجید، و این عمل را در اصل با فلزات کم‌یاب مانند طلا و نقره انجام داد، آن را اصل و معیار همه ارزش‌ها کرد، و بقیه کالاها و اجناس را با آن سنجید، هم چنان که همه وزن‌ها (مثل گرم و مثقال و غیره) با یک معیار کلی (کیلو) سنجیده می‌شود، در نتیجه یک واحد از پول طلا معیاری شد که بهای تمامی

کالاها را با آن معین و نسبت اشیاء به یکدیگر را نیز با همان معیار معلوم کنند.

لیکن کار به اینجا خاتمه نمی‌یافت، برای اینکه لازم بود مقیاسهای مختلفی برای هر کالایی نیز معین کنند، مثلا واحدی برای طول از قبیل ذرع و متر و امثال آن، و واحدی برای حجم چون کیل و لیتر و امثال آن، و واحدی برای سنگینی چون من و کیلو و تن و خروار و نخود و امثال آن، درست کند، در این هنگام است که تمامی نسبت‌ها معلوم می‌شود، و اشتباهی باقی نمی‌ماند و معلوم شد که مثلا یک قیراط از الماس برابر چهار دینار از طلا و فلان مقدار از ارد گندم یا میوه یا چیز دیگر است، و یک من گندم برابر مثلا ده دینار پول یا فلان مقدار شکر و فلان مقدار از چیز دیگر است، و روشن شد که قیراطی از الماس برابر است با چهل من آرد، و همچنین معلوم شد که هر چیزی برابر چه مقدار از چیز دیگر است.

بشر بعد از این مراحل علاوه بر طلا و نقره پولهایی دیگر از مس و برنز و اسکناس و تمبر درست کرد، که شرح مفصل آن را کتابهای اقتصاد شرح داده، و بعد از این مرحله کار دیگری صورت

گرفت، و آن این بود که (چون مردم نمی‌توانستند کالای خود را به راه دور برده، و آنچه را که می‌خواهند، از راهی دور تهیه کنند) به ناچار راههایی برای کسب و تجارت باز شد، و هر کاسب یا تاجری مخصوص تهیه کالایی شد، تا آن را با نوعی دیگر مبادله و معاوضه کند، و از این راه سودی به دست آورد، و این سود نوعی زیادی است که در قبال آنچه می‌دهد می‌گیرد.

این اعمال و رفتاری بود که انسان برای رفع حوائج زندگی خود پیش گرفته، و در آخر، مساله به اینجا منجر شد که به دست آوردن نیازهای زندگی دائر مدار پول باشد، و به نظر چنین رسید که هر کس پول چیزی را دارد گویا، خود آن را دارد (و خلاصه هدف و وسیله به یکدیگر مشتبه شد) و مردم چنین پنداشتند که پول همه چیز است، چون وقتی پول باشد همه چیز هست، و اگر آدمی به پول دست یابد به همه چیز دست یافته، و هر چیزی را که مورد حاجت و یا لذت باشد می‌تواند تهیه کند، و چه بسا که پول را هم کالا حساب کردند و پول دادن و پول

گرفتن را نوعی کاسبی به حساب آوردند، و دارنده این شغل را صراف نامیدند.

از آنچه گذشت روشن شد که اصل معامله و معاوضه نخست بر این قرار گرفته بود که متاعی را که مورد حاجت نیست با متاعی دیگر که مورد حاجت است معاوضه کنند، و سپس به اینجا کشیده شد که متاعی را با پول معاوضه کنند نه به ملاک احتیاج، بلکه به ملاک کاسبی و بهره‌گیری، و این مغایرت و اختلاف میان آنچه می‌دهند با آنچه می‌گیرند، اصلی است که حیات جامعه بر آن استوار است.

و اما دادن یک جنس و عینا همان را گرفتن، اگر بدون زیادی باشد چه بسا عقلا آن را

در پاره‌ای موارد که احتیاج به این کار هست امضا بکنند، چون ممکن است من امروز به گندم احتیاج نداشته باشم، و وسیله نگهداریش را هم نداشته باشم، گندم خود را به دیگری بفروشم و بهمین مقدار، دو ماه دیگر تحویل بگیرم، و یا اغراض دیگری در زندگی برایم پیش بیاید که برای تامین آن جنسی را به عین همان جنس و به همان مقدار بفروشم، و اما اگر با زیاده از عین جنس صورت بگیرد، که همان ربا و ربح باشد، باید ببینیم که چه نتایجی به بار می‌آورد (و با در نظر گرفتن آن نتایج ببینیم عقل چنین معامله‌ای را تجویز می‌کند یا خیر «مترجم»).

«ربا» منظور ما از این کلمه تبدیل جنسی است به مثل همان جنس با مقداری زیادتر، مثلا فروختن ده من گندم به مدت پنج ماه به مبلغ دوازده من گندم، و نظیر اینها، و ربا وقتی متصور است که خریدار ده من و یا قرض گیرنده آن در شدت فقر و احتیاج باشد، (و گرنه به قول معروف پول گرد را به بازار دراز می‌برد، و قوت زن و فرزند خود را می‌خرید

«مترجم»)و معنای فقیر کسی است که درآمدش برابر حوائجش نباشد، مثلا در هر روز بطور متوسط ده تومان به دست آورد، در حالی که به بیست تومان محتاج باشد، از همین جا است که سرمایه زندگی چنین فردی رو به نقصان می‌گذارد، و زمانی طولانی نمی‌گذرد که تمامی آنچه تا کنون کسب کرده همه را از دست می‌دهد، و قدرت پرداخت آنچه را قرض گرفته ندارد، از او عدد بیست را مطالبه می‌کنند، در حالی که او هیچ چیز ندارد، حتی عدد یک را هم فاقد است، پس دارایی چنین کسی مساوی با منهای بیست (۲۰ -) است و این همان هلاکت و بدبختی در زندگی است.

این وضع کسی است که به ناچار تن به ربا می‌دهد، و اما رباخوار؟ او هم صاحب ده تومان خود می‌شود، و هم ده تومان آن بیچاره‌ای که از وی قرض گرفته، پس در هر معامله‌ای مال دو طرف در یک طرف جمع می‌شود، و طرف دیگر بدون مال می‌ماند، و این به آن جهت است که رباخوار ده تومان دوم را بدون عوض گرفته است.

پس سرانجام ربا از یک سو مستلزم نابودی طبقه

فقیر است، و از سوی دیگر جمع شدن اموال نزد طبقه سرمایه‌دار، و معلوم است که یکی از نتایج این وضع همانا حکومت و فرمانروایی ثروتمند رباخوار بر جان و مال و ناموس مردم است، چون با داشتن قدرت مالی هر کاری را در راه به دست آوردن خواستها و لذتهایش می‌کند و غریزه استخدام، این بی‌بندوباری را برایش توجیه می‌کند، و نتیجه دیگرش دشمنی طبقه فقیر نسبت به طبقه ثروتمند است، او را وامی‌دارد تا به منظور دفاع از جان خود و از زندگی تلخ‌تر از زهرش و به هر طریقه‌ای که دستش برسد از آن طبقه انتقام بگیرد، و هرج و مرج و فساد نظام زندگی بشر و به دنبالش هلاکت بشریت و

نابودی تمدن از همین جا شروع می‌شود.

البته این نیز هست که هر رباخوار نمی‌تواند تمامی طلبهای خود را وصول کند، برای اینکه همه بدهکاران که بدهی‌هایشان مثل برف انبار شده، نمی‌توانند دین خود را بپردازند، هر چند هم بخواهند بپردازند.

البته اینها همه در باره ربای معمولی میان اغنیا و فقرا بود، و اما رباهای دیگر مثلا ربای تجارتی که اساس کار بانکها است، و ربای قرض و تجارت کردن با پول، کمترین ضررش این است که باعث می‌شود اموال به تدریج یک جا یعنی در طرف بانکها جمع شده، سرمایه‌های تجارتی از حد و حساب بیرون رود، و بیش از آن حدی که بر حسب واقع باید نیرومند شود، نیرومند گردد، و چون طغیان، اثر حتمی قدرت خارج از حد است، در میان همین قدرتها تطاول و درگیری ایجاد شده، یکی می‌خواهد دیگری را در خود هضم کند، و سرانجام همه این قدرتها نزد آنکه نیرومندتر از همه است تمرکز می‌یابد، و پیوسته فقر عمومی در میان بشر گسترش یافته، و ثروت انحصاری اقلیتی قرار می‌گیرد، و

همان هرج و مرجی که گفتیم پدید آید.

دانشمندان اقتصاد شکی در این ندارند که تنها علت شیوع کمونیسم در جهان، و پیشرفت مرام اشتراکی، همین تراکم فاحش ثروت نزد افرادی انگشت‌شمار است، البته خودنمایی و تظاهر این افراد به مزایای زندگی نیز بی اثر نیست، و آتش کینه محرومان را تیزتر می‌کند، محرومینی که اکثریت بشر را تشکیل می‌دهند، و از حیاتی‌ترین حوائج زندگی محرومند، و طبقه ثروتمند همواره ایشان را با کلماتی از قبیل «تمدن»، «عدالت»، «حریت»، «تساوی حقوق» و... فریب داده، به زبان چیزهایی می‌گویند که در دلهایشان نیست منظورشان از الفاظی که می‌گویند ضد معانی آنها است، گمان می‌کنند با این دروغها و فریبکاریها به هدفهای نامقدس خود که بیشتر خوردن، و طبقه فقیر را بیشتر ذلیل کردن و بر آنان بیشتر حکومت کردن است خواهند رسید، و به زورگویی بیشتری به آنان خواهند پرداخت، و می‌پندارند که این راه تنها وسیله و راه سعادت آنان در زندگی است، و لیکن امروز دستگیرشان شده که

آنچه را مایه سعادت خود می‌پنداشتند به ضررشان تمام شد، و نقشه‌هایی که برای به شیشه کردن خون بینوایان کشیدند دام‌هایی بود که اول خودشان در آن افتادند، آری: ﴿وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اَللَّهُ وَ اَللَّهُ خَیْرُ اَلْمَاکِرِینَ﴾[1] علیه خدا نقشه می‌کشند خدا هم نقشه می‌کشد با این تفاوت که

او بهترین نقشه کشندگان است، (چون خدا دشمن خود را به دست خود او نابود می‌کند ﴿ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةَ اَلَّذِینَ أَسَاؤُا اَلسُّوای﴾[2].

و یکی از مفاسد شوم ربا این است که راه گنجینه کردن و اندوختن ثروت را آسان نمود، در سابق اگر کسی می‌خواست پولی را پنهان کند هیچ تامینی از محفوظ ماندنش نداشت، ولی امروز میلیونها ریال پول را در مخازن بانکها ذخیره می‌کنند، و آن را در خرید و فروش (و کارهای تولیدی) از جریان می‌اندازند، و خود بر اریکه بطالت و عیاشی تکیه

---

۱ آل عمران ۳، آیه ۵۴

۲ سرانجام بدکاران بدی است، و خدای سبحان بهتر می‌داند که عاقبت این نشانه بشر چیست، و در اثر رباخواری در آینده زندگیش به چه بلاهایی مبتلا می‌شود. «روم، آیه ۱۰»

می‌زنند، و میلیونها انسان را از کارهای تولیدی که فطرت انسان را به آن وا می‌دارد محروم می‌سازند، آری حیات بشر بر کار و کوشش استوار است، و ربا باعث می‌شود که عده‌ای به خاطر ثروت بسیار و بی نیازی بیرون از حد کار نکنند، و عده‌ای دیگر نیز به خاطر محرومیت، از کار محروم باشند.

