



This text may appear in different sizes, colors, and orientations depending on the device and the browser used.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوره اعراف (۷)

سوره اعراف مکی است و ۲۰۶ آیه دارد

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱ تا ۹]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ المص ۱ كِتَابٌ أَنْزَلَ
إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى
لِلْمُؤْمِنِينَ ۲ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا
مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۳ وَكَمْ مِّن قَرْيَةٍ
أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ۴ فَمَا كَانَ
دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۵
فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۶
فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ ۷ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ
الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۸ وَ
مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا
كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ۹

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیم

المص (۱).

این کتابی است که بر تو نازل شده پس دلتنگ و رنجه خاطر مباش، (برای این نازل شده) که مردم را بدان بیم دهی و برای مؤمنین یادآور باشد (۲).

چیزی که از پروردگارتان به شما نازل شده پیروی کنید و پیرو غیر او نباشید و جز خدا را به دوستی مگیرید، اما اندک مردمی بدین پند متذکر می‌گردند (۳).

چه بسا آبادیهایی که ما اهلش را هلاک کردیم و آنان را در دل شب و یا هنگام خواب نیمروز به عذابمان سپردیم (۴).

آن دم که با عذاب ما روبرو شدند ادعایشان جز این نبود که می گفتند: ما ستمگر بوده ایم (۵).

ما در قیامت از هر قومی که پیغمبر بسوی آنان فرستاده ایم پرسش نموده، و از پیغمبران نیز پرسش می کنیم (۶).

و آنچه را که کرده اند از روی علم برایشان نقل می کنیم و ما هرگز غایب نبوده ایم (۷).

میزان (سنجش اعمال) در آن روز حق است، آن روز است که هر کس اعمال وزن شده اش سنگین باشد رستگار است (۸).

و کسانی که اعمال وزن شده شان سبک باشد همانهاست که با ظلم بر آیات ما بر خود زیان رسانیده اند (۹).

بیان آیات

این سوره مشتمل است بر مجموع مطالبی که سوره های ابتدا شده به حروف مقطعه «الم» و «ص»

مشمول بر آن است.

خواننده عزیز این معنا را در خاطر خود بسپارد، زیرا که ما در اول سوره «حم عسق» به قدر امکان بحثی در باره حروف مقطعه قرآنی خواهیم گذراند - ان شاء الله تعالی.

اشاره به عهدی که خدا از آدمیان گرفته، و سایر معارفی که در سوره اعراف آورده شده است

برداشت کلام در این سوره چنین است که گویا عهدی را که خداوند از آدمیان گرفته که او را پرستند و چیزی را شریک او قرار ندهند مبنای کلام قرار داده، و آن گاه از سیر تاریخی این عهد که بر حسب مسیر انسانیت در امم و قرون گذشته نموده است بحث می‌کند.

چون اکثر امم گذشته این عهد را شکسته و آن را از یاد بردند، و در نتیجه وقتی پیغمبری در بین آنان مبعوث می‌شده و آیات و معجزاتی می‌آورده که آنان را به یاد عهد خود بیندازد تکذیب می‌کردند و جز عده کمی به وسیله آن آیات متذکر نمی‌شدند.

آری، عهد الهی که در حقیقت اجمالی است از تفصیل دعوت‌های دینی الهی، در طبیعت انسان‌های

مختلف از جهت اختلافی که در استعداد قبول و رد آن دارند، و همچنین از جهت اختلاف اماکن و اوضاع و احوال و شرایطی که به نفوس آنان احاطه دارد مختلف می‌شود.

در بعضی از نفوس پاک که بر اصل فطرت باقی مانده‌اند هدایت به سوی ایمان به خدا و آیات او را نتیجه می‌دهد، و در بعضی دیگر که همیشه اکثریت را تشکیل می‌دهند و مردمی

پست و مستغرق در شهوات دنیایند خلاف آن را،
 که همان کفر و طغیان و سرپیچی است نتیجه
 می‌دهد، و همین معنی باعث می‌شود که مؤمنین
 مورد الطاف خاص الهی قرار گرفته، و در دنیا
 موفقیت و نصرت و فتح، و در آخرت نجات از آتش
 و بهره‌مندی از بهشت و لذایذ گوناگون آن
 نصیب‌شان گردد، و در مقابل، کفار مورد غضب و
 لعنت خدا قرار گرفته به عذاب‌های ناگهانی که
 همگی را هلاک ساخته و نسل‌شان را قطع می‌کند
 دچار می‌شوند ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَزَقْنَاهُمْ كُلَّ
 مُمَزَّقٍ﴾

تازه این عذاب دنیای‌شان است، و عذاب آخرت
 بیچاره‌کننده‌تر است، و در آن عذاب کسی یاری
 نمی‌شود.

این است آن سستی که خداوند آن را در بین
 بندگان خود اجراء کرده، و از این پس نیز اجراء
 می‌کند ﴿وَ اللَّهُ يَخُكُّمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ
 الْحِسَابِ﴾^۱.

^۱ پس گردانیدیم آنها را عبرت داستانها و بکلی متفرق و پراکنده‌شان ساختیم.
 - سبا، آیه ۱۹.

شرح جزئیات همین سنت برای مردمی که ایمان به خدا ندارند انداز است، چون غرض از شرح آن واداشتن آنان به ایمان به خدا و آیات او است. و همین شرح و بیان، نسبت به مردم با ایمان یعنی آنان که به طور اجمال علم به پروردگار خود و به مقام ربوبی او دارند تذکر و یادآوری آیات خدا و تعلیم معارف دینی او، و معرفت به خدا و اسمای حسنی و صفات علیای او، و نیز شناسایی سنت جاری پروردگار در دنیا و آخرت است.

از آیه شریفه ﴿لَتُنذِرَ بِهِ وَ ذِكْرِي لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ هم این معنا استفاده می شود، و از آن به خوبی بر می آید که غرض ادیان همین دو معنا است: انداز غیر مؤمنین، و یادآوری مؤمنین.

بر این اساس می توان گفت: این سوره بنابراینکه همه آن در مکه نازل شده باشد و از اختلافی که مفسرین در باره چند آیه آن دارند صرف نظر کنیم روی سخن در آن با مشرکین مکه و تعداد اندکی که به رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) ایمان آورده بودند خواهد بود، و از خود آیات آن نیز این معنا

ظاهر می‌شود، برای اینکه غالباً در اول یا آخر آیات آن عموم مردم را انداز نموده، و اقامه حجت و موعظه کرده، و یا با ذکر داستان آدم و ابلیس و داستانهای نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی (علیه السلام) وسیله عبرت‌شان را فراهم ساخته است.

و این بیان در عین اینکه برای اکثریت مردم انداز

است، برای مؤمنین یادآوری و تذکر

است، چون همین بیانات آنان را به یاد تفصیل و جزئیاتی از معارف مربوط به مبدء و معاد و آیات الهی می‌اندازد که اجمال ایمان خود آنان مشتمل بر آن است.

در اینجا باید خاطر نشان سازیم که این سوره قسمت عمده و مقدار قابل ملاحظه‌ای از معارف الهی را متضمن است، از آن جمله وصف ابلیس و لشکرش، وصف قیامت و میزان، اعراف و عالم در و میثاق، و وصف مردم با ایمانی که همیشه به یاد خدایند. و نیز از آن جمله ذکر عرش و تجلی پروردگار و اسمای حسنی او و بیان این حقیقت که برای قرآن تاویلی است. و نیز متضمن مجملاتی است از واجبات و محرمات مانند: ﴿قُلْ أَمْرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ و آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ و آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^۱. و از همین جا می‌توان استفاده کرد که نزول سوره اعراف قبل از نزول سوره انعام بوده، زیرا در سوره انعام آیه ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا

^۱ اعراف، آیه ۲۹.

أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ... ﴿١﴾ وجود دارد که از آن بر می آید حکم به اباحه ما سوای آنچه که از محرّمات استثنا شده قبلا نازل شده بوده، و آیه مزبور به آیات این سوره اشاره می کند.

از ظهور این آیه هم که صرفنظر کنیم احکام و شرایعی که در این سوره ذکر شده اجمالی تر از آن احکامی است که در سوره انعام در آیه ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾

و آیات بعدیش ذکر گردیده. و این خود دلیل روشنی است بر اینکه سوره اعراف قبل از سوره انعام نازل شده است، چون همه می دانیم که طریقه تشریح احکام در دین اسلام این بوده که نخست احکام به طور سربسته و مجمل ذکر شده و سپس بتدریج توضیح بیشتری پیرامون آن داده می شد، در آخر، پرده از روی همه جزئیات آن برداشته می شده است.

﴿المصّ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَ ذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ اینکه «کتاب» را در این آیه به طور نکره ذکر کرده و آن را با جمله «بر تو نازل شده»

توصیف کرده، و اسمی از نازل کننده آن نبرده به خاطر تعظیم کتاب است. تفریعی هم که در جمله ﴿فَلَا يَكُنْ﴾ هست خالی از دلالت بر این معنا نیست، گویا فرموده: این کتاب، کتاب مبارکی است که آیات پروردگارت را که بر تو نازل کرده برایت بیان می‌کند، بنابراین اگر مامور به تبلیغ آن و دعوت مردم به سوی آن شده‌ای دلتنگ مباش، بلی اگر قرآن غیر این کتاب بود و از ناحیه غیر پروردگارت می‌بود روا بود که از جهت زحمات و محنت‌هایی که در تبلیغ آن است دلتنگ باشی. جمله ﴿لَتُنذِرَ بِهِ﴾ نتیجه انزال کتاب و از نظر ادبی هم ظرفی است لغو و متعلق به آن، نظیر جمله ﴿وَذِكْرِي لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، و هم نتیجه دیگری است برای آن.

و اینکه فقط «ذکری» را اختصاص به مؤمنین داده دلیل بر این است که انذار اختصاص به آنان نداشته، بلکه مؤمنین و غیر مؤمنین را شامل می‌شود. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: این کتاب بر تو نازل شده تا همه مردم را به آن انذار کرده مؤمنین را متذکر کنی، چون تنها مؤمنینند که به وسیله این آیات

و معارف الهی که در آن است به آن متذکر مقام پروردگار خود شده به همین وسیله ایمان‌شان زیاده‌تر شده چشمشان روشن می‌گردد، نه عموم مردم.

اثر این کتاب در عموم مردم همان ترسانیدن آنان است، بنابراین، آیاتی عموم مردم را متاثر می‌سازد که سخط و عقاب دنیایی و آخرتی پروردگار را ذکر می‌کند.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی گفته‌اند: جمله ﴿لَتُنذِرَ بِهِ﴾ متعلق به «حرج» است، و معنای آن این است که: «از تبلیغ آن مترس و دلتنگ مباش» تا چه اندازه بی‌اساس است، زیرا ذکر کردن جمله ﴿وَذِكْرِي لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ بعد از جمله مزبور شاهد خوبی است برای فساد این احتمال. و همچنین فساد احتمال دیگری که داده و گفته‌اند: مراد از مؤمنین هم آن کسانی است که در روز نزول این آیه مؤمن بوده‌اند و هم آن کسانی که خدا می‌داند بعدها ایمان خواهند آورد، زیرا «ذکری» که در آیه ذکر شده جز بر مؤمنین فعلی صادق نیست.

﴿تَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِمَّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾

پس از آنکه به پیغمبرش فرمود کتابی که به وی نازل شده برای انذار بوده اینک خود قرآن شروع به انذار مردم نموده، خطاب را متوجه آنان می‌کند، چون در انذار مردم باید خطاب متوجه خود آنان شود.

مردم را خطاب می‌کند به اینکه باید پیروی کنند آنچه را که از پروردگارشان نازل

گردیده و آن قرآنی است که امر می کند به اعتقاد صحیح و عمل صحیح، یعنی اعتقاد به خدا و آیات او و عمل صالح.

و جمله ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ به منزله کنایه از دخول در تحت ولایت خدای سبحان است، بدلیل اینکه به دنبالش فرمود: «و بغیر از خدا اولیای دیگر را پیروی مکنید» و فرمود: «پیروی مکنید غیر آنچه را که به سوی تان نازل شده».

بنابراین، معنای آیه این می شود که: غیر از خدای تعالی کسی را پیروی مکنید - در حالی که آنها زیادند - تا آنها اولیای شما نگردند. چه کم شما متذکر می شوید! اگر متذکر می شدید می فهمیدید که خدا پروردگار شما است و جز او پروردگار و اولیای دیگری برای شما وجود ندارد.

﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ سنتی را خاطر نشان آنان می سازد که خداوند در مشرکین امم گذشته جاری می ساخته است، و آن این بوده که وقتی مردم غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ می کردند خداوند آنان را به عذابی که در روز یا در شب نازل می کرده هلاکشان

می ساخته، و پس از دیدن عذاب به ظلم خود اعتراف می نمودند.

«بیات» و «تبیت» به معنای شبیخون زدن به دشمن در شب است. و کلمه «قائلون» از ماده «قیلوله» و به معنای خواب نیمروز است. و اینکه فرمود: ﴿بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ و فرمود: «لیلا او نهارا» گویا برای اشاره به این است که عذاب در حالی آنان را می گرفته که با خیال راحت و غافل از عذابی که در کمین شان بوده آرمیده بودند. ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ این جمله تذکر قبلی را تمام نموده بیان می کند که انسان، با و جدان و حس درونیش درک می کند که شرک و اتخاذ اولیاء، ظلم است، و می فهمد که سنت الهی بر این جاری است که اگر به طوع و رغبت به ظلم خود اعتراف نکند و نسبت به مقام ربوبی پروردگارش خاضع نگردد خداوند او را دچار عذاب نموده و مجبور به اعتراف می سازد.

﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ

الْمُرْسَلِينَ﴾

مكلف بودن مشركين به توحيد خداى تعالى و مسئول بودن آنان نسبت به

ايمان و عمل صالح

بيان سابق دلالت بر اين داشت كه مشركين
مكلف به توحيد خداى تعالى و ترك شرك بوده‌اند،
و چنان نبوده كه نسبت به اين معنا آزاد باشند و هر
چه مى‌خواهند بكنند و هر چيزى را كه بخواهند
شريك خداوند بدانند، پس معلوم مى‌شود كه آنان
نيز نسبت به ايمان و عمل صالح و گفتار حق
مسئولند، و معلوم است كه اين امر و اين تكليف قائم
به دو طرف بوده،

یک طرف پیغمبری که مبعوث بر آنان شده، و یک طرف خود آنان، و چون چنین بوده در آیه مورد بحث سؤال از رسول و مؤاخذه از مردم را متفرع بر مساله هلاکت مردم کرده است.

از اینجا معلوم می شود که مراد از ﴿الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ مردم و مراد از «المرسلین» انبیا و پیغمبران است. این را بدان خاطر گفتیم که معلوم شود اینکه بعضی ها گفته اند: مراد از ﴿الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ انبیا و مراد از «المرسلین» ملائکه می باشد با سیاق آیه نمی سازد، زیرا سیاق آیه سیاق گفتگوی از مشرکین است و معنا ندارد که در چنین زمینه ای اسمی از مؤاخذه آنان برده نشود و در عوض پای ملائکه به میان آید. علاوه بر اینکه آیه بعدی هم با این احتمال سازگار نیست. از این هم که بگذریم بیان قبلی اسمی از ملائکه نبرده بود تا در اینجا هم مراد از مرسلین ملائکه بوده باشد. ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ خلاصه معنای آیات قبلی این بود که مشرکین مربوب و مدبر بتدبیر خداوندند، و به زودی به آنچه که کرده اند مؤاخذه شده و جزا داده می شوند،

و چون این مؤاخذه و بازخواست منوط بر این است که پرسش کننده، دانای به اعمال آنان باشد، و اگر نباشد ایمن از این که در جوابش دروغ بگویند نخواهد بود، لذا جمله ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ را متفرع بر آن کرد. «علم» را هم از این نظر نکره و بدون الف و لام آورد تا اشاره به اهمیت آن نموده بفهماند که این علم مانند علم شما نیست که خطا و غلط در آن راه داشته باشد، و برای تاکید همین معنا جمله ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ را عطف بر آن نمود، تا دلالت کند بر اینکه خدای تعالی شاهد و ناظر اعمال آنان است، و علاوه بر اینکه ملائکه را موکل بر آنان نموده تا اعمال آنان را بنویسند خودش هم به هر چیزی محیط است.

مراد از «وزن» و «میزان» اعمال

﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ... بَايَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ این دو آیه خبر می دهد از میزانی که عمل بندگان با آن سنجیده می شود یا خود بندگان را از جهت عمل وزن می کند، از آیات دیگری نیز این معنا که مراد از وزن، حساب اعمال است استفاده می شود، مانند آیه ﴿وَنَضَعُ

الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ... وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴿٢٠﴾

و از آن روشن تر آیه ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا

لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٢١﴾

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ است، که عمل

را ذکر کرده و سنگینی را به آن نسبت داده است.

و کوتاه سخن اینکه منظور از «وزن» سنگینی

اعمال است، نه صاحبان اعمال.

آیه مورد بحث اثبات می‌کند که برای نیک و بد

اعمال وزنی هست، لیکن از آیه ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا

بآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ وِزْنَاً﴾ استفاده می‌شود که اعمال حبط شده

برایش وزنی نیست و تنها اعمال کسانی در قیامت

سنجیده می‌شود که اعمال‌شان حبط نشده باشد، پس

هر عملی که حبط نشده باشد چه نیک و چه بد ثقلی

و وزنی دارد، و میزانی است که آن وزن را معلوم

می‌کند. لیکن این آیات در عین اینکه برای عمل نیک

و بد ثقلی و وزنی قائل است در عین حال این

سنگینی را سنگینی اضافی می‌داند، به این معنا که

حسانات را باعث ثقل میزان و سیئات را باعث خفت

آن می‌داند، نه اینکه هم حسانات دارای سنگینی باشد

و هم سیئات، آن وقت این دو سنگین با هم سنجیده

شود هر کدام بیشتر شد بر طبق آن حکم شود، اگر

حسانات سنگین‌تر بود به نعیم جنت و اگر سیئات

سنگین تر بود به دوزخ جزا داده شود، نه، از ظاهر آیات استفاده می‌شود که میزان اعمال از قبیل ترازو و قیان نیست تا فرض تساوی دو کفه در آن راه داشته باشد، بلکه ظاهر آنها این است که عمل نیک باعث ثقل میزان و عمل بد باعث خفت آن است، چنان که می‌فرماید: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ و ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ و ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾^۱.

اشاره به اینکه ممکن است هر یک از اعمال، و احدی برای سنجش داشته

باشد و بیان معنای جمله: ﴿وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقُّ﴾

این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید سنگینی را

^۱ و در چنین روزی مردم دسته دسته بیرون می‌شوند تا کرده‌های خود را ببینند، پس هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای خیر کرده باشد، آن خیر را می‌بیند و هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای مرتکب شر شده باشد آن را می‌بیند. - زلزال، آیه ۸.

در طرف حسنات و سبکی را در طرف سیئات اثبات می‌کند. و امثال این آیات این احتمال را در نظر انسان تقویت می‌کند که شاید مقیاس سنجش اعمال و سنگینی آن، چیز دیگری باشد که تنها با اعمال حسنه سنخیت دارد، بطوری که اگر عمل حسنه بود با آن سنجیده می‌شود و اگر سیئه بود چون سنخیت با آن ندارد سنجیده نمی‌شود، و ثقل میزان عبارت باشد از همان سنجیده شدن و خفت آن عبارت باشد از سنجیده نشدن، عینا مانند موازینی که خود ما داریم، چون در این موازین هم مقیاسی هست که ما آن را واحد ثقل می‌نامیم مانند مثقال و خروار و امثال آن، واحد را در یکی از دو کفه و کالا را در کفه دیگری گذاشته می‌سنجیم، اگر کالا از جهت وزن معادل آن واحد بود که هیچ، و گرنه آن متاع را برداشته متاع دیگری بجایش می‌گذاریم، پس در حقیقت میزان همان مثقال و خروار است نه ترازو و یا قپان و یا باسکول، و اینها مقدمه و ابزار کار مثقال و خروارند که به وسیله آنها حال متاع و سنگینی و سبکی آن را بیان می‌کند، و همچنین واحد طول که یا ذرع است و یا متر و یا کیلومتر و یا امثال آن، که اگر طول با آن

واحد منطبق شد که هیچ، و اگر نشد آن را کنار گذاشته طول دیگری را با آن تطبیق می‌دهیم، ممکن است در اعمال هم واحد مقیاسی باشد که با آن عمل آدمی سنجیده شود، مثلاً برای نماز واحدی باشد از جنس خود آن که همان نماز حقیقی و تمام عیار است، و برای زکات و انفاق و امثال آنها مقیاس و واحدی باشد از جنس خود آنها، و همچنین برای گفتار واحدی باشد از جنس خودش، و آن کلامی است که تماماً حق باشد و هیچ باطلی در آن راه نیافته باشد، هم چنان که آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ به آن اشاره دارد.

بنابراین، بسیار به نظر قریب می‌رسد که مراد از جمله ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ این باشد، که آن میزانی که در قیامت اعمال با آن سنجیده می‌شود همانا «حق» است، به این معنا که هر قدر عمل مشتمل بر حق باشد به همان اندازه اعتبار و ارزش دارد، و چون اعمال نیک مشتمل بر حق است از این رو دارای ثقل است. بر عکس عمل بد از آنجایی که مشتمل بر چیزی از حق نیست و باطل صرف است

لذا دارای وزنی نیست، پس خدای سبحان در قیامت
اعمال را با «حق» می‌سنجد و وزن هر عملی به مقدار
حقی است که در آن است. و بعید نیست قضاوت به
حقی هم که در آیه ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ
وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِئَءَ

بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿۱۰۳﴾ است اشاره به همین معنا باشد. و مراد از کتابی که در آن روز گذارده شده و خداوند از روی آن حکم می‌کند همان کتابی است که در آیه ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ به آن اشاره شده است.

پس کتاب مقدار حقی را که در عمل است تعیین نموده و میزان، مقدار ثقل آن حق را مشخص می‌کند، بنابراین، «وزن» در آیه مورد بحث به معنای ثقل است نه به معنای مصدریش (سنجیدن). و اگر در آیه ﴿۱۰۳﴾ سوره «مؤمنون» و آیه «۱۱» سوره «قارعه» آن را به صیغه جمع آورده برای این است که دلالت کند بر اینکه میزان اعمال یکی نیست، بلکه برای هر کسی میزان‌های زیادی به اختلاف اعمال وی هست، حق در نمازش نماز واقعی و جامع همه اجزا و شرایط است، و حق در زکاتش زکات جامع شرایط است، خلاصه، حق در نماز، غیر حق در روزه و زکات و حج و امثال آن است.

اقوالی که در مورد معنای جمله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ گفته شده است

این بود آنچه از بیان سابق ما بدست آمد، و لیکن بیشتر مفسرین آیه را طور دیگری معنا کرده و گفته‌اند: «وزن» در آیه مورد بحث، مبتدا و مرفوع است، و کلمه «یومئذ» ظرف، و «حق» هم صفت وزن و هم خبر آن است، و تقدیر آیه «و الوزن یومئذ الوزن الحق» است، یعنی وزن در آن روز وزن حق است، و «وزن حق» به معنای وزن عادلانه است، به شهادت اینکه در آیه دیگری از وزن حق به «وزن قسط» تعبیر شده، و آن آیه ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ است.

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه «وزن» مبتدا و خبرش «یومئذ» است، و «حق» صفت وزن می‌باشد و تقدیر آیه چنین است: «و الوزن الحق یومئذ» وزن حق در روز قیامت است^۱. صاحب کشاف گفته: «مرفوع بودن وزن برای این است که وزن در ترکیب مبتدا است، و خبرش «یومئذ» است و حق صفت آن است» آن گاه وقتی آیه را معنا کرده وزن را مبتدا و خبرش

^۱ و روشن گردید زمین به نور پروردگارش، و کتاب گذارده شده انبیا و شهدا آورده شده میان آنان به حق حکم می‌شود، و به آنان ستم نمی‌شود. - زمر، آیه ۶۹.

را کلمه حق گرفته است، زیرا در معنای آیه گفته است: «معنای آیه این است که در روزی که خداوند امت‌ها و پیغمبران را مورد بازخواست قرار می‌دهد وزن وزن حق است» و این از مانند زمخشری بسیار عجیب است مگر اینکه کلامش را توجیه کرده بگوییم:

اینکه در آخر گفت «وزن، وزن حق است» تتمه معنای آیه نیست، بلکه ابتدای کلام دیگری است.

موارد از «موازین» و معنای «ثقل موازین» در

جمله: ﴿فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ﴾

﴿فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ «موازین» بنا بر بیانی که

گذشت جمع «میزان» است، آیه «۴۷» سوره انبیا هم

که قبلاً ذکر شد این معنا را تأیید می‌کند. و اگر به آن

معنایی باشد که جمهور مفسرین گفته‌اند مناسب‌تر

آن است که «موازین» جمع «موزون» باشد، و لو اینکه

با صرف‌نظر از معنایی که ما برای میزان کردیم ممکن

هم هست آن را به اعتبار تعدد اعمالی که سنجیده

می‌شود جمع «میزان» گرفت، و بدین وسیله معنایی

را که مفسرین کرده‌اند توجیه نموده لیکن تصور

اینکه میزان با حسنات سنگین و با سیئات سبک شود مشکل است، زیرا چنین چیزی که با حسنات سنگین و با سیئات سبک شود تصور ندارد. علاوه بر اینکه «حق» را صفت وزن گرفتن صحیح نیست، زیرا «حق» که همان «قسط» و عدل می باشد صفت خداوندی است که اعمال را وزن می کند، نه صفت وزن، به شهادت اینکه می فرماید: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ...﴾، چون ظاهر جمله ﴿فَلَا تُظْلَمُ...﴾ این است که خداوند به آنان ظلم نمی کند، نه میزان، پس عدالت صفت خدا است نه صفت میزان - دقت فرماید -.

غفلت از همین نکته مفسرین را بر آن داشته که به نوعی از تجوز، «ثقل موازین» را به رجحان اعمال تفسیر کرده آن را چنین معنا کنند که «در روز قیامت سنجش، عادلانه است، پس کسی که اعمالش به خاطر غلبه حسناتش رجحان داشته باشد، رستگار و کسی که اعمالش بخاطر غلبه سیئاتش رجحان داشته باشد او از زیانکاران خواهد بود، و به سبب ظمی که به آیات ما کردند سرمایه های شان که همان

نفس‌شان است از دست می‌رود»^۱. از این مفسرین سؤال می‌شود: آن ملاک و محکی که رجحان حسنات بر سیئات را - مخصوصاً در آنجا که کسی هم حسنه دارد و هم سیئه - معلوم می‌کند چیست؟ و با اینکه حسنات همه مثل هم نیستند و سیئات هم همه از حیث زشتی و مفسده در یک درجه نیستند آن ملاکی که غلبه یکی را بر دیگری معلوم کند کدام است؟ از آیه شریفه بر می‌آید که چنین چیزی در روز قیامت هست، و یقیناً میزان عادلانه‌ای که حجت را بر بندگان تمام کند در کار هست، و یقیناً آن میزان چیزی است که تنها حسنات بر آن مشتمل است نه سیئه، و در جایی که از هر کدام تعدادی وجود داشته باشد رجحان و غلبه یکی بر دیگری به وسیله آن معلوم می‌شود بدون اینکه گزارفی لازم آید. و اینها همه مؤید احتمال ما است که گفتیم میزان همان حق است، و مراد از توزین عادلانه همان است، و اعمال بندگان را به همان محک می‌سنجند،

هر کس که اعمالش مشتمل بر مقدار بیشتری از

^۱ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۲، ص ۳۷۱.

حق بود او رستگارتر است و هر کس میزانش سبک بود یعنی اعمالش مشتمل بر حق نبود او از کسانی است که نفس خود را باخته و خود را زیانکار ساخته‌اند و با ظلم به آیات خدا و تکذیب آن چیزی برای خود باقی نگذاشته‌اند که در مثل چنین روزی با آن اعاشه و زندگی کنند.

از بیان قبلی ما دو نکته روشن گردید:

معنای وزن اعمال در روز قیامت، تطبیق اعمال است بر حق و برای هر کدام

از اعمال انسان میزانی است

نکته اول: اینکه معنای وزن اعمال در روز قیامت

تطبیق اعمال است بر حق، به این معنا که هر شخصی

پاداش نیکش به مقدار حقی است که عمل او مشتمل

بر آن است، در نتیجه اگر اعمال شخصی، به هیچ

مقداری از حق مشتمل نباشد از عملش جز هلاکت

و عقاب بهره و ثمره عایدش نمی‌شود، و این همان

توزین عدلی است که در سایر آیات بود.

با این بیان دیگر محتاج به این نمی‌شویم که آیه

مورد بحث را تاویل نموده آن را بر خلاف ظاهرش

حمل کنیم، و مانند بعضی‌ها بگوییم در آیه یک نوع

استعاره به کار رفته و مراد از وزن، عدالت و مراد از

ثقل میزان، رجحان عمل است. و یا مثل بعضی دیگر بگوییم: خداوند در روز قیامت ترازویی نصب می کند که مانند ترازوهای معمولی دنیا دارای دو کفه و یک زبانه است، و اعمال نیک و بد بندگان را با آن موازنه می کند. و اگر کسی بپرسد که عمل قابل کشیدن و سنجیدن نیست علاوه بر اینکه عمل پس از صدورش معدوم می شود، و اعاده معدوم هم در اعراض باطل و محال است، در جواب می گویند: اینکه گفتیم عمل کشیده می شود مرادمان دفتر اعمال است نه خود آن. و یا می گویند: در نشأت آخرت برای هر عمل نیک و بدی آثار و علامتهای مخصوصی ظاهر گشته و آن آثار در ترازوها کشیده می شود. یا می گویند: حسنات به صورت زیبا و سیئات به صورت زشتی مجسم شده بین آن مجسم شده ها اندازه گیری و موازنه بعمل می آید. و یا می گویند: خود مؤمن و کافر وزن می شوند نه اعمال شان. و یا می گویند: وزن عبارت است از ظهور مقدار و منزلت آدمی، و ثقل میزان عبارت است از کرامت و جلالت قدر او، و خفت میزان

عبارت است از خواری و ذلتش.

نه تنها هیچ کدام از این حرفها با ظاهر آیه
نمی‌سازد و از الفاظ آیه دلیل و شاهی ندارد بلکه
اشکالی هم بر همه آنها وارد است، و آن این است که
لازمه این حرفها گزاف بودن وزن است، و سابقا گفته
شد که میزان در آن روز علاوه بر اینکه گزافی نیست،
بلکه آن قدر دقیق است که حجت را بر عبد تمام
می‌کند.

نکته دوم: اینکه معلوم شد که برای هر انسانی میزان‌های متعددی است که هر کدام از عمل‌هایش با یکی از آنها سنجیده می‌شود، و میزان هر عملی همان مقدار حقی است که عمل مشتمل بر آن است، چون روز قیامت روزی است که کسی جز حق، سلطنت نداشته و ولایت در حق هم تنها و تنها در دست خدای تعالی است، به شهادت اینکه از یک طرف می‌فرماید «امروز روز حق است» و از طرفی دیگر می‌فرماید: «اینجا ولایت بر حق، تنها و تنها برای خدا است» و نیز می‌فرماید: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^۱.

بحث روایتی (روایاتی در مورد مکی بودن سوره اعراف، وزن و میزان اعمال و ثقل و خفت اعمال و...)

در الدر المنثور است که ابن ضریس و نحاس در کتاب ناسخ خود و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائلش از چند طریق از ابن عباس روایت کرده‌اند

^۱ نبا، آیه ۳۹.

که گفت: سوره اعراف در مکه نازل شده^۱.

مؤلف: این روایت را ابن مردویه از عبد الله بن زبیر هم نقل کرده.

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو الشیخ از قتاده نقل کرده‌اند که گفت: از سوره اعراف آیه ﴿وَسَأَلَهُمْ...﴾ در مدینه و ما بقی همه در مکه نازل شده است^۲.

مؤلف: این در حقیقت اجتهادی است که قتاده از پیش خود کرده، و به زودی در باره اشتباه وی بحث خواهیم کرد - ان شاء الله - و نیز در الدر المنثور در ذیل آیه ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ...﴾ می‌گوید: احمد از معاویه بن حیده روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: پروردگار من مرا به سوی خود خواهد خواند و از من خواهد پرسید: «آیا رسالت مرا به بندگان من تبلیغ کردی؟» و من عرض خواهم

^۱ کهف، آیه ۴۴.

^۲ آنجا ظاهر می‌شود برای هر کسی آنچه که از پیش فرستاده و بازگردانده می‌شوند به سوی خداوندی که مولای حق آنان است، و دیگر از شرکایی که به خدا افتراء می‌بستند اثری نمی‌یابند. - یونس، آیه ۳۰.

کرد: پروردگارا من دین تو را به آنان تبلیغ نمودم. بنابراین برای اینکه در این جوابم راست گفته باشم باید شما هر چه از من می‌شنوید به غائبین برسانید، و به زودی شما نیز خواهید مرد، و مورد بازخواست قرار خواهید گرفت، در حالی که دهنهایتان لگام بسته باشد، و بدانید که اولین عضوی که از شما جدا می‌شود ران و کف دست شما خواهد بود.^۱

و نیز در الدر المنتور است که بخاری، مسلم، ترمذی و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده‌اند که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: همه شما شبان‌هایی هستید، و هر کدامتان از رعیت خود پرسش خواهید شد، اگر زمامدار است از ملت و رعیتش و اگر مرد است از زن و فرزندش و اگر زن است از خانه شوهرش و اگر غلام است از مال آقايش بازخواست خواهد شد.^۲

مؤلف: در خصوص این مضمون و همچنین در

^۱ الدر المنتور، ج ۳، ص ۶۸.

^۲ الدر المنتور، ج ۳، ص ۶۹ ط بیروت.

باره اینکه در روز قیامت از چه چیزهایی سؤال می‌شود روایات بسیاری از طریق شیعه و سنی وارد شده که - ان شاء الله - در جای مناسبی همه آنها را نقل خواهیم کرد.

و نیز در الدر المنثور از ابو الشیخ از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: در روز قیامت میزان را می‌گذارند و حسنات و سیئات را می‌سنجند، کسی که حسناتش بر سیئاتش رجحان داشته باشد داخل بهشت می‌شود، و کسی که سیئاتش بر حسناتش رجحان داشته باشد وارد آتش می‌گردد.^۱

و نیز در الدر المنثور از ابن ابی الدنیا نقل می‌کند که در کتاب اخلاص از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که در دنیا ظاهرش بر باطنش رجحان داشته باشد کفه میزانش در روز قیامت سبک می‌شود و کسی که در دنیا باطنش بر ظاهرش رجحان داشته باشد کفه‌اش در قیامت سنگین می‌شود.^۲

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۰.

^۲ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۰.

مؤلف: در این دو روایت از جهت مضمون اشکالی نیست، لیکن صلاحیت تفسیر آیه را ندارند و در مقام آن هم نیستند، برای اینکه این دو روایت هم برای حسنات وزن و رجحان قائل است و هم برای سیئات.

و نیز از ابن مردویه از عایشه روایت کرده که گفت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

شنیدم که فرمود: خداوند دو کفه میزان را مانند آسمان و زمین آفرید، ملائکه عرض کردند: پروردگارا! با این میزان چه کسی را می‌سنجی؟ فرمود هر که را که بخواهم. و خداوند صراط را به تیزی دم شمشیر آفرید، ملائکه عرض کردند پروردگارا از پلی به این باریکی چه کسی را عبور می‌دهی؟ فرمود: هر که را که بخواهم.^۱

روایتی در بیان مراد از وزن اعمال که می‌گوید عمل صفت کاری است که انجام می‌شود و قابل توزین (اصطلاحی) نیست و خدا جاهل نیست و احتیاج به توزین اشیاء ندارد

مؤلف: حاکم در روایتی صحیح نظیر این روایت را از سلمان نقل کرده، و ظاهر آن این است که میزان آخرتی هم مانند میزان‌های دنیایی است، از روایات بسیار دیگری نیز این معنا استفاده می‌شود، و لیکن باید دانست که اینگونه تعبیرات برای تقریب مطلب به ذهن ساده عوام است، بدلیل روایات دیگری که ذیلاً از نظر خواننده محترم می‌گذرد. در کتاب احتجاج در حدیث هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) دارد که زندیقی از آن جناب پرسید:

^۱ الدرالمثور، ج ۳، ص ۷۰.

آیا نه این است که اعمال وزن می شود؟ فرمود: نه، عمل جسم نیست تا قابل سنجش باشد، بلکه صفت کاری است که عامل انجام می دهد، و دیگر اینکه کسی محتاج به سنجیدن است که عدد و سنگینی و سبکی چیزی را نداند و بخواهد با کشیدن یا شمردن آن علم به مقدار آن حاصل کند، و خداوند چیزی برایش مجهول نیست. پرسید پس معنای میزان چیست؟ فرمود: میزان به معنای عدل است. پرسید: معنای اینکه خدای تعالی می فرماید: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ چیست؟ فرمود: معنایش رجحان عمل است^۱.

مؤلف: این روایت به خوبی شهادت می دهد بر اینکه تعبیراتی که در روایات قبلی بود برای نزدیک کردن مطلب به اذهان است.

نکته لطیفی که در این روایت است و احتمال ما را تایید می کند این است که می فرماید: «عمل، صفت کاری است که عامل انجام می دهد»، چون این جمله اشاره به این می کند که مراد از اعمال در این روایات

^۱ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۸ ط نجف.

حرکات بدنی و طبیعی صادر از انسان نیست، زیرا این حرکات همانطوری که در اطاعت هست عینا در معصیت هم هست، بلکه مراد از آن، صفات عارض بر اعمال است که سنن و قوانین اجتماعی و یا دینی آن را برای اعمال معتبر می‌داند، مثلا در حال جماع حرکاتی از انسان سر می‌زند که اگر مطابق با سنت اجتماعی و یا اذن شرعی باشد نکاح و اگر نباشد زنا نامیده می‌شود، و حال آنکه طبیعت حرکت در هر دو یکی است. و امام (علیه السلام) از دو راه استدلال فرموده است: اول اینکه اعمال از صفاتند و

صفات وزن ندارند. دوم اینکه خداوند تعالی
احتیاج به توزین اشیاء ندارد، زیرا عالم است و
متصف به جهل نیست.

بعضی از علما در این روایت اشکال کرده و
گفته‌اند: بنا بر مذهب حق که اعمال در قیامت مجسم
می‌شود و حسن عمل در ثقل میزان صاحبش تاثیر
می‌کند، و حکمت و غرض از سنجیدن اعمال
ترساندن و رسوا کردن گناهکار و بشارت و مزید
سرور شخص مطیع است این روایت از جهات
متعددی اشکال دارد، و بنابراین مذهب، ناگزیر باید
روایت را در صورتی که ممکن باشد تاویل و توجیه
نمود و در صورت عدم امکان، طرح و یا حمل بر
تقیه کرد^۱.

مؤلف: ما قبلاً در باره معنای تجسم اعمال بحث
کردیم، و بنا بر معنایی که ما کردیم روایت منافات با
تجسم اعمال ندارد، زیرا بنا بر آن معنا، ممکن است
اعمال در موقع حساب مجسم شده، و خدای تعالی
با میزان مخصوصی که مناسب با اعمال است آن را

^۱ تفسیر روح البیان، ج ۳، ص ۱۳۷.

سنجیده و در عین حال اعمال هم مانند متاعهای مادی محکوم به جاذبه زمین نباشند که هر قدر جاذبه زمین نسبت به آن بیشتر باشد وزن آن متاع بیشتر شود.

علاوه بر اینکه اشکال مزبور مبنی بر این است که از آیه مورد بحث و سایر آیات چنین بر می آید که کیفیت وزن به این است که حسنات را در کفهای و سیئات را در کفه دیگری می گذارند، و آن وقت بین آن دو مقایسه و توزین به عمل می آورند، و حال آنکه آیه مورد بحث و همچنین سایر آیات از این معنا ساکتند، و دلالتی بر آن ندارند.

در کتاب توحید به سند خود از ابی معمر سعدانی از امیر المؤمنین (علیه السلام) حدیثی روایت می کند که در آن حدیث امام (علیه السلام) فرموده: و اما آیه ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ و آیه ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ معنایش این است که حسنات و سیئات را با حسنات وزن می کنند، پس حسنات باعث ثقل میزان و سیئات سبب خفت آن است.^۱

^۱ توحید صدوق، ص ۲۵۹ ط تهران.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می‌کنید این روایت
گفتار ما را به صراحت تایید می‌کند، زیرا مقیاس را
«حسنة» گرفته که عبارت است از امر واحدی که
ممکن باشد با آن، غیر آن را سنجید، و معلوم است
که چنین امری عملی است که به باطل و معصیت
مشمول نباشد.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از منقری
از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: از امام صادق
(علیه السلام) از معنای آیه ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ
لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ﴾

شَيْئاً ﴿﴾ پرسیدم. فرمود: منظور از «موازین»، انبیا

و اوصیای انبیا است^۱.

مؤلف: این روایت را کافی نیز از احمد بن محمد

از ابراهیم همدانی بطور رفع از امام صادق (علیه

السلام) نقل کرده، و معنای آن روشن است، زیرا

مقیاس را همان اعتقاد به حق و عمل حق و حق

اعتقاد و عمل گرفته، و معلوم است که چنین اعتقاد

و عملی همان اعتقاد و عمل انبیا و اوصیای آنان

است^۲.

و در کافی به سند خود از سعید بن مسیب از علی

بن الحسین (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن

مواعظش فرمود: خدای تعالی روی سخن را به اهل

معصیت کرد و فرمود: ﴿وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ

عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ و اگر پر

عذاب پروردگارت آنان را بگیرد قطعا اعتراف به

جرم خود نموده و خواهند گفت وای بر ما که ما در

دنیا ستمکار بودیم " و شما ای مردم نمی‌توانید

بگویید مقصود از این آیه مشرکینند، زیرا این آیه

^۱ معانی الاخبار ط انتشارات اسلامی، ص ۳۱.

^۲ کافی، ج ۱، ص ۴۱۹.

شامل همه ستمکاران - که از آن جمله اهل معصیتند - می‌شود، و آیه ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾^۱ مخصوص اهل گناه است، چون اهل شرک در آن روز بدون اینکه میزانی برایشان نصب شود و یا دیوانی از اعمالشان باز شود، بدون حساب به سوی جهنم محشور می‌شوند، تنها اهل اسلامند که موازین برایشان نصب شده و بر طبق نامه اعمالشان جزا می‌بینند.^۱

مؤلف: امام (علیه السلام) در این روایت اشاره فرموده است به آیه ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾^۲.
و در تفسیر قمی در ذیل جمله ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ...﴾^۳ از امام (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مقصود از «وزن حق» مجازات اعمال است، اگر خیر است خیر و اگر شر است شر.^۳

مؤلف: این تفسیر در حقیقت تفسیر آیه است به نتیجه آن.

^۱ روضه کافی، ج ۸، ص ۶۰.

^۲ ما در روز قیامت برای مشرکین میزانی به پا نمی‌داریم. - کشف، آیه ۱۰۵.

^۳ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۴.

و نیز در همان تفسیر در ذیل جمله ﴿بِمَا كَانُوا
بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾^۱ روایت کرده که امام (علیه السلام)
فرمود: مراد از ظلم به آیات، انکار امامت ائمه دین
است.^۱

مؤلف: این نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق
است، و در باره هر یک از این معانی روایات دیگری
نیز هست.

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۴.

[سورة الأعراف (٧): آيات ١٠ تا ٢٥]

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا
مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ١٠ وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ
صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا
إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ١١ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا
تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ
خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ١٢ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ
تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ١٣ قَالَ أَنْظِرْنِي
إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ ١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ١٥ قَالَ
فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ١٦ ثُمَّ
لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ
عَنْ شَمَائِلِهِمْ وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ١٧ قَالَ أَخْرُجْ
مِنْهَا مَذْؤُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ
مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ ١٨ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ
الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ
فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ١٩ فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ
لَهُمَا مَا وَوَرَى عَنْهُمَا مِنْ سَوَآتِهِمَا وَ قَالَ مَا نَهَاكُمَا
رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا
مِنَ الْخَالِدِينَ ٢٠ وَ قَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ

٢١ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا
سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ
نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ
لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ٢٢ قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا
أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ
الْخَاسِرِينَ ٢٣ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ
فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ٢٤ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ
وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴿٢٥﴾

ترجمه آیات

ما شما را در زمین جای دادیم و در آنجا برای شما وسائل زندگی قرار دادیم ولی سپاسی که می‌دارید اندک است (۱۰).

شما را خلق کردیم آن گاه نقش بندیتان نمودیم، سپس به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود (۱۱).

خداوند فرمود چه چیز مانع تو شد که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم، مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل خلق کرده‌ای (۱۲).
فرمود از آسمان فرود شو که در اینجا بزرگی و نخوت کردن حق تو نیست، برون شو که تو از حقیرانی (۱۳).

گفت: مرا تا روزی که برانگیخته می‌شوند مهلت ده (۱۴).

فرمود مهلت خواهی داشت (۱۵).

شیطان گفت که چون تو مرا گمراه کردی من نیز بندگانت را از راه راست گمراه می‌گردانم (۱۶).

آن گاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست
و چپ به آنان می‌تازم، و بیشترشان را سپاسگزار
نخواهی یافت (۱۷).

گفت از آسمان بیرون شو، مدموم و مطرود، هر
که از آنها از تو پیروی کند جهنم را از همه شما لبریز
می‌کنم (۱۸).

و ای آدم! تو و همسرت در این بهشت آرام
گیرید و از هر جا خواستید بخورید و به این درخت
نزدیک مشوید که از ستمگران می‌شوید (۱۹).

شیطان و سوسه‌شان کرد تا عورت‌هایشان را که
پنهان بود بر آنان نمودار کند و گفت پروردگارتان
شما را از این درخت منع نکرد مگر از بیم اینکه دو
فرشته شوید و یا جاوید گردید (۲۰).

و برای ایشان سوگند خورد که من خیرخواه
شمایم (۲۱).

پس با همین فریب سقوطشان داد و چون از آن
درخت خوردند عورت‌هایشان در نظرشان نمودار
شد، و بنا کردند از برگ‌های بهشت به خودشان
می‌چسبانیدند و پروردگارشان به ایشان بانگ زد:
مگر من از این درخت منع‌تان نکردم و به شما نگفتم

که شیطان دشمن آشکار شما است (۲۲).

گفتند: پروردگارا ما به خویشتن ستم کردیم و

اگر ما را نیامرزی و رحمان نکنی از زیانکاران

خواهیم بود (۲۳).

خدا گفت (از بهشت) فرود آید که برخی با

برخی دیگر مخالف و دشمنید و زمین تا هنگام معینی

جایگاه شما است (۲۴).

خدا گفت در آنجا زندگی می‌کنید و در آنجا

می‌میرید و از آنجا بیرون آورده می‌شوید (۲۵). -

بیان آیات

این آیات ابتدای خلقت انسان و صورت‌بندی او و ماجرای آن روز آدم و سجده ملائکه و سرپیچی ابلیس و فریب خوردن آدم و همسرش و خروج‌شان از بهشت و سایر اموری را که خداوند برای آن دو مقدر کرده بود بیان می‌فرماید.

معنای تمکین انسان در زمین در جمله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾

«تمکین در ارض» به معنای منزل دادن در آن

است، یعنی ما منزل شما را زمین قرار دادیم، ممکن

است که به معنای مسلط کردن نیز باشد، یعنی ما

زمین را مسخر شما و شما را مسلط بر آن کردیم،

مؤید معنای دومی این است که این آیات تقریباً مقابل

آیاتی است که در سوره بقره راجع به داستان آدم و

ابلیس است، زیرا در ابتدای آن آیات فرموده: ﴿هُوَ

الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ و این همان

تسلط و مسخر کردن است، الا اینکه در آیات مورد

بحث از آنجایی که در آخرش فرموده: ﴿وَلَكُمْ فِي

الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ از این جهت معنای

اول مناسب‌تر با آن است، زیرا در حقیقت جمله ﴿وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ اجمال مطالبی است که آیات بعد آن را بطور تفصیل بیان می‌کند. پس معنای «مکناکم» این است که: ما شما را در زمین منزل دادیم. و «معایش» جمع معیشت و به معنای چیزهایی است که با آن زندگی می‌شود، از قبیل خوردنیها و آشامیدنی‌ها و امثال آن.

این آیه در مقام منت نهادن بر آدمیان است به نعمت‌هایی از قبیل نعمت سکونت در زمین و تسلط و استیلاء بر آن که به آنان ارزانی داشته و نیز انواع نعمت‌هایی که خداوند برای ادامه زندگی انسان در آن قرار داده، و لذا در آخر آیه می‌فرماید: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾.

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...﴾

این آیه در ابتدای داستانی است که در پانزده آیه مورد بحث بیان شده، و تفصیل اجمالی است که در آیه قبلی ذکر شده بود. البته در این بین اشاره به علل و جهاتی که باعث شد خداوند انسان را در زمین تمکین دهد نیز می‌کند، و به همین جهت کلام را به

«لام» قسم آغاز نموده و فرمود: «و لقد...» و نیز به همین جهت داستان امر به سجده آدم و داستان بهشت را به صورت یک داستان ذکر کرده و فاصله‌ای در میان آنها نگذاشت تا کلام جمع و جور شده و

به ضمیمه آیات بعدیش با اجمالی که در آیه ﴿وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ...﴾ بود منطبق شود.

خطابی که در جمله ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ...﴾ است خطاب به عموم آدمیان و خطابی است امتنانی، هم چنان که در آیه قبلی هم گفتیم که لحن کلام لحن منت نهادن است، زیرا مضمون، همان مضمون است و تنها تفاوت بین آن دو اجمال آن و تفصیل این است.

بنابراین، اینکه می‌بینیم از خطاب عمومی: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ به خطاب خصوصی ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ منتقل شد برای بیان دو حقیقت است:

سجده ملائکه برای جمیع بنی آدم و برای عالم بشریت بوده است

حقیقت اول اینکه سجده ملائکه برای جمیع بنی آدم و در حقیقت خضوع برای عالم بشریت بوده، و اگر حضرت آدم (علیه السلام) قبله گاه سجده ملائکه شده از جهت خصوصیت شخصیش نبوده، بلکه از این باب بوده که آدم (علیه السلام) نمونه کامل انسانیت بوده، و در حقیقت از طرف تمام افراد انسان

به منزله نماینده بوده است، هم چنان که خانه کعبه از جهت اینکه حکایت از مقام ربوبی پروردگار می‌کند قبله‌گاه مردم قرار گرفته است، و این معنا از چند جای داستان آدم و ابلیس استفاده می‌شود:

اول: از قضیه خلافتی که آیات «۳۰-۳۳» سوره «بقره» متعرض آن است، چون از این آیات بر می‌آید که مامور شدن ملائکه به سجده متفرع بر خلافت مزبور بوده، و خلافت مزبور بطوری که ما استفاده کردیم و در تفسیر آن آیات بیان نمودیم مختص به آدم (علیه السلام) نبوده، بلکه در همه افراد بشر جاری است. پس سجده ملائکه سجده بر جمیع افراد انسان است.

دوم: از آنجا که ابلیس گفت: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَاتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾، چون قبل از این آیه ذکری از بنی آدم به میان نیامده بود، و ابلیس ابتداء و بدون اینکه حرفی از بنی آدم در بین باشد متعرض اغوای بنی نوع بشر گردید.

و در سوره «حجر» هم از او چنین حکایت شده که گفت: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ

وَلَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿۱۰۰﴾ و نیز در سوره «ص» گفته
است ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿۱۰۰﴾ و اگر جمیع
افراد بشر مسجود ابلیس و ملائکه نبودند جا نداشت
که ابلیس اینطور در مقام انتقام از آنان برآید.

سوم: علاوه بر همه اینها خطباتی که در سوره

«بقره» و سوره «طه» خداوند با آدم

داشته عین آن خطابات را در این سوره با جمیع افراد بشر دارد، و همه جا می فرماید: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾.

بیان اینکه خلقت آدم در حقیقت، خلقت جمیع بشر بوده است و اشاره به اقوال دیگری که در توجیه نسبت دادن خلقت آدم به همگان گفته شده است

حقیقت دوم اینکه خلقت آدم در حقیقت خلقت جمیع بنی نوع بشر بوده. آیه ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ و آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ نیز دلالت بر این حقیقت دارند، چون از ظاهر آن دو استفاده می شود که منظور از خلق کردن از خاک همان جریان خلقت آدم (علیه السلام) است. گفتار ابلیس هم که در ضمن داستان گفت: ﴿لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا...﴾ و همچنین آیه ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ...﴾ به بیانی که خواهد آمد اشعار به این معنا دارد.

اقوال مفسرین در تفسیر این آیه مختلف است، مثلاً مؤلف مجمع البیان گفته است: خدای تعالی نعمتی را که در ابتدای خلقت بشر به وی ارزانی داشته ذکر نموده و فرموده: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ

صَوْرَتَاكُمْ... ﴿﴾ اخفش گفته است: کلمه «ثم» در اینجا به معنای «و» است. زجاج بر او حمله کرده که این اشتباه است، زیرا خلیل و سیبویه و جمیع اساتید عربیت گفته‌اند کلمه «ثم» با واو فرق دارد و «ثم» همیشه برای چیزی است که نسبت به ما قبل خود بعدیت و تاخر داشته باشد، آن گاه گفته: معنای این آیه این است که ما اول آدم را آفریدیم و بعدا او را صورت‌گری نمودیم، و پس از فراغت از خلقت آدم و صورت‌گری وی به ملائکه گفتیم تا او را سجده کنند. بنابراین مراد از آفرینش مردم آفرینش آدم است و این معنا مطابق با روایتی است که از حسن رسیده، و در کلام عرب اینگونه تعبیرات زیاد است، مثلا وقتی می‌خواهند بگویند ما به پدران شما چنین و چنان کردیم، می‌گویند: «ما به شما چنین و چنان کردیم»، در قرآن کریم هم از این گونه تعبیرات زیاد دیده می‌شود، از آن جمله است آیه ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا

مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ ﴿١٠﴾ و مقصود این

است که به یاد آرید آن زمانی را که ما از پدران شما میثاق گرفتیم.

بعضی دیگر حرف‌های دیگری زده‌اند، از آن جمله گفته‌اند: معنای آیه این است که ما آدم را خلق کردیم و سپس شما را در پشت او صورت‌گری نمودیم، و پس از آن به ملائکه گفتیم تا او را سجده کنند، و این معنا با روایت ابن عباس، مجاهد، ربیع، قتاده و سدی مطابق است. و نیز گفته‌اند: ترتیبی که در آیه است ترتیب در اخبار است، نه در جریان خارجی داستان، گویا فرموده: «ما شما را خلق کردیم، و پس از آن صورت‌گری نمودیم، پس از آن اکنون به شما خبر می‌دهیم که ما به ملائکه گفتیم تا آدم را سجده کنند» و از این قبیل تعبیرات در کلام عرب زیاد دیده می‌شود، مثلاً می‌گویند: «من پیاده راه می‌روم و سپس تند می‌روم یعنی سپس تو را خبر می‌دهم به اینکه تندرو هم هستم»، و این معنا مطابق با قول جماعتی از علمای نحو مانند علی بن عیسی و قاضی ابو سعید سیرافی و غیر آن دو می‌باشد، و لذا بعضی‌ها از قبیل عکرمه در آیه شریفه گفته‌اند که

معنایش این است که: «ما شما را نخست در پشت پدران تان خلق کرده و سپس در رحم مادران تان صورتگری تان نمودیم». و بعضی دیگر گفته‌اند معنایش این است که: «ما شما را نخست در رحم آفریدیم و پس از آن چشم و گوش و سایر اعضا برایتان درست کردیم». این بود کلام صاحب مجمع البیان در معنای آیه و در نقل اقوال سایر مفسرین. اما آن معنایی که از زجاج نقل کرد این اشکال را دارد که اولاً اگر در کلام عرب گفته می‌شود ما به شما چنین و چنان کردیم و مقصودشان این است که ما به پدران شما چنین و چنان کردیم، در جایی است که اسلاف و اخلاف هر دو در جهت مورد نظر شریک باشند، مانند مثالی که وی زده است، نه نظیر بحث ما که به صرف اینکه ما فرزندان آدمیم خلقت آدم را خلقت ما دانسته و بفرماید: «ما شما را آفریدیم و سپس صورتگری نموده آن گاه به ملائکه گفتیم تا آدم را سجده کند». و ثانیاً اگر خلقت آدم و تصویر او، خلقت بنی نوع بشر و تصویر آنان باشد باید سجده بر آدم هم سجده بر ابنای او بوده باشد، و باید فرموده

باشد: «ثم قلنا للملائكة

اسجدوا للانسان».

و اما آن معانی دیگری که در آخر از دیگران نقل کرده است معانی بی اساسی هستند که از لفظ آیه شریفه فهمیده نمی شود.

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾

در این جمله و همچنین در آیه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ خدای تعالی خبر می دهد از سجده کردن تمامی فرشتگان مگر ابلیس. و در آیه ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ علت سجده نکردن وی را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از طایفه جن بوده است، از آیه ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ نیز استفاده می شود که اگر ابلیس از جنس فرشتگان می بود چنین عصیانی را مرتکب نمی شد. و از همین جهت مفسرین در توجیه این استثنا اختلاف کرده اند که آیا این استثنا به اعتبار اغلیت و اکثریت و اشرفیت ملائکه استثنای متصل است، و امری که به وی شده بود همان امر به ملائکه بوده؟ و یا آنکه استثنای منفصل است و ابلیس به امر دیگری مامور به سجده

شده بود؟ کسانی که این احتمال را داده گفته‌اند: گر چه ظاهر جمله ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ این است که امر به ابلیس و امر به ملائکه یکی بوده و هر دو دسته به یک امر مامور شده بودند، الا اینکه خلاف ظاهر آیه مقصود است.

ابلیس با ملائکه بوده و فرقی با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که آن مقام مامور به سجده شده است

لیکن حقیقت مطلب این است که از ظاهر آیه استفاده می‌شود که ابلیس با ملائکه بوده و هیچ فرقی با آنان نداشته، و از آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ نیز استفاده می‌شود که او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که می‌توان آن را مقام «قدس» نامید، و امر به سجده هم متوجه این مقام بوده نه به یک یک افرادی که در این مقام قرار داشته‌اند، هم چنان که جمله ﴿فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ نیز اشاره به این معنا

دارد، چه اینکه ضمیر در «منها» و «فیها» را به مقام و منزلت برگردانیم و چه اینکه به آسمان و یا به

بهشت ارجاع دهیم، زیرا به هر جا برگردانیم برگشت همه به مقام خواهد بود، و اگر خطاب به یک یک افراد بود و مقام و منزلت دخیلی در این خطاب نداشت کافی بود بفرماید: «فما یكون لك ان تتكبر».

بنابراین، معلوم می‌شود ابلیس قبل از تمردش فرقی با ملائکه نداشته، و پس از تمرد حسابش از آنان جدا شده، ملائکه به آنچه مقام و منزلتشان اقتضا می‌کرده باقی ماندند و خضوع بندگی را از دست ندادند، و لیکن ابلیس بدبخت از آن مقام ساقط گردید، هم چنان که فرموده: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ چون از جنس جن بود نسبت به امر پروردگارش فسق ورزید، و «فسق» به معنای بیرون شدن خرما از پوسته است، ابلیس هم با این تمردش در حقیقت از پوست خود بیرون گشت و زندگانی را اختیار کرد که جز خروج از کرامت الهی و اطاعت بندگی چیز دیگری نبود.

بیان اینکه مراد از امثال و تمرد در امر ملائکه به سجود برای آدم و تمرد

ابلیس، امور تکوینی است

گر چه سیاق این داستان، سیاق یک داستان

اجتماعی معمولی و متضمن امر و امثال و تمرد و

احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است، لیکن بیان سابق ما - البته در صورتی که از آیه استفاده شود - ما را هدایت می کند به اینکه این آیه راجع به امور تشریحی و قانونی نیست، و امری که در آن است و همچنین امثال و تمردی که در آن ذکر شده مقصود از همه آنها امور تکوینی است. و اگر می گوید که ابلیس تمرد کرد، مقصود این است که وی در برابر حقیقت انسانیت خاضع نشد، و جمله ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ این بیان ما را تایید می کند، برای اینکه ظاهر آن این است که آن مقام، مقامی است که ذاتا قابل تکبر نیست، و ممکن نیست بتوان از آن سرپیچی کرد و لذا تکبر ابلیس نسبت به این مقام همان و بیرون شدنش از آن و هبوطش به درجه پایین تر همان.

مؤید دیگر این بیان این است که امر به سجده بر آدم نسبت به ابلیس و ملائکه امر واحدی بوده، و معلوم است که امر به ملائکه امر مولوی نبوده زیرا امر مولوی آن امری است که مامور نسبتش به اطاعت و معصیت و سعادت و شقاوت یکسان باشد، و

ملائکه چنین نیستند، زیرا معصیت و شقاوت در باره
ملائکه تصور ندارد و آنان مخلوق بر اطاعت و
مستقر در سعادتند، پس امر به ابلیس هم امر مولوی
نبوده، و ابلیس در مقابل ملائکه مخلوق بر معصیت
و شقاوت بوده است.

چیزی که هست مادامی که آدم خلق نشده بود و
خداوند ملائکه و ابلیس را امر به سجود بر وی نکرده
بود ابلیس و ملائکه هر دو در یک رتبه بوده بدون
امتیاز از هم هر دو در مقام

قرب بودند، و پس از آنکه آدم آفریده شد این دو فریق از هم جدا شده، یکی راه سعادت و دیگری راه شقاوت را پیش گرفت.

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾

مراد این است که: ای ابلیس! چه چیزی باعث شد که سجده نکنی. چنان که در سوره «ص»

می فرماید: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ و از این جهت بعضی «لا» در «ان لا

تسجد» را زاید گرفته و گفته اند برای تاکید آمده است مانند قول خداوند در آیه ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا

يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ که «لا» در «لا يعلم» اضافی است، یعنی «ليعلم» و مراد از «منع»

منعی است که متضمن معنای «حمل وادار کردن» و «دعا خواندن» و نظیر آنها باشد. پس معنا این می شود

که: چه چیزی تو را خواند و یا وادار کرد به اینکه سجده نکنی و مانع از آن شد؟ ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ این آیه جوابی را که ابلیس داده حکایت می کند، و این جواب اولین

نافرمانی ابلیس است.

باز گشت تمامی معاصی به تکبر است و ابلیس با استدلال به برتری خود بر آدم و مستقل دیدن خود، نافرمانی کرد

در این جواب خدای تعالی برای اولین بار معصیت شد چون برگشت تمامی معصیت‌ها به دعوی انانیت (خودخواهی) و منازعه با کبریای خدای سبحان است، در حالی که کبریا ردایی است که بر اندام کسی جز او شایسته نیست، و هیچ مخلوقی را نمی‌رسد که در مقابل انانیت الهی و آن وجودی که جمیع روی‌ها در برابرش خاضع و گردن همه گردنفرزان در پیشگاه مقدسش خمیده و هر صوتی در برابر عظمتش در سینه حبس شده و هر چیزی برایش ذلیل و مسخر است برای خود انانیت قائل شده به ذات خود تکیه زده و «من» بگوید.

آری، اگر ابلیس اسیر نفس خود نمی‌شد و نظر و فکر خود را محصور در چهار دیواری وجود خود نمی‌ساخت هرگز خود را مستقل به ذات نمی‌دید، بلکه معبودی ما فوق خود مشاهده می‌کرد که قیوم او و قیوم هر موجود دیگری است، و ناچار انانیت و هستی خود را در برابر او بطوری ذلیل می‌دید که هیچ

گونه استقلالی در خود سراغ نمی‌کرد، و بناچار در
برابر امر پروردگار خاضع شده نفسش بطوع و رغبت
تن به امثال او امر او می‌داد، و هرگز به این خیال

نمی‌افتاد که او از آدم بهتر است، بلکه اینطور فکر می‌کرد که امر به سجده آدم از مصدر عظمت و کبریای خدا و از منبع هر جلال و جمالی صادر شده است و باید بدون درنگ امثال کرد، لیکن او اینطور فکر نکرد و حتی این مقدار هم رعایت ادب را نکرد که در جواب پروردگارش بگوید: «بهتری من مرا از سجده بر او بازداشت» بلکه با کمال جرأت و جسارت گفت: «من از او بهترم» تا بدین وسیله هم انانیت و استقلال خود را اظهار کرده باشد و هم بهتری خود را امری ثابت و غیر قابل زوال ادعا کند، علاوه، بطور رساتری تکبر کرده باشد. از همین جا معلوم می‌شود که در حقیقت این ملعون به خدای تعالی تکبر ورزیده نه به آدم.

و اما استدلالی که کرد گر چه استدلال پوچ و بی‌مغزی بود و لیکن در اینکه او از آتش و آدم از خاک بوده راست گفته است، و قرآن کریم هم این معنا را تصدیق نموده، از یک طرف در آیه ﴿كَانَ مِنَ الْجِنَّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ فرموده که ابلیس از طایفه جن بوده، و از طرف دیگر در آیه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾

فرموده که ما انسان را از گل و جن را از آتش آفریدیم. پس از نظر قرآن کریم هم مبدأ خلقت ابلیس آتش بوده، و لیکن ادعای دیگرش که «آتش از خاک بهتر است» را تصدیق نفرمود، بلکه در سوره بقره آنجا که برتری آدم را از ملائکه و خلافت او را ذکر کرده این ادعا را رد کرده است.

و در آیات ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ...﴾

در رد ادعایش فرموده:

ملاک برتری در تکوینیات بستگی دارد به بیشتر بودن عنایت الهی و استدلال

ابلیس به برتری آتش غلط بوده است

ملائکه مامور به سجده بر آب و گل آدم نشدند تا شیطان بگوید: «گل از آتش پست تر است»، بلکه مامور شدند سجده کنند بر آب و گلی که روح خدا در آن دمیده شده بود و معلوم است که چنین آب و گلی دارای جمیع مراتب شرافت و مورد عنایت کامل

ربوبی است. و چون ملاک بهتری در تکوینیات دائر
مدار بیشتر بودن عنایت الهی است و هیچ یک از
موجودات عالم تکوین به حسب ذات خود حکمی
ندارد، و نمی‌توان حکم به خوبی آن نمود، از این
جهت ادعای

ابلیس بر بهتریش از چنین آب و گلی، باطل و بسیار موهون است.

علاوه بر این، خدای تعالی در سؤالی که از آن ملعون کرد عنایت خاص خود را نسبت به آدم گوشزد وی کرده و به این بیان که «من او را به دو دست خود آفریدم» این معنا را خاطر نشان ساخته. حال معنای «دو دست خدا» چیست بماند، به هر معنا که باشد دلالت بر این دارد که خلقت آدم مورد اهتمام و عنایت پروردگار بوده است، با این وصف آن ملعون در جواب به مساله بهتری آتش از خاک تمسک جسته و گفت: «من از او بهترم زیرا مرا از آتش و او را از گل آفریدی».

آری، چیزی که مورد عنایت وی بوده همانا اثبات انانیت و استقلال ذاتی خودش بوده و همین معنا باعث شده که کبریای خدای بزرگ را نادیده گرفته خود را در قبال آفریدگارش موجودی مثل او مستقل بداند، و به همین جهت امثال امر خدا را واجب ندانسته بلکه در جستجوی دلیلی بر رجحان معصیت بر آمده و بر صحت عمل خود استدلال کرده، غافل

از اینکه چیزی را که خدا حکم به بهتری آن کند آن اشرف واقعی و حقیقی است، مگر اینکه موجود دیگری بیافریند و حکم به برتری آن از موجود قبلی نموده موجود قبلی را مأمور به سجده در برابر آن کند، که در چنین صورت اشرف واقعی و حقیقی موجود دومی خواهد بود، برای اینکه امر پروردگار همان تکوین و آفریدن او است و یا منتهی به تکوین او می شود.

وجوب امتثال امر الهی از جهت اینست که امر، امر او است و دایره مدار مصالح و جهات خیر نیست

پس وجوب امتثال او امر او از این جهت است که امر، امر او است، نه از این جهت که در امتثال امرش مصلحت و یا جهتی از جهات خیر هست تا مساله وجوب امتثال دایره مدار مصالح و جهات خیر باشد.

پس خلاصه کلام این شد که از آیات مربوط به داستان آدم و ابلیس استفاده می شود که اگر ابلیس عصیان ورزید و مستحق طرد شد بخاطر تکبرش بود و جمله ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ یکی از شواهد این معنا است، گر چه از ظاهر گفتار ابلیس بر می آید که می خواسته بر آدم تکبر بورزد، لیکن از اینکه ابلیس با سابقه ای

که از داستان خلافت آدم داشته و تعبیری که از خداوند در باره خلقت آدم و اینکه «من او را به دو دست خود آفریده‌ام» شنیده بود و مع ذلک زیر بار نرفت بر می‌آید که وی در مقام استکبار بر خداوند بوده نه استکبار بر آدم.

شاهد دیگرش این است که اگر وی در مقام تکبر بر آدم بود روا بود خدای تعالی در آیه «۵۰» سوره «کَهِف» بفرماید: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنَّ﴾ فاستنکف عن الخضوع لآدم چون از طایفه جن بود از خضوع در برابر آدم استنکاف کرد و حال آنکه فرموده: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ از امر پروردگارش سرپیچی کرد.

توضیح در مورد اینکه امر ملائکه به سجده امری تکوینی بوده است

در اینجا ممکن است کسی بگوید: اینکه گفتید امر به سجده امری تکوینی بوده منافی با صریح آیاتی است که از مخالفت ابلیس تعبیر به معصیت کرده، زیرا معصیت نافرمانی امر تشریحی است، و اما امر تکوینی قابل معصیت و مخالفت نیست. امر تکوینی عبارت است از همان کلمه ایجاد که معلوم است هرگز از وجود تخلف نمی پذیرد: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱.

جواب این حرف این است که: ما نیز نخواستیم بگوییم امر به سجده امری تکوینی بوده بلکه خواستیم بگوییم امری که در این داستان است و همچنین امثال ملائکه و تمرد ابلیس و رانده شدنش از بهشت در عین اینکه امر و امثال و تمرد و طرد تشریحی و معمولی بوده در عین حال از یک جریان تکوینی و روابط حقیقی که بین انسان و ملائکه و انسان و ابلیس هست حکایت می کند، و می فهماند که خلقت ملائکه و جن نسبت به سعادت و شقاوت

^۱ انحل، آیه ۴۰.

انسان چنین رابطه‌ای دارد، و این حرف معنایش این نیست که امر و امتثال و تمرد در آیات مورد بحث اموری تکوینی هستند.

مثل این داستان مثل داستان پادشاهی است که در یکی از رعایای خود استعداد و قابلیت سرشار سراغ داشته و به همین جهت او را خالص برای خود دانسته مورد عنایت خاصه‌اش قرار داده و او را خلیفه خود می‌کند، و سایر خواص خود را مامور به خضوع در برابر او می‌نماید و همه را زیر دست او قرار می‌دهد. خواص سلطان هم این امر را گردن نهاده در نتیجه سلطان از آنان راضی شده و هر کدام را بر مقامی که داشته استقرار می‌دهد، تنها در آن میان یکی از خواص از در تکبر به این معنا تن در نداده سلطان را در این طرز رفتار بر خطا می‌داند و به عذر اینکه او ذاتاً از شخص مورد عنایت شریف‌تر و عمل و خدماتش ارزنده‌تر است امر سلطان را اطاعت نمی‌کند. سلطان هم بر او خشمگین شده او را از دربار خود طرد می‌نماید و جامعه و رعیت خود را مامور به بی‌احترامی و تحقیر او می‌کند. در این مثل

شخص رانده شده هیچگونه عذری نخواهد داشت، برای اینکه اگر عقل آدمی اوامر سلطان را مطاع می‌داند برای این نیست که امر او با مصالح واقعی مطابق است، تا اگر در جایی فهمید که سلطان به خطا رفته امرش را اطاعت نکند، بلکه از این جهت است که زمام امر و صادر کردن فرامین و دستورات به دست او است.

دقت در این مثال این معنا را روشن می‌سازد که

قبل از صدور امر به تعظیم آن شخص

همه خواص سلطان چه آن شخصی که بعدها
متمرد و رانده می‌شود، و چه ما بقی همه مقرب
درگاه و برخوردار از مزایای وزارت و تقرب بودند،
تا آنکه آن امر صادر شد، و پس از صدور امر بود که
خواص سلطان به دو دسته تقسیم شدند، و راه هر
دسته از راه دیگران جدا گردید. عده‌ای اطاعت
کردند، و عده‌ای دیگر و یا یک شخص معین
سرکشی و طغیان نمود. از همین جا سجایایی که تا
کنون در نفس سلطان نهفته بود و وجوه قدرت و
نفوذ اراده‌اش، از قبیل رحمت و غضب، تقریب و
تبعید، عفو و انتقام، وعده و وعید و ثواب و عقاب،
نمایان می‌شود - و حوادث مانند محک است که به
این وسیله جوهر افراد شناخته می‌شود - و حال آنکه
قبل از پیش آمدن این داستان کسی آگهی نداشت که
در نفس سلطان چنین چیزهایی نهفته است.

حقایقی که در داستان سجده کردن ملائکه و
سریچی ابلیس هست بی‌شبهت به این مثال نیست،
زیرا امر پروردگار به اینکه ملائکه بر آدم سجده کنند
نیز برای احترام آدم و به خاطر قرب منزلتی بود که

وی در درگاه پروردگار داشت.

آری، خدای تعالی آدم را با نعمت خلافت و کرامت ولایت، شرافت و منزلتی داد که ملائکه در برابر آن منزلت ناگزیر از خضوع بودند، و اگر ابلیس سر برتافت بخاطر ضدیتی بود که جوهر ذاتش با سعادت انسانی داشت، و لذا هر جا که با انسانی برخورد کرده و می‌کند در صدد تباهی سعادت وی بر می‌آید، و به محضی که با او تماس پیدا می‌کند گمراهش می‌سازد. آری: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾^۱. این بود جواب از سؤال مذکور، علاوه بر اینکه تعبیر از انفاذ امور تکوینی به لفظ امر و یا به عبارات دیگر در کلام مجید بسیار است، از آن جمله اوامری است که در آیات زیر است: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^۲ و ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ

^۱ قلم ازلی در باره شیطان چنین نوشته که هر که با او دوستی کند او وی را به ضلالت افکنده به سوی آتش سوزان رهبری می‌کند. - حج، آیه ۴.
^۲ پس گفت به آسمان و زمین بیایید خواه و یا ناخواه گفتند می‌آییم فرمان‌برداران. - فصلت، آیه ۱۱.

أَشْفَقْنَ مِنْهَا^۱ و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲.

و اگر کسی بگوید: دست از ظاهر آیه برداشتن و آن را حمل بر جهت تکوین نمودن باعث متشابه بودن سایر آیات قرآن است، زیرا اگر جائز باشد این آیه را حمل بر امور تکوینی کنیم جائز خواهد بود که در سایر آیات قرآنی هم به تاویل پردازیم، و معلوم است که چنین کاری سر از بطلان دین در می آورد. در جواب می گوئیم: ما تابع دلیل هستیم هر جا دلیل حکمی، صراحت داشت در تشریحی بودن آن مانند ادله راجع به معارف اصولی دین و اعتقادات حق آن و همچنین مانند قصص انبیا و امم گذشته و دعوت های دینی آنان و نیز مانند آیات مربوط به شرایع و احکام فرعی دین و لوازم آن از قبیل ثواب و عقاب، قبول می کنیم، و هر جا که دلیل، چنین صراحتی نداشت و بر عکس شواهدی داشت بر

^۱ ما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و آنها از برداشتن آن امتناع کردند و از آن ترسیدند. - احزاب، آیه ۷۲.

^۲ او وقتی چیزی را اراده کند کارش فقط این است که به او بگوید: "باش" چه با گفتن همین کلمه، آن چیز موجود می شود - یس، آیه ۸۲.

اینکه مراد از امر و نهی و امتثال و عصیان و امثال آن امور تکوینی است، و مستلزم انکار چیزی از ضروریات دین و مفاد آیات محکمه و یا سنت قائمه و یا برهان یقینی هم نبود البته از التزام به آن باک نخواهیم داشت.

در خاتمه این بحث این نکته را خاطر نشان می‌سازیم که استدلال ابلیس و دلیلی که در مقام جواب آورد و گفت: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ قیاسی است ظنی که به هیچ وجه قابل اعتنا نیست، و لیکن مع ذلک مفسرین آن را مورد اعتنا قرار داده و هر یک به نحوی از آن جواب داده‌اند. در وهن و بطلان آن همین بس که پروردگار متعال اعتنایی به آن نفرموده، و بطور صریح جوابی از آن نداده بلکه تنها وی را در استکباری که ورزید با اینکه مقام او مقام انقیاد و تذلل بوده مورد مؤاخذه قرار داده است، و لذا چندان لازم به نظر نمی‌رسد که وجوهی را که مفسرین در جواب ابلیس ذکر کرده‌اند در اینجا ایراد نموده و در آن بحث کنیم.

کبریا خاص خدای سبحان است و تکبر از او پسندیده است و از غیر او که از خود جز فقر چیزی ندارند مذموم است

﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾

«تکبر» عبارت است از اینکه کسی بخواهد خود را ما فوق دیگری و بزرگ‌تر از او جلوه دهد و لذا وقتی کسی در گفتار و رفتار خود قیافه بگیرد و بخواهد با تصنع در عمل و گفتار، دل دیگران را مسخر خود نموده در دلها جا کند و بخواهد به دیگران بقبولاند که او از آنان شریف‌تر و محترم‌تر است به چنین کسی می‌گویند تکبر ورزید، و دیگران را خوار و کوچک شمرد. و از آنجایی که هیچ موجودی از ناحیه خود دارای احترام و کرامتی نیست مگر اینکه خدای تعالی او را به شرافت و احترامی تشریف کرده باشد از این جهت باید گفت تکبر در غیر خدای تعالی - هر که باشد - صفت مذمومی است، برای اینکه غیر او هر که باشد از ناحیه خودش جز فقر و مذلت چیزی ندارد. آری، خدای سبحان دارای کبریا است و تکبر از او پسندیده است.

بنابراین، می‌توان گفت تکبر دو قسم است: یکی

پسندیده و آن تکبر خدای تعالی است، و یا

اگر از بندگان او است منتهی به او می شود مانند تکبر دوستان خدا بر دشمنان او که آنهم در حقیقت افتخار کردن به بندگی خدا است. و دیگر تکبر ناپسند، و آن تکبری است که در مخلوقات وجود دارد که شخص نفس خود را بزرگ تصور می کند اما نه بر اساس حق.

و «صاغرین» جمع «صاغر» و به معنای خوار و ذلیل است، و «صغار» در باب معانی نظیر «صغر» در باب غیر معانی است. و جمله ﴿فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ تاکید است برای جمله ﴿فَاهْبِطْ مِنْهَا﴾، برای اینکه «هبوط» همان خروج است، و تفاوتش با خروج تنها در این است که هبوط خروج از مقامی و نزول به درجه پایین تر است، و همین معنا خود دلیل بر این است که مقصود از هبوط فرود آمدن از مکان بلند نیست، بلکه مراد فرود آمدن از مقام بلند است.

و این مؤید ادعای ما است که گفتیم ضمیر در «منها» و «فیها» به «منزلت» بر می گردد نه به آسمان و یا بهشت. و شاید کسانی هم که گفته اند مرجع ضمیر، آسمان و یا بهشت است مقصود شان همان

منزلت باشد. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود که خدای تعالی فرمود: به جرم اینکه هنگامی که ترا امر کردم سجده نکردی باید از مقام فرود آیی، چون مقام تو مقام خضوع و فرمانبری بود، و تو نمی‌بایستی در چنین مقامی تکبر کنی، پس برون شو که تو از خوارشدگانی.

و تعبیر به «صغار» با اینکه الفاظ دیگری هم این معنا را می‌رسانند برای مقابله با لفظ «تکبر» است.

﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾

ابلیس از خدای تعالی مهلت می‌خواهد، و خداوند هم به وی مهلت می‌دهد. خداوند در جای دیگر نیز این معنا را ذکر کرده و فرموده: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ از این آیه برمی‌آید که ابلیس بطور مطلق از خدا مهلت خواسته، و لیکن خداوند او را تا زمانی معین مهلت داده است، و به زودی در تفسیر سوره «حجر» در باره وقت نامبرده بحث خواهیم کرد - ان شاء الله -.

پس اینکه در آیه مورد بحث فرمود: «تو از مهلت

داده‌شدگانی» در حقیقت مهلت وی را بطور اجمال
ذکر کرده، و نیز از آن برمی‌آید که غیر از ابلیس مهلت
داده‌شدگان دیگری نیز هستند.

و از اینکه ابلیس از خدا خواست تا روز قیامت مهلتش دهد استفاده می‌شود که وی در این صدد بوده که جنس بشر را هم در دنیا و هم در عالم برزخ گمراه کند، و لیکن خداوند دعایش را به اجابت نرسانید، و شاید خداوند خواسته باشد که او را تنها در زندگی دنیا بر بندگانش مسلط کند، و دیگر در عالم برزخ قدرت بر اغوای آنان نداشته باشد، هر چند به مصداق آیه ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ و همچنین آیه ﴿أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ رفاقت و همنشینی با آنان را داشته باشد.

﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ﴾

^۱ و هر کس از یاد خداوند مهربان اعراض کند، شیطانی را بر او می‌گماریم تا همنشین وی باشد، و آن شیاطین همیشه مردم را از راه خدا باز می‌دارند و مردم در عین حال خیال می‌کنند که راه حق همین است که آنان می‌روند، تا آنکه نزد ما آید، آن وقت می‌گوید: ای کاش میان من و تو فاصله بین شرق و غرب می‌بود، و من با تو آشنا نمی‌شدم که بد قرینی هستی، (پشیمانی) در آن روز هیچ سودی به حال شما ندارد، زیرا در دنیا ظلم کردید و امروز با شیاطین در عذاب دوزخ شریکید. - زخرف، آیه ۳۶-۳۹.

الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَاتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ... ﴿١٠﴾

«اغواء» به معنای انداختن در غوایت و گمراهی

است، البته گمراهی که توأم با هلاک و خسران

باشد. و مفسرین گرچه جمله «اغویتنی» را بر حسب

اختلاف نظریات و سلیقه‌هایی که داشته‌اند به همه

این معانی یعنی «غوایت»، «ضلالت»، «هلاک» و

«خسران» تفسیر کرده‌اند، ولیکن از عبارتی که خدای

تعالی در سوره «حجر» از ابلیس حکایت کرده و

فرموده: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي

الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ استفاده می‌شود که

مراد او همان معنایی بوده که ما ذکر کردیم.

حرف «باء» در کلمه «بما» برای سببیت و یا مقابله

است، از این جهت معنای آیه چنین است که: «من

به سبب اینکه گمراهم کردی و یا در مقابل اینکه

گمراهم ساختی...».

و اینکه بعضی‌ها گفته‌اند حرف مزبور برای قسم،

و نظیر قسمی است که در آیه ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ

أَجْمَعِينَ﴾ است، اشتباه می‌باشد.

و جمله ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ به این

معنا است که من بر سر راه راست تو

که آنان را به درگاہت می‌رساند و منتهی به سعادت آنان می‌گردد می‌نشینم. و «نشستن بر سر راه مستقیم» کنایه است از اینکه مراقب آنان هستم، هر که را در این راه بینم آن قدر وسوسه می‌کنم تا از راه تو خارج نمایم.

مقصود از پیش رو، پشت سر، سمت راست و چپ، که شیطان گفته است از این چهار سو به سراغ بندگان خدا می‌رود

و جمله ﴿ثُمَّ لَاتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾ بیان نقشه و کارهای او است، می‌گوید: ناگهان بندگان تو را از چهار طرف محاصره می‌کنم تا از راهت بدربرم. و چون راه خدا امری است معنوی ناگزیر مقصود از جهات چهارگانه نیز جهات معنوی خواهد بود نه جهات حسی.

از آیه ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ و آیه ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ و آیه ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ﴾ و آیه ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾^۱. نیز

^۱ شیطان وعده‌شان می‌دهد و امیدوارشان می‌سازد و لیکن وعده‌شان نمی‌دهد مگر به فریب. - نسا، آیه ۱۲۰.

می‌توان در این باره چیزهایی فهمید، و از آن استفاده کرد که مقصود از ﴿مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ﴾ جلو رویشان حوادثی است که در زندگی برای آدمی پیش می‌آید، حوادثی که خوشایند و مطابق آمال و آرزوهای او یا ناگوار و مایه کدورت عیش او است، چون ابلیس در هر دو حال کار خود را می‌کند. و مراد از «خلف پشت سر» اولاد و اعقاب او است، چون انسان نسبت به آینده اولادش نیز آمال و آرزوها دارد، و در باره آنها از پاره‌ای مکاره می‌اندیشد. آری، انسان بقا و سعادت اولاد را بقاء و سعادت خود می‌داند، از خوشبختی آنان خوشنود و از ناراحتی‌شان مکدر و متالم می‌شود. انسان هر چه از حلال و حرام دارد همه را برای اولاد خود می‌خواهد و تا بتواند آتیه آنان را تامین نموده، و چه بسا خود را در این راه به هلاکت می‌اندازد. و مقصود از سمت راست که سمت مبارک و نیرومند آدمی است سعادت و دین او است. و «آمدن شیطان از دست راست» به این معنا است که وی آدمی را از راه دینداری بی‌دین می‌کند، و او را در بعضی از امور دینی و ادار به افراط نموده به چیزهایی که خداوند از آدمی نخواسته تکلیف

می‌کند. و این همان ضلالتی است که خداوند آن را
«اتباع خطوات الشیطان» نام نهاده است.

و منظور از «سمت چپ» بی‌دینی می‌باشد، به این

معنا که فحشا و منکرات را در نظر

آدمی جلوه داده وی را به ارتکاب معاصی و
آلودگی به گناهان و پیروی هوای نفس و شهوات
وادار می‌سازد.

زمخشری در کشاف می‌گوید: اگر کسی پرسد
چرا نسبت به ﴿مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ﴾ و «من خلفهم» لفظ
«من» را که برای ابتداء است استعمال کرد، و در
«ایمان» و «شمائل» لفظ «عن» را که برای تجاوز است
بکار برد؟ در جواب می‌گوییم: فعل بطور کلی به هر
حرفی که به مفعول به متعدی می‌شود به همان حرف
و به همان وسیله به مفعول فیه متعدی می‌گردد، و
همانطوری که در تعدی به مفعول به حروف تعدیه
مختلف است همچنین در تعدی به مفعول فیه
حروف تعدیه مختلف می‌گردد. نحوه استعمال هر
لغتی را باید از عرب اخذ کرد، نه اینکه با قیاس آن را
تعیین نمود، و اگر در لغت بحثی می‌شود، تنها از
حیث موارد استعمال آن است، به این معنا که بحث
می‌شود از اینکه آیا فلان لغت را در چه جایی باید
استعمال کرد؟ و استعمالش در چه جایی غلط است؟
مثلاً وقتی از عرب می‌شنویم که می‌گوید: «جلس
علی یمینه» معنای «علی یمینه» این است که وی در

طرف راست فلانی طوری قرار گرفت که گویی غالبی در کنار مغلوب و زیر دست خود قرار گرفته، و وقتی می‌شنویم که می‌گوید: «فلان جلس عن یمین فلان» می‌گوییم معنایش این است که فلانی در طرف راست فلان کس با فاصله طوری نشست که گویی نمی‌خواهد به او بچسبد، این معنای لغوی «عن یمینه» است، و لیکن در اثر کثرت استعمال در هر دو قسم نشستن استعمال می‌شود، هم چنان که در باره کلمه «انفال» نیز به این نکته اشاره نمودیم.

و جمله ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ نتیجه کارهایی است که خداوند در جمله ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ...﴾ از ابلیس ذکر فرمود، البته در جاهای دیگر قرآن که داستان ابلیس را نقل فرموده در آخر به جای ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ عبارات دیگری را ذکر فرموده، مثلاً در سوره «اسری» وقتی این داستان را نقل می‌کند در آخر از قول ابلیس می‌فرماید: ﴿لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ و در سوره «ص» از قول همو می‌فرماید: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾

أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ^۱ .

مراد از «مخلصین» و «شاکرین» که شیطان

نمی‌تواند ایشان را بفریبد و اشاره به طریقه گمراه

کردن شیطان

از اینجا معلوم می‌شود که مقصود از «شاکرین»

در آیه مورد بحث همان «مخلصین» در

^۱ الکشاف، ج ۲، ص ۹۳ ط بیروت.

سایر آیات است. دقت در معنای این دو کلمه نیز این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه «مخلصین» - به فتح لام - کسانی که برای خدا خالص شده باشند یعنی خداوند آنان را برای خود خالص کرده است و جز او کسی در آنان نصیبی ندارد، و آنان به غیر خدا به یاد کسی نیستند، از خدا گذشته هر چیز دیگری را - حتی خودشان را - فراموش کرده‌اند. و معلوم است که چنین کسانی در دل‌های‌شان جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و چنان یاد خدا دل‌های‌شان را پر کرده که دیگر جای خالی برای شیطان و وسوسه‌هایش نمانده است. و اما «شاکرین» - آنها هم کسانی که همیشه شکر نعمت‌های خدا کارشان است، یعنی به هیچ نعمتی از نعمت‌های پروردگار بر نمی‌خورند مگر اینکه شکرش را بجای می‌آورند. به این معنا که در هر نعمتی طوری تصرف نموده و قولا و فعلا به نحوی رفتار می‌کنند که نشان می‌دهند این نعمت از ناحیه پروردگارشان است، و پر واضح است که چنین کسانی به هیچ چیزی از ناحیه خود و دیگران بر نمی‌خورند مگر اینکه قبل از برخوردشان

به آن و در حال برخورد و بعد از برخوردشان به یاد
خدایند و همین به یاد خدا بودنشان هر چیزی
دیگری را از یادشان برده، چون خداوند در جوف
کسی دو قلب قرار نداده، پس اگر حق معنای شکر
را ادا کنیم برگشت معنای آن به همان مخلصین
خواهد بود، و اگر ابلیس شاکرین و مخلصین را از
اغواء و اضلال خود استثنا کرده بیهوده و یا از راه
ترحم بر آنان نبوده، و نخواسته بر آنان منت بگذارد،
بلکه از این باب است که دسترسی به آنان نداشته و
زورش به آنان نمی‌رسیده است.

گر چه ابلیس در کلام خود طریقه گمراه کردن
ابنای بشر را ذکر نکرده و لیکن در کلامش اشاره به
دو حقیقت هست، و آن دو حقیقت یکی این است
که سبب اضلالش هم ضلالتی است که در نفس خود
او جایگزین شده، و مانند آتش که به هر چیز برخورد
از حرارت خود در آن اثر می‌گذارد او نیز هر کسی را
که بخواهد گمراه کند با او تماس حاصل می‌کند و به
همین وسیله از گمراهی خود چیزی در نفس او باقی
می‌گذارد. این معنا از آیه ﴿أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ
أَزْوَاجَهُمْ ... وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ

قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا
مُؤْمِنِينَ ... فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ ﴿١٠١﴾ نیز استفاده
می‌شود.

دیگر اینکه آن چیزی که ابلیس خود را به آن

تماس می‌دهد شعور انسانی و تفکر

حیوانی او است که مربوط به تصور اشیاء و تصدیق به سزاوار و غیر سزاوار آنها است و به زودی تفصیل این اجمال خواهد آمد - ان شاء الله - .

﴿قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْؤُمَّاً مَدْحُوراً لَمَنْ تَبِعَكَ...﴾
«مذؤم» از ماده «ذأم، یذأم» و به معنای مذموم و معیوب است. و «مدحور» از باب «دحر» و به معنای رانده شده بخواری و ذلت است. و «لام» در جمله ﴿لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ...﴾ . لام قسم و جوابش جمله ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ...﴾ است.

از آنجایی که مورد گفتار ابلیس و تهدیدش به انتقام تنها بنی آدم بود و قسم خورد که غرض خلقت آنان را که همان شکر است در آنان نقض نموده و از بین می برد و آنان را بجای شکر وادار به کفران می سازد، خدای تعالی در جوابش پیروانش را هم با او شریک ساخته و فرمود: «جهنم را از شما یعنی از تو و بعضی از پیروانت پر می کنم».

در این جمله خدای تعالی از در منت و رحمت جمیع پیروان ابلیس را ذکر نفرمود، بلکه فرمود: «از شما» و این خود اشعار به تبعیض دارد.

﴿وَايَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...﴾

این آیه آدم (علیه السلام) را مخاطب قرار داده سپس همسرش را عطف بر او نموده و با جمله ﴿فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ تصرف در همه انواع خوراکیها را بر آنان مباح گردانیده مگر آن درختی را که با جمله ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ استثنا کرده است. و مقصود از «ظلم» در جمله ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ظلم به نفس و مخالفت امر ارشادی است، نه معصیت و مخالفت امر مولوی.

﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ...﴾

«وسوسه» در لغت به معنای دعوت کردن به امری است به آهستگی و پنهانی. و «موارات» پوشاندن در پس پرده است. و «سوات» جمع «سواة» و به معنای عضوی است که آدمی از برهنه کردن و اظهار آن شرم می‌دارد.

مراد از جمله ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَيْنِ﴾ در خطاب به آدم و حوا

و جمله ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ

تَكُونَا مَلَکَيْنِ﴾ در تقدیر «الا کراهة ان تکونا ملکین»

است، و معنایش این است که: پروردگارتان شما را

از این درخت نهی نکرد مگر از این جهت که مبادا

فرشته شوید، و یا از خالدین گردید. و «ملک» گر چه به فتح لام قرائت شده و به معنای فرشته است، الا اینکه در آن معنای «ملک» - به ضم میم و سکون لام - نیز هست، به دلیل اینکه در جای دیگر در همین داستان فرموده: ﴿قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾^۱.

و در مجمع البیان از مرحوم سید مرتضی نقل می کند که وی احتمال داده که مراد از جمله ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَیْنِ﴾ این باشد که ابلیس به آن دو چنین فهمانید که مامور به اجتناب از شجره فقط مخصوص ملائکه و آنان که خالد در بهشتند می باشد، نه آن دو. و در حقیقت جمله مزبور شبیه است به اینکه شخصی به دیگری بگوید: «از فلان چیز نهی نشدی مگر اینکه فلان شخص باشی» یعنی فلان شخص از آن چیز نهی شده است نه تو، و اگر ابلیس به این بیان مطلب را رسانیده برای این بوده که اینطور حرف زدن در تدلیس و القای شبهه و گمراه کردن طرف از هر بیان دیگری مؤثرتر است.

^۱ گفت ای آدم آیا تو را بر درخت خلد و ملکی فنا ناپذیر رهبری کنم؟ - طه، آیه ۱۲۰.

این وجهی بود که سید مرتضی در معنای جمله مورد بحث ذکر کرده و لیکن اشکالش این است که با آیه «۱۲۰» سوره «طه» نمی‌سازد، برای اینکه در آن آیه خود ابلیس می‌گوید «اگر بخواهی تو را به درخت خلد راهنمایی می‌کنم».

﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾

«مقاسمه» به معنای مبالغه در قسم است، و معنای جمله مزبور این است که: ابلیس با قسم‌های شدید و اکید به آن دو گفت که من خیرخواه شمایم، و نمی‌خواهم شما را فریب دهم.

﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ...﴾

«تدلیة» به معنای نزدیک کردن و رساندن است، هم چنان که «تدلی» به معنای نزدیکی و رهایی از قيود است، و گویا این معنا استعاره از «دلوت الدلو انداختم دلو را» بوده باشد. «غرور» به معنای اظهار خیرخواهی و نهان داشتن سوء قصدی است که در دل دارد. و «خصف» به معنای جمع کردن و منضم بهم نمودن است، و از همین جهت پاره‌دوز را «خاصف النعل» می‌گویند، چون پاره‌دوز پاره‌های

کفش را که از هم جدا شده جمع نموده و بهم منضم ساخته به صورت اولش در می آورد.

و اینکه فرمود: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ

تِلْكَمَا الشَّجَرَةَ﴾ دلالت دارد بر اینکه آدم و حوا در

آن موقع که خداوند این خطاب را به آنان می کرده از

مقام قرب خدا دور شده بودند، برای اینکه «ندا» به

معنای صدا زدن از دور است، هم چنان که «تلکما»

هم که در ﴿تِلْكَمَا الشَّجَرَةَ﴾ است این دلالت را دارد،

زیرا این کلمه نیز برای اشاره به دور است، بخلاف

«هذا» که برای اشاره به نزدیک است، و لذا در ابتدای

ورود آدم به بهشت و قبل از اینکه این

مخالفت از او سر بزند خدای تعالی به لفظ «هذه»
اشاره به درخت مزبور کرد و فرمود: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ
الشَّجَرَةَ﴾.

﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا
لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

این حرف از آدم و حوا نهایت تضرع و التماس
آن دو را می‌رساند، و لذا هیچ چیزی درخواست
نکردند و تنها احتیاجشان را به مغفرت و رحمت ذکر
کرده و گفتند: اگر رحم نکنی بطور دائم و به تمام
معنا زیانکار خواهیم شد.

﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ...﴾

این خطاب هم خطاب به آدم و همسر او است و
هم خطاب به ابلیس است. و دشمنی بعضی از بنی
نوع بشر با بعضی دیگر به خاطر اختلافی است که
در طبیعت‌های آنان است، و این قضایی است از
خدای تعالی، قضای دیگرش هم این است که
فرموده: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾

یعنی تا چندی که به زندگی دنیوی زنده هستید
جای‌تان در زمین است. از ظاهر سیاق بر می‌آید که

این خطاب هم خطاب به هر سه است.

﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا

تُخْرَجُونَ﴾

این نیز قضای دیگری است که بشر را تا روز قیامت خاک‌نشین کرده. و بعید نیست که خطاب در این جمله مختص به آدم و همسرش و فرزندان‌شان باشد، برای اینکه اگر این خطاب شامل ابلیس هم بود شایسته بود بدون اینکه با کلمه «قال» کلام را از هم جدا کند بفرماید: «و فیها...» و چون کلمه مزبور را فاصله قرار داده بعید نیست که خطاب مختص به آنها بوده باشد. ما تفصیل داستان بهشت آدم را در سوره «بقره» گذراندیم کسانی که می‌خواهند به تفصیل آن واقف شوند به آنجا رجوع کنند.

گفتاری در باره شیطان و عمل او

موضوع ابلیس نزد ما امری مبتذل و پیش پا افتاده شده که اعتنایی به آن نداریم، جز اینکه روزی چند بار او را لعنت کرده و از شرش به خدا پناه می‌بریم و بعضی افکار پریشان خود را به این جهت که از ناحیه او است تقبیح می‌کنیم. و لیکن باید دانست که این موضوع موضوعی است بسیار قابل تامل و شایان

دقت و بحث، و متاسفانه تا کنون در صدد بر
نیامده‌ایم که ببینیم قرآن کریم در باره حقیقت این
موجود عجیب که در عین اینکه از حواس ما غایب
است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد چه
می‌گوید، و چرا نباید در صدد برآییم؟ چرا

در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی‌اعتناییم؟ دشمنی که از روز پیدایش بشر تا روزی که بساط زندگیش برچیده می‌شود بلکه حتی پس از مردنش هم دست از گریبان او بر نمی‌دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نیندازد آرام نمی‌گیرد. آیا نباید فهمید این چه موجود عجیبی است که در عین اینکه همه حواسش جمع گمراه کردن یکی از ماها است و در همان ساعتی که مشغول گمراه کردن او است عینا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنی نوع بشر است؟ در عین اینکه از آشکار همه با خبر است از نهان آنان نیز اطلاع دارد، حتی از نهفته‌ترین و پوشیده‌ترین افکاری که در زوایای ذهن و فکر آدمی جا دارد با خبر است. و علاوه بر اینکه با خبر است مشغول دسیسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نیز هست.

اشاره به اهمال و قصور مفسرین در بحث از شیطان و شناختن او

آیا تعجب در این است که ما چنین بحثی را عنوان کردیم و یا در این است که چرا مفسرین تا کنون اسمی از آن نبرده‌اند؟ و اگر هم احیانا متعرض آن شده‌اند به پیروی از روشی که دانشمندان صدر

اول اسلام داشته‌اند تنها متعرض اشکالاتی شده‌اند که مردم عوام در برخورد با آیات این داستان متوجه آن می‌شوند، و در این چهار دیواری هر طایفه‌ای بر آنچه فهمیده استدلال و جنگ و جدال کرده و فهم طایفه دیگر را تخطئه نموده بر آن ایراد کرده و به شمارش اشکالات مربوط به داستان پرداخته است.

چرا خداوند ابلیس را آفرید؟ او که می‌دانست وی چکاره است؟ ۲- با اینکه ابلیس از جن بود چرا خداوند او را با ملائکه محشور و همنشین کرد؟ ۳- با اینکه می‌دانست او اطاعتش نمی‌کند چرا امر به سجده‌اش کرد؟ ۴- چرا او را موفق به سجده نکرد و گمراهش نمود؟ ۵- چرا بعد از آن نافرمانی او را هلاک نکرد؟ ۶- چرا تا روز قیامت مهلت داد؟ ۷- چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمی راه داده و بر او مسلطش کرده است؟ ۸- چرا به لشکریانی تاییدش نمود و بر همه جهات حیات انسانی او را مسلط نمود؟ ۹- چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان کرد؟ ۱۰- چرا همه کمک‌ها را به او کرد و به آدمیان کمک نکرد؟ ۱۱- چرا اسرار خلقت بشر را از

او پوشیده نداشت تا چنین به اغوای او طمع نبندد؟
۱۲- با اینکه او دورترین و دشمن‌ترین مخلوقات بود
چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تکلم کرد؟
آیا همانطور که بعضی‌ها گفته‌اند از راه معجزه بوده
یا آثار و علایمی ایجاد کرده که ابلیس از دیدن آن
آثار به مراد او پی برده؟ ۱۳- ورودش به بهشت از
چه راهی بوده؟ ۱۴- چگونه ممکن است در بهشت
که مکان قدس و طهارت است وسوسه و دروغ و
گناه واقع شود؟ ۱۵- با اینکه حرفهایش مخالف
گفتار خداوند بود

چرا آدم آن را پذیرفت؟ ۱۶- و با اینکه خلود در
دنیا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در
خلود کرد؟ ۱۷- با اینکه آدم در زمره پیغمبران بود
چطور ممکن است معصیت کرده باشد؟ ۱۸- با
اینکه توبه کار مانند کسی است که گناه نکرده است
چطور توبه آدم قبول شد و لیکن به مقامی که داشت
بازنگشت؟ و چگونه...؟ و چگونه...؟ اهمال و
کوتاهی مفسرین در این موضوع جدی و حقیقی، و
بی بند و باری آنها در اشکال و جواب به حدی رسید
که در جواب از این اشکالات بعضی از آنان به خود

جرأت دادند که بگویند مقصود از آدم در این داستان آدم نوعی است، و داستان یک داستان خیالی محض است.^۱ و یا بگویند مقصود از ابلیس قوه‌ای است که آدمی را به شر و فساد دعوت می‌کند.^۲ و یا بگویند صدور فعل قبیح از خداوند جایز است، و همه گناهان از ناحیه خود او است. و او است که آنچه را خودش درست کرده خراب می‌کند، و بطور کلی، خوب آن چیزی است که او بخواهد و به آن امر کند و بد آن چیزی است که او از آن نهی کند.^۳ و یا بگویند اصلاً آدم از زمره پیغمبران نبوده و یا بطور کلی انبیا معصوم از گناه نیستند، و یا قبل از بعثت معصوم نیستند و آدم آن موقع که نافرمانی کرد مبعوث نشده بود و یا بگویند همه این صحنه‌ها برای امتحان بوده است.^۴ باید دانست تنها چیزی که باعث بی‌فایده بودن این مباحث شده این است که این مفسرین در این مباحث بین جهات حقیقی و جهات

^۱ تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۶۷ و، ج ۸، ص ۳۵۳.

^۲ تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۵.

^۳ تفسیر القرطبی، ج ۴، ص ۲۶۱۱، و تفسیر الکبیر، ج ۱۴، ص ۳۹-۴۰.

^۴ تفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸، و تفسیر المنار، ج ۸، ص ۳۵۴.

اعتباری فرق نگذاشته و مسائل تکوینی را از مسائل تشریحی جدا نکرده‌اند، و بحث را درهم و برهم نموده، اصول قراردادی و اعتباری را که تنها برای تشریحات و نظام اجتماعی مفید است در امور تکوینی دخالت داده و آن را، حکومت داده‌اند.

چند مطلب که باید در بحث از مساله شیطان و حقائق دینی و تکوینی مربوط به آن بیان شود

۱ - وجود نفسی اشیاء خیر است

ما اگر بخواهیم در پیرامون این مساله و حقایق دینی و تکوینی که در آن است آزادانه بحث کنیم باید قبلاً چند جهت را تحریر نماییم:

باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته و یا ممکن است قرار بگیرد وجود نفسی شان (وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد) خیر است. بطوری

که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش حالش حال سایر موجودات خواهد بود، یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اینکه وجودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد، و در اثر این ارتباط نظامی از نظامهای عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد، و یا باعث شود عده‌ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند، اینجاست که شرهایی در عالم پدید می‌آید.

و اینکه در بالا گفتیم: «بدون اینکه وجودشان اضافه به چیزی داشته باشد» مقصودمان همین معنا بود. بنابراین اگر موجودی از قبیل مار و عقرب دیدیم که از نظر اضافه‌ای که به ما دارند مضر به حال ما است باید بدانیم که بطور مسلم منافی دارد که از ضررش بیشتر است و گر نه حکمت الهی اقتضای وجود آن را نمی‌کرد و در این صورت وجود چنین موجودی هم خیر خواهد بود.

این آن معنایی است که آیه شریفه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ

كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ^۱ و آیه ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
و آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا
تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ نیز به آن اشاره دارد.

۲ - ارتباط اجزای عالم خلقت به نحو تساوی و تماثل نیست بلکه حکمت
و نظام عالم مقتضی وجود مراتب مختلف است

عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی
اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش
بسته و مربوط به آخرش می باشد، بطوری که ایجاد
جزئی از آن مستلزم ایجاد و صنع همه آن است، و
اصلاح جزئی از اجزای آن به اصلاح همه آن مربوط
است، هم چنان که فرموده: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ
كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ﴾ و این ارتباط لازمه اش این نیست که
جمع موجودات مثل هم و ربطشان به یکدیگر ربط
تساوی و تماثل باشد، زیرا اگر همه اجزای عالم مثل
هم بودند عالمی به وجود نمی آمد بلکه تنها یک
موجود تحقق می یافت، و لذا حکمت الهی اقتضا
دارد که این موجودات از نظر کمال و نقص، و
جدان مراتب وجود و فقدان آن، و قابلیت رسیدن به
آن مراتب و محرومیت از آن مختلف باشند.

^۱ آن کسی که هر چه آفرید نیکویش آفرید. - سجده، آیه ۷.

آری، اگر در عالم، شر و فساد، تعب و فقدان،
نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم

از خیر، صحت، راحت، و جدان، کمال و قوت
نیز مصداقی یافت نمی‌شد، و عقل ما پی به معانی
آنها نمی‌برد، چون بطور کلی عقل هر معنایی را از
مصداقی خارجی آن انتزاع می‌کند اگر در عالم
مصداقی از شقاوت، معصیت، قبح، ذم و عقاب و
امثال آن نبود، سعادت، اطاعت، حسن، مدح و ثوابی
هم تحقق نمی‌یافت، و همچنین اگر دنیایی نبود
آخرتی هم وجود نداشت، مثلاً اگر معصیتی نبود
یعنی نافرمانی امر مولوی مولی به هیچ وجه ممکن
نبود قهراً انجام خواسته مولی امری ضروری و
اجباری می‌شد، و اگر انجام دادن فعلی ضروری و
غیر قابل ترک باشد دیگر امر مولوی به آن معنا ندارد،
و خواستن مولی چنین فعلی را تحصیل حاصل
است.

و وقتی امر مولوی معنا نداشت اطاعت هم
مصداق نخواهد داشت، و وقتی اطاعت و معصیتی
نبود مدح و ذم، ثواب و عقاب، وعد و وعید و انذار
و بشارتی هم نخواهد بود، و وقتی اینگونه امور نبود
دین و شریعت و دعوتی هم نخواهد بود، و وقتی
دینی در کار نبود نبوت و رسالتی هم نخواهد بود، و

وقتی نبوت و رسالتی نباشد قهرا اجتماع و مدنیتی هم نخواهد بود، اجتماع هم که نباشد انسانیتی نیست و همچنین و بر همین قیاس فرض نبود یک چیز مستلزم فرض نبود جمیع اجزای عالم است.

اگر شیطانی نبود، نظام عالم انسانی هم نبود و صراط مستقیمی فرض نمی شد. آیات مربوط به داستان سجده آدم تصویری است از روابط بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس

این معنا که معلوم شد اینک می گوییم اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود، و وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم بشریت است، و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است، و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد متن جاده هم فرض نمی شود. اینجاست که اگر دقت شود معنای آیه ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ و آیه ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ به خوبی روشن گشته و صدق ادعای ما معلوم می گردد.

با در نظر گرفتن این دو جهتی که ذکر شد اگر در آیات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم

خواهد شد که این آیات در حقیقت تصویری است از روابط واقعی که بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس است، چیزی که هست این واقعیت را به صورت امر، اطاعت، استکبار، طرد، رجم و سؤال و جواب بیان کرده، و نیز معلوم خواهد شد که تمامی اشکالاتی که شده - و ما پاره‌ای از آن را در بالا نقل کردیم - ناشی از کوتاهی در تفکر و دقت بوده است.

لذا می‌بینیم بعضی از مفسرین (صاحب المنار) هم وقتی در مقام جواب از آن اشکالات برمی‌آید به این معنا تنبه یافته و می‌گویند که «این داستان اشاره به فطرت و طبایع انسان و ملائکه و ابلیس می‌کند» باز در اثر کوتاه آمدن در تحقیق و تدبر، رشته صحیحی را که تنیده بود پنبه کرده و می‌گویند «امر ابلیس به سجده و نهی آدم از خوردن از درخت، امر و نهی تشریحی نبوده بلکه تکوینی بوده است» غافل از اینکه امر و نهی تکوینی قابل تخلف و مخالفت نیست، امر تکوینی یعنی ایجاد، و نهی تکوینی یعنی عدم ایجاد و با این حال چگونه ممکن است امر تکوینی باشد و ابلیس آن را اطاعت نکند؟ و چطور ممکن است نهی تکوینی باشد و آدم از امتثال آن سرپیچی نماید؟

۳ - بهشتی که آدم قبل از هبوط در آن بوده بهشت جاودان نبوده بلکه بهشت

برزخی بوده که غرائز بشری در آنجا ظاهر و هویدا می‌شده

از داستان بهشت آدم به تفصیلی که در سوره «بقره» گذشت چنین بر می‌آید که قبل از اینکه آدم در زمین قرار گیرد خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داده، و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهی کرد برای این بود که بدین

وسیله طبیعت بشری را آزموده معلوم کند که بشر جز به اینکه زندگی زمینی را طی کرده و در محیط امر و نهی و تکلیف و امتثال تربیت شود، ممکن نیست به سعادت و بهشت ابدی نائل گردد، و جز با پیمودن این راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد. از اینجا نیز معلوم می شود که هیچکدام از اشکالاتی که بر این داستان وارد کرده اند وارد نیست، برای اینکه بهشت آدم بهشت جاودان نبوده تا اشکال شود به اینکه بهشت جای اولیای خدا است نه جای شیطان. و یا اشکال شود به اینکه بهشت جای خلود است و کسی که وارد آن شد دیگر بیرون نمی شود پس آدم چگونه بیرون آمد؟ و نیز بهشت دنیایی و مادی نبوده تا مانند سرزمین های دیگر دنیا جای زندگی دنیوی باشد و اداره آن زندگی تنها به وسیله قانون و امر و نهی مولوی ممکن باشد، بلکه بهشت برزخی و جایی بوده که سجایا و اخلاق و خلاصه غرایز بشری - نه فقط آدم (علیه السلام) - ظاهر و هویدا می شده. باز به اول کلام برگشته و می گوئیم: پروردگار متعال در باره حقیقت و ذات این موجود شریری که نامش را ابلیس نهاده جز مختصری بیان نفرموده، تنها در آیه

﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ ﴿جن بودن او را بیان کرده، و در جمله ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ از قول خود او حکایت کرده که ماده اصلی خلقتش آتش بوده. و اما اینکه سرانجام کارش چیست و

جزئیات و تفصیل خلقت او چگونه بوده؟ صریحا بیان نکرده است. لیکن آیاتی هست که می توان از آنها چیزهایی در این باره استفاده کرد، از آن جمله آیه ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾^۱ است که حکایت قول خود او است، و از آن استفاده می شود که وی نخست در عواطف نفسانی انسان یعنی در بیم و امید، و در آمال و آرزوهای او، و در شهوت و غضبش تصرف می نماید و آن گاه در اراده و افکاری که از این عواطف برمی خیزد.

قریب به معنای این آیه، آیه شریفه ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ است، زیرا معنای این آیه این است که: من امور باطل و زشتی ها و

^۱ اعراف، آیه ۱۷.

پلیدی‌ها را از راه میل و رغبتی که عواطف بشری به آن دارد در نظر آنان زینت داده، به همین وسیله گمراهشان می‌کنم، مثلاً زنا را که یکی از گناهان است از آنجایی که مطابق میل شهوانی او است در نظرش آن قدر زینت می‌دهم تا به تدریج از اهمیت محذور و زشتی آن کاسته و هم چنان می‌کاهم تا یکباره تصدیق به خوبی آن نموده و مرتکبش شود.

نظیر آیه فوق، آیه ﴿يَعِدُّهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾^۱ و همچنین آیه ﴿فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾^۲ می‌باشد.

قلمرو اغوا و اضلال شیطان، ادراک انسانی و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است

همه این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید دلالت دارد بر اینکه میدان عمل تاخت و تاز شیطان همانا ادراک انسانی، و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است. و به شهادت آیه ﴿الْوَسْوَسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ اوهام کاذب و افکار باطل را شیطان در نفس انسان القا می‌کند.

^۱ حجر، آیه ۳۹.

^۲ وعده‌شان می‌دهد و امیدوارشان می‌کند، و لیکن شیطان وعده‌شان نمی‌دهد مگر به فریب. - نساء، آیه ۱۲۰.

البته این القائات طوری نیست که انسان آن را احساس نموده میان آنها و افکار خودش فرق بگذارد، و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عینا مانند دو دو تا چهار تا و سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می داند. و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوییم که

شیطان آن را در ما القا کرده، همانطوری که بسیاری از افکار و تصمیمات ما در اثر خبری که دیگری داده و یا حکمی که کرده در ما پدید آمده است، و ما در عین حال آن را از خود سلب ننموده استقلال و اختیار خود را در آن انکار نمی‌نماییم، و اگر آن فکر و آن تصمیم را عملی کردیم و توبیخ و سرزنشی بر آن مترتب شد تقصیر را به گردن کسی که آن خبر را آورده و یا آن دستور را داده نمی‌اندازیم. ابلیس هم در قیامت همه گناهان را به گردن خود بشر می‌اندازد و قرآن از او چنین حکایت می‌کند: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْ مَوْأَنفُسِكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي إِنْ كَفَرْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۱.

^۱ شیطان پس از آنکه حساب خلائق رسیده شد می‌گوید: خداوند در دنیا در باره این (بعث و نشور و این بهشت و دوزخ) به شما وعده حق داد و من (به باطل) وعده‌تان دادم و خلف وعده کردم و لیکن شما را در گمراهی مجبور نکردم، این شما بودید که به اختیار، دعوت مرا پذیرفتید، پس مرا سرزنش نکنید، بلکه خود را ملامت کنید، و امروز من نمی‌توانم به فریاد

بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه شیطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت داده و از خود سلب کرده، و خود را به تمام معنای طرف قلمداد نموده، و گفته است «تنها کاری که من کرده‌ام این بوده که شما را به گناه دعوت کرده و به وعده دروغی دلخوش ساختم». آیه شریفه ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ نیز هر قدرت و سلطنتی را از ابلیس نفی نموده، فعالیت‌های او را تنها در کسانی مؤثر می‌داند که خودشان با پای خود به دنبال شیطان به راه بیفتند. نظیر آیه فوق آیه شریفه ﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَ لَكِنْ كَانَتْ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ است که از قول ابلیس حکایت می‌کند که در قیامت می‌گوید: پروردگارا من او را به نافرمانیت مجبور نکردم بلکه او خودش در گمراهی بعیدی بود.

تصرفات ابلیس در ادراک انسان تصرف طولی است نه عرضی و با استقلال انسان در

شما برسّم هم چنان که شما هم نمی‌توانید بداد من برسید. امروز کفر می‌ورزم و انکار می‌کنم اعتقادی را که شما در باره من داشتید و مرا شریک خدای تعالی می‌پنداشتید. آری، برای ستمکاران عذابی است دردناک. - ابراهیم، آیه ۲۲.

خلاصه سخن اینکه: تصرفات ابلیس در ادراک
انسان تصرف طولی است، نه در عرض تصرف خود
انسان، تا منافات با استقلال انسان در کارهایش داشته
باشد، او - بطوری که از آیه

«۱۶» سوره «اعراف» و آیه «۳۹» سوره «حجر»

استفاده شد - تنها می تواند چیزهایی را که مربوط به زندگی مادی دنیا است زینت داده و به این وسیله در ادراک انسان تصرف نموده، باطل را به لباس حق در آورد، و کاری کند که ارتباط انسان به امور دنیوی تنها به وجهه باطل آن امور باشد، و در نتیجه از هیچ چیزی فایده صحیح و مشروع آن را نبرد. و معلوم است که چنین کسی در طرز تفکرش و در طرز استفاده از امور دنیوی و همچنین اسباب مربوط به زندگی، خود را مستقل دانسته، و همین فکر او را به کلی از حق و زندگی صحیح و حقیقی غافل می سازد.

وقتی انسان کارش به جایی رسید که از هر چیزی تنها وجهه باطل آن را درک کند، و از وجه حق و صحیح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتی دیگر می گردد که ریشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارک و تعالی است. خدای تعالی در باره اینگونه اشخاص می فرماید: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ

لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا
 أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١﴾.

بنابراین، خود را مستقل دیدن، و از پروردگار خود
 غافل شدن، و جمیع اوهام و افکار باطل و هر شرک
 و ظلمی که مترتب و متفرع بر آن است همه از
 تصرفات شیطان است. گر چه چنین شخصی از
 آنجایی که خود را مستقل می داند این اوهام و افکار
 را هم از خود دانسته، و شرک و ظلم را نیز عمل خود
 می پندارد. و باید هم چنین بپندارد، زیرا معنی فریب
 شیطان خوردن و در تحت ولایت او در آمدن همین
 است که گمراه بشود و نداند چه کسی او را گمراه
 کرده ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا
 جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۲.

ولایت شیطان بر آدمیان در ظلم و گناه و ولایت ملائکه بر آدمیان در اطاعت و عبادت
 قرآن کریم نظیر این ولایتی را که شیطان در گناه

^۱ ما بسیاری از جن و انس رای آفریده ایم که پایان کارشان به دوزخ منتهی
 می شود، اینان کسانی که با داشتن دل نمی فهمند، و با داشتن چشم
 نمی بینند، دارای گوش هایی هستند لیکن با آن نمی شنوند. اینان مانند
 چارپایان بلکه گمراه تر از چارپایانند، آنان غفلت زدگانند. - اعراف، آیه
 ۱۷۹.

^۲ او و گروه وی بطور مسلم شما رای از آنجایی که خودتان احساس نکنید
 می بینند، آری ما شیطان ها رای اولیای کسانی قرار داده ایم که ایمان
 نمی آورند. - اعراف، آیه ۲۷.

و ظلم بر آدمیان دارد برای ملائکه در اطاعت و عبادت اثبات نموده، می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ البته این دو نوع ولایت منافاتی با ولایت مطلق پروردگار که آیه ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ آن را اثبات می کند ندارد.

باری، این ولایت همان احتناک و لگام زدنی است که شیطان وعده داده، و قرآن از او چنین حکایت می کند: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا قَالَ إِذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتَهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ و بطوری که از آیات قرآن بر می آید برای او لشکری است که او را در هر کاری که بخواهد مدد می کند، از آن جمله آیه شریفه ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ

حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴿۱﴾ است. و اگر در آیه ﴿وَلَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ گمراهی همه را به خود او نسبت داده برای این است که هر قدر هم لشکریانش زیاد و نقشه اعمال آنها مختلف باشد نتیجه اعمالشان که همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است یکی است، هم چنان که مساله توفی و گرفتن جانها را هم به ملک الموت نسبت داده و فرموده: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ و هم به اعوانش مستند کرده و فرموده: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ﴾^۱.

بعضی از لشکریان ابلیس از جنس بشرند

از آیه ﴿الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ هم بر می آید که لشکریانش همه از جنس خود او یعنی از طایفه جن نیستند، و بعضی از آنان از جنس بشرند،

هم چنان که از آیه ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ استفاده می شود که وی نیز مانند سایر جانداران، ذریه و فرزند دارد، و اما اینکه

^۱ نیست برای شما غیر از خداوند دوست و مددکاری. - سجده، آیه ۴.

کیفیت پیدایش فرزندان او چگونه است؟ معلوم نیست، و آیه مزبور از آن ساکت است.

از آیات کریمه قرآن در باره ابلیس و خصوصیات کارهای او و لشکریانش دو نکته دیگر استفاده می‌شود: یکی این است که لشکریان او در کندی و تندی در عمل همه مثل هم و برابر هم نیستند، بعضی تند و بعضی کند هستند، به شهادت اینکه در جمله ﴿وَ أَجْلِبُ عَلَيْهِمُ بَخِيلِكَ وَ رَجَلِكَ﴾ بعضی از لشکریان او را سواره و بعضی را پیاده معرفی کرده است.

نکته دیگر اینکه لشکریان او از جهت اجتماع و انفراد در عمل نیز مختلفند، بعضی تنها کار می‌کنند و بعضی به کمک یکدیگر کاری را از پیش می‌برند، به دلیل آیه ﴿وَ قُلْ رَبِّ اَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَ اَعُوذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَحْضُرُونِ﴾ و احتمالاً آیه ﴿هَلْ اَنْبِئُكُمْ عَلٰى مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ تَنْزَلُ عَلٰى كُلِّ اَفَّاكٍ اٰثِمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ اَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾^۱.

^۱ آیا با این حال او و بچه‌های او را سوای من اولیای خود اتخاذ می‌کنند، با اینکه آنان دشمنان شماينند؟ - كهف، آیه ۵۰.

خلاصه بحث این شد که: ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد.

این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم (علیه السلام) پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد، و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها، شقاوتها، گمراهیها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع پیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود، بر عکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد هدایتش به یک حساب مستند به آنها است.

مطلب دیگری که از بحث ما بدست آمد این بود که ابلیس را در کارهایش اعوان و یارانی است از فرزندان خود و از جن و انس که هر کدام به طریق خاصی اوامر او را اجرا می‌کنند و او به آنان دستور

می‌دهد که در کار بنی نوع بشر مداخله نموده از دنیا

و هر چه در آن

است هر چیزی که با زندگی بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زیبا وانمود کنند، ایشان نیز اوامر او را امتثال نموده در دل‌های بشر و در بدن‌های‌شان و در اموال و فرزندان و سایر شئون زندگی دنیوی‌شان به گونه‌های مختلفی تصرف می‌کنند، گاهی دسته جمعی و گاهی منفرد، زمانی به کندی و زمانی دیگر بسرعت، گاهی بدون واسطه و گاهی به وسیله اطاعت و زمانی به وسیله معصیت به کار گمراه ساختن او می‌پردازند.

و نیز بدست آمد که تصرفات ابلیس و لشکریان او طوری نیست که برای بشر محسوس باشد - یعنی بفهمد که چه وقت ابلیس در دلش وارد می‌شود و چگونه افکار باطل را در قلب وی القا می‌کند، و یا اذعان کند که این فکر از خودش نیست و شخص دیگری در دل او القا کرده - پس نه کارهای شیطان و لشکرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ایشان در عرض وجود وی می‌باشد جز اینکه خداوند به ما خبر داده که ابلیس از جن است و او و لشکرش از آتش آفریده شده‌اند و به هر حال

گویا آغاز و انجام وجود وی با هم اختلاف دارد.

**بحث عقلی و قرآنی (مناظره‌ای که شارح اناجیل
نقل کرده و در تورات ذکر شده که بین ابلیس و
ملائکه واقع شده است)**

در تفسیر روح المعانی از شهرستانی و او از شارح اناجیل اربعه صورت مناظره‌ای را نقل کرده که بعد از این حادثه میان ملائکه و ابلیس واقع شده است، این مناظره در تورات نیز ذکر شده، و آن این است که ابلیس به ملائکه گفت: من به فرضی که قبول کنم و تسلیم شوم که خالق و ایجاد کننده‌ای مرا به وجود آورده نسبت به کارهای او اشکال‌هایی دارم:

اول اینکه می‌پرسم چه حکمتی در خلقت و آفرینش عالم است، مخصوصاً با اینکه خدا می‌دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود پس چرا ایشان را آفرید و منظورش از آفرینش آنان چه بود؟

دوم اینکه چرا بندگان را مکلف به تکالیف کرد و با اینکه از امتثال آنان نفعی عایدش نمی‌شود؟ چرا آنان را گرانبار ساخت؟ و اگر منظورش فایده

رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می‌توانست این

فایده را بدون تکلیف نرسانید؟

سوم اینکه بر فرض که به خاطر فایده و نفعی مرا

مکلف به معرفت و اطاعت خود کرد، تکلیف کردن

من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا؟

چهارم اینکه پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با

ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرده عقابم را

واجب نمود؟ با اینکه لعنت و عقاب من به حال خود

او و به حال دیگران کمترین

سودی ندارد و برای من بزرگترین ضررها را به

بار می آورد؟

پنجم اینکه گیرم که در این نیز مصلحتی باشد

مسلط کردن من بر اغوای فرزندان آدم چرا؟

ششم اینکه وقتی از او برای مدتی بس طولانی

مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر

از شر و فساد نمود؟ آیا خالی بودن عالم از شر بهتر

نبود؟ شارح اناجیل در ذیل این مناظره گفته است:

خدای تعالی از سرادق عظمت و کبریا به وی وحی

کرد که ای ابلیس تو مرا هنوز نشناخته‌ای، چون اگر

می شناختی این گونه جسورانه بر من خرده

نمی گرفتی و می دانستی که بر من در هیچ یک از

افعالم اعتراضی وارد نیست، زیرا تنها معبود هستم و

جز من معبودی نیست، و از آنچه می کنم بازخواست

نمی شوم.

این بود آنچه که آلوسی از شهرستانی از شارح

اناجیل نقل کرده است آلوسی سپس اضافه کرده

است که امام فخر رازی در باره اعتراضات ابلیس

گفته است «اگر اولین و آخرین خلایق جمع شوند

نخواهند توانست جوابی از این اعتراضات بدهند
مگر اینکه قائل به حسن و قبح عقلی نباشند».

آن گاه می گوید: در اینجا به یاد داستان شیرینی
افتادم و آن داستان این است که: روزی سیف الدوله
پسر حمدان بر چاکران خویش در آمد و گفت: من
امروز بیتی گفته‌ام که خیال می‌کنم احدی جز ابو
فراس از عهده ساختن بیت دوم آن بر نیاید، اتفاقاً آن
روز ابو فراس هم در آن مجلس حضور داشت.
حضار گفتند: امیر بیت خود را بخواند تا بشنویم،
سیف الدوله گفت:

«لک جسمی تعله *** فدمی لم تطله»

ابو فراس بیدرنگ در جواب گفت:

«قال ان كنت مالكا *** فلی الامر كله» و

مؤلف: آنچه که در ابتدای کلام سابق ما ذکر شد
این شبهات را تا به آخر دفع می‌کند، و هیچ احتیاجی
نیست به اینکه اولین و آخرین خلائق جمع شده و
برای دفع آن دست به دست یکدیگر دهند، و به گفته
امام فخر رازی تازه از عهده دفع آن هم بر نیایند،
اینک ما یک

یک آن شبهات را ذکر نموده و به همان بیان دفع

می‌کنیم:

در آفریدن خلاق و مخصوصاً کفاری که نتیجه خلقتشان خلود در آتش

است چه حکمتی است؟

اما شبهه اول که گفت در آفریدن خلاق و

مخصوصاً کفاری که نتیجه خلقتشان خلود در آتش

است چه حکمتی است؟ در جواب آن می‌پرسیم اولاً

آیا مقصود وی از خلاق مطلق خلاق و ما سوی الله

است یا فقط انسان؟ و ثانیاً مرادش از حکمت، خیر

و صلاحی است که فاعل را به فعل وامیدارد و یا

نتیجه‌ای است که پس از انجام فعل عاید فاعل

می‌گردد؟ اگر مقصودش شق اول باشد جوابش

خوب روشن است، برای اینکه خدای تعالی در

فاعلیت خود و آفریدن خلاق محتاج به داعی و

غرضی که فاعلیتش را تمام کند نیست، بلکه به برهان

قطعی فاعلیت او تمام بوده و او به ذات خود مبدأ

جمع موجودات و منبع جمیع خیرات است، و

معلوم است که اقتضای مبدأ و علت برای ایجاد

معلولش اقتضایی ضروری و غیر قابل تخلف است،

و سؤال از آن به منزله سؤال از جود حاتم و بذل و

بخشش هر صاحب ملکه جود است، زیرا همانطوری که ملکه جود ذاتاً اقتضای ظهور و بروز و بذل و بخشش دارد و در بروز اثرش چیز دیگری مؤثر نیست، و خلاصه همانطوری که ظهور اثر جود برای آن ضروری است، و خواه ناخواه هر مستحقی به مقدار استعداد و استحقاقش از آن متنعم می‌شود همچنین اقتضای ایجاد معلول برای علت و مبدأ آن ضروری است. و همانطوری که در مساله جود اختلاف مستحقین در نیل به خیرات شخص جواد مربوط به اختلاف استحقاق خود آنان است نه به آن شخص همچنین اختلاف موجودات در مراتب کمال وجودشان مستند به خود آنان است نه به خداوندی که مبدأ وجود است. پس سؤال از اینکه در خلقت کافر چه حکمتی بوده سؤالی است بیجا.

و اگر مقصودش از حکمت معنای دوم آن است جوابش این است که کار خدا را نمی‌توان به کارهای غیر او مقایسه کرد، و آن را محکوم به احکام عقل نمود، مثلاً اگر عقل حکم می‌کند به اینکه فاعل هر فعلی باید در کاری که می‌کند فایده و نتیجه‌ای در نظر داشته باشد در جایی است که فاعل در صورت

نکردن آن کار آن نتیجه عایدش نشود، و بخواهد با انجام آن کار استکمال نموده و به مقدار کمالی که در آن فعل هست به کمالات خود بیفزاید، و کمبودی را در خود جبران نماید.

و اما خداوندی که تمامی کمالات و خیرات در ذاتش مجتمع است لازم نیست که در کار خود فایده‌ای را در نظر بگیرد، زیرا فایده و نتیجه کارهای او در ذات او موجود هست، چه آن کار را بکند و چه نکند، گو اینکه فواید بیشماری هم بر کارهایش مترتب می‌شود، زیرا این فواید مقصود بالاصالة و اولاً و بالذات نیست، بلکه مقصود بالعرض است.

و اگر چنانچه ابلیس از حکمت خلقت خصوص

انسان سؤال کرده و به همین ملاحظه

در ذیل کلامش گفته: «و با اینکه می‌دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود چرا آنان را خلق کرد» جوابش این است که: آری، در خلقت انسان حکمت به معنای دوم (نتیجه) وجود ندارد، برای همان که گفتیم خدای تعالی که فاعل خلقت انسان است غنی بالذات است، و احتیاجی به هیچ چیز از ما سوای خود ندارد تا بخواهد با خلقت آن چیز آن احتیاج را بر طرف سازد. ولیکن حکمت به معنای اول (داعی) وجود دارد و آن همین است که ماده‌ای زمینی و ناچیز را با ترکیب خاصی به جایی برساند که با پیمودن راه تکامل به گوهری آسمانی و شریف مبدل گشته و از نظر مراتب کمال از هر موجود دیگری برتری یابد، و از جهت تقرب به خداوند هیچ موجودی به پایه او نرسد، چنین حکمتی در خلقت انسان وجود دارد. البته نباید توقع داشت که تمامی افراد بشر به این پایه از ترقی برسند، برای اینکه این موجود هم خودش از اضدادی ترکیب یافته، و هم در عالمی به سر می‌برد که عالم تزاحم و تضاد است، و علل و اسباب موافق و مخالفی از هر سو احاطه‌اش کرده و نمی‌گذارد همه

افراد آن استعداد ذاتی خود را حفظ نموده و از این گرداب نجات یابند، خواه ناخواه جز عده معدودی از افراد نخبه و برجسته آن به سعادت مطلوب خود نمی‌رسند. این مطلب اختصاص به جنس بشر ندارد، بلکه جمیع موجوداتی که از مواد موجود در این نشات تکون یافته و می‌یابند محکوم به این حکم هستند، هیچ نوعی از انواع حیوانات، یا نباتات، یا معدنیات نخواهید یافت که جمیع افراد و اشخاص آن به کمال وجود خود نایل شده باشند، بلکه غالباً افراد در برابر علل و اسبابی که منافی با تکامل و مانع از پیشرفت آنها است و از نظر علیت و سببیتی که دارند خواه ناخواه اثر خود را می‌کنند محکوم گردیده و قبل از رسیدن به کمال خود از بین می‌روند، و با فرض علیت آن علل ممکن نیست که جمیع افراد انواع به کمال متوقع خود برسند، زیرا فرض اینکه هیچیک از افراد انواع از عوامل منافی با آن متاثر نشوند، مثلاً هیچ گیاهی از حرارت و برودت و نور و ظلمت و خشکی و رطوبت و سمومات و مواد زمینی که منافی با ترکیب خاص آن است متاثر

نگردد فرضی است که هم فرض ترکیب خاص آن
گیاه را و هم فرض علیت و سببیت آن عوامل را باطل
می‌سازد، و معلوم است که ابطال این دو فرض ابطال
نظام کون است - دقت فرمایید.

خواهید گفت: آری، این اشکال هست، و لیکن
بطالان مساعی بعضی از افراد و سقوط آنان نیز فرضی
است غیر قابل قبول.

در جواب گوئیم که: چنین نیست، و در صورتی
که بطلان مساعی بعضی از افراد باعث تکامل بعضی
دیگر و رسیدن آنان به سعادت و کمالی که برای نوع
متوقع است بشود هیچ

اشکال ندارد، زیرا بنا بر فرض ما که عالم خلقت ظرفیت تکامل همه افراد را ندارد چه عیبی دارد که در راه حصول افرادی نخبه و با ارزش افراد بی‌ارزشی از بین بروند، و چرا این عمل را استرباح حقیقی ندانیم، و آن را گزاف و یا تبذیر بخوانیم؟ وقتی گزاف است که از ابتدا غرض از آفرینش آنان اضمحلال و از بین رفتن‌شان باشد. و حال آنکه خدای تعالی انسان را برای اضمحلال نیافریده، بلکه آفریده تا همه افراد آن کامل و همه رهروان به سوی سعادت دنیا و آخرت باشند.

چیزی که هست از آنجایی که انسان به وجود نمی‌آید مگر از ترکیب مادی خاصی، و آن ترکیب هم به وجود نمی‌آید مگر در تحت نظام مادی که در سراسر اجزای عالم حکمفرما است، و آن اجزا را به هم مرتبط ساخته آنها را مؤثر در یکدیگر و متاثر از همدیگر نموده است لذا در چنین شرایطی قهرا بعضی از افراد به کمال خود نمی‌رسند و قبل از رسیدن به آن از بین می‌روند.

پس نباید اشکال کرد و گفت چرا خدای تعالی

کافر آفریده؟ او کافر نیافریده، او هر که را آفریده
غرض اولی و ذاتیش این بوده که به سعادت انسانیت
نائل آید، البته غرض و اراده ثانوی و عرضیش هم
این است که در شرایط دیگری از آن سعادت محروم
شود، حال اگر عده‌ای به اختیار خود، خود را در
تحت آن شرایط قرار دادند و از سعادت محروم
شدند آیا این محرومیت را باید به خدا نسبت داد؟ و
آیا خدای تعالی بخاطر اینکه این محرومیتها پیش
نیاید و عده‌ای کارشان به دوزخ نیانجامد اراده اولی
و ذاتی خود را هم عملی نسازد؟ و اگر عملی ساخت
و در نتیجه این محرومیتها پیش آمد، بصرف اینکه
عالم به آن بوده باید به وی اعتراض کرد و یا کفر و
دوزخی شدن کافر را به او نسبت داد؟ حاشا، زیرا
گفتیم علت تامه کفر، عوامل و اسباب خارجی بسیار
زیادی است که همه دست بدست هم داده و در آخر
اختیار خود کافر هم ضمیمه آن شده و کفر را به
وجود آورده است، و همین که پای اختیار به میان
آمد دیگر نمی‌توان آن را به دیگری نسبت داد.

و اما مساله قضا و قدر خداوند بر کفر، این نیز به
این طریق جاری شده که کافر به اختیار خود کفر

بورزد، نه به اینکه از او سلب اختیار و اراده شود و او
مجبور به قبول کفر گردد درست مانند سنگی که به
هوا پرتاب می‌شود و آن سنگ بر اثر کشش و جاذبه
زمین مجبور به سقوط می‌شود.

با اینکه تکلیف بندگان برای خدای تعالی نفع و ضرری ندارد چرا خدا
بندگان را مکلف ساخته است؟

اما شبهه دوم، و اینکه فایده تکلیف چیست؟ و با
اینکه تکلیف برای خدای تعالی نفع و ضرری ندارد
چرا بندگان را بدون جهت گرانبار ساخته است؟.

این شبهه نیز مغالطه و قیاس کردن کار فاعل ناقص و فقیر است به کار فاعل تام و غنی بالذات، زیرا حکم عقل به اینکه «فاعل باید فعلی را انجام دهد که از آن نفعی عایدش شود» در فاعلی است که ناقص باشد و بخواهد با فعل خود نقص خود را جبران نماید نه فاعلی که غنی بالذات است، عقل چنین حکم عمومی ندارد که حتی فاعلی هم که غنی بالذات است و هیچ جهت نقصی در او نیست باید در فعل خود فایده‌ای را در نظر بگیرد، و از آن منتفع شود، و نیز نمی‌تواند حکم کند به اینکه صدور فعل از چنین فاعلی محال و ممتنع است.

تکلیف هم مثل اصل ایجاد به منظور احسان بر بندگان است، زیرا گرچه امری اعتباری و قراردادی است، و در متن آن احکامی که مربوط به امور واقعی و خارجی است جریان ندارد، و لیکن همین امر اعتباری در عین اعتباری بودنش این اثر را دارد که مکلفین را به کمالات تازه‌ای که فاقد آنند می‌رساند، پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است: حقیقت ناقص انسانی (قبل از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف).

توضیح این معنا بطور خلاصه این است که: مشاهده و برهان این معنا را ثابت کرده که تمامی انواع موجودات و نظامی که در آنها حکمفرما است، و خلاصه جهانی که ما آن را جهان ماده می‌نامیم در تحت یک حرکت در گردش است، و این حرکت برای هر نوع از انواع موجودات بقا و وجود ممتدی را که ابتدایش وجود ناقص و انتهایش وجود کامل است ترسیم نموده است، و بین اجزای این امتداد در وجود که نامش بقا است ارتباطی وجودی و حقیقی برقرار است که جزء سابق را به جزء لاحق رسانیده بدین وسیله آن نوع را از این منزل به آن منزل سیر می‌دهد، و این موجود از همان ابتدای وجودش جز برای رسیدن به آخرین مرحله از کمالی که رسیدن به آن برایش ممکن است در تحت این حرکت قرار نگرفته، مثلاً یک دانه گندم که نوعی از انواع موجودات این جهان است از همان ابتدای جوانه زدن می‌خواهد به آخرین مرحله از کمال خود رسیده بوته‌ای کامل و دارای سنبل شود. یک نطفه از نوعی از انواع حیوانات از همان ابتدای وجودش به سوی

فرد کاملی که دارای جمیع کمالات نوعیه باشد در حرکت است، و همچنین سایر موجودات.

و نیز این معنا ثابت است که انسان از میان سایر انواع موجودات از این ناموس عمومی که در آنها است استثناء نشده، او نیز از اولین مرحله پیدایش خود متوجه مرتبه انسان کامل و انسان واجد حقیقت سعادت است، حال یا به هدف خود می‌رسد، و یا در بین راه به موانعی برخورد می‌نماید و قبل از رسیدن به آن از بین می‌رود. تفاوتی که انسان با سایر انواع موجودات دارد این است که انسان سنخ وجودش طوری

است که مجبور است به روش اجتماعی زندگی کند، چنین موجودی برای رسیدن به آن هدف چاره‌ای جز این ندارد که یا خودش قوانین و سنی برای اجتماع خود وضع کند، و یا زیر بار قوانین دینی برود، و از راه عمل به این قوانین عقاید و اخلاق و ملکاتی که ملاک سعادت دنیوی او است، و کارهای نیکی که ملاک سعادت اخروی او است کسب نماید.

از اینجا جواب ابلیس که گفت: «فایده تکلیف چیست؟» روشن می‌گردد، زیرا تکلیف در عین اینکه امری است اعتباری این اثر واقعی را دارد که بطور نامرئی انسان را تدریجا به سوی کمال و سعادتش سیر داده به بهترین و پایدارترین مراحل وجودش می‌رساند، و قهرا کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی نماید از رسیدن به آن مرتبه از کمال محروم می‌ماند، عینا مانند یک فرد از سایر انواع موجودات، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد به کمال خود نائل می‌آید و گرنه از بین می‌رود.

بنابراین سؤال ابلیس در این باره بی‌شباهت به این

نیست که کسی پرسد فایده تغذیه گیاهان چیست؟
و یا بگوید: چرا حیوانات با اینکه از بچه‌های خود
خیری نمی‌بینند توالد و تناسل دارند؟ و اما اینکه
گفت: «اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود
چرا با اینکه می‌توانست این فایده را بدون تکلیف
نرسانید؟» جوابش این است که این گفتار نیز مانند
گفتار قبلیش مغالطه است، برای اینکه گفتیم تکلیف
در انسان و در هر موجود دیگری که قابل تکلیف
است واسطه بین نقص و کمال وجودی او است، با
این حال اگر می‌خواهد بگوید چرا برای رساندن نفع
بر مکلفین این راه را اختیار کرده و راه دیگری را
اختیار ننموده؟ می‌گوییم اگر راه دیگری را هم اختیار
کرده بود و چیز دیگری غیر تکلیف را واسطه قرار
می‌داد باز جای اعتراض او باقی بود که بگوید چرا
این راه را اختیار کرده؟ و باز در جوابش می‌گفتیم:
علل و اسبابی که در خصوص نوع بشر وجود دارد
اقتضا می‌کند که بشر به وسیله عمل تکامل یافته به
تکالیفی که عادتاً عمل به آن باعث اصلاح باطن و
پاکی درون او می‌شود گردن نهد.

چرا خداوند انسان را بدون اینکه مکلف نماید کامل ساخت و چرا او را

و اگر می‌خواهد بگوید چرا بشر را از همان ابتدای وجودش کامل نیافریده و بدون تکلیف و هیچ واسطه دیگری واجد جمیع مراحل سعادت و کمال نکرده؟ جوابش این است که لازمه این حرف بطلان حرکات وجودی و ماده و قوه و جمیع شئون امکانی و خلاصه مجرد بودن انسان مادی است، و این خلف فرض است، زیرا انسانی که مورد نظر ابلیس است انسانی است مادی و مخلوق از زمین و مواد زمینی که در آغاز وجودش ناقص می‌باشد و باید به تدریج دنبال کمالات برود.

تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم برای چه بود و لعن و عقاب ابلیس

بعد از نافرمانی چرا؟

و اما شبهه سوم که گفت «بر فرض که بخاطر فایده و نفعی مرا تکلیف به معرفت و اطاعت خود کرد تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا؟» جوابش بسیار روشن است، برای اینکه خدای تعالی اگر او را امر به سجده کرد برای این بود که یا با امتثال آن امر صفت عبودیتش تمام شود، و یا با تمرد از آن، صفت استکبارش تکمیل گردد، پس در هر صورت خداوند کار خود را که تکمیل بندگان است انجام داده و ابلیس هم وظیفه عبودیت خود را که استکمال است عملی کرده، الا اینکه ابلیس که می‌باید در جانب سعادت تکامل یابد، به اختیار خود در طرف شقاوت تکامل یافته است.

علاوه بر اینکه تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم فایده دیگری هم داشت، و آن این بود که خداوند به همین وسیله خط مشی آدم و نسل او را تعیین فرمود، زیرا صراط مستقیمی که خداوند برای بنی نوع بشر مقدر کرده بود هرگز پیموده نمی‌شد مگر اینکه بیرون از ذات او کسانی باشند که او را به

سوی صراط مستقیم هدایت کند، و نیز دشمنانی باشند که او را به سوی انحراف از صراط مستقیم دعوت نمایند. و داستان تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم این غرض را تأمین نموده، ملائکه در هدایت و شیطانها در ضلالت کمک کار آدمی شدند.

و اما شبهه چهارم که گفت «پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرد و عقابم را واجب نمود با اینکه لعنت و عقاب من به حال او و به حال دیگران کمترین سودی نداشت؟...» جوابش این است که آن حقیقتی که در لعنت و عقاب است از لوازم گناه است، و استکبار بر خدای تعالی ریشه و مولد جمیع گناهان است، و با این حال ابلیس نباید توقع داشته باشد که بر خدای تعالی استکبار بکند و دچار لعنت و عقاب هم نشود.

مساله سود و زیان هم همانطوری که در سابق اشاره کردیم در کارهای خدای تعالی جریان ندارد، زیرا هیچیک از کارهای خداوند نفع و فایده‌ای برای او ندارد تا بگویی کارهایی که برای او نفعی ندارد صدورش از وی ممتنع است.

خلاصه اینکه اعتراض ابلیس شبیه اعتراض کسی است که در باره شخصی که سمی را خورده و خود را به اختیار خود هلاک کرده بگوید: «چرا خداوند این سم را شفا و غذایی لذیذ و یا شربتی گوارا نکرد با اینکه هلاکت او برای خداوند کمترین سودی نداشته و برای شخص مسموم بزرگترین ضررها را داشت؟» و معلوم است که صاحب این اعتراض تا چه اندازه در باره علل و اسبابی که خداوند در عالم صنع و ایجاد به کار انداخته جاهل است.

بطور کلی هیچ حادثه‌ای در عالم وجود رخ نمی‌دهد مگر اینکه حدوث آن مربوط به علتی از سلسله علل است، و تخلف آن حادثه از آن علت محال است، گناه هم عینا مانند

سمومات اثر غیر قابل تخلفی دارد، اگر سمومات اعتدال مزاج را از بین می‌برد و مجاری جهاز هاضمه را آلوده نموده از کار می‌اندازد گناه هم روح گنهکار را آلوده می‌سازد، و همانطوری که توقع اثر نکردن سم در مزاج توقعی است بیجا، همچنین انتظار اینکه اثر گناه بدون شفاعت و یا توبه و یا کار نیکی که باعث آمرزش آن باشد خنثی گردد، انتظاری است بی‌مورد، و در حقیقت ابطال قانون علیت است که آن نیز مستلزم انکار همه چیز است.

و اما شبهه پنجم که گفت «بر فرض که در این نیز مصلحتی بوده، مسلط کردن من بر اغوای فرزندان او چرا؟» جوابش از آنچه گذشت معلوم است، زیرا گفتیم هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتی محقق می‌شود که ضلالت و باطل و معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد، و همچنین وقتی دعوت به حق تمام می‌گردد که دعوت به باطل هم بوده باشد، وقتی صراط مستقیمی بوجود می‌آید که غیر صراط مستقیمی باشد و سالک را بغیر آنچه که صراط مستقیم می‌رساند برساند. پس تا زمانی که در روی

زمین از جنس بشر افرادی باقی هستند باید کسانی باشند که آنان را به باطل و بسوی عذاب سعیر دعوت کنند و چنین داعیانی که همان ابلیس و لشکریان اویند از خدمتگزاران نوع بشری هستند که خداوند آنان را تنها به مقدار دعوتشان مسلط نموده و فرموده: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ و از خود ابلیس هم حکایت کرده که در قیامت خطاب به مردم می گوید: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾^۱.

و اما شبهه ششم که گفت «وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود؟ آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود؟» جواب از بخش اول آن (وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد) از مطالب گذشته معلوم گشت. و در جواب از بخش دومش (آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود) می گوئیم: معنای اینکه عالم از شر و

^۱ بندگان من فریب تو را نمی خورند و دست تو از اغوای آنان کوتاه است، تو تنها گمراهانی را می توانی فریب دهی که به پای خود بدنبال تو راه بیفتند. - حجر، آیه ۴۲.

فساد خالی باشد این است که عالم مادی در عین
مادیت مجرد باشد، یعنی فعلیت‌های آن بدون قوه و
خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون
تغیر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب
باشد و فرض چنین عالمی مادی

محال است.

بیان و توضیح جمله: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ از نظر فلسفه و

برهان و وحی

جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده این

است که: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ تازه

خود این جواب هم جوابی است اجمالی زیرا در این

جواب متعرض یک یک شبهات نشده و بطور

خلاصه فرموده است، برگشت همه این شبهات

اعتراض بر خدای تعالی است، و مخلوق را حق آن

نیست که بر خالق اعتراض کند، خدای تعالی

معبودی است که جز او معبودی نیست، و کسی را

نمی‌رسد که او را در آنچه می‌کند مورد بازخواست

قرار دهد.

از ظاهر کلام خدای تعالی در این جواب بر

می‌آید که جمله «از آنچه می‌کنم بازخواست

نمی‌شوم» متفرع بر جمله «زیرا معبود منم و جز من

معبودی نیست» می‌باشد. و بنابراین، مفاد کلام چنین

می‌شود که: وجود و انانیت خدای تعالی وقتی بذاته

و لذاته برایش ثابت باشد و او معبودی باشد که مبدأ

تمامی عالم از او و معاد آن بسوی او باشد پس او در

هیچ فعلی از افعالش جز بذات خود به هیچ فاعل دیگری اتکاء نداشته و در هیچ فعلی محکوم علت غایی دیگری جز ذات خود نمی‌گردد، و قهراً او فاعلی خواهد بود که در فاعلیت ما فوق هر فاعل دیگر و هم خود او غایتی خواهد بود ما فوق همه غایات. هر فاعلی هر کاری را انجام می‌دهد اتکایش به قوه و نیرویی است که او ارزانش داشته، و اما خود او به کسی اتکاء ندارد، ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾. و هر غایتی از این جهت داعی بر فعل می‌شود که متضمن کمال و خیری است، و خداوند به خیر چیزی محتاج نیست، بلکه خیر هر چیزی از او است، «بیده الخیر». با این حال چگونه ممکن است سبب کار چنین خداوندی را جستجو کرده و او را در این باره بازخواست نمود؟ سبب هر کاری یا فاعل است و یا غایت آن و خدای تعالی فاعل هر فاعلی دیگر و غایت هر غایتی دیگر است.

و اما غیر خدا هر فاعلی دیگری از آنجایی که قدرت بر فعلش از ناحیه خدا است، و همچنین هر غایت و خیری که فاعل از فعل خود انتظار داشته و

یا بدست می‌آورد همه به عنایت او و به تسبیب اسباب و تنظیم عوامل و شرایطی است که او می‌کند، از این جهت مسئول فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار می‌گیرد که چرا این عمل را انجام داده است و بیشتر این بازخواستها از نتیجه و جهت خیر و صلاح عمل است، به این معنا که در غالب افعال مخصوصا

افعالی که حسن و قبح و مدح و ذم در آن جریان دارد سؤال می‌شود که به چه منظوری این عمل را کردی؟ و چه خیر و مصلحتی در آن دیدی؟.

این از نظر فلسفه و برهان و وحی، و اما از نظر متکلمین:

اشاره به اباحت ممتد متکلمان اشاعره و معتزله در باره افعال خدا و توضیح مسئول نبودن خداوند و بیان یک حقیقت که روشن کننده مطلب است

دانشمندان علم کلام از جهت اختلافی که در مساله افعال خدا و مسائل متفرع بر آن دارند که آیا فعل خدای تعالی معلول غرض و هدف می‌شود یا نه در مساله مورد بحث یعنی جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده نیز اختلاف کرده‌اند. اشاعره که یک طایفه از متکلمین هستند از جهت اینکه اراده گزارفی و اسناد شرور و قبایح را به خداوند تجویز کرده‌اند در این مساله نیز گفته‌اند معنای کلام خدا که فرمود: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ﴾ این است که خدای تعالی هر کاری می‌تواند بکند و لازم نیست کارهای او مانند کارهای ما مشتمل بر غرض و نتیجه‌ای باشد، و عقل نمی‌تواند خدا را مانند دیگران محکوم به این حکم کند.

در مقابل این طایفه معتزله قرار دارند که می‌گویند: فعل بدون غرض و نتیجه، صدورش از خدای تعالی محال است، زیرا چنین فعلی مستلزم لغو و گزاف است، و خدای تعالی کار لغو نمی‌کند.

و چون رأی معتزله در افعال خدا این بوده لذا در تفسیر آیه مورد بحث نیز گفته‌اند: معنای آیه این است که خدای تعالی «حکیم» است و حکیم کسی را گویند که حق هر ذی حقی را ادا می‌کند، و معلوم است که چنین کسی مرتکب قبیح و لغو و گزاف نمی‌شود تا کسی از او بازخواست کند، از کسی بازخواست می‌شود که ارتکاب قبیح و لغو و گزاف در باره‌اش احتمال برود. باید دانست که این بحث آن قدر دامنه‌دار و پر شاخ و برگ است که هزاران دانشمند از این دو طایفه و همچنین پیروان‌شان از طوایف دیگر قرن‌ها در پیرامون آن بحث کرده‌اند، و ما را در این مختصر مجال آن نیست که اقوال آنان را به تفصیل نقل نموده و در آن نظر کنیم، لذا تنها به یک حقیقت دیگر اشاره نموده و با ذکر آن حقیقت مطلب را روشن ساخته و می‌گذریم، چون خواننده عزیز با مطالعه آن به افراط اشاعره و تفریط معتزله و

پیروان آن دو واقف می‌گردد.

تقسیم علوم و مدرکات انسان به: علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و

ذهنی

آن حقیقت این است که: بطور کلی علوم و

تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آن هستیم بر دو

قسمند: اول علوم و تصدیقاتی که هیچ گونه ارتباطی

به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و

با خارج تطبیق می‌دهد، چه اینکه ما موجود باشیم و

اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه،

مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است، و عدد

یک

نصف دو است، و عالم موجود است، و در عالم زمین، آفتاب و ماه وجود دارد، حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است، و یا نظری منتهی به بداهت است.

قسم دوم علمی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. اینگونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته ذاتا و حقیقتا با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم، و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است.

این علوم عبارتند از احکام و قوانین و سنن و شؤون اعتباری که در اجتماع معمول گشته و جریان می‌یابد، مانند ولایت، ریاست، سلطنت و ملک و امثال آن. مثلا ریاستی که ما برای زید اعتبار نموده و می‌گوییم: «زید رئیس است» وصفی است اعتباری که در خارج هیچ برابری جز زید ندارد، یعنی در خارج غیر از انسانی بنام زید چیزی بنام ریاست

وجود ندارد، بخلاف بلندقامتی و سیاهی و سفیدی زید که در خارج وجود جداگانه‌ای از وجود زید دارند.

منشا پیدایش اینگونه علوم و تصدیقات احتیاج بشر به تشکیل اجتماع است، مثلاً همین ریاست از آنجایی که بشر مجبور است اجتماعی زندگی کند، به حکم جبر اداره امور جمعیت را به شخص معینی واگذار می‌کند، تا او هر کاری را در موقع مناسبش انجام دهد، اگر جامعه را به شکل یک بدن فرض کنیم نسبت این شخص به آن، نسبت سر خواهد بود به بدن، به همین مناسبت برای اینکه مقام شخص مزبور محفوظ بماند و جامعه از آثار و فواید مقام او برخوردار شود او را به وصف ریاست توصیف نموده می‌گویند: «زید رأس جمعیت و رئیس آنها است» پس اعتقاد به اینکه زید رأس و رئیس است اعتقادی است وهمی که از ظرف وهم به خارج سرایت نمی‌کند، و لیکن ما همین امر وهمی را یک معنای خارجی اعتبار نموده به خاطر مصالح اجتماعی مان آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم. همه

معاینی که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر این قیاس است، و همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگیش وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است. فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتا مطابق با خارج است صدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می شود، و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می شود که این حقیقت ذهنی عینا همان حقیقتی است که در خارج است، و آن حقیقت که در خارج است عینا همین حقیقتی است که در ذهن است.

و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیق نداشته
و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از
مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر
شمرده و خارجی فرض کنیم، و بطور ادعا منطبق
بر خارجش بدانیم و لو اینکه حقیقتاً منطبق نباشد.
پس رئیس بودن زید بخاطر یک غرض اجتماعی مثل
شیر بودن او است بخاطر یک غرض تخیلی شعری،
و توصیفی که ما در جامعه خود از زید کرده و
می‌گوییم: «زید در کشور ما و یا شهر ما رئیس است»
مانند توصیفی است که یک شاعر از او کرده و
می‌گوید: «زید شیر است». تمام معانی اعتباری چه
تصوری باشد و چه تصدیقی همه بر این قیاسند، و
این معانی گر چه منشاشان ذهن خلاقه آدمی است و
چیزی در خارج نیست که ذهن این معانی را از آن
انتزاع نموده و در تطبیق اعمال بر آن اعتماد نماید الا
اینکه از یک جهت دیگر اعتماد بر خارج دارد، و آن
این است که انسان به وسیله همین امور ذهنی و
وهمی نواقص خود را جبران نموده به کمال
وجودیش و نیز به نتایجی که باید برسد می‌رسد.

و خلاصه، بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحیش او را وادار می‌سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید، و لذا می‌بینیم این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند مختلف می‌شود، یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر، شرقی‌ها در آن طوری قضاوت می‌کنند و غربی‌ها طوری دیگر، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر، حتی چه بسا کارها که نظریه طبقات مختلف یک جامعه از عوام و خواص، فقرا و اغنیاء، موالی و عبید، رؤسا و مرءوسین، سالخوردهگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف می‌شود.

البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند، و آن احکامی است که عقل در باره مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن.

پس خلاصه این شد که قسم دوم از علوم و

تصدیقات ما نیز اعتماد بر خارج دارد، اگر چه مانند
قسم اول مستقیماً منطبق بر خارج نباشد.

تمام علوم و احکام، بر فعل خدای تعالی اعتماد دارد زیرا به عالم خارج که
عالم صنع و فعل خدا است باز می‌گردند

این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم تمامی
علوم و احکامی که ما داریم چه از قبیل قسم اول
باشد و چه از قبیل قسم دوم اعتمادش بر فعل خدای
تعالی است، زیرا خارجی که تا کنون می‌گفتیم
تکیه‌گاه علوم ما است، همان عالم صنع و ایجاد
است که خود فعل خدای تعالی است. بنابراین،
برگشت معنای اینک می‌گوییم «عدد یک نصف عدد
دو است» به این

است که خدای تعالی دائماً در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می‌کند، و همچنین سایر مثالهایی که برای تصدیقات قسم اول زدیم. و در قسم دوم هم برگشت معنای اینکه می‌گوییم «زید رئیس است و باید احترامش کرد» به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز خود اینطور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید.

عقل نظری را حاکم بر خدا کردن (عقیده معتزله) خدا را محدود و معلول دانستن است، همانطور که بی اعتبار دانستن عقل در تشخیص افعال خدا (عقیده اشاعره) به بی اعتباری حکم عقل به وجود صانع منتهی می‌شود

پس جمیع احکام عقلی که ما داریم چه احکام نظریه‌ء که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی و حسن و قبحی که عقل از نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می‌کند همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است. و با این حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیر متناهی او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده بنمایند؟ و آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده بگویند:

بر خداوند واجب است که چنین کند، و حرام است که چنان کند؟ و یا آنکه بگویند: فلان عمل از خداوند پسندیده و یا ناپسند است؟ عقل نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است، و محدودیت مساوق با معلولیت است، زیرا حد غیر از محدود است، و ممکن نیست کسی خودش نقشه‌ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که ما فوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد - دقت فرماید.

لغزش بزرگ دیگر، گفتار اشاعره است که عقل را در تشخیص افعال خدای تعالی از کار انداخته و احکام نظری و عملی آن را بی اعتبار دانسته‌اند. آری، اشاعره در مرحله نظریات، قوانین کلی از مشاهده افعال خدای تعالی استخراج نموده از آن قوانین پی به وجود پروردگار برده و وجودش را بدلیل آن

قوانین اثبات کرده‌اند، ولیکن پس از فراغت از اثبات
خدای تعالی برگشته احکام ضروری عقل را ابطال
نموده‌اند، و چنین استدلال کرده‌اند که عقل کوچکتر
از آن است که به ساحت قدس ربوبی راه یافته و به
کنه ذات و خصوصیات صفاتش احاطه پیدا کند، در
اثر این اشتباه بوده که گفته‌اند: خدای تعالی به ذات
خود فاعل نیست، بلکه به اراده فعلیه‌اش فاعل است
و فعل و ترک نسبت به او یکسان است، و در کارهای
او غرض و نتیجه‌ای نیست، و خیر و شر همه مستند
به او است. غافل از اینکه اگر بنا باشد احکام عقلی
را در خصوصیات افعال خدا و سنن و نوامیسی که
در نظام خلقت جاری ساخته ابطال کنیم در کشف

اصل وجود او نیز ابطال کرده‌ایم، زیرا اگر احکام عقلی در اینجا معتبر نباشد باید در آنجا نیز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است در اینجا چرا معتبر نباشد؟ چطور شد که عقل در استخراج قوانین کلی عالم و پی بردن از آن قوانین به وجود خدای تعالی حجت است، ولیکن در تشخیص خصوصیات افعال خدا حجت نیست؟.

از این اشکال مهم‌تر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد پس احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می‌کند با خارج مطابقت ندارد، و این همان سفسطه‌ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است، زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد، و وقتی ممکن باشد یکی از احکام ضروری عقلی با خارج مطابقت نکند احتمال عدم مطابقت در سایر احکام عقلی نیز وجود دارد، و با چنین احتمالی دیگر برای بشر علمی باقی نمی‌ماند، زیرا در بدیهی‌ترین

احکام عقلی احتمال خلاف راه دارد، و این همان سفسطه است.

این بود اشکالاتی که بر رأی اشاعره در احکام نظری عقل وارد است.

جریان احکام عقل عملی در افعال خدای تعالی

و اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام همانطوری که مکرر گفته‌ایم مخترعاتی هستند ذهنی که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده» توصیف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند. و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف کرده جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه‌ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است.

با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریحی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی است متناقض الاطراف و غیر قابل تصور، و وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی غلط باشد فرض این گونه احکام شرعی نیز غلط خواهد بود، برای اینکه احکامی هم که خدای تعالی تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم سنخا متحدند، وجوب و حرمت، امر و نهی و وعد و وعید خدای تعالی نیز مانند وجوب و حرمت، امر و نهی و وعد و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی، با این تفاوت که چون «ادعا عبارت است از خطای در ذهن» و ساحت مقدس خدای تعالی

از آن منزّه است از این جهت این عناوین از
خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع، هم چنان
که تمنا و امید از آنجایی که به معنای واقعیش از
خدای تعالی سر نمی‌زند قائم به مورد مخاطب و در
حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکانه
است. و لیکن در این که صدور این عناوین از خدای
تعالی بخاطر اغراض و نتایجی است هیچ فرقی با
صدور آن از خود ما ندارد و عینا مانند احکام خود ما
متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع مترقی به سوی
کمال و خلاصه به انسانی است که با تطبیق عمل با
آن احکام سعادت زندگی خود را احراز می‌نماید.

پس معلوم شد که برای کارهای تشریحی خدای
تعالی مصلحت و غرضی، و برای اوامر و نواهی
حسن و قبحی هست، و چنان نیست که اشاعره
می‌گویند. و به خوبی ثابت گردید که گفتار اشاعره
به منزله گفتار کسی است که بگوید: راه خدا به جایی
نمی‌رسد، و حال آنکه ضرورت و بداهت حکم
می‌کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی
منتهی گردد، و راه بدون غایت نظیر وسط بدون
اطراف است. همچنین گفتار دیگرشان که گفته‌اند:

«عمل نیک آن عملی است که خداوند به آن امر کرده باشد. و عمل زشت آن کاری است که خدا از آن نهی کرده باشد، حتی اگر به ظلم که زشتیش از بدیهیات عقلی است امر کند نیک می‌شود و اگر از عدالت که نیکو بودنش بدیهی است نهی کند زشت می‌گردد» شبیه این است که کسی بگوید اگر خداوند آدمی را به سوی هلاکت و نابودی ببرد سعادت زندگیش تامین می‌شود، و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگی باز بدارد آن وقت است که سعادت شقاوت می‌شود.

با اینکه عقل ما به کنه ذات و صفات خدا نمی‌تواند احاطه یابد، عقل نظری در تشخیص‌های خود در باره معارف مربوط به خدا مصیب است

پس حق مطلب در این دو مرحله این است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوتهایی که در باره معارف مربوط به خدای تعالی دارد مصیب است، زیرا اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می‌کند، و یا موجودات را مستند به وی می‌داند، و یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می‌شود همه از این جهت

است که در خود نمونه‌ای از خروار آن کمالات را
سراغ دارد، و لذا در عین اینکه علی رغم اشاعره
می‌گوییم عقل در تشخیصات خود مصیب و براهین
او معتبر و حجت است ادعا هم نمی‌کنیم که عقل به
کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف
می‌کنیم به اینکه آنچه را که ما به عقل خود برای او
اثبات می‌کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی
است. مثلاً علمی را که ما برای خدا اثبات می‌کنیم از
آنجایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود
است،

و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد. و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می‌کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی‌شود، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است، و چنین مفاهیمی نمی‌تواند آیینه وجود بیکران پروردگار باشد. و لیکن این معنا باعث نمی‌شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم، بلکه با توسل به صفات سلبيه این نقیصه را جبران نموده و در عین اینکه می‌گوییم خدا عالم است، قادر است، حی است این را نیز اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگتر از آن است که در چار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود، و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می‌سازد.

در تفسیر آیه ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ پاره‌ای از خطب غرای امیر المؤمنین علی (علیه السلام) را که با بهترین بیان این معنا را مبرهن

و روشن ساخته نقل کرده، توضیح دادیم - به آنجا
مراجعه شود -.

افعال خداوند معلل به اغراض است. عقل می تواند در احکام تشریحی در

پی جستجوی مصالح و مفسد بر آید

و اما در مرحله عقل عملی - در این مرحله نیز

احکام عقل در افعال تشریحی خدای تعالی جاری

می شود، الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریح

می کند از روی احتیاج نیست، بلکه تفضل بر بندگان

است تا بدین وسیله حوائج آنان را بر طرف سازد.

پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به

اغراض هست، وقتی مطلب از این قرار باشد جای

آن هست که عقل در اطراف احکام تشریحی خدا

بحث نموده در پی جستجوی مصالح و مفسد و

حسن و قبح افعال بر آید، لیکن نه برای اینکه خدای

تعالی را محکوم به حکم خود نموده به چیزهایی امر

و از اموری نهی کند، زیرا که خدای تعالی نیازمند

به هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال

برساند محکوم گردد. بلکه همانطوری که گفته شد

برای این است که به مصالح و مفسد کارهای خود

واقف شود، چون می بیند پروردگارش شرایع و

سننی برایش تشریح کرده و مانند سلطانی عزیز و
مقتدر از او خواسته تا در برابر عظمتش به مراسم
عبودیت قیام کند. پروردگاری است منعم که حیات
بنده و مرگ و رزق و تدبیر امورش و حساب افعال
و پاداش بر حسنات و جزای بر گناهانش همه در
دست او است، لذا فکر می کند - و جای آنهم هست
که فکر کند - آیا

معقول است چنین پروردگاری حکمی را بدون
دلیل متوجه او سازد و یا عذری را بدون دلیل از او
بپذیرد و یا بی جهت جزا و پاداشش دهد؟

آیاتی که جریان عقل نظری و عقل عملی را در ناحیه پروردگار تایید می کند
علاوه بر اینکه خودش به هدایت ارتکازیش
جواب خود را می دهد، از آیات قرآنی از قبیل آیه
﴿لئلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ و آیه
﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾
و آیات راجع به احتجاج او در قیامت نیز آن را
استفاده می کند.

با این حال چطور می توان گفت احکامی که عقل
در افعال ما دارد در افعال خدای تعالی جاری نیست؟
اگر احکام عقلی در این مرحله جریان نداشت خدای
تعالی در امثال آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ و
آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ و آیه ﴿وَمَا خَلَقْنَا
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِنَ﴾ و آیات
بسیار دیگری «ظلم»، «خلف وعده»، «لهو» و «لعب»
و سایر ردائل اجتماعی را که عقل آن را قبیح می داند
از خود نفی نمی کرد.

تنها این سنخ آیات نیستند که ادعای ما را در

جریان احکام عقلی در افعال خدای تعالی تایید می‌کنند بلکه آیات زیاد دیگری نیز هست که این ادعا را در هر دو مرحله یعنی مرحله جریان احکام عقل نظری و مرحله جریان احکام عقل عملی در ناحیه پروردگار تایید می‌نمایند.

اما آیات راجع به مرحله اولی - از آن جمله یکی آیه ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ است. توضیح اینکه در این آیه فرموده: «حق از ناحیه پروردگار تو است» و فرموده: «حق با پروردگار تو است» و این خود دلیل بر این است که هر قضیه حقی و هر حکم واقعی از فعل خدا اخذ می‌شود نه اینکه حقی هست و خداوند محکوم است به اینکه کارهای خود را بر طبق آن انجام دهد و مانند ما آدمیان با این مطابقت

استدلال بر صحت عمل خود کند. یکی دیگر آیه ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ است که از آن بر می‌آید حکم کردن، حق مطلق او است و هیچ مانعی چه عقلی و چه غیر عقلی مانع از حکم او نیست، برای اینکه هر مانعی که فرض شود فعل خدا و

مخلوق او و متاخر از او است نه حاکم و مسلط بر او
و نه مؤثر در او.

یکی دیگر جمله ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ و جمله
﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ و جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ
أَمْرِهِ﴾ است، چون از این جملات بر می آید که
خداوند قاهر و غالب است، و کسی است که هیچ
چیزی بر او غلبه و تسلط ندارد و او را از رسیدن به
کار خویش باز نمی دارد و بین او و کارش حائل
نمی شود.

و نیز از آن جمله، آیه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ و
همچنین آیات دیگری که همه در افاده این معنا
مطلقند و آیه دیگری هم نیست که این آیات را تقیید
کرده بگوید: خداوند در فلان امر محکوم و مغلوب
است.

و اگر ما علیه اشاعره می گوئیم حکم عقل نظری
در افعال خدای تعالی جاری می شود معنایش این
نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می باشد،
زیرا همانطوری که مکرر گفته شد عقل ما با همه
آثارش در افعالش که همان نفس الامر و خارج است
تابع خدا و ماخوذ از سنت جاری او است، بلکه

معنایش این است که عقل می تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید، و اگر عقل چنین قدرتی نمی داشت این همه در قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر و امثال آن نمی کرد.

و اما آیات راجع به مرحله دوم - از آن جمله یکی آیه ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ است که دلالت دارد بر اینکه در عمل به احکام خدای تعالی

مصالحتی است که حیات مقرون به سعادت آدمی را تامین می کند. و یکی دیگر آیه ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ است که از آن به خوبی بر می آید عملی که فی نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خدا فحشاء و زشت است خداوند به انجام آن امر نمی کند، نه آنکه اشاعره می گفته اند که: اگر خدا امر به چیزی کند ما می فهمیم که آن عمل فحشاء و زشت نیست.

و نیز از آن جمله، آیه ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكََ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ و همچنین آیات بسیار دیگری است که احکام مجعول را به مصالحی که در آنها موجود است

تعلیل می‌کند، مانند آیات راجع به نماز، روزه، صدقات، جهاد و غیر آنها که چون حاجتی به نقل آن نیست از نقلش خودداری نموده می‌گذریم.

بحث روایتی (روایاتی در مورد شیطان و تمرد او از سجده بر آدم و وساوس و تصرفات او...)

در تفسیر عیاشی از داود بن فرقد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ملائکه قبل از داستان آدم ابلیس را از جنس خود می‌پنداشتند، و لیکن خدای تعالی او را می‌شناخت و با تحریک حمیت و عصبیت او آنچه را که در نفس او پنهان بود آشکار ساخت، و در نتیجه صراحتاً گفت: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾

و در الدر المنثور است که ابو نعیم در کتاب حلیه و دیلمی از جعفر بن محمد از پدرش و او از جدش از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده‌اند که فرمود: اولین کسی که دین را به رأی خود قیاس کرد ابلیس بود. خدای تعالی فرمود تا بر آدم سجده کند، او در جواب گفت: «من از او بهترم مرا از آتش و او را از گل آفریدی». امام جعفر بن محمد (علیه السلام) پس از نقل این روایت اضافه کرد که:

هر کس امر دین را به رأی خود قیاس کند خداوند او را در قیامت با ابلیس قرین می‌سازد، برای اینکه در دنیا همان کاری را کرده که ابلیس کرد.

و در کافی به سند خود از عیسی بن عبد الله

قرشی نقل می‌کند که گفت: روزی

ابو حنیفه بر امام صادق وارد شد، حضرت به وی فرمود: ای ابا حنیفه به من خبر رسانده‌اند که تو به قیاس عمل می‌کنی؟ گفت آری عمل به قیاس می‌کنم. حضرت فرمود: زنهار! قیاس مکن که اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود، آن موقعی که گفت: «مرا از آتش و او را از گل آفریدی».

در کتاب عیون اخبار الرضا از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: ابلیس اولین کسی بود که کفر ورزید و منشا پیدایش و انتشار کفر شد.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده.

در کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که در ضمن حدیثی فرمود: اولین معصیتی که حکایت از نخوت درونی می‌کرد و از روی کبر سر زد از ابلیس بود.

مؤلف: بیان این روایت در سابق گذشت.

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «استکبار» اولین معصیتی بود که خداوند بدان نافرمانی شد.

مؤلف: در بیان سابق ما گذشت که ریشه استکبار

انانیت و خود را مستقل از خدای تعالی دانستن است، هم چنان که روایت قبلی هم این معنا را داشت.

در نهج البلاغه در ضمن خطبه‌ای که امام (علیه السلام) خلقت آدم را وصف می‌کند چنین آمده است: و استادی الله سبحانه الملائكة و دیعته لدیهم و عهد وصیته الیهم فی الاذعان بالسجود له و الخشوع لتکرمته فقال سبحانه: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾^۱ اعترته الحمیة و غلبت علیه الشقوة...^۱.

مؤلف: در این خطبه نکته‌ای است که ادعای قبلی

ما را مبنی بر اینکه «آدم در این

^۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۵۸، ح ۲۰ ط تهران.

قصه به عنوان مثالی که انسانیت را مجسم می‌سازد ذکر شده و خصوصیتی در شخص او نبوده»
 تایید می‌نماید و آن نکته این است که امام (علیه السلام) امر به سجده را متوجه به ابلیس و جنود او دانسته و خصوصیتی برای شخص ابلیس قائل نشده، و نیز معلوم می‌شود که این داستان در عین اینکه داستان است یک جریان تکوینی را حکایت می‌کند.

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در معنای جمله ﴿ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ...﴾ فرمود: منظور از اینکه «از جلو آنان در می‌آیم» این است که آخرت را در نظرشان موهون می‌سازم. و مراد از اینکه گفت «از پشت سرشان در می‌آیم» این است که آنان را امر می‌کنم به اینکه اموال را جمع نموده و از دادن حقوق خدا خودداری کنند و آن را برای ورثه بگذارند. و مراد از اینکه گفت: «از طرف راست آنان در می‌آیم» این است که دین آنان را به وسیله جلوه دادن گمراهی‌ها و آرایش شبهات تباه می‌سازم. و مقصود از اینکه گفت «از طرف چپ آنان در می‌آیم» این است که لذات را آن قدر مورد

علاقه‌شان قرار می‌دهم که محبت‌شان به آن از هر چیز دیگری بیشتر شود.

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: به آن خدایی که محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) را مبعوث کرد عفریت‌ها و شیطان‌ها در اطراف مؤمن بیشتر است از زنبورهای که در پیرامون گوشت آمد و شد دارند.^۱ در معانی الاخبار از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: شیطان از این جهت «ابلیس» نامیده شد که از رحمت خدا بی‌نصیب شد، چون این کلمه به معنای محروم و مایوس از رحمت خدا است.^۲

قمی در تفسیر خود می‌گوید: پدرم برای من حدیث کرد از امام صادق (علیه السلام) که شخصی از آن جناب پرسید: آیا بهشت آدم از باغهای دنیا بوده و یا از باغهای آخرت؟ حضرت در جواب فرمود: از باغهای دنیا بوده و همین ماه و خورشیدی که بر ما می‌تابد به آن بهشت می‌تابیده. و اگر از باغهای

^۱ مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۴۰۴ ط تهران.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۱، ح ۱۱۱.

آخرت می‌بود هرگز از آن اخراج نمی‌شد، چون
آخرت خانه خلود است، و پس از آنکه خداوند آدم
را در آن بهشت جای داد همه خوردنیها را به جز یک
درخت برایش مباح کرد. چون خلقت آدم طوری
بود که بدون امر و نهی و غذا و لباس و مسکن و

نکاح

نمی‌توانست بسر ببرد، و سود و زیان خود را جز به راهنمایی خداوند تشخیص نمی‌داد. پس ابلیس بر او در آمد و گفت اگر تو و همسرت از این درخت بخورید فرشته خواهید شد و برای همیشه در بهشت خواهید زیست، و اگر نخورید خداوند بیرون‌تان خواهد کرد، آن گاه قسم خورد که خیرخواه آنان است، هم چنان که خدای تعالی از وی چنین نقل می‌کند: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَیْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِیْنَ وَ قَاسَمَهُمَا إِنِّی لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِیْنَ﴾.

آدم گفته او را پذیرفت و به اتفاق همسرش از آن درخت خورد و کارشان به آنجایی رسید که خدای تعالی فرمود: ﴿فَبَدَّتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا﴾، لباسهای بهشتی‌شان از تن آنان فرو ریخت، ناگزیر از برگ درختان بهشتی خود را پوشانیدند، و خداوند خطابشان کرد که: ﴿أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَ الشَّجَرَةِ وَ أَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّیْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ﴾ آیا به شما نگفتم که از این درخت نخورید؟... در جواب چنین عرض کردند: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَ إِن لَّم تَغْفِرْ لَنَا وَ

تَرْحَمَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿۱۰﴾. خداوند در جواب‌شان چنین فرمود: ﴿اَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ یعنی تا روز قیامت.