بحث علمی دیگر (گفتار غزالی پیرامون طلا و نقره (درهم و دینار) و معاملات ربوی در آنها

غزالی در باب شکر از کتاب احیاء العلوم خود می‌گوید: یکی از نعمتهای خدای تعالی، خلقت «درهم» و «دینار» است، که قوام زندگی دنیا بر آن دو است اگر چه درهم و دینار دو موجود جامد هستند و در خود آنها فائده‌ای نیست، و لیکن با اینحال مورد حاجت خلق است، چون تمامی انسانها محتاج به مواد بسیاری از خوردنیها و پوشیدنیها و سایر حوائج هستند و بسیار می‌شود که انسان به چیزی نیازمند است که ندارد، و در عوض چیزی دارد که احتیاجی به آن ندارد، مثلا شخصی زعفران دارد، ولی مرکبی که بر آن سوار شود ندارد، و شخصی دیگر مرکب دارد، و احتیاجی به آن ندارد، در عوض به زعفران

محتاج است، اینجا است که پای مبادله به میان می‌آید، یعنی این دو ناگزیر به معاوضه می‌شوند.

از سوی دیگر مقدار عوض باید معین شود، یعنی هرگز یک صاحب شتر حاضر نیست که شتر خود را بدون حساب با زعفران معاوضه کند، زیرا مناسبتی میان شتر و زعفران نیست تا مثلا گفته شود به اندازه وزن شتر زعفران بگیرد، و یا پوست شتری را از زعفران پر کنند و به او بدهند، و همچنین است کسی که خانه‌ای را با پارچه‌ای معاوضه می‌کند، و یا برده‌ای را با

گیوه و یا چکمه معاوضه می‌کند و یا آرد می‌دهد تا الاغی بگیرد، با در نظر گرفتن اینکه این اشیا هیچ تناسبی با هم ندارند، و معلوم نیست که یک شتر مساوی با چقدر زعفران است، در نتیجه مشکل بسیار بزرگی در امر معاملات پیش آمد، و بشر محتاج شد به اینکه حد وسطی در بین اجناس متفرق و نامربوط به هم، پیدا کند، و با آن حد متوسط بها و رتبه و منزلت هر چیزی را دریابد، و بعد از معین شدن ارزش هر کالایی بفهمد که کدام مساوی و کدام غیر مساوی است.

خدای تعالی به همین منظور درهم و دینار یا به عبارت دیگر طلا و نقره را خلق کرد، تا حاکم و حد متوسط میان اموال باشند، و هر مالی را با آن دو بسنجند، مثلا بگویند این شتر صد دینار می‌ارزد، و صد دینار زعفران فلان مقدار می‌شود، پس فلان مقدار از زعفران برابر یک شتر است، برای اینکه هر دو برابر صد دینار هستند.

و اگر این غرض با طلا و نقره انجام شد، برای این بود که برای بشر هیچ نفع و غرضی در خود آن

دو نیست، نه خوردنی است، و نه پوشیدنی، و نه غیر آن، و اگر خدا چیز دیگر را حد متوسط قرار می‌داد که احیانا خود آن چیز متعلق غرض واقع می‌شد، چه بسا باعث می‌شد این غرض برای صاحبش موجب مزیتی شود، در حالی که آن طرف دیگر که به خود آن چیز غرضی ندارد این ترجیح را نداشته باشد، در نتیجه باز هم نظام قیمت‌گذاری به هم می‌خورد، و بهمین جهت خدای تعالی طلا و نقره را خلق کرد که خود آنها متعلق غرض نیستند، اینجا بود که طلا و نقره در بین مردم متداول شد، و میان اموال به عدالت حکم کردند.

حکمت دیگری که در خلقت طلا و نقره هست این است که این دو فلز وسیله‌ای است برای به دست آوردن هر چیزی که به آن احتیاج باشد، چون این دو، فلزی کمیاب هستند، و خود آنها متعلق هیچ غرضی قرار نمی‌گیرند.

و دیگر اینکه نسبت تمامی اموال با آن دو مساوی است، پس هر کسی آن دو را داشته باشد گویی همه چیز را دارد، ولی اگر کسی یک مقدار پارچه داشته باشد، تنها یک جامه دارد نه همه چیز، و اگر صاحب

جامه احتیاج به غذا پیدا کند به آسانی نمی‌تواند نان نانوا را با جامه خود معاوضه کند، چون بسیار می‌شود که نانوا احتیاجی به جامه ندارد، بلکه مثلا او فعلا محتاج به یک گاو است، (پس او ناچار باید جامه را به دارنده گاوی که محتاج به جامه است بدهد، و گاو او را گرفته به صاحب نان بدهد، و از او نان بگیرد، و چنین چیزی به سهولت انجام نمی‌شود «مترجم»)، ناگزیر محتاج است به چیزی که اگر آن را داشته باشد مثل اینکه همه چیز را دارد، و حتما آن چیز باید از نظر شکل و صورت دارای خاصیت نباشد، و از نظر کانه همه

چیز باشد، چون چیزی می‌تواند نسبت متساوی با اشیای مختلف داشته باشد که خودش صورتی خاص نداشته باشد، نظیر آینه که خودش هیچ رنگی ندارد، ولی همه رنگها را نشان می‌دهد، طلا و نقره هم همینطورند، یعنی خودشان به آن جهت که طلا و نقره‌اند نه غذا هستند، نه دوا، و نه غیر آن، ولی وسیله‌ای برای به دست آوردن هر غرضی واقع می‌شوند.

مثال دیگر طلا و نقره حروفی چون (از – تا – در – بر) و امثال آن است که خودشان معنایی ندارد، ولی اگر با غیر خود ترکیب شده و جمله تشکیل شود معنا می‌دهند.

این بود دو تا از حکمت‌هایی که در خلقت طلا و نقره است، البته حکمتهای دیگری نیز هست که اگر بخواهیم همه را ذکر کنیم طولانی می‌شود.

غزالی سپس مطلبی دیگر اضافه می‌کند، که حاصلش این است: طلا و نقره از آنجا که به خاطر حکمت‌های نامبرده از نعمت‌های خدای تعالی هستند، اگر کسی در آن دو عملی انجام دهد که منافی با حکمتهایی باشد که در خلقتش منظور بود، در

حقیقت به نعمت خدا کفر ورزیده است.

و از این بیان نتیجه گرفته که پس ذخیره کردن طلا و نقره ظلم، و باعث ابطال حکمتی است که در خلقت آن دو است، برای اینکه ذخیره کردن طلا و نقره، زندانی کردن حاکمی است که باید بین مردم حکومت کند، وقتی با زندانی کردن آن از حکومتش جلوگیر شد، هرج و مرج بین مردم پیدا می‌شود، چون دیگر کسی نیست که مردم به عنوان داوری عادل به وی مراجعه کنند.

آن گاه این نتیجه را هم گرفته که تهیه کردن ظرفهای طلایی و نقره‌ای حرام است، چون معنای این عمل این است که به طلا و نقره نظری استقلالی داشته باشیم، در حالی که طلا و نقره مقصود با لذات نیستند بلکه برای سایر اغراض، به کار می‌روند و خلاصه هدف نیستند، بلکه وسیله‌اند، و چنین عملی ظلم است، و مثل این می‌ماند که اهل یک کشور حاکم خود را به بافندگی وادارند، یا به گرفتن مالیات گمرگ و سایر کارهایی که طبقات بی سواد و ناآگاه هم می‌توانند انجامش دهند.

نتیجه دیگری از بیان خود گرفته و آن حرمت معاملات ربوی در خصوص درهم و دینار است، و گفته است: این عمل کفر به نعمت خدا و ظلم است، برای اینکه ظلم عبارت است از اینکه چیزی را در غیر آن مورد که برای آن خلق شده، مصرف کنند، و طلا و نقره خلق شده‌اند تا وسیله باشند نه هدف، چون غرضی که در خود آنها نیست تا هدف قرار گیرد، پایان گفتار غزالی.

ما در گفته غزالی نقطه نظرهایی داریم هم در اساسی که در برای بحث پی ریزی کرده، و هم در بنائی که روی آن پایه چیده، و نتایجی که از آن بحث گرفته است.

اشکالاتی بر نظریات غزالی در باره طلا و نقره و مساله ربا

اما نقطه نظر ما: در اساسی که غزالی برای بحث ریخته چند اشکال است:

اول اینکه: اگر مطلب آن طور باشد که وی گفته، یعنی «خلقت طلا و نقره برای این بود که وسیله باشد نه هدف، و هیچ غرضی در خود آنها نیست»، چگونه ممکن است چیزی که خودش ارزش ندارد، وسیله ارزیابی چیزهای دیگر شود، و چگونه ممکن است چیزی اجناس و کالاها را با معیاری اندازه‌گیری کند، که خودش آن معیار را ندارد، آیا ممکن است طول مسافت بین دو نقطه را با چیزی به دست آورد که خودش طول ندارد؟ و یا سنگینی و وزن یک گونی برنج را با چیزی معین کرد که خودش وزن ندارد؟.

اشکال دوم اینکه: خودش از یک طرف میگوید: هیچ غرضی در خود طلا و نقره نیست، از طرفی

دیگر می‌گوید طلا و نقره کمیاب هستند، و این تناقضی است آشکار، برای اینکه کمیاب بودن تصور ندارد مگر در چیزی که مردم آن را طالبند، عزت وجود بدون مطلوبیت تصور ندارد.

اشکال سوم این است که: اگر طلا و نقره مقصود بالذات نباشند بلکه مقصود للغیر باشند، باید بین طلا و نقره فرقی نباشد، و هر دو یک قیمت داشته باشند، و حال آنکه می‌بینیم عقلا، بهای نقره را کمتر از طلا اعتبار کرده‌اند.

اشکال چهارم اینکه: در اینصورت باید سایر پولها چه مسی و چه کاغذی با طلا و نقره یک ارزش داشته باشد، و نیز باید جنس‌ها بهای جنس دیگر قرار نگیرند با اینکه ما با چرم، نمک و یا چیز دیگر می‌خریم.

و اما نقطه نظرهای ما در نتایجی که از بحث گرفته:

۱ - اینست که حرمت ذخیره کردن طلا و نقره برای این نیست که این عمل طلا و نقره را مقصود بالذات می‌کند، و به آن دو ارزشی استقلالی می‌دهد، بلکه از آیه شریفه: ﴿وَ اَلَّذِینَ یَکْنِزُونَ اَلذَّهَبَ وَ

اَلْفِضَّةَ وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا فِی سَبِيلِ اَللَّهِ﴾[1] برمی‌آید که علت آن محرومیت فقرا از روزی خوردن است، یعنی طلا و نقره باید در راه برآوردن حوائج که خود نیاز به کار و فعالیت دارد مصرف شود، و فقرا آن را در برابر سعی و کوشش خود بگیرند، و در راه تامین حوائج شخصی خود مصرف کنند، که توضیح بیشترش در تفسیر آیه نامبرده که آیه ۳۵ از سوره توبه است خواهد آمد.

۲ - اینکه وی ساختن و مصرف کردن ظرفهای طلایی و نقره‌ای را از این جهت حرام دانست که ظلم و کفر به نعمت خدا است، اگر علت حرمت نامبرده این باشد باید گلوبند و دست‌بند طلایی و نقره‌ای زنان نیز حرام باشد، چون این عمل هم طلا و نقره را مقصود بالذات می‌کند، و نیز باید خرید و فروش طلا و نقره نیز حرام باشد، و حال آنکه در شرع اسلام اینگونه اعمال نه ظلم خوانده شده و نه کفر، و نه معامله طلا به نقره و زیور کردن به آن دو حرام شده است، پس علت چیز دیگری است.

---

۱ توبه ۹، آیه ۳۴

۳ - اینکه مفسده‌ای که برای ربا ذکر کرد و حرمت ربا را به خاطر آن مفسده دانست در تمامی معاملاتی که روی نقدینه‌ها انجام می‌گیرد هست، هزار تومان پول مسی دادن و هزار و صد تومان گرفتن همین مفسده را دارد، پس چرا غزالی مساله را منحصر در طلا و نقره کرد، و نیز ده من گندم دادن و یازده من گندم گرفتن نیز حرام است، و انحصاری به طلا و نقره ندارد، پس گفتار وی نه جامع است نه مانع، اما جامع نیست برای اینکه شامل ربای در گندم و جو و سایر چیزهایی که قابل وزن و پیمانه کردن هستند نمی‌شود، و اما مانع نیست برای اینکه شامل استعمال گلوبند و سایر زیور آلات می‌شود، و حال آنکه نباید بشود.