در کافی از علی بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: پس از آنکه آدم از بهشت بیرون شد جبرئیل بر او نازل شد و گفت: مگر این نبود که خداوند تو را به دست خود آفرید و از روح خود در تو دمید و ملائکه را به سجده بر تو واداشت و کنیز خود حوا را همسرت کرد و در بهشت جای داده همه آنها را بر تو مباح نمود؟ و مگر این نبود که تو را رو به رو خطاب نمود و از خوردن آن درخت نهی کرد؟ با این حال چرا از آن خوردی و خدای تعالی را نافرمانی کردی؟ آدم گفت چه کنم، ابلیس فریبم داد و قسم خورد که من خیرخواه تو هستم، و من کجا خیال می‌کردم که یکی از مخلوقات خدا به اسم خدا به دروغ سوگند یاد کند؟

مؤلف: در سوره بقره در ذیل آیات همین داستان تعداد دیگری از روایات راجع به آن نقل شد، و به زودی در جای مناسب باز هم تعدادی از آن روایات

نقل خواهد شد - ان شاء الله تعالی - .

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام)
حدیثی روایت شده که آن جناب در ضمن آن حدیث
این داستان را چنین نقل کرده‌اند: سپس ابلیس گفت:
پروردگارا آیا با اینکه تو خداوند

عادلی و هرگز ستم روا نمی‌داری ثواب اعمال
 گذشته مرا نمی‌دهی؟ فرمود: از ثوابت آخرت
 نمی‌دهم و لیکن از لذایذ دنیا هر آنچه بخواهی بگو
 تا در پاداش عبادت‌هایت بتو بدهم، ابلیس اولین چیزی
 را که از خدا درخواست کرد این بود که خدایا مرا تا
 روز قیامت زنده بدار. خدای تعالی نیز درخواستش
 را پذیرفت. آن گاه درخواست کرد مرا بر فرزندان
 آدم مسلط کن، این را نیز پذیرفت. باز هم
 درخواست کرد که مرا مانند خون در سراسر وجود
 آنان راه ده. فرمود: راهت دادم. سپس درخواست
 کرد برای بشر هیچ فرزندی به وجود نیاید مگر اینکه
 برای من دو فرزند به وجود آید، و من آدمیان را بینم
 و آنان مرا نبینند، و من به هر صورتی که بخواهم
 بتوانم در برابر آنان به آن صورت در آیم. خدای
 تعالی اینها را نیز پذیرفت. ابلیس قانع نشد، و گفت
 خدایا بیشتر از این به من بده. فرمود: من برای تو و
 ذریه تو در سینه‌های بشر جایی و قرارگاهی دادم.
 اینجا ابلیس قانع شد و گفت: مرا بس است،
 ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ
 الْمُخْلِصِينَ﴾.

مؤلف: بحث گذشته ما معنای این حدیث را به

خوبی روشن می‌سازد، و حاجت به توضیح دیگری

نیست، و آنچه گفته: «و من به هر صورتی که بخواهم

بتوانم در برابر آنان به آن صورت درآیم» معنایش این

نیست که من ذات خود را به هر طوری که بخواهم

تغییر دهم، و بیش از این دلالت ندارد که من به هر

نحوی که بخواهم در حواس انسان تصرف کنم.

بنابراین، اینکه بعضی از علما گفته‌اند «اجماع

علما بر این است که ابلیس و ذریه او از طایفه جن و

مانند سایر اجنه اجسامی هوایی و لطیفند و به هر

شکلی که بخواهند در می‌آیند حتی شکل سگ و

خوک ولی ملائکه اجسام لطیفی هستند که به هر

شکلی در می‌آیند جز به شکل سگ و خوک» سخنی

نادرست است، زیرا ظاهر این کلام این است که

ملائکه و شیطانها قدرت بر تغییر ذات خود دارند و

این حرفی است که نه از عقل دلیلی بر آن هست و

نه از نقل، اجماعی هم که ادعا کرده‌اند در حقیقت

اتفاق در فهم است، و چنین اجماعی را اگر خود ما

بدست بیاوریم حجت نیست تا چه رسد به اینکه دیگران آن را نقل کنند، وقتی اجماعی در کار نبود باقی می ماند کتاب و سنت، و ماخذ قرآنی و روایتی این داستان همان بود که ما ذکر کردیم، و دیدید که از آن چنین چیزی استفاده نمی شد.

همچنین مساله ذریه ابلیس و کثرت آنها چیزی

جز این در دست نیست که ذریه ابلیس

بسیارند و همه از خود او منشعب شده‌اند، اما این انشعاب از راه تناسلی است که ما داریم و یا راه تخم‌گذاری و جوجه‌کشی است و یا به نحوی دیگر است برای ما معلوم نیست، و مانند بسیاری از چیزها راهی برای فهم آن نداریم.

بله، در بین روایات چند روایت دیده می‌شود که دلالت دارند بر اینکه «ابلیس با خودش ازدواج می‌کند و یا تخم می‌گذارد و جوجه در می‌آورد، و یا برای ابلیس دو ران و یک عضو تناسلی نر و ماده است، که خودش با خود جفت شده و در هر روزه بچه می‌زاید، و بچه‌هایش همه نرند و در بین آنان ازدواج و توالد و تناسل نیست»^۱. و لیکن هیچیک از این روایات قابل اعتماد نیست، زیرا یا مرسل است و یا مقطوع است و یا موقوف، آنهم در مثل این مطالبی که در آن جز به آیه محکمه و یا حدیث متواتر و یا حدیث همراه با قرینه قطعی نمی‌توان اعتماد نمود.

حتی اگر این روایات با ظاهر قرآن هم منطبق

^۱ بحار، ج ۶۳، ص ۳۰۶.

می شد ممکن بود به این وسیله تصحیح شود، و لیکن مفاد هیچیک از آنها با قرآن منطبق نیست.

در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ دلی نیست مگر اینکه دارای دو گوش است، بر در یکی از آن دو گوش ملکی است که آدمی را ارشاد می نماید، و بر در دیگری شیطانی است که او را گمراه می سازد، این یکی می گوید: بکن آن دیگری می گوید: زنهار! مکن. شیطان می گوید معصیت کن و ملک می گوید مکن. و این گفته خدای تعالی است که می فرماید: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾^۱.

در بحار از کتاب شهاب نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: شیطان در بنی نوع آدم مانند خون است که در همه جای بدن جریان دارد.^۲

در صحیح مسلم از ابن مسعود از رسول خدا

^۱ کافی، ج ۲، ص ۲۶۶.

^۲ بحار، ج ۶۳، ص ۲۶۸.

(صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود:
هیچ کسی نیست مگر اینکه خداوند قرین جنیش را
بر او موکل نموده. حضار عرض کردند: یا رسول
الله! آیا تو هم قرین جنی داری؟ فرمود: آری، بر من
هم موکل فرموده، الا اینکه خداوند

مرا کمک کرده و او را تسلیم من ساخته به طوری
که دیگر مرا جز به خیر دعوت نمی کند^۱.

مؤلف: بعضی‌ها کلمه «أسلم» را که در روایت
است به ضم میم خوانده و بعضی دیگر به فتح میم.
در تفسیر عیاشی از جمیل بن دراج نقل شده که
گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا ابلیس
از ملائکه بود و یا مامور بعضی از امور آسمان بوده؟
فرمود: از ملائکه نبود، و لیکن ملائکه او را از جنس
خود می‌پنداشتند، و خدا می‌دانست که او از آنها
نیست و در آسمان ماموریتی نداشت و شخصیت و
احترامی هم نداشت.

جمیل بن دراج می‌گوید: از خدمت امام مرخص
شده نزد طیار آمدم و آنچه را شنیده بودم برایش
بازگو کردم. وی گفت چطور از ملائکه نبود و حال
آنکه خدای تعالی به ملائکه امر کرد که بر آدم سجده
کنند؟ ناگزیر برخاسته خدمت امام آمدیم، طیار
همین سؤال را از آن جناب کرد. حضرت در جواب
فرمود: آیا خطابی که خدای تعالی مکرر به مؤمنین

^۱ صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۵۷.

کرده و فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ شامل منافقین هم می‌شود یا نه؟ طیار در جواب اعتراف کرد به اینکه شامل منافقین بلکه شامل اهل ضلالت و هر کسی که اقرار ظاهری به دعوت اسلام داشته باشد می‌شود

مؤلف: این حدیث رد بر روایاتی است که می‌گوید ابلیس از ملائکه بوده و یا خازن آسمان پنجم یا خازن بهشت بوده است.

دو دسته روایات مربوط به تصرفات ابلیس و کیفیت تصرف او در شعور آدمی

باید دانست که روایات مربوط به تصرفات ابلیس و اینکه چگونه در شعور آدمی تصرف می‌کند از طرق شیعه و سنی بسیار است، و این روایات دو قسمند: یکی روایاتی که تصرفی از تصرفات ابلیس را بدون تفسیر ذکر می‌کند. و دیگر روایاتی که تصرفی از تصرفات وی را ذکر نموده و تا اندازه‌ای آن را تفسیر می‌کند.

از جمله روایات دسته اول یکی روایتی است که مرحوم کلینی در کافی از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که آن حضرت فرمود: دستمال گوشت را

در خانه نگذارید که جای شیطان است، و خاک در

پشت در نریزید که شیطان آنجا منزل می‌کند^۱.

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت

کرده که فرمود: بر بالای هر پلی

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۴ ط تهران.

شیطانی است، پس هر وقت به آنجا عبورت افتاد
«بسم الله» بگو تا شیطان از تو دور شود.

و نیز از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که
فرمود: خانه شیطان در خانه‌های شما، تار عنکبوت
است.

و از امام صادق و یا امام باقر (علیه السلام) نقل
کرده که فرمود: در حال ایستاده آب میاشام و در آب
راکد بول مکن، و دور قبر مگرد، و به تنهایی در
خانه‌ای به سر مبر، و با یک لنگه کفش راه مرو، زیرا
در این احوالی که گفته شد شیطان از هر حال دیگری
به سوی بندگان خدا شتابان‌تر است.

و نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که
فرمود: هر وقت و هر جا اسم خدا برده شود شیطان
دور می‌گردد، و اگر در موقع جماع اسم خدا برده
نشود شیطان نیز آلت تناسلی خود را داخل می‌کند،
و در عین اینکه نطفه از یکی است عمل از هر دو
خواهد بود.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) نقل
شده که فرمود: هر چیزی که از مال حرام بدست آید

شیطان در آن شریک است.^۱

و در حدیثی آمده که: هر کس در حال مستی

بخوابد عروس شیطان است.^۲

مؤلف: آیه شریفه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ

الْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ را هم

باید از این باب شمرد.

و از جمله روایات قسم دوم روایتی است که در

کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

غضب آتشی است که شیطان در دل آدمی روشن

می کند.

و از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل

کرده که فرمود: شیطان در درون آدمی مانند خون

جریان دارد، پس مجاری او را با گرسنگی تنگ

کنید.^۳

در کتاب محاسن از حضرت رضا (علیه السلام)

از پدران بزرگوارش از علی

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۲.

^۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۲.

^۳ فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۴، ح ۸.

(علیه السلام) نقل شده که در ضمن حدیثی فرمودند: اما سرمه شیطان خواب و شربتش غضب و مکیدنیش دروغ است.

و نیز در حدیثی آمده که موسی (علیه السلام) شیطان را دید که کلاه بلندی بر سر دارد، علت آن را سؤال کرد گفت با این کلاه دلهای بنی آدم را صید می‌کنم.

در کتاب مجالس ابن‌الشیخ از حضرت رضا (علیه السلام) از پدران بزرگوارش نقل شده که فرموده‌اند: ابلیس از زمان آدم تا زمان حضرت مسیح (علیه السلام) به سراغ انبیا (علیه السلام) می‌آمد و با آنان به گفتگو می‌پرداخت، و از ایشان پرسش می‌نمود، و با هیچکدام به قدر حضرت یحیی مانوس نبود. روزی یحیی بن زکریا به وی گفت ای ابا مره مرا به تو حاجتی است، گفت تو بزرگتر از آنی که از من چیزی بخواهی و تو را رد کنم، مطمئن باش که هر چه بخواهی دست رد به سینه‌ات نمی‌زنم. یحیی گفت دلم می‌خواهد دام‌هایی را که با آن بنی نوع بشر را صید می‌کنی به من نشان دهی. ابلیس گفت: با

کمال افتخار اطاعت می‌کنم، و فردا آنها را به نظرت می‌رسانم. صبح فردای آن روز یحیی (علیه السلام) در خانه خود نشست و در انتظار وعده ابلیس بود، و در خانه را محکم به روی خود بسته بود که ناگاه ابلیس از سوراخی که در خانه او بود درآمد و در برابرش قرار گرفت. یحیی دید که ابلیس از صورت، میمون و از بدن، خوک است، شکاف چشمها و لبهایش بر خلاف معمول از بالا به پایین و فواصل دندانهایش زیاد و استخوان فک بالا و پایین او به هم چسبیده است، و دید که چهار دست دارد، دو دست در سینه و دو دست در شانه، غوزک پاهایش در جلو و انگشتان آن در عقب است، قبایی بر تن و کمربندی بر کمر دارد که تارهای آن رنگارنگ است، و در دست او زنگی بزرگ و بر سرش کلاهخودی است که آهنی شبیه به قلاب از آن آویزان است.

یحیی (علیه السلام) پس از تماشای این منظره پرسید: این کمر بند چیست که بر کمر داری؟ گفت این کیش مجوسیت است که من خود آن را درست کرده و در نظر مجوسیان زینتش دادم. پرسید چرا تارهای آن رنگارنگ است؟ گفت این رنگها انواع

آرایش زنان است، زنان خود را به انواع مختلفی می‌آریند تا یکی از آن انواع با رنگ و جلوه طبیعی‌شان جور آید، آن وقت است که فریبندگی خاصی به خود می‌گیرند و من مردم را با آن جلوه فریب می‌دهم.

پرسید این زنگ چیست که به دست گرفته‌ای؟

گفت این مجمع تمامی لذات از قبیل طنبور،

چنگ، ساز، طبل، نی و سرنا است، مردم در مجلس شراب حاضر می‌شوند و شراب هم می‌خورند ولی آن طور که باید لذت نمی‌برند، من این زنگ را در بین آنان به حرکت در می‌آورم، به محض اینکه صدایش بگوش‌شان خورد شرم از آنان زایل گشته یکی به رقص در می‌آید و یکی چغانه می‌زند و یکی جامه می‌درد.

پرسید چه چیز بیشتر خشنودی تو را فراهم می‌کند؟ گفت زنان بهترین تله و دام من هستند، وقتی بینم پارسایان زیاد مرا لعنت می‌کنند دست بدامن زنان می‌شوم و از راه غریزه جنسی کارشان را ساخته به همین وسیله خاطر خود را آسوده می‌سازم. پرسید این کلاهخود چیست که بر سر نهاده‌ای؟ گفت با این کلاه، خود را از شر نفرین مؤمنین حفظ می‌کنم. پرسید این آهن چیست که در کلاهخود تو می‌بینم؟ گفت با این دلهای صالحین را زیر و رو می‌کنم.

در اینجا یحیی به یاد خود افتاد و پرسید آیا تا کنون هیچ به من دست یافته‌ای؟ گفت نه و لیکن در تو خصلتی است که من آن را دوست دارم، پرسید آن

کدام است؟ گفت تو مرد پر خوری هستی و وقتی که افطار می کنی سنگین می شوی، و همین سنگینی تو را مقداری از نماز و شب زنده داری باز می دارد، و من به همین خوشحال می شوم. یحیی گفت حال که چنین است من هم با خدا عهد می بندم تا چندی که زنده ام هیچ وقت خود را از طعام سیر نکنم. ابلیس گفت: من نیز با خدا عهد می بندم تا چندی که زنده ام نسبت به احدی خیرخواهی نکنم. این بگفت و از نزد یحیی بیرون رفت، و دیگر به سراغ او نیامد.

مؤلف: این حدیث از طرق اهل سنت بطور مبسوطتری روایت شده است. و در روایات دیگری مجالس و گفتگوها و محاورات دیگری برای ابلیس نقل شده که با آدم و نوح، موسی، عیسی و رسول خدا (علیه السلام) داشته است. روایات بسیار زیاد دیگری از طریق شیعه و سنی نیز هست که انواع نیرنگها و خدعه های او را در انواع گناهان بیان می کند. همه این روایات شاهد بر این است که تسویلات شیطان از قبیل تشکلاتی است که موجودات مثالی دارند، همانطوری که حوادث این

عالم در عالم رؤیا به شکل مناسب خود مجسم می‌شود شیطان نیز در هر گناهی به شکلی در می‌آید که مناسب با نوع آن گناه است.

اگر در این روایات دقت کنیم خواهیم دید خصوصیتی هم که در روایات قسم اول ذکر شده نسبت‌های مختلفی است که ابلیس با اشیاء داشته و مردم را به وسوسه‌هایی دعوت می‌کند که مناسب با آن است. و بنابراین می‌توان گفت تمامی تسویلاتی که در این دو دسته روایات از شیطان ذکر شده همه از تجسم‌های مثالی است نه تجسم مادی که حشویه و بعضی از محدثین قائل شده و پنداشته‌اند که کیش مجوسیت در بین بشر امری اعتقادی است، عیناً همین امر اعتقادی در نزد شیطان کمربندی است از چرم که با آن کمر خود را می‌بندد.

و یا پنداشته‌اند که ابلیس گاهی انسان واقعی و دارای حقیقت انسانیت و قوا و اعمال او است، و گاهی حیوانی از حیوانات بی‌زبان و دارای حقیقت نوعی آن حیوان است و گاهی جماد و موجودی بدون حیات و شعور است. و یا پنداشته‌اند که این صورتها اشکالی است که عارض بر ماده ابلیس

می‌شود، زیرا این مطالب احتمالاتی است که روایات
بکلی از دلالت بر آن اجنبی و بیگانه است.

البته این روایات طوری نیست که بتوان به یک
یک آنها اعتماد نمود، زیرا اولاً سند همه آنها صحیح
نیست و ثانیاً آن روایاتی هم که سندشان صحیح
است روایاتی آحادند که نمی‌توان در مثل این مساله
که یک مساله اعتقادی و اصولی است به آن تمسک
جست.

بله، فقیه می‌تواند در استفاده حکمی از احکام
فرعی مانند استحباب و کراهت به آنها استدلال کند،
و لیکن این را هم باید بگوییم که این روایات در عین
اینکه متواتر لفظی نیستند چنین هم نیست که بکلی
بکار مساله مورد بحث نخورند، زیرا انسان از
مجموع آنها مخصوصاً به ضمیمه آیاتی که مؤید آنها
است اطمینان به صدور بعضی از آنها پیدا می‌کند.

[سورة الأعراف (٧): آيات ٢٦ تا ٣٦]

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ
وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ
لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ٢٦ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا
أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا
سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا
جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٧ وَإِذَا فَعَلُوا
فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَآ قُلُوبَنَا
إِنَّا
أَلَلَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ
٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ
مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ
٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ
اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ
مُهْتَدُونَ ٣٠ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ
وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
٣١ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ
مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٣٢ قُلْ
إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ
وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ

سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ ۳۳ وَ لِكُلِّ
أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا
يَسْتَقْدِمُونَ ۝ ۳۴ يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ
يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ۳۵ وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ
اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

﴿ ۳۶ ﴾

ترجمه آیات

ای فرزندان آدم! ما بر شما لباسی فرو فرستادیم که عورت‌های شما را می‌پوشاند و نیز پوششی زیبا نازل کردیم، و لباس تقوا بهتر است که آن از آیات خدا است، شاید ایشان متذکر شوند (۲۶).

ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد چنان که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، لباس ایشان را از تن‌شان می‌کند تا عورت‌هاشان را به ایشان بنمایاند، شیطان و دسته وی شما را از آنجایی می‌بیند که شما نمی‌بینید، ما شیطانها را سرپرست کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند (۲۷).

و چون کاری زشت کنند گویند پدران خود را چنین یافتیم و خدایمان به آن فرمان داده، بگو خدا به زشتی دستور نمی‌دهد آیا به خدا چیزی نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟ (۲۸).

بگو خدایم به دادگری فرمان داده، و روی خود را نزد هر مسجدی متوجه (خدا) سازید، و او را با اخلاص در دین بخوانید، چنان که شما را آغاز کرد بر می‌گردید (۲۹).

گروهی را هدایت کرد و گروهی گمراهی بر

ایشان محقق شد، زیرا آنان شیاطین را به جای خدا سرپرست گرفتند و می‌پندارند که هدایت شده‌اند (۳۰).

ای فرزندان آدم! زینت و آراستگی خویش را نزد هر مسجدی اتخاذ کنید و بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید زیرا او اسراف‌کنندگان را دوست ندارد (۳۱).

بگو: چه کسی زینت خدا را که برای بندگان خود بیرون آورده و روزی‌های پاکیزه را، حرام کرده؟ بگو آن در قیامت مخصوص کسانی است که در دنیا ایمان آوردند، این چنین آیات را برای مردمی که بدانند تفصیل می‌دهیم (۳۲).

بگو ای پیغمبر که خدای من هر گونه اعمال زشت را چه در آشکار و چه در نهان و گناهکاری و ظلم بناحق و شرک به خدا را که بر آن شرک هیچ دلیل ندارید و اینکه چیزی را که نمی‌دانید از روی جهالت به خدا نسبت دهید، همه را حرام کرده است (۳۳).

و برای هر گروهی اجل و سر رسیدی است پس

هر گاه مدت ایشان به سر رسد ساعتی پس و پیش
نمی شود (۳۴).

ای فرزندان آدم! پیامبرانی از جنس شما برای
شما فرستاده می شوند که آیات مرا بر شما می خوانند
هر کس تقوا پیشه کند و به صلاح گراید بیمی بر
ایشان نیست و اندوهگین نمی شوند (۳۵).

و کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و از پذیرش
آنها تکبر ورزند آنان اصحاب آتشند که در آن
جاویدان خواهند ماند (۳۶).

بیان آیات

خطابات ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ تعمیم خطابات به خود آدم است

در این آیات و همچنین آیات قبل از آن که راجع به داستان سجده و بهشت بود خطاب‌هایی است که اگر مورد دقت قرار گیرد و آن گاه در مقابل خطاباتی قرار داده شود که در آیات راجع به همین قصه در سایر سوره‌ها مخصوصاً در سوره «طه» است، و این معنا هم ملاحظه شود که سوره «طه» در مکه نازل شده و داستان سجده و بهشت آن اجمالی است از آنچه که در این سوره و در سوره «بقره» است که در مدینه نازل شده، بدست خواهد آمد که این خطابات یعنی خطاب ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ تعمیم خطاب‌های خصوصی است که در آن آیات به خود آدم شده است. بلکه به بیانی که قبلاً گفته شد، اصل داستان مربوط به آدم است و در این آیات به عموم فرزندان او تعمیم یافته است.

و این چهار خطاب که با قول ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ شروع شده، سه موردش راجع به تحذیر از فتنه شیطان و خوردن، نوشیدن و لباس می‌باشد، و تعمیم مطلبی است که خداوند آن را در سوره «طه»

بدینگونه ذکر فرموده است: ﴿يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ
وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنَّ لَكَ أَلَّا
تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى وَلا تَكَّ وَلا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا
تَضْحَى﴾ و خطاب چهارم نیز تعمیم این قول خدا:
﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ می باشد.

اگر این خطابها را از قصه مورد بحث انتزاع
نموده، تعمیم بعد از تخصیص آن را و همچنین
تفریع احکام دیگری را که بر آن شده در نظر بگیریم
خواهیم دید احکامی که در اینجا به طور اجمال ذکر
شده شرایع الهی است که بدون استثنا در جمیع ادیان
الهی وجود داشته.

و نیز خواهیم دید کلیه مقدراتی که انسان نسبت
به سعادت و شقاوت و امثال آن دارد همه منتهی به
این داستان می شود، و در حقیقت آنچه از اینگونه
مقدرات برای بشر پیش می آید حاصلی است که از
کشت آن روز درو می شود، و آن داستان ریشه این
شاخ و برگها و فهرست این تفصیل است.

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ
وَرِيشًا﴾

کلمه «لباس» در اصل مصدر است و در اینجا به

معنای چیزی است که برای پوشیدن و

پوشانیدن بدن صلاحیت داشته باشد. «ریش» به معنای هر پوششی است که مایه زینت و جمال باشد، این کلمه در اصل لغت به معنای پر پرندگان است، و به اعتبار اینکه پر پرنده مایه زینت آن است در غیر پرنده نیز استعمال می‌شود، و چه بسا به اثاث خانه و متاع آن نیز اطلاق شود.

و گویا مراد از اینکه فرمود: «ما بر شما لباس و ریش نازل کردیم» این باشد که ما آن را برای شما آفریدیم، هم چنان که در آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ﴾ و آیه ﴿وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ نازل کردن به این معنا آمده است. علاوه بر اینکه در آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ از نظر اینکه هر موجودی از عالم غیب به عالم شهادت فرود آمده خلقت هر چیزی به انزال آن تعبیر شده است.

البته همه می‌دانیم که «لباس» به معنای چیزی است که انسان آن را برای پوشیدن تهیه می‌کند، نه مواد اصلی آن از قبیل پنبه، پشم، ابریشم و غیره که پس از انجام عملیاتی از قبیل رشتن، بافتن، بریدن و دوختن به صورت لباس درمی‌آید. بنابراین، آیه مورد

بحث که لباس را با اینکه عمل خود انسان است مخلوق خدا شمرده نظیر آیه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ است، که عمل انسان را هم مخلوق خدا شمرده است. و جهتش این است که از نظر تکوین فرقی میان نسبتی که عمل انسان به خدا دارد، و نسبتی که عمل طبایع از قبیل زردی طلا و شیرینی عسل و روئیدن گیاهان به وی دارد، نیست، زیرا جمیع علل و اسباب و قدرت آنها همه منتهی به خدای سبحان است، و خداوند به همه آنها و آثارشان احاطه دارد.

اشاره به اینکه جمیع موجودات و آثار و اعمال طبیعی و اختیاری آنها منتهی

به ذات پروردگارند

البته اینکه گفتیم جمیع موجودات و آثار و اعمال طبیعی و اختیاری آنها منتهی به ذات پروردگارند، معنایش این نیست که نسبت خلقت به همه اشیا یک نواخت است، به طوری که نواقص و قبائحی که در آنها دیده می‌شود مخلوق خدا باشد، نه، چنین نیست، زیرا هر چیزی که معنای نقص و قبح را دارا باشد چه مانند گناهان از مقوله عمل اختیاری بوده باشد و چه مانند گزیدن عقرب عمل غریزی باشد

برگشت حقیقیش به فقدان کمال و نداشتن تمامیت
و زیبایی در خلقت است، و همه اینها اموری است
عدمی که خلقت به آن تعلق نمی‌گیرد.

جمله ﴿يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ که وصف برای «لباس» است دلالت دارد بر اینکه لباس پوشش واجب و لازمی است که کسی از آن بی‌نیاز نیست، و آن پوشش عضوی است که برهنه بودنش زشت و مایه رسوایی آدمی است، به خلاف ریش که به معنای پوشش زاید بر مقدار حاجت و باعث زینت و جمال است.

خدای تعالی در این جمله بر آدمیان منت می‌گذارد که به پوشیدن لباس و آرایش خود هدایت‌شان کرده است. و به طوری که بعضی گفته‌اند این آیه دلالت بر اباحه لباس زینت دارد.

مراد از «لباس تقوی» و بهتر بودن لباس تقوی از لباس ظاهر

﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ...﴾

در اینجا از ذکر لباس ظاهر و پوشاندن عورت ظاهری به ذکر لباس باطن و چیزی که سیئات باطنی را می‌پوشاند، و آدمی را از شرک و گناه که باعث رسوایی او است باز می‌دارد منتقل شده است. آری، آن تاثر و انفعالی که از کشف عورت به آدمی دست می‌دهد در عورت ظاهری و باطنیش از یک سنخ

است، با این تفاوت که تاثر از بروز معایب باطنی بیشتر و ناگوارتر و دوامش زیادتر است، زیرا حسابگر آن مردم نیستند، بلکه خدای تعالی است و نتیجه‌اش هم اعراض مردم نیست، بلکه شقاوت و بدبختی دائمی و آتشی است که به دلها سرایت می‌کند، و به همین دلیل لباس تقوی نیز از لباس ظاهر بهتر است.

برای تکمیل این نکته بدنبال جمله مزبور فرمود:

﴿ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾. در این جمله لباسی را که انسان به استفاده از آن هدایت شده آیتی الهی شمرده که اگر انسان به دقت در آن بنگرد خواهد فهمید که در باطن او معایب و نواقصی است که آشکار شدنش باعث رسوایی او است. و آن معایب عبارت است از رذایل نفس که اهمیتش به مراتب بیشتر از معایب ظاهری و پوشاندنش واجب‌تر از پوشاندن عیب و عورت ظاهری است، و نیز خواهد فهمید که همانطوری که برای پوشاندن معایب ظاهری لباسی است، برای پوشاندن معایب درونی نیز لباسی است، و آن همان لباس تقوا است که خداوند به آن امر فرموده و به زبان انبیای بزرگوار

برای بشر آن را بیان کرده است.

البته در تفسیر «لباس تقوی» مفسرین را اقوال و نظریات دیگری است بعضی آن را به ایمان به خدا و عمل صالح، و بعضی دیگر به حسن ظاهر، و برخی هم آن را به حیا تفسیر کرده‌اند. عده‌ای دیگر گفته‌اند مقصود از آن، لباس‌های پشمینه و خشنی است که پارسایان از در تواضع و افتادگی به تن می‌کنند، بعضی هم آن را به اسلام، و بعضی به لباس جنگ، و بعضی به ساتر عورت و بعضی به ترس از خدا معنا کرده‌اند. عده‌ای هم آن را به لباسی که پرهیزکاران در قیامت می‌پوشند تفسیر کرده و گفته‌اند: معنای اینکه فرمود: «لباس تقوا بهتر است» این است که

لباس تقوای قیامت بهتر از لباس های دنیا است^۱.

و خواننده عزیز به خوبی می داند که هیچ یک از این اقوال آن طور که باید منطبق با سیاق آیه نیست.

بیان ولایت شیطان بر غیر مؤمنین و اشاره به اینکه بیرون آوردن لباس آدم و حوا در بهشت تمثیلی است از در آوردن لباس تقوی از اندام همه آدمیان توسط شیطان

﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبْوَيْكُمُ

مِنَ الْجَنَّةِ...﴾

این آیه گر چه با خطاب «یا بنی آدم» از آیات قبل

جدا شده الا اینکه بر حسب معنا تتمه همان مفاد

است، به شهادت اینکه کلمه «سوات» دوباره ذکر

شده است، و بنابراین معنای آن چنین می شود: «ای

بنی آدم! بدانید که برای شما معایبی است که جز

لباس تقوا چیزی آن را نمی پوشاند، و لباس تقوا

همان لباسی است که ما از راه فطرت به شما

پوشانده ایم پس زنهار! که شیطان فریبتان دهد و این

جامه خدادادی را از تن شما بیرون نماید، همانطوری

که در بهشت از تن پدر و مادرتان بیرون کرد. آری،

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۰۹ و روح البیان، ج ۳، ص ۱۴۸ ط بیروت و تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۲.

ما شیطان‌ها را اولیای کسانی قرار دادیم که به آیات ما ایمان نیاورده با پای خود دنبال آنها به راه بیفتند» از اینجا معلوم می‌شود آن کاری که ابلیس در بهشت با آدم و حوا کرده (کندن لباس برای نمایاندن عورت‌هایشان) تمثیلی است که کندن لباس تقوا را از تن همه آدمیان به سبب فریفتن ایشان نشان می‌دهد و هر انسانی تا فریب شیطان را نخورده در بهشت سعادت است و همین که فریفته او شد خداوند او را از آن بیرون می‌کند.

﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ -

این جمله نهی قبلی را تاکید نموده می‌فهماند راه نجات از فتنه‌های ابلیس بسیار باریک است، زیرا وی طوری به انسان نزدیک می‌شود و او را می‌فریبد که خود او نمی‌فهمد. آری، انسان غیر از خود کسی را سراغ ندارد که به جانب شر دعوت و به سوی شقاوت راهنمایی‌اش کند.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ -

این جمله نیز تاکید دیگری است برای نهی مزبور، و چنین می‌فهماند که ولایت شیطانها در آدمی تنها

ولایت و قدرت بر فریب دادن او است به طوری که اگر از این راه توانستند کاری بکنند بدنبالش هر کار دیگری می‌کند، هم چنان که از آیه ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ و آیه ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ

رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ و آیه ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ نیز این معنا بر می‌آید، چون اگر این آیات را به ضمیمه آیات مورد بحث یک جا مورد دقت قرار دهیم خواهیم فهمید که شیطانها بر مؤمنین و متوکلین و آنان که خداوند ایشان را بنده خود به شمار آورده و فرموده: «عبادی...» هیچگونه ولایتی ندارند، اگر چه احیانا به لغزش‌شان دست یابند، تنها ولایت‌شان بر کسانی است که ایمان به خدا نیاورده‌اند. و ظاهراً مقصود از این «ایمان نیاوردن» تکذیب خدا و آیات او است، و معلوم است که این معنا یک معنای اخصی است از کفر و شرک به خدا، برای اینکه همان معنای عامی

است که در ذیل این داستان در سوره بقره در آیه ﴿وَ
الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ
فِيهَا خَالِدُونَ﴾ و در ذیل همین داستان در این سوره
در آیه ﴿وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ذکر شده است.

﴿وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَ جَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ
أَمَرَنَا بِهَا...﴾

در این جمله از خطابی که در آیات قبل به بنی
آدم شده بود رجوع نموده و خطاب را متوجه شخص
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نموده است
تا بدین وسیله از همه خطاب‌های عمومی گذشته
خطابهای خاصی برای امتش انتزاع نموده بفهماند
آنچه تا کنون به عموم بنی آدم خطاب می کردیم امت
اسلام به عنایت بیشتری مورد آن و مخاطب به آن
هست، هم چنان که در آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا
عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ همین التفات را به کار برده و پس از
خطاب عمومی به بنی نوع بشر خطاب خاصی
متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نموده
و فرموده: ﴿ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ .

کوتاه سخن، در داستان بهشت آدم اصل ثابتی بود، و آن این که باعث خروج آدم و همسرش از بهشت همانا بروز «سوات» بود، و از آن اصل ثابت نیز چنین استفاده شد که خدای تعالی به هیچ وجه راضی نیست که بنی آدم مرتکب فحشا و عمل زشت شوند. اینک بدنبال آن داستان در این آیه فحشا و اعمال شنیع مشرکین را ذکر کرده و عذرشان را که گفته‌اند:

«اولا

پدران ما چنین می‌کرده‌اند و ثانیاً خدا هم به ما چنین دستور داده» نیز ذکر فرموده، سپس به اصل ثابت فوق تمسک بسته و به رسول گرامیش می‌فرماید تا به آنان بفهماند که این حرف افترا به خدا است، زیرا خداوند امر به فحشا نمی‌کند و به هیچ وجه به آن راضی نیست، اگر راضی می‌بود آدم و همسرش را به خاطر آن از بهشت بیرون نمی‌کرد.

همانطوری که اشاره شد در این آیه برای مشرکین دو عذر ذکر شده که در ارتکاب فحشا با آن اعتذار می‌جسته‌اند: یکی اینکه «پدران ما چنین می‌کرده‌اند» و دیگری اینکه «خداوند هم به ما چنین دستور داده» از این دو عذر آن عذری که مربوط به خطاب عمومی ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ است که در این داستان مکرر ذکر شده همانا عذر دوم است، و به همین جهت در آیه شریفه متعرض رد و پاسخ از همان شده است. و اما عذر اولشان گر چه در جای خود عذر غیر موجهی است، و خداوند هم آن را موجه نمی‌داند، و در موارد زیادی از کلام مجید خود آن را به امثال آیه ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ رد

کرده الا اینکه داستان مورد بحث تنها شاهد بطلان
عذر دوم آنان است.

آنچه در مورد مراد از «فاحشه» در: ﴿إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا...﴾ گفته شده

است

عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: جمله ﴿إِذَا فَعَلُوا

فَاحِشَةً...﴾ اشاره است به عادت زشتی که در میان

مردم دوران جاهلیت معمول بوده است، آنها به

استناد اینکه در لباسهایشان خدا را معصیت کرده‌اند

لخت مادرزاد شده و دور خانه خدا طواف

می‌کرده‌اند^۱.

از فراء نیز نقل شده که گفته است: اعراب

جاهلیت را رسم چنین بود که رشته‌هایی از چرم و یا

از پشم به نواری آویزان کرده آن نوار را طوری به

کمر خود می‌بستند و رشته‌ها در برابر عورت‌شان

قرار می‌گرفت و تا اندازه‌ای آن را می‌پوشاند، این

رشته‌ها را در صورتی که از چرم درست می‌شد

«حوف» و اگر از پشم بود «رهط» می‌نامیدند. زنان

نیز برهنه شده استخوان کتف یا چیز دیگری به خود

^۱ آیا پیروی از پدران و لو اینکه مردمی بی‌عقل باشند و خود راه به جایی
نبرند باز هم صحیح است؟ - بقره، آیه ۱۷۰.

می بستند و به این بیت مترنم می شدند:

اليوم يبدو بعضه او كله *** و ما بدا منه فلا احله

این رسم هم چنان در بین اعراب ادامه داشت تا

آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از

فتح مکه علی (علیه السلام) را فرستاد تا آیات برائت

را بر آنان تلاوت نموده و ایشان را از

این عمل زشت منع کند، و گویا قبل از تسلط آن جناب بر آنان هر وقت خود آن حضرت و یا بعضی از مسلمین بر این عمل زشتشان اعتراض می نمودند و آنان را سرزنش می کردند در جواب می گفتند: «ما پدران خود را یافتیم که اینطور طواف می کردند، و خدا به ما چنین دستور داده» لذا خدای تعالی در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ گفتارشان را رد نموده و مذمتشان فرموده است.

بعید نیست که این گفته فراء صحیح باشد، و در خود آیه هم شواهدی بر آن هست: یکی اینکه عمل مشرکین را «فحشاء» خوانده که به معنای کار بسیار شنیع و زشت است، دیگر اینکه عذر دومشان را این دانسته که «خدا ما را به آن امر فرموده»، چون از این جمله بر می آید عمل شنیعی را که مرتکب می شده اند در شکل عبادتی بوده، پس بعید نیست که همان طواف کذایی بوده باشد. و لیکن از آنجایی که کلمه فحشاء در آیه مطلق است قابلیت انطباق بر هر عمل زشت دیگری دارد، عمل زشت هم یکی دو تا نیست، مردم، مخصوصا مردم زمان ما کارهایی

می‌کنند که هیچ دست کم از طواف کذایی اعراب ندارد.

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

پس از آنکه در آیه قبلی امر به فحشاء را نفی نمود و فرمود: «این افتراپی است که به خدا می‌بندید و هیچ شاهد و دلیلی از طریق وحی ندارید» در این آیه چیزی را که خدا به آن امر کرده ذکر می‌کند، و معلوم است که چنین چیزی مقابل آن امر شنیعی است که در آیه قبلی بود، و آن «قسط» است که قرار گرفتنش در برابر آن امر شنیع می‌فهماند که آن امر کاری بوده که از حد میانه به طرف افراط و یا تفریط منحرف بوده است.

معنای «قسط»

«قسط» بنا به گفته راغب، هم بهره عادلانه را گویند. خداوند می‌فرماید: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ و ﴿أَقِيمُوا أَلْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾^۱. و هم به معنای جور و گرفتن بهره

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۰.

دیگران آمده، چیزی که هست این ماده (قسط) در باب افعال معنای اول را می‌رساند مانند ﴿وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ و در باب ثلاثی مجرد معنای دوم را،

مانند ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾

پس بنا به گفته راغب مقصود از جمله مزبور این خواهد بود: «بگو پروردگار من امر به گرفتن بهره عادلانه و ملازمت میانه روی در همه امور و ترک افراط و تفریط کرده» و معلوم است که راه میانه در عبادت این است که مردم به سوی خدا بازگشت نموده به جای پرستش بت‌ها و تقلید از بزرگان قوم به معابد در آمده خدا را به خلوص عبادت کنند.

وجوهی که در معنای جمله: ﴿أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ گفته شده

است

﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ این جمله

به حسب ظاهر معطوف است به چیزی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) باید به مردم برساند، برای اینکه جمله «پروردگار من امر به میانه‌روی کرده» در حقیقت به منزله این است که بفرماید: «میانه‌رو باشید». و بنابراین، تقدیر این دو جمله

چنین است: «باید میانه‌رو باشید و روی خود را متوجه هر مسجد کنید».

وجه هر چیز آن قسمتی است که با آن با چیزهای دیگر روبرو می‌شود، و اقامه وجه در هنگام عبادت در یک انسان کامل عبارت از این است که خود را طوری سازد و آن چنان حواس خود را تمرکز دهد که امر به عبادت قائم به او شود و او بتواند آن امر را بطور کامل و شایسته و بدون هیچ نقصی امتثال کند. پس برگشت اقامه وجه در هنگام عبادت به این است که انسان در این موقع دلش چنان مشغول خدا باشد که از هر چیز دیگری منقطع شود.

بنابراین، جمله ﴿وَأَقِمْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ به ضمیمه ﴿وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ این معنا را افاده می‌کند که: بر هر عابد واجب است که در عبادت خود توجه را از غیر عبادت، و در بندگی برای خدا توجه را از غیر خدا منقطع سازد. یکی از چیزهایی که غیر خدا است همان عبادت او است، پس عابد نباید به عبادت خود توجه کند زیرا عبادت توجه است نه متوجه الیه، و توجه به عبادت،

معنای عبادت و توجه به خدا بودن آن را از بین می‌برد.

مفسرین را در معنای جمله ﴿وَأَقِمْوَا
وَجْوهَكُمْ...﴾ اقوال دیگری است: یکی اینکه «در
نماز بطور مستقیم متوجه قبله هر مسجدی شوید»
دیگر اینکه «در موقع سجده که همان موقع نماز است
متوجه آن نقطه‌ای شوید که خدا دستور داده، و آن
نقطه کعبه است» دیگر اینکه «وقتی در مسجدی وقت
نمازی را درک کردید همانجا نمازتان را بخوانید، و
نگویید باشد تا به مسجد محل خود برگردیم» دیگر
اینکه «در موقع نمازهایی که باید به جماعت گزارد
به سوی

مسجد بروید» و نیز از آن جمله است که «خدا را به خلوص اطاعت کنید و در عبادت بت‌ها را شریک او مگیرید». این وجوه و معانی صرف نظر از اینکه آیه شریفه از آن انصراف دارد وجوهی نیست که بتوان آیه را به آن حمل نمود، زیرا سه وجه اول آن با وضعی که مسلمین در موقع نزول این آیه داشتند نمی‌سازد، برای این که این سوره در مکه نازل شده و آن روز کعبه قبله مسلمین نبوده و مسلمانان مساجد مختلف و متعددی نداشتند. وجه آخری هم گرچه با معنایی که ما ذکر کردیم نزدیک است، ولی اخلاصی را که از آیه استفاده می‌شود آن طور که باید بیان نمی‌کند و در حقیقت معنای آیه مورد بحث نیست، بلکه معنای آیه ﴿وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ است.

معنای جمله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾

﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ

عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ...﴾

در معنای این جمله و کیفیت ارتباطش به ما قبل

چند احتمال است: احتمال اول که سیاق کلام هم

ظهور در آن دارد این است که جمله ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ حال از فاعل «تعودون» باشد، و همین حال وجه مشترکی باشد که بازگشت را شبیه به ابتدای خلقت نموده و معنایش این باشد که «شما در قیامت مانند آن روزی که خدای تان آفرید دو گروه خواهید بود»، نظیر آیه ﴿وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ که حشر انفرادی مردم را در قیامت به خلقت انفرادی آنان تشبیه می‌کند.

این است آن معنایی که از ظاهر سیاق استفاده می‌شود، و اما آنچه را که دیگران احتمالش را داده و گفته‌اند جمله ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ...﴾ حال از خصوص عامل خودش است و وجه شباهت «عود» به «بدء» چیز دیگری است که در کلام ذکر نشده، و آن به گفته بعضی، «تنها بودن در خلقت و حشر» و به گفته بعضی دیگر این است که «هم خلقت نخستین آنان از خاک بوده و هم حشرشان از خاک خواهد بود»، و به گفته بعضی دیگر این است که «خلقت دوم آنان برای خدا با خلقت بار اولشان فرقی نداشته و خداوند به هر دو قادر است». وجوهی است که

دلالت آیه بر آنها بسیار بعید است. و ثانیاً حذف کردن وجه شباهت با اینکه ذکر آن لازم است، و در عوض ذکر کردن چیزی که مورد حاجت نیست جز خلط و اشتباه فایده‌ای ندارد.

توضیح بیشتر این اشکال به زودی خواهد آمد.

کلمه «بدا» ظهور دارد در ابتدای خلقت دنیوی انسان نه مجموع زندگی او که از کلام بعضی‌ها استفاده می‌شود.

وجوه دیگری که در معنای جمله فوق محتمل است

بعضی از مفسرین آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که: «شما مبعوث خواهید شد به همان صورتی که می‌میرید، مؤمن با ایمان خود و کافر با کفر خود»، چون از این کلام بر می‌آید که کلمه «بدء» را به معنای زندگی دنیا گرفته و خواسته است آیه را چنین معنا کند: «شما که در دوران زندگی دنیوی‌تان مخلوق خدا بودید و خداوند فرقه‌ای از شما را هدایت و فرقه‌ای را گمراه نمود، در آخرت نیز دو فرقه خواهید بود» و این معنا صحیح نیست، زیرا کلمه «بدء» در اموری که دارای استمرار و امتداد است به معنای آغاز آن و اولین جزء وجود آن است نه تمامی آن. در آیه مورد بحث هم این کلمه در خطاب به انسان واقع شده که موجودی است دارای استمرار، و معنای آن ابتدای وجود انسان است نه سرتاسر زندگی دنیوی او.

علاوه بر اینکه این آیه تتمه آیاتی است که ابتدای

خلقت بشر و داستان سجده ملائکه را بیان می‌کند. پس مراد از «بدء» در این آیه آغاز آفرینش نوع بشر است که در اول داستان گفته شده، و از آن جمله این بود که پس از اینکه ابلیس را رجم نمود به وی فرمود: ﴿اُخْرِجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ و در این وعده‌اش بنی نوع بشر را به دو گروه تقسیم کرد: یکی آنان که صراط مستقیم را دریافتند، و یکی آنان که راه حق را گم کردند، این یکی از خصوصیات ابتدای خلقت بشر بود که در عودشان نیز این خصوصیت هست.

آیات دیگری هست که این خصوصیت را به بیان صریح‌تری توضیح داده، از آن جمله فرموده است: ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ خداوند در این آیه به قضای حتمی خود مردم را دو طایفه کرده: یکی آنان که ابلیس نمی‌تواند گمراهشان کند، و یکی آنان که به اختیار خود او را پیروی می‌کنند و در نتیجه گمراه می‌شوند. هم چنان که فرموده: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ﴾ و این قضای حتمی به

گمراهی آنان، در اثر متابعتی است که از ابلیس می‌کنند، نه اینکه متابعت‌شان از ابلیس اثر قضای حتمی خدا باشد.

و نیز از آن جمله آیه ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ است که دلالت دارد بر تفرق به دو فریق.

و چون چنین قضایی بوده خداوند در آیه ﴿قَالَ إِهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ...﴾ فرموده است: وقتی هدایت من به شما رسید هر کس هدایت‌م را پیروی کند گمراه و بدبخت نمی‌شود، و هر کس از ذکر من اعراض نماید در دنیا به زندگی تنگی گرفتار می‌شود و در آخرت نابینا محسورش می‌کنیم.

احتمال دوم اینکه جمله ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ در مقام تعلیل مضمون کلام سابق باشد. بنابراین احتمال، معنای آن کلام و این جمله چنین خواهد بود: در اعمال خود میانه‌رو باشید و خود را برای خدای سبحان خالص کنید، زیرا خدای سبحان آن

موقعی که شما را آفرید به قضای حتمی خود، دو دسته‌تان کرد، و بنا را بر این گذاشت که یک دسته را هدایت کند و دسته دیگر گمراه شوند، و بدانید که به زودی به همان گونه که خلق‌تان کرد به سویش بازگشت می‌کنید، در آن روز نیز یک دسته هدایت یافته‌اند و دسته دیگر کسانی خواهند بود که به خاطر پیروی‌شان از شیطان دچار ضلالتند، پس میانه‌رو باشید و خود را خالص کنید تا از آنانی باشید که به هدایت خدا مهتدی شدند، نه از آنان که به ولایت و پیروی از شیطان گمراه گشتند.

بنابراین احتمال، آیه مورد بحث همان مفادی را می‌رساند که آیه ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ در مقام بیان آن است، چون این آیه نیز با اینکه می‌فرماید: «برای هر کسی وجهه و هدفی است که خواه ناخواه به سوی آن خواهد رفت و از آن تخلف نخواهد کرد، چه آن هدف سعادت باشد و چه شقاوت» در عین حال

امر، به سبقت گرفتن در خیرات می‌کند، و این

گر چه به حسب ظاهر تناقض است، زیرا اگر سعادت و شقاوت اشخاص حتمی و قهری است دیگر معنا ندارد که امر به سبقت در خیرات کند، و لیکن با کمی دقت معلوم خواهد شد که می خواهد بفرماید برای هر یک از شما سرنوشت معینی از بهشت و دوزخ و سعادت و شقاوت هست، و ممکن نیست کسی راهی غیر از این دو راه داشته باشد پس در خیرات سبقت گیرید، باشد که از اهل سعادت و بهشت شوید، نه از اهل دوزخ و شقاوت.

و همچنین مفاد آیه مورد بحث این است که: «شما همانطوری که در ابتدای خلقت به قضای پروردگار دو جور و دو دسته خلق شدید در آخرت نیز به دو فریق به سوی خدا بازگشت خواهید کرد، پس در کارهایتان میانه روی کنید و خود را برای خدا خالص سازید باشد که از فریق هدایت یافتگان باشید نه از آنان که ضلالت شان حتمی شده است».

احتمال سوم اینکه جمله ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ کلامی تازه و غیر مربوط به ما قبل باشد، و در عین تازه بودنش اشاره به دعوت به قسط و اخلاصی که از سیاق استفاده می شد نیز داشته باشد.

و اما جمله ﴿إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ -

این جمله علت ضلالتی را که جمله ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ برای آنان اثبات می نمود تعلیل می کند، و از آن استفاده می شود که گویا ضلالت و خسروانی که از مصدر قضای الهی در حق ایشان صادر شده مشروط به ولایت شیطان بوده است.

آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ...﴾ و

همچنین آیه ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ نیز آن را افاده می کند.

اگر انسان به جایی برسد که باطل را حق پندارد، امیدی به رستگاری و

هدایت یافتن او نیست

﴿وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ این جمله نسبت به

جمله قبل به منزله عطف تفسیر است، و معنای تحقق ضلالت و لزوم آن را تفسیر نموده می فهماند انسان وقتی به راه باطل افتاد و از حق دور شد مادامی که اعتراف به باطل بودن آن داشته و حق را از یاد نبرده امید برگشتن به حق در او هست، و اما اگر کارش بجایی رسید که به حق بودن باطل ایمان پیدا کرد و

شد که راه هدایت همان راهی است که او می‌رود، آن وقت است که در گمراهی استوار شده و ضلالتش حتمی و برای همیشه امید رستگاریش قطع می‌گردد، پس وقتی چنین پنداری از لوازم ضلالت باشد جمله ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ به منزله تفسیر جمله ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ خواهد بود، هم چنان که همین پندار در آیه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ بعنوان یکی از لوازم ضلالت ذکر شده و آن را تفسیر کرده است.

آری، انسان تا زمانی که در مسیر فطرت راه می‌رود و بر طبق نوامیس خلقت قدم بر می‌دارد حق را حق و سعادت را سعادت و خلاصه هر چیز را آن طور که هست می‌بیند، و در نتیجه جز در برابر حق گردن نمی‌نهد، و جز برای راستی و درستی خاضع نمی‌شود، و جز چیزهایی را که خیر و سعادتش در

آن است اراده نمی کند، این فطرت آدمی است که اگر توفیق هم رفیق شد و انسان به راه هدایت افتاد سعی می کند تمامی مقاصد خود را با مصداق حقیقیش تطبیق دهد، مثلاً در عبادت که یکی از مقاصد او است جز خدا را که مطلوب و مقصود حقیقی او است و بندگی در برابر او مصداق حقیقی عبادت است نمی پرستد، و جز حیات دائمی که سعادت مطلوب او است طلب نمی کند.

اما اگر توفیق رفیقش نشد و در نتیجه از راه، پرت و منحرف گردید، دلش از حق به سوی باطل و از خیر به سوی شر و از سعادت به سوی شقاوت بر می گردد، آن وقت است که هوای نفس را معبود خود گرفته و شیطان را می پرستد، برای بت‌ها سر فرود می آورد، از عالم ملکوت چشم پوشیده دل به دنیا می بندد، و چشم به زخارف مادی آن می دوزد.

چنین کسی عقیده‌اش نسبت به هر عملی که انجام می دهد این است که همین طور باید آن را انجام داد، و خیال می کند که در عمل خود راه راست را یافته است، در نتیجه باطل را به عنوان حق، و شر و شقاوت را به خیال خیر و سعادت اخذ می کند، و

در عین اینکه فطرتش سالم و محفوظ است در مقام
عمل فطرت خود را با غیر آن تطبیق می‌دهد. خدای
تعالی در این باره می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ

نَطْمِسَ وَجُوهًا فَنَرُدُّهَا عَلَيَّ أَذْبَارَهَا ﴿١﴾.

آری، محال است کسی باطل را با اعتراف به باطل بودنش پیروی کند، و شقاوت را با علم به اینکه شقاوت و خسران است طلب نماید، هم چنان که در این باره نیز فرموده: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. و این نه تنها انسان است که چنین نمی‌کند، بلکه هیچ علت و سببی جز غایتی را که سازگار با طبع او است هدف همت قرار نمی‌دهد، و جز کارهایی که خیر و سعادتش را تامین کند مرتکب نمی‌شود، و اگر هم احیانا به انسانی و یا سببی از اسباب دیگر برخورداریم که بر خلاف این قاعده عملی را انجام داده یا اثری را از خود نشان داده است باید این برخورد خود را سطحی دانسته و آن را تخطئه کنیم.

این است آن معنایی که دقت و تامل در آیه آن را اقتضا می‌کند، و همانطوری که گفتیم استفاده این معنا وقتی است که جمله ﴿فَرِيقًا هَدَى...﴾ حال از

^۱ ای کسانی که برای شما کتاب آسمانی فرستاده شد ایمان آورید به قرآن که فرو فرستادیم، که تصدیق کننده تورات و انجیل شما است پیش از آنکه به روی تان از اثر ضلالت خط محو و خذلان کشیم. - نساء، آیه ۴۷.

ضمیر «تعودون» باشد و وجه شباهت «عود» را به «بدء» بیان کند، چه اینکه آن را متصل به ما قبل و مبین علت آن بدانیم، و یا آنکه آن را جمله‌ای مستانفه بگیریم.

و اما مفسرین دیگر، گویا همه در این معنا اتفاق دارند که جمله ﴿فَرِيقًا هَدَى﴾ حالی است که تنها کیفیت «عود» را بیان می‌کند، نه «عود» و «بدء» را، و چنین پنداشته‌اند که جهت اشتراک و وجه شباهت عود به بدء چیز دیگری است که در کلام ذکر نشده است.^۱ بله، کسانی هم دیده می‌شوند که جمله مزبور را بیان کیفیت عود و بدء هر دو گرفته‌اند، ولیکن این اشخاص کسانی هستند که به منظور فرار از محذور جبر منظور از بدء را سرتاسر زندگی دنیا و منظور از عود را طول زندگی آخرت گرفته‌اند، نه ابتدای آن دو.^۲ و خواننده عزیز ملاحظه کرد که ما مقصود از عود و بدء را ابتدای وجود در این دو نشات گرفتیم و محذور جبر هم لازم نیامد.

^۱ روم، آیه ۳۰.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۱.

اختلاف مفسرین در بیان ارتباط جمله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ...﴾ با آیات

قبل از آن

کوتاه سخن، مفسرین بعد از اتفاق مزبور در بین

خود اختلاف کرده‌اند در اینکه این کلام

چه ارتباطی به ما قبل خود دارد، و وجه اتصال آن به ما قبل چیست؟ بعضی گفته‌اند: این کلام مردم را از معاد بیم می‌دهد، تا شاید که از ترس آن، احکام سابق الذکر را عمل کنند، و احتجاج می‌کند بر مساله معاد به مساله ابتدای خلقت.

بنابراین، معنای این جمله و جمله ما قبلش این است که: خدا را به خلوص بخوانید و از مجازات روز حشر بترسید، و اگر مساله حشر به نظر تان بعید می‌رسد نظری به ابتدای خلقت خود کنید، آن خدایی که شما را از هیچ به وجود آورده قادر است که بار دیگر مبعوث تان کند.^۱ و این وجه صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که جمله مزبور بخواهد قدرت خدا را بر عود، تشبیه کند به قدرتش نسبت به بدء، و اگر این جمله در صدد چنین تشبیهی بود جا داشت به تعبیر «کما بداکم یبعثکم و یجازیکم» نازل می‌شد، و به جای اینکه بفرماید: «بر گشت می‌کنید»، مجازات را که غرض اصلی از انذار با آن حاصل می‌شود صریحا ذکر می‌کرد، و می‌فرمود:

^۱ المنار، ج ۸، ص ۳۷۶-۳۷۵ و مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۱.

«خداوند مبعوث تان می کند و مجازات تان می نماید» و حال آنکه اینطور نفرموده، پس با این وجه نمی توان این جمله را به جمله قبل مربوط و متصل ساخت.

بعضی دیگر گفته اند: این جمله احتجاج علیه منکرین بعث است، و مربوط است به چند آیه قبل که می فرمود: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ و حاصل معنای آن این است که: محشور کردن شما برای خدا کاری ندارد، و این کار مشکل تر از آفریدن تان نیست.^۱ اشکالی که در وجه قبلی بود در این وجه نیز هست، بعلاوه اینکه، این وجه بدون دلیل خود را به زحمت انداختن است.

بعضی دیگر گفته اند: این جمله مستانفه و کلام تازه ای است و هیچ ربطی به ما قبل خود ندارد.^۲ عده ای دیگر گفته اند: متصل به ما قبل خود هست، و معنایش این است که: زنهار! خود را برای خدا خالص کنید که هر کسی به همان حالی مبعوث می شود که با آن حال از دنیا رفته است، مؤمن بر ایمانش و کافر بر کفرش.

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۱.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۱.

این وجه نیز مانند وجوه قبلیش از سیاق آیه، دور است و آیه بر آن دلالت ندارد.

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾

راغب می گوید: کلمه «سرف» به معنای تجاوز از حد است در هر عملی که انسان انجام می دهد و لیکن این معنا در انفاق مشهورتر است^۱.

معنای «به همراه برداشتن زینت در موقع رفتن به سوی مسجد» آرایش ظاهری نیست، بلکه آرایشی است معنوی که مناسب با نماز و طواف و سایر عبادات باشد. پس معنای آیه بر می گردد به امر به زینت کردن نیکو برای نماز و غیر آن و اطلاق آن شامل نماز اعیاد و جماعات و نمازهای یومیه و سایر وجوه عبادت و ذکر می شود.

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا...﴾ - در این

جمله دو امر اباحی و یک نهی تحریمی است که جمله ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ نهی تحریمی مزبور را تعلیل می کند. و همان طوری که قبلا هم اشاره کردیم این امر و نهی و علتی که برای آن ذکر شده

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۱.

همه از متفرعات داستان بهشت آدم است، و خطاب این جمله مانند خطاب‌های آن داستان عمومی است و اختصاص به یک دین و یک صنف ندارد. پس اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مبعوث به جمیع امم دنیا است. و همچنین اینکه گفته‌اند خطاب در این آیه به حسب لغت زنان را شامل نمی‌شود و لیکن به حسب شرع آنان را به تبع مردها شامل می‌شود، صحیح نیست، زیرا همانطوری که گفتیم این خطاب اختصاص به امت اسلام ندارد و شمولش نسبت به زنان از ناحیه تغلیب و وجود قرینه عقلی است نه به حسب شرع.

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾

در این آیه به نوعی التفات حکمی مخصوص به این امت از حکم عام سابق استخراج شده، هم چنان که در جمله ﴿ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ و جمله ﴿وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ نظیرش گذشت.

استفهامی که در این آیه است استفهامی است

کلمه «الزین» در مقابل معنای «الشین» است، و به معنای کارها و چیزهایی است که عیب و نقص را از بین ببرد و «الشین» به معنای هر چیزی است که مایه رسوایی و نقص انسان و نفرت اشخاص از او بوده باشد.

معنای اخراج زینت و طیبات رزق (در ذیل آیه: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ...﴾)

«اخراج زینت» استعاره‌ای است تخیلی و کنایه است از اظهار آن. آری، این خدای سبحان است که به الهام و هدایت خود انسان را از راه فطرت ملهم کرده تا انواع و اقسام زینت‌هایی که مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوی او است ایجاد نموده به

این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد. پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زینت‌ها و سایر حوائج زندگی کار خود انسان است، و لیکن از آنجایی که به الهام خداوند بوده در حقیقت او ایجادش کرده و آن را از پنهانی به عرصه بروز و ظهور در آورده، چون می‌دانسته که این نوع موجود محتاج به زینت است.

آری، اگر انسان در دنیا بطور انفرادی زندگی می‌کرد هرگز محتاج به زینتی که خود را با آن بیاراید نمی‌شد، بلکه اصلاً بخاطرش هم خطور نمی‌کرد که چنین چیزی لازم است، و لیکن از آنجایی که زندگی‌اش جز بطور اجتماع ممکن نیست، و زندگی اجتماعی هم قهراً محتاج به اراده و کراهت، حب و بغض، رضا و سخط و امثال آن است، از این جهت خواه ناخواه به قیافه و شکل‌هایی بر می‌خورد که یکی را دوست می‌دارد و از یکی بدش می‌آید، لذا معلم غیبی از ما ویرای فطرتش به او الهام کرده تا به اصلاح مفاسد خود پردازد، و معایب خود را بر طرف ساخته خود را زینت دهد، و شاید همین نکته باعث شده که از انسان به لفظ «عباده» که صیغه جمع

است تعبیر بفرماید.

و این زینت از مهم‌ترین اموری است که اجتماع بشری بر آن اعتماد می‌کند، و از آداب راسخی است که به موازات ترقی و تنزل، مدنیت انسان ترقی و تنزل می‌نماید، و از لوازمی است که هیچ وقت از هیچ جامعه‌ای منفک نمی‌گردد، به طوری که فرض نبودن آن در یک جامعه مساوی با فرض انعدام و متلاشی شدن اجزای آن جامعه است. آری، معنای انهدام جامعه جز از بین رفتن حسن و قبح، حب و بغض، اراده و کراهت و امثال آن نیست، وقتی در بین افراد یک جامعه اینگونه امور حکمفرما نباشد دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نمی‌ماند - دقت بفرمایید -

«طیب» به معنای چیزی است که ملایم با طبع باشد، و در اینجا عبارت است از انواع مختلف غذاهایی که انسان با آن ارتزاق می‌کند. و یا عبارت است از مطلق چیزهایی که آدمی در زندگی و بقای خود از آنها استمداد می‌جوید، مانند مسکن، همسر و... برای تشخیص اینکه کدامیک از افراد این انواع

«طیب» و مطابق با میل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمانی او است، خداوند او را مجهز به حواسی کرده که با آن می‌تواند سازگار آن را از ناسازگارش تمیز دهد.

این مسأله که زندگی صحیح و سعید آدمی مبتنی بر رزق طیب است احتیاج به گفتن ندارد، و ناگفته پیدا است که انسان وقتی در زندگی خود به سعادت مطلوبش نائل می‌شود که وسیله ارتزاقش چیزهایی باشد که با طبیعت قوا و جهازاتش سازگار بوده، و با بقای ترکیب

خاصی که آن جهازات دارد مساعد باشد، چون انسان به هیچ جهازی مجهز نشده مگر اینکه زندگی موقوف و منوط بر آن است. بنابراین، اگر در موردی، حاجت خود را با چیزی که با طبعش سازگار نیست برآورده سازد نقصی به خود وارد آورده، و مجبور است آن نقص را به وسیله سایر قوای خود متمیم و جبران نماید.

مثلاً گرسنه‌ای که احتیاج به غذا را به صورتی غیر صحیح بر طرف می‌سازد و بیش از اندازه لازم غذا می‌خورد نقصی به جهاز هاضمه خود وارد می‌آورد، و مجبور می‌شود به وسیله دوا و اتخاذ رژیم، جهاز هاضمه و غدد ترشحی آن را اصلاح نماید، و وقتی این عمل را چند بار تکرار کرد دواهای مزبور از اثر و خاصیت می‌افتد، و انسان برای همیشه علیل شده از انجام کارهای حیاتی‌اش که اهم آن فکر سالم و آزاد است باز می‌ماند، و همچنین سایر حوائج زندگی.

علاوه بر اینکه تعدی از این سنت انسان را به چیز دیگری تبدیل می‌کند، و به صورت موجودی در

می آورد که نه عالم برای مثل او آفریده شده، و نه امثال او برای عالم خلق شده اند. آری، انسانی که یکسره خود را به دست شهوات بسپارد و بکوشد که تا آخرین مرحله امکان و قدرت از لذائد حیوانی و شکم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانی است که می خواهد در ظرفی زندگی کند که عالم هستی برایش معین نکرده و به راهی رود که فطرت برایش تعیین ننموده است.

خدای سبحان در این آیه شریفه زینت‌هایی را سراغ می دهد که برای بندگانش ایجاد نموده، و آنان را فطرتاً به وجود آن زینت‌ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم کرده، و معلوم است که فطرت الهام نمی کند مگر به چیزهایی که وجود و بقای انسان منوط و محتاج به آن است. در وضوح این امر همین بس که هیچ دلیلی بر مباح بودن چیزی بهتر از احتیاج به آن نیست، زیرا احتیاج به حسب وجود و طبیعت خاص انسانی خود دلیل است بر اینکه خدای تعالی انسان را طوری آفریده که به آن چیز محتاج باشد. و به عبارت دیگر با تعبیه قوا و ادوات انسان رابطه‌ای بین او و بین آن چیزها برقرار کرده که خواه ناخواه،

در صدد تحصیل آنها بر می آید.

ذکر طیبات از رزق و عطف آن بر زینت و قرار داشتن این عطف در سیاق استفهام انکاری این معنا را می رساند که اولاً رزق طیب دارای اقسامی است. و ثانیاً زینت خدا و رزق طیب را هم شرع اباحه کرده و هم عقل و هم فطرت. و ثالثاً این اباحه وقتی است که استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نکند و گرنه جامعه را تهدید به انحطاط نموده شکافی در بنیان آن

ایجاد می کند که مایه انعدام آن است. آری، کمتر فسادى در عالم ظاهر مى شود و کمتر جنگ خونینى است که نسل ها را قطع و آبادى ها را ویران سازد و منشا آن اسراف و افراط در استفاده از زینت و رزق نبوده باشد، چون انسان طبعا اینطور است که وقتى از جاده اعتدال بیرون شد و پا از مرز خود بیرون گذاشت کمتر مى تواند خود را کنترل کند، و به یک حد معینى اکتفاء نماید، بلکه مانند تیری که از کمان بیرون شود تا آخرین حد قدرتش جلو مى رود، و چون چنین است سزاوار است که همه وقت و در همه امور در زیر تازیانه تربیت کنترل شود، و به ساده ترین بیانی که عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود.

چرا خداوند به ضروریات زندگى از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن

امر نموده است؟

امر پروردگار به ضروریات زندگى از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن از همین باب است که مى خواهد تربیتش حتى در اینگونه امور ساده و پیش پا افتاده رعایت شده باشد، پس کسى نگوید امر به پوشیدن لباس و تنظیف و آرایش چه معنا دارد.

صاحب تفسیر المنار جواب دیگری از این حرف داده - و چه نیکو گفته است: این حرف را کسانی می‌زنند که از تاریخ امم و سرگذشت ملل گذشته بی‌خبرند، و گر نه آن را سطحی و ساده تلقی ننموده به اهمیت و ارزش آن پی می‌برند، چون اکثر مردم نیمه وحشی جزیره‌نشین و کوهستانیهای آفریقا که در جنگل‌ها و غارها تنها و یا دسته‌جمعی زندگی می‌کردند زن و مردشان لخت بسر می‌بردند، اسلام به هر قومی از آنان که دست یافت با امثال آیه مورد بحث لباس پوشیدن را به آنان یاد داد و ستر عورت را برایشان واجب کرد، و به سوی تمدن سوق‌شان داد. و من خیال می‌کنم این قبیل حرفها از ناحیه دشمنان اسلام در ذهن‌ها افتاده است، گویا مبلغین مسیحیت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت‌شان به کیش خود این طعنه‌ها را زده‌اند، و گر نه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرایش بر هیچ کس پوشیده نیست. و لذا بعضی از منصفین مسیحی اعتراف کرده‌اند به اینکه این گونه طعنه‌ها نسبت به اسلام بی‌انصافی است، اسلام با این حکم خود منت

بزرگی به گردن ما اروپائیان دارد، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفریقا تجارت پارچه و قماش نداشته و سالیانه مبالغ هنگفتی سود نمی بردیم. این حکم اسلام تنها در بین مسلمین آنجا حسن اثر نداشته بلکه امم و ملل بت پرست نیز وقتی هموطنان خود را دیدند که پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زینت و آرایش خود پرداختند آنان نیز به تقلید از مسلمین لباس پوشیده رسم دیرینه خود را ترک گفتند.

شاهد زنده این مدعا، ساکنین بلاد هندند، چون بت پرستان این ناحیه در عین اینکه از قدیم الایام مردمی متمدن بودند مع ذلک هم اکنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد

و یا نصف و یا ربع بدنشان برهنه است. بعضی از مردانشان در بازارها و کارگاهها بدون لباس آمد و شد می کنند، و فقط عورتها و یا حد اکثر از کمر به پایین را می پوشانند، زنانشان شکم و رانها را برهنه نموده و از کمر به بالایشان هم برهنه است. دانشمندان همین قوم اعتراف کرده اند که این مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته اند. و همچنین غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است، چون می دیدند که مسلمین هیچ وقت بدون ظرف غذا نمی خورند حتی فقرای آنان که دسترسی به ظرف ندارند غذا را روی برگ درختان ریخته از روی آن بر می دارند و می خورند، و در عین تهی دستی هرگز از لباس و آرایش خود کم نمی گذارند. و چون مسلمین از دیر زمان در بلاد هند حکومت می کردند، و غالباً فاضل ترین و پارساترین حکومت های اسلامی بودند تاثیرشان در بت پرستها بیش از تاثیری بود که سایر حکومت های اسلامی در نقاط مختلف گیتی داشتند، لذا مساله ملبس به لباس شدن هم از جاهای دیگر

بیشتر شایع گردید، و لذا می‌بینیم در بلاد شرق یعنی سیام و نواحی آن، مسلمین آن طور نفوذ و تاثیر نداشته بلکه خودشان در جهل و دوری از تمدن دست کمی از بت پرست‌ها نداشتند، و از حیث لباس و سایر اعمال دینی به کیش بت پرستی نزدیک‌ترند تا به اسلام. زنان آن نواحی غیر از عورت جلو و عقب، عورت دیگری که پوشاندنش لازم باشد برای خود قائل نیستند. و حال آنکه در اسلام همه بدن زن عورت است.

خلاصه اینکه، در سراسر گیتی هر کجا که اسلام قوتی دارد به میزان نفوذ و قوتش مظاهر تمدن از قبیل لباس، آرایش و امثال آن به چشم می‌خورد، اینجا است که ارزش واقعی این اصل اصلاحی اسلام معلوم می‌شود و به خوبی به دست می‌آید که اگر اسلام چنین اصلی را نمی‌داشت و متعرض مساله لباس و آرایش نمی‌شد و آن را بر مسلمین واجب نمی‌کرد، به طور مسلم امروز امم و قبایل بی‌شماری هم چنان در حال توحش باقی مانده بودند. با این حال چطور یک مشت فرنگی ماب به خود اجازه می‌دهند که بر حسب عادت زشتی که دارند در کمال

تبختر کلاه خود را کج گذاشته، روی مبل قهوه‌خانه
و یا کاباره و یا میکده‌ها تکیه زده بگویند: این چه
دینی است که حوائج و ضروریات زندگی بشری را
جزء شرایع خود قرار داده، مثلاً به لباس پوشیدن و
غذا خوردن و آب آشامیدن امر نموده و این قبیل امور
را با اینکه احتیاجی به سفارش و وحی آسمانی ندارد
جزء احکام خود قرار دهد؟

این بود جوابی که صاحب المنار از اشکال مزبور
داده. در اینجا به یاد داستانی افتادم که نقل آن در
حقیقت جواب سومی از این اشکال است، و آن اینکه
وقتی طبیب مخصوص هارون الرشید که مردی
نصرانی و حاذق در طب بود به علی بن الحسین بن
واقد گفت کتاب آسمانی شما هیچ دستوری در باره
بهداشت و حفظ الصحه ندارد، و حال آنکه سعادت
بشر را دو علم تامین می‌کند یکی علم ادیان و دیگری
علم ابدان (طب).

علی در جوابش گفت: خداوند علم ابدان را در
کتاب خود در نصف یک آیه خلاصه کرده است و
آن جمله ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ است. رسول

گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله و سلم) نیز این معنا را در جمله کوتاه «معه خانه هر دردی است و پرهیز سر آمد هر دوایی است، و باید که حق بدن را در آنچه عادتش داده‌ای ادا کنی» خلاصه کرده. طیب نامبرده فکری کرد و گفت: آری، کتاب شما و پیغمبرتان با این دو جمله دستور دیگری را برای جالینوس باقی نگذاشتند.

بیان آیات

﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ﴾

خطابی که در صدر این آیه است یا مخصوص به کفار است، و یا مانند خطاب آیه قبلی مؤمنین را هم شامل می‌شود، و لازمه اینکه شامل کفار هم باشد این است که زینت و طیبات رزق موضوعی باشد مشترک بین کافر و مؤمن. و چون سیاق جمله ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ سیاق بیان مختصات مؤمنین است، و می‌خواهد بفرماید: همین نعمت‌هایی که امروز مؤمن و کافر در آن شریکند در آخرت مختص به مؤمنین است، لذا جمله ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ متعلق است به جمله «آمنوا» و ظرف ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ متعلق

خواهد بود به همان چیزی که جمله ﴿لِّلَّذِينَ آمَنُوا﴾ متعلق به آن است، حال یا کلمه «كائنة» است و یا شبیه به آن، و در صورتی که کلمه «خالصة» را هم حال از ضمیر مؤنث گرفته مقدم شدنش را بر ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ برای فاصله شدن بین آن و بین ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ بدانیم معنای آیه چنین خواهد شد: «بگو آن زینت‌ها در روز قیامت تنها از آن مؤمنین است، و دیگران را از آن بهره‌ای نیست، زندگی آخرت مانند زندگی دنیا نیست که هر کس و ناکسی در نعمت‌های آن سهم باشد پس هر که در دنیا ایمان آورد همه نعمت‌های آن روز قیامت از آن وی خواهد بود».

با این بیان، اشکالی که در کلام بعضی از مفسرین است که گفته‌اند: «مراد از خلوص، نجات از هم و غم است و معنای آیه این است که زینت‌های دنیا برای مؤمنین خالی از

هم و غم و خالص از مشقت نیست، و لیکن در آخرت خالص است» ظاهر می‌شود، چون در سیاق این آیه و همچنین آیات قبل اشعاری به اینکه نعمت‌های دنیایی همراه با ناراحتی است نبود، تا آنکه قرینه باشد بر معنایی که وی برای خلوص کرده. و همچنین کلام مفسر دیگر که گفته است: جمله ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ متعلق است به چیزی که جمله ﴿لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ متعلق به آن است، و معنای آیه چنین است: «بگو نعمت‌های دنیا برای کسانی که ایمان آوردند به طور اصالت و استحقاق ثابت است، و برای کفار به طور طفیلی و گر نه خود کفار استحقاق آن را ندارند و همین نعمت‌ها در قیامت برای مؤمنین خالص است».

آن گاه کلام خود را توضیح داده و گفته است: روی سخن در این آیه به اشخاصی است که در اصلاح حیات صالح مؤثر باشند، و علوم نافع و اوامر محرک به سوی اصلاح حیات و همچنین اخذ زینت و ارتزاق از طیبات و قیام به واجبات زندگی منتهی به آنان باشد، اشخاصی مخاطب به این آیه هستند که کارشان تفکر در آیات آفاقی و انفسی و ایجاد صنایع

و فنون و ترقی دادن جامعه و قدردانی و شکرگزاری
از این موهبت‌های الهی بوده باشد، و چنین کسانی
همان مردم با ایمانند که سر و کارشان با وحی
آسمانی و انبیا (علیه السلام) است.^۱

وجه فساد این کلام این است که اگر می‌خواهد
بگوید این اصالت و تبعیت از آیه استفاده می‌شود،
آیه شریفه هیچ دلالتی بر آن ندارد. و اگر منظورش
این است که گر چه سیاق آیه سیاق این است که
اثبات کند نعمت‌های دنیوی برای مؤمنین خلق شده
و لیکن از کلمه «خالصة» استفاده این معنا می‌شود که
به طور طفیلی غیر مؤمنین با آنان شرکت دارند، آیه
شریفه دلالت بر چنین اختصاصی نداشته بلکه بر
عکس اشتراک دو طایفه را می‌رساند: علاوه بر اینکه
از امثال آیه ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً
لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ
مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ... وَ إِنِ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعٌ
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۱ خلاف این
معنا استفاده می‌شود، چون این قبیل آیات دلالت

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۳.

دارند بر اختصاص دنیا به کفار و آخرت به مؤمنین .

﴿كَذَلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ - خدای

تعالی در این جمله بر اهل علم منت

می‌گذارد به اینکه آیات خود را برایشان بیان فرموده است.

معنای «فواحش»، «اثم» و «بغی» و اشاره به اینکه امم و جوامع بشری هم مانند افراد عمر و اجل معینی دارند

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ...﴾

سابقاً پیرامون مفردات این آیه به طور کامل بحث شد، و گفتیم که مراد از «فواحش» گناهانی است که حد اعلای شناعت و زشتی را داشته باشد، مانند زنا، لواط و امثال آن. و منظور از «اثم» گناهانی است که باعث انحطاط، ذلت و سقوط در زندگی گردد، مانند می‌گساری که آبروی آدمی و مال و عرض و جانش را تباه می‌سازد. و نیز گفتیم که منظور از «بغی» تعدی و طلب کردن چیزی است که حق طلب کردن آن را نداشته باشد، مانند انواع ظلم‌ها و تعدیات بر مردم و استیلائی غیر مشروع بر آنان.

توصیف «بغی» به وصف «غیر حق» از قبیل توصیف به لازمه معنا است، نه تقسیم بغی به حق و

غیر حق، هم چنان که تقید شرک در ﴿وَ أَنْ تَشْرِكُوا﴾ به قید ﴿مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ از این باب است، نه تقسیم شرک به شرک با دلیل و بدون دلیل. گویا شنونده پس از شنیدن خطاب اباحه زینت و طیبات رزق علاقه‌مند می‌شود به اینکه بفهمد غیر طیبات چه چیزهایی است، لذا در این آیه چیزهایی را که غیر طیب است به طور فهرست و خلاصه و به بیانی که شامل تمام انواع گناهان باشد بیان کرده است، چون محرمات دینی از دو حال خارج نیستند: یا محرمات مربوط به افعالند و یا مربوط به اقوال و عقاید. کلمات: «فواحش»، «اثم» و «بغی» مربوط به قسم اول و جملات: ﴿وَ أَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ﴾ و ﴿وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ﴾ قسم دوم را خلاصه می‌کند، قسم اول هم دو نوع است: یکی آنهایی که مربوط به حق الناس است که کلمه «بغی» جامع آنها است، و دیگری گناهانی است که مربوط به حق الناس نیست، این نیز دو گونه است: یکی آنهایی که زشت و شنیعند و کلمه «فاحشه» اشاره به آنها است. و دیگری گناهانی است که تنها دارای مفسده و ضرر برای گنهکار است و کلمه «اثم» عنوان اینگونه

گناهان است. قسم دوم نیز یا شرک به خدا است و یا افتراء بر او.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾

این آیه حقیقتی را بیان می‌کند که از جمله ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ که در ذیل داستان آدم و بهشت بود، استخراج شده است، نظیر احکام دیگری که از آن استخراج شده بود، و مفادش این است که: امم و جوامع بشری هم مانند افراد دارای عمری

معین و اجلی محدودند. و چه بسا بخاطر این تفریع و استخراج بتوان گفت که جمله ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ﴾ راجع است به زندگی و مرگ افراد و امت‌ها، و جمله ﴿وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ که قبلاً ذکر شده بود راجع به زندگی دنیوی نوع بشر و اینکه این نوع از موجودات هم، روزی بطور کلی منقرض خواهند گردید.

﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي...﴾

کلمه «اما» در اصل «ان ما» بوده یعنی «ان» شرطیه

بوده و «ما» زایده بر سرش در آمده است، و از اینکه در فعل شرطش «یاتینکم» نون تاکید ثقیله در آمده استفاده می‌شود که شرط مزبور قطعی الوقوع است. و منظور از «قص» بیان و تفصیل آیات است، چون در این کلمه هم معنای قطع هست و هم معنای اظهار.

این آیه مشتمل بر چهارمین خطاب عمومی است که از داستان آدم و بهشت استخراج شده، و این خطاب که آخرین خطاب‌ها است تشریح عام الهی را در خصوص پیروی از انبیا و متابعت از طریق وحی را بیان می‌کند، و اصلی که این خطاب از آن استخراج شده آیه‌ای شبیه به آیه ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَاِمَّا يَاتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ است که بیان می‌کند هدایت خدا از طریق وحی و رسالت است.

بحث روایتی روایاتی در مورد شان نزول آیه:

﴿قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا...﴾ و ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ

عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾

در الدر المنثور از ابن منذر از عکرمه نقل کرده

که در ذیل آیه ﴿قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي

سَوَاتِكُمْ ﴿ گفته است این آیه در شان قبیله «بنو
حمس» از قریش و قبایل دیگری که هم عقیده با آنان
بودند مانند انصار، اوس، خزرج، خزاعه، ثقیف، بنی
عامر بن صعصعه و بطون کنانه بن بکر نازل شده،
چون این قبایل گوشت نمی‌خوردند و همیشه از
پشت خانه‌ها داخل می‌شدند، هیچ وقت پشم و مو
استعمال نمی‌کردند، برای پوشاندن اطفال پوست
گوسفند و یابز را خیکی کنده و در پایین آن در محل
پاهای حیوان دو سوراخ در آورده و آن را (نظیر
شلوار پلاستیکی امروز) به تن اطفال خود می‌کردند
و همواره برهنه طواف می‌کردند. تنها قریش بود که

در هنگام طواف لباس می‌پوشید، و گر نه سایر قبایل در موسم طواف از راه که می‌رسیدند لباسها را کنده و به عقیده خود بدین وسیله خود را از لباسی که در آن گناه کرده بودند عاری ساخته آن گناه اگر از قریش کسی لباسی به آنان عاریه می‌داد می‌پوشیدند و گر نه برهنه مشغول طواف می‌شدند، و پس از فراغت از طواف لباس‌های خود را پوشیده بر می‌گشتند.^۱

و نیز در الدر المنثور است که عبد بن حمید از سعید بن جبیر نقل کرده که گفت: مردم جاهلیت را رسم چنین بود که برهنه در خانه کعبه طواف می‌کردند، و می‌گفتند که در لباسی که خدا را در آن معصیت کرده‌ایم طواف نمی‌کنیم، حتی نقل می‌کنند زنی از بادیه وارد شد و همه لباس‌هایش را کند و دست خود را در جلو ستر ساخت و گفت:

اليوم يبدو بعضه أو كله *** فما بدا منه فلا اِله

و آیه شریفه ﴿خُذُوا زِيَّتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾

در این باره نازل گردید.^۲

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۵ ط بیروت.

^۲ امروز بعضی یا همه، آن (عورت) ظاهر می‌شود و هر چه از آن ظاهر شود آن را بر دیگران روا نمی‌دارم.

مؤلف: قریب به این مضمون از ابن عباس و مجاهد و عطاء نیز نقل شده و لیکن اگر بخاطر داشته باشید گفتیم آیاتی که در اولش خطاب ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ است متضمن احکام عامی است که اختصاص به یک امت ندارد، و این روایات اخبار آحادی بیش نیستند، علاوه بر اینکه متضمن اجتهاد راویان حدیثند، و به هیچ وجه حجیت ندارند.

معتبرترین روایاتی که در این باب نقل شده یکی روایتی است که در الدر المثور از ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده که گفت: مردمی در خانه کعبه برهنه طواف می کردند، لذا خدای تعالی امر به زینتشان فرمود، و زینت همان لباس و ساتر عورت و انواع لباس های نیک است^۱.

دوم روایتی است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: مردم جاهلیت چیزهایی از قبیل لباس و غیر لباس را که خداوند حلالش کرده حرام می دانستند، و آیه ﴿قُلْ أ

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۷۸.

رَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً ﴿١﴾ اشاره به این عادت و عقیده آنان است، آن گاه خدای تعالی در رد این عقیده آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ را فرو

فرستاد، و معنایش این است: مسلمین با کفار در استفاده از طیبات شریکند، از طعام طیب آن و لباس پاکیزه‌اش و زنان صالح و سایر طیباتش استفاده می‌کنند، و لیکن خداوند این طیبات را در قیامت خالص برای مؤمنین قرار می‌دهد و دیگر مشرکین از آن بهره‌ای ندارند^۱.

این دو روایت بطوری که می‌بینید شان نزول آیه را بیان نمی‌کند، بلکه ابن عباس در این دو روایت یک حقیقت خارجی را تطبیق بر آیه قرآن کرده است.

چند روایت در باره: ﴿لِبَاسُ التَّقْوَى﴾ در آیه شریفه

و نیز در الدر المنثور از ابو الشیخ از حسن نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هیچ بنده‌ای عمل نیک و بدی نمی‌کند مگر آنکه روزی لباس مناسب عملش را به تن خواهد کرد، و مردم او را خواهند شناخت، و جمله ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ از آیات قرآن گواه این

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۸۱.

معنا است^۱.

در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: مراد از «لباس تقوا» لباس‌های سفید است^۲.

در الدر المنثور است که ابن مردویه از عثمان نقل کرده که گفت: از رسول خدا شنیدم که در این آیه «ریاشا» میخواند نه «ریشا»^۳.

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که آن جناب در ذیل آیه شریفه ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسٌ التَّقْوَى﴾ فرمودند: مراد از «لباس» همین لباسی است که می‌پوشید و مراد از «ریاش» متاع و مال است، و مقصود از «لباس تقوا» لباس عفاف است، زیرا شخص عقیف هم مانند کسی که لباس به تن دارد عورت و عیاش پوشیده است، هر چند لباس نداشته باشد، بخلاف فاجر که

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۶ ط بیروت.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۱، ح ۱۳.

^۳ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۶.

هر چه هم لباس بپوشد عورت و معایش هویدا است^۱.

مؤلف: معنایی که در این دو روایت برای لباس شده از باب تطبیق کلی بر مصداق است که نظیرش در روایات دیگری تکرار شده.

و نیز در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا...﴾ است که این آیه حکایت قول بت پرستان است، و خداوند آن را در جمله ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ رد کرده

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۶ ط نجف.

است^۱.

روایتی که می‌گوید فاحشه‌ای که می‌گفتند خدا به آن امر کرده است، ادعای

لزوم اطاعت از زمامداران جائز است

در کتاب بصائر الدرجات از احمد بن محمد از

حسین بن سعید از محمد بن منصور روایت شده که

گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه ﴿وَإِذَا فَعَلُوا

فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا...﴾ را

پرسیدم فرمود: آیا کسی را سراغ داری که خیال کند

خداوند انسان را امر به زنا و نوشیدن شراب و سایر

محرمات کرده باشد؟ عرض کردم: نه. فرمود پس

فکر می‌کنی. این فاحشه‌ای که مردم جاهلیت

می‌گفتند: خدا ما را به آن امر کرده چیست؟ عرض

کردم خدا و رسول بهتر می‌دانند. فرمود: این آیه

راجع به زمامداران و زعمای جور است که مردم ادعا

می‌کنند خدا ایشان را امر به اقتداء به آنان نموده با

اینکه خداوند چنین دستوری نداده است، و خداوند

در این آیه ادعای آنان را رد نموده، به ما خبر می‌دهد

که آنان دروغ می‌گفته‌اند، و این دروغشان را

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۶.

مؤلف: این روایت در کافی نیز از عده‌ای از روایت شیعه از احمد بن محمد از حسین بن سعید از ابی وهب از محمد بن منصور نقل شده^۱. و به این مضمون در تفسیر عیاشی از محمد بن منصور از عبد صالح (علیه السلام) روایت شده. پس معلوم می‌شود از سند بصائر الدرجات ابو وهب افتاده، و حسین بن سعید از او و او از محمد بن منصور روایت کرده، و نیز معلوم می‌شود محمد بن منصور این سؤال را از عبد صالح موسی بن جعفر (علیه السلام) کرده است. به هر حال مضمون این روایت منطبق با ایام نزول آیه نیست، و همچنین استدلالی هم که در آن است منطبق با مورد آیه نیست، زیرا اهل جاهلیت احکام زیادی در باره فحشاء و منکرات داشته و آن را به خدای سبحان نسبت می‌دادند، از آن جمله یکی که جای تردید نیست طواف بدون ستر عورت است. پس نمی‌توان گفت که این روایت شان نزول آیه را بیان می‌کند، و لیکن این هم هست که بعد از رحلت

^۱ بصائر الدرجات، ص ۳۴، ج ۴.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هیچ عمل
زشت و شنیعی که مردم آن را جایز دانسته و به
خداوند نسبتش دهند جز مساله امامت غاصبانه ائمه
جور عمل دیگری نیست که مصداق این آیه بوده
باشد، و مساله مزبور با آیه شریفه کاملا منطبق است،
زیرا بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و
سلم) قرن‌ها بر مسلمین گذشت که

زنازادگانی امثال زیاد بن ابیه و فرزند نامشروعش
عبید الله زیاد و حجاج بن یوسف و طاغیانی امثال
آنان بر ایشان حکومت می‌کردند، در حالی که در
اطراف تخت سلطنت‌شان علمایی بودند که به امثال
آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ
مِنْكُمْ﴾ تمسک نموده و به نفوذ اوامر ایشان و
وجوب اطاعتشان فتوا می‌دادند، پس این روایت ناظر
به این جهت است که مصداق آیه مورد بحث تنها
رفتار مردم جاهلیت نبوده، بلکه رفتار مسلمین هم
یکی از مصادیق آن است.

چند روایت در مورد دروغ بستن به خدای تعالی

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر نقل شده که گفت:
از ابی عبد الله (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: اگر
کسی بگوید خداوند امر به فحشاء می‌کند دروغ به
خدا نسبت داده، و اگر کسی بگوید خیر و شر همه
مستند به او است باز هم به خداوند دروغ نسبت
داده.^۱

و نیز در کتاب مزبور از مسعدة بن صدقه از ابی

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۲.

عبد الله (عليه السلام) روایت شده که فرمود: اگر کسی بگوید خداوند امر به کار بد و فحشاء می‌کند به خداوند دروغ بسته، و اگر بگوید خیر و شر عالم بدون مشیت او صورت می‌گیرد خدا را از سلطنتش بیرون نموده، و اگر بگوید گناهان بدون قوت خدا ارتکاب می‌شود باز به خدا دروغ بسته، و کسی که به خدا دروغ ببندد خداوند او را داخل آتشش می‌نماید.^۱

مؤلف: اینکه فرمود: «و کسی که بگوید خیر و شر عالم بدون مشیت او صورت می‌گیرد...» ناظر به قول مفوضه است که می‌گویند: بنده در کار خیر و شر خود مستقل است. هم چنان که جمله «و اگر کسی بگوید خیر و شر همه مستند به او است» که در روایت قبلی بود ناظر است به قول جبری مذهب‌ها که می‌گفتند: خیر و شر و اطاعت و معصیت همه مستند به اراده خود خدا است، و اراده و مشیت عبد کوچکترین دخالتی در صدور آن ندارد، البته این وقتی است که ضمیر «او» در آن روایت به خدای

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۱ ط تهران.

تعالی برگردد و اما اگر به خود صاحب عمل برگردد آن وقت مانند روایت دوم ناظر به قول مفوضه خواهد بود.

روایاتی در ذیل جمله: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾

شیخ در تهذیب به سند خود از ابن مسکان نقل کرده که گفت: از ابی عبد الله (علیه السلام) سؤال کردم معنای آیه ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ چیست؟ فرمود: این آیه راجع به قبله است.^۱

مؤلف: این نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق است، و عیاشی هم در تفسیر خود نظیر این روایت را از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) نقل کرده است.^۲

و نیز در کتاب نامبرده به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فرمود: مقصود مساجدی است که در اسلام بنا شده و معنای آیه این

^۱ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۴۳ ط تهران.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۲.

است که: در مساجد نو بنیاد هم روی خود را به جانب مسجد الحرام کنید.^۱ این مضمون را عیاشی نیز از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده است.^۲

مؤلف: گویا مراد امام (علیه السلام) این است که معنای «اقامه وجوه» در این آیه صرف توجه به خدا و استقبال قبله است، و اما اینکه این قبله کجا است متعرض آن نیست. در این آیه اجمالا گوشزد می کند که قبله ای هست، و در آیه ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ آن قبله را معین می کند. قبلا هم در بحث پیرامون آیات قبله گفتیم که کعبه در مدینه، و بعد از هجرت قبله مسلمین شد، و آیه مورد بحث که از آیات سوره «اعراف» است در مکه نازل شده، و اگر با سیاق آیات قبله سازگار باشد بعید نیست گفته شود: اصل تشریح قبله در مکه و در این سوره بوده، و تفصیل و تفسیر جزئیات آن در مدینه در سوره بقره بوده است، و از این قبیل احکام از واجبات و

^۱ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۴۳.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۲، ح ۱۹.

محرمات زیاد داریم که سوره‌های مکی اجمال آن را متعرض شده‌اند و سوره‌های مدنی تفصیل و تفسیر آن را.

بنابراین، اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «مساجدی است که در اسلام بنا شده» معنایش این است که مراد از این مساجد هر مسجدی است که مسلمین در اکناف زمین بنا می‌کنند و منظور از «اقامه وجوه» گردانیدن وجوهی است که در آیه کعبه است. در تفسیر عیاشی از حسین بن مهران از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله ﴿وَ أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^۱ فرمودند: منظور ائمه می‌باشند^۱.

مؤلف: ظاهراً مراد امام (علیه السلام) از کلمه «ائمه»، جماعات است، و به

^۱ تو ای پیغمبر از این ببعد روی خود را به قسمتی از مسجد الحرام (کعبه) متوجه کن و شما ای مسلمین هر جا بودید روی خود را به سوی آن متوجه سازید. - بقره، آیه ۱۴۴.

زودی معنای دیگری برای آن خواهد آمد.

روایاتی در ذیل جمله: ﴿خُذُوا زَيْتَكُمْ...﴾ و ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ...﴾

پیرامون استفاده از نعمت‌های الهی

و نیز از حسین بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿خُذُوا زَيْتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فرمود: یعنی ائمه^۱.

مؤلف: این حدیث نظیر حدیث سابق است، و ممکن است اشاره به جلو انداختن امام جماعت باشد، چون این هم خود برای نماز زینتی است، هم چنان که جلو انداختن نیکان و بزرگترها و به آنان اقتدا کردن زینت نماز است. و نیز ممکن است منظور از ائمه، ائمه دین باشد نه امام جماعت. و به زودی در ذیل روایت علاء بن سیابه در آخر بحث این احتمال خواهد آمد.

در الدر المنثور است که عقیلی و ابو الشیخ و ابن مردویه و ابن عساکر از انس از رسول خدا نقل کرده‌اند که در ذیل آیه ﴿خُذُوا زَيْتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فرمود: نماز بخوانید با کفش‌هایتان^۲.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۳.

^۲ الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۸ ط بیروت.

مؤلف: این معنا بطرق دیگری از علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ابی هریره و ابن مسعود و شداد بن اوس و دیگران نیز نقل شده.

و نیز در الدر المثنور است که ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده که گفت: امیر المؤمنین (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا نزد ابن الکواء و یارانش فرستاد، وقتی من بر آنها وارد شدم پیراهنی نازک و حله‌ای بر تن داشتم. گفتند: تو ابن عباسی و مثل این لباسها بر تن کرده‌ای؟ گفتم آری، و اولین چیزی که با آن با شما مخاصمه می‌کنم همین لباسها است، زیرا خداوند در آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ و در آیه ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ آن را حلال کرده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم در عید فطر و عید قربان دو برد حبرة (که از بافته‌های یمن و لباس‌های فاخر آن روز بود) می‌پوشید، و شما آن را بر خود حرام کرده‌اید!

در کافی به سند خود از یحیی بن ابی العلاء از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: امیر

^۱ الدر المثنور، ج ۳، ص ۷۹.

المؤمنين (صلى الله عليه وآله و سلم) عبد الله بن عباس را پیش ابن الكواء و یارانش روانه کرد، ابن عباس آن روز پیراهن نازک و حله‌ای به تن داشت اصحاب ابن الكواء وقتی او را دیدند گفتند: ای ابن عباس تو بهترین مردان ما بودی، و ما تو را از همه مردم بهتر می دانستیم، حالا می بینیم که اینگونه لباس به تن کرده‌ای؟ ابن عباس گفت: همین لباس اولین چیزی است که

من بر سر آن با شما بحث خواهم کرد، و به شما ایراد خواهم نمود (زیرا شما آن را حرام می‌دانید، و مرا به پوشیدن آن ملامت می‌کنید) در حالی که خدای سبحان فرموده: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ و نیز فرموده: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^۱.

و نیز در کافی به سند خود از فضالة بن ایوب نقل کرده که در تفسیر آیه ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فرموده است: در عید و جمعه^۲.

مؤلف: این روایت را تهذیب از فضاله از عبد الله بن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده^۳. و به همین مضمون عیاشی در تفسیر خود و طبرسی در مجمع البیان از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده‌اند^۴. و در کتاب فقیه است که شخصی از حضرت رضا (علیه السلام) پرسید منظور از زینت در آیه ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ چیست؟ حضرت

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۱، ح ۶.

^۲ فروع کافی، ج ۳، ص ۴۲۴، ح ۸.

^۳ تهذیب الاحکام.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۳.

فرمود از آن جمله است شانه زدن قبل از هر نمازی^۱.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در تفسیر عیاشی از خثمة بن ابی خثمة روایت

شده که گفت: حسن بن علی (علیه السلام) هر وقت

می خواست به نماز بایستد بهترین لباس های خود را

می پوشید. خدمتش عرض کردند یا بن رسول الله

چرا لباس های خوب خود را در موقع نماز

می پوشید؟ فرمود: خداوند جمیل و زیبا است، و هر

زیبایی را دوست می دارد و می فرماید: ﴿خُذُوا

زَيْتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، من نیز خود را برای

پروردگام زینت می دهم و دوست دارم بهترین

لباسم را بپوشم^۲.

مؤلف: این حدیث از طرق اهل سنت نیز روایت

شده است.

و در کافی به سند خود از یونس بن ابراهیم

روایت کرده که گفت: بر ابی عبد الله

^۱ مجمع البیان، ج ۴-۳، ص ۴۱۲.

^۲ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۷۵، ح ۹۵.

(علیه السلام) وارد شدم در حالی که طیلسان و کلاهی از خز بر تن داشتم. حضرت نگاهی به من کرد و چیزی نگفت. من عرض کردم: فدایت شوم جبهه و طیلسان من از خز است در باره آن چه می فرمایید؟ حضرت فرمود: خز عیبی ندارد، عرض کردم تاری که در بافت آن به کار رفته ابریشم است. فرمود: این نیز اشکال ندارد، چون حسین بن علی (علیه السلام) در حالی که کشته شد جبهه‌ای از خز بر تن مبارکش بود. آن گاه حضرت، داستان عبد الله بن عباس و خوارج و احتجاج او را علیه آنان نقل کرد.^۱ و نیز در همان کتاب به سند خود از احمد بن ابی عبد الله از محمد بن علی بطور مرفوع نقل می کند که وقتی سفیان ثوری در مسجد الحرام قدم می زد، امام صادق (علیه السلام) را دید که لباس‌های زیبا و گرانبها پوشیده بود. گفت به خدا سوگند می روم و ملامتش می کنم. نزدیک رفت و عرض کرد: یا بن رسول الله به خدا سوگند رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و علی بن ابی طالب و هیچکس از

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۲.

پدرانت از این لباس‌ها نپوشیدند. حضرت فرمود:
رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در روزگاری
تنگ زندگی می‌کرد و به مقتضای فقر و تنگدستی‌اش
رفتار می‌نمود، و پس از آن حضرت روزگار به
وسعت گرایید، و سزاوارترین مردم به استفاده از
نعمت‌ها ابرار و نیکانند. آن گاه آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ
زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ را
تلاوت نموده، فرمود: ما از هر کس دیگری به
استفاده از داده‌های پروردگار سزاوارتریم.

ای ثوری! این لباس‌ها را که بر تن من می‌بینی
برای آمیزش با مردم پوشیده‌ام. آن گاه امام دست
ثوری را گرفت و به طرف خود کشید و لباس‌های
زیبا را کنار زده لباس زبری را از زیر آن نشان داد و
فرمود: این را برای خود و آنچه را می‌بینی برای مردم
پوشیده‌ام. آن گاه لباسهای پشمینه و زبر ثوری را کنار
زده لباس نرمی نمایان ساخت و فرمود تو این را برای
خود می‌پوشی و آن پشمینه‌ها را برای نشان دادن به
مردم^۱.

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۲.

و نیز به سند خود از ابن قداح روایت کرده که
گفت: امام صادق (علیه السلام) در حالی که لباسی
زیبا از جنس پارچه‌های مرو به تن داشت و به دست
من تکیه کرده بود به عباد ابن کثیر برخورد نمود. عباد
عرض کرد: یا ابا عبد الله تو از خاندان نبوتی و پدرت
علی امیر المؤمنین بود که همیشه کرباس می پوشید،
این لباسهای فاخر مروی چیست که به تن

کرده‌ای؟ چرا به لباس ساده‌تری اکتفاء نمودی؟
حضرت فرمود: وای بر تو ای عباد! این چه اعتراضی
است که می‌کنی؟ زینت خدایی و طیبات رزق را چه
کسی حرام کرده؟ خدای عز و جل وقتی به بنده‌اش
نعمتی بدهد دوست دارد آن نعمت را در بنده‌اش
ببیند.^۱

در الدر المنتور است که ترمذی از عمرو بن
شعیب از پدرش از جدش روایت کرده که گفت:
رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود:
خداوند دوست دارد اثر نعمت خود را در بنده‌اش
ببیند.^۲

در قرب الاسناد حمیری از احمد بن محمد بن
ابی نصر روایت شده که گفت حضرت رضا (علیه
السلام) در ضمن حدیثی طولانی به من فرمود: در
باره لباس خشن چگونه فکر می‌کنی؟ عرض کردم
شنیده‌ام که حسن این نوع لباس می‌پوشیده، و نیز
شنیده‌ام که جعفر بن محمد هر وقت لباس نو تهیه
می‌کرد در آب می‌شست تا به نظرها مستعمل بیاید.

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۳.

^۲ الدر المنتور، ج ۳، ص ۷۹.

فرمود: لباس خوب بپوش و خود را بیارای، علی بن
الحسین (علیه السلام) جبه‌های خز پانصد درهمی و
ردای خز پنجاه دیناری می‌پوشید، و وقتی زمستان
تمام می‌شد می‌فروخت و پول آنها را صدقه می‌داد.
آن‌گاه حضرت رضا (علیه السلام) آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ
زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ را
تلاوت فرمود.^۱

مؤلف: در این باره روایات بسیار زیادی هست
که از همه جامع‌تر روایت زیر است.

روایتی در معنای: «اسراف» و «اقتار» چند روایت در بیان مراد از فواحش

ظاهر و باطن

در تفسیر عیاشی از ابان بن تغلب روایت شده که
گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: خیال
می‌کنی که اگر خداوند به کسی نعمتی می‌دهد از
کرامت آن کس است؟ و اگر دریغ می‌دارد از خواری
او است؟ نه، چنین نیست، مال مال خدا است که به
ودیعه بدست هر کس بخواهد می‌سپارد، و خوردن،
آشامیدن، پوشیدن، نکاح و سواری و سایر انواع

^۱ قرب الاسناد، ص ۱۵۷ ط تهران.

تصرفات در آن را مباح کرده به شرطی که رعایت اعتدال و اقتصاد را بنمایند و ما زاد آن را به فقرای مؤمن رسانیده یا با آن امور خود را اصلاح کنند، و گر نه همه آن تصرفات حرام خواهد بود. آن گاه جمله ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ را تلاوت نمود.

سپس فرمودند: آیا می‌پنداری خدا کسی را در مالی که به او داده امین می‌کند که اسبی به ده هزار درهم بخرد با اینکه اسبی به ارزش بیست درهم او را کفایت می‌کند، و

کنیزی به بهای هزار دینار بخرد با اینکه کنیزی به قیمت بیست درهم برای او کافی است، و از طرف دیگر بفرماید اسراف نکنید چون خدا اسراف کنندگان را دوست ندارد^۱.

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عبد العزیز از بعضی از اصحاب خود نقل کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم در راه مکه بودیم و می خواستیم احرام ببندیم لذا نوره کشیدیم، و چون سبوس همراه نداشتیم که به بدن خود بمالیم و اثر نوره را از بدن بزداایم ناگزیر قدری آرد به خود مالیده و با آن رفع حاجت نمودیم، من ناگهان به این فکر افتادم که این چه کاری بود کردم، و خدا می داند که چقدر ناراحت شدم. حضرت فرمود: آیا ترس تو از این جهت است که مبادا اسراف کرده باشی؟ عرض کردم: آری، فرمود: ناراحت مباش در هر چیزی که بدن را اصلاح کند اسراف نیست. من خودم بارها شده که دستور داده‌ام مغز استخوان برایم بیاورند تا بدنم را چرب کنم، روغن زیتون آورده‌اند،

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۳.

و من به خود مالیده‌ام، این اسراف نیست، «اسراف» عبارت است از کاری که مال را ضایع کند، و به بدن ضرر برساند.

عرض کردم: «اقتار» چیست؟ فرمود: اقتار این است که انسان با قدرت بر تحصیل غذای گوارا به نان و نمک اکتفاء کند. عرض کردم، پس اقتصاد به چه معنا است. فرمود: اقتصاد این است که انسان همه رقم غذا از قبیل نان، گوشت، شیر، سرکه و روغن بخورد و لیکن در هر وعده یک رقم^۱.

در کافی به سند خود از علی بن یقطین از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ فرمود: منظور از «فواحش ظاهری» زنايي است که علنا انجام شود، چون این عمل در جاهلیت بی پرده انجام می‌یافته، و زنان فاحشه آن روز بر سر در خانه‌های خود بیرقی می‌افراشتند. و منظور از «فواحش باطنی» ازدواج با همسر پدر است، چون مردم در جاهلیت پس از

^۱ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۳ حدیث شماره ۱۰.

مرگ پدر اگر غیر از مادرشان زنی می‌داشت آن زن را به عقد خود در می‌آوردند، خداوند در این آیه آن را حرام کرد. و منظور از «اثم» همان خمر است.^۱

مؤلف: این روایت خلاصه کلام موسی بن جعفر (علیه السلام) با مهدی عباسی است که کلینی آن را در کافی مسند او عیاشی مرسل نقل کرده‌اند.^۲ ما هم آن را در ذیل آیات

راجع به شرب خمر در سوره «مائده» نقل کردیم. و در تفسیر عیاشی از محمد بن منصور روایت شده که گفت: از عبد صالح موسی بن جعفر (علیه السلام) از آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ سؤال کردم. حضرت فرمود: قرآن دارای ظاهر و باطن است، آنچه را که خدای تعالی در قرآن حرام کرده ظاهر محرمات است و اما باطن آنها ائمه جورند. و همچنین آنچه را که در قرآن حلال کرده ظاهر مباحات دینی است، و باطن آنها امامان حق‌اند.^۳

^۱ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۶، ح ۱ ط تهران.

^۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۴۰۶، ح ۱ ط تهران.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۶.

مؤلف: این روایت را کافی نیز مسندا از محمد بن منصور نقل کرده، با این تفاوت که در روایات کافی امام (علیه السلام) پس از آن فرمود: پس جمیع محرّماتی که در قرآن ذکر شده ظاهر است، و باطن آن محرّمات ائمه جور است و همچنین جمیع حلال‌هایی که خداوند در قرآن اباحه فرموده ظاهر است و باطن آنها امامان حق‌اند.^۱

مؤلف: انطباق معاصی و محرّمات بر ائمه جور، و انطباق حلال‌ها بر امامان حق از این نظر است که محرّمات و ائمه جور باعث دوری از خدا و محللات و ائمه حق باعث نزدیکی به خدایند.

و نیز ممکن است از این نظر باشد که پیروی از امامان جور باعث ارتکاب گناهان و متابعت از امامان حق باعث موفقیت در اطاعت می‌شود.

و از همین باب است روایتی که شیخ در تهذیب به سند خود از علاء بن سیابه از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه ﴿خُذُوا زِيَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فرموده: منظور غسل برای زیارت

^۱ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۰.

امامان است^۱ و همچنین آن دو روایتی که ما قبلا از حسین بن مهران نقل کردیم.

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، بخاری، مسلم و ابن مردویه از مغیره بن شعبه نقل کرده‌اند که گفت: سعد بن عبادہ می‌گفت: اگر مردی را با همسرم ببینم بی‌درنگ گردنش را با شمشیر می‌زنم. این حرف به گوش رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) رسید. حضرت فرمود: آیا از غیرت سعد تعجب می‌کنید؟ و لیکن به خدا سوگند من از سعد غیرتمندترم و خداوند از من غیورتر است، و از همین جهت فواحش ظاهری و باطنی را تحریم کرده، چون هیچ

^۱ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۱۰، ح ۱۳ ش ۱۹۷ ط تهران.

کس غیورتر از خدا نیست^۱.

و در تفسیر عیاشی از علی بن ابی حمزه روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: احدی غیورتر از خدای تعالی نیست، کیست غیرتمندتر از کسی که فواحش ظاهری و باطنی را تحریم کرده؟^۲

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ فرمود: آن اجلی است که خدای تعالی برای ملک الموت تعیین می کند.^۳

مؤلف: در ذیل آیه ﴿هُوَ الَّذِي قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ روایاتی قریب به این مضمون گذشت.

بحثی آزاد پیرامون چند روایت

بررسی آیات و روایاتی که ذاتی بودن سعادت و شقاوت را می‌رسانند و بیان اینکه قضای الهی در آغاز خلقت در باره سعادت و شقاوت انسان‌ها مشروط به عمل اختیاری آنان است

^۱ الدر المنثور، ج ۲، ص ۸۸.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۷.

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود روایتی از ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که آن جناب در خلال آن روایت در ذیل آیه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾^۱ فرموده‌اند: خداوند در همان حینی که بشر را خلق می‌کرد مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق فرمود، و در روز قیامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند.

آن گاه خود قمی می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم فرموده: شقی آن کسی است که در شکم مادرش شقی بوده و سعید آن کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده.^۱

مؤلف: روایت بالا گر چه از ابی الجارود نقل شده که در نظر علمای رجال مطعون و مخدوش است، و لیکن اهل فن روایاتی را که وی قبل از انحرافش از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده قبول کرده‌اند، و به آنها عمل می‌کنند، علاوه بر اینکه روایات دیگری نظیر آن در تفسیر آیه مزبور

^۱ انعام، آیه ۲.

وارد شده، مانند روایت ابراهیم لیشی از حضرت ابی

جعفر

(علیه السلام) و همچنین امثال آن. در روایات دیگری هم که در تفسیر آیات قدر وارد شده این مضمون بسیار به چشم می خورد^۱.

گر چه این روایات از حیث مفاد مختلفند، و لیکن همه در افاده اینکه آخر خلقت به شکل اول خلقت است مشترکند. البته این روایات و همچنین آیات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند، و آنچه را برای انسان اثبات می کنند از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست، و اصلا سزاوار هم نیست کسی چنین توهمی بکند، برای اینکه اگر برگشت آن صرفا به تصویر عقلی بوده و با واقعیت خارجی منطبق نباشد اثر حقیقی نخواهد داشت، و اگر برگشت آن به اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد بوده باشد، منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است. علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا

^۱ نور الثقلین، ج ۲، ص ۱۸، ح ۵۹ به نقل از علل الشرائع.

است، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تاثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفقند بر اینکه کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است. از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی فایده باشد، و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت، زیرا بنابراین فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است.

آری، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است و در خلال آیاتش می فرماید: خداوند انسان را از گل آفریده و سپس نسل او را در چکیده آب پستی قرار داد، آن گاه همان چکیده را بطور خوبی رویانید و بزرگ کرد تا بالغ گردید و از نعمت عقل برخوردار شد، بطوری که کار نیک و بد را به اختیار خود انجام داده، خیر و شر، نفع و ضرر، اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب را با عقل خود تمیز می دهد، و بخاطر همین تمیز به افتخار مکلف شدن به تکالیف دینی

مفتخر گردید. و اگر او از عقل خود پیروی و اوامر
پروردگارش را اطاعت و از منهیاتش دوری نماید
سعادت‌مند شده به بهترین وجه پاداش داده می‌شود.
و اگر با عقل خود مخالفت نماید و هوای نفس را
متابعت و پروردگارش را نافرمانی کند بدبخت شده،
و بال گناهان خود را می‌چشد، و سرای دنیا سرای
امتحان و آزمون

است، امروز عمل و فردا پاداش می‌باشد. این آن مطلبی است که از قرآن در این باره استفاده می‌شود، و بطوری که ملاحظه می‌کنید اساس این بیان بر دو قضیه عقلی است: یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست. و دیگری اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مستتبع مدح و ذم و ثواب و عقاب است، و این دو قضیه از قضایای قطعی است که هیچ عاقلی که در تحت نظام اجتماعی زندگی می‌کند و خود را محکوم به احکام آن نظام می‌داند به هیچ وجه نمی‌تواند آن را انکار نموده قائل به ذاتیت سعادت و شقاوت انسان شود. روایات بسیاری که در این باره وارد شده مانند آیات از حیث مضمون و نحوه بیان مختلفند:

بعضی از روایات اجمالا دلالت دارد بر اینکه: خدای تعالی مردم را در موقع خلقت‌شان دو گونه خلق کرده: سعید و شقی و کافر و مؤمن، مانند روایت ابی‌الجارود که در چند صفحه قبل نقل شد. و روایتی که در تفسیر آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ از کافی راجع به خلقت چنین نقل نمودیم. موافق این دسته از روایات آیاتی از

قرآن کریم هست، مانند آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ
فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ و نیز مانند آیه ﴿هُوَ أَعْلَمُ
بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ
أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾
و آیه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا
حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾^۱.

اینگونه آیات و روایات چندان اشکال ندارند زیرا
سیاق آیات و مخصوصاً آیه آخری دلالت دارد بر
اینکه اجمالاً نوع انسان به قضای الهی به دو جور و
دو قسم تقسیم شده، و اما تفصیل این اجمال و اینکه
چه کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم‌اند،
مربوط به اعمال اختیاری

^۱ او کسی است که شما بنی آدم را به هر نحوی که خودش بخواهد در رحم
مادران صورتگری و نقشبندی می‌کند. - آل عمران، آیه ۶.

خود آنان است، و این بستگی به عمل شان دارد. و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذشته قضای مشروط بوده، و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می شود که پای افعال اختیاری به میان آید، چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می شود.

بعضی دیگر از روایات بطور تفصیل دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان خلایق را مختلف آفریده، بعضیها خلقت شان از گل بهشت است، و سرانجام شان نیز به سوی بهشت خواهد بود. و بعضیها از گل جهنم است، و بازگشت شان نیز به سوی جهنم، مانند روایت بصائر الدرجات از علی بن الحسین (علیه السلام) که فرمود: خداوند متعال میثاق شیعیان ما را با ما بر ولایت ما گرفت، آنان کم و زیاد نمی شوند، خداوند متعال ما را از طینت علین و شیعیان ما را از طینتی پایین تر از آن آفرید، و دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیان شان را از

طینتی پایین تر از آن خلق فرمود^۱.

مؤلف: در این معنا روایات بسیار زیادی هست.

و در کتاب محاسن از عبد الله بن کیسان روایت

شده که گفت: خدمت حضرت صادق (علیه السلام)

عرض کردم: فدایت شوم من عبد الله بن کیسان از

دوستان شمایم. فرمود: نسب تو را شناختم و اما

خودت را نه. عرض کردم: من در شام به دنیا آمده و

در فارس نشو و نما کرده‌ام، و چون مردی بازرگانم

سر و کار زیادی با مردم دارم، و بسیار برایم اتفاق

افتاده که به مردی ظاهر الصلاح و خوش خلق و امین

برخورده‌ام و وقتی از عقایدش جستجو کرده دیده‌ام

که از دشمنان شما است، و بر عکس به مردمی بد

اخلاق و نادرست برخورده که پس از تفتیش از

عقایدش برایم معلوم شده که وی از دوستان شما

است، و این معنا برای من قابل هضم نیست.

حضرت فرمود: مگر نمی‌دانی که خدای تعالی

طینتی را از بهشت و طینتی را از دوزخ گرفت و

درهم آمیخت سپس آنها را از هم جدا ساخت، پس

^۱ بصائر الدرجات، ص ۱۶.

این امانت‌داری و حسن ظاهر و خوش خلقی که از دشمنان ما می‌بینی بخاطر آن اختلاطی است که طینت‌شان با طینت دوستان ما داشته، و آن کمی امانت و بدی خلق و خشونت‌ی که در دوستان ما می‌بینی بخاطر تماسی است که طینت‌شان با طینت دشمنان ما داشته، و گر نه سرانجام دشمنان امین و خوش خلق ما به همان اصل خودشان، و عاقبت امر دوستان خشن ما نیز به اصل خودشان خواهد بود.^۱

مؤلف: در این معنا نیز روایات بسیار دیگری هست.

و در کتاب علل الشرائع از حبه عرنی از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلفند، بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصل‌خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند.^۲

بررسی روایاتی که به خلقت انسان‌ها از طینت‌های مختلف دلالت دارند و

^۱ محاسن برقی، ج ۱، ص ۱۳۶ ط قم.

^۲ علل الشرائع، ج ۱، ص ۷۸، ح ۳ ط قم.

مؤلف: مساله خلقت انسان از طینت علیین و

سجین اشاره است به مفاد آیه ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ

لَفِي سِجِّينٍ وَمَا أَذْرَاكَ مَا سِجِّينُ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَيَلُومُ

يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ... كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَ

مَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^۱،

و بیان این آیات ان شاء الله در محل خود خواهد آمد.

و اما روایات - باید دانست که روایت آخری

خالی از بیان روایت قبلیش نیست زیرا دلالت دارد

بر اینکه ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و

خواص آن است بی ارتباط به احوال انسان و اوصاف

مختلفی که از جهت صلاح و فساد دارد نیست، و

اینکه ترکیب بدن انسان از ماده زمین عینا مانند

نباتات و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی

ترکیب می شود به حسب اختلافی که در ماده زمینی

آن است مختلف می گردد، البته صحیح است، و لیکن

این ارتباط بنحو علیت تامه نیست، بلکه بنحو اقتضاء

است.

^۱ مطففین، آیه ۲۱.

پس، از اینکه خدای تعالی فرمود «خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده» بدست می‌آید که زمین هم بعضی از قسمت‌هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم بوده و سرانجام هم هر کدام به اصل خود بر می‌گردند، برای اینکه هر کدام بتدریج به صورت انسان‌هایی در می‌آیند که یا راه بهشت را می‌پیمایند و یا راه جهنم را، و معلوم است که هر کدام راهی را می‌روند که مناسب با ماده اصلی خلقت‌شان باشد. انسانی که ماده اصلیش خاک بهشتی است در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانیت داده و به اصل و منشا خود که بهشت است می‌پیوندد. و انسانی که ماده اصلیش خاک جهنمی است، در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر می‌کند و هم چنان رو به انحطاط می‌گذارد تا سرانجام به اصل اولی خود یعنی جهنم پیوسته و آتش‌گیره دوزخ شود.

آیه ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَ أَوْرَثَنَا
الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ که

حکایت سخن اهل بهشت است نیز تا اندازه‌ای به این مطلب اشعار دارد، زیرا از ظاهر آن بر می‌آید

که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می‌کند و در آن می‌میرد و از آن برانگیخته می‌شود. و منظور از «جنت» هم همین زمین است. و نیز آیه ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ...﴾^۱ به آن اشاره دارد.

پس بعید نیست که منظور از «طینت بهشت» و «طینت دوزخ» که در روایات است همان طینتی باشد که بعدها از اجزای بهشت و یا دوزخ می‌شود، و خصوصاً این احتمال با توجه به بعضی از تعبیراتی از قبیل «طینت علیین»، «طینت سجین»، «طینت جنت»، و «طینت نار» که در روایات است به نظر قوی می‌رسد.

سعادت و شقاوت آدمی، به نحو اقتضاء نه علیت، ارتباط مستقیمی با آب و گل (مواد اصلی) او دارد

و بنابراین احتمال، مراد این خواهد بود که: انسان بر حسب ترکیبی که اجزای بدن او دارد از ماده‌ای زمینی گرفته شده که یا ماده‌ای پاک بوده و یا ماده‌ای ناپاک، و این ماده پاک و ناپاک در ادراکات و عواطف و قوای انسانی که از آن ترکیب شده مؤثر است، به این معنا که انسان مرکب از طینت پاک و یا ناپاک

وقتی ادراکات و عواطف و قوایش شروع به کار می‌کند بیشتر کارهایی می‌کند و آثاری از خود نشان می‌دهد که مناسب با ماده اصلیش باشد، اعمالش اعمال و آثار ماده‌اش را تایید نموده و آثار ماده‌اش اعمالش را کمک می‌کند، تا کارش بالا گرفته انسانی سعید و یا شقی تمام عیار گردد. و اینکه گفتیم این ارتباط بنحو اقتضا است نه به طور علیت برای این است که خاصیت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نیست. و خداوند می‌تواند در این مورد سبب دیگری قوی‌تر از اسباب فعال موجود را بر انسان مسلط نماید که مجرای سیر فعلی انسان را مبدل به مجرای دیگری نماید، زیرا اسباب و شرایطی که در سرنوشت نیک و بد انسان دخالت دارند یکی و دو تا نیستند، و آنچه را که ما سراغ داریم در قبال آنچه که از حیظه علم ما بیرون است ذره‌ای بیش نیست، به شهادت اینکه نوادری از افراد سراغ داریم که نشو و نمایشان بر خلاف آن مقتضیاتی است که ما آن را منشا می‌پنداریم، آری، ﴿يُخْرِجُ

الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ﴿٤٨﴾^۱.

از جمله اسباب و شرایطی که ما از آن اطلاع

داریم این است که: انسانی که نطفه‌اش صالح و سالم

باشد و در رحمی سالم پرورش یابد، و در دوران

جنینی و همچنین بعد از ولادت

^۱ روزی که زمین به غیر آن تبدیل شده و آسمان‌ها نیز ... - ابراهیم، آیه ۴۸.

آب، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیشتر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف‌تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیشتر است. بر عکس انسانی که نطفه‌اش آلوده و یا مریض باشد و یا در رحم ناپاک و ناسالم پرورش یابد و یا غذای سالم به آن نرسد، یا پس از ولادت محیط زندگیش سالم نباشد و یا در مناطق استوایی و قطبی به وجود آمده باشد آن استعداد و آن فهم و ادراک را ندارد، و بخشونت و قساوت قلب و کم فهمی نزدیک‌تر است. علاوه بر این، مزاج‌های سالمی که از عوامل مذکور و سایر موانع و مزاحمت دورترند دارای روحی لطیف‌تر و عقلی کاملتر و عواطفی رقیق‌ترند، و این روح و عقل و این عواطف، انسان را به عقاید و تصمیمات و کارهایی وامیدارد که صلاح انسانیتش در آن است و او را نخست به تحصیل مواد غذایی صالح و استفاده صالح و شایسته از آن واداشته سپس از همین راه روح او را تکمیل نموده در انجام اعمال صالح و تصمیمات شایسته تایید می‌کند و این تاثیر

طرفینی یعنی تاثیر مواد غذایی صالح در روح و تاثیر
عمل روح در استفاده صحیح از مواد غذایی هم چنان
ادامه دارد تا آنکه او را به سعادت واقعی برساند.

عین این حرف در طرف شقاوت نیز صحیح
است.

قرآن کریم در این باره نسبت بطرف سعادت
فرموده: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ
اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ و نسبت بطرف شقاوت
می فرماید: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوَاىَ اَنَّهُ
كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ﴾ و نظایر این
دو آیه در دو طرف بسیار است.

کوتاه سخن، سعادت انسان در زندگی خاص
انسانیش یعنی سعادتش در علم و عمل ارتباط تامی
به پاکیزه بودن مواد اصلیش دارد، چون حامل روح
انسانی همین موادند و همین موادند که او را به سوی
بهشت هدایت می کنند، هم چنان که شقاوتش در
علم که همان ترک عقل و سرگرمی به اوهام و
خرافاتى که شهوت و غضب را در نظرها جلوه
می دهد و همچنین شقاوتش در عمل که همان

سرگرمی به لذات مادی و بی‌بندوباری در شهوات
حیوانی و استکبار از هر حقی است که مزاحم و
مخالف با هوای او است، ارتباط مستقیمی با آب و

گل

او دارد، این دو قسم آب و گل است که یکی انسان را به حق و سعادت و بهشت، و دیگری به باطل و شقاوت و دوزخ سوق می‌دهند. و البته این سوق دادن بنحو اقتضاء است نه علیت تامه، چون خدای تعالی است که این آثار را در آب و گل قرار داده و او می‌تواند سبب دیگری قوی‌تر از آن به کار ببرد و اثر آن را خنثی سازد.

سابقاً در حدیث خلقت جنین در اوایل سوره «آل عمران» مطالبی که دلالت بر این معنا می‌کند گذشت، و روایات دیگری نظیر آن هست که برای خدا مشیت و قدرت بر محو و اثبات در هر امری را اثبات می‌کند.

وجه دقیق‌تری در بیان روایات گذشته

البته روایات مورد بحث را به وجه دقیق‌تری که تعقلش محتاج به صفای ذهن و قدم راسخ در معارف حقیقی است می‌توان توجیه نمود، و آن این است که: سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می‌شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد، و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است قهراً مقید

به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آنها
زمان (مقدار حرکت) است، نیست. بنابراین، گو
اینکه ما بنظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از
حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود، و لیکن
حقیقت امر این است که منشا سعادت یعنی ادراک
از آنجایی که مجرد است مقید به زمان نیست. پس
سعادت‌تی که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود عیناً قبل
از حرکت نیز وجود داشته، نظیر نسبت دادن ما امور
حادث را به فعل خدای تعالی، که اگر ما فعل خدا را
در این نسبت مقید به زمان کرده می‌گوییم: «خداوند
زید را در فلان روز آفریده» و یا می‌گوییم: «در فلان
تاریخ قوم نوح را هلاک کرد، و یا قوم یونس را
نجات داد، و یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)
را مبعوث فرمود» این تقیید در حقیقت تقیید از نظر
ما است، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم نظرمان
به خود حادثه است، و زمان و حرکتی را که منتهی به
حدوث آن شده در نظر می‌گیریم، و گر نه فعل
خدای تعالی مقید به زمان نیست، مجموع حوادث و
همچنین زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و
شرایطی را که دارد او ایجاد کرده، آن وقت چطور

ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟ پس اینکه می‌گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الآن فلان چیز را فهمیدم در حقیقت عمل سلولهای دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند مقید به زمان می‌کنیم، و گر نه اصل علم و ادراک مجرد است، و به روز و ساعت مقید نمی‌شود.

پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمی او است که مجرد و بیرون از زمان است می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگیش گرفت چنان که به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متاخرتر از آنها گرفت.

دسته سوم از روایات این باب روایاتی است که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند.

از آن جمله روایتی است که در کتاب علل الشرائع از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: خدای عز و جل آب گوارایی آفرید و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود. بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد. سپس امر کرد تا این دو آب بهم در آمیزند و مخلوط شوند، که اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد

و نیز از محمد بن سنان نقل کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ حضرت فرمود: اولین چیزی که خدای عز و جل آفرید چیزی بود که تمامی موجودات عالم از آن آفریده شد. عرض کردم آن چه بود؟ فرمود: آب بود، خدای تبارک و تعالی نخست دو دریای آب یکی گوارا و یکی تلخ آفرید آن گاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد، دریای آب گوارا عرض کرد: لبیک و سعدیک. فرمود: برکت و

رحمت من در تو است، بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق می‌کنم. آن گاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد، دریا جواب نداد، بار دیگرش صدا زد جواب نداد - تا سه بار - لا جرم فرمود لعنتم بر تو باد، من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می‌کنم. آن گاه بار دیگر امر نمود تا بهم مخلوط شدند. سپس امام (علیه السلام) اضافه کرد: از همین جهت است که می‌بینیم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می‌آید.^۱

در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی به آبی فرمود: شیرین و گوارا باش تا از تو بهشتم و اهل طاعتم را خلق کنم. و به آبی فرمود: شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیتم را بیافرینم آن گاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت...^۲

بررسی روایاتی که می‌گویند خلقت انسان منتهی به آب گوار و آب تلخ و

شور است

^۱ علل الشرائع، ص ۸۴، ح ۷ ط بیروت.

^۲ علل الشرائع، ص ۸۳، ح ۶ ط بیروت.

مؤلف: در معنای هر یک از این سه حدیث
احادیث بسیار دیگری از امیر المؤمنین و امام باقر و
امام صادق (علیه السلام) هست، و ما این سه حدیث
را بعنوان نمونه در اینجا آوردیم.

بر طبق این دسته از اخبار نیز آیاتی هست، مانند
آیه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْهُ

نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمِّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٠٦﴾ به طوری که ملاحظه می کنید آیه دومی به منزله مثالی است برای بیان مضمون آیه قبلیش، و اینکه چطور مردم با اینکه در جامع انسانیت و در بعضی از منافع و آثار مشترکند با هم اختلاف دارند، آیه ﴿١٠٦﴾ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا نیز این اشتراک را می رساند.

و نیز مانند آیه ﴿١٠٧﴾ وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿١٠٧﴾ بیان این آیات به زودی در محل خود خواهد آمد.

و اما روایات سه گانه ای که نقل شد و همچنین روایات دیگری که به آن مضمون وارد شده از جهت

معنا به دو قسم تقسیم می‌شوند: یکی روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر می‌کرد، و می‌فرمود «که خداوند آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل‌ها به جهت اختلاف آب‌ها مختلف شدند» این قسم از اخبار برگشت معنایش به همان طایفه از اخبار است که اختلاف خلقت بشر را از ناحیه اختلاف طینت می‌دانست. بنابراین، حرفه‌هایی که در این روایات باید زده شود همان حرفه‌هایی است که در اخبار طینت زدیم.

قسم دوم اخباری است که تنها متعرض خلقت انسان نیست، بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آب می‌دانست، و می‌فرمود: «اختلاف آب‌ها منشا اختلاف

خصوص مردم در سعادت و شقاوت است» و این همان معنایی است که در قسم اول از روایات بود، در نتیجه حرفهایی که آنجا زدیم در اینجا نیز جریان دارد، و در حقیقت اخبار دسته اول به منزله مفسر برای اخبار دسته دوم، و هر دو به منزله مفسر برای اخبار طینتند. و اما اینکه می فرمود: انتهای خلقت به سوی آب است همانطوری که ابتدایش از آب بود، به زودی در جای مناسب بحثش خواهد آمد - ان شاء الله -.

دسته چهارم روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می داند، مانند روایتی که در کتاب علل الشرائع از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ما را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلیٰ علین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن‌های ما را خلق کرد، و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید، به همین جهت است که دل‌های شیعیان همواره متمایل به سوی ما است، برای اینکه

از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما آفریده شده‌ایم.
 آن گاه امام (علیه السلام) آیه: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيْنَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^۱ را تلاوت نمود و سپس اضافه کرد که
 خدای تعالی دلهای دشمنان ما را از طینتی از سجین و بدن‌هایشان را از طینتی پست‌تر از آن آفرید، دلهای شیعیان آنان را هم از آب و گلی آفرید که بدن آنان را از آن خلق فرموده، و از همین جهت دلهای شیعیان ایشان متمایل به آنان است، آن گاه آیه ﴿إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^۲ را تلاوت فرمود^۱.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست^۲.
 برگشت این دسته از روایات در حقیقت به همان روایاتی است که دلالت می‌کند بر اینکه انتهای خلقت و ریشه آن، طینت علیین و طینت سجین می‌باشد، با این تفاوت که در این روایات این معنا

^۱ حاشا که نامه نیکان در دفتر نیکی‌ها است و تو چه دانی که دفتر نیکی چیست کتابی است نوشته که مقربان مشاهده می‌کنند. - مطفین، آیه ۲۱.
^۲ حاشا که نامه بدکاران در دفتر بدان است و تو چه دانی که دفتر بدان چیست؟ کتابی است نوشته، آن روز وای بر تکذیب‌کنندگان. - مطفین، آیه ۱۰.

اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و یا ظلمت می‌شود. و شاید جهتش این باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و انجلای معرفت، و طینت شقاوت ملازم با جهل است و جهل هم همان ظلمت

و کوری است. پس طینت سعادت نور و طینت شقاوت ظلمت است. قرآن کریم هم غالباً علم و هدایت را نور می‌نامد. هم چنان که ایمان را زندگی می‌خواند. از آن جمله می‌فرماید: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ و در اینکه نور اصل خلقت طایفه‌ای از موجودات از قبیل انبیا، ملائکه، لوح، قلم، عرش، کرسی و بهشت است، اخبار بسیاری وارد شده که به زودی - ان شاء الله - نقل خواهد شد.

دسته پنجم از اخبار این باب روایاتی است که

دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و بعکس، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی، مانند روایتی که علل الشرائع به سند خود از ابراهیم لثی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که آن جناب در ضمن حدیث طویلی فرمود: ای ابراهیم! بگو بینم وقتی قرص خورشید طلوع می‌کند، و شعاع خود را به همه جا می‌تاباند آیا شعاعش از خود قرص جدا است یا نه؟ عرض کردم آری، در حال طلوع شعاعش از خودش جدا است. فرمود: آیا جز این است که وقتی غروب می‌کند دامنه شعاعش نیز برچیده شده به دنبالش می‌رود. عرض کردم چرا. فرمود: به همین نحو هر موجودی به سوی اصل و جوهر خود بازگشت می‌کند، و وقتی قیامت قیام می‌کند خدای تعالی وزر و وبال‌ها را که از سنخ وجود ناصبی‌ها و از طینت آنان است از نامه مؤمنین به نامه ناصبیه‌ها منتقل نموده و حسنات و نیکی‌ها و مساعی خیری که در نامه عمل ناصبیه‌ها است از آنجایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت او است به نامه مؤمنین منتقل می‌کند آیا این ظلم و

تعدی است؟ عرض کردم نه، یا ابن رسول الله.
فرمود به خدا سوگند نه تنها ظلم و عدوان نیست،
بلکه قضاء فاصل و حکم قاطع و عدالت آشکار
است: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ ای
ابراهیم! این حقی است از ناحیه پروردگارت، و
حکمی است از احکام ملکوت او.

عرض کردم: یا بن رسول الله! «حکم ملکوت»

چیست؟ فرمود حکم خدا و انبیای او

است، همان حکمی است که خضر در جواب موسی (علیه السلام) به آن تمسک جست و گفت:

﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾^۱ تو ای ابراهیم فکر می کنی که موسی (علیه السلام) از کارهای خضر سر در می آورد مع ذلک اعمالش را منکر و شنیع می دانسته. نه، او از وجهه اعمال خضر آگاه نبود، تا آنکه خضر در جوابش گفت: «من این کارها را به دستور و اذن خدای تعالی انجام دادم»^۱.

بررسی روایاتی که به انتقال حسنات اشقیاء به نامه اعمال سعداء و انتقال سیئات سعداء به نامه عمل اشقیاء دلالت دارند

این بود قسمتی از آن حدیث، و در قبال این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست که بعضی از آنها در خود این حدیث ایراد شده است، و از جمله آیاتی که در متن حدیث ایراد نشده آیه ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ﴾^۱ است، که می فرماید خدای تعالی در روز قیامت طیب را از خبیث جدا می سازد

^۱ تو هرگز نمی توانی همراهی و رفاقت با مرا تحمل کنی، چگونه خواهی توانست تحمل کردن چیزی را که به آن آگاهی نداری. - کهف، آیه ۶۸.

به طوری که ذره‌ای از خبثت در طیب مخلوط نباشد، و ذره‌ای از جنس طیب در خبیث باقی نماند، آنچه از آلودگیها و خبثت متفرق در بنی نوع بشر است، یک جا جمع نموده و شاخ و برگهایی را که از ریشه درخت خبثت در آنان دویده شده به اصل درخت باز می‌گرداند، نتیجه این جدا ساختن طیب از خبیث این است که همه حسنات در یک طرف گرد آمده به سعادت خالص و بی‌شائبه ذات برگردند و همه سیئات نیز در جانبی گرد آمده به منشا و اصل خود رجوع کنند و این بیان بعینه همان بیانی است که در حدیث بود.

اینکه امام (علیه السلام) فرمود: ای ابراهیم «بگو بینم وقتی قرص خورشید طلوع می‌کند...» خواست تا با این مثال محسوس بفهماند هر اثری مظهر مؤثر و هم سنخ آن و وجودش قائم به وجود آن و ملازم وجود آن است، و این هم که فرمود: «این عمل نه تنها ظلم و عدوان نیست، بلکه به خدا سوگند قضاء فاصل و حکم قاطع و عین عدالت است» با این که بظاهر و به حسب نظر ابتدایی عملی

مخالف عدالت بنظر می‌رسد، مبنی بر همان سنخیت
بین فعل و فاعل و اثر و مؤثر است. چون این
سنخیت از چیزهایی است که عقل به ضرورت و
بدهت، حکم به آن می‌کند، هم چنان که حکم
می‌کند به اینکه هر فعلی از افعال که فرض شود،
فاعلی آن را از خود ابراز می‌کند که ذاتش تناسب با
آن فعل را داشته باشد، و اگر نظر سطحی بر

خلاف این حکم کند برای این است که انسان به نظر سطحی از هر فعلی همان حرکات و سکنات ظاهریش را می‌بیند، و لذا می‌گوید این شرابخواری از زید مؤمن سر زده به چه ملاک در نامه عمر و کافر نوشته شود؟ و لیکن اگر دقیق شود و درک کند که این فعل دارای معنویتی است که آن معنا یا از معانی حسنه است و از آثار سعادت و یا از معانی سیئه و از آثار شقاوت است، آن وقت تصدیق خواهد کرد که این اثر اثر ذاتی است که در وصف سعادت و شقاوت هم سنخ آن عمل است، و اگر در باره یک عمل زشتی که از ذات انسان سعیدی سر زده دو جور حکم می‌کنیم، برای اختلاط و امتزاجی است که بین دو موضوع رخ داده عیناً نظیر حرارتی است که ما آن را به آب نسبت داده و می‌گوییم: «آب گرم است» و حال آنکه عامل اصلی آن آتش و یا تابش خورشید است.

توضیح اینکه جمیع حسنات از هر کس سر بزند، در حقیقت عمل کسانی است که محسن و سعیدند و جمیع سیئات نیز از هر کس صادر شود عمل کسانی است که ذاتاً بد کار و شقی هستند

بنابراین، در نظر یک دانشمند آشنا به حقایق،

جميع حسنات از هر کس سر بزند عمل کسانی است که ذاتا نیکوکار و سعیدند، و جميع سيئات از هر کس صادر شود عمل کسانی است که ذاتا بدکار و شقی‌اند، عدالت واقعی و همچنین سرای آخرت که ظرف حق و حقیقت است نیز همین را اقتضا می‌کند.

البته این معنا با امثال آیه ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ و ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ و آیه ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ و آیه ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ که ثواب و عقاب هر عمل نیک و بدی را عاید فاعل آن عمل می‌داند، منافاتی ندارد. زیرا مفاد این قبیل آیات هم در محل خود صحیح و بجا است.

البته بر حسب نظر اجتماعی دنیوی، فاعل هر فعلی همان کسی است که حرکت و سکون فعل از او سر زده و پیامدهای فعل و آثار آن هم اگر مدح و ثواب و یا ذم و عقاب است به او عاید می‌شود، و لیکن این را هم باید دانست که این حکم در ظرف اجتماع دنیوی صحیح است، و اما در ظرف حقیقت و واقع، فاعل هر فعلی آن اصلی است که متساخت و متناسب آن فعل است، و آن اصل ممکن است غیر

آن کسی باشد که حرکات و سکنات فعل از او سر
زده. و اگر می‌گوییم آثار حسنه و سیئه عمل به
اصلش بر می‌گردد معنایش این نیست که ثواب و

عقاب عمل بغیر فاعل آن عاید می شود، تا کسی بگوید این حرف منافات با آن آیات دارد، و لذا در حدیث بالا هم امام (علیه السلام) فرمود «این حکم حکم ملکوتی است» که در طول حکم ظاهری دنیوی و احکام زندگی اجتماعی آن قرار دارد.

آری وقتی روز قیامت روز بروز باطن‌ها و ظهور حق باشد قهرا در آن روز احکام هم ملکوتی خواهد بود، یعنی هر حکمی به موضوع حقیقی خود ملحق شده، هر چیزی به اصل خود باز می گردد، هم چنان که فرموده: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ و: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ و نیز: ﴿الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ و ﴿وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَاتَّقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾^۱. از اینجا وجه اختصاص حکم ملکوتی به روز قیامت با اینکه عالم برزخ هم از ظرفهای مجازات و جزء ایام الله است نیز معلوم می شود، زیرا ظاهر کلام خدای تعالی که می فرماید: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا

^۱ و از ناحیه خدای متعال چیزهایی برایشان آشکار شد که هرگز احتمال نمی دادند. - زمر، آیه ۴۷.

لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسئَلِ الْعَادِّينَ قَالَ إِنَّ لَبِثْتُمْ إِلَّا
 قَلِيلًا ﴿١٠﴾ و همچنین ظاهر آیه ﴿١٠﴾ و يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ
 يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا
 يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ
 فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ ﴿١١﴾ این
 است که عالم برزخ و زمانی که فاصله بین مرگ و
 قیامت است تتمه زندگی دنیا و مکث در زمین است،
 و در پاره‌ای از احکام با زندگی دنیوی شرکت دارد،
 و

مردم در آن عالم هنوز در راه تصفیه و تکامل به
 سوی سعادت خالص و یا شقاوت خالص هستند، و
 جای حکم قطعی زمانی است که مردم تکلیف‌شان
 یکسره شده یا سعادت خالص و یا شقاوت خالص
 کسب کرده باشند، و آن خانه آخرت است.

و نیز از اینجا سر این گفته قرآن و حدیث که:
 «خداوند جزای حسنات کفار را در دنیا می‌دهد، و
 در آخرت میزانی برایشان بر پا نمی‌کند، و در آنجا
 جز آتش بهره‌ای ندارند» معلوم می‌شود - دقت
 فرمایید - .

وجه استشهاد در روایت به آیه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ برای

اینکه نقل حسنات سعدهاء به اشقیاء و به عکس، ظلم و خلاف عدل نیست

استشهادی که امام (علیه السلام) به آیه ﴿لَا يُسْئَلُ

عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ فرمود به منظور تعلیل بیان

حکم ملکوتی بود.

توضیح اینکه: حقیقت سؤال از هر چیزی، چه

فعلی باشد که از فاعلی سر زده، و یا حکمی که از

حاکمی صادر شده، و یا خبری که از مخبری رسیده،

این است که فاعل و یا حاکم و یا مخبر، کردار و

گفتار خود را با واقع تطبیق نموده، و نحوه مطابقت

آن را با واقع بیان نماید، و مادامی که این معنا را بیان

نموده جای سؤال باقی است. و اما در جایی که فعل

و یا حکم و یا خبر عین واقع و بی نیاز از بیان فاعل و

یا حاکم و یا مخبر باشد البته سؤال معنا نخواهد

داشت.

مثلا وقتی سائل از شما می پرسد چرا این یتیم را

زدی؟ و یا چرا حکم کردی به اینکه فلان چیز مال

زید است؟ و یا بپرسد این که خبر آوردی زید

ایستاده از کجا گفتی؟ دست از این سؤال بر نمی دارد

و هم چنان حق سؤال دارد تا شما عمل خود را با

واقع و حق تطبیق کنی، مثلاً بگویی من اگر یتیم را
زدم منظورم تادیب او بود، و یا اگر حکم کذایی را
دادم برای این بود که زید آن مال را از پدرش ارث
برده بود، و یا اگر گفتم زید ایستاده برای این بود که
من به چشم خود دیدم که ایستاده. سؤال از اینگونه
مطالب که محتاج به دفاع و تطبیق با حق و واقع است
صحیح است. و اما مطالبی که احتیاج به تطبیق ندارد
از قبیل جفت بودن عدد چهار و بیشتر بودن عدد ده
از عدد پنج و مردن زید پس از جدا شدن سرش از
بدن از آنجایی که عین واقع و حق است سؤال از آن
معنا ندارد، و صحیح نیست کسی بپرسد چرا عدد
چهار جفت و چرا عدد ده بیشتر از عدد پنج است؟
و یا چرا فلان علت تامه فلان معلول را به وجود
آورد؟ این معنا که روشن شد اینک می‌گوییم: فعل
خدای سبحان عین حق و واقع است و قولش عین
موجود خارجی و واقعی است، فعل و قول او مستند
به چیز دیگری نیست تا سؤال از آن به چرا و چطور
صحیح باشد، آری جمیع قضایای حقی که ما عقاید
و افعال خود را بر آن تطبیق می‌دهیم و بدین وسیله

حقانیت آن را اثبات می‌کنیم همه از موجودات

خارجی که همان فعل خدای سبحان

است اخذ شده، با این حال چگونه ممکن است فعل خود او محکوم به آن شود؟ نسبتی که فعل خداوند با آن قضایا دارد نسبت محکوم به حاکم نیست، بلکه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشا انتزاع به منتزاع است - دقت فرمایید -.

به عبارت دیگر فعل خدای تعالی به وسیله اسباب تکوینی تحقق می‌یابد، و اسباب تکوینی به منزله آلات و ابزاری هستند که فعل خدا جز به توسط آنها ظاهر نمی‌شود، و اگر سائلی از یکی از افعال خدا سؤال کند قطعاً سؤالش از علتی است که برایش مجهول است.

مثلاً اگر دیواری بر سر زید فرو ریزد و زید در این حادثه بمیرد سائل می‌پرسد چرا خدا این جوان را از بین برد و چرا به جوانی او و به حال پدر و مادر فقیرش رحم نکرد؟ و اگر در جوابش گفته شود: دیوار بر سرش فرو ریخت، می‌گوید چرا دیوار را خراب کرد، و اگر کسی بگوید باران بارید و بن دیوار سست شد و سنگینی دیوار دیوار را متمایل و ساقط کرد، در جواب نقل کلام به مساله باریدن ابر می‌کند،

و همچنین به سؤال خود ادامه می‌دهد و در هر بار سؤالش از علتی است که برایش مجهول است. او از در نادانی برای زید عمر و حیاتی قائل است که مستند به عللی است که هیچکدام آنها باعث مرگ ناگهانی او نیست و وقتی با مرگ ناگهانی او مواجه می‌شود پیش خود خیال می‌کند این مرگ گزاف و بی‌جهت بوده، و لذا لب به سؤال و اعتراض می‌گشاید، و اگر به علل هر حادثه‌ای احاطه می‌داشت قطعاً سؤال نمی‌کرد - در تفسیر آیه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ...﴾ در بحث از اعتراضات ابلیس مطالبی مناسب با این بحث گذشت.

اینکه امام (علیه السلام) در ضمن گفتارش فرمود: «حکم خدا و حکم انبیای اوست...» معنایش این است که قضای خدای تعالی و قضایی که انبیای او به اذن او رانده‌اند، به حسب حقیقت امر و باطن آن است، نه به حسب ظاهر و مانند احکام ما به اعتماد بر شواهد و امارات.

پس معنای لحوق حسنات و آثار حسنه به ذوات طیبه و لحوق سیئات و آثار آن به ذوات خبیثه، و از سنخ ظلمت و فساد معلوم گردید، و همچنین با

روشن شدن معنای ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ جواب شبهه‌ای هم که ممکن است به ذهن خلجان کند معلوم شد.

و آن شبهه این است که چرا حسنات و آثار آن تنها از ذواتی صادر شود که از سنخ نورند، و چرا سیئات و آثار سوء آن اختصاص به ذواتی داده شد که از سنخ ظلمتند؟ و چرا اثر حسنات نعمت دائم و بهشت جاوید، و ثمره سیئات نعمت و دوزخ شد؟ از بیان قبلی ما جواب این شبهه نیز داده می‌شود، زیرا گفتیم بین حسنات و آثارش و همچنین بین سیئات و آثار سوء -

آن یک رابطه حقیقی و واقعی برقرار است، و صرف احکام وضعی و قراردادی نیست. و اگر در لسان شارع از آن آثار به لسان احکام وضعی و قراردادی و به نظائر تعبیراتی که ما از تبعات احکام وضعی موجود در ظرف اجتماعمان می‌کنیم، تعبیر کرده به منظور تعمیم نظام تشریح بوده، نه از این جهت که تبعات و آثار مذکور مانند مجازات‌ها و پاداش‌های قراردادی نظام‌های دنیوی، صرف اعتبار و خالی از حقیقت و واقعیت است.

اختصاص حسنات به ذوات طیبه و اختصاص سیئات به ذوات خبیثه از جهت روابط تکوینی و خارجی است و معنای آن استغناء از خدای سبحان در ابراز اثر نیست

این معنا که معلوم شد و بدست آمد که اختصاص حسنات به ذوات طیبه و سیئات به ذوات خبیثه و همچنین اختصاص بهشت به حسنات و دوزخ به سیئات از جهت روابط تکوینی و خارجی است، که بین ذوات اشیاء و آثار ذاتی آنها است، و ذاتیات را نمی‌توان مورد سؤال قرار داد، اینک بخواننده محترم تذکر داده تاکید هم می‌کنیم که مبادا از مطالب گذشته ما غفلت ورزیده و خیال کند معنای اختصاص هر اثری به ذات هم سنخ و متناسبش این است که آن

ذات در ابراز آن اثر، مستقل به ذات و مستغنی از
 خدای سبحان است، چون بطلان این معنا را ما از
 بیانات خود قرآن اثبات نمودیم، و این همان معنایی
 است که آیه شریفه ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ
 رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾^۱ به آن اشاره
 می‌کند، و برای این معنا که هر ذاتی دارای اقتضایی
 است مثل آورده است. و اگر می‌بینید که اقتضای
 مزبور را مقید به قید «باذن ربه» کرده، برای دفع این
 توهم است که، لزوم ذاتی به معنای استقلال و
 استغناء از خدای سبحان است، هم چنان که از رسول
 خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم روایت شده که
 در این باره فرموده‌اند: «قلم بر سعادت کسی که
 ایمان آورده و تقوا پیشه ساخته خشکیده است»^۱.
 یعنی چنین تقدیر شده است.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۳۷ تا ۵۳]

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

^۱ سرزمین پاکیزه گیاه و اشجارش به اذن پروردگارش می‌روید، و اما آن
 سرزمینی که شوره‌زار و ناپاک است گیاهش به سختی در می‌آید. - اعراف،
 آیه ۵۸.

بآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا
جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ
دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ
كَانُوا كَافِرِينَ ۝ ٣٧ قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ
قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ
لَعْنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ
لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ
قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ ٣٨ وَقَالَتْ أَوْلَاهُمْ
لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ
بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ۝ ٣٩ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ
اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي
الْمُجْرِمِينَ ۝ ٤٠ لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ
وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ۝ ٤١ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ
الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝ ٤٢ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ
مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ
جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ
أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ ٤٣ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ
وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ
أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ٤٤ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ
سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ ٤٥
وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ

رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلِمًا بِسِيْمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ
 الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ ٤٦
 وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا
 لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤٧ وَ نَادَى أَصْحَابُ
 الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيْمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ
 جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ٤٨ أ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ
 أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ
 عَلَيْكُمْ وَ لَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ٤٩ وَ نَادَى أَصْحَابُ النَّارِ
 أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ
 اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ٥٠ الَّذِينَ
 اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ
 نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَ مَا كَانُوا بِآيَاتِنَا
 يَجْحَدُونَ ٥١ وَ لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ
 هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٥٢ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ
 يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ
 رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ
 فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ
 عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾

ترجمہ آیات

کیست ستمگرتر از آن کس کہ بہ دروغ بر خدای

تعالی افتراء ببندد؟ و یا آیات او را تکذیب کند؟
نصیب مقررشان به ایشان می‌رسد، تا آنکه
فرستادگان ما به سویشان رفته بخواهند جانشان را
بگیرند از ایشان می‌پرسند: کجاست آن چیزهایی که
غیر از خدا می‌خواندید؟ گویند آنها را نمی‌بینیم، و با
این اعتراف علیه خود گواهی دهند که کافر بوده‌اند
(۳۷).

(خدای تعالی) می‌فرماید: با گروه‌هایی از جن و
انس که پیش از شما در گذشته‌اند به جهنم وارد
شوید، وقتی گروهی وارد شود گروه هم عقیده
خویش را لعنت کند، و چون همگی در آنجا مجتمع
شوند پیروانشان در باره پیروانشان گویند:
پروردگارا اینان ما را به گمراهی کشیدند، عذاب
ایشان را از جهنم دو چندان کن، گوید همه را
(عذاب) دو چندان است. و لیکن شما نمی‌دانید
(۳۸).

پیروانشان به پیروان گویند: پس شما را بر ما
برتری نبوده اینک به سزای اعمالی که می‌کردید این
عذاب را تحمل کنید (۳۹).

کسانی که آیه‌های ما را تکذیب کرده و نسبت به
آنها تکبر ورزیدند درهای آسمان را به رویشان
نگشایند و به بهشت وارد نشوند تا طناب کشتی به
سوراخ سوزن داخل شود. آری، بدکاران را این
چنین سزا

می‌دهیم (۴۰).

برای ایشان از آتش بستری و (بجای روپوش) بر بالای آنان پوششهای آتشی است، آری ستمگران را چنین کیفر می‌دهیم (۴۱).

و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، هیچ کس را جز به اندازه توانایش تکلیف نمی‌کنیم، آنان اهل بهشتند و همانها در بهشت جاودانند (۴۲).

کینه‌ای که در سینه‌هایشان بود برون کردیم، و اینک در جایگاهشان جویها روان است. گویند: ستایش خدایی را که ما را به این نعمت هدایت کرد، که اگر خداوند هدایتمان نکرده بود راه نمی‌یافتیم، راستی پیامبران پروردگار ما به حق آمده بودند، و ندایشان کند که این بهشت را به پاداش اعمالی که می‌کردید میراث برده‌اید (۴۳).

اهل بهشت به اهل جهنم بانگ زنند که ما وعده پروردگار خویش را درست یافتیم آیا شما نیز وعده پروردگارتان را درست یافتید؟ گویند: آری، پس اعلام کننده‌ای میان آنان بانگ می‌زند که لعنت خدا

بر ستمگران باد (۴۴).

همان کسانی که سد راه خدا شده آن را منحرف می‌خواهند و خود هم به آخرت کافرند (۴۵).

میان بهشتیان و دوزخیان حائل است و بر بالای آن مردمی هستند که همه خلائق را به سیما و رخسارشان می‌شناسند، و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده‌اند اما طمع آن را دارند (۴۶).

و چون دیدگان‌شان به سوی اهل جهنم بگردد گویند پروردگارا ما را قرین گروه ستمگران مکن (۴۷).

اصحاب اعراف مردمی را که به سیمایشان می‌شناسند ندا دهند و گویند جماعت شما و آن تکبری که می‌کردید کاری برای شما نساخت (۴۸).
آیا همین‌ها بودند که شما قسم می‌خوردید که رحمت خدا به آنان نمی‌رسد؟ شما (تحقیر شدگان) به بهشت وارد شوید که نه بیمی دارید و نه غمگین می‌شوید (۴۹).

و اهل جهنم اهل بهشت را ندا زنند که از آن آب یا از آن چیزها که خدا روزیتان کرده برای ما بریزید.

گویند: خداوند آن را بر کافران حرام کرده است
(۵۰).

و کافران همانهایند که دین خویش را سرگرمی و
بازیچه گرفته، و زندگی دنیا فریبتان داد، امروز
ایشان را به فراموشی می سپاریم، هم چنان که در دنیا
دیدار امروزشان را فراموش کرده آیات ما را انکار
می نمودند (۵۱).

کتابی به سوی آنان بیاوریم که شرح آن را از روی
علم داده ایم، کتابی است که برای آنان که ایمان
بیاورند، مایه هدایت و رحمت است (۵۲).

مگر جز تاویل (آیه های) آن، انتظاری می برند،
روزی که تاویل آن بیاید کسانی که از پیش آن را
فراموش کردند گویند: فرستادگان پروردگار ما به
حق آمده بودند، آیا شفیعانی داریم که از ما شفاعت

کنند؟ و یا ممکن است برگردیم و اعمالی غیر آنچه می کردیم بکنیم؟ به خویشتن ضرر زدند و از آن خدایان دروغین که می خواندند خبری و اثری ندیدند (۵۳).

بیان آیات

آیه اولی تفریع و استخراج از آخرین خطاب عام ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ است، نظیر تفریعاتی که پس از هر کدام از خطابهای عام قبلی ذکر شد. و آیات بعدی همه راجع به پیامدهای دروغ بستن به خدا و عواقب وخیم تکذیب آیات او و همچنین بیان آثاری است که بر ایمان به خدا و عمل صالح مترتب می شود، الا دو آیه آخر که در آن دو به اول کلام برگشت شده و با ذکر مساله نزول کتاب، حجت را بر آنان تمام کرده است.

مراد از افتراء بر خدا به کذب در آیه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى...﴾ شرک ورزیدن به خدا و انکار توحید است

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾

این آیه همانطوری که خاطر نشان ساختیم متفرع بر مضمون آیه قبل است که جمیع بنی نوع آدم را

مخاطب قرار داده می‌فرمود: ما به وسیله پیغمبران شرایع را به همه شما بنی نوع بشر ابلاغ نمودیم. و اینک در این آیه می‌فرماید: حال که خداوند دین عمومی خود را به جمیع اولاد آدم ابلاغ کرده و آنان را به پاداش کسانی که به احکام دین‌شان عمل می‌کنند، و کیفر کسانی که شانه خالی می‌کنند خبر داده. پس با این حال آیا ستمگرتر از کسی که از عمل به دین استنکاف بورزد یافت می‌شود؟ هرگز! کیست ستمگرتر از کسی که یا به دروغ به خدا افترا می‌بندد و یا بجای پذیرفتن دین توحید که انبیا به سوی آن دعوت می‌کنند، دین دیگری به خدا نسبت می‌دهد؟ با اینکه خداوند اعلام کرده به اینکه انبیا (علیه السلام) واسطه‌های بین او و بین خلق و مبلغین دین اویند. از این جا معلوم می‌شود که گر چه افترای کذب بر خدای تعالی هر بدعتی را چه در اصول باشد و چه در فروع شامل می‌شود، الا اینکه مورد آیه خصوص اصول دین و انکار توحید و شرک ورزیدن به خدا است، جمله ﴿قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ نیز دلالت بر این اختصاص دارد.

﴿أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا

جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا...﴾

منظور از «کتاب» قضایی است که خداوند
گذرانیده، و مقدراتی است که در مورد عمر،
معیشت، بی‌نیازی، صحت، مال و اولاد انسان و سایر
بهره‌های حیاتی او حتمی نموده، بدلیل اینکه آن را
مقید و محدود به آمدن «رسل» فرموده که مراد از آن
همان فرا رسیدن اجل و مرگ است، و معلوم است
که با فرا رسیدن مرگ، زندگی دنیا با همه شؤنش
خاتمه پیدا -

می‌کند.

و منظور از «نصیب از کتاب» سهمی است که هر فردی از مقدرات دارد. و اینکه فرمود: «بهره هر یک از آنان از کتاب به ایشان می‌رسد» و حال آنکه به حسب ظاهر انسان به آن بهره‌ها می‌رسد نه آن بهره‌ها به انسان، برای این است که دلالت کند بر اینکه نصیب هر کس بطور مسلم به او خواهد رسید، و چیزی که برای او مقدر نشده مسلماً برایش دست نخواهد داد.

بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: کسانی که با ارتکاب شرک و عبادت بت‌ها به خداوند دروغ بسته و یا با رد همه احکام دین و یا بعضی از آن آیات او را تکذیب نمودند، بهره‌شان از کتاب و آنچه که از خیر و شر در حقشان مقدر شده در خلال زندگی دنیویشان به آنان خواهد رسید، تا آنکه اجل‌هایشان سر آمده و فرستادگان ما که همان ملک الموت و یاران اویند بر ایشان نازل شده جان‌شان را بستانند، آن وقت است که از ایشان سؤال می‌شود کجایند آن شرکایی که برای خداوند اتخاذ کرده آنها را شفیع

درگاه خدا می دانستید؟

در جواب می گویند: ما نمی بینیم آنها را، یعنی آنها را آن اوصافی که برایشان قائل بودیم نمی یابیم. آری، علیه خود شهادت می دهند به اینکه در دنیا کافر بوده اند، چون با مشاهده حقیقت امر را می بینند، و معلومشان می شود که غیر از خدای سبحان چیزی نیست که مستقلا دارای نفع یا ضرری باشد، و آن نسبت ها که به اولیای خود می دادند همه خطا بوده. این آن مطالبی است که از آیه استفاده می شود، و در آن جهاتی از بحث هست که در ذیل آیات دیگری که از حیث مضمون شبیه به آنند در سوره «انعام» و سوره های دیگر بحث شده است.

﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾

این خطاب از ناحیه خود پروردگار است، نه ملائکه که واسطه های او در مساله موت و غیر آنند. مخاطبین به این خطاب به حسب سیاق لفظ بعضی از کفارند که قبل از ایشان امت هایی مانندشان از جن و انس بوده و در گذشته اند، ظاهر سیاق چنین است، و لیکن خطاب در معنای این است که فرموده باشد:

داخل شوید در آنچه که داخل شدند گذشتگان و آیندگان شما، و اگر سیاق را آن طور منتظم نمود، برای این است که زمینه را برای ذکر مشاجرات اهل دوزخ و اعتراضاتی که هر تازه واردی به دوزخیان قبل از خود دارد فراهم نماید، چنان که می‌فرماید:

﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ﴾^۱.

این آیه دلالت دارد بر اینکه از طایفه جن امت‌هایی هستند که بر خلاف ابلیس - که تا روز قیامت زنده است - به اجل‌های معین و معلومی می‌میرند.

مشاجره و گفتگوی دوزخیان با یکدیگر

﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا﴾

این یکی از مشاجرات دوزخیان است که هر کدام که در آتش داخل می‌شوند، کسانی را که قبل از ایشان وارد شده‌اند لعنت می‌کنند، یعنی می‌گویند: از رحمت خدا و از هر چیز دیگری دور باشی، کلمه «اخت» در اینجا به معنای مثل و مانند است.

﴿حَتَّىٰ إِذَا إِدَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا...﴾

^۱ ص، آیه ۶۴.

کلمه «ادارکوا» در اصل «تدارکوا» بوده، و معنایش رسیدن به یکدیگر است، یعنی تا آنکه همه در آتش جمع شوند.

﴿قَالَتُ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ﴾ - «اولی» و «آخری» یا

به حسب رتبه است، و منظور از «اولی» رؤسای ضلالت و ائمه کفر است که پیروان خود را در گمراهی کمک می‌کنند، و یا به حسب زمان و مراد اسلاف و پیشینیان است که برای آیندگان خود فتح باب ضلالت کرده و راه کج را برای آنان هموار می‌سازند. کلمه «ضعف» - به کسر ضاد و سکون عین - تکرار کننده هر چیزی را گویند، مانند عدد دو که تکرار کننده عدد یک است و عدد چهار که تکرار کننده عدد دو است، و گاهی آن را تنها به یک چیز سنجیده، مثلاً می‌گویند عدد دو ضعف عدد یک و عدد چهار دو ضعف آن است. و گاهی هم آن را به معنای چیزی می‌دانند که به انضمام چیز دیگری باعث تکرار شود، مانند واحد که به انضمام واحدی دیگر عدد یک را تکرار می‌کند، و به این اعتبار عدد یک را «ضعف» و عدد دو را «ضعفان» می‌خوانند، و همچنین عدد دو را که زوج است «زوجین»

می‌گویند. در قرآن کریم هم این دو اعتبار به کار رفته، در آیه مورد بحث عذاب دو چندان را «ضعف»، و در آیه ﴿ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ آن را «ضعفین» خوانده.

در جمله ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمُ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا...﴾ یک نوع التفات لطیفی بکار رفته، و آن اینکه در حین مخاطبه و مشاجره با یکدیگر، خدای تعالی را مخاطب قرار داده و به یکدیگر نفرین کردند، و این التفات هم کار اشاره به ملزوم و افاده ملازمه را کرده و هم باعث ایجاز که نکته ادبی دیگری است گردیده و در نتیجه از نقل دو محاوره و گفتگو، به نقل یکی اکتفاء شده است، چون تقدیر کلام این است که: طبقه بعدی نخست به قبلی‌ها گفتند شما از ما ظالم‌ترید، برای اینکه هم خودتان گمراه بودید و هم ما را گمراه کردید، لذا امیدواریم خداوند عذاب آتش شما را دو برابر کند - آن گاه رو به درگاه خدا آورده و عرض کردند: «پروردگارا اینان

ما را گمراه ساختند، پس عذابشان را دو چندان کن. خداوند هم در جوابشان فرمود: عذاب هر دوی شما دو چندان است و لیکن نمی فهمید. آن گاه طبقه قبلی در جوابشان گفتند: شما از جهت خفیف بودن عذاب فضیلتی بر ما ندارید...».

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: ﴿حَتَّىٰ إِذَا إِدَارَكُوا﴾ تا آنکه طبقه قبلی و بعدی با هم جمع شدند «فیها» در دوزخ و مشاجره را به راه انداختند ﴿قَالَتْ أُنْحَرَاهُمْ﴾ و گفتند طبقه بعدی که یا به حسب مرتبه و یا به حسب زمان تابع طبقه قبلی بودند «لاولیهم» به طبقه قبلیشان - یعنی نیاکان و پدران که قبل از آنان می زیسته و طریق ضلالت را برای آنان هموار کرده بودند، و یا رؤسا و پیشوایان خود - شما ما را گمراه کردید پس خداوند عذابتان را از عذاب ما شدیدتر کند، آن گاه به درگاه خدا روی آورده و گفتند: ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ﴾ خدایا عذاب ایشان را دو برابر عذاب ما کن، چون هم خود گمراه بودند و هم باعث گمراهی ما شدند. «قال» خدای تعالی فرمود: «لكل» عذاب برای اولی و آخری هر دو «ضعف» است اما برای اولی، به

جهت این که هم خودشان گمراه بودند و هم دیگران را در گمراهی اعانت کردند، و اما برای شما، از این جهت که هم خودتان گمراه بودید و هم در این گمراهی به گمراه کردن آنان کمک کردید و حرفهایشان را پذیرفته و دعوتشان را اجابت کردید، و با پیوستن به آنان باعث سیاهی لشکرشان شدید، ﴿وَ لَکِنْ لَّا تَعْلَمُونَ﴾ نمی فهمید و نمی توانید بفهمید، چون فهمیدن مقدار عذاب فرع علم و ادراک است، و عذاب خود شما، شما را چنان احاطه کرده که نمی توانید نسبت به مقدار عذاب آنان علم پیدا کنید، تنها از دور می بینید که آنان نیز در آتشند، و لذا خیال می کنید که عذاب آنان مثل عذاب شما است، آنان نیز همین خیال را می کنند و حال آنکه چنین نیست، هم عذاب آنان ضعف است، و هم عذاب شما.

باید دانست که این خطاب الهی خطابی است از در قهر، تا هر دو طایفه با شنیدن آن ذلیل تر و معذب تر شوند، لذا بنا به حکایت قرآن طبقه قبلی پس از شنیدن جوابی که خداوند به نفرین طبقه

بعدی داد ﴿قَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ﴾ گفتند: ﴿فَمَا
كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ﴾ کار شما بهتر از ما و
عذابتان خفیفتر از عذاب ما نیست ﴿فَذُوقُوا
الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ بچشید عذاب را به کیفر
گناهانی که در دنیا کردید.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ
لَهُمْ...﴾

کلمه «سم» به معنای سوراخ و جمع آن «سموم»
است، و کلمه «خیاط» مانند «مخیط» به معنای سوزن
است. نفیی که خداوند از فتح درهای آسمان کرده با
قطع نظر از

جمله ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ که دنبال آن ذکر شده مطلق است، هم شامل فتح آن برای ورود و صعود ادعیه و اعمال آنان می‌شود، و هم شامل فتح آن برای صعود ارواح‌شان، الا اینکه جمله مزبور قرینه است بر اینکه مقصود از نگشودن درهای آسمان تنها برای ورودشان به بهشت است، چون از ظاهر این آیه و همچنین آیه ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ بر می‌آید که بهشت در آسمان است.

﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ در این جمله ورودشان به بهشت تعلیق بر محال شده، و این تعلیق بر محال کنایه است از اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد، و باید برای همیشه از آن مایوس باشند، هم چنان که گفته می‌شود «من این کار را نمی‌کنم مگر بعد از آنکه کلاغ سفید شود، و یا موش تخم بگذارد» در آیه مورد بحث این معنا را به کنایه فهمانده، چنان که در آیه ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ تصریح نموده. مطلب دیگری که تذکرش لازم باشد در آیه نیست، جز اینکه این آیه به منزله تعلیل مضمون آیه قبلی است.

﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ...﴾

«جهنم» اسمی است از اسمای آتش آخرت.

بعضی گفته‌اند این لفظ از قول عرب که به چاه بسیار

عمیق «جهنام» می‌گوید اخذ شده. بعضی دیگر

گفته‌اند که این کلمه لغتی است فارسی که در زبان

عربی شایع شده است. «مهاده» بستری است

گسترده‌ای، گهواره اطفال را هم از این جهت مهد

می‌گویند. «غواشی» جمع «غاشیة» و به معنای ساتر

و هر چیز پوشاننده است، روپوش زین را هم از این

جهت «غاشیة السرج» گویند.

این جمله می‌فهماند که عذاب به اهل دوزخ از

پایین و بالا احاطه دارد.

جمله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ مفید رفع نگرانی از عدم قدرت بر انجام

دادن جمیع اعمال صالح است

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا

إِلَّا وُسْعَهَا...﴾

این آیه و آیه بعدش مقدمه حال مؤمن و کافر را

بیان می‌کند تا زمینه را برای آیه ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ

الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ...﴾ فراهم سازد.

جمله ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ برای تقویت

دل‌های مؤمنین و امیدوار ساختن آنان است، چون
قبلاً ایمان را مقید به عمل صالح کرده بود، و معلوم
است کمتر کسی از مؤمنین موفق می‌شود جمیع
اعمال صالح را انجام داده و به مقتضای کلمه
«الصالحات» که جمع با الف و لام و مفید استغراق
است هیچ یک از اعمال صالح را ترک نکند، و این
خود باعث

نومیدی بیشتر مؤمنین است، لذا در جمله مورد بحث بخاطر رفع این نگرانی می‌فرماید: تکلیف هر کس به قدر وسع و استطاعت او است، پس هر کس اعمال صالح به قدر طاقت خود انجام دهد و لو خود را به مشقت هم نیندازد باز از اهل این آیه و از اصحاب بهشت جاودان خواهد بود.

معنای «غل» و اشاره به اینکه غل از بزرگترین ناملایمات است

﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾

«غل» به معنای کینه و عداوت و خشم درونی است، در ماده این کلمه معنای توسط به لطف و حيله خوابیده، یکی از مشتقات آن کلمه «غلاله» است که به معنای لباسی است که بین شعار و دثار پوشیده می‌شود.

«غل» از بزرگترین ناملایماتی است که آدمی را مکدر می‌سازد، چون هیچ کسی نیست که از آمیزش و دوستی با دیگران بی‌نیاز باشد، و دوستی با اشخاص تا زمانی قابل دوام است که از یکدیگر حرکاتی که موافق طبع نیست نینند، چون اگر حرکات و توقعات طرف مطابق میل نباشد الفت به

خشم مبدل شده و همین خشم بر او عیش را ناگوار می‌سازد، روی این حساب اگر خدای تعالی انسان را طوری کند که هر چه هم از دیگران حرکات ناملایم ببیند سینه‌اش تنگی نکند در حقیقت بزرگترین نعمت را به انسان ارزانی داشته است.

جمله ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ کنایه است از اینکه صاحبان ایمان و عمل صالح در آخرت در قصرهای رفیع و عالی بسر می‌برند.

﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ﴾

اینکه نسبت حمد را به آنان داده دلالت دارد بر اینکه آنان را خالص برای خود کرده، یعنی کارشان را به جایی رسانیده که هیچ اعتقاد باطل و همچنین هیچ عمل زشت و باطلی ندارند، هم چنان که در سوره «واقع» در باره آنان فرموده: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيَمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ بنابراین، تنها چنین کسانی هستند که می‌توانند خدا را آن طور که باید و شاید توصیف و تحمید کنند، و توصیف

خدای تعالی امر مبتدلی نیست که هر کسی از عهده آن بر آید، هم چنان که خود فرموده: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾^۱. ما راجع به معنای حمد خدای تعالی و خصوصیات آن در تفسیر سوره حمد بحث کرده ایم.

اینکه گفتند: ﴿هُدَانَا لِلْهُدَىٰ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ اشاره است به اینکه هدایت کار خدای تعالی است، و انسان هیچ قدرت و اختیاری در باره آن ندارد. جمله ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ اعتراف به حقیقت داشتن وعده‌هایی است که خداوند به وسیله انبیای خود داده، و این اعتراف و همچنین سایر اعترافات که در روز قیامت از طرف مصدر عظمت و کبریایی از مؤمن و کافر گرفته می‌شود خود ظهوری است برای قهاریت خدای تعالی و تمامیت ربوبیت او، و این اعتراف از ناحیه اهل بهشت شکر و از ناحیه اهل بهشت شکر و از ناحیه دوزخیان اقرار به تمامیت حجت پروردگار است، شاید به نظر ساده بعضی‌ها اعتراف دسته اول

^۱ "شعار" لباسی است که در زیر همه لباسها پوشیده می‌شود و "دثار" به عکس آن است.

امری پیش پا افتاده و مبتذل آید، و لیکن چنین نیست، اگر خداوند به ما توفیق دهد در ذیل این آیات بحثی مختصر در باره آن ایراد نموده اثبات خواهیم کرد که این اعتراف یکی از حقایق عالی قرآن و بسیار قابل اهمیت است.

﴿وَنُودُوا أَن تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أُوْرثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

اسم اشاره «تلکم» که مخصوص اشاره به دور است در اینجا رفعت قدر و علوشان بهشت را می‌رساند نه دوری آن را، زیرا از ظاهر سیاق به طوری که دیگران هم گفته‌اند چنین بر می‌آید که این ندا وقتی به آنان می‌شود که خود در بهشت منزل گرفته‌اند، و با این حال اشاره برای افاده دوری مسافت نخواهد بود.

توضیحی در مورد تعبیر به اینکه مؤمنین بهشت را به ارث می‌برند

در اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه چرا این آیه بهشت را در مقابل اعمال صالحشان ارث آنان قرار داده؟ و حال آنکه معنای ارث تملک مال و یا هر چیز قابل انتفاعی است از کسی که قبلا او مالک

بوده و با زوال، ملک او به دیگری منتقل شده، مانند
 فرزند که از پدر ارث می‌برد یعنی پدر می‌میرد و مالی
 باقی می‌گذارد و فرزند آن را ارث می‌برد، و یا انبیا
 که از دنیا می‌روند و علم را برای بازماندگان و ورثه
 خود یعنی علما به ارث باقی می‌گذارند و یا مردم
 می‌میرند و زمین و آنچه را که در آن است برای مالک
 اصلیش خدای تعالی به ارث باقی می‌گذارند. در
 همه این موارد معنای انتقال از غیر در کلمه ارث
 نهفته است. جواب این سؤال این است که در آیه
 مورد بحث نیز می‌توان این معنا را اعتبار کرد، برای
 اینکه خدای تعالی بهشت را آفرید تا تمامی بندگانش
 با سرمایه عمل صالح آن را بدست آورند، ولی کفار
 با ارتکاب شرک و معاصی، خود را از آن محروم
 ساختند در نتیجه بهشت به ارث مؤمنین در آمد، پس
 در حقیقت مؤمنین با عمل صالح خود آن را از
 دیگران ارث برده‌اند چنان که می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ
 هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ﴾ و از قول اهل
 جنت می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ

الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ

حَيْثُ نَشَاءُ ﴿۱۰﴾ .

راغب در مفردات در باره معنای آیه مورد بحث وارث بهشت گفته است: «ارث» و «وراثت» به معنای انتقال قهری و بدون معامله دسترنج کسی است به غیر، و به همین جهت مالی را که از میت به وارثش منتقل می‌شود «میراث» - با قلب واو بالف - و «تراث» - با قلب واو به تاء - گویند، مانند آیه ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ﴾ و روایت «اثبتوا علی مشاعرکم فانکم علی ارث ابیکم» و قول شاعر:

فتنظر فی صحف کالرباط *** فیهن ارث کتاب محی

که در آن «ارث» به معنای اصل و بقیه آمده است. راغب اضافه کرده که این کلمه به معنای منافی که در تحصیلش رنج و زحمتی تحمل نشده نیز آمده، و در آیه ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا﴾ و آیه ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ﴾ به معنای نعمت گوارا است، و منظور از ارث در آیه ﴿وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ نبوت و فضیلت است، نه مال دنیا، چون مال دنیا در نظر انبیا (علیه السلام) ارزش آن را ندارد که دل بر او ببندند و به آن افتخار کنند، کمتر کسی از انبیا در صدد تحصیل مال بر آمده، هم چنان که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: «کسی از ما

گروه انبیا ارث نمی‌برد و آنچه از خود باقی گذاریم صدقه است» یعنی آنچه از ما بماند علم است که صدقه‌ای است مشترک میان همه امت. و نیز فرموده «علما ورثه انبیایند» که از آنان علم و فضیلت را به ارث می‌برند.