از همه اینها گذشته، علت حرمت ربا در خود آیه شریفه آمده می‌فرماید: ﴿وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَا فِی أَمْوَالِ اَلنَّاسِ فَلاَ يَرْبُوا عِنْدَ اَللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اَللَّهِ فَأُولَئِکَ هُمُ اَلْمُضْعِفُونَ﴾[1] و ربا را عبارت دانسته از زیاد شدن اموال مردم، و ضمیمه

---

۱ روم، آیه ۳۹

کردن اموال دیگران به مال افرادی انگشت شمار و این همان است که ما در بیان خود آوردیم، و گفتیم همانطور که تخم گیاه موادی را از زمین بعنوان تغذیه می‌گیرد، و ضمیمه خود می‌کند، و بزرگ می‌شود، همچنین رباخوار اموال مردم را ضمیمه مال خود نموده، لذا از مال مردم کم و به مال او افزوده می‌شود تا جایی که اکثریت مردم تهی‌دست، و رباخوار صاحب اموالی متراکم گردد، و با این بیان روشن می‌شود که مراد از جمله:

﴿وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ این است که نه شما به مردم ظلم کنید و نه از طرف مردم و یا از ناحیه خدا به شما ظلم شود، پس ربا ظلم به مردم است.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۸۲ تا ۲۸۳]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اَللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَ لْيُمْلِلِ اَلَّذِي عَلَيْهِ اَلْحَقُّ وَ لْيَتَّقِ اَللَّهَ رَبَّهُ وَ لاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ اَلَّذِي عَلَيْهِ اَلْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَ اِسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ اِمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ اَلشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا اَلْأُخْرىٰ وَ لاَ يَأْبَ اَلشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَ لاَ تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اَللَّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَ أَدْنىٰ أَلاَّ تَرْتَابُوا إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَ أَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَ لاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَ لاَ شَهِيدٌ وَ إِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اَللَّهُ وَ اَللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۲۸۲ وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلىٰ سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ اَلَّذِي اُؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَ لْيَتَّقِ اَللَّهَ رَبَّهُ وَ لاَ تَكْتُمُوا اَلشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اَللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۲۸۳﴾

ترجمه آیات

شما ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر گاه به یکدیگر وامی تا مدت معینی دادید آن را بنویسید، نویسنده‌ای در بین شما آن را به درستی بنویسد، و هیچ نویسنده‌ای نباید از آنچه خدایش آموخته دریغ کند، پس حتما بنویسید، و باید کسی که حق به عهده او است و بدهکار است، املا کند، (نه طلبکار)، و باید که از خدا و پروردگارش بترسد، و چیزی کم نکند و اگر بدهکار سفیه و یا دیوانه است، و نمی‌تواند بنویسد سرپرستش به درستی بنویسد، و دو گواه از مردان و آشنایان به گواهی بگیرید، و اگر به دو مرد دسترسی نبود، یک مرد و دو زن از گواهانی که خود شما دیانت و تقوایشان را می‌پسندید، تا اگر یکی از آن دو یادش رفت دیگری به یاد او بیاورد، و گواهان هر وقت به گواهی دعوت شدند نباید امتناع ورزند و از نوشتن وام چه به مدت اندک و چه بسیار، ملول نشوید، که این نزد خدا درست‌تر و برای گواهی دادن استوارتر، و برای تردید نکردن شما مناسب‌تر است، مگر آنکه معامله‌ای نقدی باشد، که ما بین خودتان انجام

می‌دهید، پس در ننوشتن آن حرجی بر شما نیست، و چون معامله‌ای کردید گواه گیرید، و نباید نویسنده و گواه را زیان برسانید، و اگر رساندید، ضرری به خودتان است، از خدا بترسید خدا شما را تعلیم می‌دهد، که او به همه چیز دانا است (۲۸۲).

و اگر در سفر بودید و نویسنده‌ای نیافتید، باید گروی گرفته شود، و اگر بعضی از شما بعضی دیگر را امین شمرد، امانت‌دار باید امانت او را بدهد، و از خدا و پروردگار خویش بترسد، و زنهار! نباید گواهی را کتمان کنید، و با اینکه دیده‌اید، بگوئید: ندیده‌ام، که هر کس شهادت را کتمان کند دلش گنهکار است، و خدا به آنچه می‌کنید دانا است (۲۸۳).

بیان آیات بیان و توضیح دو آیه شریفه مربوط به احکام قرض و رهن

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾

کلمه «تداین» که مصدر «تداینتم» است به معنای قرض دادن و قرض گرفتن است، و کلمه «املال» و کلمه «املاء» هر دو به معنای این است که شما بگوئید و دیگری بنویسد، و کلمه «بخس» به معنای

کم گذاشتن و حیف و میل کردن مال مردم است، و کلمه «سامة» که مصدر «تساموا» است به معنای خسته شدن است، و کلمه «مضاره» که مصدر «لا یضار» است به معنای ضرر زدن طرفینی است که هم در مورد دو نفر استعمال می‌شود، و هم در مورد جمعیت، و کلمه «فسوق» به معنای خارج شدن از اطاعت است، و کلمه «رهان» به معنای مالی است که به گرو گیرند، و به جای آن، کلمه «رهن» (به ضمه راء و ضمه هاء) نیز قرائت

شده، و «رهن» جمع «رهن» است که آن نیز به معنای مالی است که به گرو گیرند.

و در جمله: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِی عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً﴾ می‌توانست بفرماید: «فان کان سفیها»، چون ضمیر «کان» به ﴿الَّذِی عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ که در سابق آمده بود بر می‌گشت، و حاجت به تکرار آن نبود، و اگر آن را تکرار کرده برای این بوده که اشتباهی پیش نیاید، و کسی خیال نکند مرجع ضمیر، کلمه «کاتب» است، که آن نیز در سابق ذکر شده بود.

و ضمیر «هو» که در جمله: ﴿أَنْ يُمِلَّ هُوَ﴾ اشکارا آمده، با اینکه ممکن بود مستتر و در تقدیر بیاید، یعنی بفرماید: «أن یمل»، برای این است که ولی سفیه و دیوانه و بی سواد را با خود آنان در املا شرکت دهد، چون این فرضیه با دو فرضیه قبلی فرق دارد، در آن دو فرض بدهکار خودش مستقلا مسئول بود، و اما در این صورت بدهکار با سرپرستش در عمل شریک است، پس گویا فرموده است: هر قدر از عمل املا را می‌تواند انجام بدهد، و آنچه را نمی‌تواند بر ولی او است که انجام دهد.

در جمله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ کلمه «حذر - مبادا» در تقدیر است، و معنایش این است که: «تا مبادا یکی از آن دو فراموش کند»، و در جمله: ﴿إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾، دوباره کلمه «احدیهما» ذکر شده، و این به آن جهت است که معنای آن در دو مورد مختلف است:

منظور از اولی یکی از آن دو نفر است، بدون تعیین، و منظور از دومی یکی از آن دو نفر است بعد از فراموش کردن دیگری، و یا به عبارت دیگر آن کسی است که فراموش نکرده، پس معنای این کلمه در دو مورد مختلف است، و گرنه دومی را ذکر نمی‌کرد و به ضمیر آن اکتفاء می‌نمود.

و منظور از کلمه: «و اتقوا» این است که مسلمانان از خدا بترسند و اوامر و نواهی ذکر شده در این آیه را به کار ببندند، و اما جمله: ﴿وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ کلامی است نو، که در مقام منت نهادن ذکر شده، هم چنان که در آیه ارث منت نهاده می‌فرماید: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾[1] پس مراد از

---

۱ نساء، آیه ۱۷۶

جمله مورد بحث، منت نهادن بر مردم در مقابل این نعمت است که شرایع دین و مسائل حلال و حرام را برای آنان بیان فرموده.

استفاده نادرستی که از جمله: ﴿اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اَللَّهُ﴾ شده است

و اینکه بعضی گفته‌اند: جمله: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ و ﴿یُعَلِّمُکُمُ اَللَّهُ﴾ دلالت دارد بر اینکه تقوا سبب تعلیم الهی است، درست نیست، برای اینکه هر چند مطلب صحیح است، و به حکم کتاب و سنت، تقوا سبب تعلیم الهی است، اما آیه مورد بحث در صدد بیان این جهت نیست،

برای اینکه واو عطفی که بر سر آن آمده، نمی‌گذارد آیه چنین دلالتی داشته باشد، علاوه بر اینکه این معنا با سیاق آیه و ارتباط ذیل آن با صدرش سازگار نیست.

مؤید گفتار ما این است که کلمه «اللَّه» دو بار تکرار شده، و اگر جمله مورد بحث، کلامی جدید نبود حاجت به تکرار کلمه «اللَّه» نبود، بلکه سیاق و سبک کلام اقتضا می‌کرد بفرماید:

«و اتقوا و الله یعلمکم - از خدا بترسید تا تعلیمتان دهد» پس می‌بینیم اسم «اللَّه» را دو بار آورده، برای اینکه در دو کلام مستقل می‌باشد، و برای بار سوم نیز ذکر کرده تا علت را برساند، و بفهماند خدا که شما را تعلیم می‌دهد به این جهت است که او به هر چیزی دانا است، و اگر او به هر چیزی دانا است، برای این است که الله است. این را هم باید دانست که این دو آیه دلالت دارند بر قریب بیست حکم از اصول احکام قرض و رهن و غیر آن دو، و اخبار در باره این احکام و متعلقات آن بسیار زیاد است، و چون بحث در باره آنها مربوط به علم فقه بود، ما از بحث در آنها صرفنظر کردیم، کسانی

که مایل باشند به آن مسائل آگاهی یابند می‌توانند به کتب فقه مراجعه نمایند.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۸۴]

﴿لِلَّهِ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اَللَّهُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشَاءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَشَاءُ وَ اَللَّهُ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۲۸٤﴾

ترجمه آیه

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، ملک خدا است، و شما آنچه در دل دارید چه آشکار کنید و چه پنهان بدارید خدا شما را با آن محاسبه می‌کند، پس هر که را بخواهد می‌آمرزد، و هر کس را بخواهد عذاب می‌کند، و خدا به هر چیز توانا است (۲۸٤).

بیان آیه

﴿لِلَّهِ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ﴾

این جمله دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم، یعنی آنچه در آسمانها

و زمین است و منظور از آن، زمینه‌چینی است برای جمله بعد، که می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اَللَّهُ﴾ و می‌خواهد بفرماید آنچه در آسمانها و زمین است، که از آن جمله، شما انسانها و اعمال شما است، و آنچه که دلهای شما کسب می‌کند همه و همه ملک خدا است، و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است، و برای او هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمالتان را علنی انجام دهید، و یا پنهانی، هر جور انجام دهید، خداوند شما را به آن محاسبه می‌کند.

و چه بسا می‌توان نکته‌ای را از ظاهر آیه دریافت، و آن این است که در آیه شریفه بین چهار چیز دو به دو مقابله افتاده، یعنی بین زمین و آسمان یک مقابله، و بین صفات درونی و اعمال ظاهری یک مقابله شده، در نتیجه آسمان هم سنخ و هم طراز اعمال نفس، و صفات درونی است، و زمین، هم سنخ اعمال بدنی قلمداد شده، پس وقتی می‌فرماید: آنچه در آسمانها است ملک خدا است، نتیجه می‌دهد پس

صفات نفسانی بشر نیز ملک او است، و وقتی می‌فرماید: ﴿وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ﴾ نتیجه می‌دهد که پس اعمال انسانها نیز ملک او است، و در آخر نتیجه می‌دهد: آنچه در دلهای آنان پوشیده هست، چه اظهار بشود و چه نشود ملک خدا است، و به زودی خدای تعالی با محاسبه خود در این ملک تصرف خواهد کرد.

توضیح معنای: ﴿وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ و بیان اینکه خداوند انسان‌ها را به جهت احوال و ملکات نفسانی منشا اعمال محاسبه می‌کند

﴿وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اَللَّهُ﴾

کلمه: «ابداء» به معنای اظهار است، در مقابل «اخفا»، که به معنای پنهان کردن است، و معنای کلمه ﴿مَا فِی أَنْفُسِکُمْ﴾ «ما استقر فی انفسکم» است، یعنی آنچه در دلهای شما جایگزین شده، چون هم عرف و هم لغت از آن عبارت این معنا را می‌فهمد، و معلوم است که در نفس چیزی به جز ملکات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمی‌شود.