و اگر لفظ ارث را به کار برده برای این است که این علم و فضیلت را بدون ثمن و متی بدست می‌آورند. و نیز به علی (رضی الله عنه) فرمود: «تو ای علی! برادر و وارث منی» پرسید از تو چه چیز ارث می‌برم؟ فرمود «همان چیزی که من از انبیای قبل از خودم ارث بردم، تو نیز از من کتاب خدا و سنت مرا ارث می‌بری» و اگر خدای تعالی در قرآن کریم خود را وارث خوانده برای این است که بازگشت جمیع موجودات به سوی اوست.

خواننده محترم با مقایسه آنچه که ما گفتیم با آنچه وی در باره معانی این کلمه گفته به خوبی می‌فهمد که بیان ما روشن‌تر است، زیرا معانی که او برای این کلمه کرده به یک اصل

واحدی بر نمی‌گردد.

﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ...﴾

این آیه شریفه کلامی را که بهشتیان با دوزخیان دارند حکایت می‌کند، و کلام مزبور، هم اقرار گیری از دوزخیان است و هم استهزایی است که بهشتیان از دوزخیان می‌کنند، و این نوع مسخره کردن لغو و باطل نیست تا صدورش از اهل بهشت معقول نباشد، چون سخریه وقتی باطل است که از آن هیچ غرض صحیحی منظور نباشد مانند استهزای حق. اما اگر منظور معارضه به مثل و یا غرض حق دیگری باشد البته لغو نخواهد بود، هم چنان که در آیه ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ... فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ سخریه دو قسم آمده یکی حق و یکی باطل.

وجه اختلاف تعبیر در ﴿وَعَدْنَا رَبَّنَا﴾ و ﴿وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ در آیه شریفه

و اما اینکه چرا اهل بهشت نسبت به وعده‌ای که

خداوند به دوزخیان داده گفتند: ﴿مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ و مفعول را که همان دوزخیانند ذکر نکردند، و نسبت به وعده‌ای که به خود آنان داده گفتند: ﴿مَا وَعَدْنَا رَبَّنَا﴾ و مفعول (نا) را ذکر کردند؟ شاید برای این بوده که دلالت کند بر تشریف و احترام، و گر نه «ما وعدنا الله» نیز ظاهر در جمیع وعده‌هایی است که خداوند به جمیع مردم داده چه وعده ثواب و چه وعده عقاب.

ممکن هم هست بگوییم اختلافی که متعلق اعتراف مؤمنین با متعلق انکار کفار داشته باعث این اختلاف تعبیر شده، توضیح اینکه مؤمنین جمیع جزئیات و خصوصیات را که خداوند از امر معاد برای آنان بیان کرده اثبات می‌کردند، و کفار اصل معاد را که مؤمن و کافر در آن مشترکند انکار می‌نمودند، به شهادت اینکه هر جا خداوند در باره معاد علیه کفار احتجاج فرموده به جزئیات آن نپرداخته، مثلاً فرموده: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا﴾ و نیز فرموده: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَىٰ النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا

بَلَىٰ وَرَبَّنَا ﴿۱۰﴾ از همین جهت مؤمنین در مقام
اعتراف گفته‌اند: ﴿أَنۡ قَدۡ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾
و بدین وسیله به حقیقت جمیع خصوصیات و
جزئیاتی که خداوند به زبان انبیای کرامش برای آنان
از امر معاد بیان کرده اعتراف نموده‌اند، و لیکن در
سؤال از کفار اسمی از خصوصیات معاد و جزئیات
عذابش نبرده و در باره اصل آن پرسیده‌اند: ﴿فَهَلْ
وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ آیا وعده پروردگارتان را
حق یافتید؟ «و نگفتند:» فهل وجدتم ما وعدکم ربکم
حقا آیا وعده‌هایی را که پروردگارتان به شما داده بود
حق یافتید؟ برای اینکه وعده‌هایی که خداوند فقط
به کفار داده همان خصوصیات عذاب قیامت است نه
اصل قیامت، چون اصل قیامت وعده‌ای است که هم
به کفار داده و هم به مؤمنین.

به همین بیان اشکالی هم که بعضی‌ها به آیه
کرده‌اند جواب داده می‌شود، و آن اشکال این است
که: بنا بر آنچه که در علم کلام به ثبوت رسیده وفای
به وعده پاداش واجب است، نه وفای به وعده عذاب
و کیفر، و با این حال چرا این آیه از کفار اعتراف

می‌گیرد به اینکه آنچه که در دنیا در باره عقاب و کیفر آخرت وعده داده بود حق بوده؟ این وقتی صحیح است که تحقق دادن به آن وعیدها مانند وفای به وعده خیر، لازم باشد و حال آنکه لازم نیست؟

در جواب می‌گوییم فرق است بین عقاب‌های خصوصی و بین اصل عقاب، آن عقابی که علمای کلام گفته‌اند تنجیزش واجب نیست، عقاب‌های خصوصی است که چون حق خدای تعالی است می‌تواند صرف نظر کند، بخلاف ثواب که حق عامل به عمل صالح است و ابطالش روا نیست و اما اصل عقاب بر گناه و ابطال اساس مجازات بر نافرمانی هیچ متکلمی نمی‌تواند آن را تجویز کند، زیرا مستلزم ابطال اصل تشریح ادیان و اخلال به نظام عام بشری است.

برخی در توجیه فرق بین ﴿وَعَدْنَا رَبَّنَا﴾ و بین ﴿وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ گفته‌اند: منظور از وعده، در «وعدنا» وعده‌هایی است که خداوند فقط به متقین داده، و منظور از آن در ﴿وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ عموم وعده‌ها و ثواب و عقاب‌هایی است که به مؤمنین و کفار داده، و معلوم است که همه این وعده‌ها مخصوص کفار

نیست تا گفته شود: «وعدکم ربکم»^۱.

اشکال این توجیه این است که گر چه برای اصل فرق وجه صحیحی است، و لیکن سؤال سائل و مستشکل را قطع نمی‌کند، زیرا سائل و آن کسی که اشکال می‌کرد دوباره می‌پرسد: چرا اصحاب جنت وقتی اعتراف خودشان را به زبان می‌آورند اکتفاء می‌کنند به اعتراف به حقانیت ثوابهایی که مخصوص خودشان است، و اما وقتی می‌خواهند از کفار اقرار بگیرند از ثواب و عقاب هر دو سؤال می‌کنند؟

بعضی دیگر در توجیه فرق بین این دو تعبیر گفته‌اند: منظور از ﴿مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ هم همان وعده‌هایی است که خداوند به مؤمنین اهل بهشت داده، چون اهل جهنم همانطوری که آتش خود را می‌بینند، بهشت اهل ایمان را نیز می‌بینند این وجه در سخافت و بطلان به حدی است که احتیاجی به ابطال ندارد.

﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ -

^۱ و روزی که کفار را عرضه بر آتش نموده از آنها سؤال می‌شود آیا این آتش دوزخ حق نیست؟ می‌گویند چرا به پروردگاران سوگند. - احقاف، آیه ۳۴.

این جمله فرعی است که بر تحقق اعتراف آن دو طایفه بر حقانیت وعده‌های خدای سبحان متفرع شده، و مقصود از «اذان» اعلامی است که به هر دو طایفه شده، برای اینکه می‌فرماید: «بینهم». و منظور از «لعنت» راندن و دور کردن ستمکاران است از رحمت الهی، و این ظالمین با آیه ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ تفسیر شده، پس «ظالمین» عبارتند از کفار و منکرین آخرت و معاندین حق که همواره راه خدا را ناهموار و منحرف می‌خواهند، و دیگران را نیز از سلوک آن بازداشته منصرف می‌سازند. و این وصف شامل منکرین صانع و بی‌دینان هم می‌شود، برای اینکه خدای سبحان در کتاب مجیدش مکرر فرموده که دین او و راهی که بندگان را به آن هدایت می‌کند همان راه انسانیتی است که فطرت خود انسان به آن دعوت می‌کند، و جز آن دین و راهی نیست.

پس راهی که انسان در زندگی خود می‌پیماید همانا راه خدا و دین الهی است، لیکن اگر آن را مطابق آنچه فطرت به سوی آن دعوت می‌کند و سعادتش نیز در آن است سلوک کرد همان صراط

مستقیم و اسلام است، که راه راست و دین پسندیده
خدا می‌باشد و اگر آن را مطابق فطرت سلوک نکرد
خواه در خلال آن ایمانی به خدا و عبادت معبودی
باشد، مانند دین‌های باطل و خواه خضوع و عبادتی
در آن نباشد، مانند مادیت، در هر حال همان راه خدا
است که کج گرفته شده و اسلامی است که تحریف
شده و نعمت خدا است که کفران شده - دقت
فرمایید -.

خدای تعالی در این آیه تصریح نفرموده به اینکه این مؤذن و منادی از جنس بشر است و یا از جن است و یا از ملائکه، ولیکن از تدبر در کلام مجیدش چنین بر می آید که این مؤذن از جنس بشر باشد، نه جن و نه ملک. اما جن، برای اینکه در سرتاسر کلام خدای تعالی هیچ کجا دیده نمی شود که جن از طرف او متصدی امری از امور آخرتی انسان شده باشد، پس احتمال اینکه مؤذن مزبور از طایفه جن باشد احتمال بی وجهی است. و اما ملائکه، این طایفه گر چه واسطه های امر خدا و حاملین اراده او هستند، و انفاذ اوامر او به دست ایشان است، و اجرای قضا و قدر او در مخلوقات محول به ایشان، و قرآن کریم هم در باره نفوذ تصرفات آنان در مساله مرگ و بهشت و دوزخ تصریحاتی دارد، از آن جمله مثلاً به ستمکاران می گویند: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ...﴾ و به اهل بهشت می گویند: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ...﴾ و مالک دوزخ به دوزخیان می گوید: ﴿إِنَّكُمْ مَّاكُتُونَ...﴾ و امثال اینها، الا اینکه در باره محشر که معرکه بعث و سؤال و تطایر کتب و وزن و

حساب و جای حکم فصل است هیچ تصرف و امر و نهی را برای ملائکه و هیچ موجود دیگری اثبات نکرده، جز انسان که در ذیل آیات مورد بحث از او چنین حکایت می‌کند: ﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ . و نیز از اصحاب اعراف حکایت می‌کند که به یک دسته از مؤمنین می‌گویند: ﴿أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ و این خود نفوذ حکم و امر انسان را در قیامت می‌رساند، و همچنین در باره اوصاف روز قیامت می‌فرماید: ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَي الْكَافِرِينَ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱.

این آیات و همچنین آیات راجع به شفاعت و شهادت انسان قرائنی است که احتمال انسان بودن مؤذن مزبور را در ذهن تقویت می‌کند، در بحث روایتی آینده نیز روایاتی خواهد آمد که این معنا را تایید می‌کند.

^۱ انعام، آیه ۹۳.

﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ

كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾

معنای «حجاب» روشن است، و آن ساتری است که بین دو چیز حائل شود، و «اعراف» به معنای قسمت‌های بالای حجاب و تل‌های شنی و «عرف» به معنی یال اسب و تاج خروس و قسمت بالای هر چیزی است. معلوم می‌شود که این کلمه به هر معنا که استعمال شود، معنای علو و بلندی در آن هست. و از اینکه حجاب را قبل از اعراف ذکر کرده و همچنین از اینکه فرموده: اهل اعراف مشرف بر جمیع مردم از بهشتیان و دوزخیانند، معلوم می‌شود که منظور از اعراف قسمت‌های بالای حجابی است که حائل بین دوزخ و بهشت است، بطوری که اعرافیان در آنجا، هم دوزخیان را می‌بینند و هم بهشتیان را.

«سیما» به معنای علامت است، راغب در مفردات می‌گوید: «سیما» و «سیمیا» به معنای علامت است، هم چنان که شاعر گفته «له سیماء لا تشق علی البصر» و در قرآن می‌فرماید: ﴿سِيمَاهُمْ فِي

وَجُوهِهِمْ ﴿۱﴾ . بنابراین، معنای «سومته» «اعلمته» و

معنای «مسومین» «معلمین» است^۱.

دقت در این آیه و آیات بعدیش این معنا را

بدست می‌دهد که حجاب مزبور بین دوزخیان و اهل

بهشت قرار دارد، و مرجع ضمیری که در «بینهما»

است همان اهل دوزخ و بهشت است. از آیه ﴿يَوْمَ

يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا

نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا

فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ

مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿۲﴾ هم که در باره محاوره و گفتگوی

مؤمنین با منافقین است این معنا استفاده می‌شود، و

این حجاب از این جهت حجاب خوانده شده که

حائلی است بین دو طایفه اهل دوزخ و بهشت، نه از

این جهت که مانند حجاب‌های دنیا پارچه‌ای باشد

که از نخ بافته شده و در بین بهشت و جهنم آویزان

شده باشد.

بنابراین معنای آیه این می‌شود که: در

قسمت‌های بالای حجاب رجالی هستند که بر هر دو

^۱ او را نشانه‌ای است که دیدنش سخت نیست.

طرف مشرفند، چون در محل مرتفعی قرار دارند،
مردانی هستند که اهل جهنم و بهشت را به قیافه و
علامت‌هایشان می‌شناسند.

و این سیاق بدون تردید این معنا را افاده می‌کند که رجال اعراف منحاز و متمایز از دو طایفه نامبرده هستند، و خلاصه اینکه نه از اهل بهشتند و نه از اهل دوزخ. حال یا از این جهت است که اصلا انسان نیستند، و یا از این جهت است که از حیث سؤال و جواب و سایر شؤون و خصوصیات قیامت از آن دو طایفه بیرونند. و در حقیقت اهل محشر سه طایفه هستند: دوزخیان، اهل بهشت و اهل اعراف، هم چنان که در دنیا هم به سه طایفه تقسیم می‌شدند: مؤمنین، کفار و مستضعفین، یعنی کسانی که از جهت ضعف عقل حجت بر ایشان تمام نیست مانند برخی از زنان و اطفال و پیران ناتوان و دیوانگان و سفهاء و امثال آنان. و یا از این جهت است که مقام و مرتبه آنان ما فوق مقام این دو طایفه است، پس در اصحاب اعراف سه احتمال هست:

رجال اعراف از طایفه جن یا ملک نیستند

اما احتمال اول که انسان نباشند، و از یکی از دو طایفه جن و ملک بوده باشند، احتمالی است که نمی‌توان به آن اعتناء نمود، زیرا اطلاق لفظ «رجال» شامل ملک نمی‌شود، چون این دو طایفه متصف به

رجولیت و انوئیت نمی گردند. اگر چه گاهی به شکل مردانی ظاهر شوند، و لیکن صرف تمثیل به صورت انسان مصحح اطلاق نیست، علاوه بر اینکه دلیل معتبری هم بر این معنا نداریم.

ناگفته نگذاریم که تعبیر به «رجال» آنهم بطور نکره و بدون الف و لام به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتنا به شان اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد، چون عادتاً کلمه «رجل» دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد، هم چنان که در امثال آیات: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ و ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ و ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ و حتی در مثل آیه ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ و آیه ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾ این معنا بخوبی مشاهده می شود. پس منظور از «رجال» افرادی هستند که در انسانیت خود در سر حد کمال می باشند، و اگر در میان آنان افرادی از زنان فرض شود از باب تغلیب، لفظ رجال در مورد مجموع

ایشان به کار می‌رود.

اما مستضعفین، چون مزیت قابل‌اعتنایی ندارند، و غالباً از جنس زنان و یا اطفال و یا مردان دیوانه و خرف هستند، لذا نمی‌توانیم مراد از ﴿رِجَالٌ يَعْرِفُونَ﴾^۱ را چنین کسانی بدانیم زیرا اگر مراد چنین کسانی بود نمی‌فرمود: ﴿رِجَالٌ يَعْرِفُونَ﴾ بلکه می‌فرمود: «قوم يعرفون» یا «طائفة يعرفون» و یا «اناس يعرفون» و یا تعبیرات دیگری که از قرآن کریم معهود است، مانند: ﴿لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا أَلَلَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ﴾ و ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ و ﴿فَأَمَنَتُ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتُ طَائِفَةٌ﴾^۱.

علاوه بر اینکه اوصافی که خدای تعالی در آیات بعد برای رجال مزبور ذکر می‌کند و تذکراتی که به آنان می‌دهد اموری است که جز به اهل منزلت و مقربین درگاه خدا نمی‌تواند قائم باشد تا چه رسد به اینکه مردم متوسط و مستضعفین را هم شامل شود.

مراد از رجال اعراف، مستضعفین نیستند

خلاصه کلام اینکه از چند جهت نمی‌توان گفت

^۱ چه پند می‌دهید قومی را که خداوند هلاک و یا معذب‌شان خواهد نمود؟
- اعراف، آیه ۱۶۴.

مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند:

یکی اینکه این رجال در محلی قرار دارند به نام اعراف، و در مقامی هستند که از خصوصیات که در سیمای فرد فرد اهل محشر است به جمیع امتیازات نفسانی و تفصیل اعمال آنان پی می‌برند و حتی اهل دوزخ و بهشت را پس از رفتن به دوزخ و بهشت نیز می‌بینند، و این مقام بدون شک مقام و منزلت رفیعی است مخصوص آنان، نه دوزخیان دارای چنان خصوصیتی هستند و نه اهل بهشت، به شهادت اینکه قرآن کریم از زبان اهل دوزخ می‌فرماید: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾^۱.

معنای «سیما» این نیست که در قیامت اهل بهشت را به علامتی و اهل دوزخ را به

^۱ و آنان مردمی هستند که در صدد پاک کردن خود هستند. - اعراف، آیه

علامتی دیگر از قبیل رو سفیدی و رو سیاهی
 نشان کرده باشند تا هر کس بتواند از آن علامت پی
 به بهشتی بودن و یا دوزخی بودن اشخاص ببرد،
 چون از آیه ﴿وَ نَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالًا
 يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا
 كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ أَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ
 بِرَحْمَةٍ﴾ استفاده می‌شود که اصحاب اعراف نه تنها
 از سیمای اشخاص کفر و ایمان و بهشتی بودن و
 دوزخی بودن آنان را درک می‌کنند بلکه از قیافه‌ها به
 جمیع خصوصیات احوال و اعمال آنان پی می‌برند،
 حتی از دیدن سیمای شخص می‌فهمند که این
 شخص از آنهایی است که در دنیا همش همگی
 صرف جمع‌آوری مال دنیا می‌شده، و ناگفته پیدا
 است که مردم مستضعف هرگز دارای چنین قدرتی
 نیستند.

دوم اینکه رجال اعراف هم با دوزخیان محاوره
 دارند و هم با بهشتیان، محاوره آنان با اهل دوزخ به
 این است که آنان را که همان پیشوایان کفر و ضلالت
 و طغیانند به احوال و اقوال‌شان بی‌پروا شماتت و
 سرزنش می‌کنند. و محاوره آنان با اهل بهشت به این

است که آنان را با تحیت‌های بهشتی درود می‌گویند،
 با این حال و با اینکه به مقتضای آیه ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا
 مَنْ أذنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ می‌دانیم که در روز
 قیامت هر کسی مجاز به حرف زدن نیست، و تنها
 بندگان حق‌گوی خدا حق تکلم را دارند، چگونه
 می‌توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند؟
 سوم اینکه از سیاق آیه بعد استفاده می‌شود که
 اصحاب اعراف آن قدر مقامشان بلند است که
 سلام‌شان به اهل بهشت باعث ایمنی آنان می‌شود، و
 به فرمان آنها وارد بهشت می‌شوند، چنین مقامی
 چگونه ممکن است برای مستضعفین دست دهد؟

چهارم اینکه آیات کریمه‌ای که جای این رجال
 و مقام و منزلت‌شان و محاوره آنها با اصحاب جنت
 و اصحاب جهنم را بیان می‌کند هیچگونه قلق و
 اضطرابی در باره ایشان نشان نمی‌دهد و ایشان را
 اصلاً داخل در محضرین (احضار شدگان) و در هول
 و فزعی که دارند نمی‌داند، بلکه می‌فرماید: ﴿فَإِنَّهُمْ
 لَمُحْضَرُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ و بندگان
 مخلص خود را از حکم کلی احضار و هر گرفتاری

و هول دیگری استثنا می کند و از اینکه در جمله ﴿وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ دعایشان را

نقل نموده و آن را رد نفرموده، استفاده می شود که رجال اعراف در هر حرفی که بخواهند بزنند مجاز هستند و دعایشان هم مستجاب است، چون اگر اینطور نبود قطعاً دعایشان را رد می کرد هم چنان که هر جا دعای اهل جمع و خواسته های اهل دوزخ را حکایت می کند، بلافاصله آن را جواب داده و رد می نماید.

اصحاب اعراف از جنس بشر هستند و خصوصیتی که برای آنان ذکر شده با جمله: ﴿وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ منافات ندارد

از دقت در این آیات این خصوصیات استفاده می شود که: اولاً رجال اعراف از جنس ملائکه نیستند و ثانیاً جمعی از بندگان مخلصند که مقام و منزلتشان از سایر اهل جمع بالاتر است، مردمی هستند که هر دو طایفه بهشتی و دوزخی را می شناسند، و در تکلم به حق مجازند می توانند شهادت دهند، و شفاعت کنند، امر کنند و حکم نمایند. و اما اینکه این رجال از جنس بشر هستند یا از جنس جن و یا مختلط از

این دو جنس، الفاظ این آیات از آن ساکت است، و از خود آیات نمی‌توان این معنا را استفاده کرد. جز اینکه در هیچ جای از قرآن کلامی هم که دلالت کند بر تصدی جن نسبت به شانی از شؤون بشر و وساطتش در کار آخرتی او از قبیل شهادت و شفاعت، دیده نمی‌شود، پس وقتی از جنس ملائکه و جن نبوده باشند، قهرا از جنس بشر خواهند بود.

خواهید گفت: اثبات اینگونه خصوصیات برای

بشر با امثال آیه ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَ

الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ منافات دارد. جواب این است که

این گونه آیات به آیات دیگری تفسیر شده که دلالت

دارند بر اینکه مقصود از آنها بیان این جهت است که

در روز قیامت احاطه ملک خدای تعالی بر جمیع

موجودات برای مردم ظاهر می‌شود و در آن روز

مردم به احاطه و اطلاق ملک خدا اعتراف می‌کنند،

نه اینکه تنها این مالکیت در روز قیامت برای خدا

پیدا می‌شود، زیرا خداوند پیوسته مالک علی الاطلاق

است و کسی هیچگاه به نفع کسی مالک چیزی

نیست، نه اینکه در آخرت چنین باشد. ملائکه در آن

روز در وساطت خود و شهداء بر شهادت خویش و شفاعت دارای شفاعت خویشان می‌باشند و قرآن کریم به این معنا تصریح دارد، چنان که فرموده: ﴿وَ تَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿وَ لَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ﴾^۳. پس در عین اینکه ملکیت و حکم برای خدا است، دیگران هم به اذن او دارای حکم هستند - مانند دنیا - با این تفاوت که در دنیا حکم خداوند برای همه افراد ثابت و ظاهر و خلاصه مورد قبول نبود، و در آخرت بطور عیان ظاهر گشته دیگر کسی در باره آن دچار شک و یا خطا نخواهد شد.

این است آن معنایی که ما از آیات کریمه قرآن در باره اصحاب اعراف می‌فهمیم، البته دیگران در این باره حرف‌های دیگری زده‌اند که بعضی از آن حرفها خالی از بیهوده‌گویی نیست، و اینک ما به طور

^۱ کسانی که کفار آنان را به سوای خدا، به خدایی می‌خوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها در قیامت کسی می‌تواند شفاعت کند که به حق شهادت داده باشد و به آن عارف هم باشد. - زخرف، آیه ۸۶.

فهرست به آن اقوال اشاره نموده، می‌گذریم:

اشاره به اقوال متعددی که در باره معنای اعراف و مراد از اصحاب اعراف

گفته شده است

۱ - اعراف چیزی است که بر هر دو طایفه

مشرف است.

۲ - دیواری است که مانند خروس دارای تاج

است.

۳ - تلی است بین بهشت و جهنم که عده‌ای از

گنهکاران بر آن تل می‌نشینند.

۴ - این همان دیوار بین مؤمنین و منافقین است

که آیه ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ﴾ اشاره به آن

دارد.

۵ - اعراف به معنی تعرف و آشنایی است، یعنی

در قیامت رجالی آگهی از حال مردم دارند.

۶ - اعراف همان صراط معروف است.

اینها حرفهایی است که در باره معنای اعراف

زده‌اند، در باره رجالی هم که بر اعراف قرار دارند

اختلافاتی است که شاید به دوازده قول بالغ شود:

۱. اینکه آنها اشراف و بزرگانی هستند که از بین

خلائق به کرامت خداوندی مخصوص و ممتاز

۲. قومی هستند که حسنات و سیئاتشان برابر است، نه حسناتشان بر سیئاتشان ترجیح دارد تا داخل بهشت شوند، و نه سیئاتشان بر حسناتشان فزونی گرفته تا به دوزخ در آیند، ناچار خداوند تا مدتی بر اعراف که درج‌های است بین بهشت و دوزخ بازداشتشان نموده، سپس به رحمت خود، آنها را داخل بهشت می‌نماید.

۳. اهل فترتند.

۴. مؤمنین از طایفه جن هستند.

۵. کودکانی هستند از کفار که قبل از رسیدن به حد تکلیف از دنیا رفته‌اند.

۶. زنازادگانند.

۷. کسانی هستند که در دنیا به خوبی خود می‌بالیدند.

۸. ملائکه‌ای هستند که بر بالای اعراف ناظر اشخاصند و هر کسی را از سیما و قیافه‌اش می‌شناسند. و اگر کسی از صاحبان این قول بپرسد با اینکه ملائکه متصف به رجولیت و انوئیت نمی‌شوند، چطور آیه از آنها تعبیر به «رجال» کرده؟ در جواب می‌گویند درست است که ملائکه مرد و زن ندارند و لیکن به شکل مرد در می‌آیند.

۹. انبیاء (علیه السلام) اند که هم به خاطر احترامی که دارند و هم برای اینکه گواهان بر خلائقند از مردم جدا شده، و بر اعراف قرار می‌گیرند.

۱۰. مردمان عادل از هر امتی هستند که برای شهادت دادن بر افراد امت خود بدانجا می‌روند.

۱۱- صلحا و فقها و علما هستند.

روایتی که آلوسی در باره مراد از رجال اعراف نقل کرده و صاحب المنار

آن را بی اعتبار دانسته است

۱۲. رجال اعراف عبارتند از: عباس، حمزه، علی

(علیه السلام) و جعفر طیار که در نقطه‌ای از صراط

می ایستند تا دوستان خود را به سفیدی روی و

دشمنان خود را به سیاهی روی بشناسند، این قول را

آلوسی در روح المعانی از ضحاک از ابن عباس نقل

کرده است^۱.

در المنار می گوید: من این قول را در کتب تفسیر

نیافتم، و ظاهرا آلوسی آن را از تفاسیر شیعه نقل

کرده. و این قول صحیح نیست، زیرا رجال اعراف

اهل بهشت و دوزخ را به قیافه‌هایشان می‌شناسند و

دیگر حاجتی نیست در اینکه این بزرگواران سر راه

صراط بایستند تا منافقین و ناصبیان را که همان

دشمنان علی (علیه السلام) و هواخواهان بنی امیه‌اند

از دیگران بشناسند؟ علاوه بر اینکه از سیاق آیه و

نظم کلام خداوند خیلی دور است که مرادش از

^۱ تفسیر روح المعانی، ج ۸، ص ۱۲۴ ط بیروت.

اعراف، صراط بوده باشد. مؤلف: اینکه صاحب المنار گفته است که روایت مذکور از کتب شیعه نقل شده صحیح نیست، زیرا هیچ یک از تفاسیر شیعه این روایت را به طریقی که شیعه به ضحاک دارد از ضحاک نقل نکرده، بلکه اگر هم متعرض نقل آن شده از یکی از تفاسیر عامه نقل کرده

است، مثلاً مجمع البیان روایت را از تفسیر ثعلبی و او به سند خود از ضحاک از ابن عباس نقل کرده است^۱، و ما به زودی روایاتی را که شیعه در باره رجال اعراف دارد در بحث روایتی آینده ایراد خواهیم نمود - ان شاء الله تعالی -.

سخن ما با صاحب المنار که با مقایسه مسائل قیامت با نظام جاری در دنیا روایت مذکور را مردود دانسته است

در اینجا ما را با صاحب المنار گفتاری است، و آن این نیست که چرا روایت مذکور را طرح کرده و قابل قبول ندانسته، چون روایت مزبور قابل اعتماد نیست، بلکه گفتار ما با او در آن علتی است که برای طرح روایت ذکر کرده، چه از آن بر می آید که گویا

^۱ تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۲۳ ط تهران.

وی در ابحاث راجع به معاد، نظامی را که آیات و احادیث برای روز قیامت بیان می‌کند با نظام جاری در دنیا مقایسه نموده و آن را از نوع همین نظام پنداشته، و در نتیجه هر جای آن با نظام دنیا وفق نداشته قبول نموده، و هر کجایش وفق نداشته طرح کرده، و این جمود در فهم، و گزاف‌گویی عجیبی است - دقت بفرمایید -.

چون اگر صحیح باشد بگوییم با بودن اهل اعراف و تشخیص افراد نیک و بد از هم دیگر چه حاجت به اینکه آن بزرگواران در صراط بنشینند و آن گاه نتیجه بگیریم که پس این روایت باطل است، چرا صحیح نباشد بگوییم: «با بودن اهل صراط و تشخیص‌شان افراد نیک و بد را از یکدیگر، دیگر چه حاجت به اهل اعراف؟» و نیز چرا صحیح نباشد بگوییم حالا که اهل اعراف نیک و بد را از هم جدا می‌کنند دیگر چه حاجت به سؤال و حساب و باز کردن نامه‌های اعمال و نصب میزان‌ها و حضور اعمال و اقامه شهود و به زبان در آوردن اعضای بدن؟ و یا بگوییم این همه راههای گوناگون برای سنجیدن اعمال برای چه؟ یکی از این راهها کافی بود. و یا

بگوییم با بودن علم خدا به هیچ یک از این راهها حاجت نبود همانطوری که گفتیم.

گویا صاحب المنار صحنه قیامت را به یکی از صحنه‌های دنیا مقایسه کرده و با خود گفته است چطور ممکن است اعراف و دیوار بلندی که کشیده شده با صراط، متحد باشد؟ و یک نفر در عین اینکه در بالای دیوار اعراف است بر سر راه صراط هم ایستاده باشد؟ لذا از در تعجب گفته است: «اعراف کجا و صراط کجا؟» و حال آنکه جزئیات امور آخرت هیچ ربطی به امور دنیا نداشته و قابل قیاس با آن نیست، و اگر قابل قیاس هم باشد تازه باز اشکال وی بر روایت وارد نیست، زیرا ممکن است صراط و اعراف را طوری معنا کنیم که با هم متحد شده و در نتیجه روایت مورد بحث از کار نیفتد، و آن معنا این است که بگوییم صراط به همان معنای معروف است و اعراف حجابی است که بر بالای صراط و پل مزبور زده شده، و عباس و حمزه و

علی (علیه السلام) و جعفر در آن حجاب قرار می‌گیرند، علاوه بر اینکه صاحب المنار فراموش کرده که اصلاً یکی از اقوال در مساله اعراف این است که اعراف همان صراط است، و این قول را طبری در تفسیر خود از ابن مسعود، و سیوطی در الدر المنثور از ابن ابی حاتم از ابن جریح نقل کرده‌اند.^۱

و اما اینکه گفت: «علاوه بر اینکه از سیاق آیه و نظم کلام خداوند بسیار دور است که بگوییم مرادش از اعراف، صراط است» فسادش از حرفهای قبلی او روشن تر است، برای اینکه این قبیل آیات از جزئیات معاد تنها کلیات و صفات عامی را بیان می‌کند که معانیش معلوم ولی حقایقش مبهم و مجهول است، بنابراین ممکن است پاره‌ای از جزئیات با صفاتی که در پاره‌ای اشخاص هست منطبق بوده و مراد از آن جزئیات و صفات آن اشخاص بوده باشد، هم چنان که ممکن است پاره‌ای از بیانات با بیان دیگری منطبق شود، مثلاً مقصود از اعراف، همان صراط باشد، هم

^۱ تفسیر طبری، ج ۸، ص ۱۰۰.

چنان که مقصود از میزان، عدل است.

این بود آن دوازده قولی که در معنای اعراف بود، و ممکن است دو قول دیگر زیر را نیز به آن اضافه کرد: یکی اینکه بگوییم مقصود از رجال اعراف، مستضعفینی هستند که از جهت ضعف عقل، حجت بر آنها تمام نشده و مکلف به تکلیف نشدند، مانند مردان و زنان ضعیف و اطفال غیر بالغ، البته ممکن هم هست این قول را با دومین قول از دوازده قول متقدم یکی گرفته بگوییم این دسته از مردم هم حسنات و سیئاتشان برابر است چون اصلاً حسنه و سیئه‌ای ندارند، و حجت بر آنان تمام نشده و مکلف به تکالیف شرع نبوده‌اند.

دوم اینکه مراد از رجال اعراف کسانی هستند که بدون اذن پدر به جهاد رفته و در جهاد شهید شده‌اند، از جهت خروج بدون اذن پدر اهل آتش، و از جهت کشته شدن در راه خدا اهل بهشت هستند، و بر طبق این قول روایتی هم هست، البته این قول را نیز ممکن است به همان قول دوم ارجاع داد. هم چنان که تعدادی از اقوال دوازده‌گانه را می‌توان در عده دیگر

آن گنجانید، مثلاً می‌توان قول پنجم را که مقصود از
رجال اعراف را اولاد کفار می‌دانست و همچنین قول
سوم را که می‌گفت مراد اهل فترتند به قول دوم
ارجاع داد، چون اهل فترت و اولاد کفار ترجیحی در
حسنت و یا سیئاتشان نیست. و همچنین می‌توان
قول ششم را که می‌گفت منظور، اولاد زنا هستند از
آن جهت که نه مؤمن و نه کافر شمرده می‌شوند، و
نیز قول

نهم، دهم، و یازدهم و دوازدهم را به قول اول برگردانید.

بنابراین، اصول اقوالی که در مساله رجال اعراف هست، سه قول خواهد بود: اول اینکه مراد از رجال اعراف صاحبان مقام و منزلت است، چیزی که هست بعضی گفته‌اند دارندگان این مقام و منزلت، انبیا (علیه السلام) هستند، و بعضی گفته‌اند گواهان بر اعمالند، و بعضی گفته‌اند علماء و فقهایند، و بعضی گفته‌اند اشخاص دیگری هستند.

دوم اینکه آنها کسانی هستند که نه حسناتشان بر سیئاتشان ترجیح دارد و نه سیئاتشان بر حسناتشان. سوم اینکه آنها ملائکه هستند.

اغلب مفسرین قول دوم را اختیار کرده و عمده چیزی که به آن استناد کرده‌اند روایاتی است که آنها را به زودی در بحث روایتی آینده، ایراد خواهیم کرد. و اگر به خاطر داشته باشید گفتیم سیاق آیات اعراف با قول اول سازگار است، حتی بعضی از مفسرین از قبیل آلوسی با اینکه به قول دوم تمایل داشته مع ذلک از نظر سیاق چاره‌ای ندیده جز اینکه

اعتراف کند به اینکه این قول با سیاق آیات نمی‌سازد. ﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ از سیاق آیات استفاده می‌شود که این منادیان همان رجال اعراف هستند، و جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ دو جمله است که هر دو حال برای اصحاب جنت می‌باشند، یکی جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ و دیگری جمله ﴿وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾، و معنایش این است که: اصحاب جنت در حالی که هنوز به بهشت داخل نشده‌اند و اشتیاق دارند هر چه زودتر برسند، ندا می‌شوند. و ممکن هم هست بگوییم - هم چنان که زمخشری هم در کشاف گفته - که این دو جمله، حال از ضمیر جمع در ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ است و همان فعل عامل در حال است و معنایش این است که: اصحاب جنت به این مطلب ندا شدند در حالی که در بهشت بودند و لیکن دخولشان در بهشت در حال یاس و نومیدی بوده، برای اینکه از مشاهده موقف هولناک قیامت و مساله دقت حساب دیگر امیدی برایشان نمانده بود. و لیکن جمله ﴿أَهْوَاءِ الَّذِينَ...﴾ احتمال اول را تایید می‌کند، و از آن استفاده می‌شود که سلام رجال

اعراف به اهل بهشت قبل از ورود ایشان به بهشت است. و اما احتمال اینکه دو جمله مزبور حال باشند از ضمیر جمع در «نادوا» احتمال ضعیفی است، برای اینکه

باعث می شود جمله از افاده معنا ساقط گردد، و برگشت معنا به این شود که: «رجال اعراف که نه اهل بهشتند و نه اهل دوزخ و مکانشان در حجاب و حائل بین بهشت و دوزخ است، اهل بهشت را ندا کردند در حالی که خود داخل بهشت نشدند، و خیلی میل دارند داخل شوند» علاوه بر این، کسی که چنین احتمالی را می دهد لا بد باید جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُونَ﴾ را استینافیه بگیرد، و بگوید: این جمله ابتدای مطلب است و خبر می دهد از حال رجال اعراف. و یا جمله وصفیه است که بیان می کند اوصاف آنان را، و تقدیر کلام این است که: بر اعراف رجالی هستند که داخل بهشت نشده و آرزوی آن را دارند.

و این بسیار بعید است که جمله مزبور استینافیه باشد، چون اگر استینافیه بود قاعدتا می بایستی برای

رفع اشتباه فاعل را اظهار می‌کرد، نه آنکه با ضمیر به آن اشاره کند، هم چنان که در ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالًا﴾ که جمله‌ای است استینافیه، فاعل که همان اصحاب است اظهار شده است.

وصفیه بودن آن نیز بعید است، زیرا جمله ﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ بدون هیچ ضرورتی بین وصف و موصوف فاصله شده است، و این جائز نیست. و همین احتمال یعنی احتمال برگشتن معنای ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ﴾ به اینکه بگوییم: «رجال اعراف وقتی چشم‌شان به اهل بهشت می‌افتد آرزوی بهشت می‌کنند، و وقتی چشم‌شان به دوزخیان می‌افتد، از رفتن به دوزخ به خدا پناه می‌برند» باعث شده عده‌ای اصحاب اعراف را رجالی بدانند که حسنات و سیئاتشان برابر است، و لیکن ما به هیچ وجه این احتمال را قبول نمی‌کنیم، نظر ما این است که جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ حال از اصحاب جنت است، نه وصف اصحاب اعراف، و اما جمله ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا﴾. در باره حال بودن آن برای اصحاب اعراف نیز کلامی است که به

زودی خواهد آمد.

﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾

«تلقاء» بر وزن تبيان و در اصل مصدر از «لقى
يلقى» است، و لیکن در اینجا در معنای جهت لقاء
استعمال شده، ضمیر جمعی که در «ابصارهم» و در
«قالوا» است به رجال بر می گردد. و اگر از نگاه کردن
به اصحاب نار به جمله ﴿صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ﴾ تعبیر
فرموده، گویا برای این بوده که انسان به اختیار خود
میل ندارد به چیزی که نگاه به آن باعث ناراحتی
است نگاه کند، آنهم در مثل آتش دوزخی که
تلخ ترین و دشوارترین عذابها است، و لیکن

معمولا در چنین مناظری از جهت اضطراب نفس و سراسیمگی که در دل آدمی پیدا می‌شود، گاهی بدون اختیار گوشه چشمی به سوی آن منظره باز می‌کند، و در این باز کردن چشم، آن قدر بی‌اختیار و بی‌میل است که گویی شخص دیگری چشم او را باز کرده، از این جهت است که می‌فرماید: «و زمانی که گردانیده می‌شود چشمهایشان به طرف دوزخ» و فرموده «و اذا نظروا و وقتی که نگاه کنند به آنان».

بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: و زمانی که اصحاب اعراف به ناگاه چشمشان به اصحاب آتش می‌افتد به خدا پناه می‌برند از اینکه با آنان محشور شده در آتش شوند، و می‌گویند: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾. البته این را هم باید بگوییم که این گونه دعا کردنشان دلیل بر این نیست که از منزلت و مقامشان ساقط شده از همین جهت می‌ترسند مبادا به آتش روانه شوند، برای اینکه از اینگونه دعاها پیغمبران اولوا العزم و انبیا و بندگان صالح خدا و ملائکه مقربین نیز می‌کردند و این دلالت بلکه کوچکترین اشعار هم ندارد بر اینکه صاحب این دعا از مقام رفیعش ساقط گشته و فعلا دچار حیرت شده

است.

این در وقتی است که ضمیر جمع در «ابصارهم» و در «قالوا» را به رجال برگردانیم، و این صحیح نیست، برای اینکه کلام در این چهار آیه در باره اوصاف اصحاب اعراف جریان دارد، و لازمه این وحدت سیاق این است که بفرماید: «و نادوا - یعنی اصحاب اعراف - رجالا يعرفونهم...» نه اینکه بدون هیچ ضرورتی و بدون اینکه بخواهد نکته‌ای را بفهماند از این بیان عدول نموده و پس از اینکه همه جا با ضمیر اشاره به اصحاب اعراف می‌شد ناگهان به اسم ظاهرشان تصریح نموده، بفرماید: ﴿و نَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ﴾.

پس معلوم می‌شود که ضمیر جمع در «ابصارهم» و در «قالوا» به اصحاب جنت بر می‌گردد و جمله مورد بحث از دعای آنان حکایت می‌کند، نه اصحاب اعراف، هم چنان که جمله قبلی طمع و امیدواری آنان را می‌رسانید.

﴿و نَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ...﴾

اینکه رجال را توصیف کرد به اینکه اصحاب
اعراف آنها را به سیمایشان می‌شناسند دلالت دارد بر
اینکه سیمای اصحاب دوزخ نه تنها اعرافیان را به
دوزخی بودن آنان واقف می‌کند، بلکه به
خصوصیات دیگری هم که دارند راهنمایی
می‌نماید.

جمله ﴿قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ
تَسْتَكْبِرُونَ﴾ دوزخیان را شماتت می‌کند به اینکه
شما در دنیا از قبول حق استکبار می‌کردید، و از
جهت شیفتگی و مغرور

بودن به دنیا، حق را ذلیل و خوار می‌پنداشتید.

﴿أَهْوَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ...﴾

اسم اشاره «هؤلاء» اشاره است به اصحاب جنت، و استفهامی که در این جمله است، استفهام تقریر، و معنایش این است که «اینها همان کسانی هستند که شما در باره‌شان به طور جزم می‌گفتید از این راهی که برای عبودیت اتخاذ کرده‌اند خیری نمی‌بینند» و خیر دیدن همان رسیدن به رحمت خدا است.

در این جمله وقوع رحمت که لفظی است نکره در سیاق نفی، استغراق و عمومیت را می‌رساند، و معلوم می‌شود که از مؤمنین به طور کلی خیر و رحمت را نفی می‌کرده‌اند.

جمله ﴿أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ امری است از طرف اصحاب اعراف به مؤمنین که پس از تقریر حال آنها به استفهام، امر می‌کنند ایشان را تا داخل جنت شوند، و اینکه بعضی گفته‌اند: «در این جمله تقدیری هست، و آن این است که: کسی از جانب پروردگار به آنها گفت داخل بهشت شوید، نه بیمی بر شما است و نه

اندوهگین می شوید شما نسبت به حال و آینده تان هیچ بیمی نخواهید داشت، و آن گاه اضافه کرده اند که حذف قول در قرآن کریم و در کلام عرب در مواردی که قرینه حکایت از آن کند، بسیار است»، صحیح نیست، زیرا نه سیاق مساعد با آن است، و نه قرینه ای هست که دلالت بر آن محذوف کند، و اگر در جایی تقدیر گرفتن قول جایز باشد چون معنای آن از تبادر کلام فهمیده می شود، دلیل بر این نیست که هر جا که ما بخواهیم اگر چه قرینه ای هم نباشد بتوانیم چنین تقدیری را مرتکب شویم.

اعراف در قرآن به چه معنا است؟

در قرآن کریم در غیر این چهار آیه ای که در سوره اعراف است لفظ اعراف در جای دیگر نیامده است، و ما از بحثی که در این آیات کردیم این نتیجه را گرفتیم که اعراف یکی از مقامات عالی انسانیت است که خداوند آن را به حجابی که حائل بین بهشت و دوزخ است مثال زده، و معلوم است که هر حائلی، در عین اینکه مرتبط به دو طرف خود هست، طبعاً از حکم دو طرف خود خارج است، و لذا فرمود: این حجاب دارای اعراف و بلندی هایی است، و بر آن

اعراف رجالی هستند که مشرف بر جمیع اهل محشر
از اولین و آخرینند، و هر کسی را در مقام مخصوص
خودش مشاهده می‌کند با اینکه مقامات و درجات
مردم در بین دو حد

«اعلا علیین» و «اسفل السافلین» مختلف است با این حال از حال یک یک اشخاص و اعمالی که در دنیا کرده‌اند آگاهند، و با هر کس که بخواهند می‌توانند حرف بزنند، هر کسی را که بخواهند می‌توانند ایمنی داده و به اذن خدا اجازه ورود به بهشت دهند. از اینجا معلوم می‌شود که موقف و مقام این رجال از دو موقف سعادت که عبارت است از نجات به وسیله عمل صالح و شقاوت که عبارت است از هلاکت به خاطر عمل زشت، بیرون است. و خلاصه مقامی است ما فوق این دو مقام، و حاکم و مسلط بر آن دو.

برای تقریب ذهن و روشن شدن مطلب می‌توانیم این مقام را به مقام پادشاهان و حکام تشبیه کرده بگوییم: هم چنان که در زیر سلطه حکام اقوامی سعید و متنعم به نعمت آنان و مشمول رحمت آنانند، و هر چه را که بخواهند برایشان فراهم است، و اقوام دیگری شقی و در زندانهای آنان معذب به انواع عذاب‌های دردناکند، و طایفه سومی ما فوق این دو طایفه مامور تنظیم امور آنان و رساندن نعمت به آن طایفه و عذاب به این طایفه و در عین حال خود نیز

از متنعمین هستند، و نیز قوم دیگری ما فوق این خدمه و عمال، مامور به تدبیر همه طبقات ما دون خود هستند. همچنین ممکن است خدای تعالی که حاکم در روز جزا است اقوامی را مشمول رحمت خود قرار داده و از آنجایی که خدایی است آمرزگار و صاحب فضل بزرگ، آنان را به پاداش حسناتشان داخل بهشت نموده، از هر طرف برکات خود را بر آنان نازل کند، و از آنجایی که عزیز ذو انتقام است، اقوام دیگری را به کیفر گناهانشان در آتش خود انداخته و طایفه سومی را اذن دهد که بین این دو طایفه واسطه شوند، و احکام و اوامرش را در بین آنان اجرا نمایند، هم چنان که خودش فرموده: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ برای کیست سلطنت امروز؟ برای خدای یگانه قهار - دقت فرماید - .

﴿وَ نَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا...﴾

«افاضه» از ماده «فیض» و به معنای لبریز شدن و ریختن آب است، و معنای آیه ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ این است که: می بینی دیدگانشان را که

لبریز از اشک شده.

در آیه مورد بحث سایر نعمت‌هایی را که خداوند به اهل بهشت روزی کرده عطف بر آب نموده، و از اینجا معلوم می‌شود که اهل دوزخ از اهل بهشت تنها انتظار آب ندارند، بلکه تقاضای همه انواع نعمت‌ها را می‌کنند، چیزی که هست به طور عموم مجاز از همه آنها به افاضه تعبیر شده. ممکن هم هست کسی بگوید: «افاضه» تنها به معنای فرو ریختن آب نیست تا اطلاقش در غیر آب مجاز باشد، بلکه به معنای دادن نعمت فراوان است. بنابراین، این اطلاق

به طور حقیقت خواهد بود نه عموم مجاز.

به هر حال، آیه شریفه اشعار دارد بر اینکه مکان اهل جنت بلندتر از مکان دوزخیان است. و اگر ابتدا از میان همه نعمت‌ها آب را ذکر کرد و آن گاه بقیه نعمت‌ها را بر آن عطف نمود، از این جهت است که برای دوزخیان و مبتلایان به حرارت دوزخ آب از هر چیز دیگری ضروری‌تر است.

دلالت جمله: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا﴾ بر اینکه انسان ناچار از

تدین به دین است

﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا...﴾

«لهو» به معنای چیزی است که انسان را از کار

لازم و ضروریش باز بدارد. و «لعب» به معنای کاری

است که از روی خیال انجام شود، و هدف و

نتیجه‌اش خیالی و خالی از حقیقت بوده باشد. و

«غرور» به معنای اظهار خیرخواهی کسی است که در

دل بنای فریب و خدعه وی را داشته باشد، و «نسیان»

به حسب اصل لغت به معنای فراموشی و در مقابل

«ذکر» است، و لیکن در بسیاری از اوقات به طور

استعاره بر ترک چیزی و بی‌اعتنایی به آن نیز اطلاق

می‌شود، هم چنان که در آیه مورد بحث به همین معنا

آمده. و «جحد» به معنای نفی و انکار است.

از این آیه که حال کفار را تفسیر می‌کند، سه قسم تفسیر برای کفر استفاده می‌شود: یکی اینکه کفر عبارت است از اینکه انسان دین را وسیله سرگرمی و بازیچه قرار داده، مغرور حیات دنیا شود. دوم فراموش کردن روز لقای خداوند. سوم انکار آیات خدا. و هر سه تفسیر صحیح، و برای هر یک وجهی است.

جمله ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا﴾ دلالت

دارد بر اینکه انسان در هیچ حالی از احوال بی‌نیاز از دین نیست، حتی آن کسی هم که سرگرم لهو و لعب است و زندگی خود را مخصوص اینکار کرده به دین محتاج است، زیرا همانطوری که در تفسیر آیه

﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا...﴾

گفتیم: دین عبارت است از راهی که انسان در زندگی دنیا چاره‌ای جز پیمودن آن راه ندارد، برای اینکه خداوند دین را بر طبق فطرت خود بشر تنظیم کرده، پس دین با انسانیت انسان بستگی دارد و او را به سعادت حقیقی زندگیش می‌رساند، و با این حال اگر آدمی از آن اعراض نماید و بغیر آن یعنی به

چیزهایی که انسان را جز به نتایج خیالی و لذایذ
مادی و ناپایدار نمی‌رساند سرگرم شود، در حقیقت
دین خود را بازیچه گرفته، و زندگی مادی دنیا و
سراب لذایذ آن، او را گول زده است.

﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾

همانطوری که گفتیم «نسیان» در این آیه به معنای

فراموشی نیست، چون خداوند

چیزی را فراموش نکرده و از حال کسی غافل نمی‌شود، بلکه معنایش این است که همانطوری که اینها در دنیا ما را فراموش کردند ما نیز امروز به لوازم زندگی‌شان نمی‌پردازیم، نظیر این آیه در اینکه تکذیب آیات خدا را سبب نسیان خدا در قیامت قرار داده آیه: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ است، با این تفاوت که در این آیه بجای انکار آیات تنها نسیان را ذکر کرده است.

﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...﴾

در این آیه به ابتدای کلام یعنی به آیه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ برگشت شده، و رویهمرفته معنای آن دو چنین است: «چه کسی از اینها ستمکارتر است که با اینکه ما حجت را بر ایشان تمام کردیم و اقامه بیان و برهان نمودیم و کتابی بر ایشان نازل کردیم، مع ذلک دین ما را بازیچه گرفته و آیات ما را تکذیب کردند»؟

جمله «علی علم» متعلق است به جمله ﴿لَقَدْ جِئْنَاهُمْ﴾ و متضمن احتجاج بر حقانیت کتاب است، و تقدیرش چنین است که: ما کتاب حقی بر آنان نازل کردیم، و چطور حق نیست؟ و حال آنکه

نزولش به نظر ما بود و ما به مطالب آن اطلاع داشتیم.

﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ - یعنی در حالی

که این کتاب راهنمای جمیع و رحمت برای
خصوص مؤمنین است. و یا خصوص مؤمنین را هم
رحمت است و هم به مطلوبشان می‌رساند، البته
معنای اول با مقام احتجاج مناسب‌تر است.

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...﴾

ضمیری که در «تاویل» است به «کتاب» بر
می‌گردد، در تفسیر آیه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ
مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ گفتیم: که در عرف قرآن تاویل به
معنای حقیقی است که حکم و یا خبر و یا امر ظاهر
دیگری بر آن اعتماد داشته باشد، همان اعتمادی که
ظاهر بر باطن و مثال بر ممثل دارد.

بنابراین، اینکه فرمود: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾

معنایش این است که: آیا اینان که به خداوند افتراء
می‌بندند و در عین اینکه قرآن حجت را بر آنان تمام
کرده، آیات او را تکذیب می‌کنند، انتظار این را
می‌برند که خداوند همان حقیقی را که موجب نزول

احکام آن و انذار و تبشیر آن شده و در روز قیامت ظاهر خواهد شد، برایشان نمایان کند، لا بد چنین انتظاری را دارند و گر نه هرگز از پیروی و عمل به دستورهای او سرپیچی نمی‌کردند.

آن گاه از حالشان در روز قیامت که روز بروز تاویل است خبر داده، می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ...﴾ یعنی وقتی در روز قیامت حقیقت امر برایشان معلوم شد آن وقت به حقانیت شرایعی که انبیا برایشان آورده بودند اعتراف خواهند کرد، و وقتی می‌بینند دست‌شان از هر چیزی خالی است و با عمل‌های زشتی که مرتکب شده‌اند خود را هلاک ساخته‌اند، ناچار یکی از دو چیز را مسئلت می‌نمایند، باشد که مفسادشان اصلاح شود. یا می‌گویند: آیا شفיעی هست که ما را از هلاکتی که بر سرمان سایه افکنده نجات دهد؟ و یا التماس می‌کنند: آیا ممکن است ما را به دنیا برگردانید تا این بار عمل صالح نموده و غیر آنچه انجام داده‌ایم، انجام دهیم. و این همان چیزی است که خداوند از ایشان حکایت می‌کند که می‌گویند: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ

فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴿١٠﴾.

﴿قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا

يَفْتَرُونَ﴾

در اینجا گویی کسی می پرسد غرض اینان از این دو خواهش چه بوده؟ در جواب می فرماید: ﴿قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بخاطر اینکه به قیمت جان و گوهر ذات خود ضرر کردند، چون دین خود را لهو و لعب گرفته انکار حق را بر تسلیم در برابر حق ترجیح دادند، و حالا می بینند بهانه ها و افتراهایی که در دنیا بهم می بافتند و روی رسوایی خود را می پوشاندند، امروز اعتباری ندارد، و نیز می بینند نجاتشان در این است که یا کسی به دادشان برسد و اعمال فاسدشان را اصلاح کند و یا خودشان به دنیا برگشته، جبران نمایند.

در جلد اول این کتاب در بحث شفاعت در ذیل جمله ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ گفتیم که این جمله دلالت دارد بر اینکه در قیامت شفاعتی که برای مردم وساطت کند بسیارند، چون اگر شفیع روز محشر یکی بود، می فرمود: «هل لنا من شفيع».

بحث روایتی (در ذیل آیات شریفه گذشته است)

در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام
ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه
﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ فرمود: چون مجرمین
مردم را دعوت به راه خود می‌کنند. و این همان
مطلبی است که خداوند از مجرمین نقل کرده که
موقعی که همه در دوزخ جمع

می شوند می گویند: ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ﴾ و نیز در باره آنان می فرماید: هر امتی که داخل دوزخ شود امت دیگر را لعنت می کند تا آنکه با یکدیگر روبرو شوند، آن وقت هر کسی از دیگری تبری جسته و هر کس دیگری را لعنت می کند به این معنا که با یکدیگر احتجاج می کنند، این به آن می گوید تو مرا به اینجا کشانیدی، او جواب می گوید، و همچنین هر کسی می خواهد کاسه را سر دیگری بشکند، و دیگری را به اعتراف و اقرار سازد بلکه بدین وسیله خود را از عذاب عظیمی که او را احاطه کرده برهاند، غافل از اینکه امروز روز قبول عذر و روز نجات نیست^۱.

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «هر امتی

که داخل دوزخ شود» معنای آیه را نقل فرموده.

و در الدر المنثور در تفسیر آیه ﴿لَا تَفْتَحْ لَهُمْ

أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ می گوید: ابن مردویه از براء بن

عازب نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه

وآله و سلم) این جمله را «لا یفتح لهم» - با یاء -

^۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱ حدیث شماره ۱ باب ۱۷.

روایتی از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله و سلم) در باره کیفیت مرگ مؤمن

و کافر

و نیز در الدر المنثور می گوید طیالسی، ابن ابی شیبہ، احمد، ہناد بن سری، عبد بن حمید و ابو داوود در سنن خود و ابن جریر، ابن ابی حاتم، حاکم - وی روایت را صحیح شمرده -، ابن مردویہ و بیہقی در کتاب عذاب قبر ہمگی از براء بن عازب نقل کرده اند کہ گفت: ما با رسول خدا (صلی الله علیہ وآلہ و سلم) بدنبال جنازہای از انصار برای تشییع بیرون شدیم، وقتی بہ قبر رسیدیم کہ هنوز لحد را نچیدہ بودند، حضرت نشست ما نیز در اطراف آن جناب نشستیم، لیکن چنان مرعوب و مجذوب بودیم کہ تو گویی مرگ بر سر ما سایہ افکنده، نفس از کسی بیرون نمی آمد. حضرت چوبی در دست داشت و آن را بہ زمین می زد، ناگاہ سر بلند کرد و دو یا سه نوبت فرمود: «پناہ ببرید بہ خداوند از عذاب قبر».

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۳ ط بیروت.

سپس فرمود: بنده مؤمن اگر در دنیا دل از دنیا
کنده باشد و دل بستگیش همه به آخرت باشد در دم
مرگ فرشتگانی نورانی و سفید روی با کفن‌های
بهشتی و حنوطی از حنوط بهشت نازل می‌شوند و
در چشم‌انداز مؤمن می‌نشینند، بطوری که مؤمن همه
را می‌بیند. آن گاه ملک الموت فرود آمده در بالین او
می‌نشیند و می‌گوید: ای جان پاک بیرون شو به سوی
مغفرت پروردگارت و رضوان او، پس جانش مانند
آبی که از دهان مشک فرو می‌ریزد بیرون

می آید. آری، شما جان کندن را غیر این می بینید،
و به چشم شما طور دیگری می آید. به هر حال، ملک
الموت، آن جان را گرفته، همین که گرفت
نمی گذارند حتی یک چشم بر هم زدن در دست او
بماند، فوراً از او می گیرند و در لای حنوط و کفنش
می گذارند، بویی خوشتر از هر مشکی از آن
برخاسته، و به این ترتیب او را به آسمان بالا می برند،
از هیچ جمعیتی از ملائکه عبور نمی کنند مگر اینکه
از در تعجب می گویند: این چه روح پاکی است! و
در جواب می شنوند این روح فلان، پسر فلان است.
البته در اینجا بهترین اسمهای او را به زبان می آورند،
تا آنکه به این منوال به آسمان دنیایش برسانند، در
آنجا اجازه ورود خواسته پس از کسب رخصت وارد
می شوند، در همین منزل مقربین هر آسمانی به
پیشوازش می آیند و هر کدام تا آسمانی که مامور آن
آسمان است وی را بدرقه می کند، و همچنین تا به
آسمان هفتم برسد، در آنجا از ناحیه پروردگار
خطاب می رسد که نامه بنده مرا در علین بنویسید، و
او را به زمین برگردانید، چون من بندگان مؤمن را از

زمین آفریده‌ام و دوباره به زمین بر می‌گردانم، و در قیامت از زمین بیرونشان می‌آورم، و آن وقت روحشان را به جسدشان عودت می‌دهم.

پس روحش را به جسدش برمی‌گردانند و آن دو ملک در قبرش فرود آمده او را می‌نشانند، و از او می‌پرسند: «پروردگارت کیست؟» در جواب می‌گوید: «اللّٰه تعالیٰ پروردگار من است.» می‌گویند: «دینت چیست؟» می‌گوید: «دین من اسلام است.» می‌پرسند: «این مرد که در بین شما مبعوث شده چکاره است؟» می‌گوید: «رسول الله و فرستاده خداوند است.» می‌پرسند: «از کجا می‌گویی؟» می‌گوید: «کتاب خدا را خواندم، و به او ایمان آورده و تصدیقش نمودم.» در اینجا از آسمان ندایی می‌رسد که بنده مرا تصدیق کنید، و از بهشت برایش فرش و لباس برده، از قبرش دری به سوی بهشت باز کنید، در نتیجه نسیم و بوی بهشت تا قبرش می‌وزد و قبرش تا آنجا که چشمش کار کند فراخ شده آن وقت مردی خوش رو و خوش لباس و خوشبو به نزدش می‌آید و به او می‌گوید: بشارت باد تو را به چیزی که باعث مسرت تو است، این بود آن روزی

که در دنیا وعده داده شدی. می پرسد تو کیستی که از سر و رویت خیر می بارد؟ آن مرد می گوید: من عمل صالح توام. در اینجا از فرط خوشحالی عرض می کند: پروردگارا! قیامت را زودتر بیا دار تا زودتر به اهل و مال خود برسم.

سپس رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: بنده کافر وقتی به طرف آخرت و مرگ روی می آورد و از دنیا ناامید می شود، فرشتگانی سیاه چهره با پلاسهایی خشن به استقبالش آمده و تا آنجا که چشمش کار کند در چشم اندازش می نشینند، آن گاه ملک الموت بر بالینش

حاضر شده می گوید: ای جان خبیث از بدن خود به سوی سخط و غضب پروردگار بیرون آی، و آن گاه مانند شانه که خس و خاشاک را از پشم تر می گیرد جان او را از کالبدش بیرون می کشد، آن گاه پس از آنکه روحش را گرفت فرشتگان بدون لحظه ای درنگ آن را از دست وی گرفته و در آن پلاسه‌ها نهاده بالا می برند، در اینجا بویی گندیده‌تر از هر مردار از آن خارج شده به هیچ جماعتی از فرشتگان عبور داده نمی شود، مگر اینکه از در تعجب می پرسند این روح پلید از کیست؟ می گویند این روح فلان بن فلان است، و در این جواب زشت‌ترین اسماء او را به زبان می آورند و هم چنان او را می برند تا به آسمان دنیا برسند، در آنجا اجازه ورود می خواهند، و لیکن در را به روی شان باز نمی کنند.

در اینجا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

این آیه را قرائت فرمود: ﴿لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ

السَّمَاءِ﴾. سپس فرمود: خدای تعالی خطاب می کند

به فرشتگان که نامه این شخص را در سجین در

پایین‌ترین طبقات زمین بنویسید. ملائکه پس از

شنیدن خطاب، روح او را به وضع خفت‌باری دور

می اندازند. سپس رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آیه: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ را تلاوت فرمود.

آن گاه اضافه کرد که: روحش را در قبر به جسدش ملحق می کنند، سپس دو ملک مامور پرسش قبر، او را می نشانند، و از وی می پرسند: «پروردگار تو کیست؟» در جواب می گوید: «هاه» می پرسند: «دین تو چیست؟» در جواب می گوید: «هاه هاه، نمی دانم». می پرسند: «این مرد که در بین شما مبعوث شده بود چه می گفت؟» باز در جواب می گوید: «هاه هاه، نمی دانم» آن گاه از آسمان ندا می رسد: این بنده من دروغگو است، بسترش را از آتش فراهم کنید و از قبرش دری به دوزخ باز کنید تا از حرارت دوزخ و سموم آن به او برسد، و قبر او چنان تنگ گردد که شانه هایش در هم خرد شود.

آن گاه مردی زشت رو و کثیف و بدبو در برابرش مجسم شده او را به وضع نکبت بارش بشارت

می‌دهد و می‌گوید: این همان روزی بود که در دنیا
انبیا فرا رسیدنش را وعده می‌دادند. می‌پرسد: تو
کیستی که از سر و رویت شر می‌بارد؟ می‌گوید من
عمل بد توام. آن گاه سر به آسمان برداشته عرض
می‌کند: پروردگارا قیامت را بپا مدار^۱.

مؤلف: این روایت از روایات مشهوری است که
غالب مؤلفین آن را به همین نحوی

^۱ حج، آیه ۳۱.

که دیدید روایت کرده‌اند، و در معنای آن، روایات دیگری از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نقل شده که ما پاره‌ای از آنها را در بحث روایتی تفسیر آیه ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ...﴾ در جلد اول این کتاب نقل کردیم.

و در تفسیر عیاشی از سعید بن جناح روایت شده که گفت: عوف بن عبد الله ازدی از جابر بن یزید جعفی از امام باقر (علیه السلام) حدیثی در باره جان کندن کافر برای من نقل کرد که در آن می‌گوید: امام فرمود: وقتی روح کافر را به آسمان می‌برند، درهای آسمان به رویش بسته می‌شود، چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ...﴾ و خداوند می‌فرماید: او را برگردانید، چون ما آنان را از خاک آفریده‌ایم و به خاک برمی‌گردانیم و دوباره از خاک خارجشان می‌کنیم.^۱

مؤلف: قریب به این مضمون روایتی در مجمع

البیان از همان جناب نقل شده.^۲

^۱ بقره، آیه ۱۵۴.

^۲ تفسیر عیاشی و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۵.

و در کتاب الدر المثور است که ابن مردویه از عایشه نقل کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ را تلاوت فرمود و سپس گفت: ما فوق جهنمیان طبقاتی و در زیر آنان طبقاتی است که معلوم نمی‌شود طبقات بالا بزرگتر است یا طبقات پایین، فقط می‌فهمند که طبقات زیر آنان را به طرف بالا فشار می‌دهد، و طبقات بالا آنان را به طرف پایین و آنان در بین این دو طبقه در تنگنا قرار می‌گیرند، همانطوری که نوک نیزه در آهن سرنیزه محکم کوبیده می‌شود.^۱

و نیز در آن کتاب از عبد الرزاق، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ روایت کرده‌اند که همگی از علی (علیه السلام) نقل کرده‌اند که فرمود: به خدا سوگند آیه ﴿و نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ﴾ در باره ما اهل بدر (شرکت کنندگان در جنگ بدر) نازل شده است.^۲

مؤلف: با اینکه این جمله در بین آیات مورد

^۱ تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۸.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۸۵.

بحث است و آیات مورد بحث هم در مکه نازل شده
بسیار بعید به نظر می‌رسد که جمله مزبور در جنگ
بدر و یا در باره اهل بدر نازل شده باشد، شاهد دیگر
این معنا این است که نظیر این جمله یعنی آیه ﴿وَ
نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ
مُّتَقَابِلِينَ﴾ در سوره «حجر» که آن نیز سوره‌ای است
مکی، واقع شده

است.

و نیز در کتاب مزبور از ابن ابی حاتم از حسن روایت شده که گفت: شنیدم که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: پس از اینکه اهل بهشت از صراط می گذرند همه بازداشت می شوند تا اگر در دنیا به یکدیگر ظمی کرده باشند آن ظلم ها را جبران نمایند تا در موقع ورود به بهشت از یکدیگر بغض و کینه ای در دل نداشته باشند.^۱

باز در همان کتاب از نسایی و ابن ابی الدنيا و ابن جریر در رساله ذکر الموت و ابن مردویه نقل می کند که همگی از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: همه اهل دوزخ منزل های خود را در بهشت می بینند، و این خود حسرت بزرگی است برای آنان، هم چنان که تمامی اهل بهشت منزل های خود را در دوزخ می بینند، و این خود باعث شکرگزاری بیشتری برای آنان است.^۲

و نیز از ابن ابی شیبه، احمد، عبد بن حمید،

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۸۵.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۸۵.

دارمی، مسلم، ترمذی، نسایی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابی هریره و ابی سعید نقل می‌کند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده‌اند که در تفسیر جمله ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكُمْ الْجَنَّةَ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فرمود: ندا می‌شوند که همیشه سالم باشید و مریض نشوید، و همواره متنعم باشید و محروم و مایوس نشوید، و دائما جوان بمانید و دستخوش پیری نگردید، و تا ابد زنده بمانید و نمیرید.^۱

مؤلف: در باره معنای وراثت بهشت روایات

دیگری است که ان شاء الله به زودی خواهد آمد.

روایاتی در این باره که مراد از «مؤذن» در ﴿فَإِذَنْ مَّؤَذَّنَ بَيْنَهُمْ...﴾ علی علیه

السلام می‌باشد

در کافی و تفسیر قمی به سند خود از محمد بن

فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده‌اند

که در ذیل ﴿فَإِذَنْ مَّؤَذَّنَ بَيْنَهُمْ أَن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى

الظَّالِمِينَ﴾ فرمود: آن مؤذن امیر المؤمنین (صلی الله

علیه و آله و سلم) است.^۲

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۸۵.

^۲ اصول کافی، ج ۱، ص ۴۲۶.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از آن جناب و صاحب روضة الواعظین از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده‌اند.^۱

و در معانی الاخبار به سند خود از جابر جعفی از حضرت ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: پس از اینکه امیر المؤمنین (علیه السلام) از جنگ نهروان به کوفه بازگشت شنید که معاویه او را دشنام می‌دهد و بر او خرده می‌گیرد و اصحاب او را می‌کشد. حضرت به خطبه ایستاد و در ضمن بیاناتش فرمود: منم مؤذن در دنیا و آخرت، منم آن مؤذنی که خداوند در باره‌اش می‌فرماید: ﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^۲ و نیز می‌فرماید: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۳.

مؤلف: یعنی مؤذن به آن اذان منم، و این اذان همان داستان تبلیغ آیات براءت است که جز علی (علیه السلام) کسی از عهده انجامش بر نیامد.

در مجمع البیان است که حاکم ابو القاسم حسکانی به سند خود از محمد بن حنفیه از پدرش

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۳۱.

^۲ معانی الاخبار، ص ۵۸، و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۷، ح ۳.

علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: آن مؤذن منم^۱.

و نیز از حسکانی نقل کرده که به سند خود از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده که گفت: برای علی (علیه السلام) در قرآن کریم اسمایی هست که مردم معنای آن را نمی دانند، از آن جمله «مؤذن» است در آیه شریفه ﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾، حضرت ندا خواهد داد: الا لعنة الله على الذين كذبوا بولايتي و استخفوا بحقی لعنت خداوند بر کسانی که ولایت مرا تکذیب نموده و حق مرا سبک شمردند^۲.

مؤلف: آلوسی در تفسیر روح المعانی در ذیل جمله ﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ...﴾ می گوید: این مؤذن بنا به روایت ابن عباس همان صاحب صور است. بعضی هم گفته اند: مالک متصدی دوزخ است، و بعضی گفته اند: فرشته دیگری است غیر صاحب صور و خازن دوزخ. و در روایات امامیه که از رضا و ابن عباس نقل شده دارد که این مؤذن علی (کرم

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۲۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۲۲.

الله وجهه) می‌باشد، و این قول از طرف اهل سنت روایت نشده، علاوه بر اینکه از مثل چنین امامی که در آن روز در حظیره‌های قدس جای دارد خیلی بعید است که به عرصه محشر در آمده و چنین اعلامی بکند.^۱

صاحب تفسیر المنار وقتی این کلام را از آلوسی نقل می‌کند، می‌گوید: علمای رجال که در باره جرح و تعدیل راویان اخبار و برای تشخیص راویان موثق و معتبر از غیر موثق

^۱ تفسیر روح المعانی، ج ۸، ص ۱۲۳.

کتاب‌هایی نوشته و قواعدی تدوین کرده‌اند در قواعد خود اختلافات مذهبی را دخالت نداده‌اند، به شهادت اینکه می‌بینیم بسیاری از راویان اخبار را از قبیل عبد الرزاق و حاکم که از شیعیان علی (علیه السلام) هستند تعدیل نموده و معتبر شمرده‌اند، و هیچیک از این علما نیست مگر اینکه عده بسیاری از رجال شیعه را توثیق و تعدیل کرده‌اند. بنابراین، اگر سند اینگونه روایات را قبول کردیم و آن را معتبر دانستیم ناگزیر باید مضمون آن را بپذیریم، و صرف اینکه علی (علیه السلام) در آن روز در حظیره‌های قدس جای دارد مانع از این نیست که در بین اهل محشر مؤذن باشد، علاوه بر اینکه اگر بتوانیم برای چنین نسبتی به علی (علیه السلام)، معنایی تصور کنیم که از فضائل و ثوابات آن جناب حساب شود روایت را قبول می‌کنیم هر چند سندش صحیح هم نباشد، البته این وقتی است که روایات مذکور جعلی و یا معارض با روایت قوی‌تری از حیث سند و دلالت نبوده باشد.^۱

^۱ تفسیر المنار، ج ۸، ص ۴۲۶.

مؤلف: صاحب المنار جواب خوبی به آلوسی داده، لیکن باید بگوییم که: رویه ما امامیه از این هم متقن تر است، زیرا ما در غیر از مسائل فقهی بطور کلی در هیچ مساله‌ای چه اعتقادی و چه تاریخی و چه فضائل و چه غیر آن به خبر واحد عمل نمی‌کنیم، مگر اینکه همراه خبر واحد قرینه‌هایی باشد که یا مفید علم و یا حد اقل مفید اطمینان و وثوق شخصی باشد، تنها در مسائل فقه است که در حجیت روایاتش به وثوق نوعی اکتفاء می‌کنیم آن هم بعد از آنکه بدست بیاوریم که روایت، مخالفی با قرآن کریم ندارد. تفصیل این بحث در کتب اصول فقه ما موجود است.

مؤذن بودن علی علیه السلام و اعلام حکم خداوند توسط او در آخرت از فضائل آن حضرت به حساب می‌آید

و اما اینکه گفت: «اگر بتوانیم برای چنین نسبتی معنایی تصور کنیم که از فضائل آن جناب حساب شود...» البته فضیلت بودن چنین سمتی جای شبهه نیست، برای اینکه اعلام حکم پروردگار در آخرت مانند اعلام حکم یک حاکم دنیوی است در دنیا. اعلام کننده حکم، رابطی است که حکم حاکم را به

محکومین مرتبط می‌سازد و به نسبت شرافت و پستی حاکم مقام و منزلت او نیز کم و زیاد می‌شود، و در این آیه، حاکم پروردگار متعال است، و معلوم است که اعلام کننده احکام چنین خدایی چه مقام و منزلتی را دارا است.

قرآن کریم چنین مقامی را برای بعضی‌ها اثبات نموده، مثلاً در باره ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید:

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ و در باره وساطت علی (علیه السلام) در

ابلاغ آیات براءت می‌فرماید: ﴿وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ...﴾ «اذان» در این دو مورد، به معنی اعلام احکام شرعی است که باعث استقرار حکم حاکم بر محکومین است، هم چنان که اذان غیر تشریحی باعث استقرار بعد از خدا و لعنت مطلق و دائم است، مانند: ﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ که ظهور حقایق وعد و وعید را برای ستمکاران تثبیت می‌کند، چون حقانیت وعده‌های الهی را از راه انبیاء و پیغمبران خدا بدست آورده و مع ذلک انکار کردند - دقت فرمایید -، و اگر

صاحبان قدم‌های راسخی هستید در بحث از حقایق مسامحه و سهل‌انگاری نکنید.

امیر المؤمنین (علیه السلام) در آن خطبه‌ای که نقل شد، هم مؤذن بودن در شرایع را برای خود اثبات کرده و هم مؤذن بودن در آخرت را، و فرموده: من مؤذن در دنیا و آخرت هستم.

و این روایت همانطوری که گفتیم بطرق متعددی از طرق شیعه از امیر المؤمنین و امام باقر و امام رضا (علیه السلام) روایت شده^۱. و از طرق اهل سنت به سند حاکم از ابن حنفیه از علی (علیه السلام) و از ابی صالح از ابن عباس روایت شده^۲ و این حاکم از کسانی است که روایاتش مورد پسند و در نقل حدیث دارای ضبط است، و بیشتر روایاتش مربوط به تفسیر، و منقول در کتب تفسیر است، و عجیب اینجا است که شخصی همچون سیوطی که بنایش بر نقل همه روایات او است با اعتراف به این معانی، این روایت را نقل نکرده، و معلوم نیست چرا از نقل آن خودداری کرده است.

^۱ براءت، آیه ۳.

^۲ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۶-۱۷ ط تهران.

در الدر المنثور از ابو الشیخ و ابن مردویه و ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: در قیامت میزان را بپا داشته، حسنات و سیئات خلق را می‌سنجند، کسی که حسناتش افزون بر سیئاتش باشد اگر چه بسیار کم، داخل بهشت می‌شود و کسی که گناهانش افزون بر حسناتش باشد اگر چه بسیار کم، به دوزخ می‌رود، شخصی از آن جناب پرسید: یا رسول الله! کسی که حسنات و سیئاتش برابر شد چطور؟ فرمود: چنین کسانی اصحاب اعرافند که با آرزوی دخول در بهشت، از دخول در آن بی‌بهره‌اند.^۱ و نیز از ابن جریر و ابن منذر از ابی زرعة بن عمر و بن جریر نقل کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسید: اصحاب اعراف چه کسانی هستند؟ فرمود: ایشان آخرین کسانی هستند که خداوند به حسابشان می‌رسد، پس از آنکه به حساب جمیع بندگان رسید به این گروه

^۱ غایة المرام، ص ۳۵۳، ح ۱ و ۲ ط بیروت.

می فرماید: شما قومی هستید که حسناتان شما را از آتش بیرون کرد و تا کنون وارد بهشت نشده‌اید، اینک شما آزاد شدگان من هستید، در بهشت آزادانه بگردید، و از میوه‌های آن استفاده کنید^۱.

مؤلف: قول به اینکه اصحاب اعراف کسانی هستند که حسنات و سیئاتشان با هم برابر باشد از ابن مسعود و حذیفه و ابن عباس نیز نقل شده است. در کافی به سند خود از حمزه طیار نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: مردم شش طایفه‌اند - تا آنجا که می‌گویند - من عرض کردم: اصحاب اعراف چه کسانی هستند؟ فرمود: مردمی هستند که حسنات و سیئاتشان برابر است، چون اگر خداوند چنین کسانی را به دوزخ ببرد به جهت گناهان خود آنان است و اگر به بهشت داخلشان کند به رحمت خود با آنان رفتار کرده است^۲.

و نیز در کافی به سند خود از زراره نقل کرده که گفت: امام ابو جعفر به من فرمود: در باره اصحاب اعراف چه می‌گویی؟ عرض کردم: بالأخره از دو

^۱ الدرالمثور، ج ۳، ص ۸۷.

^۲ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۸.

حال بیرون نیستند، یا مؤمنند یا کافر، اگر داخل بهشت شوند مؤمن، و گر نه کافرند. فرمود: به خدا سوگند نه مؤمنند و نه کافر، چون اگر مؤمن بودند در اعراف نمی ماندند، و مانند سایر مؤمنین داخل بهشت می شدند، و اگر کافر بودند، باز در اعراف کاری نداشتند، و مانند سایر کفار داخل دوزخ می شدند، و لیکن اینان قومی هستند که حسنات و سیئاتشان برابر است. عرض کردم: سرانجام اهل بهشتند یا اهل دوزخ؟ فرمود: همانطوری که خداوند در باره آنان چیزی نفرموده تو نیز چیزی مگو. عرض کردم: پس امر آنان را به خدا واگذار کنم؟ فرمود: بلی، هم چنان که خداوند هم آنان را به مشیت خود واگذار کرده، اگر بخواهد آنان را به رحمت خود داخل بهشت می کند و اگر بخواهد به کیفر گناهانشان به دوزخ می برد، و ستمی هم به ایشان نکرده. عرض کردم: آیا کافر به بهشت می رود؟ فرمود: نه. عرض کردم: غیر کافر به جهنم می رود؟ فرمود: نه، مگر خدا بخواهد. ای زراره اگر از اینکه گفتم «مگر خدا بخواهد» تعجب کنی و آن را قبول نکنی از

حق خارج خواهی شد، و عقد ایمان و تصدیقت
گشوده خواهد گردید^۱.

اشکال وارد بر روایاتی که اصحاب اعراف را به کسانی که دارای حسنات
و سیئات مساوی هستند تفسیر می کنند

مؤلف: این روایات همانطوری که می بینید
اصحاب اعراف را به کسی تفسیر می کند که حسنات
و سیئاتش در میزان برابر هم باشد، و اینکه در بعضی
از روایات دارد که جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ
يَطْمَعُونَ﴾ کلام اصحاب اعراف است، با آیات
اعراف منطبق نیست، و بیانش گذشت.

علاوه بر اینکه در تفسیر ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾
گفتیم که میزان یا به رجحان حسنات سنگین
می شود، و یا به رجحان سیئات خفیف، و اما اینکه
حسنات و سیئات در میزان با هم برابر باشد فرض
ندارد چون معنا ندارد میزان هم سنگین شود و هم
سبک و اگر هم فرض کنیم کسانی باشند که حسنات
و سیئاتشان با هم برابر باشد چنین کسانی مانند
کفار و مستضعفینی که حجت بر آنها تمام نشده و در

^۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۸.

اثر ضعف مشاعر مکلف به تکلیف نگردیده‌اند، اعمالشان سنجیده نمی‌شود.

بله، از روایت اخیر چه بسا استفاده شود که منظور از کسانی که حسنات و سیئاتشان برابر است همان مستضعفینی هستند که در انتظار امر خدایند، که اگر خواست مشمول غفرانشان قرار دهد و اگر خواست عذابشان کند. و خلاصه استفاده شود که برابری حسنات و سیئات کنایه از نبودن رجحان باشد. بنابراین، اشکال وزن بر طرف می‌شود، ولیکن اشکال دیگری در روایت باقی می‌ماند، و آن این است که با ظاهر آیات اعراف منطبق نیست، چون در این آیات برای اصحاب اعراف صفاتی ذکر شده که جز بر مردان فوق العاده و مقربین درگاه خدا و صدرنشینان مقام کرامت و سعادت تطبیق نمی‌شود، و معلوم است که مستضعفین هر چه هم ما آنان را اهل سعادت بدانیم دارای چنین مقامی نیستند.

در مجمع البیان از ابو عبد الله (علیه السلام) نقل می‌کند که فرموده است: اعراف تل‌هایی است بین بهشت و دوزخ که هر پیغمبر و یا وصی پیغمبر با گناهکاران امتش در آنجا می‌ایستند، مانند

سرلشکرانی که با ضعفای لشکر خود در قلب لشکر
قرار می‌گیرند، آن گاه وقتی نیکوکاران امتش راه
بهشت را پیش می‌گیرند آن وصی پیغمبر به
گناهکارانی که با او ایستاده‌اند می‌گوید: ببینید
برادران نیکوکار خود را، که به بهشت می‌روند، لا
جرم گناهکاران به آنان سلام می‌کند، این است معنای
﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ و معنای

جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾. این است

که این گناه کاران هنوز خود داخل بهشت نشدند و امیدوارند که آن پیغمبر و یا امام که همراه آنان است شفاعت شان کند، و وقتی می بینند که گناه کاران راه دوزخ را پیش گرفته و می روند از در تضرع می گویند: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾.

آن گاه اصحاب اعراف یعنی انبیاء و جانشینان ایشان، رجالی را از اهل عذاب صدا زده و از در شماتت می گویند: جماعت شما و استکباری که می ورزیدید شما را بی نیاز نکرد، آیا این همراهان ما نبودند که شما آنان را به خاطر فقر و فلاکت شان به بازی می گرفتید؟ و آنان را تحقیر نموده، دنیای تان را به رخ شان می کشیدید؟ آن گاه رو به مستضعفین کرده، به امر خداوند می گویند: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾^۱.

مؤلف: مرحوم قمی در تفسیر خود از پدرش از

حسن بن محبوب از ابی ایوب از مرثد از امام صادق (علیه السلام) قریب به این مضمون را نقل کرده

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۲۳ ط تهران.

است^۱.

و این روایت به طوری که ملاحظه می‌کنید به جای کسانی که حسنات و سیئاتشان برابر است صریحا مستضعفین را اسم برده، و آن گاه فرموده که در این میان جماعتی از مستضعفین هستند که امید رفتن به بهشت را داشته و از رفتن به دوزخ به خدا پناه می‌برند، و دیگر تفسیر نمی‌کند که این مستضعفین همان اصحاب اعرافند که هر کسی را به سیمای مخصوصش می‌شناسند یا غیر آنان. بنابراین، انطباق مضمون این روایت با آیات اعراف آسان است، فقط یک اشکال در آن هست و آن ظهور آیات اعراف است در اینکه کسانی که به اهل بهشت سلام می‌دهند مقربین اهل اعراف می‌باشند نه مستضعفین. و بعید نیست که روایات این باب دستخوش اشتباهات ناقلین روایت و کج فهمی آنان شده باشد، مثلا ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یا بعضی از امامان فرموده باشند که جماعتی از مستضعفین هستند که خداوند آنان را یا به شفاعت

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۳۱.

شفعاء و یا به مشیت خود داخل بهشت می‌سازد، آن
گاه راوی فرمایش آن جناب را در اثر نقل به معنی به
این صورت که می‌بینی درآورده باشد، مخصوصاً این
اختلال در نقل به معنی و مضمون، در روایات وارده
از ابن عباس و ابن مسعود و حذیفه و امثال آنان که
می‌گویند: رجال اعراف کسانی‌اند که حسنات و
سیئاتشان برابر باشد، به خوبی به چشم می‌خورد،
چون این دسته از روایات اختلاف فاحشی

در متن آنها است. و همچنین روایت قمی از امام صادق که اگر به دقت مطالعه شود صدق ادعای ما معلوم می‌گردد.

چند روایت در مورد اینکه ائمه اهل بیت علیهم السلام اصحاب اعراف هستند

در بصائر الدرجات به سند خود از جابر بن یزید نقل کرده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم اعراف چیست؟ فرمود: رجال اعراف محترم‌ترین خلق خدای متعال هستند.^۱

مؤلف: سائل رجال را با اعراف یکی دانسته، و لذا امام هم در جواب بر طبق ارتکاز او جواب داده، و گویا سائل اعراف را جمع عرف، به معنای عریف و عارف می‌دانسته، هم چنان که به این معنا نیز روایات زیادی وارد شده که پاره‌ای از آن در اینجا نقل خواهد شد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾

^۱ بصائر الدرجات، ص ۵۰۰، ح ۱۶.

فرموده: مائیم اصحاب اعراف، چون هر کسی را که ما بشناسیم (من عرفنا) بازگشتش به سوی بهشت و هر کسی را که ما نشناسیم (من انکرنا) سرانجام کارش به سوی دوزخ خواهد بود^۱.

مؤلف: جمله «من عرفنا و من انکرنا» که در کلام حضرت است ممکن است به صورت فعل و فاعل (او را شناختیم) باشد و می‌تواند فعل و مفعول (ما را شناخت) باشد، در صورت دوم به همان معنای سایر روایات است که هر کس آنان را بشناسد ایشان هم او را می‌شناسند و هر که آنان را نشناسد ایشان هم او را نمی‌شناسند.

و نیز در همان کتاب به سند خود از اصبع بن نباته نقل کرده که گفت: در محضر مبارک امیر المؤمنین (صلی الله علیه و آله و سلم) بودم، مردی از آن جناب معنای آیه ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ را پرسید، حضرت در جوابش فرمود: اعراف مائیم که انصار خود را به سیمایشان می‌شناسیم، اعراف مائیم که کسی خدا را جز از راه

^۱ بصائر الدرجات، ص ۴۹۹.

ما نمی‌تواند بشناسد، اعراف مائیم که در قیامت بین بهشت و دوزخ می‌ایستیم و کسی داخل بهشت نمی‌شود مگر اینکه ما او را شناخته، او نیز ما را بشناسد، و در آتش داخل نمی‌شود مگر کسانی که ما را نشناسند و ما آنان را نشناسیم، این است معنای آیه، و خداوند اگر می‌خواست خود را به همه مردم می‌شناسانید، تا قدرتش را بشناسند و از دری که قرار داده بر وی در می‌آمدند، و خداوند ما را باب خود و صراط و سبیل خود قرار داده، همان بابی که هر کس بخواهد به درگاهش راه

یابد، باید از آن باب وارد شود^۱.

مؤلف: بصائر الدرجات این روایت را به سند خود از مقرن از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده است و مقصود از آن مرد، ابن الکواء است. و این داستان را کلینی هم در کافی از مقرن نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: ابن الکواء نزد امیر المؤمنین (صلی الله علیه وآله و سلم) آمد...^۲.

ظاهراً مراد از شناختن و نشناختن که در روایت است محبت و بغض است، و معنایش این است که داخل بهشت نمی شود مگر کسی که او را به ولایت و محبت بشناسد و ما او را به اطاعت بشناسیم، و داخل دوزخ نمی شود مگر کسی که او را به ولایت نشناسد و ما او را به اطاعت نشناسیم، چون اگر مراد از معرفت صرف شناختن بود آن وقت با جمله ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ منافات داشت، اینهم باز بعید نیست که ناشی از تصرف راوی در الفاظ روایت باشد، به شهادت این روایت که صاحب مجمع البیان

^۱ بصائر الدرجات، ص ۴۹۶، ح ۶.

^۲ غایة المرام به نقل از بصائر الدرجات، ص ۳۵۶، ح ۲۲.

آن را از حاکم ابو القاسم حسکانی به سندی که خود داشته و آن را ذکر نکرده از اصبع بن نباته نقل می کند، چون در این روایت اصبع می گوید: من در حضور حضرت امیر المؤمنین (صلی الله علیه وآله و سلم) نشسته بودم که ناگاه ابن الکواء وارد شد، و از آن جناب معنای این آیه را پرسید؟ حضرت فرمود: وای بر تو ای ابن الکواء! این مائیم که در قیامت بین آتش و بهشت می ایستیم، پس هر کس ما را یاری کرده باشد او را به سیمایش شناخته داخل بهشتش می کنیم، و هر کس ما را دشمن می داشته می شناسیم و به دوزخ روانه اش می کنیم^۱.

و در تفسیر عیاشی از هلقام از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب معنای آیه ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ را پرسیدم و عرض کردم معنای ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ چیست؟ فرمود: شما در آن قبیله ای که هستید مردانی را سراغ دارید که همه افراد قبیله را از خوب و بد بشناسند؟ عرض کردم: بلی. فرمود ما

^۱ کافی، ج ۱، ص ۲۶۰ و غایة المرام به نقل از کافی، ص ۳۵۴، ح ۹.

نیز از آن رجالی هستیم که هر کس را به سیمایش
می‌شناسند^۱.

مؤلف: در این روایت «اعراف» جمع «عرف»
گرفته شده، مانند «اقطاب» که جمع

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۲۳.

«قطب» است. و عرف به معنای معروف از هر چیزی است، و بعید نیست این کلمه مصدری باشد به معنای مفعول که اگر چنین باشد معنای: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ این می‌شود که: بر احوال و امور معروف آنان رجالی موکلند، و این معنا با آنکه گفتیم اعراف به معنای قسمت‌های بالای حجاب است و همچنین با آن روایاتی که می‌گفت اعراف تل‌هایی است بین بهشت و دوزخ منافات ندارد، برای اینکه ممکن است اعراف به همان معنا باشد، و در عین حال معرفت هم که در ماده لفظ اعراف هست معنای خود را در همه موارد استعمال حفظ کند.

این مطلب را نباید از نظر دور داشت که اخبار وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) در معانی فوق و قریب به آن معانی بسیار زیاد است، و آنچه را که ما در اینجا نقل کردیم، نمونه‌ای از آن بود.

و در تفسیر برهان از تفسیر ثعلبی از ابن عباس روایت کرده که گفت: اعراف موضع بلندی است از صراط که علی (علیه السلام)، عباس، حمزه و جعفر ذو الجناحین در آنجا قرار می‌گیرند، و شیعیان خود

را به سفیدی روی و دشمنان خود را به سیاهی
رویشان می‌شناسند.

مؤلف: در بیان سابق همین روایت را از تفسیر
مجمع البیان از ثعلبی از ضحاک از ابن عباس نقل
کردیم.

و در الدر المنثور از مسند حارث بن ابی اسامه و
از ابن جریر و ابن مردویه نقل کرده که همگی از عبد
الله بن مالک هلالی از پدرش روایت کرده‌اند که
گفت: شخصی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه
وآله و سلم) عرض کرد: اصحاب اعراف چه کسانی
هستند؟ فرمود: قومی هستند که بدون اجازه
پدرانشان برای جهاد در راه خدا خارج شده و در این
راه شهید شدند، شهادت‌شان مانع می‌شود از اینکه به
دوزخ روند، و نافرمانی پدران مانع می‌شود از اینکه
به بهشت درآیند، و اینگونه اشخاص آخرین کسانی
خواهند بود که وارد بهشت می‌شوند.^۱

مؤلف: این معنا به طریق دیگری از ابی سعید
خدری و ابی هریره و ابن عباس نیز روایت شده، و

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۱ ط قم.

ما سابقاً اشکال آن را بیان کرده گفتیم که با ظاهر آیات راجع به اعراف منطبق نیست. علاوه بر اینکه مساله جهاد در راه خدا اگر واجب عینی باشد که اذن ندادن پدر آن را ساقط نمی‌کند، و اگر واجب عینی نباشد بیرون شدن برای آن حرام است، و مساله شهادت هم حرمتش را بر نمی‌دارد مگر اینکه شخص جاهل مستضعف باشد که در چنین صورت باز همان حرفهایی که در باره مستضعف بودن اصحاب اعراف زدیم، در اینجا می‌آید.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۵۴ تا ۵۸]

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۵۴
 ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۵۵
 وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۵۶ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۵۷ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ۵۸﴾

ترجمه آیات

پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش (و مقام تدبیر امر اشیاء) بر آمد، شب را با روز می پوشاند در حالی که روز، شتابان شب را می جوید و (نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید در حالی که رام فرمان اویند،

هان! از آن او است آفرینش و امر، پر برکت است
پروردگار جهانیان (۵۴).

پروردگار خویش را از روی لابه و در نهان
بخوانید زیرا او تجاوزکاران را دوست ندارد (۵۵).
و در زمین پس از اصلاح آن فساد نینگیزید و او
را از روی بیم و امید بخوانید چون رحمت خدا به
نیکوکاران نزدیک است (۵۶). -

و او است که در پیشاپیش رحمت (باران) خود
بادها را مژده دهنده می‌فرستد تا آن گاه که ابری
سنگین بردارد آن را به سرزمین مرده برانیم بدانوسیله
آب فرو باریم و با آن آب از هر گونه میوه‌ها (از
زمین) بیرون آوریم، هم چنان مردگان را بیرون
آوریم شاید شما متذکر شوید (۵۷).

و سرزمین پاک روئیدنیش به اذن خدایش بیرون
می‌آید و آنکه ناپاک است (گیاهش) جز اندکی ناچیز
بیرون نمی‌آید، هم چنان آیات را می‌گردانیم (و پیایی
ذکر می‌کنیم) برای مردمی که سپاسگزارند (۵۸).

بیان آیات

این آیات متصل و مربوط به آیات قبل است،
چون در آیات قبل وبال شرک به خدا و تکذیب آیات
او را بیان نموده می‌فرمود: گناه انسان را به هلاکت
ابدی و شقاوت همیشگی دچار می‌کند، این آیات هم
همان بیان را تعقیب نموده و آن را تعلیل می‌کند به
اینکه پروردگار همه عالم یکی است، و تدبیر همه
امور بدست او است، بنابراین، شکر او و خضوع در
برابرش بر همه واجب است. و این یگانگی رب
العالمین را به دو طریق تاکید می‌نماید: یکی از این

راه که خدای تعالی کسی است که آسمان‌ها و زمین را آفریده و امور آن را به نظام احسنی که جمیع اجزاء و اطراف آن را به هم مرتبط می‌سازد تدبیر می‌نماید، پس او به تنهایی رب العالمین است.

یکی هم از این راه که خدای تعالی آن کسی است که برای جمیع خلایق روزی فراهم نموده و انواع میوه‌ها و غلات و هر رزق دیگری را به عجیب‌ترین و لطیف‌ترین وجهی آفریده، و این خود دلیل بر این است که پروردگار دیگری برای عالم نیست.

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾

بحث در باره آسمان و شش روزی که خداوند آسمان و زمین را در طول آن مدت آفریده، در تفسیر سوره «حم سجده» خواهد آمد - ان شاء الله -.

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾

«استواء» به معنای تسلط و استقرار بر چیزی است، و گاهی هم در معنای تساوی استعمال می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «استوی زید و عمرو زید

و عمرو با هم برابرند»، در جمله ﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ
اللَّهِ﴾ از قرآن کریم نیز به این معنا است.

«عرش» به معنای تختی است که پادشاه بر آن

می‌نشیند، و چه بسا در بعضی از موارد

استعمال کنایه از مقام سلطنت باشد.

معنای «عرش» و مراد از «عرش خدا» و تشبیه و تنظیر عرش خدا به

کرسی‌های حکومتی

راغب در مفردات گفته است: عرش در اصل به

معنای چیزی است که سقف داشته باشد و به

«عروش» جمع بسته می‌شود، مانند ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ

عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾، و به همین معنا گفته می‌شود «برای

درخت مو، عرشی ساختم» یعنی چیزی مثل سقف

که همان داربست باشد درست کردم. سپس

می‌گوید: هودجی را هم که برای زنان می‌ساخته‌اند

از جهت شباهتی که به داربست داشته، عرش

می‌نامیدند، و معنای «عرشت البئر» این است که من

بر روی چاه سایه‌بان و سقف زدم، و نشیمن‌گاه

سلطان را هم که عرش می‌نامند به اعتبار بلندی آن

است. آن گاه می‌گوید: عرش خدا چیزی است که

بشر از درک حقیقت آن عاجز است، و تنها اسمی از

آن می‌داند، و این حرفهایی که عوام از روی اوهام

خود در باره آن زده‌اند صحیح نیست، زیرا اگر وهم

بتواند آن را درک کند، پس حامل او هم تواند بود، و

خدا از آن بزرگتر است که اوهام ما حامل عرش او

باشد، هم چنان که فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا
مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ﴾^۱ بعضی هم گفته‌اند: عرش خدا
همان ملک اعلا و کرسی او، فلک کواکب است، و
استدلال کرده‌اند به فرمایش رسول خدا (صلی الله
علیه وآله و سلم) که فرمود: آسمان‌های هفتگانه و
زمین‌های هفتگانه در برابر کرسی جز حلقه‌ای در
برابر بیابان پهناوری نیست، و کرسی خدا هم در برابر
عرش او همین نسبت را دارد^۱.

از قدیم الایام عادت بر این جریان داشته که مردم
برای حکام و مصادر امور خود نشیمن گاهی از قبیل
بساط و یا متکا فراهم می‌کرده‌اند که اختصاص به
آنان داشته و از نشیمن گاه دیگران متمایز بوده است،
این عادت هم چنان ادامه داشته تا آنکه رفته رفته
برای سلاطین و حکام خود کرسی و تخت درست
کرده و آن را «عرش» نامیدند که هم اهمیتش از پستی
و متکا بیشتر بود، و هم اختصاصش به سلطان
شدیدتر، و کرسی از تخت عمومی‌تر است، تداول

^۱ خداوند آسمان‌ها و زمین را از اینکه از جای خود زائل شوند نگاه می‌دارد
و اگر زائل شوند، کسی بعد از خدا آنها را نگاه نمی‌دارد. - فاطر، آیه ۴۱.

این امر باعث شد که اصلاً سلطان به تخت شناخته شود، و تخت هم به سلطان، و خلاصه کلمه عرش و تخت معنای سلطان و مقام او را فهمانیده، تا مردم از شنیدن آن متوجه نقطه‌ای شوند که مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شؤون آن است.

برای روشن شدن این مطلب ناگزیر باید مملکتی را در نظر بگیریم که در آن عده‌ای از نفوس بشر یا به علت و عاملی از عوامل طبیعی و یا اقتصادی و یا سیاسی دور هم جمع شده و در امور خود مستقل و از سایر جوامع متمایز گشته‌اند، چون می‌بینیم چنین مردمی وقتی می‌توانند به اعمال حیاتی خود ادامه داده و هر کدام به قدر وزن اجتماعیش کار کرده، از نتایج کار خود بهره‌مند شوند که وحدت اجتماعی‌شان محفوظ باشد و به شهادت تجربه قطعی، وقتی این وحدت محفوظ می‌ماند و زمانی ممکن است عوامل مختلف و اعمال و خواسته‌های متشتت متوجه به یک غرض شود و همه در یک مسیر قرار گیرند که زمام و سر نخ تمامی این مختلفات در یک جا جمع شده و به دست شخص واحدی سپرده شود که بتواند با حسن تدبیر، حیات جامعه را ادامه دهد، و گرنه در اندک زمانی جامعه متلاشی می‌گردد، و لذا می‌بینیم جوامع متمدنی دنیا اعمال جزئی را تقسیم نموده و زمام هر قسمتی را به یک کرسی و یک اداره می‌سپارند، آن گاه آن کرسی‌ها و آن دوائر را نیز به شعبه‌هایی تقسیم‌بندی

نموده، باز زمام شعبه هر قسمتی را به یک کرسی ما
فوقی می دهند، و این روش را از پایین به بالا ادامه
می دهند تا زمام و سر نخ تمامی شئون کشور را در
یک جا متمرکز ساخته آن را به دست شخص
واحدی که در بحث ما صاحب عرش نامیده می شود
بسپارند.

اثر عجیب این وحدت در عین کثرت این است
که وقتی که یک امری از ناحیه صاحب عرش صادر
می شود در کمترین مدت به جمیع کرسی های
مملکتی رسیده و در هر اداره ای به شکل مناسب به
آن اداره متشکل شده، کرسی نشین آن اداره از آن امر
درس و دستور مخصوص مناسب با کار خود را
می گیرد، مثلاً همین امر در کرسی های مربوط به امور
مالی به صورت یک تکلیف مالی در می آید، و در
ادارات مربوط به سیاست یک دستور سیاسی
می شود، و در ارتش صورت یک تکلیف دفاعی به
خود می گیرد و همچنین.

پس جمیع اعمال و ارادات و احکام بیرون از حد
و حصری که در پهنای مملکت و در بین میلیونها

جمعیت جریان دارد پیوسته در کرسی‌ها و ادارات، مجتمع و متمرکز شده و آن ادارات نیز در کرسی‌های ما فوق خود متراکم می‌شوند تا منتهی به صاحب عرش گردند، آنجا است که جمیع تفصیل و جزئیات امور جاری در کشور متراکم و متحد می‌شود، هم چنان که این امر واحد و متمرکز در نزد صاحب عرش هر چه از مقام او پایین‌تر آید تکثر و انشعابش بیشتر می‌شود تا منتهی به اعمال و ارادات اشخاص جامعه گردد.

این مثال را زدیم تا خواننده از این نظام، که نظامی است اعتباری و قراردادی، پی به نظام تکوین ببرد، چون اگر در نظام تکوین دقت کنیم، خواهیم دید که آن نیز همین‌طور است،

یعنی حوادث جزئی عالم منتهی به علل و اسباب جزئی است و آن اسباب منتهی و مستند به اسباب کلی دیگری است، همچنین تا همه منتهی به ذات خدای سبحان شود، با این تفاوت که صاحب عرش در مثالی که زدیم خودش در کرسی‌های پایین و بالای سر صاحبان کرسی و حاضر در نزد یک یک افراد نیست، بخلاف خدای سبحان که با همه و محیط بر همه است، چون مالکیت خدای سبحان حقیقی و مالکیت صاحب عرش در مثال بالا اعتباری است.

مرحله و مقامی که در عالم کون زمام جمیع حوادث و اسباب آنها و ترتیب سلسله علل بدانجا منتهی می‌شود «عرش» نامیده می‌شود

پس در عالم کون با همه اختلافی که در مراحل آن است مرحله‌ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادثند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجا می‌باشد و نام آن مرحله و مقام، «عرش» است. و به زودی خواهد آمد که صور امور کونیهای که به تدبیر خدای تعالی اداره می‌شود هر چه هست در عرش خدای تعالی موجود است، و در این باره است که

می فرماید: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ...﴾.

پس اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾

کنایه است از استیلاء و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی شود، و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می دهد، و لذا در سوره «یونس» آیه «۳» پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می کند و می فرماید: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾.

سپس بیان اجمالی قبل را تفصیل داده، می فرماید: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ یعنی شب را به روز می پوشاند، و روز به سرعت شب را طلب می کند تا آن را بپوشاند، این جمله اشعار دارد به اینکه اصل، ظلمت است و نور روز چیزی است که از درخشندگی خورشید پیدا می شود، و روز پدیده‌ای است که عارض بر شب و همان ظلمت مخروطی شکلی می شود که دائماً نصف کمتر سطح کره زمین را پوشانیده است.

و چون دائماً نور خورشید در روی زمین در

حرکت است قهرا ظلمت مخروطی شکل هم در حرکت و گویا مورد تعقیب روز است.

و اینکه فرمود: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ

مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ معنایش این است که خداوند

آفتاب و ماه و ستارگان را آفرید در حالی که همه مسخر امر او و جاری بر طبق مشیت او هستند.

بعضی از قراء «شمس»، «قمر» و «نجوم» را به رفع

قرائت کرده، و بنابراین قرائت، این سه کلمه مبتدای

معطوف به هم و «مسخرات» خبر آنها خواهد بود.

حرف باء در «بامر» برای سببیت است، و بطوری

که از سیاق آیه بر می آید مجموع آیه

مورد بحث به منزله تفسیری است برای جمله
﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، و اغلب آیاتی که عرش
خدا را ذکر می‌کند، مانند همین آیه چیزی را هم که
دلالت بر تدبیر خدای تعالی کند، ذکر می‌نماید.

معنی و مراد از «خلق» و «امر» در: ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

«خلق» به حسب اصل لغت به معنای سنجش و
اندازه‌گیری چیزی است برای اینکه چیز دیگری از
آن بسازند، و در عرف دین در معنای ایجاد و ابداع
بدون الگو استعمال می‌شود. «امر» گاهی به معنای
شان بوده و جمع آن «امور» است، و گاهی هم به
معنای دستور دادن و وادار کردن مامور، به انجام کار
مورد نظر می‌باشد، و بعید نیست که در اصل هم به
همین معنا باشد، و سپس به صورت اسم مصدر
استعمال می‌شود و به معنای نتیجه امر و آن نظمی
است که در جمیع کارهای مامور و مظاهر حیات او
است، و چون این معنا منطبق با همه شؤون حیاتی
انسان است، لذا لفظ «امر» به معنای اسم مصدر در
شان انسان استعمال شد و آن چیزی که وجودش را
اصلاح می‌کند، و نیز از این هم بیشتر وسعت یافته

در شان هر چیز، چه انسان و چه غیر انسان استعمال شد. بنابراین، امر هر چیزی همان شانی است که وجود آن را اصلاح و حرکات و سکناات و اعمال و ارادات گوناگونش را تنظیم می‌کند، پس اگر می‌گویند: «امر العبد الی مولا» معنایش این است که مولای عبد حیات و معاش عبد را تدبیر می‌کند، و معنای «امر المال الی مالک» این است که: اختیار مال به دست مالک است، و معنای: «امر الانسان الی ربه» این است که تدبیر مسیر زندگی انسان بدست پروردگار او است.

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که اگر «امر» به معنای شان باشد به صیغه «امور»، جمع بسته می‌شود، هم چنان که «امر» به معنای دستور به صیغه «اوامر» جمع بسته می‌شود، این معنا با اینکه یکی از این دو معنا به دیگری برگردد منافات دارد.

جواب این اشکال این است که امثال این تفنن‌ها در لغت بسیار است، و اهل دقت و تتبع به اشباه و نظائر آن زیاد بر می‌خورند، پس امر واسطه‌ای است که هم به عبد ارتباط و اضافه دارد و هم به مولا. هم

«امر العبد» گفته می‌شود، مانند: ﴿وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ و

هم امر مولی مانند ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾^۱.

خدای تعالی امری را که از اشیاء مالک است در

آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ

^۱ بقره، آیه ۲۷۵.

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿تفسیر و بیان کرده، که امری را که او از ذات و صفات و آثار و فعل هر چیزی مالک است همان گفتن «کن» است که به هر چیزی بگوید موجود می‌شود، یعنی با گفتن کلمه «کن» حصه‌ای از وجود را بر آن چیز افاضه می‌کند، و آن چیز به آن حصه از وجود موجود می‌شود.

این وجود، نسبتی به خدای متعال دارد که به آن اعتبار امر خدا و کلمه الهی «کن» است و نسبتی هم به شیء موجود دارد که به آن اعتبار امر آن شیء است و به خداوند بر می‌گردد و خداوند در این آیه از آن به «فیکون» تعبیر فرموده است.

خدای تعالی برای این دو نسبت یعنی نسبتی که امر از یک طرف به خدا و از طرفی دیگر به موجود مخلوق دارد صفات و احکام مختلفی را ذکر کرده، که ما به زودی در جای مناسبی پیرامون آن بحث خواهیم کرد - ان شاء الله تعالی -.

حاصل کلام این شد که امر همان ایجاد است چه به ذات چیزی تعلق بگیرد و چه به صفات و افعال و

آثار آن، پس همانطوری که امر ذوات موجودات به دست خدا است همچنین امر نظام وجودش نیز به دست او است، چون او از ناحیه خود چیزی از صفات و افعال خود را مالک نیست.

فرق بین «خلق» و «امر»

فرقی که خلق با امر دارد این است که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تالیف به کار رفته باشد، حال چه به نحو ضم چیزی به چیز دیگر باشد، مانند ضم اجزاء نطفه به یکدیگر و یا ضم نطفه ماده به نطفه نر و سپس ضم مواد غذایی به آن و هزاران شرایط که در پیدایش و خلقت یک انسان و یا حیوان است، و چه به نحو دیگری که از قبیل ضم جزئی به جزء دیگری نباشد، مانند تقدیر ذات موجود بسیط و تعیین حد وجودی و آثار آن و روابطی که با سایر موجودات دارد. و این معنا از آیات کریمه قرآن نیز به خوبی استفاده می‌شود، مانند آیه ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ و آیه ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ و آیه ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ که خلقت خود را به همه چیز تعمیم داده. بخلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و

تنظیم آن نیست، به همین جهت است که امر تدریج
بردار نیست، و لیکن خلقت

قابل تدریج است، هم چنان که در باره خلقت
فرموده: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾.
و در باره امر فرموده: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ
بِالْبَصْرِ﴾ و نیز به همین جهت است که در کلام
مجیدش خلقت را به غیر خود نیز نسبت داده و
فرموده: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي
فَتَنْفُخُ فِيهَا﴾ و نیز فرموده: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ﴾^۱.

و اما امر به این معنا را به غیر خود نسبت نداده،
بلکه آن را مختص به خود دانسته و آن را بین خود و
بین هر چیزی که می‌خواهد ایجاد کند از قبیل روح
و امثال آن واسطه قرار داده، در آیات زیر دقت
فرماید: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ
بِأَمْرِهِ﴾ و ﴿وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ﴾
و ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ و ﴿وَهُمْ
بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ و آیات دیگری از این قبیل نیز هست

^۱ فرمان ما جز یکی نیست آن هم مانند لمحہ چشم. - قمر، آیه ۵۰.

که از آن بر می آید خدای تعالی امر خود را سبب و یا همراه ظهور اینگونه امور می داند.

پس معلوم شد که گر چه برگشت خلق و امر به یک معنا است، ولی به حسب اعتبار مختلفند و به همین جهت صحیح است که هر کدام را متعلق به خصوص یک قسم از ایجاد بدانیم، حال چه این دو لفظ هر کدام به تنهایی ذکر شده باشند، و چه با هم، برای اینکه در جایی هم که مانند آیه مورد بحث با هم ذکر شده باشند، باز صحیح است بگوییم خلق به معنای ایجاد ذوات موجودات است، و امر به معنای تقدیر آثار و نظام جاری در آنها است، و خلق بعد از امر است، چون تا چیزی نخست تقدیر نشود، خلق نمی شود، هم چنان که هیچ مخلوقی بعد از خلقت تقدیر نمی شود - دقت بفرماید - .

اینجا است که نکته عطف امر بر خلق در جمله

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ که به وجهی مشعر بر مغایرت

آن دو است معلوم می شود.

و نیز معلوم می شود که اگر این دو جهت را در

اول آیه از هم جدا کرده و نخست فرموده: ﴿خَلَقَ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ و سپس فرموده:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ برای همین

بوده که فرق بین خلق و امر را برساند، چون خلق به

معنای ایجاد ذوات

موجود است و امر به معنای تدبیر آنها و ایجاد نظام احسن در بین آنها است.

در اینجا ممکن است کسی بگوید عطف امر بر خلق دلیل بر مغایرت آن دو نیست، چون اگر عطف دلیل بر مغایرت بود باید در جمله ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ﴾ دلالت کند بر اینکه جبرئیل از جنس ملائکه نیست، و حال آنکه چنین دلالتی ندارد؟

جواب این اشکال این است که ما نخواستیم بگوییم عطف دلیل بر مغایرت به تمام معنا است، بلکه خواستیم بگوییم که عطف دلیل بر این است که معطوف و معطوف علیه دو چیزند، زیرا پر واضح است که شیء واحد را به خودش عطف نمی کنند، و هیچ وقت نمی گویند: زید و زید به منزل من آمد، و من عمرو و عمرو را دیدم، پس در عطف باید مغایرتی در کار باشد و لو مغایرت اعتباری، و در آیه مورد نقض بین جبرئیل و سایر ملائکه چنین مغایرتی هست، زیرا او دارای مقام و منزلت و قدرتی است که سایر ملائکه فاقد آنند.

﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ - یعنی پروردگار

عالمیان دارای برکاتی است که آن را بر مربوب‌های خود نازل می‌کند.

گفتاری پیرامون معنای عرش

در معنای عرش و جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ﴾ و سایر آیات مشابه آن آرای مختلفی وجود دارد. اکثر علمای گذشته بر آنند که اینگونه آیات از متشابهاتی هستند که باید از بحث در پیرامون آن خودداری شود، اینان کسانی هستند که بطور کلی بحث در اطراف حقایق دینی و تجاوز از ظواهر کتاب و سنت را بدعت می‌دانند، و حال آنکه عقل بلکه قرآن و سنت نیز بر خلاف عقیده آنان مردم را بر تدبر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسایی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت‌های عقلی تحریص و تشویق می‌کند، و با این همه تشویق که در مقدمات کرده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟ آری، اینگونه اشخاص نه تنها بحث آزاد عقلی و علمی را در پیرامون کتاب و سنت ممنوع می‌دانند، بلکه بحث کلامی را هم که بنایش بر تسلیم ظواهر دینی و اساسش بر محدود

ساختن بحث از معارف دین است به حدود چار
دیواری فهم عوام، تحریم نموده، آن را هر قدر هم
که ادله‌اش پیش پا افتاده و مسلم در نزد اهل دین
باشد، بدعت می‌دانند، ما هم فعلا کاری به کار آنان

نداریم.

طبقه دیگری که همان علمای اهل بحثند در باره

معنای عرش به چند قول اختلاف کرده‌اند:

اقوال مختلف در باره معنای «عرش»

۱ - عرش به همان معنای ظاهری کلمه است و

منظور از آن مخلوقی است عینا شبیه به تخت که

دارای پایه‌هایی است و آن پایه‌ها بر آسمان هفتم تکیه

داشته و خداوند - تعالی عما يقول الظالمون - هم

مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته، اکثر این

علما عقیده دارند که عرش و کرسی شیء واحدی

هستند.

این طایفه از مسلمین را «مشبهه» می‌نامند، و در

سخافت و بطلان عقیده‌شان همین بس که کتاب و

سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزّه‌تر

از آن می‌داند که با خلقی از خلائقش در ذات و یا

صفات و یا افعال شباهت داشته باشد.

۲ - عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم

جسمانی و محدود جهات آن است، و آن را از جهت

اینکه خالی از ستاره است، اطلس می‌گویند، و آن

فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می‌آورد، و در جوفش و مماس با سطح مقعرش فلک هشتم قرار دارد که محل ستارگان ثابت است، و در جوف فلک هشتم افلاک هفتگانه دیگری وجود دارد که هر کدام حامل یکی از سیارات: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر می‌باشند.

این نظریه را نمی‌توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید، بلکه در حقیقت تحمیل قواعد هیات بظلمیوس بر قرآن کریم است. لذا می‌بینیم که صاحبان این نظریه آنچه را که از این فرضیه بر حسب ظاهر قابل انطباق بر قرآن بوده قبول کرده و آیات راجع به آسمان‌های هفتگانه و کرسی و عرش و امثال آن را به آن تفسیر کرده‌اند، و آنچه را که مخالف با ظواهر قرآن دیده‌اند رد کرده‌اند، مثلاً در فرضیه مذکور، گفته شده است که بعد از فلک نهم که همان فلک محدد است دیگر چیزی نیست، حتی خلأ هم وجود ندارد. و نیز گفته شده که حرکات افلاک ابدی و دایمی است، و همچنین قابل خرق و التیام نیست، و هر فلکی سطح محدبش بدون هیچ فاصله و بعدی

به سطح مقعر فلک ما فوق چسبیده است. و نیز اجسام افلاک بسیط و همه از یک جنسند، و در هیچ یک از آنها دری و یا سوراخی وجود ندارد.

و اینها چون دیده‌اند که ظواهر قرآن و حدیث بر خلاف این فرضیه‌ها از وجود حجاب‌ها و سرادقات در ما فوق عرش خبر می‌دهد، و برای عرش پایه‌ها و حاملین قائل است، و نیز بر خلاف قواعد مزبور می‌گویند که خداوند به زودی آسمان‌ها را مانند کاغذ و نامه‌ای که

می‌پیچند خواهد پیچید. و نیز می‌فرماید: در آسمان‌ها ساکنینی از جنس ملائکه هستند، و حتی به قدر راه باریکی که بتوان در آن قدم زد جای خالی نیست، و تمامی آن را فرشتگانی که یا در حالت رکوع و یا در حالت سجده و یا در صعود و یا در نزول هستند اشغال کرده‌اند. و نیز برای آسمان دری است، و بهشت در همان آسمان در نزدیکی سدره المنتهی که اعمال بندگان به آنجا برده می‌شود قرار دارد. و این صریحا مخالف با قواعدی است که علمای هیات و طبیعی‌دانهای سابق معتقد به آن بوده‌اند، لذا همه اینها را به عذر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و سنت است رد کرده‌اند، و هیچ به فکرشان نیفتاده که وقتی صدها قاعده علمی آنان با ظاهر قرآن و حدیث مطابقت ندارد، پس ممکن است چیزهایی هم که قرآن در باره آسمانها فرموده، غیر آن حرفهایی باشد که آنان زده‌اند. نتیجه این غفلت آن شد که پس از روی کار آمدن فرضیه منظومه شمسی و متروک شدن فرضیه افلاک نه‌گانه، آنان نیز خط بطلان بر تطبیقات خود کشیده، و از تحمیل‌هایی که بر قرآن و حدیث کرده بودند دست برداشتند.

۳ - اصلا در خارج جسمی به نام عرش وجود

ندارد، و جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ و همچنین

جمله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ کنایه است از

سلطنت و استیلاى خدای تعالی بر عالم خلقت، و

استعمال کلمه «استوی» در استیلا بسیار است، هم

چنان که شاعر گفته است:

قد استوی بشر علی العراق *** من غیر سیف و دم مهراق

ممکن هم هست مراد از استوای بر عرش شروع

در تدبیر امور عالم بوده، و این تعبیر از باب حرف

زدن با کودکان به زبان کودکی باشد، چون معمول

ملوک و مدبرین امور بشر این است که در هنگام

شروع به رسیدگی امور مملکت بر تخت می‌نشینند،

لذا قرآن نیز خواسته است با زبان خود مردم حرف

زده باشد.

خواهید گفت: شروع در کار که یک نوع تغیر در

معنای آن خوابیده در حق خدای تعالی ممتنع است،

زیرا خدا منزّه است از تغیر و تبدل. و لیکن این

اشکال وارد نیست، زیرا شروع نسبت به خدای تعالی

دلالت بر تغیر خود او ندارد، این تعبیر بخاطر حدوثی

است که مخلوقات دارند، لذا مانعی ندارد که کار او

که همان رحمت بر بندگان و مخلوقات است شروع

نامیده شود، هم چنان که به همین عنایت می‌گوییم:

خدا فلان موجود را آفرید، زنده کرد، معدوم

ساخت، روزی داد و...

اشکال این قول این است که گر چه ما نیز قبول داریم که جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ به منزله کنایه است، و لیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد، و استوای پروردگار بر عرش از قبیل سلطنت و استیلا و ملکیت و امارت و ریاست و ولایت و سیادت دائر میان خود ما امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت نبوده باشد، درست است که ظواهر دینی از حیث بیان نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است، و لیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می کند.

به عبارت دیگر گر چه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می فهمیم، و لیکن مصداقها با هم متفاوتند، مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند، و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و

قراردادی هستند که به اندازه یک سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی کنند، مثلاً ما اگر کسی را رئیس خود می نامیم از این باب است که تابع اراده و تصمیم اویم، نه اینکه راستی جامعه ما بدنی است و او رأس (سر) آن بدن است. و همچنین اگر کسی را عضو اجتماع می خوانیم برای این نیست که او راستی دست جامعه و یا دل آن است، بلکه از این باب است که او نیز مانند دست و دل که در تشکیل بدن مؤثرند در تشکیل اجتماع ما تاثیر دارد، و از همین جهت که زندگی ما متشکل از یک مشت امور اعتباری است خدای تعالی در آیه ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ زندگی دنیایی ما را لهو و لعب نامیده، چون مقاصد دنیوی ما و مال و اولاد ما و ریاست و حکومت ما جز عناوینی پنداری چیز دیگری نیست و جز در عالم وهم، تحقق و واقعیتی نداشته، و سر و دست شکستن ما برای بدست آوردن آن هیچ تفاوتی با مسابقه اطفال در بازی های خود ندارد.

و حاشا بر خدای سبحان که زندگی ما را به خاطر اینکه اموری است وهمی بازیچه بشمارد، آن وقت

خودش هم مانند ما بازیگری بوده باشد.

اگر چه تعبیر «استواء رحمن بر عرش» تمثیل است ولی مبین حقیقتی نیز

می باشد که عبارت است از مقامی که زمام جمیع امور منتهی بدان است

کوتاه سخن اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ

الْعَرْشِ﴾ در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر

خدا را در ملکش مجسم می سازد، بر این هم دلالت

دارد که در این میان حقیقتی

هم در کار هست، و آن عبارت است از همان
 مقامی که گفتیم، زمام جمیع امور در آنجا متراکم و
 مجتمع می‌شود، آیه ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ و
 آیه ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ و آیه ﴿وَ
 يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ و آیه ﴿وَ
 تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ نیز دلالت بر
 این معنا دارند، چون از ظاهر این آیات بر می‌آید که
 عرش حقیقی است از حقایق خارجی، و آیه مورد
 بحث مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده
 شده، صرف مثل نیست، و لذا ما می‌گوییم که برای
 عرش، مصداقی خارجی و حقیقی الهی است، و
 همچنین برای «لوح»، «قلم» و «کتاب» مصداقی الهی
 است، در مثل آیه نور نمی‌گوییم که در عالم آینه‌ای
 الهی و یا درخت زیتونی الهی و یا زیتی الهی وجود
 دارد، چون ما نیز اعتراف داریم که آینه و درخت و
 زیتی که در این آیه ذکر شده صرفاً برای مثال است
 - دقت فرماید -.

معنایی را که ما برای کلمه عرش در جمله ﴿ثُمَّ
 اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ کرده و گفتیم: این کلمه به
 معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخ‌های

حوادث و امور در آن متراکم و جمع است، از آیه
﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا
مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ به خوبی استفاده می‌شود، چون این آیه
استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده، و از
وجود چنین صفتی برای خدای تعالی خبر می‌دهد،
و چون این آیه در مقام توصیف ربوبیت و تدبیر
تکوینی خدای تعالی است لا جرم مراد از شفاعتی
هم که در آخر آن است شفاعت در امر تکوینی
خواهد بود، پس مفاد جمله ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
إِذْنِهِ﴾ این می‌شود که هیچ سببی از اسباب تکوینی
که واسطه‌هایی بین خدا و بین حوادث عالمند از قبیل
سببیت آتش برای حرارت و حرارت برای ذوب
کردن اجسام و امثال آن، سببیت‌شان از خودشان
نیست، و به اذن خدا است، که هر یک از آنها در
ایجاد حادثه‌ای از حوادث تاثیر می‌کنند، و این جمله
توحید ربوبیتی را می‌رساند که در صدر آیه یعنی در
جمله ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ...﴾ بود.

جمله مزبور به حقیقت دیگری نیز اشاره دارد، و

آن این است که عوض شدن تدبیری به

تدبیر دیگر نیز به اذن خود او است، چون شفاعت عبارت است از اینکه شفیع بین خدای پذیرای شفاعت و بین امر مورد شفاعت واسطه شود تا مجرای محکمی از احکام او تغییر یافته، و حکم دیگری بر خلاف آن جاری شود، مثلاً آفتاب بین خدا و زمین واسطه می شود تا ظلمتی را که بر حسب اقتضای نظام عام باید زمین را فرا گیرد از بین برده، در عوض زمین را به نور خود روشن سازد، سقف و یا سایبان نیز واسطه می شود تا نوری را که بر حسب تابش جهانی آفتاب باید بر فلان قسمت از زمین بتابد از بین برده و آنجا را سایه بیندازد.

و وقتی این شفاعت هم به اذن خود او بوده باشد پس جمیع تدابیر جاری در عالم از خود او خواهد بود، حتی هر وسیله‌ای که برای ابطال تدبیر و تغییر مجرای حکمی از احکام او اتخاذ شود چه وسائل تکوینی و چه وسائلی که انسان آن را به منظور فرار از حکم اسباب الهی به کار بیندازد، همه از تدابیر خود او می باشد.

بنابراین، اگر می بینیم بعضی از موجودات پست

از جهت قصوری که در استعداد آنها است عصیان ورزیده و پذیرای صور زیبا و مواهب عالی نیستند، باید بدانیم که همین عصیان آنها عین اطاعت و این رد از آنها عین قبول است، و این امتناعی که از تربیت دارند عین تربیت است، مثلاً اگر می‌بینیم انسان بخاطر جهلی که دارد در برابر پروردگار خود طغیان و سرکشی می‌کند همین استنکافش از خضوع در برابر خدا نیز انقیاد و تسلیم شدن در برابر حکم او است، و اگر انسان به خیال خود، با خدای خود مکر کرده، همین مکرش عین گرفتار مکر خدا شدن است، هم چنان که فرموده: ﴿وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾^۱ و فرموده: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ و نیز فرموده: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^۱.

پس اینکه فرمود: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ دلالت دارد بر اینکه شفاعت شفعاء و همچنین هر سبب مخالفی که حائل شود بین تدبیر الهی و بین

^۱ مکر نمی‌کنند مگر به خودشان و نمی‌فهمند. - انعام، آیه ۱۲۳.

مقتضیات آن از جهت دیگری که عبارت باشد از
اذن، باز تدبیر الهی به شمار می‌رود - دقت بفرمایید
.-

در حقیقت اسباب متخالف و متزاحم مانند دو
کفه ترازو هستند که یا این آن را بلند می‌کند و آن این
را پایین می‌آورد و یا بعکس، و اختلافی که در آن دو
مشاهده می‌شود عین

اتفاق و دست بدست هم دادن برای کمک به
تشخیص ترازودار است.

عمومیت تدبیر و اراده خداوند و نفی هر مدبر دیگری

نظیر آیه «۳» سوره «یونس» در افاده این معنا یعنی
در دلالت بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر
دیگری غیر او آیه چهارم از سوره «سجده» است که
می فرماید: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ
مِنْ وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ هم چنان که نظیر
آن در افاده اینکه عرش مقامی است که تمامی تدابیر
عمومی عالم از آنجا منشا گرفته و اوامر تکوینی خدا
از آنجا صادر می شود، آیه شانزدهم از سوره «بروج»
است که می فرماید ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِّمَا
يُرِيدُ﴾^۱.

آیه ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ
يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ نیز اشاره
به این معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که
واسطه ها و حاملین اوامر او و به کار زنان تدابیر او
هستند اطراف عرش دانسته است. و همچنین آیه

^۱ پس به عرش پرداخت، جز او سرپرست و شفיעی ندارید چرا متذکر
نمی شوید. - سجده، آیه ۴.

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ است که علاوه بر اینکه مانند آیه قبلی احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می‌کند نکته دیگری را نیز افاده می‌نماید، و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می‌کنند، و معلوم است که این اشخاص کسانی باید باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد.

آیه شریفه ﴿وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾ مؤید این معنا است، هم چنان که آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ معنایی را که ما برای عرش کردیم تایید می‌نماید و از آن بر می‌آید که صورت جمیع حوادث و وقایع به نحو اجمال در

نزد خدا حاضر و برایش معلوم است، و روی این حساب جمله ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ...﴾ به منزله تفسیری

است برای استوای بر عرش. پس عرش همانطوری که مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده همچنین مقام علم نیز هست، و چون چنین است قبل از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست، هم چنان که آیه ﴿وَ تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ محفوظ بودن آن را حتی در قیامت، و آیات مربوط به خلقت آسمانها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم، و آیه ﴿وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ موجود بودنش را قبل از خلقت این عالم بیان می نماید.

بیان آیات دو وجه در معنای: ﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً﴾

﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً...﴾

«تضرع» از «ضراعت» و به معنای اظهار ضعف و ذلت است. «خفیه» به معنای پنهانی و پوشیده داشتن است، و بعید نیست کنایه از همان تضرع بوده و غرض از ذکرش تاکید همان اظهار ذلت و عجز باشد، چون شخص متذلل همواره در اثر ذلت و خواری در صدد پنهان ساختن خویش است.

ذکر این دو آیه بعد از آیه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ...﴾ که توحید ربوبیت خدا را از راه وحدت خالقیت او اثبات می‌کرد به منزله نتیجه‌گیری از آن است، گویا می‌فرماید: وقتی خدای تعالی در مساله خلقت و تدبیر شریکی ندارد پس بر هر بنده‌ای لازم است که تنها او را بخواند، و او را بندگی کند، و دینی را اتخاذ نماید که موافق با ربوبیت انحصاری او باشد.

و چون در صدد نتیجه گرفتن بود بلافاصله شروع به دعوت بشر کرد، نخست بشر را به این عبودیت خواند، و فرمود: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ...﴾ و دستور داد تا این عبادت را با تضرع و زاری انجام دهند و این تضرع و زاری هم علنی و به صدای بلند که منافی با ادب عبودیت است نبوده باشد، البته این معنا در صورتی است که «واو» برای جمع باشد، و اما اگر «واو» برای تنويع باشد معنای آیه چنین می‌شود: باید خدای را عبادت کنند، یا علنا و به صدای بلند و یا آهسته. ممکن هم هست منظور از تضرع را عبادت با سر و صدا دانسته و

بگوییم معنای آیه این است که: عبادت باید آهسته انجام شود نه با داد و فریاد، مگر اینکه از در تضرع و زاری باشد که در آن صورت سر و صدا داشتن عیب ندارد.

این نسبت به خدای تعالی، و اما نسبت به

یکدیگر در جمله ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾

بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴿۱۰﴾ دستور می‌دهد به اصلاح امور

مردم، و ریشه‌کن ساختن ظلم از میان آنان.

و در مرحله دوم دستور می‌دهد به اینکه عبادت‌شان مانند عبادت بت‌پرستان از یکی از دو راه خوف و طمع نباشد، بلکه در هنگام عبادت هم خوف داشته باشند و هم طمع، چون بت‌پرستان بت‌های خود را یا از ترس و برای محفوظ بودن از شرشان می‌پرستیدند و یا به طمع خیرات و برکات آنها در برابرشان خاضع می‌شدند. و این رویه بطوری که تجربه شده است آدمی را به ترک عبادت وادار می‌سازد، چون عبادت از راه خوف تنها و بدون امید معمولاً انسان را دچار نومیدی و وادار به ترک عبادت می‌کند، هم چنان که عبادت تنها از راه امید و بدون خوف نیز انسان را به وقاحت و بیرون شدن از زی عبادت وادار می‌دارد، لذا فرمود: ﴿وَأُدْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا﴾ تا هر یک از خوف و طمع مفسد دیگری را جبران نموده و عبادت نیز مانند سایر کائنات در مجرای ناموس عام جهانی، یعنی ناموس جذب و دفع قرار گیرد.

﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ - اعتدال

در عبادت و اجتناب از فساد در روی زمین بعد از اصلاح آن را «احسان» خوانده، و کسانی را که به این دستورات عمل کنند «محسنین» نامیده، که رحمت خدا نزدیک به آنان است.

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که چرا نفرمود: «رحمة الله قریبة» جواب داده شده که: چون «رحمت» مصدر است و در مصدر، مذکر و مؤنث یکسان است. بعضی در جواب این اشکال گفته‌اند: در حقیقت منظور از «رحمت» احسان است، و چون احسان مذکر است، لفظ «قریب» را نیز مذکر آورد. بعضی دیگر گفته‌اند: «قریب» بر وزن فعلیل و به معنای مفعول است و در فعلیل به معنای مفعول، مذکر و مؤنث یکسان است، هم چنان که در آیه «۱۷» سوره «شوری» نیز فرموده: ﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾.

﴿وَ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...﴾

در این آیه ربوبیت خدا را از جهت عود بیان می‌کند، هم چنان که آیه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾ از جهت بدء بیان می‌نمود.

کلمه «بشرا» در اصل «بشر» - به دو ضمه - جمع «بشیر» است، مانند «نذر» جمع «نذیر». و منظور از «رحمت» در اینجا باران است. و ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ به معنای «قبل از فرود آمدن باران» است، و در این تعبیر استعاره تخیلیه به کار رفته، به این معنا که باران را به انسانی تشبیه کرده که خانواده و دوستانش انتظار آمدنش را دارند، و جلوتر از او کسی است که آمدن او را بشارت می‌دهد.

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ...﴾

- «اقلال» به معنای حمل کردن، و

«سحاب» و «سحابه» به معنای ابر است، و بین این دو کلمه همان فرقی است که بین «تمر» و «تمرّة» است. و سنگین بودن سحاب، به اعتبار سنگینی آبی است که حمل می‌کند، و لام «لبلد» یا به معنای «الی» و معنی جمله این است که: ما باران را به سوی سرزمینی مرده روانه کردیم، و یا به همان معنای خودش (برای) است.

این آیه شریفه برای مساله معاد و زنده کردن مردگان احتجاج به زنده کردن زمین می‌کند، چون به گفته دانشمندان «حکم الامثال فیما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» وقتی منکرین معاد احیای زمین را در فصل بهار به چشم خود می‌بینند ناگزیرند معاد را هم قبول کنند، و نمی‌توانند بین آن دو فرق گذاشته و بگویند احیای زمین بیدار کردن درختان و گیاهان خفته است، و اما معاد، اعاده معدوم است، زیرا انسان مرده هم به تمام معنا معدوم نشده، تا زنده کردنش اعاده معدوم باشد بلکه جانش زنده و محفوظ است، تنها اجزای بدن است که آنها از هم پاشیده می‌شود، نه اینکه معدوم شده باشد، بلکه در روی زمین به صورت ذراتی پراکنده باقی است، هم چنان که

اجزای بدن نبات در فصل پائیز و زمستان پوسیده و متلاشی می‌شود، اما روح نباتیش در ریشه آن باقی مانده و در فصل بهار دوباره همان زندگی فعال خود را از سر می‌گیرد. پس مساله معاد و زنده کردن مردگان هیچ فرقی با زنده کردن گیاهان ندارد، تنها فرقی این است که بعث بشر در قیامت بعث کلی، و بعث نباتات جزئی است. توضیح و دنباله این مطلب در محل دیگری خواهد آمد - ان شاء الله -.

﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ...﴾

«نکد» به معنای کم است، و این آیه صرفنظر از انضمامش به آیه قبلی، به منزله مثال عامی است که به همان بیانی که در آیه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ گذشت می‌رساند که اعمال حسنه و آثار ارزنده از گوهر پاک سرچشمه می‌گیرد، و خلاف آنها از خلاف آن، و لیکن اگر آن را به انضمام آیه قبلیش یک جا در نظر بگیریم، این معنا را می‌فهماند که مردم گر چه در قبول فیض پروردگار اختلاف دارند، و لیکن این اختلافشان از ناحیه خود ایشان است، و گر نه رحمت الهیه عام و مطلق است.

بحث روایتی

از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

شنیده نشده که در مثل، مساله عرش و کرسی

و سایر حقایق قرآنی و حتی در اصول معارف
مثل مساله توحید و ملحقیات آن بحثی کرده باشند،
بلکه این طبقه از مسلمین تنها به ظواهر قرآن اکتفاء
نموده، قدمی از آن فراتر نمی گذاشتند. تابعین و
همچنین قدمای از مفسرین نیز همین روش را
سلوک کرده‌اند، حتی نقل شده که سفیان بن عیینه
می گفته: آیاتی که خداوند در آن خود را وصف
فرموده، تفسیرش همان تلاوت و سکوت بر آن
است. از امام مالک نیز نقل می کنند که مردی به وی
گفت: ای ابا عبد الله! بگو بینم معنای استوای بر
عرش چیست؟ و چطور خداوند بر عرش استواء
دارد؟ راوی این داستان می گوید: من هیچ وقت
مالک را ندیدم که مانند آن روز ناراحت شود، عرق
بر پیشانی اش نشست، و شاگردانش به فکر فرو رفتند،
خلاصه مالک پس از آنکه خود را کنترل کرد گفت:
«چطور» گفتن معقول نیست، و استوای خداوند بر
عرش مجهول نیست، و ایمان به آن واجب و سؤال
از آن بدعت است، و من از این می ترسم که تو مردی
گمراه باشی. سپس دستور داد او را از مجلسش

بیرون کردند.

و گویا اینکه گفت «چطور گفتن معقول نیست»
اقتباس از روایتی باشد که در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ از ام سلمه زوجه پیغمبر نقل
شده که گفته است: سؤال کردن و به کار بردن کلمه
«چطور» غیر معقول است، و استوای بر عرش
مجهول نیست، و اقرار به آن ایمان و انکار آن کفر
است.

روش تفسیری صحابه و تابعین، سکوت در مورد معارف قرآنی از قبیل
مساله عرش و کرسی بوده است و فقط مولی علی و دیگر ائمه معصومین علیهم
السلام متعرض این حقائق شده‌اند

این چنین بوده است روش تفسیری آنان، لذا
می‌بینیم که از علمای آن روز اسلام یک کلمه در این
باره به ارث باقی نمانده، تنها کسی که در این باره
سخن گفته امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) و
همچنین ائمه معصومین (علیه السلام) از فرزندان او
هستند، که اینک ما پاره‌ای از کلمات آن بزرگواران
را در باره آیه مورد بحث در اینجا نقل می‌کنیم.

جواب امام علی (علیه السلام) به سؤالات جاثلیق در مورد عرش و... و
توضیح برخی فقرات آن

شیخ صدوق در کتاب توحید به سند خود از

سلمان فارسی نقل می کند که گفت: امیر المؤمنین علی (علیه السلام) در ضمن جواب هایی که به جاثلیق داد یکی این بود که فرمود: ملائکه عرش خدای را حمل می کنند، و عرش خدا آن طور که تو می پنداری مانند تخت نیست، بلکه چیزی است محدود و مخلوق و مدبر به تدبیر خدا، و خداوند مالک او است، نه اینکه روی آن بنشیند... و در کافی از برقی با رفع سند روایت کرده که جاثلیق از امام امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسید: مرا خبر ده از اینکه آیا خدای عز و جل عرش را حمل می کند یا عرش خدا

را؟ حضرت فرمود: خدای عز و جل عرش و آسمانها و زمین و آنچه را که در آنها و در میان آنها است حمل می کند، هم چنان که در قرآنش فرموده:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾^۱.

^۱ خدا آسمانها و زمین را نگه می دارد که زائل نشوند و اگر زائل شوند جز او هیچکس آنها را نگه نمی دارد، او همواره بردبار و آمرزگار است. - فاطر، آیه ۴۱.

جاثلیق پرسید: پس مرا خبر ده از معنای آیه ﴿وَ
يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ و با اینکه
فرمودی خدای تعالی عرش و آسمانها و زمین را
حمل می‌کند چطور در این آیه می‌فرماید: آن روز
عرش پروردگارت را هشت نفر حمل می‌کنند؟
حضرت فرمود: خدای تعالی عرش را از چهار نور
آفریده، یکی نور سرخ که از آن نور، هر رنگ
سرخ‌ی، سرخ شده است، دوم نور سبز که از آن هر
رنگ سبزی، سبز شده است، سوم نور زرد که هر
رنگ زردی از آن نور زرد شده است، چهارم نور
سفید که هر سفیدی از آن سفید شده.

منظور از عرش آن علمی است که خداوند به
حاملین عرش داده، و آن نوری است از نور عظمتش،
پس به عظمت و نورش دل‌های مؤمنین را بینا کرده،
و به عظمت و نورش نادانها دشمنش می‌دارند، و به
عظمت و نورش همه موجودات در آسمان و زمین
در صدد جستجوی راهی به سوی او هستند، و برای
یافتن آن راه دست به کارهای مختلف زده و ادیان
گوناگونی را به وجود می‌آورند، سپس همه
موجودات محموله‌هایی هستند که خداوند آنها را به

نور و عظمت و قدرتش حمل می کند، و خود آنها قادر بر تحصیل ضرر و نفع و مرگ و زندگی و بعث خود نیستند. آری، هر چیزی محمول خدا است، و خداوند تبارک و تعالی است که آسمانها و زمین را از زائل شدن نگهداشته و به آن دو احاطه دارد، او است حیات و نور هر چیزی ﴿سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.

جاثلیق گفت: پس مرا خبر ده از اینکه خدای تعالی کجا است؟ امیر المؤمنین فرمود: او اینجا و آنجا و در پایین و در بالا و محیط به ما و با ما هست، هم چنان که خود فرموده: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ و نیز فرموده: ﴿وَ إِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَىٰ﴾ و نیز

فرموده: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^۱. پس کرسی

^۱ کرسی او همه آسمانها و زمین را فرا گرفته، و نگهداری آسمانها و زمین او را خسته نمی کند و او بلند مرتبه و بزرگ است. - بقره، آیه ۲۵۵.

خداى محيط است به همه آسمانها و زمين و به آنچه در زير زمين است، و روى اين حساب حاملين عرش خداى تعالى، علمايى هستند كه خداوند از علم خود به آنان داده و هيچ موجودى كه خداى تعالى در ملكوت خود آفريده از تحت اين چهار نور خارج نيست، و اين همان ملكوتى است كه خداوند آن را به اصفياى خود نشان داده، و در باره نشان دادن آن به ابراهيم خليل فرموده: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾. چطور حاملين عرش مى توانند خدا را حمل كنند و حال آنكه به حيات خداوندى دلهايشان زنده است و به نور خود او به سوى او راه يافته اند...

مؤلف: اينكه جاثليق پرسيد «مرا خبر ده از اينكه آيا خداى عز و جل عرش را حمل مى كند يا عرش، خدا را...؟» ظاهرش اين است كه جاثليق حمل را به معنای بار كردن و به دوش گرفتن معمولی و جسمانی گرفته و در كلام امام (عليه السلام) كه فرمود: «خداى عز و جل عرش و آسمانها و زمين را حمل مى كند...» حمل به معنای تحليليش اخذ شده، و آن را به قيام وجود اشياء به خداى تعالى تفسير

کرده، و پر واضح است که با این حال موجودات عالم، محمول خدا خواهند بود نه حامل او.

و لذا وقتی جاثلیق این پاسخ را شنید از معنای آیه ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ پرسید، چون دید حمل به آن معنی جز در خدای سبحان نیست، و کسی در عالم نیست که چیزی را به آن معنا حمل کند. و این با آیه فوق نمی سازد، لذا امام (علیه السلام) هم آیه را تفسیر کرد به حمل علم و فرمود: عرش در این آیه به معنای علم است.

و چون به حسب ظاهر بین این دو تفسیر مناقضه و اختلاف بود، لذا برای توضیح کلام خود فرمود: مراد از این علم آن معنایی نیست که از این لفظ به ذهن عوام می رسد، عوام از لفظ علم همان علم حصولی را می فهمند که عبارت است از صور نفسانی. بلکه مراد از آن، نور عظمت و قدرت پروردگار است که به اذن خدا برای این حاملین حاضر و شهود شده و همین حضور است که آن را حمل می نامیم، و لذا، هم بدون هیچ منافاتی برای حاملین حمل است و هم برای خدای تعالی هم چنان

که افعال ما در عین اینکه حاضر است نزد خود ما و

محمول است

برای ما، حاضر نزد خدا و محمول برای او نیز هست، چون مالک افعال ما او است و او آن را به ما تملیک نموده است.

پس نور عظمت و قدرت الهی که جمیع اشیاء به وسیله آن بوجود و به ظهور آمده‌اند همان عرشی است که به ما دون خود احاطه دارد، و نیز همان نور عبارت است از ملک خدا نسبت به ما دون عرش، و این نور را هم خدای تعالی حامل است و هم کسانی که این نور بر ایشان ظاهر شده، پس خدای تعالی حامل آن نور و حامل حاملین آن است.

بنابراین، عرش و یا استوای بر عرش در جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ به معنای ملک خدا و در جمله ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ به معنای علم خدا است، و این هر دو به معنای مقامی است که با آن مقام جمیع اشیاء ظاهر گشته و تدابیر جاری در نظام وجود همه در آن مقام متمرکز می‌باشد. و به عبارت دیگر این مقام، هم مقام ملک است و از آن جمیع تدابیر صادر می‌شود، و هم مقام علم است که با آن جمیع موجودات ظاهر می‌گردد.

و اینکه فرمود: «به عظمت و نورش دل‌های
مؤمنین را بینا کرد» مقصودش این است که این مقام،
مقامی است که نه تنها تدبیر و اداره نظام سعادت
جامعه مؤمنین و آن نظامی که قافله مؤمنین بر طبق
آن نظام به سوی خدای سبحان راهپیمایی می‌کند، از
آن سرچشمه می‌گیرد، بلکه نظام شقاوت دشمنان
خدا و جاهلین به مقام پروردگار نیز به وسیله آن مقام
تدبیر می‌شود، بلکه از این هم بالاتر بطور کلی نظام
جمعیت موجودات عالم از آنجا است حال چه
موجودات خودشان بدانند و یا از آن غافل باشند.

و اینکه فرمود: «و او حیات هر چیز و نور هر
چیزی است» به منزله تعلیلی است که علت و چرایی
جمله قبل را که فرموده بود: «پس هر چیزی محمول
خدای تعالی است» بیان می‌کند، و حاصل آن این
است که: خدای تعالی کسی است که به وسیله او هر
چیزی هست می‌شود، و به وسیله او هر چیزی از
چیز دیگری متمایز می‌گردد، و راه مخصوصی که آن
موجود در مسیر وجود خود دارد از راهی که سایر
موجودات دارند مشخص می‌شود، پس موجودات
عالم از ناحیه خود مالک هیچ چیزی نیستند، بلکه

خدای سبحان مالک آنها و حامل وجود آنها است.
و اینکه فرمود: «او اینجا و آنجا و در بالا و پایین
هست...»، مقصودش این است که از آنجایی که قوام
هر موجودی به او است و او حافظ و حامل وجود
آن است، از این جهت هیچ محل و مکانی از او خالی
نیست، و چنان نیست که او در مکانی باشد و در
مکانی نباشد، و وقتی می‌گوییم او اینجا هست و یا با
فلان موجود هست، معنایش این نیست که او در
جای

دیگر و با شخص دیگر نیست، بلکه معنایش این است که خداوند حافظ و حامل آن مکان، و آن موجود مکانی و محیط به آن است، و آن مکان و سایر امکانه، و آن موجودات و سایر موجودات، همه و همه محفوظ به حفظ خداوند و محمول و محاط اویند.

این معنا عبارت اخرای علم فعلی خداوند است، چون منظور از علم فعلی خداوند به همه موجودات نیز این است که هر چیزی در نزد خدا حاضر است، و وجودش برای او غایب و محجوب نیست، لذا امام (صلی الله علیه و آله و سلم) نخست می فرماید: «پس کرسی به آسمانها و زمین و هر چه در آن دو و در زیر زمین است احاطه دارد» و با این جمله به احاطه او اشاره می فرماید، و سپس اضافه می کند که: ﴿وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ و با استشهاد به این آیه، به علم خداوند اشاره نموده و نتیجه می گیرد که پس کرسی که همان عرش باشد مقام احاطه و تدبیر و حفظ خدا و در عین حال مقام علم و حضور نیز هست، آن گاه این نتیجه را با آیه ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ تطبیق می نماید.

و اینکه فرمود: «و هیچ موجودی که خدای تعالی در ملکوت خودش آفریده از تحت این چهار نور خارج نیست» گویا اشاره به همان چهار نوری است که در صدر کلام آن جناب بود. و به زودی - ان شاء الله - در ذیل احادیث معراج راجع به این چهار نور بحث خواهیم نمود.

و در جمله «و این همان ملکوتی است که خداوند آن را به اقتضای خود نشان داد» در حقیقت عرش و ملکوت را یکی دانسته، و لیکن باید دانست که مراد از این ملکوت، ملکوت اعلی است، چون برای خدای تعالی دو ملکوت است یکی اعلی و یکی اسفل و چون عرش مقام اجمال و باطن غیب است لذا همانطوری که از روایات بعدی هم بر می آید عرش به ملکوت اعلی بهتر می خورد تا به ملکوت اسفل.

و اینکه فرمود: «چطور حاملین عرش می توانند خدا را حمل کنند...» کلامی را که در اول فرموده بود، تاکید و تثبیت می کند، و آن این بود که عرش همان مقام حمل وجود موجودات و تقویم آنها

است، پس حاملین عرش، خودشان محمول خدای سبحانند، چون قوام وجودشان به او است. امام (صلی الله علیه و آله و سلم) از آنجایی که این مقام را مقام علم خداوند دانسته، لذا از وجود حاملین عرش و همچنین از کمال وجودی آنان به قلب و نور هدایت تعبیر کرده و فرموده: «و حال آنکه به حیات او دلهایشان زنده و به نور او به سوی او راه یافته‌اند».

روایتی دیگر از امام صادق (علیه السلام) در باره معنای عرش و کرسی و

شرح آن روایت

و نیز مرحوم صدوق در کتاب توحید به سند خود از حنان بن سدیر نقل می‌کند که گفت: از حضرت صادق (علیه السلام) معنای عرش و کرسی را پرسیدم، فرمود: عرش، صفات کثیر و مختلفی دارد، در هر جای قرآن به هر مناسبتی که اسم عرش برده شده، صفات مربوط به

همان جهت ذکر شده است، مثلاً در جمله ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ عرش عظیم به معنای ملک عظیم است، و در جمله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ به این معنا است که خداوند احاطه به ملک خود دارد، و این همان علم به چگونگی اشیاء است، و این کلمه اگر با کرسی ذکر شود معنایش غیر معنای کرسی خواهد بود، زیرا عرش و کرسی دو درند از بزرگترین درهای غیب، و خود آنها نیز از غیب بوده و در غیب بودن مثل همدند، با این تفاوت که کرسی، در ظاهری غیب است و طلوع هر چیز بدیع و تازه‌ای از آنجا و پیدایش همه اشیاء از آن در است، و عرش در باطنی آن است، یعنی علم به کیفیت موجودات و هستی آنها و قدر و حد و مکان آنها، و همچنین مشیت و صفت اراده و علم الفاظ و حرکات و ترک و علم به آغاز موجودات و انجام آنها همه از آن در است.

پس عرش و کرسی دو در مقرون به هم هستند، جز اینکه ملک عرش، غیر از ملک کرسی، و علم آن غیب‌تر و نهان‌تر از علم کرسی است، از همین جهت

است که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾، چون معنایش این است که: خداوند پروردگار عرشی است که از کرسی بزرگتر، و در عین اینکه مقرون به کرسی است، صفاتش از صفات کرسی عظیم‌تر است.

عرض کردم: فدایت شوم، اگر چنین است پس چرا عرش در فضیلت، مقرون و همسایه کرسی شد؟ فرمود: برای این همسایه کرسی است که در آن، علم به کیفیات و احوال موجودات است، و نیز در آن درهای ظاهری بداء و انیت و حدود رتق و فتق آنها است، پس عرش و کرسی دو موجود قرین همنند که یکی دیگری را وادار به صرف و اشتقاق می‌کند، یعنی وادار می‌کند به اینکه از یک موجود، موجودات دیگری را منشعب سازد، همانطوری که علماء از یک کلمه کلمات دیگری را جدا و منشعب می‌سازند، و برای این از هم جدا و متمایز شدند که علماء بر صدق دعوای آن دو استدلال کنند. آری، «یختص برحمته من یشاء و هو القوی العزیز»

مؤلف: اینکه فرمود: «برای عرش صفات بسیاری است» گفتار قبلی ما را مبنی بر اینکه عرش محل

اجتماع و تمرکز سر رشته‌های تدابیر عالم است،
تایید می‌نماید، هم چنان که آخر حدیث هم که
فرمود: «همانطوری که علما از یک کلمه، کلمات
دیگری را جدا و منشعب می‌سازند» این معنا را تایید
می‌نماید.

و اینکه فرمود: «و این همان علم به چگونگی
اشیاء است» مراد از آن، علم به علل و

اسباب نهایی موجودات است، چون در عرف لغت، لفظ «کیف» تنها در سؤال از چگونگی و صفات چیزی به کار نمی‌رود، بلکه در سؤال از وجود و پیدایش آن نیز استعمال می‌شود، و همانطوری که در عرف گفته می‌شود: «فلانی چگونه این کار را انجام داد و حال آنکه از او ساخته نبود؟» همچنین گفته می‌شود: «فلان موجود چگونه پیدا شد؟».

و اینکه فرمود: «این کلمه اگر با کرسی ذکر شود معنایش غیر معنای کرسی خواهد بود» مقصود آن حضرت این است که عرش و کرسی از این جهت که مقام غیب و منشا پیدایش و ظهور موجوداتند مثل هم هستند و لیکن در آنجا که هر دو در کلام ذکر می‌شوند معنایشان فرق می‌کند، و هر کدام یک مرحله از غیب را می‌رسانند، چون مقام غیب در عین اینکه یک مقام است دارای دو در می‌باشد، یکی در ظاهر که مشرف و متصل به این عالم است، و یکی هم در باطن که بعد از آن قرار دارد.

و اینکه فرمود: «کرسی، در ظاهری غیب است، و ظهور تمامی اشیاء از آن در است» معنایش این

است که طلوع و ظهور موجودات بدیع و بدون سابقه و الگو، از ناحیه کرسی است، و چون تمامی موجودات خلقتشان بدون الگو است پس همه از آن ناحیه است.

و پر واضح است که موجود وقتی بدیع و بی سابقه است که انتظار نرود بر طبق اوضاع و احوال موجودات قبلی وجود پیدا کند، زیرا اگر اوضاع و احوال و خلاصه سلسله علل بطور خودکار، امور و موجوداتی را یکی پس از دیگری ایجاد کند دیگر آن امور و آن موجودات بدیع نخواهند بود، پس ناگزیر وقتی بدیعی که آن اوضاع و احوال، تازه و بدیع باشند، یعنی خداوند در هر آنی اوضاع و احوالی را پیش کشیده از آن موجوداتی را به وجود بیاورد، و سپس آن اوضاع و احوال را از بین برده اوضاع و احوال دیگری را موجود سازد، سببیت قبلی را از سبب بگیرد، و سببیت دیگری به آن افاضه بفرماید.

و چون همانطوری که گفتیم همه موجودات بدیعی پس سببیت تمامی اسباب نیز بدیع است، و این همان «بداء» است، پس در حقیقت همه وقایع

حادث در عالم که هر کدام مستند به عمل اسباب متضاد و مزاحمی هستند، همه اموری بدیع و بداهایی در اراده خدای متعال هستند.

آری، فوق این سبب‌های متزاحم و متنازعی که در عالم وجود دست اندر کارند یک سبب و یک اراده دیگری است که بر آن اسباب حکومت دارد، و هیچ چیزی واقع نمی‌شود مگر آنکه آن اراده خواسته باشد، و آن اراده فوق است که این سبب را به جان آن سبب انداخته و از تاثیر آن جلوگیری می‌کند، و با این اراده، حکم اراده دیگری را باطل می‌سازد و اطلاق تاثیر

فلان مؤثر را تقیید می نماید.

مثلا کسی که اراده کرده است راهی را طی کند در بین راه ناگهان می ایستد، چون اراده دیگری که همان اراده استراحت و رفع خستگی است جلو تاثیر اراده اولی را می گیرد، و این دو اراده گر چه هر کدام مزاحم دیگری است، و لیکن در عین حال هر دو اراده فوق را اطاعت می کنند، و آن اراده فوق است که این دو اراده را تنظیم نموده، و برای رسیدن به مقصد، هر کدام را در جای خود به کار می بندد، در این مثالی که زدیم کرسی، در مثل مقام تزاحم آن دو اراده، و عرش، مقام ائتلاف و توافق آن دو است، و معلوم است که اراده دومی، مقدم بر اولی است، چون اراده دوم تفصیل و ظهور اراده اولی است که مجمل و باطن است.

و اگر اولی کرسی و دومی عرش نامیده شده، برای این است که کرسی محل آشکار شدن احکام سلطان به دست عمال و ایادی او است، و در این مرحله است که هر یک از کارکنان سلطان، در یکی از شئون مملکتی مشغول کارند. اینجا است که

گاهی صاحبان کرسی با هم اختلاف نموده در نتیجه حکم یکی بر حکم دیگری مقدم شده، آن را نسخ می‌کند. بر خلاف عرش که مخصوص خود سلطان است، و احکامش از نسخ و معارضه، محفوظ است، و باطن تمامی ظواهر و اجمال همه تفصیلاتی که در کرسی بود در آن موجود است.

با این مثالی که زدیم معنای اینکه فرمود: «با این تفاوت که کرسی، در ظاهری غیب است» روشن می‌شود، و همچنین اینکه فرمود: «و طلوع هر بدیعی از آنجا است» معنایش این است که ظهور و وجود همه موجودات بدون سابقه و بدون الگو است، و اینکه فرمود: «و پیدایش همه اشیاء از آن در است» معنایش این است که اجمال آنچه در عرش است در کرسی به طور تفصیل و به صورت مفرداتی مختلف ظهور می‌کند، و اینکه فرمود: «و عرش، همان در باطن است» در برابر اینکه کرسی باب ظاهر است، می‌باشد، و بطون و ظهور در هر دو به اعتبار تفرقی است که در احکام صادر از آن دو به وقوع می‌پیوندد، و اینکه فرمود: «در آن یافت می‌شود...» یعنی همه علوم، در صورتی که تفصیل اشیاء به اجمال آنها بر

می‌گردد.

و گویا مقصود از «علم کیف» علم به خصوصیات صدور هر موجودی از اسباب آن است، و همچنین مقصود از «کون موجودات» تمامیت وجود آنها است، هم چنان که مراد از «عود» و «بدء» اول و آخر وجودات اشیاء است.

«قدر» و «حد» به یک معنا است، الا اینکه قدر عبارت است از حال و مقدار هر چیز فی حد نفسه، و حد عبارت است از حال و مقدار هر چیزی نسبت به چیزهای دیگر.

مقصود از مکان، در آنجا که فرمود: «و حد و قدر و مکان آنها» نسبت مکانی است.

مشیت و صفت اراده، به یک معنا است، ممکن هم هست بگوییم مراد از مشیت، اصل مشیت و مراد از صفت، اراده خصوصیات آن است.

در جمله «و علم الفاظ و حرکات و ترک» علم الفاظ به معنای علم به کیفیت دلالت کردن الفاظ بر معانی و ارتباطی است که طبعاً با خارج دارند، چون دلالت‌های وضعی هم بالأخره منتهی به طبع می‌شوند، و علم حرکات و ترک علم به اعمال و تروک است، از نظر ارتباطی که عمل و ترک عمل با ذوات خارجی دارند. ممکن هم هست بگوییم مقصود از مجموع «علم الفاظ و علم حرکات و ترک» علم به کیفیت، ناشی شدن اوامر و نواهی از اعمال و تروک و ناشی شدن لغات از حقایقی است که همه از یک منشا سرچشمه گرفته و همه به آن منتهی می‌گردند، و بنابراین، ترک، عبارت خواهد بود از سکون نسبی در مقابل حرکت.

ضمیر «آن» در جمله «برای این همسایه کرسی است که در آن علم به کیفیات و احوال موجودات است» به عرش، و در جمله «و نیز در آن در ظاهری بداء...» به کرسی بر می‌گردد، و «بداء» به معنای

ظهور و غلبه سببی بر سببی دیگر و ابطال اثر آن است، و به این معنا بر جمیع سبب‌های مختلف و متغایر عالم منطبق می‌شود.

و بنا بر آنچه گذشت، مقصود از جمله «پس عرش و کرسی دو همسایه هستند که یکی دیگری را وادار به صرف و اشتقاق می‌کند» این است که عرش و کرسی دو همسایه‌اند، بلکه در حقیقت امر واحدی هستند که بحسب اجمال و تفصیل به دو مرتبه تقسیم و از هم جدا می‌شوند، و قضیه صرف و اشتقاق هم از باب مثال ذکر شده، تا معارف دقیق و مبهم را با تشبیه و ضرب المثل برای علماء بیان کرده باشد.

و مراد از «دعوی» در جمله «که علماء بر صدق دعوای آن دو...» دعوای عرش و کرسی است، یعنی این مثال برای آن آورده شد تا علماء به آن وسیله بر صدق معارف حقه‌ای که به آنان القاء می‌شود پی برده و از چگونگی تدبیر جاری در عالم و اینکه این تدبیر دارای دو مقام اجمال و تفصیل و ظاهر و باطن است آگاه شوند.

مرحوم صدوق در کتاب توحید به سند خود از

امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که شخصی از آن جناب از معنای آیه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ سؤال کرد، و آن حضرت در جوابش فرمود: مردم در معنای آن چه می گویند؟ آن شخص در جواب عرض کرد، می گویند عرش بر بالای آب و خداوند بر بالای عرش قرار دارد. فرمود: اینها به خدا دروغ بسته اند، زیرا معنای حرفشان این است که خداوند به صفات مخلوقات متصف بوده و مانند آنها محمول چیزی می باشد، و این باطل است، زیرا مستلزم این است که چیزی بزرگتر و قوی تر از خدای

تعالی باشد تا بتواند او را حمل کند، بلکه معنای آیه این است که خداوند قبل از آنکه آسمان و زمین، یا جن و انس، یا آفتاب و ماه را بیافریند، علم خود را بر آب که قبل از اینها موجود شده بود، حمل می‌کرد.^۱

مؤلف: این روایت از جهت دلالت بر اینکه «مراد از عرش، علم است» و نیز «اصل خلقت عالم آب بوده» و «در آن موقع که هنوز تفصیل موجودات، موجود نشده بودند علم فعلی خدای تعالی متعلق به آب بوده» مانند روایت قبلی است.

دو روایت در جواب سؤال در باره فاصله زمین و عرش

در کتاب احتجاج از علی (علیه السلام) روایت شده که شخصی از آن جناب از فاصله بین زمین و عرش سؤال کرد، حضرت فرمود: فاصله‌اش به قدر این است که بنده‌ای از در اخلاص بگوید: «لا اله الا الله»^۲.

مؤلف: این از لطایف کلام امیر المؤمنین (صلی

^۱ توحید صدوق، ص ۳۱۹.

^۲ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۸۶.

الله علیه وآله و سلم) است که آن را از آیه ﴿إِلَيْهِ
يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ اقتباس
فرموده، و معنای آن این است که وقتی بنده با گفتن
کلمه توحید الوهیت را از غیر خدای تعالی نفی نمود
و آن را خالص برای خدا دانست، بطور مسلم غیر
خدا را فراموش خواهد نمود، و جمیع موجودات را
مستند به او خواهد دانست، و این مقام همان مقام
عرشی است که بیانش در سابق گذشت.

نظیر این بیان در لطافت جواب دیگری است که
آن حضرت از این سؤال داده، و فرمود: فاصله بین
زمین و آسمان، دید چشم و دعای مظلوم است، در
موقعی که نفرین می کند.

و نیز شیخ صدوق در سه کتاب «فقیه»، «علل» و
«مجالس» خود از امام صادق (علیه السلام) روایت
کرده که در پاسخ شخصی که از آن جناب پرسید:
چرا کعبه، کعبه نامیده شد؟ فرمود: برای اینکه چهار
گوشه و مربع بود. و وقتی سائل پرسید، چرا مربع
شد؟ در جواب فرمود: برای اینکه محاذی بیت
المعمور بود و بیت المعمور مربع است. و چون
سائل پرسید: بیت المعمور چرا مربع شد؟ فرمود:

چون بیت نامبرده، محاذی با عرش است و عرش مربع است. و چون سائل از مربع بودن عرش سؤال کرد فرمود: برای اینکه کلماتی که دین اسلام بر مبنای آنها بنا نهاده شده، چهار است، و آن چهار کلمه عبارت است از: ۱ - سبحان الله ۲ - والحمد لله ۳ - و لا اله الا الله ۴ - و الله اکبر...^۱.

مؤلف: کلمه اول متضمن تنزیه و تقدیس است، و کلمه دوم متضمن تشبیه و ثنا، و کلمه سوم توحید جامع بین تنزیه و تشبیه، و کلمه چهارم توحید اعظم که مختص به اسلام است. و معنای آن این است که: خداوند سبحان بزرگتر از آن است که در وصف بگنجد، زیرا وصف خود یک نحوه تقید و تحدید است، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را محدود و قیدی او را مقید سازد، هم چنان که در تفسیر آیه ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ...﴾^۲ بیانش گذشت.

و کوتاه سخن، برگشت معنایی که این روایت

^۱ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۴ و علل الشرائع، ص ۳۹۸ ط بیروت.

^۲ مائده، آیه ۷۳.

برای عرش کرده نیز به همان علم است، روایات مختلفی که در معنای عرش و یا در اموری که مربوط به عرش است وارد شده، بسیار زیاد است، مثل روایتی که می‌گوید: آیه الكرسي و آخر سوره بقره و سوره محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) از گنج‌های عرش است. یا روایتی که می‌گوید: «ص» در سوره «ص» اسم نهري است که از پای عرش سرازير می‌شود. و یا افق مبین که در قرآن است، اسم سرزمینی است که در جلو عرش قرار دارد و در آن نه‌رهایی جاری است، و بر لب آن نه‌رها به عدد ستارگان جامه‌هایی نهاده شده است.

در تفسیر قمی از عبد الرحیم اقصر روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾ چیست؟ حضرت فرمود: خداوند قلم را از درختی بهشتی آفرید که اسمش خلد است، آن گاه به نه‌ری که در بهشت بود و از برف سفیدتر و از شهد شیرین‌تر بود، فرمود: مداد شو، پس آن نه‌ر خشک گردید و مداد شد، آن گاه به قلم فرمود: بنویس. عرض کرد پروردگارا چه بنویسم؟ فرمود: آنچه را که بوده و تا قیامت خواهد بود، پس قلم در

ورقی که از نقره سفیدتر و از یاقوت صافتر بود
نوشت و آن را پیچید و در رکن عرش جای داد. آن
گاه خداوند بر دهان قلم مهر نهاد، پس دیگر سخن
نگفت و نخواهد گفت، و آن ورقه همان کتاب
مکنونی است که همه نسخه‌ها از آن استنساخ شده
است بقیه این روایت را - ان شاء الله - در تفسیر
سوره «ن» نقل خواهیم نمود.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست که
در بعضی از آنها بعد از آنکه راوی اصرار ورزیده و
توضیح بیشتری خواسته، امام (علیه السلام) اضافه
فرموده که: قلم و لوح هر کدام فرشته‌ای هستند، و با
همین جمله فهمانده که بیان قبلی از قبیل تشبیه
معقول به محسوس بوده تا

غرض به آن وسیله فهمانیده شود.

در کتاب روضة الواعظین از امام صادق از پدر بزرگوارش از جدش روایت شده که فرمود: در عرش، تمثال موجوداتی است که خداوند در تری و خشکی عالم خلق فرموده. و سپس فرمود: این است تاویل آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^۱.

مؤلف: یعنی آیه شریفه مزبور نیز همین حقیقت را بیان می‌کند که صور جمیع موجودات در عرش است، و ما سابقا معنای بودن صور اشیاء در عرش را بیان کردیم. نظیر این روایت در افاده این معنا روایتی است که در تفسیر دعای «یا من اظهر الجمیل» وارد شده است.

و نیز در روضة الواعظین از امام صادق از پدرش از جدش (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیثی فرمود: بین یک قائمه از قوائم عرش و بین قائمه دیگر آن آن قدر فاصله است که اگر مرغ تیزپروازی بخواهد آن را طی کند باید هزار سال راه

^۱ روضة الواعظین، ص ۴۷ ط قم.

برود، و عرش هر روز هفتاد هزار رنگ از نور به خود می‌گیرد، و هیچ خلقی از مخلوقات خدا توانایی اینکه به آن نگاه کند ندارد، و همه موجودات عالم در مقابل عرش خدا به منزله حلقه‌ای است در بیابانی پهناور^۱.

مؤلف: این جمله اخیر را شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روایت کرده‌اند. این روایت هم مانند سایر روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) حقایق را در ضمن مثال بیان فرموده، به دلیل ظاهر توصیفی که از بزرگی و وسعت عرش کرده، به هر حسابی هم که فرض شود درست در نمی‌آید، زیرا دوائری که اشعه نورانی ترسیم می‌کنند به مراتب بزرگتر و وسیع‌تر از آن حدی است که در این روایت برای عرش خدا ذکر شده، پس ناگزیر باید گفت: مقصود امام (علیه السلام) تشبیه معقول به محسوس بوده، نه مدلول مطابقی کلام.

و در کتاب علل از کتاب علل محمد بن سنان از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

^۱ روضة الواعظین، ص ۴۷.

علت طواف به کعبه این است که بعد از آنکه خدای
تعالی به ملائکه فرمود: «من در زمین خلیفه‌ای قرار
خواهم داد» و ملائکه اعتراض کردند که آیا
می‌خواهی کسانی در زمین بیافرینی که خونریزی
کنند؟ و آن گاه از اعتراض خود پشیمان شده،
فهمیدند که گناه کرده‌اند ناچار به عرش خدا پناه برده
استغفار کردند، و خداوند از این حالت ملائکه
خوشش آمد و به همین خاطر در آسمان چهارم
خانه‌ای برابر عرش ساخت و اسم آن را «ضراح»
گذاشت، و

در مقابل آن خانه دیگری به نام «بیت المعمور»
در آسمان دنیا بنا نهاد آن گاه خانه کعبه را مقابل «بیت
المعمور» قرار داد و آدم را فرمود تا آن را طواف
نماید، و این سنت در میان فرزندان او تا قیامت
معمول خواهد بود^۱.

مؤلف: این حدیث از چند جهت غریب بنظر
می‌رسد، زیرا اولاً غیر از بیت المعمور خانه دیگری
را به نام «ضراح» اسم برده و حال آنکه در بیشتر
روایات تنها بیت المعمور در آسمان چهارم ذکر
شده. و ثانیاً برای ملائکه گناه اثبات کرده و حال آنکه
به نص قرآن کریم ملائکه معصوم از گناهند، البته این
معنا را می‌توان تاویل کرد و گفت: مراد از پی بردن
به گناه علم به قصور است، و به همین جهت می‌توان
گفت بنابراینکه عرش به علم تفسیر شود معنای پناه
بردن ملائکه به عرش اعتراف آنان به جهل خود و
ارجاع علم است به خداوند سبحان، هم چنان که
قرآن نیز معذرت خواهی آنان را چنین حکایت
فرموده: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ

^۱ علل الشرائع، ص ۴۰۶، ح ۷ ط نجف.

و اما اینکه گفت: «کعبه در برابر بیت المعمور واقع شده» ظاهرا مراد از محاذات و برابری محاذات معنوی است، نه حسی و جسمانی، به شهادت جمله «و به همین خاطر در آسمان چهارم خانه‌ای برابر عرش ساخت» زیرا به طوری که از قرآن و حدیث استفاده می‌شود عرش و کرسی محیط به همه آسمان و زمین هستند، و با فرض احاطه و مخصوصا اگر به حسب فرض این احاطه جسمانی بوده باشد دیگر محاذات معنا نخواهد داشت، پس نه این احاطه، جسمانی است (زیرا گفتیم، عرش به معنای علم است) و نه آن محاذات، حسی و جسمانی است.

در کتاب خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: یکی از حاملین عرش به صورت آدم است، و از خدا به جهت فرزندان آدم طلب روزی می‌کند. و یکی دیگر به صورت خروس است که برای پرندگان طلب رزق می‌کند. و سومی به شکل شیر است که برای درندگان روزی طلب می‌نماید. و چهارمی به صورت گاو است که برای چارپایان طلب روزی می‌کند. و از آن روزی که بنی

اسرائیل گوساله پرستیدند، آن گاوی که حامل عرش است، سر افکنده شده و از شرم دیگر سر بلند نکرد، و وقتی قیامت می‌شود حاملین عرش هشت نفر می‌شوند...

چند روایت در مورد حاملین عرش

مؤلف: اخباری که قریب به این مضامین هستند، بسیار زیادند، و بعضی از آنها این چهار حامل را که در روایت قبلی بود حاملین کرسی دانسته، و حال آنکه تا آنجا که ما اطلاع داریم هیچ روایتی برای کرسی، حامل معرفی نکرده. و ما روایات مربوط به کرسی را در سوره بقره در تفسیر آیه الکرسی ایراد نمودیم.

در حدیثی دیگر حاملین عرش هشت نفر شمرده شده، چهار نفر از اولین که عبارت‌اند از: نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (علیه السلام) و چهار نفر از آخرین که عبارت‌اند از: محمد (صلی الله علیه وآله و سلم)، علی، حسن و حسین (علیه السلام).

مؤلف: بنابراینکه عرش به معنای علم باشد هیچ مانعی ندارد که بعضی روایات حاملین عرش را

ملائکه بدانند، و بعضی دیگر آنان را انبیاء معرفی کند. و خوشبختانه روایات وارد در باره عرش با همه کثرتی که دارد این تفسیر را تایید می‌کند، و اگر بعضی از آنها مختصر ظهوری دارد در اینکه عرش یک موجود جسمانی است، به روایات بسیار دیگری که عرش را علم می‌داند تفسیر می‌شود. و اما اینکه بعضی گفته‌اند: عرش جسمی است به شکل تخت و آن را بر بالای آسمان هفتم گذاشته‌اند هیچ روایت قابل اعتمادی بر طبق آن دیده نشده است، و روایات معتبر، این معنا را جدا تکذیب می‌کند.

قمی در تفسیر خود در ذیل آیه ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ می‌گوید: امام (علیه السلام) فرمود: مراد از شش روز، شش وقت است.^۱

صاحب تفسیر برهان روایتی را از صاحب کتاب ثاقب المناقب نقل می‌کند که وی آن را به ابی هاشم جعفری نسبت داده، و او از محمد بن صالح ارمنی نقل کرده، و آن این است که: من (محمد بن صالح) خدمت حضرت ابی محمد عسکری (علیه السلام)

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۳۶.

عرض کردم معنای آیه ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾^۱ را برایم شرح دهید. فرمود: معنایش این است که خداوند قبل از اینکه امر کند و همچنین بعد از آن نیز هر چه را بخواهد می‌تواند انجام دهد، من در دلم خطور کرد که این معنا تاویل آیه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ است، حضرت فهمید که من چه فکری کردم، فرمود: همانطور است که تو در دل خود گذراندی آری، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۱.

مؤلف: معنای این روایت این است که جمله

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ در مقام افاده

^۱ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۵۸ ط قم.

این معنا است که اطلاق ملک خدای تعالی قبل از آنکه چیزی را بیافریند و بعد از آن، یک جور است، و او مثل ما نیست که بعد از دادن چیزی، دیگر مالک و صاحب اختیار آن نباشد.

در الدر المثور است که ابن جریر از عبد العزیز شامی از پدرش که صحبت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را درک کرده بود نقل می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: کسی که خدای تعالی را در عمل صالحی که به آن موفق شد، شکرگزار نباشد، و در عوض خود را بستاید، کافر شده، و ثواب عملش حبط می شود. و کسی که چنین می پندارد که خداوند اختیار در امری را به بندگان خود واگذار نموده نیز کافر و منکر آن چیزی است که خداوند به انبیای خود نازل کرده، زیرا آیه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ داشتن هر گونه اختیاری را از غیر خداوند سلب و نفی کرده است.^۱

مؤلف: اینکه در این روایت «عجب» را کفر

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۹۲.

خوانده، غرض از کفر، کفران نعمت و یا انکار بودن
حسنات از برای خدا است، چون از آیات کریمه
قرآن بر می آید که حسنات برای خدای تعالی است.
و همچنین اینکه اختیار در هر چیزی را از بندگان
سلب کرده، مراد از آن نفی اختیار و مالکیت استقلالی
است، نه تبعی.

در کافی به سند خود از میسر از ابی جعفر (علیه
السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از معنای
﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ پرسش
نمودم، حضرت فرمود: ای میسر! زمین فاسد بود،
پس خدای عز و جل با بعثت پیغمبر گرامیش آن را
احیاء نمود و پس از آن فرمود که بار دیگر آن را فاسد
نسازید، و در آن فساد راه نیندازید.^۱

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود
از میسر از ابی عبد الله (علیه السلام) بدون ذکر سند
نقل کرده است.^۲

در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم و

^۱ روضه کافی، ج ۸، ص ۵۰ ط نجف.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹.

نسایی از ابی موسی روایت کرده‌اند که گفت: رسول
خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مثل هدایت
و علمی که خداوند مرا بدان مبعوث فرمود مثل باران
شدیدی است که در سرزمینی بیارد و قسمتی از آن
زمین، آب را در خود فرو برد و در نتیجه گیاهان
بسیار برویاند، و قسمتی دیگر که بایر است آب را در
خود نگهداشته و مردم از آن آب نوشیده و سیراب
شوند و با آن زراعت خود را نیز مشروب سازند،
قسمتی دیگر

بلندی‌ها و کوه‌های سنگی است که نه آب را در خود نگهداری و ذخیره می‌کند و نه گیاهی در خود می‌رویاند. مردم نسبت به دین من نیز سه طایفه‌اند: بعضی‌ها آن را یاد می‌گیرند و گلیم خود را از آب در می‌آورند، ولی از دیگران دستگیری ننموده چیزی از آن را به دیگران نمی‌آموزند، بعضی دیگر هم خود از آن بهره‌مند می‌شوند و هم به دیگران می‌آموزند، طایفه سوم، کسانی هستند که نه خود آن را می‌آموزند و نه به دیگران یاد می‌دهند.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۵۹ تا ۶۴]

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝۵۹ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝۶۰ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝۶۱ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝۶۲ أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝۶۳ فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ أَعْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ

ترجمه آیات

به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم، وی گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی برای شما نیست پرستید که من از عذاب روزی بزرگ بر شما بیمناکم (۵۹).

بزرگان قوم او گفتند: ما تو را در ضلالتی آشکار می بینیم (۶۰).

گفت: ای قوم! در من ضلالت نیست بلکه پیغمبری از جانب پروردگار جهانیانم (۶۱).

که پیغامهای پروردگار خویش را به شما می رسانم، شما را نصیحت می کنم و از خدا چیزها می دانم که شما نمی دانید (۶۲).

مگر در شگفتید از اینکه مردی از خودتان را از ناحیه پروردگارتان تذکری آمده باشد تا شما را بیم دهد؟ و در نتیجه مردمی پرهیزکار شده، شاید بدین وسیله رحمت ببینید (۶۳).