آری آنچه در نفس مستقر می‌شود صفاتی چون ایمان و کفر و حب و بغض و عزم و غیر اینها است،

اینها است که هم می‌توان اظهارش کرد و هم پنهانش داشت، اما می‌توان اظهار کرد چون صفات اصولا در اثر تکرار، افعال مناسب با خود پیدا می‌کند، و وقتی فعلی از کسی صادر شد، عقل هر کس از آن فعل کشف می‌کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد. چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی‌شود.

پس با صدور این افعال برای عقل روشن می‌شود که منشای برای این افعال در نفس فاعل هست، و اما می‌توان اخفا کرد برای اینکه ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد.

و کوتاه سخن اینکه ظاهر جمله: «ما فی أنفسکم» ثبوت و استقرار در نفس است، البته منظور ما از این حرف این نیست که از ظاهر عبارت نامبرده می‌فهمیم که منظور، استقرار صفات، به نحوی است که نظیر ملکات راسخه نتوان آن را از نفس زایل نمود، بلکه منظور ما ثبوت و استقرار تامی است که می‌توان صدور فعل را مستند به آن کرد، و ظهور این معنا از جمله، «ان تبدوا» و جمله «او تخفوه» قابل انکار نیست، برای اینکه خود ابدا و اخفا دلالت دارد بر اینکه آنچه در نفس هست طوری است که هم ممکن است منشا اظهار باشد، و هم ممکن است منشا اظهار نباشد، (پس با ملکات راسخه‌ای که نمی‌شود از بروز و ظهورش جلوگیری کرد، فرق دارد)، پس آیه شریفه به احوال نفس نظر دارد، نه به ملکات راسخه در نفس.

و اما خاطراتی که گاهی بی اختیار در نفس خطور می‌کند، و همچنین تصورات ساده‌ای که دنبالش تصدیق نیست، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می‌شود، بدون اینکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود، لفظ آیه به هیچ وجه شامل آنها نیست،

چون توجه فرمودید که اینگونه تصورات، استقراری در نفس ندارند، و منشا صدور هیچ فعلی نمی‌شوند.

پس حاصل کلام این شد که آیه شریفه تنها بر احوال و ملکات نفسانیه‌ای دلالت دارد که منشا صدور افعال هستند، چه فعل اطاعت و چه معصیت، و خدای سبحان انسان‌ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می‌کند.

در نتیجه آیه شریفه همان سیاقی را دارد که آیه: ﴿لاَ یُؤَاخِذُکُمُ اَللَّهُ بِاللَّغْوِ فِی أَیْمَانِکُمْ وَ لَکِنْ یُؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ﴾[1] و آیه: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[2] و آیه: ﴿إِنَّ اَلسَّمْعَ وَ اَلْبَصَرَ وَ اَلْفُؤَادَ کُلُّ أُولَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾[3] دارند، چون همه این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد، که آدمی با آن احوال محاسبه می‌شود.

و نیز آیه شریفه: ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ اَلْفَاحِشَةُ فِی اَلَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ فِی اَلدُّنْیَا وَ

---

۱ بقره، آیه ۲۲۵

۲ بقره، آیه ۲۸۳

۳ الاسراء، آیه ۳۶

اَلْآخِرَةِ﴾[1] که ظهور در این دارد که عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است، و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است. (دقت فرمائید)

این بود ظاهر آیه، و لازم است دانسته شود که آیه شریفه تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است، چه اظهار بشود، و چه نشود، و اما اینکه جزای آن، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود؟ و مثلا کاسه‌ای که شراب تشخیص داده بنوشد، بعد معلوم شود آب بوده، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست. این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث،

اقوال نادرستی که در تفسیر آیه: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِكُمْ﴾ گفته شده است

ولی مفسرین در تفسیر آن به راههای مختلفی رفته‌اند، چون خیال کرده‌اند که آیه دلالت می‌کند بر اینکه تمامی خاطراتی که در نفس خطور می‌کند چه

---

۱ نور، آیه ۱۹

در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذیرد و چه نپذیرد مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد در حالی که اگر چنین باشد در حقیقت آیه شریفه تکلیفی طاقت‌فرسا کرده، برای اینکه همه می‌دانیم دل آدمی در و دروازه ندارد، هر خیالی و خاطره‌ای در آن وارد می‌شود، و این امری نیست که بتوان از آن اجتناب کرد مفسرین خودشان متوجه این اشکال شده، بعضی به آن ملتزم شده‌اند، و بعضی در مقام خلاصی از آن وجوهی ذکر کرده‌اند.

بعضی گفته‌اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه وارد دل می‌شود به حساب می‌آید، و این تکلیفی است خارج از قدرت، و به همین جهت آیه‌ای دیگر که بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ کرده می‌فرماید: ﴿لاَ یُکَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ و این پاسخ صحیح نیست، زیرا اولا: آیه چنین عمومیتی ندارد. و در ثانی تکلیف به ما لا یطاق و طاقت‌فرسا از خدای حکیم بدون شک، جایز نیست، و در ثالث خود خدای تعالی فرموده: که در دین هیچ حرجی بر شما نیست، ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی اَلدِّینِ مِنْ

حَرَجٍ﴾[1].

بعضی دیگر گفته‌اند که: آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و مربوط به آیه قبل است، که در باره قرض سخن می‌گفت، لیکن این پاسخ هم درست نیست، هم چنان که سخن بعضی دیگر که گفته‌اند: مخصوص کفار است، صحیح نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنای آیه این است که اگر با اعمال خود بدی‌های نهفته در دلهایتان را بروز دهید، یعنی آن را علنی کنید، و چنین اعمالی را در انظار عموم مرتکب شوید، و یا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهید، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد کرد.

---

۱ حج، آیه ۷۸

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آیه شریفه مطلق خاطرات است، اما مراد از محاسبه، معنای معمولی آن نیست، بلکه خبر دادن است، می‌فرماید: هر چه به خاطر شما خطور کند چه اظهارش بکنید و چه نکنید، خدا در روز قیامت شما را از آن خبر خواهد داد، و به گفته این مفسر آیه شریفه همان معنا را می‌خواهد برساند که آیه ﴿فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] آن معنی را می‌رساند و این وجه و وجه قبلیش به دلیل اینکه خلاف ظاهر آیه است که بیانش گذشت مردود است. ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ در آیه شریفه، مغفرت الهی و یا عذاب او فرع بر مالکیت خدا و احاطه‌اش به اعمال مردم، شده، و این مطلب اشاره به این است که مراد از جمله: ﴿مَا فِى أَنْفُسِكُمْ﴾، صفات و احوال بد درونی است، گو اینکه کلمه مغفرت گاهی در قرآن کریم در غیر مورد گناهان نیز استعمال می‌شود، ولی این استعمال خیلی نادر و کم است، که احتیاج به کمک قرائن دارد، قرائنی که

---

۱ مائده، آیه ۱۰۵

بفهماند منظور نوع خاصی از مغفرت است، نه مغفرت معمولی که همان آمرزش گناهان باشد، و جمله: ﴿وَ اَللَّهُ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ﴾ تعلیلی است راجع به مفهوم جمله اخیر و یا به مفهوم همه آیه.

بحث روایتی

روایات مختلف و معارضی که در باره نسخ یا عدم نسخ آیه: «ان تبدوا...» آمده است

در صحیح مسلم از ابی هریرة روایت کرده که گفت: وقتی آیه: ﴿لِلَّهِ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اَللَّهُ﴾ بر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل گردید، اصحاب را سخت گران آمد، لذا نزد رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) آمده به زانو نشستند، و عرضه داشتند: یا رسول الله هر عملی از قبیل نماز و روزه و جهاد و صدقه که برای ما مقدور باشد بر ما تکلیف بکن، ولی این آیه از طاقت ما بیرون است.

رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: آیا می‌خواهید همان را بگوئید که قبل از شما اهل کتاب گفته بودند، که «سمعنا و عصینا - شنیدیم ولی

نافرمانی کردیم» ؟، نه اینطور نگوئید، بلکه بگوئید: ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا ، غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَ إِلَیْکَ الْمَصِیرُ ﴾ - یعنی شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! از تو آمرزش می‌جوئیم و بازگشت به سوی تو است؛ و چون مردم این را مکرر گفتند

تا زبانشان به گفتن آن رام شد، دنبالش خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ﴾ و چون مردم به مضمون این آیه عمل کردند، و به خدا و ملائکه و کتب و رسولان خدا ایمان آوردند، خداوند آیه قبلی را که می‌فرمود: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ را با جمله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ نسخ فرمود.[1]

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از احمد، و نیز از مسلم و ابی داود (در کتاب ناسخش)، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی هریرة آورده، و قریب به این مضمون را به چند طریق از ابن عباس نقل کرده، و مساله نسخ را به چند طریق از غیر ابن عباس مانند ابن مسعود و عایشه نیز نقل کرده است.[2]

و از ربیع بن انس نقل کرده که گفته: آیه مورد بحث محکم است، یعنی نسخ نشده، چیزی که هست منظور از محاسبه (این نیست که در قیامت در برابر نیت‌ها و یا صفات بد هم کیفر خواهد بود، بلکه مراد) این است که خدای تعالی در قیامت (از احوال

---

۱ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۴۵

۲ تفسیر الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۷۴

و اوصاف درونی) و از اعمال شما خبر می‌دهد.

و از ابن عباس به چند طریق نقل کرده که گفته است: آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و ادای آن است، پس آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده.

و از عایشه هم روایت کرده که گفت: منظور از محاسبه‌ای که در آیه آمده، غم و اندوهی است که به شخص عازم به گناه در اثر ترک آن گناه می‌رسد، پس آیه به حکم این روایت محکم است نه منسوخ.

و از طریق علی ع از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه: ﴿وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ گفته، این آیه در باره ظاهر و باطن شما است، می‌فرماید: خداوند با آن دو به حساب شما می‌رسد، پس این آیه نسخ نشده، ولی وقتی خدا خلائق را در قیامت جمع می‌کند، می‌فرماید: من شما را به آنچه در دل پنهان می‌کردید، و حتی ملائکه من هم از آنها خبردار نشدند، خبر می‌دهم، و اما خداوند مؤمنین را بعد از خبر دادن در مورد آنچه به دل گذرانده‌اند می‌آمرزد، و اما اهل شک و تردید را خبر می‌دهد به

تکذیبی که در دل نهان داشتند، ﴿وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[1].

نقد روایات مذکوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن آیه کریمه «ان تبدو...»

مؤلف: این روایات با همه اختلافاتی که در مضامینش هست، در این که مخالف با ظاهر قرآنند مشترکند، چون قبلا گفتیم ظاهر آیه این است که محاسبه بر روی اوصافی است که دل‌ها یا مستقلا و یا از طریق اعضا کسب کرده باشد، و حال، چه این کسب به وسیله عمل ظاهری باشد، و چه درونی و پنهانی، و چه انسان مؤمن باشد، و چه کافر اما خطورات نفسانی کسب نیست و ظاهر محاسبه، محاسبه به جزا است، نه خبر دادن به اینکه چه چیزهایی از دل شما گذشته، و چه تصمیم‌هایی گرفته‌اید، و آنچه ما گفتیم، هم خود آیه مورد بحث بر آن دلالت دارد و هم آیاتی دیگر که گذشت.

و اما مساله خود نسخ اشکال جداگانه‌ای دارد، و آن وجوهی از خلل است که باعث می‌شود از حجیت

---

۱ بقره، آیه ۲۲۵

ساقط شود.

اول اینکه: نسخ خلاف ظاهر قرآن است، که بیانش گذشت.