قوم نوح او را تکذیب کرده و او را با کسانی که همراهش بودند که در کشتی نشانده نجاتش دادیم،

و کسانی که آیات ما را تکذیب کرده بودند غرق کردیم، چه آنان گروهی کوردل بودند (۶۴).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به گفتگوی نوح علیه السلام با قوم خود و نجات یافتن او و غرق گشتن مکذبین آیات الهی

این آیات با ذکر داستان نوح (علیه السلام) و اینکه چگونه مردم را به توحید و ترک شرک دعوت می نمود، و قومش او را انکار نموده، بر شرک خود اصرار می ورزیدند و اینکه چگونه خداوند طوفان را بر ایشان مسلط نمود و همه را تا به آخر هلاک ساخت و نوح و گروندگان به وی را نجات داد، تعقیب و دنباله آیات قبلی است که آن نیز راجع به دعوت به توحید و نهی از شرک به خدای سبحان و تکذیب آیات او بود، و به منظور تکمیل همین بیان، داستان عده دیگری از انبیاء از قبیل هود، صالح، شعیب، لوط و موسی (علیه السلام) را نیز ذکر می فرماید.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾

نخست داستان نوح را ذکر فرموده، چون نوح (علیه السلام) اولین پیغمبری است که تفصیل نهضت

او در قرآن ذکر شده، و به زودی در تفسیر سوره هود
تفصیل داستان آن جناب خواهد آمد - ان شاء الله -

لام در کلمه «لقد» برای قسم است، و به منظور
تاکید مطلب آورده شده، چون روی سخن با
مشرکین بوده که منکر نبوت هستند.

﴿فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ -

نوح (علیه السلام) بخاطر اینکه به مردم بفهماند که
او خیرخواه آنان است و می خواهد مراتب دلسوزی
خود را نسبت به آنان برساند می گوید: ﴿يَا قَوْمِ﴾ :

ای قوم من، آن گاه اولین پیشنهادی که به آنان می کند
این است که بیاید به دین توحید بگرایید، سپس با
جمله ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ آنان را

انذار نموده، تهدید می کند. و چون مقصودش از این
عذاب، عذاب روز قیامت است، پس در حقیقت در

این دو جمله دو تا از اصول دین را که همان توحید
و معاد است به آنان گوشزد نموده، بعدا در جمله ﴿يَا

قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

به اصل سوم از اصول دین یعنی مساله نبوت اشاره

می‌نماید. علاوه بر اینکه در همان دعوت به دو اصل اولی نیز اشاره به مساله نبوت هست، برای اینکه دعوت به یک نوع عبادت، انذار از یک نوع عذابی است که قومش هیچگونه اطلاعی از آن نداشته‌اند، و معلوم است که دارندۀ چنین دعوت‌هایی جز پیغمبری نمی‌تواند باشد.

از جمله ﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾ هم بر

می‌آید که قومش از شنیدن همان دو مطلب به مساله نبوت که اصل سومی است، نیز منتقل شده‌اند، چون می‌فرماید: از شنیدن آن دو دعوت بلکه از شنیدن اولین دعوت او نسبت به رسالت وی تعجب کرده‌اند.

﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

کلمه «ملاً» به معنای اشراف و بزرگان قوم است، و این طبقه از افراد اجتماع را از این نظر ملاً گفته‌اند که هیبت آنان دل‌ها، و زینت و جمال‌شان چشم‌ها را پر می‌کند، و اگر با این تاکید شدید نسبت ضلالت به او داده‌اند، برای این است که این طبقه هرگز توقع نداشتند که یک نفر پیدا شود و بر بت‌پرستی آنان اعتراض نموده، صریحاً پیشنهاد ترک خدایان‌شان را کند و از این عمل انذارشان نماید، لذا وقتی با چنین کسی مواجه شده‌اند تعجب نموده، او را با تاکید هر چه تمامتر گمراه خوانده‌اند، این هم که گفته‌اند: ما به یقین تو را گمراه می‌بینیم، مقصود از «دیدن» حکم کردن است، یعنی به نظر چنین می‌رسد که تو سخت گمراهی.

﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ...﴾

نوح (علیه السلام) در جواب آنان گمراهی را از خود نفی نموده و در جمله ﴿وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ خود را پیغمبری مبعوث از طرف خدای سبحان معرفی می‌کند، و اگر خدا را به وصف ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ستوده، برای این است که نزاع بر سر ربوبیت بوده، آنان به غیر از خدا برای هر شانی از شئون عالم مانند آسمان و زمین و انسان و غیر آن ارباب دیگری داشتند، و آن جناب با ذکر این وصف ربوبیت را منحصر به خدای تعالی نمود، و در این جواب هیچ گونه تأکیدی به کار نبرد - تا بفهماند مطلب یعنی رسالت وی و گمراه نبودنش آن قدر روشن است که هیچ احتیاجی به قسم یا تأکید دیگری ندارد.

﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

در این چند جمله اوصاف خود را می‌شمارد، نخست می‌فرماید: من از آنجایی که رسولی از ناحیه پروردگار هستم، به مقتضای رسالتم پیام‌هایی را به شما می‌رسانم، و رسالت و پیغام را به صیغه جمع

ذکر کرد تا بفهماند که او تنها مبعوث به توحید و معاد نشده، بلکه احکام بسیار دیگری نیز آورده، چون نوح (علیه السلام) از پیغمبران اولی العزم و صاحب کتاب و شریعت بوده است.

سپس می فرماید: من خیرخواه شمایم، و با شما نصیحت‌هایی دارم که شما را به خداوند و اطاعت او نزدیک و از استنکاف از پرستش او دور می سازد. آن گاه می فرماید: و من چیزهایی می دانم که شما نمی دانید، و مقصودش از آن چیزها معارفی است که خداوند از سنن

جاری در عالم و از آغاز و انجام عالم به وی
آموخته است، مانند وقایع قیامت، جزئیات مساله
ثواب و عقاب، اطاعت و معصیت بندگان، رضا و
غضب و نعمت و عذابش.

پس اینکه بعضی گفته‌اند: دو جمله
﴿أَبْلَغُكُمْ...﴾ و ﴿أَنْصَحُ لَكُمْ﴾ دو صفت و جمله
«اعلم...» حال از فاعل ﴿أَنْصَحُ لَكُمْ﴾ است، صحیح
نیست، بلکه همانطوری که گفتیم این سه جمله هر
کدام برای غرض خاصی ذکر شده‌اند.

﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾

این جمله استفهامی است انکاری که می‌فهماند
تعجب آنان از ادعای رسالت و دعوت به دین حق
بی‌جا و بی‌مورد بوده، و مقصود از «ذکر» همان
معارف حق او است که بشر را به یاد خدا می‌اندازد.
و کلمه «من ربکم» متعلق است به «کائن» تقدیری.

﴿لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ - این سه

جمله متعلق است به جمله «جاءکم» و معنای آن این
است که: این ذکر (دین) به این جهت برای شما
فرستاده شده تا رسول، شما را اندازد نموده، به این
وسیله وظیفه خود را ادا نماید، و شما نیز از خدا

بترسید، تا در نتیجه رحمت الهی شامل حالتان شود، چون تنها تقوا و ترس از خدا آدمی را نجات نمی‌دهد، بلکه باید رحمت الهی هم دستگیر بشود.

این سه جمله از کلام نوح (علیه السلام)، مشتمل است بر اجمالی از معارف عالی الهی.

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ...﴾

بنا به گفته راغب لفظ «فلک» که به معنای کشتی است هم در یک کشتی استعمال می‌شود، و هم در کشتی‌های زیاد^۱، و به گفته صحاح اللغة هم معامله مذکر با آن می‌شود و هم مؤنث^۲. و دو کلمه ﴿قَوْمًا عَمِينَ﴾ یکی وصف است و دیگری موصوف، و «عمین» جمع «عمی» بر وزن «خشن»، صفتی است مشبه از ماده «عمی، یعمی» فرق «عمی» با «اعمی» بطوری که گفته‌اند این است که عمی تنها کسی را می‌گویند که بصیرت نداشته باشد، و اعمی به کسی اطلاق می‌شود که بصر (چشم) نداشته باشد^۳.

^۱ مفردات راغب، ماده فلک.

^۲ صحاح اللغة، ج ۴، ص ۱۶۰ ماده فصل الفاء.

^۳ مفردات راغب، ص ۳۴۸ ماده عمی.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۶۵ تا ۷۲]

﴿وَالِیَّ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۶۵﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَنظُرُكَ مِنْ الْكَاذِبِينَ ۶۶ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۶۷ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ۶۸ أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأُذَكِّرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصُطَةً فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۶۹ قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتِنَا بِمَا تَعَدْنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۷۰ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَنْظِرِينَ ۷۱ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ ۷۲﴾

ترجمه آیات

و به سوی قوم عاد برادرشان هود را (فرستادیم)، گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید بپرستید، چرا پرهیزکاری نمی کنید؟ (۶۵).

بزرگان قومش که کافر بودند، گفتند: ما تو را
دستخوش سفاقت می‌بینیم، و از دروغگویان
می‌پنداریم (۶۶).

گفت: ای قوم! من دستخوش سفاهت نشده‌ام بلکه پیغمبری از ناحیه پروردگار جهانیانم (۶۷).

که پیغام‌های پروردگار خویش به شما می‌رسانم و برای شما خیرخواهی امینم (۶۸).

مگر شگفت دارید که شما را از پروردگارتان به وسیله مردی از خودتان تذکاری آمده باشد تا شما را بیم دهد؟ به یاد آرید آن دم که شما را از پس قوم نوح جانشین آنان کرد و جثه‌های شما را درشت آفرید، نعمت‌های خدا را به یاد آرید شاید رستگار شوید (۶۹).

گفتند: مگر به سوی ما آمده‌ای تا خدا را به تنهایی پرستیم و آنچه را پدران ما می‌پرستیدند واگذاریم؟ اگر راست می‌گویی عذابی را که از آن بیمان می‌دهی بیار (۷۰).

گفت: عذاب و غضب پروردگارتان بر شما وقوع یافت، چرا با من بر سر نام‌هایی که شما و پدرانتان ساخته و روی یک مشت سنگ و چوب گذاشته‌اید در حالی که خداوند حجتی در باره آنها نازل نکرده، مجادله می‌کنید؟ منتظر باشید که من نیز با شما انتظار آن عذاب را می‌برم (۷۱).

پس او را با کسانی که همراه وی بودند به رحمت خویش نجات دادیم و نسل کسانی را که آیه‌های ما را تکذیب کرده بودند، و مؤمن نبودند، قطع کردیم (۷۲).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به محاجه هود علیه السلام با قوم خود

﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾

«أخ» که اصلش «اخو» است به معنای برادر است، حال یا برادر تکوینی یعنی آن کسی که در ولادت از پدر یا مادر و یا هر دو با انسان شریک است، یا برادر رضاعی که شرع او را برادر دانسته، و یا برادرخواندگی، که بعضی از اجتماعات آن را معتبر شمرده‌اند، این معنای اصلی کلمه مزبور است، و لیکن بطور استعاره به هر کسی که با قومی یا شهری، یا صنعتی و سجیه‌ای نسبت داشته باشد نیز برادر آن چیز اطلاق می‌کند مثلاً می‌گویند: «اخو بنی تمیم برادر قبیله بنی تمیم» و یا «اخو یثرب برادر یثرب» و یا «اخو الحیاکه برادر پشم بافی» و یا «اخو الکریم برادر کرامت».

در آیه مورد بحث: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾

برادر به همین معنای استعاری است. حرفهایی که در

پیرامون جمله ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ

غَيْرُهُ﴾ باید زده شود همان حرفهایی است که در ذیل

همین جمله در داستان قبلی زده شد، تنها تفاوتی که

جمله مورد بحث با جمله مشابهش در داستان نوح

(علیه السلام) دارد این است که در آنجا داشت:

﴿فَقَالَ...﴾ و در اینجا دارد «قال» و جای این هست

که کسی پرسد چرا در آنجا حرف عطف (فاء) بر سر

جمله در آمد و در اینجا در نیامد؟ جوابش

همانطوری که زمخشری نیز در کشاف گفته این

است -

که: در آیه مورد بحث سؤالی در تقدیر است،
 گویا پس از آنکه فرمود: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾
 و هود را فرستادیم به سوی قوم عاد کسی پرسیده
 است: از کلام نوح با خبر شدیم، اینک بفرما ببینیم
 هود به قوم چه گفت؟ در جواب فرمود: ﴿قَالَ يَا
 قَوْمِ...﴾^۱.

و این سؤال و جواب در داستان نوح (علیه
 السلام) تصور ندارد، برای اینکه داستان مزبور، اولین
 داستانی است که در این آیات ایراد شده است.

﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ...﴾

بطوری که از داستان هود و قومش که به زودی
 آن را نقل می‌کنیم بر می‌آید عده‌ای از قوم وی ایمان
 داشته و از ترس سایرین ایمان خود را پنهان
 می‌داشتند، بخلاف قوم نوح که یا هیچ یک از آنها
 ایمان نداشتند، یا اگر داشتند ایمانشان را پنهان
 نمی‌کردند، و به داشتن ایمان، معروف و انگشت‌نما
 بوده‌اند، لذا در آیه مربوط به قوم نوح فرمود: ﴿قَالَ
 الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ﴾ همه بزرگان قومش گفتند...، و

^۱ الکشاف، ج ۲، ص ۱۱۶.

لیکن در خصوص داستان هود فرمود: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ﴾ گروهی که از بزرگان قوم وی که کافر بودند، گفتند... زمخشری نیز در وجه فرق بین این دو تعبیر همین معنا را ذکر کرده است^۱.

﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾
- قوم هود از آنجایی که بر سنت بت پرستی خو کرده بودند، و بت‌ها در دل‌هایشان، مقدس و محترم بود، و با این حال کسی جرأت نداشت سنت غلط آنان را مورد اعتراض قرار دهد لذا از کلام هود خیلی تعجب کرده، با تاکید هر چه بیشتر (یعنی با بکار بردن لام در «لنراک» و استعمال لفظ «ان» در «انا» و لام در «لنظنک») اولاً او را مردی سفیه و کم عقل، و رأی او را رأیی غلط خوانده، و ثانیاً او را به ظن بسیار قوی از دروغگویان پنداشتند.

از لفظ «کاذبین» و همچنین از لفظ «رسل» که در جمله ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ﴾ بر می‌آید که قوم هود غیر از آن جناب، پیغمبران دیگری را هم تکذیب و نافرمانی کرده‌اند.

^۱ الکشاف، ج ۲، ص ۱۱۶.

جواب مؤدبانه هود (علیه السلام) به قومش که او را سفیه خوانده بودند و

اشاره به اینکه قوم هود دارای تمدن بوده‌اند

﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ...﴾

حرفی که در تفسیر این آیه باید گفته شود، همان

حرفی است که در آیه مشابه آن در داستان نوح

گفتیم، تنها چیزی که در خصوص این جمله باید

بگوییم این است که قوم هود

بیشتر از قوم نوح بی شرمی و وقاحت کردند، چه آنان نوح (علیه السلام) را تنها مردی گمراه دانستند، و اینان هود را مردی سفیه خواندند، و در عین حال هود (علیه السلام) وقار نبوت را از دست نداد و ادبی را که انبیاء در دعوت الهی خود باید رعایت کنند فراموش نفرمود، و با کمال ادب فرمود: «یا قوم» و این لحن، لحن کسی است که نهایت درجه مهربانی و حرص بر نجات مردمش را دارد.

﴿لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ

الْعَالَمِينَ﴾ - و به طوری که می بینید در رد تهمت سفاهت از خود و اثبات ادعای رسالت خویش، هیچ تأکیدی به کار نبرد، برای اینکه اولاً در مقابل مردمی لجوج، لجبازی و اصرار نکرده باشد، و در ثانی بفهماند که ادعایش آن قدر روشن است که هیچ احتیاجی به تأکید ندارد.

﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ ی

عنی من از جهت اینکه فرستاده‌ای هستم به سوی شما، کاری جز تبلیغ پیام‌های پروردگارم ندارم، و از آنچه شما در باره‌ام می‌پندارید، بکلی منزّه هستم. آری، من در آنچه شما را به سوی آن می‌خوانم

حیله‌گر نبوده، نسبت به آن دین حقی که به آن مبعوث شده‌ام، خائن نیستم، و چیزی از آن را زیر و رو نکرده، جز تدین شما را به دین توحید یعنی دینی که نفع و خیر شما در آن است چیز دیگری نمی‌خواهم. و در برابر اینکه آنان او را دروغگو شمردند، خود را «امین» نامید.

﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾

کلمه «بصطة» همان «بسطة» با سین است، و از آنجایی که پهلوی «طا» که از حروف اطباق است قرار گرفته، مبدل به «صاد» شده هم چنان که «صراط» را با اینکه اصلش «سراط» است، به همین خاطر با «صاد» می‌نویسند. کلمه «آلاء» جمع: «إلی» - به فتح همزه - و «الی» - به کسر آن - و به معنای نعمت است، هم چنان که «آناء» جمع «انی» و «انی» است.

هود (علیه السلام) در این جمله مانند نوح (علیه السلام) تعجب قوم را بی‌مورد دانسته و از نعمتهای الهی دو نعمت را که بسیار روشن بوده، ذکر فرموده است، یکی اینکه خداوند آنان را پس از انقراض قوم نوح، خلیفه خود قرار داده، و دیگر اینکه به آنها

درشتی هیکل و نیروی بدنی فراوان ارزانی داشته
است. از همین جا معلوم می‌شود که قوم هود، دارای
تمدن بوده و تقدم بر سایر اقوام داشته، و قوه و
قدرت بیشتری را دارا بودند. هود (علیه السلام) بعد
از ذکر این دو نعمت اشاره به سایر نعمت‌های الهی
نموده و فرموده: ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ...﴾.

﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ

آبَاؤَنَا...﴾

قوم هود برای اینکه او را به نوعی از استهزاء ساکت کنند، مساله تقلید از پدران را به رخ او کشیدند. ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ

عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ...﴾

«رجس» و «رجز» چیزی است که اگر با چیزی دیگر برخورد بکند باید از آن چیز صرفنظر نموده، آن را دور انداخت. مدفوع انسان را هم از همین جهت رجس و رجز گفته‌اند، هود (علیه السلام) نیز در این کلام خود، عذاب را رجس خوانده، چون طبعاً انسان از عذاب تنفر داشته و شخص معذب خود را از اشخاص ایمن از عذاب دور می‌سازد.

هود (علیه السلام) در جواب قوم خود گفت: این اصراری که شما در پرستش بت‌ها و تقلید کورکورانه از پدران خود می‌ورزید، باعث دوری شما از خدا و غضب خدا بر شما گشت، و سبب شد آن عذابی که از در انکار می‌گفتید: چه وقت نازل می‌شود؟ به همین زودی بر شما نازل گردد، پس منتظر آن باشید

و من هم با شما انتظار آن را دارم.

احتجاج هود علیه السلام با قوم خود در رد مسلک بت پرستی آنان

﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ

مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ - هود (علیه السلام) در

این جملات استدلالی را که قوم بر الوهیت بت‌ها

می‌کردند رد می‌کند، چون قومش می‌گفتند: پدران ما

که این بت‌ها را می‌پرستیدند از ما عاقل‌تر بودند، و

ما ناگزیر باید از آنان پیروی کنیم، هود (علیه السلام)

در جواب می‌فرماید: پدران شما نیز مانند شما برهان

و دلیل صحیحی بر خدایی این بت‌ها نداشتند، و

مساله خدا بودن آنها جز نامهایی که شما بر آنها

نهاده‌اید چیز دیگری نیست، این شماست که به دست

خود سنگ یا چوب‌هایی را تراشیده یکی را خدای

ارزانی و فراوانی نعمت، و دیگری را خدای جنگ و

سومی را خدای دریا و یا خشکی خوانده‌اید، جز

نامگذاری شما ماخذ دیگری نداشته و خدایی آنها

جز در اوهام شما مصداق دیگری ندارد، و آیا با یک

مشت اوهام که اسم‌گذاریش به اختیار خود انسان

است، می‌خواهید ادعای مرا که توأم با دلیل و برهان

قطعی است جواب دهید؟.

این طرز بیان در استدلال بر بطلان مسلک بت‌پرستی در قرآن کریم فراوان به چشم می‌خورد، و این خود لطیف‌ترین بیان و برنده‌ترین حجتی است بر بطلان این مسلک، زیرا هر صاحب ادعایی که نتواند بر حقانیت ادعای خود اقامه حجت و برهان کند، در حقیقت برگشت ادعایش به خیال و فرض نامگذاری می‌شود، و از بدیهی‌ترین جهالت‌ها است که انسان در مقابل برهان لجاجت ورزیده به یک مشت موهومات و فرضیات اعتماد کند، و این طرز بیان، تنها در مساله پرستش جریان ندارد، بلکه اگر در آن دقت شود در هر چیزی که انسان به آن

اعتماد نماید و آن را در قبال خدای تعالی
 موجودی مستقل پنداشته، در نتیجه به آن دلبستگی
 پیدا نماید، آن را اطاعت کند و به سویش تقرب
 بجوید این بیان جریان دارد. لذا خدای تعالی اطاعت
 غیر خود را نیز عبادت خوانده، مثلاً در باره اطاعت
 از شیطان فرموده: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا
 تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا
 صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾^۱.

﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا...﴾

اینکه در این آیه «رحمت» نکره یعنی بدون اضافه
 ذکر شده و خلاصه نفرمود: «رحمتی» برای این است
 که دلالت بر نوع مخصوصی از رحمت کند، و آن
 رحمتی است که مخصوص به مؤمنین است و آن
 همانا نصرت و پیروزی بر دشمنان است، هم چنان
 که فرمود: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ
 الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ و نیز فرموده: ﴿وَكَانَ حَقًّا

^۱ آیا ای پسران آدم به شما نسپردم که عبادت شیطان نکنید که وی دشمن
 آشکارای شما است؟! (و آیا سفارش نکردم) که مرا عبادت کنید که راه
 راست همین است. - یس آیات ۶۰ و ۶۱.

عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾.

﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا...﴾ - «قطع

دابر» کنایه از هلاکت و قطع نسل است، چون دابر هر چیزی به معنای دنباله آن است، حال چه دنباله از طرف گذشته، هم چنان که می گویند: «امس الدابر» و یا از طرف آینده، مثل اینکه می گویند: «دابر القوم» و معلوم است که هلاکت قومی باعث هلاکت دنباله و نسل آن قوم نیز هست. و ما - ان شاء الله - به زودی بحث مفصلی در پیرامون داستان هود (علیه السلام) در سوره هود ایراد خواهیم نمود.

^۱ ما به یقین یاری می کنیم فرستادگان خود و گروندگان به ایشان را هم در زندگی دنیا و هم در روزی که گواهان بپا خواهند خاست. - مؤمن، آیه ۵۱.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۷۳ تا ۷۹]

﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيرهُ قد جاءتكم بينة من ربكم هذِهِ ناقةُ الله لكم آية فذروها تأكل في أرضِ الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذابٌ أليمٌ ۷۳ واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عادٍ وبوأكم في الأرضِ تتخذون من سهُولها قُصوراً و تنحتون الأُجبالَ بُيوتاً فاذكروا آلاءَ الله ولا تغثوا في الأرضِ مُفسدينَ ۷۴ قال الأملأُ الذين استكبروا من قومهِ للذين استضعفوا لمن آمن منهم أ تعلمون أن صالحاً مرسلٌ من ربهِ قالوا إنا بما أرسلَ به مؤمنونَ ۷۵ قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرونَ ۷۶ فعقرُوا الناقةَ و عتوا عن أمرِ ربهِمْ و قالوا يا صالحُ إئتنا بما تعدنا إن كنتَ من المرسلينَ ۷۷ فأخذتهم الرجفةُ فأصبحوا في دارِهِمْ جاثمينَ ۷۸ فتولّى عنهم و قال يا قوم لقد أبلغتكم رسالةَ ربّي و نصحتُ لكم و لكن لا تحبونَ الناصحينَ ۷۹﴾

ترجمه آیات

و به سوی قوم ثمود، برادرشان صالح را (فرستادیم) گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید بپرستید، که شما را از پروردگارتان

حجتی آمد، این شتر خدا است که معجزه‌ای برای شما است، بگذاریدش تا در زمین خدا چرا کند، و زنه‌ار! به آن آسیب مرسانید که به عذاب‌ی دردناک دچار شوید (۷۳).

به یاد آرید زمانی را که خداوند پس از قوم عاد شما را جانشین آنان کرد، و در این سرزمین جایتان

—

داد، و اینک در دشتهای آن کوشک‌ها می‌سازید،
و از کوه‌ها خانه‌ها می‌تراشید، به یاد آرید نعمت‌های
خدا را و در این سرزمین فساد نینگیزید (۷۴).

بزرگان قومش که گردنکشی کرده بودند به
کسانی که زبون به شمار می‌رفتند، (یعنی) به آنهایی
که مؤمن شده بودند گفتند: شما چه می‌دانید که
صالح پیغمبر پروردگار خویش است؟ گفتند: ما به
آیینی که وی را به ابلاغ آن فرستاده‌اند مؤمنیم (۷۵).
کسانی که گردنکشی کرده بودند گفتند: ما آیینی
را که شما بدان گرویده‌اید منکریم (۷۶).

پس شتر را بکشتند و از فرمان پروردگار خویش
سریچیدند، و گفتند: ای صالح اگر تو پیغمبری
عذابی را که به ما وعده می‌دهی بیار (۷۷).

پس دچار زلزله شده و در خانه‌های خویش
بی‌جان شدند (۷۸)

آن گاه صالح از آنان دور شد و گفت: ای قوم!
من پیغام پروردگار خویش را رسانیدم و به شما
خیرخواهی کردم، ولی شما خیرخواهان را دوست
نمی‌دارید (۷۹).

بیان آیات

﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...﴾

ثمود یکی از امت‌های قدیمی عرب بوده که در سرزمین یمن در احقاف می‌زیسته‌اند، و خداوند متعال شخصی از خود آنان را به نام «صالح» در میانشان مبعوث نمود. صالح (علیه السلام) قوم خود را که مانند قوم نوح و هود مردمی بت پرست بودند به دین توحید دعوت نمود و فرمود: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾.

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ یعنی برای شما

شاهدی که شهادتش قطعی است آمد.

﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ این جمله بینه‌ای را که

در جمله قبل بود بیان می‌کند و مقصود از «ناقه» همان ماده شتری است که خداوند آن را به عنوان معجزه برای نبوت صالح از شکم کوه بیرون آورد، و به همین عنایت بود که آن را ناقه خدا نامید.

﴿فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ...﴾ استعمال لفظ

«فاء»، تفریع را می‌رساند، و چنین می‌فهماند که چون ناقه مذکور، ناقه خدا است پس بگذارید تا در زمین خدا بچرد. و این تعبیر یعنی به کار بردن لفظ «فاء»

خالی از تشدید هم نیست، هم آن تفریع را می‌رساند و هم زمینه را برای ذکر عذاب که به مقتضای آیه ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ حساب هر پیغمبری را با امتش تصفیه می‌کند، آماده می‌سازد. آیه شریفه،

مخصوصاً جمله ﴿فِي أَرْضِ اللَّهِ﴾ بطور تلویح می‌فهماند که قوم صالح، از آزاد گذاشتن ناقه در چریدن و گردش کردن، اکراه داشتند و گویا این معنا بر آنان گران می‌آمده و نمی‌خواستند زیر بار آن بروند، لذا توصیه کرده که از آزادی آن جلوگیری نکنند، و تهدید فرموده که اگر آسیبی به آن رسانیده، یا آن را بکشند به عذاب دردناکی دچار می‌شوند.

﴿وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ...﴾

صالح در این جمله قوم خود را به تذکر و یاد آوردن نعمت‌های خدا دعوت می‌کند، هم چنان که هود قوم عاد را به آن دعوت می‌نمود. و از جمله نعمت‌هایی که به یاد آنان می‌آورد این است که خداوند آنان را جانشین قوم عاد و سایر امت‌های گذشته قرار داده و در زمین مکتشان داده، و اینک قسمت‌های جلگه زمین و همچنین کوهستانی آن را

اشغال نموده و در آن خانه و آبادی به وجود آورده‌اند، آن گاه تمامی نعمت‌ها را در جمله ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ﴾ خلاصه می‌کند، و با به کار بردن لفظ «فاء» که برای تفریع است، مغایرت آن را با جملات قبل می‌رساند، و گویا پس از اینکه فرمود: نعمت‌های خدا را به یاد بیاورید، و تعدادی از آن نعمت‌ها را بر شمرد، برای بار دوم فرمود: با این همه نعمت‌ها که خداوند در دسترس شما قرار داده، جا دارد که آن نعمت‌ها را به یاد بیاورید.

﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ این جمله عطف بر جمله «فاذکروا» و لازمه آن است، و ماده «عتی» هم به معنای فساد تفسیر شده، و هم به معنای اضطراب و مبالغه آمده است. راغب در مفردات می‌گوید: «عیث و عثی» با اینکه دو ماده هستند از جهت معنا به هم نزدیک هستند، مانند «جذب و جذب»، چیزی که هست ماده «عیث» بیشتر در فسادهایی گفته می‌شود که محسوس باشد، به خلاف ماده «عتی» که بیشتر در فسادهای معنوی و غیر حسی به کار برده می‌شود، مانند آیه ﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي

الأرضِ مُفسِدِينَ^۱»

فقط مستضعفین از قوم صالح (علیه السلام) به وی ایمان آورده بودند

﴿قَالَ أَمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ

اسْتُضِعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ...﴾

جمله ﴿لِلَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا﴾ را با جمله ﴿لِمَنْ آمَنَ

مِنْهُمْ﴾ تفسیر کرد تا دلالت کند بر اینکه مستضعفین

از قوم صالح، مؤمنین آن قوم بودند، و خلاصه، تنها

مستضعفین به وی ایمان آورده بودند.

﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ...﴾ «عقر

نخله» به معنای بریدن آن از بیخ است،

^۱ مفردات راغب، ص ۳۳.

و «عقر ناقه» به معنای نحر آن است، و به معنای بریدن دست و پای آن نیز آمده. و «عتو» به معنای تمرد و سرپیچی است. و در این آیه از آنجایی که با لفظ «عن» متعدی شده، متضمن سر پیچی از روی استکبار است. معنای بقیه جملات این دو آیه روشن است، و احتیاج به توضیح ندارد.

﴿فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ...﴾

«رجفة» به معنای لرزیدن و اضطراب شدید است، مانند زلزله در زمین و تلاطم در دریا. و «جثوم» در انسان و پرندگان مانند به سینه در افتادن شتر است.

در آیات مورد بحث عذابی را که قوم صالح با آن به هلاکت رسیده‌اند، «رجفة» خوانده و در آیه «۶۷» سوره «هود» آن را «صیحه» و در آیه ﴿فَأَخَذْتَهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ﴾ آن را «صاعقه» نامیده است. و این بدان علت است که نوعا صاعقه‌های آسمانی بدون صیحه و صدای هولناک و نیز بدون رجفه و زلزله نیست، چون معمولا اینگونه صاعقه‌ها باعث

اهتزاز جو می شود، و اهتزاز جوی نیز وقتی به زمین می رسد باعث لرزیدن زمین شده، ایجاد زلزله می کند. ممکن هم هست گفته شود وجه تسمیه «صاعقه» به «رجفه» این است که صاعقه باعث تکان خوردن دلها و لرزیدن اندام آدمی است.

این آیه تنها دلالت دارد بر اینکه این عذاب که مقصود از آن استیصال و انقراض آن قوم بوده، اثر کفر و ظلمی بوده است که نسبت به آیات خدا روا می داشتند، و اما اینکه این عذاب چگونه بوجود آمده، آیه شریفه متعرض آن نیست.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۸۰ تا ۸۴]

﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ۸۰ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ ۸۱ وَ مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ۸۲ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ۸۳ وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ۸۴﴾

ترجمه آیات

و لوط را فرستادیم، به یاد آر زمانی را که وی به قوم خود گفت: چرا این کار زشتی را می کنید که هیچ یک از جهانیان پیش از شما نکرده اند (۸۰).

شما از روی شهوت به جای زنان به مردان رو می کنید، بلکه شما گروهی اسراف پیشه اید (۸۱).

پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: از دهکده خویش بیرونشان کنید، که اینان خود را پاکیزه قلمداد می کنند (۸۲).

پس او را با کسانی نجات دادیم، مگر زنش را که قرین با ماندگان بود (۸۳).

آن گاه بارانی عجیب بر آنان بارانندیم، بنگر تا عاقبت بدکاران چسان بود (۸۴).

بیان آیات

مربوط به رسالت لوط (علیه السلام)

﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ...﴾

ظاهر جمله این است که این داستان عطف به

داستان نوح است که قبلاً ذکر نموده و

در ابتدای آن فرموده بود: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ و بنابراین تقدیر آیه مورد بحث نیز: «و لقد ارسلنا لوطا اذ قال لقومه» خواهد بود، این آن چیزی است که از ظاهر آیه استفاده می‌شود، و لیکن معهود از اینگونه سیاق‌های قرآنی این است که لفظ «اذکر به یاد آر» مقدر بوده و تقدیر آیه: «اذکر لوطا الذی ارسلناه اذ قال لقومه» می‌باشد.

وحدت سیاق اقتضا داشت که هم چنان که در داستان هود و صالح فرمود: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ و ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ در اینجا نیز بفرماید «و الی فلان اخاهم لوطا» و اگر در خصوص قوم لوط سیاق را تغییر داده و بعد از ذکر داستان آن قوم مجدداً به سیاق قبلی برگشته و فرموده: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ برای این بوده که لوط از پیروان شریعت ابراهیم (علیه السلام) بوده، به خلاف هود و صالح که از پیروان شریعت نوح (علیه السلام) بودند، و در تفسیر سوره «هود» خواهیم گفت که لوط از بستگان ابراهیم (علیه السلام) بوده، و آن حضرت او را به سوی اهل سدوم و اقوام مجاور آنان فرستاد، تا

آنان را که مشرک و از بت پرستان بودند، به دین توحید دعوت کند.

﴿أَتَاتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ مراد از «فاحشه» عمل لواط

است، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: ﴿لَتَأْتُونَ
الرِّجَالَ شَهْوَةً﴾.

﴿مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ یعنی هیچ

یک از امم و اقوام روی زمین مرتکب چنین گناهی
نشدند. و این جمله، دلالت دارد بر اینکه تاریخ
پیدایش این عمل منتهی به همین قوم می شود.

و ما در تفسیر سوره هود، به تفصیل قصه لوط،

متعرض خواهیم شد - ان شاء الله تعالی -.

﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ...﴾

«اتیان الرجال» به قرینه کلمه «شهوة» و همچنین

به قرینه ﴿مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ کنایه است از عمل

نامشروع با مردان، و این دو قرینه، علاوه بر اینکه

«اتیان الرجال» را معنا می کند، این معنا را نیز

می رساند که قوم لوط عمل زناشویی با زنان را ترک

گفته و به مردان اکتفاء می کردند، و این عمل را از

آنجایی که تجاوز و انحراف از قانون فطرت است،

«اسراف» نامیده و فرموده: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾.

جمله مورد بحث جمله‌ای است استفهامی و
تقدیر آن «ء انکم» است، از آنجایی که عمل مزبور،
فاحشه بی‌سابقه‌ای بوده از در تعجب و استبعاد
می‌پرسد: «آیا شما چنین کاری را مرتکب
می‌شوید؟».

﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا...﴾

یعنی از آنجایی که جواب درستی از این سؤال نداشتند لا جرم او را تهدید به تبعید نموده، گفتند: ﴿أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ﴾ و این خود دلیل بر سفاقت قوم لوط است، که اصلاً متعرض جواب از سؤال لوط نشده، در مقام جواب چیزی گفتند که هیچ ربطی به سؤال او نداشت، چون جواب از سؤال لوط یا به اعتراف به آن است، و یا به این است که با دلیل آن را ابطال کنند، و قوم لوط چنین نکردند، بلکه او را بخاطر اینکه مردی غریب و خوش نشین در شهر است، خوار شمردند و کلامش را بی ارزش دانسته، گفتند: شهر از ما است، و این مرد در این شهر خوش نشین است، و کس و کاری ندارد، او را نمی‌رسد که به کارهای ما خرده‌گیری کند.

﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾

این آیه و همچنین آیه ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ دلالت دارند بر اینکه جز اهل خانه لوط هیچ کس در آن قریه ایمان نیاورده بودند. کلمه «غابرین» به معنای گذشتگان از قوم است، و در اینجا کنایه از هلاکت است، یعنی همسر او هم جزو از بین

رفتگان است.

﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

الْمُجْرِمِينَ﴾

با اینکه در اینجا انتظار می‌رفت عذابی را ذکر کند، و مع ذلک اسمی از عذاب نیاورده و به جای آن، فرستادن باران را ذکر فرموده، برای این بود که بفهماند عذاب و هلاکت قوم لوط به وسیله باران بوده، و به همین جهت باران را نکره آورده و فرمود: «مطرا بارانی» تا بفهماند باران مزبور از باران‌های معمولی نبوده، بلکه بارانی مخصوص و از جهت غرابت و شدت اثر، بی سابقه بوده است، چنان که در جای دیگر قرآن در باره این باران توضیح داده و فرموده: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ مُسَوَّمَةٍ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَبَعِيدٍ﴾^۱.

جمله ﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾

خطاب به پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله و سلم) است تا او و امتش عبرت بگیرند.

^۱ ما در آن قریه بیش از یک خانوار مسلمان نیافتیم. - ذاریات، آیه ۳۶.

[سورة الأعراف (٧): آيات ٨٥ تا ٩٣]

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٨٥ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ أذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ٨٦ وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ٨٧ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ٨٨ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ٨٩ وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِيَنَّاتَّبِعْتُمْ شُعَيْبًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٩٠ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ٩١ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا

فِيهَا الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ ٩٢ فَتَوَلَّى
عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَ
نَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمِ كَافِرِينَ ﴿٩٣﴾

ترجمه آیات

و به سوی مردم مدین برادرشان شعیب را فرستادیم، (او به قوم خود) گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید پرستید، برهانی از پروردگارتان به سوی شما آمده (و حجت بر شما تمام شده) پیمانہ و وزن را تمام دهید (کم‌فروشی نکنید) و حق مردم را کم مدهید و در این سرزمین پس از اصلاح آن فساد راه میندازید، این دستور را اگر باور داشته باشید برای شما بهتر است (۸۵).

بر سر هر راه منشینید که مردم را بترسانید، و کسی را که به خدا ایمان آورده از راه خدا باز دارید، و راه خدا را منحرف خواسته باشید، زمانی را به یاد آرید که اندک بودید، و خدا بسیاریتان کرد، به یاد آرید و بنگرید سرانجام تباہکاران چگونه بود (۸۶).

اگر گروهی از شما به این آیین که من برای ابلاغ آن مبعوث شده‌ام ایمان آورده‌اند و گروهی ایمان نیاورده‌اند، صبر کنید تا خدایمان داورى کند، او بهترین داوران است (۸۷).

بزرگان قوم وی که گردن‌کشی می‌کردند گفتند: ای شعیب! ما تو را با کسانی که به تو ایمان آورده‌اند،

از آبادی خود بیرون می‌کنیم، مگر اینکه به آیین ما باز گردید، گفت: (به آیین شما باز گردیم) هر چند از آن نفرت داشته باشیم؟ (۸۸).

اگر پس از آنکه خدا ما را از آیین شما رهایی داده بدان باز گردیم در باره خدا دروغی ساخته‌ایم، ما را نسزد که بدان باز گردیم، مگر خدا، پروردگارمان بخواهد که علم پروردگار ما به همه چیز رسا است، و ما کار خویش را به خدا وا گذاشته‌ایم، پروردگارا! میان ما و قوممان به حق داوری کن که تو بهترین داورانی (۸۹).

بزرگان قوم که کافر بودند گفتند: اگر شعیب را پیروی کنید زیان خواهید دید (۹۰).

زلزله گریبان ایشان را بگرفت و در خانه‌های خویش بی‌جان شده و به زانو درآمدند (۹۱).

گویی کسانی که شعیب را تکذیب کردند هرگز در آن دیار نبودند، و کسانی که شعیب را تکذیب می‌کردند، خود مردمی زیانکار بودند (۹۲).

آن گاه از آنان رو برتافته و گفت: ای قوم! من پیغام‌های پروردگار خویش را به شما رساندم و

نصیحتتان کردم، چگونه برای گروهی که کفر می‌ورزند اندوهگین شوم؟ (۹۳).

بیان آیات

بیان آیات شریفه مربوط به رسالت شعیب (علیه السلام)

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا...﴾

این آیه عطف است بر داستان نوح (علیه السلام)، چون شعیب (علیه السلام) نیز مانند نوح و سایر انبیای قبل از خود دعوت خویش را بر اساس توحید قرار داده بود.

﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ این جمله دلالت

دارد بر اینکه شعیب (علیه السلام) معجزاتی که دلیل بر رسالتش باشد داشته، و اما آن معجزات چه بوده، قرآن کریم اسمی از آن نبرده است.

و مقصود از این آیات و معجزات، آن عذابی که در آخر داستان ذکر می کند نیست، زیرا گر چه آن نیز در جای خود آیتی بود، ولیکن آیتی بود که همه آنان را هلاک ساخت، و معلوم است که آیه عذاب آیه و معجزه رسالت نمی تواند باشد. علاوه بر اینکه پس از ذکر این آیه و بینه نتیجه گرفته و می فرماید: پس به کیل و وزن وفا کنید، و این نتیجه گیری وقتی صحیح است که عذاب نازل نشده باشد، و مردم هلاک نشده باشند.

تعالیم شعیب (علیه السلام) به قوم خود

﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ

أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾

شعیب (علیه السلام) نخست قوم خود را پس از دعوت به توحید که اصل و پایه دین است به وفای به کیل و میزان و اجتناب از کم فروشی که در آن روز

متداول بوده دعوت نموده، و ثانياً آنان را دعوت به این معنا کرده که در زمین فساد ایجاد نکنند، و بر خلاف فطرت بشری - که همواره انسان را به اصلاح دنیای خود و تنظیم امر حیات دعوت می کند - راه نروند.

گر چه افساد در زمین بر حسب اطلاق شامل گناهان مربوط به حقوق الله نیز می شود، و لیکن از ما قبل و ما بعد جمله مورد بحث بر می آید که مقصود از فساد خصوص آن گناهی است که باعث سلب امنیت در اموال و اعراض و نفوس اجتماع می شود، مانند راهزنی، غارت، تجاوزهای ناموسی و قتل و امثال آن.

﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ شعیب (علیه السلام) سپس این دو دعوت خود را چنین تعلیل می کند که: وفای به کیل و وزن و بر هم نزدن نظم جامعه برای شما بهتر است، و سعادت دنیای شما را بهتر تامین می کنند، زیرا زندگی اجتماعی انسان وقتی قابل دوام است که افراد، ما زاد فرآورده خود را در مقابل فرآورده های دیگر مبادله نموده و بدین وسیله حوائج خود را برآورده کنند، و این وقتی میسر است

که در سراسر اجتماع امنیت حکم فرما بوده و مردم در مقدار و اوصاف هر چیزی که معامله می کنند به یکدیگر خیانت نکنند، چون اگر خیانت از یک نفر صحیح باشد از همه صحیح خواهد بود، و خیانت همه معلوم است که اجتماع را به چه صورت و وضعی در می آورد، در چنین اجتماعی مردم به انواع حيله و تقلب، سم مهلك را به جای دوا، و جنس معيوب و مخلوط را به جای سالم و خالص به خورد یکدیگر می دهند.

و همچنین عدم افساد در زمین، چون فسادانگیزی نیز امنیت عمومی را که محور چرخ اجتماع انسانی است از بین برده و مایه نابودی کشت و زرع و انقراض نسل انسان است.

خلاصه بیان شعیب این شد که: شما اگر به گفته‌های من ایمان داشته باشید - و یا اگر ایمان به حق داشته باشید - بطور مسلم تصدیق خواهید کرد که وفای به کیل و وزن و اجتناب از کم‌فروشی و تقلب و خودداری از افساد در زمین به نفع خود شما است.

بعضی از مفسرین آیه مورد بحث را طوری دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای ایمان در این آیه ایمان به دعوت است، چون وقتی مردم از دعوت انبیاء منتفع می‌شوند که به آنان ایمان داشته باشند، کسانی که در دل کافرند، همان کفر و شقاوت و ضلالت‌شان نمی‌گذارد که دعوت انبیاء را قبول نموده، از خیرات دنیوی آن طور که شایسته است منتفع شوند، در نتیجه انتفاعاتی که از دنیا و زندگی آن دارند، انتفاعاتی است خیالی هم چنان که فرموده: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^۱.

بعضی دیگر گفته‌اند: احتمال دارد لفظ «ذلکم»

^۱ زندگی این دنیا به جز بازیچه و سرگرمی نیست، و اگر می‌دانستند زندگی حقیقی همان سرای دیگر است. - عنکبوت، آیه ۶۴.

اشاره به وفای به کیل و سایر مذکورات بعد از آن نباشد بلکه اشاره به جمیع مطالب گذشته بوده، و مراد به ایمان هم همان معنای اصطلاحی باشد نه معنای لغوی، خلاصه اینکه معنای آیه چنین باشد: شما اگر ایمان به خدا می‌داشتید، تنها او را می‌پرستیدید و به کیل و وزن وفا نموده و در زمین فساد نمی‌انگیختید.

اشکالی که به این دو تفسیر وارد است این است که از ظاهر آیه بر می‌آید که قوم شعیب قبل از این خطاب متصف به ایمان بوده‌اند، برای اینکه فرموده: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ هم لفظ «کنتم» که ماضی است و هم لفظ «مؤمنین» که اسم فاعل از ایمان است ظهور در این دارد که صفت ایمان مدتی در بین آنان مستقر بوده، و اگر قوم شعیب ایمان نداشتند یا همه آنان کافر بودند و یا بعضی کافر و مستکبر و بعضی مؤمن و منقاد می‌بودند، جا داشت بفرماید: «ذلکم خیر لکم ان آمنتم (و یا) ان تؤمنوا این برای شما بهتر بود اگر ایمان می‌آوردید و یا اگر ایمان بیاورید» پس از اینجا می‌فهمیم که منظور از ایمان در این آیه، ایمان به

معنای اصطلاحی نیست.

﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا...﴾

ظاهر سیاق این است که «توعدون» و «تصدون»

حال از فاعل «لا تقعدوا»، و جمله «و تبغونها» حال از

فاعل «تصدون» است.

شعیب (علیه السلام) در این جمله، سومین بخش دعوت خود را بیان می‌کند، و آن این است که کاری به صراط مستقیم خدا نداشته باشند. از این جمله بر می‌آید که قوم شعیب به انحای مختلف مردم را از شعیب گریزان می‌کرده‌اند، و از اینکه به وی ایمان آورند و نزدش رفته کلماتش را گوش دهند، و در مراسم عبادتش شرکت جویند، بازشان داشته آنان را در اینکه به دین حق و طریقه توحید در آیند تهدید می‌کردند، و همواره سعی می‌کردند راه خدا را که همان دین فطرت است کج و ناهموار طلب کنند و پیمایند.

کوتاه سخن، در راه ایمان راهزنانی بودند که با تمام قوا و با هر نوع حيله و تزویر مردم را از راه بر می‌گرداندند. شعیب (علیه السلام) هم در مقابل، ایشان را به یاد نعمت‌های خداوند انداخته توصیه می‌کند که از تاریخ امم گذشته و سرانجام مفسدین ایشان عبرت گیرند.

اشاره به اینکه ازدیاد نسل از نعمت‌های الهی و از پایه‌های تکامل بشر است

﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ

كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿۶۳۸﴾ این دو جمله در حقیقت موعظه و نصیحت در باره امتثال اوامر و نواهی قبلی است. در جمله اول مردم را به یاد یکی از نعمت‌های بزرگ خدا می‌اندازد، و آن مساله ازدیاد نسل است برای اینکه انسان بر خلاف سایر انواع حیوانات زندگی اجتماعی است، و آن کمالاتی که برای این نوع میسر و متوقع است و خلاصه، سعادت عالی‌ای که انسان را از سایر انواع حیوانات متمایز می‌کند و حساب او را از آنها جدا می‌سازد اقتضاء می‌کند که این موجود دارای ادوات و قوای مختلف و ترکیبات وجودی خاصی بوده باشد که با داشتن آن نمی‌تواند مانند سایر حیوانات بطور انفرادی زندگی نموده و همه حوائج ضروری خود را تامین نماید، بلکه ناگزیر است از اینکه در تحصیل خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و سایر حوائج با سایر افراد تشریک مساعی نموده و همه با کمک فکری و عملی یکدیگر حوائج خود را تامین نمایند.

پر واضح است که برای چنین موجودی کثرت افراد، نعمت بسیار بزرگی است، زیرا هر چه بر عدد افراد اجتماعش افزوده شود نیروی اجتماعش بیشتر

و فکر و اراده و عمل آن قوی تر می گردد و به دقایق بیشتر و باریک تری از حوائج پی برده در حل مشکلات و تسخیر قوای طبیعت راه حل های دقیق تری را پیدا می کند.

روی این حساب مساله ازدیاد نسل و اینکه عدد افراد بشر به تدریج رو به فزونی می گذارد خود یکی از نعمت های الهی و از پایه ها و ارکان تکامل بشر است. آری، هیچ وقت یک ملت چند هزار نفری نیروی جنگی و استقلال سیاسی و اقتصادی و قدرت علمی و ارادی و عملی ملت چندین میلیونی را ندارد.

و اما عاقبت مفسدین، این نیز برای کسانی که چشم بصیرت داشته باشند موعظه و

عبرت بزرگی است و خوشبختانه تاریخ به اندازه کافی از احوال امم گذشته ضبط کرده، همه می دانند که در دورانهای گذشته از قیصره و فراعنه و اکاسره و فغافره و امثال آنان گردن‌فرازانی طاغی بوده‌اند که دل‌ها را از هیبت سلطنت خود مرعوب نموده خانه‌ها را خراب و اموال را غارت می‌کردند، و خون مردم را به سهولت ریخته، زن و فرزند آنان را به زیر یوغ بردگی خود می‌کشیدند، خدای تعالی هم آنان را در این ظلم و ستم مهلت داد تا به اوج قدرت خود رسیده و به منتهای درجه شوکت نائل آمدند، دنیا و زینت و شهواتش دل آنان را فریفته و از اینکه ساعتی عقل خود را به کار اندازند بازشان داشت، و تمامی اوقات خود را صرف عیش و نوش نموده، هوای دل را معبود خود ساختند، و به این وسیله خداوند گمراهشان ساخته کارشان را به اینجا کشانید که در عین داشتن قدرت و اراده و هر نعمت دیگری از آن استفاده ننموده، به تدریج از میان رفتند و امروز جز نام‌ننگینی از بعضی از آنان باقی نمانده است، آری سنت پروردگار بر این جریان یافته که انسان زندگی خود را بر اساس تعقل بنا کند، و اگر غیر این کند و

راه فساد و افساد را پیش گیرد، طبع عالم و اسباب جاری در آن با او بنای ضدیت و دشمنی را می‌گذارد و او هر قدر هم نیرومند باشد در بین دو سنگ آسیای طبیعت له و نابود می‌شود.

امر به شکیبایی در برابر کفر کافران، تعلیم دیگر شعیب علیه السلام بوده

است

﴿وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ

بِهِ...﴾

در این آیه چهارمین دستور خود را به آنان گوشزد می‌کند، و آن این است که در صورتی که اختلاف کلمه در بین شما روی داد و عده‌ای از شما به طرف کفر متمایل شدند شما بخاطر آنان دست از حق و حقیقت بردارید. بلکه به طرف حق گرائیده، در مقابل کارشکنی‌های آنان صبر کنید، از اینجا معلوم می‌شود که شعیب (علیه السلام) از اتفاق مردم بر ایمان و عمل صالح مایوس بوده، و احساس کرده که چنین اتفاقی نخواهند کرد و مسلماً اختلاف خواهند داشت، و طبقه اول و توانگران قومش به زودی دست به خرابکاری و کارشکنی و آزار مؤمنین خواهند زد، و قهراً مؤمنین در تصمیم خود سست

خواهند شد، ناچار همه ایشان را از مؤمن و کافر امر به صبر و انتظار فرج نموده است تا خداوند در میانشان حکومت کند، چرا که او بهترین حکم‌کنندگان است، یکی از شواهد بر اینکه او بهترین حکم‌کنندگان است، همین امر به صبری است که به کافر و مؤمن قوم شعیب کرده، زیرا صلاح جمعیتی که مرکب از کافر و مؤمن است در همین است که در برابر یکدیگر صبر و خویشتن‌داری را پیشه کنند، مؤمنین در زندگی

خود آرامش خاطر را از دست نداده و در دین خود دچار حیرت و اضطراب نشوند، کفار هم به کفر خود اکتفاء نموده، کارهایی که مایه ندامت است نکرده و از در نادانی دامن خود را به ننگ ظلم و مفسده‌جویی آلوده نسازند، پس همین دستور خود یکی از شواهدی است بر اینکه خداوند خیر الحاکمین است برای اینکه در هر موقع مناسبی حکمی می‌کند که مایه خیر همه مردم است، و هر حکمی هم که می‌کند، عادلانه و خالی از جور و تعدی است.

بنابراین جمله «فاصبروا» نسبت به کافر حکمی است ارشادی، و نسبت به مؤمنین حکمی است مولوی، و یا به عبارت دیگر نسبت به هر دو طبقه حکمی است ارشادی که آنان را به صلاحشان راهنمایی می‌کند.

﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا

شُعَيْبٌ...﴾

شعیب (علیه السلام) به وظیفه ارشاد و راهنمایی خود قیام نمود، و لیکن قوم او استکبار نموده به

دستوراتش گردن ننهاندند و در عوض او و گروندگان به او را تهدید نموده و گفتند: باید از دین توحید دست بردارید و گر نه از شهر و دیارتان اخراج خواهیم کرد.

و از آنجایی که تهدید خود را بطور قطع خاطر نشان شعیب کردند، هم چنان که از لام و نون تاکید در دو جمله «لنخرجنک» و «او لتعودن» بر می آید شعیب ترسیده و از خدای تعالی فتح و فیروزی و نجات از این گرفتاری را طلب نمود، و گفت: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا...﴾ .

﴿قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا
إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ...﴾

شعیب (علیه السلام) در آیه شریفه از ارتداد و اعراض از دین توحید اظهار کراهت نموده و با جمله ﴿قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ و سایر جملات بعدی کراهت خود را توجیه نموده، فهمانید در صورتی که او و قومش مجبور به اختیار یکی از دو شق ارتداد و یا تبعید شوند جز شق دوم را اختیار نخواهند کرد.

اشتباه یک مفسر که جمله: ﴿إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ﴾ را دلیل بر مشرک بودن

شعیب (علیه السلام) قبل از نبوتش گرفته است

بعضیها جمله ﴿إِنَّ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ﴾ را دلیل
 گرفته‌اند بر اینکه شعیب (علیه السلام) قبل از نبوتش
 مشرک و بت پرست بوده، و این اشتباه بسیار بزرگی
 است، و حاشا بر مقام شامخ انبیاء که بتوان چنین
 نسبت‌هایی به آنان داد، مفسر مزبور از این معنا غفلت
 کرده که شعیب (علیه السلام) اینکلام را از زبان قوم
 که قبلاً کافر بوده‌اند گفته و در حقیقت این جمله و
 همچنین جمله: ﴿نَجَّانَا اللَّهُ﴾ از باب نسبت دادن
 وصف اکثریت افراد یک اجتماع به همه ایشان است،
 البته این در صورتی است که مراد از نجات دادن،
 نجات دادن ظاهری از شرک فعلی باشد، و گرنه اگر
 مراد نجات حقیقی از هر ضلالتی چه محقق و چه
 مقدر بوده باشد، خود شعیب هم مانند سایر افراد
 قومه از کسانی خواهد بود که خداوند نجاتشان
 داده اگر چه خود او یک

لحظه هم به خدا شرک نورزیده باشد، برای اینکه
شعیب هم مانند سایر مردم هیچ خیر و شری را از
خود مالک نبوده و هر خیری که به او رسیده از ناحیه
پروردگار بوده است.

﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾ این جمله به منزله
اعراض از گفته‌های قبلی و ترقی دادن مطلب و آن را
که قبلاً قطعی نبود بطور قطع بیان داشتن است، گویا
فرموده: ما از برگشتن به کیش شما کراهت داریم،
زیرا این برگشت مستلزم افترای به خدا است، بلکه
چنین کاری را به هیچ وجه مرتکب نمی‌شویم.

﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ همانطوری که گفتیم
جمله ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾ به منزله این
است که گفته شود: «ما ابدًا به کیش شما بر
نمی‌گردیم» و چون این قسم حرف زدن از ادب انبیاء
دور و به گفتار اشخاص جاهل به مقام پروردگار
بیشتر شبیه است، لذا شعیب (علیه السلام) اضافه کرد
که «مگر خداوند متعال بخواهد که ما از راه راست
منحرف شویم» آری آدمی هر چه هم کامل باشد، باز
جائز الخطا است، و ممکن است در اثر ارتکاب
گناهی دچار عقوبت پروردگار گردد و سلب عنایت

از او شده، و در نتیجه از دین خدا مطرود گشته، در ضلالت بیفتد.

اینکه شعیب (علیه السلام) هم الله تعالی را اسم برد و هم ربنا را برای اشاره به این بود که الله تعالی همان کسی است که امور ما آدمیان را اداره می‌کند، او هم اله (معبود) است و هم رب، پس اینکه بت پرستان خدای تعالی را اله دانسته و لیکن ربوبیت را از شؤون بت‌ها پنداشته، یکی را رب دریا و دیگری را رب خشکی یکی را رب آسمان و دیگری را رب زمین و خلاصه هر بتی را رب یکی از شؤون عالم دانسته‌اند، صحیح نیست.

﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ این جمله به منزله تعلیل جمله قبلی است، گویا کسی از او می‌پرسد: «بعد از آنکه بطور قطع گفتی هرگز به کیش شما بر نمی‌گردیم» دیگر گفتن ان شاء الله چه معنا داشت؟ شعیب (علیه السلام) هم در جواب فرموده، این حرف را برای این زدم که پروردگار من به هر چیزی عالم است، و من به آنچه که او می‌داند احاطه ندارم و هر علم و اطلاعی را هم که دارم او به من عطا

فرموده، بنابراین ممکن است مشیت او به چیزهایی
تعلق بگیرد که به نفع یا به ضرر من باشد و من از آن
بی‌خبر باشم، مثلاً ممکن است او بداند که ما به
زودی نافرمانیش خواهیم کرد، و به همین جهت
مشیت او تعلق بگیرد به اینکه ما به کیش شما
برگردیم، اگر چه الآن به حسب ظاهر از کیش شما
متنفریم.

﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾ بعید نیست که ذکر این جمله
نیز برای اشاره به همان نکته قبلی باشد، چون
خداوند کسی را که به او اعتماد و توکل می‌کند از شر
هر چیزی که از آن بترسد

حفظ می کند.

﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ

الْفَاتِحِينَ﴾ پس از آنکه قوم شعیب را در صورتی که

به کیش آنان بر نگردد تهدید به اخراج نمودند، و

شعیب هم بطور قطع آنان را از برگشتن به کیش و

ملت آنان مایوس نمود اینک به خدای خود پناه برده

و برای خود و یارانش فتح و پیروزی طلب می کند،

و مقصودش از فتح، همانا حکم کردن بین دو فریق

است، چون فتح بین دو چیز، مستلزم جدا کردن آن

دو از یکدیگر است، و این کلام خود کنایه از یک

نحو نفرینی است که باعث هلاکت قوم است، و اگر

صریحا هلاکت آنان را از خداوند طلب نکرد، و اهل

نجات و اهل هلاکت را معلوم نساخت، برای این بود

که حق را به صورت انصاف بگیرد، و نیز برای این

بود که با علم و اطمینانی که به عنایت پروردگارش

داشته و می دانست که به زودی او را یاری خواهد

نمود، رسوایی و بدبختی نصیب کفار خواهد گردید،

خواست تا در حرف زدن رعایت ادب را نموده، امر

را به خدا واگذار نماید، هم چنان که در جمله

﴿فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾

آن را مرعی داشت.

﴿خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ و ﴿خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ از اسماء

حسنای پروردگار است، و ما در سابق در باره معنای

حکم و همچنین در همین گذشته نزدیک در باره

معنای فتح بحث نموده و به زودی در تفسیر آیه ﴿وَ

لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ در باره همه اسماء

حسنای پروردگار بحث خواهیم کرد.

﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ...﴾

در این جمله کفار، مؤمنین به شعیب و کسانی را

که بخواهند به او ایمان آورند تهدید می کنند، و این

همان عمل زشتی است که شعیب در جمله ﴿وَلَا

تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ

اللَّهِ﴾ آنان را از ارتکاب آن نهی فرموده بود، و اگر در

اینجا از همه اقسام کارشکنی های آنان خصوص این

گفتارشان را اسم می برد در حقیقت برای این است

که زمینه را برای جمله ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ

الْخَاسِرِينَ﴾ فراهم نماید.

البته احتمال هم دارد که اتباع در این جمله به

معنای ظاهری و عرفی کلمه که همان پیروی آدمی

است، بوده باشد، و کفار بعد از این گفت و شنودها
اطمینان پیدا کرده باشند که گروندگان به آن حضرت
به زودی دنبال وی راه افتاده، از سرزمین خود
مهاجرت می کنند لذا گفته اند: «اگر دنبال شعیب به
راه بیفتید بطور یقین زیانکار خواهید بود» تا به این
وسیله شعیب

را در مهاجرتش تنها بگذارند، و به خیال خود از مزاحمتش آسوده گشته و افراد قوم خود را هم از دست نداده باشند، چون کفار تنها با شعیب دشمن بودند و دشمنی آنان با گروندگان به او به خاطر او بود، و گر نه با خود گروندگان هیچ گونه عداوتی نداشتند.

به هر تقدیر آیه مورد بحث چه به معنای اول باشد و چه به معنای دوم، و خلاصه مقصود از متابعت چه به معنای گرویدن به او باشد و چه به معنای مهاجرت با او، به هر حال به منزله توطئه و زمینه چینی برای جمله ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾ است.

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ﴾ کلمه «اصبحوا» به معنای «صاروا» (گردیدند، شدند) و یا به معنای «صبح کردند» است، و معنای آیه، در آیه مشابه آن در داستان صالح گذشت.

﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا ... كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾

راغب در مفردات خود می گوید: «غنی فی مکان کذا» به این معنا است که فلانی در فلان مکان زیاد

اقامت گزید، تو گویی با اقامت در آن مکان از هر مکان دیگری بی‌نیاز است و کلمه کان مخفف «کان» است، و جهت تخفیفش این است که بر سر جمله فعلیه در آمده است.

بنا به گفته راغب جمله ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا...﴾ حال تکذیب کنندگان قوم شعیب را به حال کسی تشبیه می‌کند که نتوانسته در وطن اصلی خود زیاد اقامت کند، چون نوعاً این گونه اشخاص از جهت نداشتن علاقه و اهل و عشیره و خانه و زندگی به آسانی از وطن چشم می‌پوشند، به خلاف کسانی که در وطن خود علاقه دارند و در آن زیاد اقامت گزیده‌اند که چشم‌پوشی از آن برایشان دشوار است تا چه رسد به مردمی که قرن‌ها و نسل‌ها بعد نسل در سر - زمینی به سر برده باشند.

خدای متعال قوم شعیب را که چنین مردمی بودند، به مردمی تشبیه نموده که هیچ علاقه‌ای به سرزمین خود نداشته‌اند، زیرا به اندک مدتی و با یک زلزله شدید به دیار خاموشی شتافتند.

کفار خیال می‌کردند که شعیب و قومش ضرر

خواهند کرد، و لیکن خیالشان باطل شد و خودشان زیانکار شدند ﴿و مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^۱.

خدای تعالی به منظور اینکه مفاد آیه مورد استشهاد را در خلال گفتار خود بگنجاند نخست گفتار کفار را که «شعیب و پیروانش زیانکار هستند» نقل نموده و پس از آن مساله نزول عذاب را بطور مبهم ذکر فرموده، و بیان نکرد که چه کسانی دچار زلزله شدند، صریحا فرمود کفار به این عذاب دچار گردیدند، آن گاه پرده از روی این ابهام برداشته صریحا فرمود: «کسانی که شعیب را تکذیب نمودند زیانکار شدند» و اگر در این سیاق دقت شود معنای مزبور از خلال آن استفاده می شود.

﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ...﴾

از ظاهر سیاق این آیه استفاده می شود که اعراض شعیب از کفار بعد از نزول عذاب و هلاکت آنان بوده، و منظور از خطاب در آن عبرت گرفتن دیگران از سرنوشت آنان بوده و کلمه «آسی» در جمله

^۱ مفردات راغب، ص ۳۷۹ ط مکتبه المرتضویه.

﴿فَكَيْفَ أَسی...﴾ به این معنا است که چگونه

اندوهگین شوم در باره قومی که کفر ورزیدند.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۹۵ تا ۱۰۲]

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا
بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ ۙ ۹۴ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ
السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ
وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۙ ۹۵ وَلَوْ أَنَّ
أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا
يَكْسِبُونَ ۙ ۹۶ فَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَ
هُمْ نَائِمُونَ ۙ ۹۷ وَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا
ضُحًىٰ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۙ ۹۸ فَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ
اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ۙ ۹۹ وَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ
الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ
نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۙ ۱۰۰ تِلْكَ الْقُرَىٰ
نَقَصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ
فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ
عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ۙ ۱۰۱ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ
عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ۙ ۱۰۲﴾

ترجمه آیات

و در هیچ قریه ای پیغمبری نفرستادیم مگر مردم

آن قریه را به سختی و بیماری دچار کردیم، شاید

زاری کنند (۹۴).

آن گاه به جای بدی خوبی آوردیم تا فزونی

گرفتند، و گفتند: بیماری و سختی به پدران ما نیز

می‌رسید پس ناگهان در آن حال که بی‌خبر بودند،
ایشان را بگرفتیم (۹۵).

اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده و پرهیزکاری کرده
بودند برکت‌هایی از آسمان و زمین به روی ایشان
می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند، و ما نیز ایشان را به
اعمالی که می‌کردند مؤاخذه کردیم (۹۶).

مگر مردم این قریه‌ها ایمنند که عذاب ما شبانه
هنگامی که در خوابند به سوی ایشان بیاید؟ (۹۷).

مگر مردم این قریه‌ها ایمنند که عذاب ما نیم‌روز
هنگامی که بازی می‌کنند به سوی ایشان بیاید؟ (۹۸).

مگر از مکر و تدبیر خدای ایمن شده‌اند؟ که جز
گروه زیانکاران از تدبیر خدای ایمن نمی‌شوند
(۹۹).

مگر برای کسانی که این سرزمین را پس از
هلاکت مردمش به میراث برده‌اند روشن نشده که
اگر بخواهیم سزای گناهمشان را به ایشان می‌رسانیم،
و بر دل‌هایشان مهر می‌نهم تا نتوانند بشنوند (۱۰۰).

این قریه‌هایی که ما از خبرهای آن بر تو
می‌خوانیم پیغمبرانشان با حجت‌ها سویشان آمدند و
به آن چیزها که قبلاً به تکذیب آن پرداخته بودند

ایمان آور نبودند، اینچنین بر دل‌های کفار خداوند مهر می‌نهد (۱۰۱).

غالب آنان را به پیمانی پایبند نیافتیم، و بدرستی که بیشترشان را عصیان‌پیشگان یافتیم (۱۰۲).

بیان آیات

سنن الهی در مورد امت‌هایی که به سویشان پیامبر می‌فرستاد

این آیات مربوط و متصل به آیات قبل‌اند، برای اینکه مطالبی را که در آن آیات در باره امت‌های گذشته بود خلاصه کرده و در باره همه آنها می‌فرماید: این امت‌ها از این جهت منقرض شدند که بیشتر افرادشان فاسق و از زی عبودیت بیرون بودند، و به عهد الهی و آن میثاقی که در روز اول خلقت از آنان گرفته شده بود وفا نکردند، در نتیجه سنت‌های الهی که ذیلاً توضیح آن را خواهیم داد یکی پس از دیگری در باره آنان جریان یافت و منتهی به انقراضشان گردید.

آری، خدای سبحان هر پیغمبری را که به سوی امتی از آن امت‌ها می‌فرستاد به دنبال او آن امت را با ابتلای به ناملایمات و محنت‌ها آزمایش می‌کرد، تا به سویش راه یافته و به درگاهش تضرع کنند، و وقتی

معلوم می‌شد که این مردم به این وسیله که خود یکی از سنت‌های نامبرده بالاست متنبه نمی‌شوند سنت دیگری را به جای آن سنت بنام «سنت مکر» جاری می‌ساخت، و آن این بود که دل‌های آنان را بوسیله قساوت و اعراض از حق و علاقمند شدن به شهوات مادی و شیفتگی در برابر زیبائیهای دنیوی مهر می‌نهاد.

بعد از اجرای این سنت، سنت سوم خود یعنی «استدراج» را جاری می‌نمود، و آن این بود که انواع گرفتاریها و ناراحتی‌های آنان را بر طرف ساخته زندگیشان را از هر جهت مرفه

می نمود، و بدین وسیله روز به روز بلکه ساعت به ساعت به عذاب خود نزدیکترشان می کرد، تا وقتی که همه شان را به طور ناگهانی و بدون اینکه احتمالش را هم بدهند به دیار نیستی می فرستاد، در حالی که در مهد امن و سلامت آرمیده و به علمی که داشتند و وسایل دفاعی که در اختیارشان بود مغرور گشته و از اینکه پیشامدی کار آنها را به هلاکت و زوال بکشاند غافل و خاطر جمع بودند.

آثار خارجی گناهان و بیان اینکه ایمان و تقوی معیار و مدار نزول نعمت، و بی ایمانی و گناه منشا نعمت برای آدمیان است

خدای تعالی در این آیات علاوه بر خلاصه گیری از آیات قبل یک حقیقت خالی از هر شایبه ای را هم خاطر نشان ساخته و در جمله ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ بدان اشاره نموده است، و آن حقیقت عبارت است از چیزی که معیار و مدار اساس نزول نعمت و نعمت بر آدمیان است.

توضیح اینکه: بطور کلی همه اجزای عالم مانند اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و مربوط است، بطوری که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک

عضو در صدور افعال از سایر اعضاء تاثیر داشته و این تفاعل در خواص و آثار در همه اجزاء و اطراف آن جریان دارد.

و این اجزاء - بطوری که قرآن شریف بیان کرده - همه به سوی خدای سبحان و آن هدفی که خداوند برای آنها مقدر نموده در حرکتند، انحراف و اختلال حرکت یک جزء از اجزای آن مخصوصا اگر از اجزای برجسته باشد در سایر اجزاء بطور نمایان اثر سوء باقی می گذارد و در نتیجه آثاری هم که سایر اجزای عالم در این جزء دارند فاسد شده، فسادى که از جزء مزبور در سایر اجزاء راه یافته بود به خودش بر می گردد، اگر جزء مزبور به خودی خود و یا به کمک دیگران استقامت قبلى خود را بدست آورد حالت رفاه قبل از انحرافش هم بر می گردد، ولی اگر به انحراف و اعوجاج خود ادامه دهد فساد حال و محنت و ابتلاش نیز ادامه خواهد یافت تا آنجا که انحراف و طغیانش از حد بگذرد، و کار سایر اجزاء و اسباب مجاورش را به تباهی بکشاند، اینجاست که همه اسباب جهان علیه او قیام نموده، و با قوایی که خداوند به منظور دفاع از حریم ذات و حفظ

وجودشان در آنها به ودیعه سپرده جزء مزبور را تا
خبردار شود از بین برده و نابود می‌سازند.

این خود یکی از سنت‌هایی است که خدای تعالی
در جمیع اجزای عالم که یکی از آنها انسان است
جاری ساخته، نه این سنت تخلف‌بردار است و نه
انسان از آن مستثنا است.

و چون چنین است اگر امتی از امت‌ها از راه
فطرت منحرف گردد، و در نتیجه از راه سعادت
انسانی که خداوند برایش مقرر کرده باز بماند اسباب
طبیعی هم که محیط به آن است و مربوط به او است
اختلال یافته، و آثار سوء این اختلال به خود آن امت
بر می‌گردد، و خلاصه

دود کجروی‌هایش به چشم خودش می‌رود، برای اینکه این خودش بود که با انحراف و کجروی‌اش آثار سویی در اسباب طبیعی باقی گذارد، و معلوم است که در بازگشت آن آثار چه اختلالها و چه محنت‌هایی متوجه اجتماعش می‌شود، فساد اخلاق و قساوت قلب، و از بین رفتن عواطف رقیقه روابط عمومی را از بین برده و هجوم بلیات و تراکم مصیبات تهدید به انقراضش می‌کند، آسمان از باراندن باران‌های فصلی و زمین از رویاندن زراعت و درختان دریغ نموده، و در عوض باران‌های غیر فصلی، سیل، طوفان و صاعقه به راه انداخته، و زمین با زلزله و خسف آنان را در خود فرو می‌برد. اینها همه آیاتی است الهی که چنین امتی را به توبه و بازگشت به سوی راه مستقیم فطرت وا می‌دارد، و در حقیقت امتحانی است به عسر بعد از امتحان به یسر.

شاهد گویای گفتار ما آیه شریفه ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي

الْبُرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ

الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ است که می‌فرماید:

مظالم و گناهانی که مردم مرتکب می‌شوند باعث

فساد در بر و بحر عالم است، فسادی که یا مانند

وقوع جنگ و بسته شدن راه‌ها و سلب امنیت دامنگیر
خصوص انسان می‌شود و یا مانند اختلال اوضاع
جوی و زمینی که زندگی و معاش انسان و غیر انسان
را مختل می‌سازد.

آیه شریفه ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ
أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ نیز به وجهی که - ان شاء
الله - به زودی در باره معنای آن خواهد آمد گفتار ما
را مانند آیه قبلی تایید می‌کند، و همچنین آیه شریفه
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ و
آیات دیگری که قریب به این معنا است.

و کوتاه سخن اینکه، اگر امت مورد فرض به
سوی خدا بازگشت نمود - و چه اندک است چنین
امتی - که هیچ، و گر نه اگر به کجروی و انحرافش
ادامه داد خداوند دل‌هایشان را مهر نهاده، و در نتیجه
به اعمال زشت خود عادت می‌کنند، و کارشان به
جایی می‌رسد که جز آنچه می‌کند معنای دیگری
برای زندگی نمی‌فهمند، و چنین می‌پندارند که
زندگی یعنی همین

حیات نکبت‌بار و سراسر اضطرابی که تمامی اجزای عالم و نوامیس طبیعت مخالف و مزاحم آن است، حیاتی که مصائب و بلاها از یک طرف و قهر طبیعت از طرفی دیگر تهدید به زوالش می‌کند.

این سنت پروردگار و اثری است که خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب می‌کند، و لو اینکه بشر امروز آن را باور نداشته و بگوید: این افکار زائیده عقب افتادن در علم و دانش و نداشتن وسیله دفاع است، و گر نه اگر انسان در صنعت پیشروی نموده و خود را مجهز به وسائل دفاعی سازد می‌تواند از همه این حوادث که نامش را قهر طبیعت می‌گذاریم پیشگیری کند، هم چنان که ملل متمدن توانستند از بسیاری از این حوادث از قبیل قحطی، وبا، طاعون و سایر امراض واگیردار و همچنین سیل‌ها، طوفان‌ها، صاعقه‌ها و امثال آنها جلوگیری بعمل آورند.

جواب به کسانی که اعتقاد به تاثیر بد کاری‌ها در پیدایش بلاها و مصائب را معلول جهل و عقب افتادگی علمی پنداشته‌اند و بیان اینکه انسان نمی‌تواند بر نظام کون و نوامیس طبیعت مسلط شود

لیکن باید گفت خدا این فکر و صاحبان چنین افکاری را نابود کند که در اثر کفر و غرور فکری

خیال کرده‌اند پیشرفت و جلو افتادن ملتی از ملتی دیگر که نامش را تمدن گذاشته‌اند - می‌تواند بر نظام کون و نوامیس طبیعت مسلط شده و احکام آن را ابطال نموده و آن را مطیع خود سازد. و خلاصه، دستگاه آفرینش که این مخمورین دستخوش هوا و غرور، جزئی به حساب نیامدنی از آنند - به کاکل آنان چرخیده و محکوم امر و نهی ایشان است، و حال آنکه اگر حق و حقیقت - که گردش گردون بر مدار آن است - تابع هوا و هوس آنان شود آسمان و زمین از هم می‌پاشد: ﴿وَلَوْ اِتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْاَرْضُ﴾ و معلوم است که اگر آسمان و زمین رو به فساد گذارد اولین جزئی که از آن فاسد می‌شود همین انسان ضعیف است.

اینها خیال کرده‌اند معارف دینی این قبیل حوادث را معلول اسباب مادی و طبیعی نمی‌داند و زمام همه را بدون واسطه به دست پروردگارش دانسته و خلاصه امثال وبا، قحطی، فرستادن باران و صاعقه را کار خدا و سایر حوادثی که به علل و اسبابش پی برده‌ایم کار آن علل و اسباب می‌داند، لا بد چنین

خیال کرده‌اند که وقتی برای وقوع حادثه‌ای از حوادث علتی طبیعی کشف می‌کند حدوث آن حادثه را بی‌نیاز از خدا و تدبیر ربوبی او را در آن حادثه هیچ کاره می‌دانند. غافل از اینکه معارف دینی به یک فرد دین‌دار اجازه چنین اعتقادی را نداده، و خدا را سببی در عرض سایر اسباب و علتی در صف سایر علل مادی و قوای فعاله طبیعی

نمی‌داند.

آری، خدای تعالی آن کسی است که به هر چیزی محیط است، و هر سببی را او به سوی مسببش می‌کشاند، و او است که هر چیزی را که خلق کرده هدایتش هم نموده است، و جز خود او کسی محیط به مخلوقات و مسبب مخلوقات او نیست، پس او می‌تواند هر چیزی را وسیله انجام خواسته‌های خود قرار داده و در این باره سبب‌هایی به کار برد که دانش و فهم ما از درک سببیت آن عاجز باشد، هم چنان که در آیات زیر از قرآن کریمش به این معنا اشاره کرده می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ و همچنین در آیاتی دیگر.

مگر انسان می‌تواند در ملک خدا، با خدا در افتد، و با فکر خود که آنهم ملک خدا است راهی برای ابطال حکم و اراده او به دست بیاورد، انسان در طول خداوند قرار دارد، نه در عرض و در مقابل او، او

انسان را و از انسان اراده و فکر را آفریده، و هر وسیله دیگری را هم او در اختیار انسان قرار داده، و برای هر کدام محل معینی مقرر فرموده، و سپس بین همه آنها از اول تا به آخرش ارتباط برقرار کرده، و همه را بهم پیوسته تا به این یکی - دانش بشری - رسیده، که بشر ناآشنای به مقام پروردگار می خواهد بوسیله آن به جنگ پروردگار خود رفته و با او در حکمتش و قضاء و قدرش بستیزد، و حال آنکه او و دانش او خود یکی از ایادی و عمال تحقق یافتن اراده و نفوذ حکم خدا و جریان یافتن قضا و قدر او است.

خدای متعال چه خوب بنده خود را شناخته که در یکی از آیات مورد بحث یعنی آیه ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ...﴾ به رسوایی آدمیان و این فکر غلطشان اشاره فرموده، و به زودی بیان آن خواهد آمد.

این بود آن حقیقت برهانی که گفتیم آیات مورد بحث به آن اشاره می کند، و حاصلش این شد که: انسان مانند سایر انواع موجودات، وجودش مربوط و بسته به سایر اجزای عالم است، و اعمالی که از او سر می زند و حرکاتی که در مسیر زندگیش و در سیر

خود نشان می‌دهد با سایر اجزای عالم که محیط به او است ارتباط کامل دارد، بطوری که اگر حرکاتش صالح و سازگار با آن اجزاء و موجودات باشد آن موجودات نیز سازگار با او خواهند بود، و برکات آسمان به سویش سرازیر خواهد شد، و اگر سازگار نباشد عالم نیز با او سازگاری نداشته و در نابود ساختن او سعی خواهد نمود، مگر اینکه دست از گناه و فساد بردارد و گرنه به تدریج به تباهی خو گرفته و ناگهان همه اجزای عالم در تباه ساختنش دست بهم داده و اثری از وجودش باقی نمی‌گذارند، و زمین را از لوث وجودش پاک می‌کنند. آری، چگونه یک انسان می‌تواند با رفتار خود در مقابل همه عالم که او خود یکی از اجزای آن است و به هیچ وجه از آن مستقل نیست معارضه نموده و شاخ و شانه بکشد و یا بخواهد با فکر خود بر سر دستگاه آفرینش شیره بمالد و حال آنکه فکر او مولود شرایط و قوانین کلی‌ایست که از جریان آفرینش گرفته شده است - دقت بفرمایید -.

این مطلب همانطوری که گفته شد حقیقتی است

که هم برهان و دلیل مطابق آن است، و هم قرآن آن

را تصدیق و بر آن تصریح نموده و می‌فرماید: «خداوند هر چیزی را که آفریده اندازه‌گیری دقیقی در خلقت آن به کار برده و آن را به سوی سعادتش راهنمایی کرده» و نیز می‌فرماید: خداوند عالم را - که یکی از اجزای آن انسان است - بیهوده نیافریده، بلکه هر چه را که خلق کرده به این منظور خلق کرده که به درگاه او راه یافته و به سوی او بازگشت کند، و برای هر مخلوقی سر منزل سعادت معین کرده تا بر حسب فطرتش به آن سوی رانده شود، و برای هر یک راه و روشی مقرر نموده که اگر آن راه را سلوک کند به سعادت مقدرش می‌رسد، و اگر از آن راه منحرف شود و آن قدر بیراهه رود که دیگر امید برگشتن نداشته باشد نتیجه و هدف از خلقتش باطل گشته و عذاب خداوند بر او حتمی می‌گردد.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ...﴾

بعضی‌ها کلمه «باساء» را به بد حالی از نظر مال، از قبیل فقر و ضررهای مالی و کلمه «ضراء» را به بد حالی جانی از قبیل مرض و مانند آن معنا کرده‌اند و بعضی دیگر به عکس گفته‌اند.

بعضی دیگر معانی دیگری را در باره این دو کلمه گفته‌اند، و بعضی گفته‌اند: استعمال لفظ «باساء» بیشتر در بلیاتی است که مایه عبرت دیگران باشد، هم چنان که فرموده: ﴿وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَ أَشَدُّ تَنْكِيلًا﴾^۱.

بعید نیست بگوییم کلمه ﴿الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ﴾ در آیه بعدی (که مراد از آنها چیزهایی است که مایه بد حالی و خوشحالی انسان است) قرینه باشد بر اینکه مراد از «ضراء» در آیه مورد بحث مطلق اموری باشد که مایه بد حالی انسان است. و بنابراین ذکر «ضراء» بعد از «باساء» از قبیل ذکر عام بعد از خاص خواهد بود. بهر حال خدای سبحان در این جمله این معنا را خاطر نشان می‌سازد که سنت الهی بر این جاری بوده که هر پیغمبری از پیغمبران را به هر ناحیه‌ای از نواحی می‌فرستاده از آنجایی که منظورش از فرستادن انبیاء هدایت بندگان بوده به همین منظور اهل آن ناحیه را به نحوی از انحاء گرفتار شداید مالی و جانی می‌کرد تا شاید بدین وسیله به تضرع و توسل

^۱ عذاب خداوند سخت‌تر و عبرت‌انگیزتر است. - نساء، آیه ۸۳.

به پروردگارشان وادار شوند، و در نتیجه دعوت آن پیغمبر بهتر و زودتر به نتیجه برسد. آری، ابتلائات و شدائد کمک خوبی است برای دعوت انبیاء (علیه السلام) زیرا انسان مادامی که متنعم به نعمت‌ها است سرگرمی به آن از توجه به خدای تعالی که ولی همه آن نعمت‌ها است بازش می‌دارد، وقتی نعمتی از کفش رود احساس حاجت نموده، همین احتیاج، غرور او را به ذلت و مسکنت مبدل می‌نماید و به جزع و فزع وادارش می‌کند، و بناچار به درگاه کسی که دفع ذلت و برآمدن حاجتش به دست او است التجاء می‌برد، و آن کس خدای سبحان است، و لو اینکه او خودش نداند، و لیکن وقتی پیغمبر و یا وصی پیغمبری به او گفت که فریادرس تو همان آفریدگار تو است زودتر از دوران غرورش به سوی حق هدایت می‌شود، هم چنان که فرموده: ﴿وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾^۱.

^۱ و چون انسان را نعمتی دهیم روی می‌گرداند و از در تکبر به پهلو دور می‌شود ولی وقتی بدی به او رسد دعائی عریض دارد (یعنی به درخواست یک حاجت و دو حاجت اکتفاء نمی‌کند و یا در یک درخواست خود

سنت ابتلاء به سختی‌ها (بأساء و ضراء) و سنت عطاء نعمت، دو سنت الهی
برای آزمایش امت‌ها است.

﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا...﴾

تبدیل چیزی به چیز دیگر، نهادن دومی است در
موضع اولی. و معنای کلمه «سیئه» و «حسنه» معلوم
است، و مراد از آنها گرفتاری و آسایش و ناامنی و
امنیت و خلاصه نعمت و نعمت است، به شهادت
اینکه در آخر همین آیه می‌فرماید: ﴿قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا
الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ﴾.

کلمه «عفوا» از ماده «عفو» است که به معنای
کثرت تفسیر شده، یعنی تا آنکه زیاد کردند مال و
اولاد را بعد از آنکه خداوند با فرستادن بلا کم کرده
بود مال و اولادشان را ممکن هم هست که به معنای
محو اثر بوده باشد و لو اینکه مفسرین این احتمال را
نداده‌اند - هم چنان که

شاعر می گوید:

ربع عفاه الدهر طولا فانمى *** قد كاد من طول البلاء أن يمسا

بنابراین احتمال، معنای جمله چنین می شود که:

ایشان به وسیله حسنه و نعمت‌هایی که به آنها داده

شده بود آثار سوء سیئات و نقت‌های قبلی را محو

کردند و لیکن بجای اینکه به راه حق هدایت شده و

ضراء و سراء را از ناحیه خدای تعالی بدانند گفتند:

﴿قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ﴾ یعنی انسان از

آنجایی که در عالم طبیعت قرار گرفته و این عالم

همواره در تحول و دگرگونی است لذا خواه ناخواه

محکوم به تحول و ناکامی و کامروایی است، پس نه

کامروائیش امتحان خدا است و نه ناکامیش عذاب و

نقمت او است.

و بنابراینکه معنای دوم درست باشد ممکن است

جمله ﴿وَقَالُوا...﴾ را عطف تفسیر جمله ﴿حَتَّى﴾

عَفْوًا گرفته و بگوییم: منظور از ﴿حَتَّى عَفْوًا﴾ این

است که ایشان با گفتن اینکه «سراء و ضراء از عادت

دهر ناپایدار است که هر روز نعمتی را از شخصی

گرفته و به شخص دیگری می دهد هم چنان که

رفتارش با پدران ما هم همین طور بود» امتحان الهی

را انکار و رسم آن را محو کردند، و این همان معنایی است که آیه شریفه ﴿وَلَئِنْ أَدْخَلْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ مَسْتَهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾ متعرض آن است. «حتی» در جمله ﴿حَتَّى عَفَوْا وَ قَالُوا...﴾، برای غایت و معنی آن این است که: ما به آنها به جای آن گرفتاری‌ها که داشتند نعمت‌ها دادیم، و آنها چنان غرق نعمت شدند که شدت و محنت قبل را فراموش نموده و گفتند: نعمت الآن و گرفتاری‌های قبل ما از عادت روزگار است. آری، نتیجه ضراء و سرایی که ما بدانها دادیم این شد، و حال آنکه ما این کار را برای این کردیم که متذکر شده و به سوی شکرگزاری بیشتری هدایت شوند، و لیکن به جای گرفتن آن نتیجه، این نتیجه سوء را گرفتند، خداوند هم به کیفر این کفران، مهر بر دل‌هاشان نهاده تا دیگر کلمه حقی نشنوند.

و اگر کلمه «ضراء» مقدم بر «سراء» ذکر شده شاید برای این است که در جمله قبلی سیئه مقدم بر حسنه ذکر شده بود.

﴿فَأَخَذْنَا هُمْ بِغَتَّةٍ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ این جمله

اشاره است به اینکه انسان به جریان امر الهی جاهل

است، زیرا می‌فرماید: گرفتار شدنشان به عذاب،
ناگهانی بود و خود آنان اطلاعی

از آن نداشتند، با اینکه خود را دانای به مجاری امور، و خصوصیات اسباب می دانستند، و همین عذاب ناگهانی دلیل بر این است که از مجاری امور آگهی نداشتند، و گر نه جا داشت وقتی می دیدند که زمینه برای نزول عذاب فراهم می شود با وسائل دفاعی که به خیال خود در اختیار داشتند از پیش آمدن آن جلوگیری کنند، ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾^۱.

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ...﴾

«برکات» به معنای هر چیز کثیری از قبیل امنیت، آسایش، سلامتی، مال و اولاد است که غالباً انسان به فقد آنها مورد آزمایش قرار می گیرد.

در جمله ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ استعاره به کنایه به کار رفته، برای اینکه برکات را به مجرای تشبیه کرده که نعمت های الهی از آن مجرا بر آدمیان جریان می یابد، باران و برف هر کدام در موقع مناسب و به مقدار نافع می بارد، هوا در

^۱ پس چون پیغمبرانشان با معجزات و دلائل روشن به سویشان آمدند به علمی که نزدشان بود خرسند شدند. - مؤمن، آیه ۸۴.

موقعش گرم و در موقعش سرد شده، و در نتیجه غلات و میوه‌ها فراوان می‌شود، البته این در موقعی است که مردم به خدای خود ایمان آورده و تقوا پیشه کنند و گر نه این مجرا بسته شده و جریانش قطع می‌گردد.