دوم اینکه: مستلزم این است که تکلیف به چیزی که خارج از طاقت انسان است جایز باشد، و حال آنکه عقل در بطلان آن هیچ تردیدی ندارد آن هم تکلیفی که از ناحیه خدای تعالی باشد، حال چه این تکلیف بعدا نسخ بشود یا نشود، بلکه تکلیف کردن به چیزی که ما فوق طاقت است و سپس نسخ کردن، اشکالی علاوه دارد، و آن این است که به حکم روایت آیه شریفه قبل از اینکه مورد عمل قرار گیرد نسخ شده، و این خود اشکالی است جداگانه (چون معنایش این است که خدای تعالی هم العیاذ باللّه، سخن نسنجیده‌ای گفته، و سپس پشیمان شده باشد، بر خلاف نسخ بعد از عمل که معنایش این است که حکمی که نسخ شده تا امروز مصلحت داشته و از اول موقت بوده است).

سوم اینکه: خواننده عزیز به زودی در تفسیر دو آیه بعد خواهد دید که جمله: ﴿لاَ یُکَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً

إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ اصلا نمی‌تواند ناسخ چیزی باشد، بلکه تنها دلالت دارد بر این که هر نفسی در قیامت به بدی‌هایی که خودش کسب کرده، خواهد رسید، چه اینکه تحملش آسان باشد و چه دشوار، و ما فوق طاقت (چون او خودش آن را برای خود درست کرده نه خدای تعالی)، پس اگر کسی چیزی را بر خود تحمیل کند که طاقتش را نداشته باشد، و یا به دست خود، زنجیری بپای خود ببندد سرنوشتی است که خودش برای خود درست کرده، و غیر از خود کسی را ملامت نکند، پس جمله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ به منزله جمله معترضه‌ای است که می‌خواهد توهمی را دفع کند.

چهارم اینکه: به زودی خواهد آمد که اصلا تکیه کلام در دو آیه شریفه بر مساله خطورات نفسانی نیست، و در مساله نسخ حتما باید ناسخ تکیه بر منسوخ داشته و به آن نظر

داشته باشد، و دو آیه: ﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ﴾ غرض دیگری را دنبال می‌کند غیر آن غرضی که آیه: ﴿لِلَّهِ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ﴾ در صدد بیان آن است، و انشاء الله به زودی مطلب روشن‌تر خواهد شد.

[سوره البقره (۲):آیات ۲۸۵ تا ۲۸۶]

﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ اَلْمَصِيرُ ۲۸۵ لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اُعْفُ عَنَّا وَ اِغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ ۲۸۶﴾

ترجمه آیات

پیامبر به آنچه خدا بر او نازل کرد ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و (گفتند) ما میان هیچیک از پیغمبران خدا فرق نمی‌گذاریم، و همه یک زبان و یک دل در قول و عمل اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا!، آمرزش تو را می‌خواهیم و می‌دانیم که بازگشت همه به سوی تو است (۲۸۵).

خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی

او (و روز جزا) نیکی‌های هر شخصی به سود

خود او و بدیهایش نیز به زیان خود او است. بار پروردگارا! ما را بر آنچه که از روی فراموشی یا خطا انجام داده‌ایم مؤاخذه مکن، بار پروردگارا! تکلیف گران و طاقت‌فرسا چنان که بر گذشتگان نهادی بر ما نگذار، بار پروردگارا! بار تکلیفی فوق طاقت ما را به دوش منه و بیامرز و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرما تنها سلطان ما و یار و یاور ما تویی، ما را بر (مغلوب کردن) گروه کافران یاری فرما (۲۸٦).

بیان آیات

توضیح معنایی که این دو آیه در صدد بیان آن هستند

گفتار در این دو آیه خلاصه مطالبی است که غرضی را بطور مفصل بیان می‌کرد، در سابق هم گفته بودیم که غرض این سوره بیان این معنا است که حق عبادت خدای تعالی این است که عبد، به تمامی آنچه او به زبان پیامبرانش بر بندگانش نازل کرده ایمان آورد، بدون اینکه میان پیامبران او فرقی بگذارند و این غرض، همان غرضی است که آیه اولی تا کلمه «من رسله» ایفا نموده، و در سوره قصص هم مخالف این دستور را از بنی اسرائیل حکایت می‌کند که با اینکه انواعی از نعمت‌ها از قبیل کتاب و نبوت و

ملک و غیر آن را به ایشان داده بود، آنان این نعمت‌ها را با عصیان و تمرد و شکستن میثاقها و کفر، تلافی کردند، و این همان معنایی است که ذیل آیه اول و همه آیه دوم به آن اشاره نموده، می‌فرماید: باید بندگان برای اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنا بر این، آخر آیه به اولش و خاتمه‌اش به آغازش برمی‌گردد.

از اینجا خصوصیت مقام بیان در این دو آیه روشن می‌شود، توضیح اینکه خدای سبحان سوره را با صفتی شروع کرد که واجب است هر فرد با تقوایی متصف به آن صفت بوده باشد، و آن صفت عبارت است از اینکه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآید.

می‌فرماید: بندگان با تقوای او، به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می‌دارند، و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می‌کنند، و به آنچه بر پیامبر اسلام و سایر رسولان نازل کرده، ایمان می‌آورند، و به آخرت یقین دارند. و به دنبال چنین صفتی است که خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدایت قرآن را روزیشان کرد،

و دنبال این مطلب به شرح حال کفار و منافقین پرداخت، و سپس بطور مفصل، وضع اهل کتاب و مخصوصا یهود را بیان کرد، و فرمود که خدای تعالی با هدایت کردن آنان بر ایشان منت نهاد، و با انواعی از نعمت‌ها گرامیشان داشت، و مورد عنایات عظیمی قرار داد، ولی در مقام تلافی، جز با طغیان و عصیان نسبت به خدا و کفران نعمت‌ها و انکار او و رسولانش و دشمنی با فرشتگانش و تفرقه انداختن میان رسولان و کتب او بر نیامده، و عکس العملی نشان ندادند، خدای تعالی هم همانگونه با آنان مقابله کرد، که با تکالیفی دشوار و احکامی سخت، از قبیل به جان هم افتادن، و یکدیگر را کشتن و به صورت

میمون و خوک مسخ شدن، و با صاعقه و عذاب آسمانی معذب نمودن، محکومشان نمود.

سپس در خاتمه سوره، به همین مطالب برگشته، بعد از بیان وصف رسول و مؤمنین به او می‌فرماید: اینها بر خلاف آنان هستند، اینان هدایت و ارشاد خدا را تلقی به قبول و اطاعت کرده، به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او ایمان آوردند، بدون اینکه میان هیچ یک از پیامبران فرق بگذارند، و با این طرز رفتار، موقف خود را که همانا موقف بندگی است که ذلت عبودیت و عزت ربوبیت بر آن احاطه دارد، حفظ کردند، چون مؤمنین در عین اینکه به تمام معنا دعوت حق را اجابت کرده‌اند، به این مطلب اعتراف دارند که از ایفای حق بندگی و اجابت دعوت خدا عاجزند، چون اساس و پایه هستیشان بر ضعف و جهل است.

و به همین جهت گاهی از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن کوتاهی می‌کنند، یا فراموش می‌کنند، یا دچار خطا می‌شوند، و یا در انجام واجبات الهی کوتاهی نموده، نفسشان با ارتکاب

گناهان به ایشان خیانت می‌کند، و ایشان را به ورطه غضب و مؤاخذه خدا نزدیک می‌سازد، همانطور که اهل کتاب را قبل از ایشان به آن نزدیک ساخت، از این جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه می‌برند از اینکه ایشان را در صورت خطا و نسیان مؤاخذه فرماید، و درخواست می‌کنند به خاطر خطا و نسیان ما را به تکالیف دشوار مکلف مفرما، و به عذاب‌هایی که طاقتش را نداریم معذب مدار، و ما را عفو کن، و بیامرز، و بر قوم کفار پیروز کن.

این آیات در مقام نسخ آیه قبل نیستند

پس این است آن معنایی که آیات مورد بحث در صدد بیان آن هستند، و بطوری که ملاحظه می‌فرمائید، همین معنا موافق با غرضی است که آن را دنبال کرده، نه آن معنایی که مفسرین برای آیه کرده و گفته‌اند، مضمون این دو آیه وابسته و مربوط به مضمون آیه قبل است، می‌خواهد آیه قبل را که مشتمل بود بر تکلیف طاقت‌فرسا و ما لا یطاق، نسخ کند، آیه اولی یعنی ﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ﴾ حکایت گفتار مردمی است که به ما لا یطاق مکلف شده‌اند، و آیه

دومی ناسخ آن تکلیف است.

آری گفتار ما با روایاتی هم که در شان نزول سوره وارد شده، مناسب‌تر است، چون در شان نزول گفته‌اند: این سوره در مدینه نازل شد، زیرا هجرت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) به مدینه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال کامل مؤمنین آن شهر، که انصار دین الهی بودند، و با جان و مال خود به نصرت رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) قیام کردند، و نیز مقارن بود با از خودگذشتگی‌های اهل مکه، که به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند، و به رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) پیوستند، چنین موقعیتی ایجاب می‌کرد که خدای

تعالی از دو طائفه تشکر و ستایش کند، که دعوت او و پیامبرش را اجابت کردند، (دقت فرمائید) البته آخر آیه هم که می‌فرماید: ﴿أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ﴾، تا اندازه‌ای بر این معنا دلالت دارد، چون اشاره می‌کند که درخواست آنان در اوائل شکل‌گیری اسلام بوده است. و در آیه شریفه نکاتی عجیب از اجمال و تفسیر و اختصارگویی بجا، و اطاله به مورد، و رعایت ادب عبودیت، و بیاناتی جامع در آنچه مایه سعادت و کمال است، بکار رفته.

﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ﴾

این قسمت از آیه، ایمان پیامبر و مؤمنین را تصدیق می‌کند، و اگر پیامبر را جدای از مؤمنین ذکر کرد، و فرمود: رسول به آنچه از ناحیه پروردگارش نازل شده ایمان دارد، و آن گاه مؤمنین را به آن جناب ملحق کرد، برای این بود که رعایت احترام آن جناب را فرموده باشد، و این عادت قرآن است، که هر جا مناسبتی پیش بیاید از آن جناب احترامی به عمل می‌آورد، و او را جدای از دیگران ذکر نموده، سپس دیگران را به او ملحق می‌سازد، مانند مورد زیر که

می‌فرماید: ﴿فَأَنْزَلَ اَللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلىَ رَسُولِهِ وَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] ﴿يَوْمَ لاَ يُخْزِى اَللَّهُ اَلنَّبِىَّ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾[2].

﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ﴾

این جمله تفصیل آن اجمالی است که جمله قبل بر آن دلالت می‌کرد، چون جمله قبل اجمالا می‌گفت که: رسول و مؤمنین به آنچه نازل شده ایمان آوردند، ولی شرح نمی‌داد که آنچه نازل شده به چه چیز دعوت می‌کند جمله مورد بحث شرح می‌دهد که کتاب نازل بر رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) مردم را به سوی ایمان و تصدیق همه کتب آسمانی و همه رسولان و ملائکه خدا که بندگان محترم او هستند دعوت می‌کند، هر کس به آنچه بر پیامبر اسلام نازل شده ایمان داشته باشد، در حقیقت به صحت همه مطالب نامبرده ایمان دارد.

﴿لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾

---

۱ پس خدا متانت و وقار خود رای به رسول خویش و بر مؤمنین نازل کرد. «فتح، آیه ۲۶»

۲ روزی که خدا پیامبر و آنان رای که ایمان آورده‌اند خوار نمی‌کند. «تحریم، آیه ۸»

این جمله حکایت گفتار مؤمنین است، بدون اینکه بفرماید «مؤمنین گفتند:...» و ما در تفسیر آیه شریفه: ﴿وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ اَلْقَوَاعِدَ مِنَ اَلْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ اَلسَّمِيعُ اَلْعَلِيمُ﴾[1]

یکی از زیباترین سبک‌های قرآنی (نقل قول بدون آدمی کلمه گفت یا گفتند)

نکته عمومی این طرز حکایت را بیان کرده و گفتیم: این طرز بیان از زیباترین سبک‌های قرآنی است، و اما نکته‌ای که مخصوص آیه مورد بحث است، (علاوه بر اینکه بیانگر حالت و گفتار مؤمنین است) این است که از خصوص حال مؤمنین گرفته شده، حالی که در ایمانشان به آنچه خدا نازل کرده، داشته‌اند، بنا بر این جمله مورد بحث زبان حال ایشان است نه زبان قال، و به فرض اینکه گفته باشند، هر کسی در دل خود آن را گفته است.

و سبک زیبایی که در این آیه بکار رفته این است که یک گفتار را که از مؤمنین حکایت کرده، نیمی از آن یک شکل است، و نیم دیگرش شکل دیگری دارد، و آن جمله: ﴿لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ و

---

۱ بقره، آیه ۱۲۷

جمله: ﴿وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ است، که اولی را بدون «قالوا - گفتند» آورده، و دومی را با آن، با اینکه هر دو گفتار مؤمنین در پاسخ دعوت پیامبر است.

حال باید دید وجه آن چیست؟ وجهش همان است که در گذشته نیز گفتیم، جمله اولی که کلمه «گفتند» ندارد زبان حال ایشان و جمله بعدی که آن کلمه را دارد زبان قال و گفتار ایشان است.

قبلا خدای تعالی از حال یک یک آنان بطور جداگانه خبر داده و فرموده بود: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ ولی در جمله مورد بحث از آن سیاق، به سیاق جمع برگشته فرمود: ﴿لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ﴾ تا آخر دو آیه، و این، برای آن است که در اهل کتاب امور نامبرده، بطور دسته جمعی واقع می‌شد، مثلا یهود میان موسی و عیسی و محمد، و نصارا میان موسی و عیسی و محمد فرق می‌گذاشتند، و به همین جهت دسته دسته شدند، و ادیان جداگانه‌ای درست کردند، با اینکه خدا همگی آنان را به یک امت و یک دین که، دین فطرت است خلق کرده بود.

و همچنین درخواست مؤاخذه نکردن و حمل و

تحمیل ننمودن را به جماعت آنان نسبت داد، و نیز در آخر آیه درخواست نصرت دادن به ایشان علیه کفار را به همه نسبت داد، نه تک تک افراد، بر خلاف ایمان که چون در حقیقت قائم به تک تک افراد است به افراد منسوب نمود. ﴿وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَ إِلَیْکَ الْمَصِیرُ﴾

حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خدای سبحان

جمله: ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ انشا است، نه اخبار، نمی‌خواهند خبر دهند که ما شنیدیم و اطاعت کردیم، بلکه می‌خواهند به تعبیر فارسی بگویند «بچشم، اطاعت» و این تعبیر کنایه

است از اینکه دعوت تو را اجابت کردیم، هم با ایمان قلبی، و هم با عمل بدنی، چون کلمه «سمع» در لغت کنایه گرفته می‌شود از قبول و اذعان به قلب و کلمه اطاعت استعمال می‌شود در رام بودن در عمل، پس با مجموع دو کلمه «سمع و طاعت» امر ایمان تمام و کامل می‌گردد.

و جمله: ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ از ناحیه بنده، انجام دادن همه وظائفی است که در برابر مقام ربوبیت و دعوت خدا دارد، و این وظائف و تکالیف همه آن حقی است که خدا برای خود به عهده بندگان گذاشته، که در کلمه «عبادت» خلاصه می‌شود، هم چنان که فرمود: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ﴾[1].

و نیز فرمود: ﴿أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا اَلشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ، وَ أَنِ اُعْبُدُونِي﴾.[2]

---

۱ من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند، من از آنان نه رزقی می‌خواهم و نه می‌خواهم طعامی به من دهند. ذاریات، آیه ۵۷»

۲ آیا ای بنی آدم با شما عهد نکردم که شیطان را نپرستید که او برایتان دشمنی آشکار است؟ و اینکه تنها مرا بپرستید؟. «یس، آیه ۶۰»

و خدای تعالی در برابر این حقی که برای خود قرار داده حقی هم برای بنده‌اش بر خود واجب ساخته، و آن آمرزش است، که هیچ بنده‌ای در سعادت خود از آن بی نیاز نیست، از انبیا و رسولان بگیر تا پائین‌تر، و لذا به ایشان وعده داده که در صورتی که اطاعتش کنند، و بندگیش نمایند، ایشان را بیامرزد، هم چنان که در اولین حکمی که برای آدم و فرزندانش تشریع کرد، فرمود: ﴿قُلْنَا اِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً ، فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] و این نیست مگر همان آمرزش.

و چون مؤمنین با گفتن ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ بطور مطلق و بدون هیچ قیدی اعلان اطاعت داده، در نتیجه حق مقام ربوبیت را ادا کردند، لذا به دنبال آن، حقی را که خداوند متعال برای آنان بر خود واجب کرده بود، مسئلت نموده و گفتند: ﴿غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَ إِلَيْکَ اَلْمَصِيرُ﴾ کلمه «مغفرت» و «غفران» به معنای

---

۱ همگی از بهشت به زمین فرود آئید، پس اگر از ناحیه من هدایتی به سویتان آمد، که حتما هم خواهد آمد، آن را پیروی کنید، که هر کس پیروی کند نه ترسی برایشان هست و نه اندوهناک می‌گردند. «بقره، آیه ۳۸»

پوشاندن است، و برگشت مغفرت خدای تعالی به دفع عذاب است، که خود پوشاندن نواقص بنده در مرحله بندگی است، نواقصی که در قیامت که بنده به سوی پروردگارش بر می‌گردد فاش و هویدا می‌شود.

﴿لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ﴾ تكليف نكردن به آنچه كه در قدرت و اختيار انسان نيست سنت خداوند در بين بندگان است

كلمه «وسع» به معنای توانايی و تمكن است، و اصل در آن وسعت مكانی بوده، و بعدها قدرت آدمی چيزی نظير ظرف تصور شده، كه افعال اختياری آدمی از آن صادر می‌شود، در نتيجه كارهايی كه از آدمی سر می‌زند در حدود قدرت و ظرفيت او است، حال يا كم است و يا زياد، و آنچه از آدمی سر نمی‌زند ظرفيتش را نداشته، در نتيجه اين استعمال، معنای وسعت به طاقت منطبق شده، و در آخر طاقت را وسع ناميده، گفتند: (وسع آدمی) يعنی طاقت و ظرفيت قدرت او.

خواننده عزيز توجه فرمود كه تمام حق خدا بر بنده اين است كه سمع و طاعت داشته باشد، و معلوم است كه انسان تنها در پاسخ فرمانی می‌گويد: (طاعة) كه اعضای جوارحش بتواند آن فرمان را انجام دهد، چون اطاعت به معنای مطاوعه است، يعنی تاثير پذيری قوا و اعضای آدمی در اثر فرمان كسی كه به او امر می‌كند و اما چيزی كه مطاوعه بردار نيست، مثل اينكه مثلا به كسی امر كنند كه با چشم

خود بشنود، و با گوش خود ببیند، و یا در آن واحد در چند مکان دور از هم حاضر شود، و یا برای بار دوم از پشت پدر عبور کرده، در رحم مادر قرار گیرد، و دوباره از مادر متولد شود، چنین چیزی نه قابل اطاعت است، و نه آمر حکیم تکلیفی مولوی در باره آن صادر می‌کند، پس اجابت نمودن فرمان خدا با سمع و طاعت، تحقق نمی‌پذیرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان و این افعال مقدور و اختیاری است که انسان به وسیله آن برای خود نفع و یا ضرر کسب می‌کند، پس کسب، خود بهترین دلیل است بر اینکه آنچه آدمی کسب کرده و متصف به آن شده، وسع و طاقت آن را داشته است.

پس از آنچه گفتیم این معنا به خوبی روشن شد که جمله: ﴿لاَ یُکَلِّفُ اَللَّهُ﴾ کلامی است مطابق با سنتی که خداوند در بین بندگانش جاری ساخته، و زبان همان سنت است، و آن سنت این است که از مراحل ایمان آن مقدار را بر هر یک از بندگان خود تکلیف کرده که در خور فهم او باشد، و از اطاعت آن مقداری را تکلیف کرده که در خور نیرو و توانایی

بنده باشد، و نزد عقلا و صاحبان شعور نیز همین سنت و روش معمول و متداول است، و نیز روشن گردید که معنای جمله نامبرده درست با کلامی که در آیه قبل از رسول و مؤمنین حکایت کرد که گفتند: «سمعنا و اطعنا» منطبق است، نه چیزی از آن کم دارد و نه زیاد.

و نیز معلوم شد که مضمون جمله نامبرده یعنی ﴿لاَ یُکَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً﴾ هم به آیه قبل از خود ارتباط دارد و هم به آیه بعد از خود.

اما نسبت به ما قبلش، برای اینکه این جمله می‌فهماند خدای تعالی بندگان خود را به

بیش از امکاناتشان در سمع و طاعت تکلیف نمی‌کند پس سمع و طاعتی که در آیه قبلی بود همان وسع در این آیه است.

خطا و نسیان از اختیار آدمی خارج است ولی مقدمات خطا و نسیان اختیاری است

و اما نسبت به جمله‌های بعدی برای اینکه جملات بعدی این معنا را می‌رساند که درخواست رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) و مؤمنین که خدا بر خطا و نسیان آنها را مؤاخذه نکند، و چیزی را که طاقتش را ندارند بر آنان تحمیل نفرماید، هر چند درخواست بخشش از اموری بیرون از توان انسان است، لیکن از باب تکلیف به اموری نیست که در وسع آدمی نباشد، چون قبلا هم گفتیم منظور عذابهایی است که ممکن است در برابر تمرد و نافرمانی بر آنان تحمیل کند، خواهید گفت خطا و نسیان، تمرد نیست، چون از اختیار آدمی خارج است، در پاسخ می‌گوئیم درست است، و لیکن مقدمات خطا و نسیان اختیاری است، و ممکن است با جلوگیری از مقدمات آن و یا تحفظ از آن از پیش آمد آن جلوگیری نمود، پس خطا و نسیان به این

ملاحظه امری اختیاری است، مخصوصا در مواردی که ابتلای آدمی به آنها به خاطر سوء اختیار خود آدمی باشد.

این مطلب عینا در مورد «اصر» هم می‌آید، چون «اصر» یعنی اینکه خداوند مردمی را که از تکالیف آسان او تمرد و سرپیچی کرده‌اند به عنوان کیفر تکالیفی دشوار بر ایشان وضع کند. و این کار بر خلاف حکمت نیست تا انجام آن از خداوند قبیح باشد، زیرا مقدمات آن را خود انسان‌ها، با اختیار خود انجام داده‌اند. پس در نسبت دادن آن به خدا هیچ محذوری ندارد. ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾

بعد از آنکه در مقام اجابت دعوت خدای تعالی بطور مطلق و بدون هیچ قیدی گفتند: «سمعنا و اطعنا» و سپس از یک سو متوجه ضعف و فتور و سستی خود شدند، و از سوی دیگر متوجه سرنوشت اقوام و امتهایی شدند که قبل از ایشان می‌زیستند، ناچار از خدای تعالی خواستند تا به ایشان رحم کند، و با ایشان آن معامله را نکند که با امتهای گذشته کرد، یعنی آن مؤاخذه‌ها و حمل و تحمیل‌ها را نفرماید،

چون مؤمنین با تعلیم الهی این معنا را آموخته بودند که هیچ حول و قوتی جز به کمک خدا وجود ندارد، و هیچ چیز جز رحمت او آدمی را از خطا و نسیان و تمرد حفظ نمی‌کند.

با این بیان پاسخ از سؤالی که ممکن است بشود روشن می‌گردد، و آن این است که رسول خدای (صلی الله علیه وآله و سلم) با اینکه معصوم است، چطور درخواست مصونیت از خطا و نسیان می‌کند؟ جوابش این شد که اگر آن جناب معصوم است، به عصمت او معصوم است، نه از ناحیه خودش، پس صحیح است که از خدا مصونیتی درخواست کند، که از ناحیه خود ضمانتی

نسبت به آن ندارد، و خود را در این درخواست هم‌آواز مؤمنین سازد.

﴿رَبَّنَا وَ لاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾

کلمه «اصر» بطوری که گفته‌اند به معنای ثقل و سنگینی است، بعضی هم گفته‌اند: به معنای آن است که چیزی را به قهر و غلبه حبس کنی، و برگشت آن نیز به همان معنای اول است، چون حبس شدن نیز نوعی سنگینی است، و بر موجود حبس شده گران است.

و مراد از: ﴿اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ اهل کتاب و مخصوصا یهود است، چون در این سوره به بسیاری از داستانهای ایشان اشاره شده است، و مخصوصا در سوره اعراف آیه ۱۵۷ «اصر» و «اغلال» را به ایشان نسبت داده، می‌فرماید: ﴿وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ ، وَ اَلْأَغْلاَلَ اَلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾

﴿رَبَّنَا وَ لاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾

مراد از: ﴿مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، تکلیف‌های ابتدایی طاقت‌فرسا نیست، چون توجه نمودی که خدای تعالی هرگز چنین تکالیفی به بندگان خود نمی‌کند،

چون هم عقل آن را تجویز نمی‌کند، و هم کلام خود خدای تعالی، که در مقام حکایت گفتار مؤمنین فرموده: ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾، بر خلاف آن دلالت دارد، بلکه مراد از آن جزا و کیفر بدی‌هایی است که ممکن است به ایشان برسد، حال یا به صورت تکالیف دشوار (نظیر آنچه در بنی اسرائیل واقع شد) باشد، و یا به صورت عذاب‌هایی که ممکن است نازل شود، و یا به صورت مسخ شدن و امثال آن باشد.

﴿وَ اُعْفُ عَنَّا وَ اِغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا﴾

کلمه «عفو» به معنای محو اثر است، و کلمه «مغفرت» به معنای پوشاندن است و کلمه «رحمت» معنایش معروف است، این معنای کلی این کلمات بود، و اما به حسب مصداق و با در نظر داشتن معنای لغوی آنها باید بگوئیم: این سه جمله و ترتیب آنها به این صورت از قبیل پرداختن تدریجی از فرع به اصل است، و به عبارتی دیگر منتقل شدن از چیزی که فائده‌اش خصوصی است به سوی چیزی که فائده‌اش عمومی‌تر است و بنا بر این عفو خدا عبارت

است از محو و از بین بردن اثر گناه، که همان عقابی است که برای هر گناهی معین فرموده، و مغفرت عبارت است از پوشاندن و محو اثری که گناه در نفس به جای گذاشته، و رحمت عبارت است از عطیه‌ای الهی که گناه و اثر حاصل آن، نفس را می‌پوشاند.

و عطف این سه جمله، یعنی: ﴿وَ اُعْفُ عَنَّا﴾ و ﴿اِغْفِرْ لَنَا﴾ و ﴿وَ اِرْحَمْنَا﴾ بر جمله: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، با در نظر گرفتن سیاق و نظمی که در همه آنها است، اشعار دارد

بر اینکه مراد از عفو و مغفرت و رحمت، اموری است مربوط به گناهان بندگان از جهت خطا و نسیان و امثال آن، و از این معنا روشن می‌شود که مراد از این مغفرت که در اینجا درخواست شده، غیر مغفرت در جمله: ﴿غُفْرَانَکَ رَبَّنَا﴾ است، مغفرت در آنجا مغفرت مطلقه در مقابل اجابت مطلقه است، که بیانش گذشت، ولی این مغفرت، مغفرت خاصه است، در مقابل گناه ناشی از فراموشی و خطا، پس سؤال مغفرت در آیه شریفه تکرار نشده است.

در این چهار دعا، لفظ «رب» چهار بار تکرار شده، تا از راه اشاره به صفت عبودیت خود، صفت رحمت خدای تعالی را برانگیزاند، چون نام ربوبیت بردن، صفت عبودیت و مذلت بندگی را بیاد می‌آورد.

دعوت عمومی بسوی دین توحید و جهاد در راه اعلای آن، اولین وظیفه مؤمنین بعد از ایمان و اظهار عبودیت حق است

﴿أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْكَافِرِينَ﴾

این جمله جمله‌ای است جدید و دعائی است مستقل و کلمه «مولی» به معنای ناصر و یاری کننده است، و لیکن نه هر ناصر بلکه ناصری که تمامی

امور منصور به عهده او است چون کلمه «مولی» از ماده ولایت است که به معنای عهده‌داری و تصدی امر است، و از آنجا که خدا ولی مؤمنین است پس مولایشان نیز هست، و آنان را در آنچه که محتاج به یاری وی باشند یاری می‌کند هم چنان که فرمود: ﴿وَ اَللَّهُ وَلِیُّ اَلْمُؤْمِنِینَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿ذَلِکَ بِأَنَّ اَللَّهَ مَوْلَی اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ أَنَّ اَلْکَافِرِینَ لاَ مَوْلَی لَهُمْ﴾[2] یعنی این به آن جهت است که خدا مولای کسانی است که ایمان آورده‌اند، و کسانی که کفر ورزند مولا و یاوری ندارند.

و از این دعای مؤمنین بر می‌آید که بعد از گفتن ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ و پذیرفتن اصل دین، هیچ همی به جز اقامه دین و نشر آن، و جهاد در راه اعلای آن و بلند کردن آوازه کلمه حق، و به دست آوردن اتفاق کلمه همه امتها بر مساله دین، ندارند، هم چنان که همین معنا از آیه زیر استفاده می‌شود که می‌فرماید: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اَللَّهِ عَلَی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ

---

۱ آل عمران، آیه ۶۸

۲ محمد، آیه ۱۱

اِتَّبَعَنِی وَ سُبْحَانَ اَللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾[1].

پس دعوت به سوی توحید، راه دین است، راهی که البته جهاد و قتال و امر به معروف و نهی از منکر و سایر اقسام دعوت و انذار، همه از مصادیق آن هستند، برای اینکه هدف از همه

---

۱ بگو این روش و دین من است، من و همه آنها که پیرویم کردند با بصیرت به سوی خدا دعوت می‌کنم منزه است خدا و من از مشرکین نیستم. «یوسف، آیه ۱۰۸»

اینها یکی است، و آن ریشه‌کن ساختن ماده اختلاف در میان نوع بشر است، و آیه زیر به اهمیت آن در نظر شارع دین اشاره نموده، می‌فرماید: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1].

پس اینکه در آیه مورد بحث گفتند: (تو مولای مایی، پس ما را یاری کن) دلالت می‌کند بر اینکه بعد از گفتن ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ و پذیرفتن دین، اولین وظیفه‌ای که به ذهنشان رسیده همین بوده که با دعوتی عمومی دین خدا را در میان نوع بشر گسترش دهند، (و خدا داناتر است).

در اینجا جلد چهارم ترجمه تفسیر المیزان پایان می‌یابد، خدا را بر این نعمت سپاس می‌گزارم، و از درگاه مقدسش مسئلت دارم، برکتی در این مشروع قرار دهد، تا در آشنایی مسلمانان فارسی زبان به اسرار قرآن کریم، و عمل به دستورات آن دارای اثر

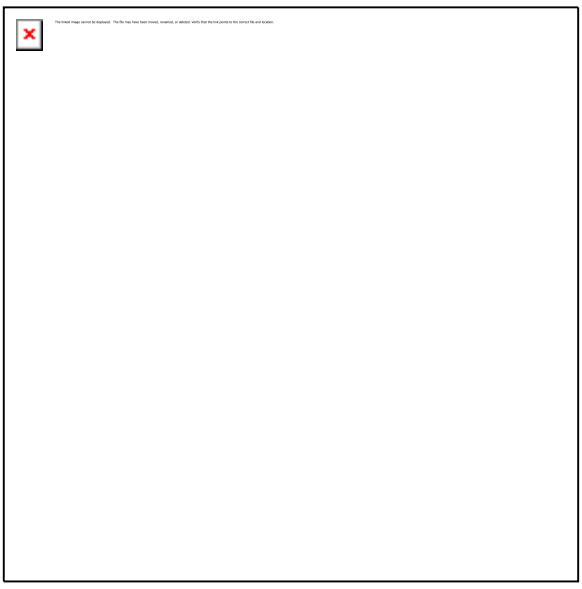
---

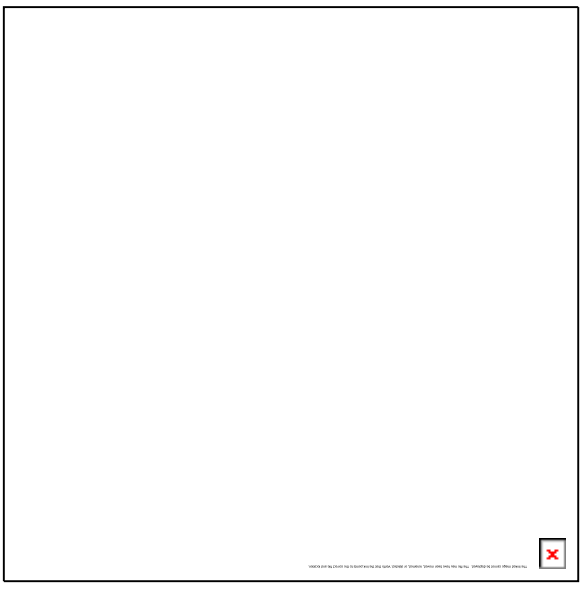
۱ برای شما از دین همان را تشریع کرد که به نوح آن را توصیه نمود و آنچه ما به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم، این بود که دین را اقامه کنید، و در آن متفرق نشوید. «شوری، آیه ۱۳»

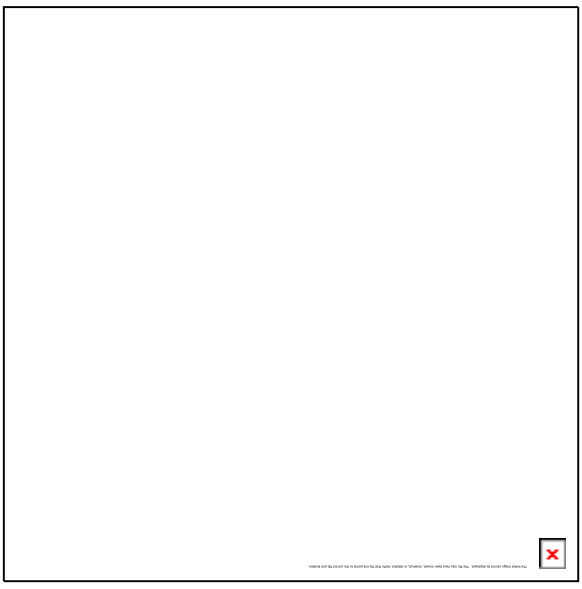
بیشتری شود.

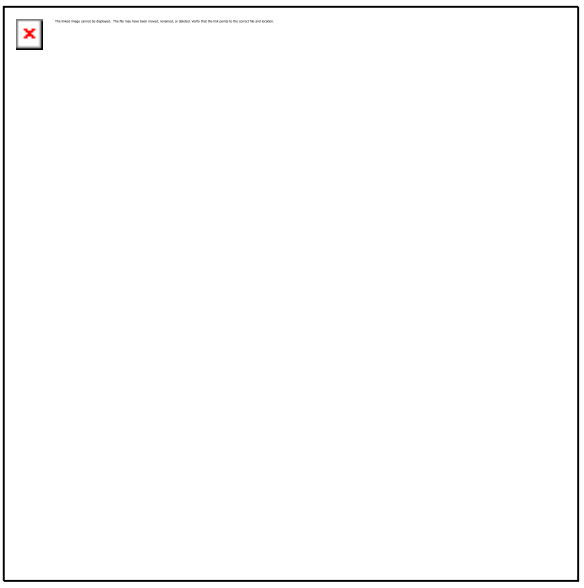
(آمین یا رب العالمین)

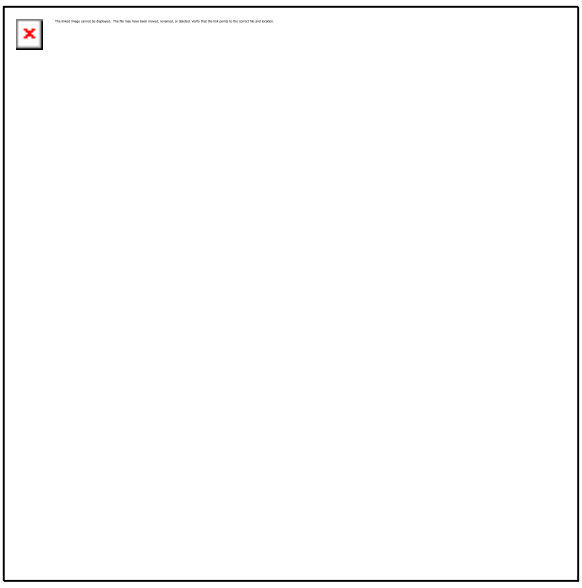
فهرست مطالب جلد دوم

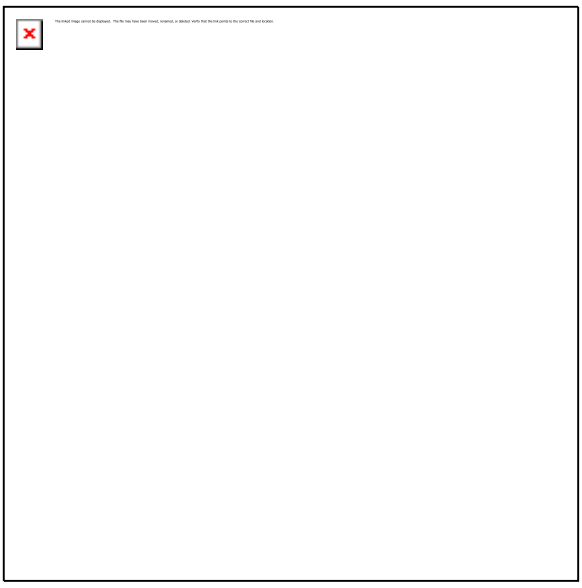


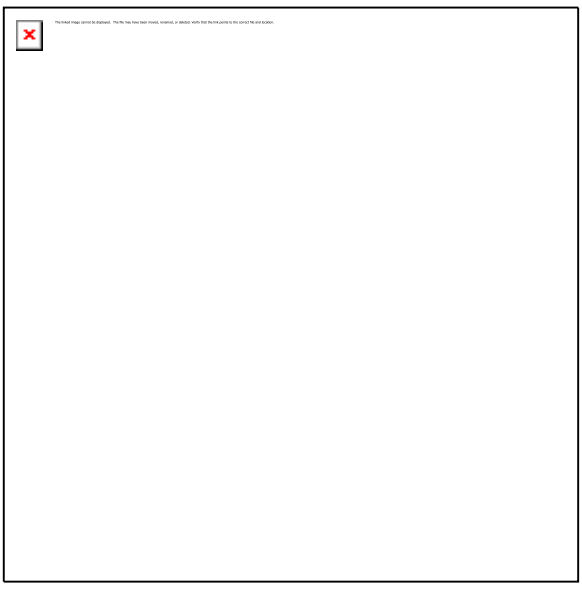


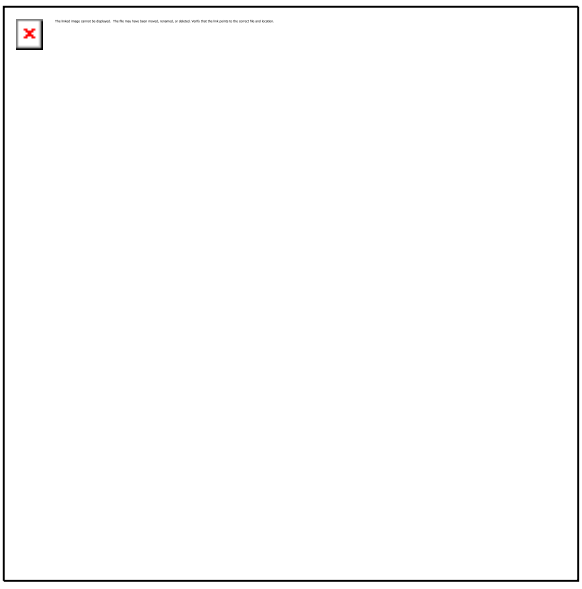


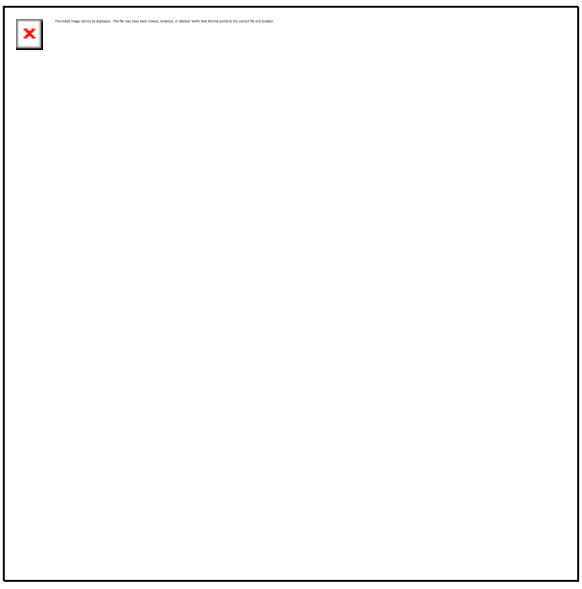

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

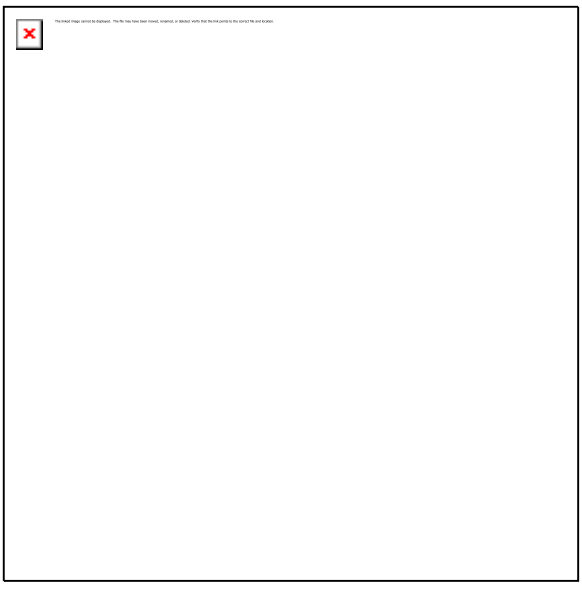

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

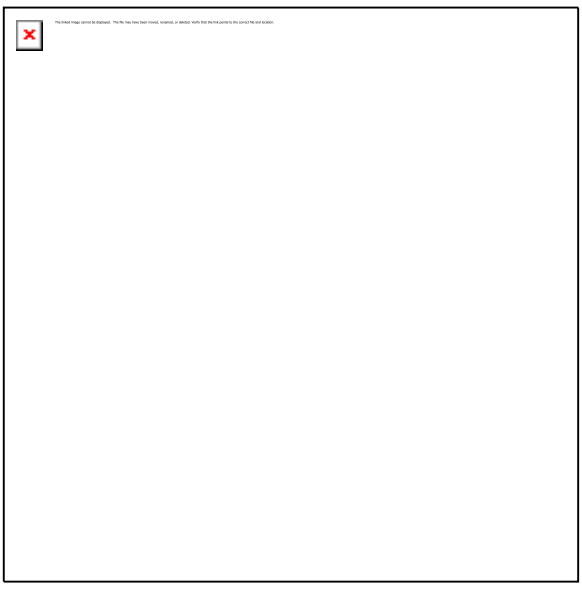

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

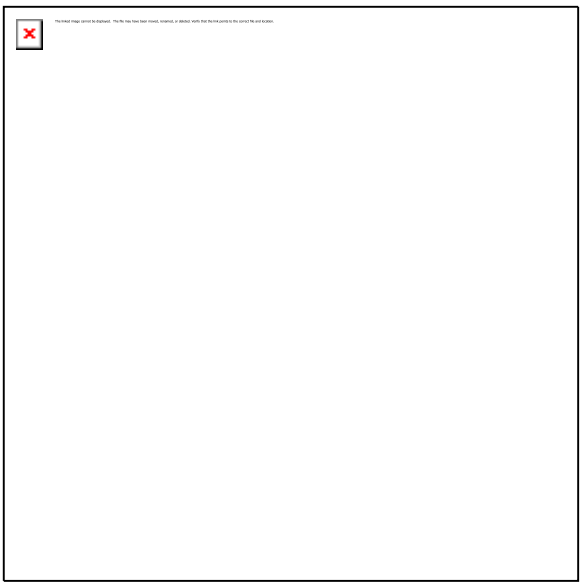

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

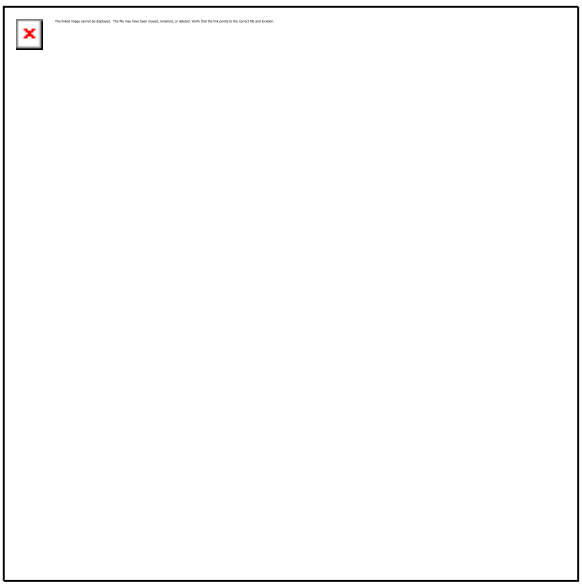

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

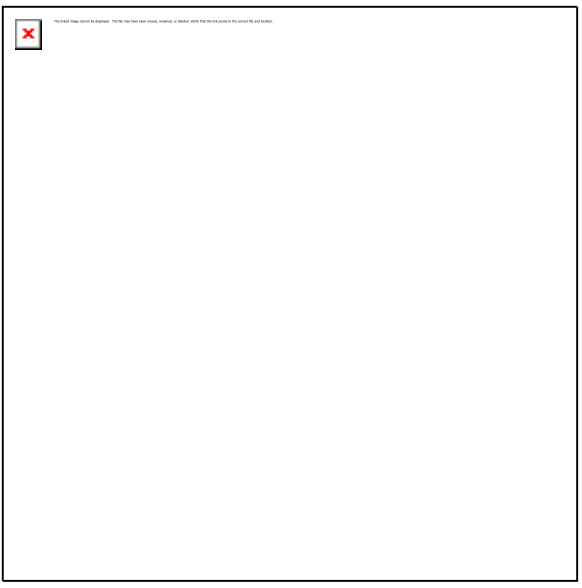

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

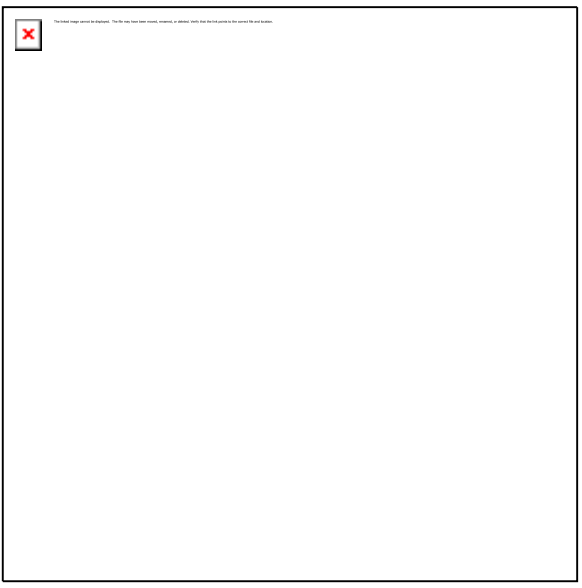

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