جمله ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا...﴾

دلالت دارد بر اینکه افتتاح ابواب برکت‌ها مسبب از ایمان و تقوای جمعیت‌ها است، نه ایمان یک نفر و دو نفر از آنها، چون کفر و فسق جمعیت، با ایمان و تقوای چند نفر، باز کار خود را می‌کند.

جمله ﴿وَلَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا

يَكْسِبُونَ﴾ دلالت دارد بر اینکه عذابی که بر جمعیت‌ها نازل می‌شده به عنوان مجازات بوده، در بیان قبلی هم این معنا را روشن و برهانی نموده و اثبات کردیم که اینگونه عذاب‌ها در حقیقت اعمال خود مردم است که به آنان بر می‌گردد.

﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ

نَائِمُونَ﴾

کلمه «بیات» و همچنین «تبیات» به معنای

شبیخون و شبانه بر سر دشمن تاختن است، که یک نوع مکر به شمار می‌رود، برای اینکه شب، هنگام خفتن و آسایش انسان است، و طبع آدمی متمایل به استراحت و صرفنظر کردن از هر کار دیگری است. این جمله متفرع بر ما قبل خود ذکر شده، و بنابراین، معنایش این می‌شود که: وقتی

حال جمعیت‌ها اینچنین بوده که با رسیدن نعمت‌های مادی و محسوس، مغرور و از عالم ماورای حس غافل می‌شدند، عذاب خدا بدون اطلاع قبلی آنان و بطور ناگهان، همه را نابود می‌کرده، آیا با این حال جمعیت‌ها می‌توانند از عذابی که شبانه و در حال خواب آنها را از بین ببرد ایمن بوده باشند؟.

﴿أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ

يَلْعَبُونَ﴾

کلمه «ضحی» به معنای اوائل روز و موقع پهن شدن نور خورشید است. و منظور از «لعب» تنها بازی نیست، بلکه همین کارهایی هم که انسان به منظور رفع حوائج زندگی دنیا و برخوردار شدن از مزایای شهوات انجام می‌دهد در صورتی که بخاطر تحصیل سعادت حقیقی و خلاصه در راه طلب حق نبوده باشد لعب است. پس اینکه فرمود: ﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ کنایه است از اشتغال به دنیا، و چه بسا گفته شده که «لعب» استعاره از هر عملی است که سودی در آن نباشد، اگر این معنا را قبول کنیم ممکن است بگوییم: جمله ﴿وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ در آیه قبلی هم

استعاره از غفلت است - معنای بقیه الفاظ آیه روشن است لذا به آیه دیگر می‌پردازیم.

مکر خدا به عنوان مجازات صحیح و مکر ابتدایی از خداوند ممتنع است

﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ

الْخَاسِرُونَ﴾

کلمه «مکر» به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند، این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود، و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید و یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود بسوی عذاب برود، و اما مکر ابتدایی و بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است، و ما این معنا را مکرر خاطر نشان کرده‌ایم.

نکته بسیار لطیفی در این سه آیه یعنی آیه ﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾

﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾ و آیه ﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾ و آیه ﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾

﴿أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾ بکار رفته و آن این است که در

دو آیه اول فاعل «امن» را اسم ظاهر (اهل القرى)

آورده، با اینکه ممکن بود در آیه دومی ضمیر بیاورد و بفرماید: «او امنوا» لیکن این کار را نکرد تا ضمیر در آیه سومی که فاعل فعل است به هر دو آیه برگشته و در نتیجه جمعیت هلاک شده در خواب غیر از جمعیتی به حساب آید که در حالت غفلت و لعب دستخوش عذاب شدند.

و اما اینکه فرمود: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ جهتش را در آیه اول بیان کرد، و آن این بود که فرمود: ایمن بودن از مکر خدا در حقیقت خود مکاری است از خدای تعالی که دنبالش عذاب است، پس صحیح است گفته شود: مردم ایمن از مکر خدا زیانکارانند، زیرا

همان ایمنی شان هم مکر خدا است.

چند وجه از وجوهی که در معنای آیه: ﴿أَ و لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُونَ

الْأَرْضَ...﴾ گفته شده است

﴿أَ و لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ

أَهْلِهَا...﴾

ظاهرا فاعل فعل «یهد» ضمیری است که به

داستان اجمالی اهل قری بر می گردد و ﴿لِلَّذِينَ

يَرْتُونَ﴾ مفعول فعل مزبور است، و آن فعل که

متضمن معنای تبیین است برای گرفتن این مفعول با

لام متعدی شده، و معنای آیه چنین است که: «آیا

آنچه که ما از قصص اهل قری برای کسانی که

جانشین آنان شدند و زمین را بعد از آنان تصرف

کردند، به منظور هدایت شان تلاوت کردیم روشن

نکرد که...».

جمله ﴿أَن لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ...﴾، نیز مفعول فعل

«یهد» است، و منظور از «کسانی که زمین را ارث

برده اند» (نسل حاضر در زمان نزول آیه است)

کسانی هستند که زمین را از نیاکان خود ارث

برده اند. و خلاصه، معنای آیه این است که: آیا نسل

آن اقوامی که ما آنان را به کیفر گناهانشان نخست

امتحان نموده و سپس مهر بر دل‌هایشان نهاده و قدرت شنیدن مواعظ انبیاء را از آنان سلب کردیم و در آخر هم هلاک‌شان ساختیم این معنا را به دست نیاوردند که اگر بخواهیم می‌توانیم خود آنان را نیز مانند نیاکانشان عذاب کنیم، بدون اینکه چیزی و یا کسی بتواند جلو عذاب ما را بگیرد، و یا بتواند به وسیله چیزی خود را از آن حفظ کند؟

بسیاری گفته‌اند: کلمه «یهد» در اینجا در لازمه معنایش استعمال شده، و معنای آن این است که: آیا هدایت، معرفت ایشان را به این پایه نرسانیده که بدانند اگر ما بخواهیم به کیفر گناهانشان هلاک‌شان می‌کنیم، هم چنان که در آیه شریفه ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ﴾ نیز به همین معنا آمده است.

جمله ﴿وَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ عطف است بر جمله «أصبناهم» چون کلمه «أصبنا» گر چه ماضی است و لیکن در معنای مستقبل است، و معنای این معطوف و معطوف علیه این است که آیا این معنا که اگر ما بخواهیم آنان را به کیفر گناهانشان

مؤاخذه می‌کنیم و بر دلهاشان مهر می‌زنیم، آنان را هدایت نکرده؟.

بعضی‌ها هم گفته‌اند: جمله «و نطبع...» جمله‌ای است معترضه و از باب «الكلام یجر الکلام» در اینجا آمده است. البته در معنای آیه وجوه دیگری هم هست که چون فایده‌ای در آنها نیست از نقلش صرف‌نظر کرده، می‌گذریم.

تفسیر و شرح آیه شریفه: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ...﴾

﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا...﴾

آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ﴾ و یکی دو آیه

بعد از آن، داستان سابق الذکر را خلاصه می‌کند، و این دومین بار است که داستان مزبور خلاصه‌گیری می‌شود.

فرق بین تلخیص اول و این تلخیص این است که تلخیص اول داستان را از نظر کارهایی که خداوند در حق ایشان انجام داده بود، در اخذ به «باساء» و «ضراء» و تبدیل «سیئه» به «حسنه» و اخذ ناگهانی و بدون اطلاع ایشان خلاصه‌گیری می‌کرد، و تلخیص دوم داستان را از نظر حالی که خود ایشان در برابر دعوت الهی داشتند خلاصه‌گیری نموده و می‌فرماید: پیغمبرانشان با معجزات و دلائل روشن آمدند، و لیکن ایشان ایمان نیاوردند، و چون قبلاً پیغمبران خود را تکذیب کرده بودند دیگر نمی‌توانستند ایمان بیاورند، و این همان مهر نهادن بر دل‌ها است.

﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ از ظاهر

آیه چنین بر می‌آید که کلمه «بما» متعلق به جمله «لیؤمنوا» است، و بنابراینکه چنین باشد، حرف «ما»

موصوله خواهد بود. جمله ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ و هرگز ایمان نمی‌آوردند به چیزی که قبلاً تکذیبش کرده بودند هم که همین مضمون را افاده می‌کند مؤید موصوله بودن لفظ «ما» است. برای اینکه این معنا در آیه مذکور روشن‌تر به چشم می‌خورد، چون که دارد: ﴿بِمَا كَذَّبُوا بِهِ﴾ و ضمیر «ها» در «به» دلیل روشنی است بر اینکه لفظ «ما» موصوله است، بنابراین برگشت معنای آیه به این می‌شود که: ایشان تکذیب کردند آنچه را که بار اول به آن دعوت شدند، و در بار دوم هم که از راه نبوت دعوت شدند ایمان نیاوردند.

و نیز ظاهر جمله ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ مؤید آن است، برای اینکه این سنخ ترکیب و جمله‌بندی دلالت دارد بر اینکه ایشان قبلاً هم آمادگی نداشتند، مثلاً وقتی می‌گوییم: «ما کنت لآتی فلانا» یا می‌گوییم: «ما کنت لا کرم فلانا و قد فعل کذا» معنایش این است که من هرگز حاضر نیستم به دیدن فلانی بیایم، و نمی‌توانم خود را آماده و حاضر کنم که از او احترام به عمل آورم با آن کارهایی که کرد. در قرآن کریم هم که می‌فرماید: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ

الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ﴿۱۰﴾ معنایش این است که خداوند حاضر نبوده و نیست که مؤمنان را بر این حال که شمائید بگذارد، تا آنکه پلید را از پاک جدا کند.

و نیز آنجا که می‌فرماید: ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ ﴿۱۱﴾ معنایش این است که خداوند بنایش بر این نبوده که ایشان را بیمارزد، و نه اینکه به راهی هدایت‌شان کند. آیه بعد از آیه مورد بحث هم که می‌فرماید: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ ﴿۱۲﴾ این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه ظاهر سیاقش می‌رساند که نسبت به جمله ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ ﴿۱۳﴾ عطف تفسیر است، و آن را به این بیان شرح و تفسیر می‌کند که ایشان قبلاً با خدا عهدی بسته بودند و نسبت به آن عهد وفا نکرده و بلکه در همان موقع عهد بستن زیر بار نرفته و عهد خدا را تکذیب کردند. وقتی هم که انبیاء برایشان معجزاتی آوردند ایشان را تکذیب کرده، و به آنان ایمان نیاوردند، و این ایمان

نیاوردنشان بخاطر همان تکذیبی است که قبلا کرده بودند.

آیه مورد بحث دنباله‌ای دارد که می‌رساند این ایمان نیاوردن ایشان که خود مسبب از تکذیب سابقشان بود یکی از مصادیق مهر بر دل داشتن است، و آن دنباله عبارت است از جمله ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾. و مقصود از این جمله که می‌فرماید: «خداوند اینچنین بر دل‌های کفار مهر می‌زند» این است که خداوند صفت تکذیب انبیاء و لجاجت در مقابل آنها را در دل‌هایشان راسخ و جایگزین کرده، بطوری که دیگر جایی برای قبول و پذیرفتن دعوت انبیاء (علیه السلام) در آن نمانده، چون همه ظرفیت آن مشغول به ضد دعوت آنان است.

بنابراین، آیه مورد بحث و آیه بعدیش همان معنایی را می‌رسانند که دو آیه اول آیات مورد بحث در صدد بیان آن است، زیرا این دو آیه نیز مانند آن دو آیه سنت پروردگار را چنین توصیف می‌کنند که خداوند نخست آیات و معجزاتی که دلالت کند بر حقانیت اصول دعوت انبیا - از توحید و غیر آن -

فرستاده، و به منظور راه یافتن بندگان به در خانه‌اش و آشنا شدنشان به آن درگاه دچار باساء و ضراءشان نموده، پس آن گاه سنت تبدیل سیئه به حسنه را اجراء و در آخر مهر بر دل‌هایشان می‌زند.

بنابراین معنی آیه مورد بحث این می‌شود که:
انبیای آنها به سویشان آمدند و لیکن از آنجایی که به آیات داعیه بر تضرع و بر شکر نعمت ایمان نیاورده بودند و در آن تردید نموده و آن را بر عادت دهر حمل کرده بودند از این رو آیات نازل به انبیای خود را نیز تکذیب نموده و چون

ایشان را به دین حق دعوت کردند زیرا بار نرفتند،
زیرا خدای تعالی دل‌های ایشان را به خاطر تکذیبی
که قبلاً کرده بودند مهر کرده بود.

خلاصه اینکه ایمان نیاوردن کفار به دعوت انبیاء
در اثر مهری است که خدا بر دل‌هایشان زد، و مهر خدا
هم اثر تکذیبی است که نسبت به دلالت باساء و
ضراء و سپس دلالت تبدیل سیئه به حسنه بر وجود
صانع روا داشته و گفتند باساء و ضراء کار دهر است.

آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا
ظَلَمُوا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا
كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ و همچنین آیه ﴿ثُمَّ
بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ﴾ - یعنی نوح (علیه السلام) - ﴿رُسُلًا
إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا
كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾

نیز همین معنا را می‌رساند. پس اینکه در آیه مورد
بحث فرمود: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾

تفریع بر جمله ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾

است، و منظور از «ما کذبوا» همان آیات آفاقی و
انفسی و دلائل روشنی است که انبیاء به وسیله آنها
به سوی خدا دعوتشان می‌کردند، زیرا همه اینها

آیات خدایند. و منظور از تکذیب سابق آنان تکذیب و زیر پا گذاشتن حکم عقل است. و منظور از ایمان نیاوردن در مرحله دوم نپذیرفتن دعوت انبیاء است، چون قبل از اینکه انبیاء آنان را به دین توحید دعوت کنند عقول خود آنان با مشاهده آیات خدایی حکم می‌کرد به مربوب بودن آنان برای پروردگار متعال و اینکه جز پروردگار رب دیگری برایشان نیست، پس کفار قبل از ایمان نیاوردن به انبیاء حکم عقل خود را تکذیب کرده‌اند. و به این اعتبار معنای آیه مورد بحث این خواهد بود که: کفار به آیاتی که انبیاء، آنان را به وسیله آن آیات تذکر می‌دهند ایمان آور نیستند، برای اینکه به آیاتی هم که عقولشان با آن آیات تذکرشان می‌داد ایمان نیاوردند، خداوند آن آیات (زلزله، صاعقه و امثال آن) را فرستاد تا به حکم عقل به درگاه پروردگارشان ملتجی شده و قدر عافیت را دانسته شکر آن را بهتر بجا آورند، و لیکن بجا نیاوردند، و گفتند این تحولات مربوط به طبیعت است.

از این روی باید گفت منظور از عهدی که در آیه

﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ

لَفَاسِقِينَ﴾ است همین احکامی است که خداوند به

عقل آنان داده که یکی از

آن احکام این است که جز او را نپرستند: ﴿الَّا
تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ و قهرا منظور از فسق هم مخالفت و
خروج از حکم عقل و وفا نکردن به این عهد خواهد
بود.

نکته اینکه حکم عقل را سابق بر حکم انبیاء
دانست این است که احکام عقلی عهدهایی است که
خدای سبحان در حین خلقت بشر و آن روزی که
پدر بشر را صورتگری می کرد از وی گرفت، آن روز
بعد از آنکه آدم را که در حقیقت الگوی انسانیت بود
آفرید و ملائکه را مامور به سجده بر او کرد و او را
در بهشت منزل داد و پس از آن مامورش کرد تا به
زمین فرود آید و از او عهد و پیمان گرفت که او و
ذریه او تنها وی را بپرستند، و چیزی را در پرستش
شریک او نگیرند، البته در آن روز چیزهایی را هم
مقدر نمود و سرنوشت‌هایی هم تعیین کرد، که
اقتضاء داشت گروهی هدایت شوند و گروه دیگری
از نعمت هدایت محروم بمانند، و همین طور هم
شد، وقتی بشر اولی به زمین فرود آمد و ذریه‌اش
شروع به سیر در مسیر زندگی دنیوی کرد، عده‌ای

هدایت یافته و عده دیگری از وفای عهد خدا سر باز زدند، و همچنین در انکار خود اصرار ورزیدند تا آنجا که خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاد و ضلالت در دنیا به بیانی که در تفسیر آیه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ گذشت بر آنان حتمی گردید.

بنابراین معنای آیه این می‌شود: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ اینها ایمان‌آور به دعوت انبیاء نیستند «، ﴿بِمَا كَذَّبُوا مِن قَبْلُ﴾ به خاطر اینکه عهد نخستین را نپذیرفتند»، ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾ ما از بیشترشان وفای به عهد نخستین را ندیدیم، ﴿وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ بلکه یافتیم بیشترشان را فاسق، یعنی خارج از حکم آن عهد.

البته این معنای دیگری است برای آیه، و لیکن با معنایی که در سابق برای آیه کردیم منافاتی ندارد، برای اینکه این دو معنا در طول هم قرار دارند نه در عرض، تا متعارض و متنافی باشند. معنای دوم راه سعادت و شقاوت انسان را به مقتضای قضا و قدر الهی امری مقدر و معین می‌داند، و معنای اول سعادت و شقاوت او را در دنیا امری ممکن و در

تحت اختیار و انتخاب او می‌داند، و این دو با هم هیچ منافاتی ندارند.

اقوال متعدد دیگری که در تفسیر آیه فوق گفته شده است

در باره تفسیر آیه مورد بحث اقوال دیگری است

که ذیلا نقل می‌شود:

۱ - مراد از «تکذیب سابق» تکذیبی است که از

موقع آمدن پیغمبران تا موقع در

افتادن و لجاج و عناد کردن با آنان از خود نشان می‌دادند، و مراد از اینکه فرمود: «اینها از اول ایمان آور نبودند» کفری است که در حین اصرار و لجاجت خود می‌ورزیدند، و بنابراین، معنای آیه این است که انتظار نباید داشت از اینها که در حین عناد و لجاجت ایمان بیاورند، چون اینها در همان اوائل دعوت هم ایمان نیاورده و آن را تکذیب کردند.

این تفسیر از نظر اینکه هیچ شاهی از لفظ و ظاهر آیه بر آن نیست تفسیری است سخیف و بی‌اساس.

۲ - مراد از تکذیب سابق تکذیب اصول دین و معارفی است از قبیل توحید، معاد، حسن - عدالت، زشتی ظلم و سایر مستقلات عقلی که اختلافی در آن نیست، و مراد از تکذیب بعدیشان تکذیب جزئیات و فروع دین است، و معنایش این است که: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ اینها به این شرایع و فروع دین ایمان نخواهند آورد، چون قبل از این یعنی آن موقعی که دعوت دینی کلی و اجمالی بود، ایمان نیاوردند.

اشکال این وجه این است که با ظاهر آیه موافقت ندارد، زیرا کفر به خدا و هر حکم فطری و عقلی

دیگر را تکذیب نمی گویند، و در آیه عمل سابق کفار را تکذیب خوانده. بعلاوه، قرائنی که قبلا گفتیم در آیه است مخالف با این وجه است.

۳ - این آیه همان معنایی را می رساند که آیه

شریفه ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾

در مقام بیان آن است، و معنایش این است که اینها ایمان آور نیستند، و لو اینکه ما هلاکشان کرده و دوباره زندهشان کنیم باز همان تکذیب اول را از سر خواهند گرفت. و این سست ترین وجهی است که در تفسیر آیه گفته شده.

۴ - ضمیر در «کذبوا» به اسلاف آنان و ضمیر در

«لِیُؤْمِنُوا» به ذریه و اخلافشان بر می گردد، و معنای آیه این است که: این اخلاف ایمان نخواهند آورد، چون اینها نسل همان اسلافی هستند که انبیاء را تکذیب می کردند.

اشکال این وجه نیز این است که بدون دلیل

است، و ظاهر سیاق جمله ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا

بِمَا كَذَّبُوا﴾ این است که مرجع ضمیر در «کانوا» و در

«لِیُؤْمِنُوا» و در «کذبوا» هر سه یکی است، البته این

وجه را می‌توان طور دیگری تقریر کرد که با وجه
آینده یکی شود.

۵ - کلام در این آیه روی این مبنا است که
اسلاف و اخلاف یک جا و به منزله شخص واحد
تصور شوند، بطوری که تکذیب اسلاف و زیر بار
انبیاء نرفتن آنان تکذیب اخلاف بوده و

ایمان نیاوردن اخلاف ایمان نیاوردن اسلاف هم
شمرده شود، و در حقیقت این آیه نظیر آیاتی است
که اهل کتاب و مخصوصاً یهودی‌های زمان پیغمبر
را به اعمال زشت و کفری که نیاکان و اسلاف آنان
مرتکب شده بودند، مؤاخذه می‌کند، و ظلم سابقین
آنان را به لاحقین و آیندگان نسبت می‌دهد. بنابراین،
معنای آیه چنین می‌شود: بشر از روزی که خلق شد
تا به امروز در هر عصری انبیایی به سوی آنان
فرستاده می‌شد و این انبیاء همواره برای بشر آیات و
بیناتی می‌آوردند، و لیکن با تکذیب آنان بر
می‌خوردند، پس توقع مدار که نسل حاضر بشر به
چیزی که نسل سابق آن را تکذیب کرده بود ایمان
بیاورد. اشکال این وجه این است که گرچه در جای
خود معنایی است صحیح، و لیکن سیاق آیه با آن
سازگار نیست، زیرا سیاق آیه بیان حال امم
گذشته است، نه حال گذشته و حاضر از نسل بشر،
به شهادت جمله ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ
أَنْبَاءِهَا﴾ که می‌فرماید: «اینک داستانهای اهل آن
قریه‌ها را برایت شرح می‌دهم»، و اگر مربوط به

گذشته و حاضر نسل بشر بود و همه به وحدت ممتدی به امتداد قرون گذشته موجودی واحد و دارای اول و آخر فرض شده بودند که آخرش به خاطر تکذیب اولش کفر ورزیده، جا داشت به بیانی تعبیر کند که این امتداد و استمرار را برساند، مثلاً بفرماید: «کانت تاتیهم رسلهم بالبینات همواره پیغمبرانشان برایشان بینه و معجزه می آوردند»، نه اینکه بفرماید: «جاءتهم پیغمبرانشان به سویشان آمدند» زیرا این تعبیر ظهور در یک بار و دو بار دارد نه استمرار - دقت بفرماید -.

هم چنان که در آیه ﴿كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ با اینکه چه بسا مباشرین قتل انبیاء غیر از تکذیب کنندگان بودند، مع ذلک بخاطر همین که خلف (تکذیب کنندگان) و سلف (کشندگان انبیاء) را امت واحدی فرض کرده هم تکذیب را به همه آنان نسبت داده و هم کشتن انبیاء را. و همچنین آیه ﴿ذَلِكَ بَأْنَهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ﴾ و آیه ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا

كَذَّبُوا بِهٖ مِنْ قَبْلُ ﴿١٤﴾ که راجع به

داستان انبیای بعد از نوح (علیه السلام) است، زیرا مفاد اینکه می فرماید: «مبعوث کردیم بعد از نوح پیغمبرانی به سوی قومش» این است که هر پیغمبری را به سوی قوم خودش مبعوث کردیم.

۶ - «باء» در کلمه «بما» برای سببیت و «ما»

مصدریه است، و مراد از تکذیب قبلی آنان عادتی است که ایشان در تکذیب رسل و یا هر مطلب حقی که پیشامدشان می کرد داشتند، و معنای آیه این است که: اینها بخاطر آن عادتی که به تکذیب رسل و هر حق دیگری داشته و مکرر از خود نشان داده‌اند هرگز به پروردگار خود ایمان نمی آورند.

اشکال این وجه این است که به شهادت آیه «۱۴» سوره «یونس» که لفظ «به» را اضافه کرده و فرموده: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهٖ مِنْ قَبْلُ﴾ لفظ «ما» در آیه مورد بحث نیز مصدریه نیست، بلکه موصوله است، علاوه بر این، ظاهر خود آیه مورد بحث هم شهادت می دهد بر اینکه لفظ «باء» در «بما» صرفاً برای متعدی کردن فعل «لیؤمنوا» است، نه سببیه. از

همه اینها گذشته این وجه به یک اعتبار همان وجه اول است، و وجهی جداگانه نیست.

۷ - مراد از تکذیبی که در آخر آیه به آن اشاره شده تکذیبی است که در روز میثاق آن را پنهان داشته بودند، و معنای آیه این است که: ایشان امروز در مقابل دعوت انبیاء تکذیبی را که در روز میثاق مکتوم داشتند اظهار نموده و در نتیجه دعوت انبیاء را نمی‌پذیرند.

اشکال این وجه این است که گر چه در جای خود وجه صحیحی است الا اینکه این قول در حقیقت معنای باطن آیه است، و ظاهر آیه که دایره مدار فن تفسیر است هیچ دلالتی بر این وجه ندارد، به شهادت جمله ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ که صراحتاً ایمان نیاوردن کفار را ناشی از مهر بر دل داشتن آنان دانسته و آن را نیز اثر تکذیب قلبی‌شان می‌داند، و همین طور هم باید باشد، زیرا مهر شدن دل‌ها بدون جرم قلبی معنا ندارد، و این بهترین شاهد است بر اینکه تکذیبی که باعث مهر شدن دل‌هاشان شد و همچنین مهر شدن دل‌هایشان که باعث ایمان نیاوردنشان شد همه در دنیا اتفاق

افتاده، نه اینکه قسمتی از آن در عالم میثاق انجام یافته باشد.

آیات بسیار دیگری نیز هست که می‌رساند مهر شدن دل‌های کفار ناشی از جرمی بوده که در دنیا مرتکب شده‌اند. آری، صرف تکذیب در عالم میثاق باعث مهر شدن دل‌ها نمی‌شود، و این لایق به ساحت مقدس خدای سبحان نیست، با اینکه خودش فرموده: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^۱.

﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ...﴾

در مجمع البیان فرموده: مقصود از «عهد» وفای به آن است، هم چنان که گفته می‌شود: «فلانی عهد ندارد» و مقصود این است که به عهد خود وفا نمی‌کند^۲. و اما اینکه این چه عهدی بوده؟ ممکن است مراد عهدی باشد که خدای تعالی بوسیله آیاتش با آنان منعقد کرده، و یا عهدی باشد که ایشان با خدا بسته‌اند که او را پرستند و در عبادتشان چیزی

^۱ بسیاری را بدان هدایت می‌کند و بسیاری را بدان گمراه می‌کند ولی جز گروه بدکاران را بدان گمراه نمی‌کند. - بقره، آیه ۲۶.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۵۵ ط تهران.

را شریک او نگیرند، چه برهان احتیاج ممکن به واجب خود از بدیهیات عقل آنان است، این معنای عهد، و معنای آیه از آنچه گذشت بدست می آید.

بحث روایتی (روایتی در ذیل جمله: ﴿وَمَا

وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾

مرحوم کلینی در کتاب کافی به سند خود از حسین بن حکم نقل کرده که گفت عریضه‌ای به عبد صالح (حضرت موسی بن جعفر ع) نوشته و در آن نامه به عرضشان رسانیدم که من در باره گفتار ابراهیم (علیه السلام) که عرض کرد: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ در شک هستم و خیلی علاقمندم به اینکه شما در این باره توضیحی جهت من مرقوم دارید. حضرت در جواب نوشته بودند: ابراهیم به خداوند و مساله بعثت ایمان داشت، ولی دوست می داشت ایمان خود را بیشتر کند، و در مرد شاکی مانند تو خیری نیست سپس اضافه فرموده بودند که شک وقتی است که انسان یقین نداشته باشد، وقتی یقین آمد شک از بین می رود، آن گاه نوشته بودند: خدای عز و جل می فرماید: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنِ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ و این آیه در باره

اشخاص شاک نازل شده است^۱.

مؤلف: انطباق این آیه با بیان سابق ما روشن است، مخصوصاً دنباله‌ای که این حدیث به روایت عیاشی از حسین بن حکم واسطی دارد، و آن این است که فرمود: این آیه در باره اهل شک نازل شده^۲.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۰۳ تا ۱۲۶]

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ
مَلَائِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ
۱۰۳ وَ قَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ۱۰۴ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ
قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ
۱۰۵ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَآتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ
الصَّادِقِينَ ۱۰۶ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ۱۰۷
وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ۱۰۸ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ
قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ۱۰۹ يُرِيدُ أَنْ
يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ۱۱۰ قَالُوا أَرْجِهْ
وَ أَخَاهُ وَ أَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ۱۱۱ يَأْتُوكَ

^۱ الكافي، ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۱.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۳، ح ۶۰.

بِكُلِّ سَاحِرٍ عَظِيمٍ ١١٢ وَ جَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ
لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ١١٣ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ
لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ١١٤ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَ إِمَّا أَنْ
نَكُونَ نَحْنُ الْمَلْقِينَ ١١٥ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا
أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ وَ جَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ١١٦ وَ
أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلِقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا
يَأْفِكُونَ ١١٧ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَ بَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١١٨
فَغَلَبُوا هُنَالِكَ وَ انْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ١١٩ وَ أَلْقَى السَّحَرَةُ
سَاجِدِينَ ١٢٠ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ١٢١ رَبِّ
مُوسَى وَ هَارُونَ ١٢٢ قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ
لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا
أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ١٢٣ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ
مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ١٢٤ قَالُوا إِنَّا إِلَى
رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ١٢٥ وَ مَا

تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ
عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾

ترجمه آیات

از پس آنها موسی را با آیه‌های خویش بسوی
فرعون و بزرگان او فرستادیم که در باره آن ستم
کردند، بنگر سرانجام تبه‌کاران چسان بود (۱۰۳).
موسی گفت ای فرعون من فرستاده پروردگار
جهانیانم (۱۰۴).

سزاوارم بر اینکه در باره خدا جز حق نگویم،
برای شما معجزه‌ای از پروردگارتان آورده‌ام، بنابراین
بنی اسرائیل را با من بفرست (۱۰۵).

گفت اگر راست می‌گویی معجزه‌ای آورده‌ای آن
را بیار (۱۰۶).

پس عصای خویش بیفکند که در دم ازدهایی
بزرگ شد (۱۰۷).

و دست خویش برون آورد که در دید بینندگان
سفید می‌نمود (۱۰۸).

بزرگان قوم فرعون گفتند: راستی این جادوگری
ماهر است (۱۰۹).

که می‌خواهد شما را از سرزمینتان بیرون کند،
اکنون چه رأی می‌دهید (۱۱۰).

گفتند او و برادرش را نگهدار و مامورین
جمع‌آوری به شهرها فرست (۱۱۱).

تا همه جادوگران ماهر را پیش تو آرند (۱۱۲).
جادوگران نزد فرعون آمدند و گفتند اگر ما غالب
شدیم آیا مزدی خواهیم داشت؟ (۱۱۳).

گفت آری شما از مقربان خواهید بود (۱۱۴).
گفتند ای موسی نخست تو عصای خویش
می‌افکنی یا ما ابزار خویش بیفکنیم؟ (۱۱۵).

گفت نخست شما بیفکنید، چون ابزار جادوی
خود بیفکنند دیدگان مردم را مسحور کردند و به
رعیشان انداختند و جادویی بزرگ آوردند (۱۱۶).

به موسی وحی کردیم که عصای خویش بیفکن،
و همان دم چیزهایی را که ساخته بودند ببلعید
(۱۱۷).

و حق آشکار شد و آنچه کرده بودند بیهوده
گشت (۱۱۸).

در آنجا مغلوب شدند و خفت‌زده بازگشتند
(۱۱۹).

و جادوگران سجده‌کنان خاکسار شدند (۱۲۰).
و گفتند به پروردگار جهانیان ایمان داریم (۱۲۱).
که پروردگار موسی و هارون است (۱۲۲).
فرعون گفت چرا پیش از آنکه به شما اجازه دهم
بدو ایمان آوردید؟ این نیرنگی است که در شهر -

اندیشیده‌اید تا مردمش را از آن بیرون کنید، زود باشد که بدانید (۱۲۳).

محققا دست‌ها و پاهایتان را به عکس یکدیگر می‌برم، آن گاه شما را جملگی بر دار می‌کنم (۱۲۴).
گفتند ما به سوی پروردگار خویش بازگشت می‌کنیم (۱۲۵).

کینه و انتقام تو از ما به جرم آن است که وقتی آیه‌های پروردگارمان به سوی ما آمد بدان ایمان آوردیم، پروردگارا صبری به ما عطا کن و ما را مسلمان بمیران (۱۲۶).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به بعثت موسی علیه السلام به سوی فرعون مصر

این آیات با بیان داستان موسی بن عمران (علیه السلام) شروع شده و از جزئیات آن یعنی آمدنش به نزد فرعون و ادعایش بر اینکه «خداوند مرا به سوی تو رسالت داده تا نجات بنی اسرائیل را از تو بخواهم» و آن دو معجزه را که خداوند در شب طور بوی کرامت فرموده ذکر می‌کند.

این خصوصیات فهرست آن مطالبی است که در این آیات ذکر شده، و در آیات بعدی اجمالی از بقیه

داستان آن جناب در ایامی که در مصر در میان بنی اسرائیل می‌زیسته و عذاب‌هایی که بر قوم فرعون نازل شده، و نجات بنی اسرائیل و داستان نزول تورات و گوساله‌پرستی بنی اسرائیل و داستانهای متفرقه و عبرت‌انگیز دیگری از بنی اسرائیل را ذکر میکند.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْهُ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ

مَلَأْنَاهُ...﴾

در ابتدای داستان موسی (علیه السلام) لحن آیات و سیاق آن تغییر یافته، بدان سبب که اهمیت داستان آن جناب را برساند، چون آن حضرت از انبیای اولی العزم و صاحب کتاب و شریعت بوده، و دین توحید با مبعوث شدن او پا به مرحله تازه‌تری گذاشت و بعد از دو مرحله‌ای که در بعثت نوح و ابراهیم (علیه السلام) داشت احکامش مفصل‌تر گردید، در الفاظ آیات راجع به انبیای قبل از او نیز اشاره به این مراحل هست، مثلاً آیات راجع به قوم نوح و عاد و ثمود که پیغمبرانشان یعنی هود و صالح بر شریعت نوح بودند به یک سیاق است، در باره قوم نوح فرموده: ﴿وَلَقَدْ

أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴿٥٤﴾ و در باره عاد می فرماید: ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا ﴿٥٥﴾ و در باره ثمود می فرماید: ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ﴿٥٦﴾ و وقتی به قوم لوط که در مرحله دوم قرار

داشته و مامور به پیروی از دین ابراهیم (علیه السلام) بوده‌اند می‌رسد این سیاق را تغییر داده و می‌فرماید: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ﴿٥٧﴾، و در ابتدای داستان شعیب باز به سیاق قبلی برگشته و در داستان موسی (علیه السلام) سیاق را تغییر داده و فرموده: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ ﴿٥٨﴾، برای اینکه موسی (علیه السلام) سومین پیغمبر اولی العزم و صاحب سومین کتاب آسمانی و سومین شریعت است، گو اینکه شریعت‌های خدایی همه یکی هستند، و تناقض و تنافی در بین آنها نیست، الا اینکه از نظر اجمال و تفصیل و کمی و زیادی فروع مختلفند، چون سیر بشر از نقص بسوی کمال تدریجی و استعداد قبول معارف الهی در هر عصری با عصر دیگر مختلف است، وقتی این سیر به پایان رسید و

^۱ نمل، آیه ۵۴.

بشر از نظر معرفت و علم به عالی‌ترین موقف خود رسید آن وقت است که رسالت نیز ختم شده و کتاب خاتم انبیاء و شریعتش در میان بشر برای همیشه می‌ماند، و دیگر بشر انتظار آمدن کتاب و شریعت دیگری را ندارد، (و اگر امروز با اینکه خاتم پیغمبران صلوات الله علیه مبعوث شده و آخرین کتاب آسمانی را آورده و در عین حال بشر به مرحله‌ای که می‌بایست از کمال برسد، نرسیده برای این است که دین اسلام آن طور که باید در مجتمعات بشری گسترش نیافته) و گر نه بشر می‌تواند با بسط دایره دین و بررسی حقایق معارف آن رو به کمال گذاشته و به تدریج مراحل علم و عمل را یکی پس از دیگری طی کند.

هم چنان که خود قرآن کریم این معنا را به بیانات مختلف و هر چه رساتر توصیه فرموده و در آیه ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۱ فرا رسیدن روزی را که بشر به حد کمال خود رسیده باشد وعده و نوید می‌دهد.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾^۲ این جمله

اجمال داستان موسی (علیه السلام) است، و از جمله
﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ﴾ شروع به تفصیل آن
می‌کند. در اینجا ناگفته نگذاریم که گرچه، این گونه
داستانهای قرآنی را داستان موسی و نوح و داستان
هود و یا صالح می‌نامیم ولی در حقیقت این داستانها
داستان اقوام و مللی است که این بزرگواران در
میانشان مبعوث شده‌اند، چون در این داستانها جریان
حال آن اقوام و رفتاری که با پیغمبران خود کرده‌اند
و سرانجام انکارشان و اینکه عذاب الهی همه‌شان را
از بین برده و منقرضشان نمود ایراد شده، و لذا
می‌بینیم تمامی این داستانها به آیاتی ختم شده که
کیفیت نزول عذاب و هلاکت آنان را

بیان می کند.

اگر خواننده عزیز بیاد داشته باشد در آغاز کلام هم این معنا را خاطر نشان ساخته و گفته بودیم که غرض از این آیات بیان حال مردم از حیث قبول عهد الهی و رد آن است تا برای مردم و مخصوصاً امت اسلام انذار و مایه عبرت بوده باشد. و نیز گفته بودیم که بطور کلی سوره‌هایی که اولش «الف - لام - میم» آمده در یک غرض مشترکند، و آن همین انذار و تذکر مردم است. پس اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْهُ بَعْدِهِمْ﴾ معنایش این است که: بعد از انبیایی که ذکر کردیم یعنی نوح، هود، صالح، لوط و شعیب «موسی را به سوی فرعون و قوم او» یعنی پادشاه مصر و اشرافیانی که دور او بودند فرستادیم.

کلمه «فرعون» لقب پادشاهان مصر بوده

البته لفظ «فرعون» اسم پادشاه مصر نبوده، بلکه لقبی بوده مانند «خدیو» که مصری‌ها بطور کلی پادشاهان خود را به آن لقب می خوانده‌اند، هم چنان که رومیان پادشاهان خود را «قیصر» و ایرانیان «کسری» و چینی‌ها «فغفور» لقب می داده‌اند، و اما

اینکه اسم فرعون معاصر با موسی بن عمران (علیه السلام) و آن شخصی که به دست موسی غرق شده چه بود؟ قرآن در باره آن تصریح نکرده است.

اینکه فرمود: «بآیاتنا» مقصود از این آیات همان معجزاتی است که خداوند به موسی کرامت فرموده، بعضی‌ها را در اوائل بعثت از قبیل انداختن عصا و اژدها شدن آن و بیرون کردن دست از گریبان و روشن شدن بین انگشتانش، و برخی دیگر را در مواقع دیگر مانند طوفان و ملخ و شپش و وزغ و خون، و قرآن کریم برای هیچ پیغمبری، به اندازه موسی (علیه السلام) معجزه نقل نکرده.

﴿فَظَلَمُوا بِهَا فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾

یعنی ظلم کردن به آیاتی که برایشان فرستاده شد، و اما اینکه چگونه ظلم کردند به آن آیات؟ خدای تعالی خودش در خلال داستان، آن را بیان می‌فرماید، البته معلوم است که ظلم به هر چیزی به تناسب خود آن چیز است و ظلم به آیات همان تکذیب و انکار آن است، و ذکر عاقبت فساد انگیزی به منظور عبرت گرفتن مردم بوده، تا بدانند اگر فرعونیان منقرض شدند برای این بوده که در زمین فساد می‌کردند و

بنی اسرائیل را خوار و ذلیل و زیر دست خود کرده بودند، لذا در متن کلامی که خداوند از موسی نقل کرده پیشنهادی که از فرعون کرد این بود که ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^۱ و همچنین در سوره «طه» اینچنین دارد ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾^۱.

گفتگوی موسی (علیه السلام) با فرعون

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾

در این آیه شروع شده است به شرح و تفصیل داستان دعوت موسی (علیه السلام).

موسی (علیه السلام) خود را به رسالت معرفی کرده تا زمینه برای بیان چیزهایی که مامور ابلاغ آن است فراهم سازد، و اگر از اسامی خدای تعالی اسم «رب العالمین» را ذکر کرده برای این است که مناسب‌ترین اسم خدای تعالی در مقابل بت پرستانی که برای هر قوم و هر شانی از شئون عالم و هر

^۱ دست از شکنجه بنی اسرائیل بردار و آنان را رخصت ده تا با ما بیایند. - طه، آیه ۴۷.

ناحیه‌ای از نواحی آن پروردگاری علیحده قائل بودند همان اسم رب العالمین است.

﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...﴾

این آیه صدق موسی را در ادعای رسالتش تاکید می‌کند، و معنایش این است که من سزاوارم به اینکه حرف حق بزنم و در رسالتی که به من داده باطلی به او نسبت ندهم و در خلال چیزهایی که مامور به ابلاغ آنم چیزی را که مامور نیستم نگویم.

﴿قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾ این جمله نسبت به

جملات گذشته و یا نسبت به خصوص جمله ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ که در حقیقت اصلی است که بقیه جملات متفرع بر آن است به منزله تعلیل و بیان چرایی است.

بعید نیست که متعدی شدن کلمه «حقیق» با لفظ «علی» از این جهت باشد که این کلمه معنای حریص را می‌دهد و بنابراین احتمال معنا چنین می‌شود: «من حریصم بر اینکه بر خدا جز حق نگویم در حالی که سزاوار هم همین است». و اگر به معنای سزاوار بود جا داشت با لفظ «باء» متعدی شود، چه معروف در لغت چنین است، مثلاً گفته می‌شود: «فلان حقیق

بالاکرام» فلانی سزاوار احترام است.

البته بعضی هم لفظ «علی» را «علی» - با تشدید

- خوانده‌اند، بنابراین قرائت، کلمه حقیق هم ماخوذ

از «حق علیه کذا» و معنایش این خواهد بود که بر من

واجب است که از ناحیه خدای تعالی جز حق

نگویم. بنابراین کلمه «حقیق» خبر و مبتدای آن جمله

﴿أَنْ لَا أَقُولَ...﴾ خواهد بود.

﴿قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنْ

الصَّادِقِينَ﴾

شرطی که در اول آیه است یعنی جمله ﴿إِنْ كُنْتَ

جِئْتَ بِآيَةٍ﴾ صدق موسی (علیه السلام) را می‌رساند،

برای اینکه اگر واقعا معجزه‌ای آورده باشد در این

ادعایش راست گفته، لیکن شرط در ذیل آیه یعنی

جمله ﴿إِنْ كُنْتَ مِنْ الصَّادِقِينَ﴾ تعریضی است که

بوسیله آن اشاره می‌کند به اینکه وی معتقد به صدق

موسی در اینکه آیه‌ای آورده نبوده، پس کانه گفته

است: اگر معجزه‌ای آورده‌ای به ما نشان بده، ولی گمان نمی‌کنم تو در ادعایت راست بگویی، و بنابراین، در آیه شریفه شرط تکرار نشده و هر کدام معنایی جداگانه افاده می‌کند.

تبدیل عصای موسی (علیه السلام) به اژدها و بیضاء گشتن دست آن

حضرت

﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾

حرف «فاء» در اول جمله، فاء جوابیه است، به این معنا که با در آمدن آن بر سر جمله - جمله معنی جواب را به خود گرفته و تقدیر چنین می‌شود: «پس در جواب فرعون عصای خود را انداخت»، البته باید دانست که در هر موردی که فای جوابیه است در حقیقت فاء همان فای تفریع است و جواب از خصوصیات مورد استفاده می‌شود.

«ثعبان» به معنای مار بسیار بزرگ است، و هیچ منافاتی بین این آیه که معجزه موسی را «ثعبان مبین» خوانده با آیه ﴿فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا﴾ و لَمْ يُعَقِّبْ نیست، برای اینکه گر چه کلمه «جان» در زبان عرب به معنای مار کوچک است، و لیکن باید دانست که این کلمه در آیه‌ای به کار رفته که

مربوط به داستان موسی در شب طور است که در جای دیگر در باره آن فرموده: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ و کلمه ﴿تُعْبَانُ مُبِينٌ﴾ در آیه‌ای است که مربوط به جریان ملاقات با فرعون است.

﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾

معنای این جمله به قرینه آیه ﴿وَأَضْمَمُ يَدَكَ إِلَى

جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾

و آیه ﴿أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ

غَيْرِ سُوءٍ﴾ این است که موسی دست خود را از

گریبان بیرون کرد.

گرچه از اخبار وارده در این باب استفاده می‌شود

که وقتی موسی به منظور اعجاز دست خود را بیرون

می‌کرد و نوری بمانند نور آفتاب از بین انگشتانش

می‌درخشید، و لیکن از آیات قرآنی بیش از این

استفاده نمی‌شود که موسی دست به گریبان خود اندر

کرده و وقتی بیرونش می‌آورد برای بینندگان سفید و

درخشنده بود، البته این هم هست که این

درخشندگی و سفیدی به حدی بوده که برای

بینندگان خارق عادت بشمار می‌رفته.

احضار ساحران، عکس العمل فرعون و فرعونیان در برابر موسی علیه السلام

﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾

خدای تعالی در اینجا کلام فرعون را نقل نکرده که او در این هنگام چه گفته، بلکه گفتگویی را که بزرگان قومش با یکدیگر داشته‌اند نقل کرده، و از آن چنین بر می‌آید که این بزرگان در هر امر مهمی مجلس شور تشکیل داده و با یکدیگر شور می‌کرده‌اند و آنچه را که به اتفاق تصویب می‌کردند به نظر فرعون می‌رسانده‌اند تا او آن را به مرحله اجراء در آورد. در باره این معجزه هم با هم مشورت کردند و رأی نهایی خود را چنین اظهار کردند که:

﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ این مرد به یقین ساحری

است استاد که مساله رسالت را بهانه کرده تا بدین وسیله بنی اسرائیل را از چنگ ما نجات داده و آنان را مستقل کرده و به دستیاری آنان شما را از سرزمینتان بیرون کند و دین و طریقت شما را هم باطل سازد، اینک برای باطل کردن نقشه‌های او و خاموش کردن این آتشی که افروخته هر امری که می‌خواهی بفرما تا اجراء شود، آیا می‌فرمایی تا او را بکشیم و یا بدار زنیم و یا به زندانش افکنیم؟ و یا در

مقام معارضه به مثل در آمده سحری مثل سحر او
فراهم سازیم.

آن گاه در این باره نیز با یکدیگر مشورت نموده
و به عنوان آخرین رأی تصویب شده اظهار داشتند:
﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَا تُوَكَّ
بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ او و برادرش را نگهدار و
مامورینی به شهرستانها بفرست تا هر چه ساحر
درس خوانده و استاد هست همه را حاضر سازند.

از اینجا معلوم می‌شود که جمله ﴿فَمَا ذَا
تَأْمُرُونَ﴾ کلامی است که بعضی از بزرگان قوم
فرعون به بعضی دیگر گفته‌اند، و جمله ﴿قَالُوا
أَرْجِهْ﴾ حکایت آخرین رأی است که همه کرسی
نشینان فرعون متفقا به عرض او رسانده‌اند، در
موضع دیگری از قرآن همین حرف را از خود فرعون
حکایت کرده و فرموده: ﴿قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا
لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ
فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَإِئْتِ فِي الْمَدَائِنِ
حَاشِرِينَ يَا تُوَكَّ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ از این آیه و از آیه
مورد بحث بر می‌آید که این کلام را اول خود فرعون
پیشنهاد کرده و سپس کرسی‌نشینان او در اطراف آن

مشورت کرده و سرانجام همان را تصویب نموده‌اند.

و از آیه ﴿قَالَ أَجِئْنَا لِنُخْرِجَنَّ مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى فَلَنَاتِيَنَّكَ بِسِحْرِ مِثْلِهِ﴾ که

همین حرف را از فرعون نقل می‌کند - که در خطاب به موسی گفته - بر می‌آید که فرعون آن سخن را بعد از مطالعه کرسی نشینان و تصویب کردن آنان گفته است.

از آیه ﴿فَتَنَّا زَعْوًا أَمْ لَهُمْ بَيْنَهُمْ وَ أَسْرُوا النَّجْوَى قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَ يُذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ بر می‌آید که وزرای فرعون غیر از آن جلسه مشاوره یک جلسه دیگری بعد از جمع شدن ساحران در نزد فرعون تشکیل داده و محرمانه با یکدیگر مشورت کرده‌اند.

از آنچه گفته شد معلوم شد که اصل این حرف از خود فرعون بوده، و او آن را به وزرای خود داده تا در پیرامونش مشورت کرده و روی آن رأی دهند، وزراء هم در اطرافش مطالعه کرده و گفتند: باید آن دو را توقیف نموده و ساحران مملکت را برای

معارضه با سحر او جمع کنی، او نیز قبول کرده و آن را به رخ موسی کشید. بعد از آنکه ساحران مملکت در نزد فرعون گرد آمدند باز وزراء برای مشورت دور هم نشسته و به اتفاق رأی دادند که باید تمام قوا را در راه معارضه به مثل به کار برند.

﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾

یعنی موسی می خواهد با همدستی بنی اسرائیل شما را بیرون کرده و خود کشور مصر را مالک شود، و اگر فرعون از این راه مغلطه کاری کرد برای این بود که در آن زمانها بسیار اتفاق می افتاد که قومی بر قومی دیگر هجوم می برد و سرزمینش را تملک می نمود و اهلش را آواره بیابانها می کرد.

﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ

حَاشِرِينَ...﴾

کلمه «ارجه» با سکون «هاء» امر از ماده «ارجاء» به معنای تاخیر انداختن است، و حرف «هاء» در آخر آن جزء کلمه نیست، بلکه هاء سکت است که بر آخر بعضی از کلمات در می آید، معنای کلمه مزبور این است که در کشتن او عجله مکن که تو را ظالم و سنگدل بخوانند، بلکه نخست مامورینی به

شهرستانها گسیل دار تا ساحران را جمع کنند.

﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ و همه را نزدت

حاضر سازند، و تو با سحر آنان در برابر موسی

معارضه به مثل کن.

کلمه «ارجه» - به کسر جیم و هاء - نیز قرائت شده، و معلوم است کسانی که چنین قرائت کرده‌اند اصل آن را «ارجئه» دانسته‌اند، همزه به یاء مبدل و سپس حذف شده، و هاء که ضمیر مفعول است به موسی بر می‌گردد. و برادر موسی همان هارون بوده است.

﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا...﴾

به منظور اختصار جمله «پس فرستاد و سحره را از اطراف مملکت جمع کرده و جریان را با آنان در میان گذاشت» حذف شده، و تنها فرموده: ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾ و این کلام سؤالی است که ساحران از فرعون کردند، و در این سؤال تقاضای اجرت نکرده و به منظور تاکید، آن را خبر ادا نموده و گفتند: برای ما اجرتی خواهد بود. و اینگونه تعبیرات یعنی افاده طلب و تقاضا به صورت خبر در کلام عرب خیلی شایع است. ممکن هم هست که جمله مزبور جمله‌ای استفهامی بوده و حرف استفهام از اولش افتاده باشد، مؤید این احتمال قرائت ابن عامر است که جمله را استفهامی گرفته و آن را «أان لنا لاجرا» خوانده است.

﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ این جمله

اجابت سؤال ساحران است، فرعون در این جمله علاوه بر اینکه تقاضای آنان را اجابت کرده وعده مقرب کردن را هم به آنان داده است.

معارضه ساحران با موسی (علیه السلام) و تسلیم شدنشان در برابر آن

حضرت

﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيََ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ

الْمُلْقِينَ﴾

ساحران اختیار این را که او نخست عصای خود را بیندازد و یا ایشان سحرهای خود را بکار برند به موسی واگذار نمودند، چون به خیال خود آمادگی مقابله با او را داشتند، لذا گفتند: اختیار با تو، اگر خواهی تو اول عصایت را بینداز، و اگر خواهی ما طنابها و چوبدستی‌های خود را به کار بریم، و این خود یک نوع زرنگی است که انسان در برابر خصم خود را قوی و آماده، و خصم را ضعیف و خوار جلوه دهد. فرعونیان نیز با این کلام خود به موسی (علیه السلام) فهماندند که نسبت به غلبه خود اطمینان دارند، علاوه بر اینکه رعایت ادب را هم کردند.

﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ...﴾

«سحر» در اینجا بطوری که در تفسیر آیه ﴿وَ

اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ در جلد

دوم این کتاب گذشت یک نوع تصرف در حاسه

انسان است، بطوری که حاسه بیننده چیزهایی را

بیند و یا بشنود که حقیقت نداشته باشد.

«استرهاب» به معنای - ترساندن است، در این

آیه خداوند سحر فرعونیان را امر عظیمی خوانده.

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ...﴾

کلمه «أن» در «أن الق» تفسیریه است. و کلمه «تلقف» از ماده «لقف» و «لقفان» و به معنای چیزی را به سرعت گرفتن است. و «افک» به معنای گرداندن هر چیزی است از صورت اصلیش، و لذا به دروغ هم «افک» اطلاق می‌شود، در این آیه از چند جهت ایجاز و اختصار که خود یکی از نکات ادبی است به کار رفته، و تقدیر آن این است که: ما بعد از آنکه ساحران سحر خود را انداختند به موسی و حی فرستادیم که تو نیز عصای خود را بینداز، وقتی انداخت آن‌ها به صورت مار بزرگی در آمده و شروع به بلعیدن سحرهای ساحران کرد.

جمله ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ﴾ در این آیه استعاره به کنایه است، زیرا حق را به چیزی تشبیه کرده که قبلا پا در هوا و معلق بود، و معلوم نبود بالأخره در زمین قرار می‌گیرد یا نه؟ لذا فرموده: حق واقع شد، و باطل شد آن سحری که کرده بودند.

﴿فَغَلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾

یعنی فرعون و اصحابش در آن مجمع عظیمی که

همه مردم از هر طرف هجوم آورده بودند مغلوب شدند، و لفظ «هنالک» که برای اشاره بدور است اشاره به همین مجمع است. و جمله ﴿وَ انْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾ به این معنا است که فرعون و اصحابش بعد از آن عزتی که در اجتماع داشتند به حالت ذلت و خواری برگشت نمودند.

﴿وَ اَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا اٰمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ﴾

نفرمود: ساحران خود را به سجده انداختند، بلکه فرمود: ساحران به سجده افتاده شدند تا کمال تاثیر معجزه موسی و خیره شدن ساحران را برساند، تو گویی فرموده است: وقتی عظمت معجزه را دیدند آن قدر دهشت کردند که بی اختیار به سجده در آمدند، بطوری که نفهمیدند چه کسی آنان را به حالت سجده در آورد، لذا خود را ناگزیر از ایمان به رب العالمین دیدند. و اینکه فرمود: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ﴾ برای این است که دلالت کند بر اینکه ایمان به خدا توأم با ایمان به موسی و هارون است.

بعضی گفته و یا شاید بگویند: اینکه «رب العالمین» را به ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ﴾ توضیح داد

برای رفع توهمی بوده که در اینجا به ذهن می‌رسد، توضیح اینکه فرعون داشت ادعای ربوبیت می‌کرد، و می‌گفت رب العالمین منم، و با چنین وضعی اگر فقط می‌گفتند: ما ایمان آوردیم به رب العالمین، ممکن بود کسی توهم کند که مقصودشان ایمان به فرعون است، لذا برای رفع این توهم مقصود خود را با جمله ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ﴾ توضیح دادند. لیکن این وجه خیلی روشن نیست، برای اینکه بت‌پرستان اصلاً قائل به رب العالمین یعنی کسی که

به

حقیقت معنای این کلمه مالک و مدبر بلا واسطه
جمع اجزای عالم باشد نبودند، بلکه اجزای عالم و
امور آن را در بین ارباب‌های مختلفی تقسیم نموده،
و برای خدای تعالی تنها مقام «اله الآلهة» و «رب
الأرباب» قائل بودند، نه اینکه هم رب ارباب باشد و
هم رب مربوبهای آن ارباب.

و ادعای فرعون بنا بر حکایت قرآن که
می‌فرماید: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ این بود که وی از
جهت اینکه حوائج مردم آنها تنها مردم مصر را
برآورده می‌ساخت دارای مقام بلندتری است از سایر
ارباب، نه اینکه ربوبیت تمامی عالم قائم به ذات او
باشد، البته این را هم از نفهمی مردم بت‌پرست بعید
نمی‌دانیم که مثل فرعون انسانی را پروردگار عالمیان
بدانند، و لیکن می‌گوییم که اصول مذهب و ثنیت
این نیست که شخصی را رب العالمین بدانند.

فرعون بعد از ایمان آوردن ساحران آنان را به توطئه و تبانی قبلی با موسی
(علیه السلام) متهم و آنان را تهدید می‌کند

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ أَمْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ...﴾

این جمله خطابی است که فرعون از در خشم و
استکبار به ساحران کرده و جمله‌ای است خبری که

به قرینه مقام انکار و توییح را افاده می کند، ممکن هم هست بگوییم جمله استفهام انکاری و یا توییحی است، و علامت استفهام و یا توییح در اولش بوده و حذف شده.

جمله ﴿إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ﴾

تهمتی است که فرعون به ساحران زده و آنان را در توطئه با موسی متهم می سازد، خلاصه فرعون در این جمله می خواسته است بگوید: شما در همین چند روزی که در شهر مجتمع بودید بجای اینکه خود را برای مقابله با موسی آماده کنید پنهانی او را دیده و با او توطئه کرده اید که علیه من و به نفع وی کار کنید، و بدین وسیله بر مصر دست یافته اهلش را بیرون کنید، چون ساحران تا آن روز موسی را ندیده بودند، و اگر توطئه ای در کار بوده مسلماً در آن موقعی بوده که ساحران در عاصمه فرعون اجتماع کردند.

فرعون با جمله «آمنتُم به» ایمان سحره را انکار نموده و با جمله ﴿إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ﴾ آنان را به توطئه علیه خود متهم ساخت و این تهمت را برای این جهت زد که ساحران را مفسد در مملکت قلمداد کند

و با این دستاویز بتواند آنان را به شدیدترین وجهی مجازات نموده و از بین ببرد.

لذا نخست با جمله ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ سر بسته و بطور اجمال تهدیدشان نموده و آن گاه با جمله ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ بطور تفصیل تهدیدشان کرد و گفت: اول دست و پاهاتان را بطور خلاف، یعنی دست راست را با پای چپ و دست

چپ را با پای راست قطع می‌کنم، و در ثانی شما را به دار می‌آویزم، و دار زدن، بستن مجرم است به چوب و بلند کردن چوب و طرف آن را در زمین کوبیدن است تا همه مردم ماجرای او را ببینند و عبرت گیرند. و ما در تفسیر سوره «آل عمران» در ذیل داستان مسیح (علیه السلام) بیان مفصلی در باره «صلب دار زدن» گذرانیدیم.

پاسخ سحره به تهدیدات فرعون: ﴿إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ...﴾

﴿قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ...﴾

این جمله پاسخی است که ساحران به فرعون داده و با این گفتار خود حجت او را ابطال و راه استدلال را از هر طرف بر او بستند، زیرا حاصل معنایش این است که: تو ما را در برابر ایمان به پروردگاران تهدید به عذاب می‌کنی، خیال کرده‌ای که اگر با این عذاب رشته حیات ما را پاره کنی ما را آسیب رسانده و شری متوجه ما کرده‌ای، و حال آنکه مردن در راه ایمان شر نیست، چرا که ما پس از کشته شدن به سوی پروردگاران بازگشت نموده و نزد او به زندگی قرب و سعادت زنده خواهیم شد، زیرا ما

در خود جرم و گناهی جز همان ایمانمان به خدا که تو آن را جرم پنداشته‌ای سراغ نداریم، پس آینده ما جز خیر نخواهد بود.

این آن معنایی است که از جمله ﴿قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ استفاده می‌شود، و از آن نیز بر می‌آید که سحره به مساله معاد هم ایمان داشتند، و اگر در جمله ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا﴾ معجزه عصا را علی الظاهر - معجزات خوانده برای این بوده که همین یک معجزه از چند جهت معجزه بوده، یکی اینکه چوب اژدها شده، دوم اینکه طناب‌ها و چوبدستی‌های سحره را بلعیده، سوم اینکه مجدداً به حالت اولی برگشته است.

کلمه «تنقم» از «نقم» به معنای کراهت و خشم است، گفته می‌شود «نقم منه کذا» از باب «ضرب»، یضرب» و «علم، يعلم».

در اینجا جذبه معنوی و الهی سحره را گرفت و با کمال دلیری و بدون اینکه از تهدید فرعون اندیشه‌ای بکنند به درگاه پروردگار خود استغاثه برده و از آن درگاه صبر و تحمل در برابر شکنجه فرعون را مسألت نموده و گفتند: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾

پروردگارا ما را در برابر عذابی که فرعون اراده آن را کرده صبر و تحمل ده ﴿وَتَوَفَّنا مُسْلِمِینَ﴾ و اگر ما را کشت ما را مسلم بمیران.

و تعبیر دادن «صبر» به «افراغ» استعاره به کنایه است، به این معنا که خود را به ظرف و صبر را به آب و دادن خدا را به ریختن آب در ظرف و لب ریز کردن آن تشبیه کردند، و منظور شان این بوده که دل‌های ما را لب ریز و سرشار از صبر کن تا در برابر نزول هیچ عذابی جزع نکنیم.

براستی ساحران در برابر فرعون که مردی
دیکتاتور و جباری متکبر بود شجاعت عجیبی از
خود نشان دادند، برای اینکه قدرت و سلطنت مردی
را که کوس ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ می‌کوبید و مردم
مصر او را می‌پرستیدند به هیچ گرفته و با کمال
قدرت و اطمینان حجت خود را در برابرش ایراد
نمودند، و اینچنین دل‌های مطمئن و عزم‌های راسخ
و ایمان‌های ثابت و برهان قوی و بلاغت گفتار، کم
نظیر و مایه شگفت است، و اگر آیات این سوره و
سوره «طه» و «شعراء» که محاوره و گفتگوی ساحران
را با فرعون حکایت می‌کند دقیقاً مورد مطالعه قرار
دهید خواهید دید که چه معلومات پایدار و چه
حالات روحی و اخلاق کریمی را متضمن است، و
اگر محذور خروج از رسم تفسیر نبود پاره‌ای از این
حقایق را که از خلال آیات این داستان استفاده
می‌شود در اینجا مورد بحث قرار می‌دادیم، اینک
ایراد آن مباحث را موکول به محل مناسب نموده و
می‌گذریم.

**بحث روایتی (روایات عجیبه در مورد داستان
موسی و فرعون و بیان ضعف آنها)**

آنچه که در قرآن کریم از جزئیات قصه حضرت موسی و فرعون از قبیل رسالت، معجزه عصا، ید بیضا، مشارکت هارون با موسی، داستان معارضه سحره با موسی و ایمان آوردن آنان آمده همان است که اجمالا در آیات مورد بحث ذکر کرده، ولی روایات اضافه بر این، تفصیلی را متعرض است که قرآن شریف متعرض آن نشده، چنانچه در برخی از روایات عامه و خاصه وارد شده که عصای موسی از درخت آس بهشتی بود، و آن همان عصائی بوده که از آدم به شعیب و از شعیب به موسی رسیده، و در روایات دیگری دارد که این چوبدستی عصای حضرت آدم بوده و در موقعی که موسی متوجه مدین بود فرشته‌ای آن را به موسی داد، و از خصوصیات آن این بود که در شب می‌درخشید، و موسی شب‌ها از آن بجای چراغ استفاده می‌کرد، و روزها هر جا محتاج به غذا می‌شد آن را به زمین می‌کوبید از زمین روزیش بیرون می‌آمد. و در بعضی دیگر دارد: هر وقت موسی آن را استنطاق می‌کرد به زبان می‌آمد، و وقتی ازدها می‌شد بین دو طرف فک آن دوازده ذراع

فاصله بود، و به روایتی چهل ذراع، و به روایت دیگر
هشتاد ذراع

بود، و وقتی روی دم خود می‌نشست بلندیش تا
یک میل می‌شد. و در بعضی از روایات دارد که وقتی
دهن باز می‌کرد یک لب خود را به زمین و لب
دیگرش را بر بام قصر فرعون می‌گذاشت.

و در بعضی دیگر دارد وقتی بارگاه فرعون را بین
دندانهایش جای داد و بر مردم حمله برد، مردم برای
فرار از آن چنان ازدحامی کردند که بیست و پنج هزار
نفر زیر دست و پا تلف شدند. و نیز در پاره‌ای از
روایات دارد: طول قامت آن هشتاد ذراع بود. و در
بعضی دیگر دارد: جثه‌اش آن قدر بزرگ بود که یک
شهر را پر می‌کرد. و در روایتی دارد: فرعون از دیدن
آن بقدری وحشت کرد که جامه خود را آلوده
ساخت. و در بعضی دیگر دارد: در آن روزی که این
اژدها را دید چهار صد بار خود را آلوده کرد. و در
بعضی از آن روایات است که از آن بعد تا چندی که
زنده بود به مرض اسهال دچار شده بود. و نیز در باره
خصوصیات ید بیضاء آن حضرت در روایات دارد که
وقتی دست خود را از گریبان بیرون می‌کرد چنان

نوری از دستش تابیدن می‌گرفت که بر نور آفتاب غلبه می‌کرد.

و در روایتی دارد: سحره هفتاد نفر بودند، و بر ششصد تا نهصد، و همچنین دوازده هزار نفر و پانزده هزار نفر و هفده هزار نفر و نوزده هزار نفر و سی و چند هزار نفر و هفتاد هزار نفر و هشتاد هزار نفر نیز روایاتی وارد شده. و نیز در روایات دارد که این ساحران علم سحر را از دو نفر مجوسی از اهل نینوا آموختند، و اسم رئیس آنان شمعون، و در بعضی دیگر یوحنا، و در بعضی دارد که رئیس آنان چهار نفر بنام «سابور» و «عازور» و «حط حط» و «مصفی» بودند.

و همچنین در باره خود فرعون وارد شده که اسمش «ولید بن مصعب بن ریان» و از اهالی اصطخر فارس بوده است. و در بعضی از آنها دارد که وی اهل مصر بوده. و در بعضی دارد که این فرعون همان فرعونى بوده که در زمان یوسف (علیه السلام) سلطنت داشته، و چهار صد سال زندگی کرد و یک مو از سر و رویش سفید نشد.

و در بعضی از آنها دارد که وی از ترس حضرت موسی (علیه السلام) شهرها و قلعه‌های تو در تو ساخته و خود در میان آنها متحصن می‌شد، و به همین منظور بین این قلعه‌ها جنگل‌ها و نیزارها غرس کرده و در آن جنگل‌ها شیرهای درنده جای داده بود. و پس از آنکه خداوند موسی را به سوی او مبعوث کرد و موسی به شهر خصوصی وی در آمد شیرها در برابرش تبصص نموده و دم جنبانده و برگشتند، موسی (علیه السلام) بهیچ قلعه‌ای نزدیک نمی‌شد مگر آنکه در قلعه بخودی خود باز می‌شد، تا آنکه موسی به قصری که فرعون در آن می‌زیست وارد شد و در حالی که لباس پشمینه بر تن و عصای کدائیش در دست بود بر در خانه وی به انتظار در آمدن دربان نشست، وقتی دربان بیرون آمد موسی به وی گفت: از فرعون جهت من اذن بگیر، دربان به وی اعتنایی نکرد. موسی به وی گفت: من فرستاده رب العالمینم. باز اعتنایی نکرد. موسی مدتی به انتظار اذن نشست، تا آنکه در آخر دربان به موسی رو کرد و گفت: آیا رب العالمین کسی غیر از تو را نداشت که به عنوان رسالت نزد فرعون بفرستد؟ موسی از

شنیدن این حرف به خشم آمد و با عصا به در خانه فرعون کوفت، ناگهان تمامی حجاب‌هایی که بین او و فرعون بود کنار رفته چشم فرعون در حالی که بر تخت خود نشسته بود به او افتاد، لا جرم بانگ بر زد که موسی را داخل کنید، موسی بر فرعون در آمد در حالی که فرعون بر تختی به ارتفاع هشتاد ذراع تکیه زده بود، موسی به وی گفت: من فرستاده رب العالمینم به سوی تو. فرعون گفت: اگر راست می‌گویی معجزه‌ای بیاور. موسی عصای خویش را که دارای دو شعبه بود به زمین انداخت و بی‌درنگ به صورت ماری بزرگ درآمد،

یک شعبه‌اش بر زمین و شعبه دیگرش بر بالای تخت فرعون قرار گرفت، فرعون که روبروی آن مار قرار داشت چشمش به اندرون شکم مار افتاد و دید که از جوف شکمش آتش زبانه می‌کشد، از ترس جامه خود را آلوده کرد و فریاد زد موسی آن را بگیر. اینها روایاتی است که در باره عجائب این قصه وارد شده، و بیشتر آن عجائب در قرآن ذکر نشده، مطالبی است که دلیلی بر رد همه آنها جز استبعاد

نیست، هم چنان که قبول همه آنها هم محتاج به حسن ظن زیادی نسبت به روایات وارده است، و معلوم است که این مقدار حسن ظن که انسان هر روایتی را ببیند و آن را قبول کند صحیح نیست. آری، اگر این روایات متواتر و یا مشتمل بر قرائن اطمینان آوری بود البته قبول آن صحیح بود، و لیکن بیشتر آنها بلکه همه آنها روایاتی هستند که یا به علت ارسال و یا وقف و یا ضعف از جهت سند و یا از جهاتی دیگر نمی‌توان قبول کرد، صرفنظر از اینکه خود این روایات هم بینشان تعارض هست، پس چشم‌پوشی از آنها بهتر است.

[سورة الأعراف (٧): آيات ١٢٧ تا ١٣٧]

﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَ قَوْمَهُ
لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذْرُكُ وَ الْهَتَكَ قَالَ سَنُقْتِلُ
أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ١٢٧
قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ
لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ١٢٨
قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْنَا قَالَ
عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي
الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ١٢٩ وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ
فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ
١٣٠ فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِذَا تُصِيبُهُمْ
سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ إِلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ
اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٣١ وَ قَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا
بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ١٣٢
فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَ الْجَرَادَ وَ الْقُمَّلَ وَ الضَّفَادِعَ وَ
الْدَّمَ آيَاتٍ مُفْصَلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ
١٣٣ وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَىٰ ادْعُ لَنَا
رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِيُنزِلَ عَلَيْنَا مَاءً كَافً ١٣٤ فَلَمَّا كَشَفْنَا
لَكَ وَ لِنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ١٣٤ فَلَمَّا كَشَفْنَا

عَنْهُمْ الرَّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ ١٣٥
فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ
كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ١٣٦ وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا
يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا
وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا
صَبَرُوا وَ دَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا
يَعْرِشُونَ ١٣٧ ❁

ترجمه آیات

بزرگان قوم فرعون گفتند چرا موسی و قوم او را می‌گذاری که در این سرزمین فساد کنند و ترا و خدایانت را واگذارند، گفت پسرانشان را خواهیم کشت و زنانشان را نگه خواهیم داشت که ما بالا دست آنهایم و نیرومند (۱۲۷).

موسی به قوم خود گفت از خدا کمک جوید و صبور باشید که زمین متعلق به خدا است و به هر کسی از بندگان خویش بخواهد وامی‌گذارد و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است (۱۲۸).

اسرائیلیان گفتند پیش از آمدن تو (به رسالت) و هم بعد از آن در رنج و شکنجه بوده‌ایم موسی گفت شاید پروردگارتان دشمنانتان را هلاک کند و شما را در این سرزمین جانشین (آنها) کند و بنگرد چگونه عمل می‌کنید (۱۲۹).

فرعونیان را به خشکسالی و کمبود حاصل دچار کردیم شاید متذکر شوند (۱۳۰).

و چون حادثه خوبی به آنها می‌رسید می‌گفتند این به خاطر ما است و چون حادثه بدی به آنها

می‌رسید به موسی و پیروان او شگون می‌زدند، حق این بود که سرنوشت آنها نزد خدا بود لکن بیشترشان نمی‌دانستند (۱۳۱).

می‌گفتند هر معجزه‌ای برای ما بیاوری و ما را بدان جادو کنی ما به تو ایمان نمی‌آوریم (۱۳۲).

پس طوفان و ملخ و شپش و وزغ‌ها و خون را (خون شدن دریای نیل) که معجزه‌هایی از هم جدا بود به آنها فرستادیم و باز گردنکشی کردند که گروهی بزهکار بودند (۱۳۳).

و چون عذاب بر آنها نازل شد گفتند ای موسی پروردگار خویش را به آن پیمان که با تو نهاده برای ما بخوان که اگر این عذاب از ما برداری قطعاً به تو ایمان می‌آوریم و پسران اسرائیل را با تو می‌فرستیم (۱۳۴).

و چون این عذاب‌ها را برای مدتی که به سر بردند از آنها برداشتیم آن وقت پیمان‌شکنی کردند (۱۳۵).

پس از آنها انتقام گرفتیم و به دریا غرقشان کردیم برای آنکه آیه‌های ما را تکذیب کرده و از آنها غافل مانده بودند (۱۳۶).

و خاورها و باخترهای آن سرزمین را که برکت در آن نهاده بودیم به گروهی که خوار به شمار می‌رفتند وا گذاشتیم و کلمه نیکوی پروردگار تو در باره پسران اسرائیل به پاداش صبری که کرده بودند انجام شد و آنچه را فرعون و قوم وی می‌ساختند با بناهایی که بالا می‌بردند ویران کردیم (۱۳۷).

بیان آیات

این آیات مشتمل است بر اجمال آنچه که بین

موسی و فرعون - در ایامی که موسی

(علیه السلام) در میان قوم فرعون به سر می برده
 - جریان یافته و آن خاطراتی را که وی پس از دعوت
 آنان به دین توحید و نجات دادن بنی اسرائیل داشته
 و آن معجزاتی را که یکی پس از دیگری برایشان
 آورده تا آنجا که خدا او و بنی اسرائیل را نجات داده
 و فرعون و لشکریانش را غرق کرده و سرزمین
 مبارک و مشارق و مغارب آن را در اختیار او و قومش
 گذاشته خاطر نشان میسازد.

﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَ تَدْرُ مُوسَى وَ
 قَوْمَهُ...﴾

این جمله حکایت گفتاری است که قومش با
 فرعون داشته و می خواستند او را فریب دهند و به
 قتل موسی و قوم او تحریکش کنند، لذا فرعون در
 رد پیشنهاد آنان گفت: کشتن موسی و بنی اسرائیل
 برای ما مهم نیست، برای اینکه فعلا قدرت در دست
 ما است، و در هر حال برایشان تسلط داریم، پس چه
 بهتر همان عذاب قبلی را در حق ایشان اجراء نموده
 فرزندانشان را کشته و زنانشان را زنده نگهداریم. و
 این جواب خود دلیل روشنی است بر اینکه قوم
 فرعون از او خواستند تا موسی و قومش را بکشد،

زیرا اگر پیشنهاد ایشان چیز دیگری غیر از کشتن بود جمله ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ آن موقعیتی را که می‌بایست داشته باشد نمی‌داشت.

فرعون، هم مدعی خدایی بوده و هم خدایانی را می‌پرستیده است

و اینکه گفتند: ﴿وَ يَذَرَكْ وَ آلِهَتَكَ﴾ تاکید در تحریک وی بر قتل ایشان است، و معنایش این است که: ای فرعون! این شخص علاوه بر فسادی که او و قومش در زمین انگیخته‌اند زیر بار پرستش تو و خدایانت هم نرفته‌اند. از این جمله به خوبی بر می‌آید که فرعون هم ادعای الوهیت می‌کرده و مردم را به پرستش خود می‌خوانده و هم خودش خدایانی برای خود داشته و آنها را می‌پرستیده. تاریخ هم این معنا را در باره پاره‌ای از امت‌های گذشته اثبات کرده، از آن جمله نقل شده که در روم و ممالک دیگر، مردم، بزرگ خانواده و رؤسای قبائل و عشایر را می‌پرستیدند، و آن بزرگان و رؤسا هم، پدران نخستین و بت‌ها را پرستش می‌کرده‌اند.

و نیز در تاریخ دارد که بعضی از بت‌پرستان برای بت‌هایی که می‌پرستیدند بت‌ها و ارباب دیگری قائل

بودند، و معتقد بودند که بت‌های مورد پرستش آنان آن بت‌ها را می‌پرستند، از آن جمله پدر و مادر را رب خود می‌دانستند و برای پدر و مادر ارباب دیگری قائل بودند.

این آن چیزی است که از جمله مورد بحث به دست می‌آید، الا اینکه از کلامی که فرعون با قوم خود داشته و قرآن از او چنین حکایت می‌کند: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ و همچنین از

جمله دیگری که گفت: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ بر می‌آید که او برای خود معبودی اتخاذ نکرده بوده، و تنها خود را معبود مردم می‌دانسته است. و لذا بعضی از مورخین نوشته‌اند که خود فرعون دهری مسلک بوده، و اصلاً برای عالم صانعی قائل نبوده، و مردم را هم از پرستش بت‌ها منع می‌کرده، و می‌گفته که تنها باید مرا پرستید، و به همین جهت بعضی از ایشان بطوری که شنیده می‌شود آیه مورد بحث را «و الهتك» - به کسر همزه و فتح لام با الف بعد از لام - قرائت کرده‌اند که هم بر وزن عبادت است و هم به معنای آن.

لیکن صحیح‌تر همان چیزی است که از ظاهر

جمله مورد بحث استفاده می شود.

و از جمله ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ هم

بیش از این بر نمی آید که می خواسته اله و معبود

دیگری که مالک و مدبر امور خصوص قبطیان باشد

نفی کرده و تدبیر امور آنان را به خود اختصاص

دهد. و این حرف هم تنها از او نبوده، همه

بت پرستان - تا آنجا که ما سراغ داریم - همین را

می گفته اند، یعنی برای هر صنفی از اصناف خلائق از

قبیل آسمان و زمین، دریا و خشکی و اقوام و

همچنین برای اقسام مختلف حوادث از قبیل صلح و

جنگ، دوستی و دشمنی و زشتی و زیبایی خدای

جداگانه ای قائل بودند، و خود از میان همه آن

خدایان آن خدایی را می پرستیدند که مورد حاجت و

نیازشان بوده، مثلا سکنه سواحل دریاها بیشتر

پروردگار دریا و طوفان را می پرستیدند.

بنابراین، معنای گفتارش که گفت: ﴿مَا عَلِمْتُ

لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ این است که: من برای شما

قبطی ها پروردگاری غیر از خودم سراغ ندارم،

پروردگار شما قبطی ها منم نه آنکه موسی ادعا

می‌کند که از طرف او مبعوث شده، و خودش هم او را می‌پرستد. مؤید این معنا قرینه‌ای است که همراه کلام او است، و آن این است که بعد از جمله مزبور بنا به حکایت قرآن اضافه کرده: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ از این کلام به خوبی بر می‌آید که فرعون در معبود بودن خود برای موسی شک داشته و این خود قرینه است بر اینکه در جمله قبلی نمی‌خواسته وجود خدایی غیر خود را انکار کرده و بگوید: من علم به عدم وجود آن دارم، بلکه می‌خواسته علم به وجود چنین خدایی را نفی و انکار کند.

و کوتاه سخن اینکه خواسته است بگوید: من خدایی بجز خودم برای شما سراغ ندارم، نه اینکه شما خدایی به غیر من ندارید.

سخن فخر رازی در باره معتقدات فرعون و اشکالی که بر آن وارد است

و اما آن احتمال که گفتیم بعضی‌ها داده و گفته‌اند: فرعون مردی دهری مسلک بوده، ظاهراً احتمالی است که فخر رازی داده و در تفسیر خود چنین گفته است:

آنچه به نظر من می‌رسد این است که فرعون یا مرد عاقلی بوده و یا عقل نداشته، اگر عقل نمی‌داشت از حکمت خدا دور بود که به سوی چنین کسی پیغمبری گسیل بدارد، و اگر عقل داشته و عقلش هم کامل بوده، معقول نیست که چنین کسی واقعا معتقد به الوهیت خود باشد، و خود را خالق آسمان و زمین بداند، از خود او هم که بگذریم معنا ندارد خلق کثیری از عقلا چنین اعتقادی در باره او داشته باشند، چون فساد این عقیده از ضروریات عقل است.

پس بهتر این است که بگوییم فرعون مردی دهری و منکر وجود صانع بوده، و کواکب را مدبر این عالم خاکی و خود را مدبر و مربی آدمیان می‌دانسته، پس اینکه گفته: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ مقصودش این بوده که من مربی و ولی نعمت و روزی دهنده شمایم. و اینکه گفت: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ مقصودش این بوده که من جز خود کسی را سراغ ندارم که پرستش و عبادتش بر شما واجب باشد.

و وقتی مسلک و مرامش این بوده بعید نیست که

بگوئیم وی بت‌هایی به صورت کواکب برای خود درست کرده و می‌پرستیده، و مانند سایر ستاره‌پرستان به آن بتها تقرب می‌جسته، و بنابراین مانعی ندارد که جمله ﴿وَيَذَرِكْ وَآلِهَتِكَ﴾^۱ را حمل بر همین معنایی کنیم که به نظرمان رسیده.^۱

این بود کلام فخر رازی، اشکالی که ما بر گفتار وی داریم این است که این شخص اینقدر نفهمیده که معنای الوهیت و ربوبیت در نظر بت‌پرستان و ستاره‌پرستان آفریدن آسمانها و زمین نیست، و هیچ بت‌پرست و ستاره‌پرستی بت و ستاره خود را آفریدگار و خالق آسمانها و زمین نمی‌داند، بلکه معنای الوهیت در نظر آنان تدبیر یک قسمت از امور عالم است که خود فخر هم در آخر کلامش احتمال آن را داده، و این اشتباه را هم کرده که هیچ دهری مذهبی ستاره‌پرست و هیچ ستاره‌پرستی دهری و منکر وجود صانع نمی‌شود.

پس حق مطلب همان است که گفتیم فرعون خود را پروردگار مصر و مصریان می‌دانسته، و اگر مربوب

^۱ تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۳۱، ص ۴۲.

بودن آنان را برای رب و پروردگاری دیگر انکار
می‌کرده روی قاعده

و اعتقاد خود آنان بوده، نه اینکه مخلوق بودن آنان و خالقیت خدای سبحان را انکار کرده باشد.

﴿قَالَ سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ این جمله وعده‌ای است که فرعون به کرسی‌نشینان خود داده، و آنان را به این معنا دلخوش کرده که بزودی همان سخت‌گیریها و عذابی که در باره بنی اسرائیل داشت از سر می‌گیرد، پسران آنان را می‌کشد و دخترانشان را برای کلفتی و خدمتگزاری قبطیان زنده می‌گذارد، و در آخر هم برای فرو نشاندن خشم و از بین بردن اضطراب درونی آنان اضافه کرده است که: «ما مسلط و قاهر بر ایشانیم».

تحریک و تشویق موسی (علیه السلام) بنی اسرائیل را به قیام علیه فرعون و استعانت از خدا و صبر در برابر شدائد مبارزه

﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا...﴾

موسی (علیه السلام) در این جمله بنی اسرائیل را بر قیام و شورش علیه فرعون بر می‌انگیزد و آنان را به استمداد و استعانت از خدای تعالی در رسیدن به هدف که همان رهایی از اسارت و بندگی فرعون است توصیه می‌نماید، و آنان را به صبر در برابر

شدایدی که فرعون خط نشان آن را می کشد سفارش می کند. آری، صبر در برابر شداید راهنمای به سوی خیر و پشتاز فرج و نجات است. موسی (علیه السلام) در آخر کلام خود با جمله ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ﴾ گفتار خود را تعلیل می کند.

و حاصل این تعلیل این است که: اگر من این نوید را می دهم برای این است که فرعون مالک زمین نیست تا آن را به هر کس بخواهد بدهد و از هر کس بخواهد بگیرد، بلکه زمین ملک خدای سبحان است، او است که به هر کس بخواهد ملک و سلطنت در زمین را می دهد، و سنت او هم بر این جریان دارد که حسن عاقبت را به کسانی از بندگان خود اختصاص دهد که از او بترسند، و از او حساب ببرند، بنابراین شما ای بنی اسرائیل! اگر تقوا پیشه کنید، یعنی از خدای تعالی استعانت جسته و در راه او در شداید صبر کنید خداوند این سرزمین را که امروز در دست فرعونیان است به دست شما خواهد سپرد.

موسی (علیه السلام) به منظور فهماندن همین معنا دنباله کلام خود ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ﴾

مِنْ عِبَادِهِ ﴿۱۰﴾ اضافه کرد که: ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾، و

لفظ «عاقبة» در لغت به معنای دنباله هر چیز است، هم چنان که لفظ «البادئة» به معنای آن چیزی است که هر عمل و یا هر چیزی به آن ابتداء و شروع می‌شود.

و اگر بطور مطلق فرمود: «عاقبت از آن پرهیزکاران است» برای این بود که سنت الهی بر این جریان دارد. آری، خدای تعالی نظام عالم را طوری قرار داده که هر نوعی از انواع موجودات به منتهای سیری که خداوند برایش معلوم کرده برسد، و سعادت مقدر خود را نائل

گردد، حال انسان هم که یکی از انواع موجودات است حال همانها است، او نیز اگر در راهی قدم بگذارد که خداوند و فطرت برایش ترسیم کرده و از انحراف از راه خدا یعنی از کفر به خدا و به آیات خدا و فساد انگیختن در زمین پرهیزد خداوند به سوی عاقبت نیک هدایتش نموده و به زندگی پاک زنده‌اش داشته و به سوی هر خیری که بخواهد ارشادش می‌کند.

شکوه بنی اسرائیل نزد موسی (علیه السلام) و جواب موسی (علیه السلام)

به ایشان

﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾

کلمه «اتیان» و کلمه «مجیء» در این آیه به یک معنا است و به کار بردن هر دو تنها به منظور تفنن در تعبیر است، و اینکه بعضی از مفسرین این دو کلمه را به دو معنا گرفته و گفته‌اند «تاتینا» به معنای «آوردی برای ما» و «جئتنا» به معنای «آمدی ما را» است و تقدیر آیه این است که: «من قبل آن تاتینا بالآیات و من بعد ما جئتنا قبل از اینکه این آیات را برای ما بیاوری و بعد از آنکه آمدی ما را» صحیح نیست، برای اینکه دلیلی بر تقدیر گرفتن «بالآیات»

در دست نیست.

علاوه بر اینکه غرض بنی اسرائیل این بوده که شکایت خود را به موسی عرضه داشته و بگویند ما چه قبل از آمدنت و چه بعد از آمدنت آن عذاب و شکنجه‌ای که از فرعونیان می‌دیدیم هنوز هم می‌بینیم، و از آن وعده‌ای که خداوند داده بود که به دست تو از دست فرعونیان نجات پیدا می‌کنیم خبری نشد، و معلوم است که در رساندن این غرض حاجتی به ذکر آیات نیست و اصلاً آوردن آیات هیچ ربطی به این غرض ندارد، پس تقدیر گرفتن «بالآیات» درست نیست و مطلب همان است که گفتیم این دو کلمه در آیه به یک معنا و هر دو به معنای آمدن است، نه یکی به معنای آوردن و دیگری به معنای آمدن.

﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾

این جمله حکایت جوابی است که موسی از شکایت بنی اسرائیل داده، و خاطر آنان را بدین وسیله تسلیت داده و امیدوارشان ساخته است، در حقیقت تکرار همان کلام قبلی است که فرمود:

﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ﴾ كانه
خواستۀ است بفرماید: اینكه به شما دستور دادم كه
در راه رسیدن به هدف از خدا بترسید حرف زنده‌ای
بود كه هرگز غیر آن را از من نخواهید شنید، اگر به
آن دستور عمل كنید امید این هست كه خداوند
دشمنان شما را هلاك كرده و زمین را بعد از ایشان
به شما واگذار كند. آری، اگر می‌خواهید خداوند
شما را جانشین آنان در زمین قرار بدهد باید بدانید
كه خداوند چنین کاری را بیهوده نمی‌كند، و شما را
بدون هیچ قید و شرطی بر آنان ترجیح نمی‌دهد، و
اگر شما را به آرزویتان برساند برای این است كه

ببیند رفتار شما چگونه خواهد بود، و این همان معنایی است که آیه شریفه ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ در مقام افاده آن است.

و این یکی از آیاتی است که خداوند در آن یهود را که برای خود منصب بلا عزل الهی قائل بودند تخطئه نموده است. آری، توراتی که در دست یهود است یهودیان را دارای کرامتی بدون قید و شرط و آنان را حزب خدا و سرزمین بیت المقدس را سرزمینی دانسته که خداوند به یهود تملیک کرده، آن هم تملیکی که نه نقل و انتقال بردار است و نه اقاله پذیر.

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾

«سنین» جمع «سنه» به معنای قحط و نایابی است. و گویا معنای اصلی آن «سنة القحط سال قحطی» بوده و به تدریج گفته شده: «السنة آن سال» سپس به کثرت استعمال تدریجا کارش به جایی رسیده که معنای قحطی و نایابی را به خود گرفته است.

خدای سبحان در این آیه می‌فرماید - و قسم هم یاد می‌کند - که آل فرعون را یعنی همان قبطی‌ها را که فامیل او بودند به قحطی‌های متعدد و کمی میوه‌ها دچار کرد تا شاید بدین وسیله متذکر شوند.

و اینکه گفتیم «قحطی متعدد» برای این است که از ظاهر سیاق برمی‌آید که این قحطی ممتد در امتداد چند سال نبوده، بلکه بین دو سال قحطی یک و یا چند سال فاصله می‌شده، زیرا اگر اینطور نبود «سنة قحط سالی» را به صیغه جمع نمی‌آورد، زیرا قحطی ممتد به امتداد چند سال یک قحطی است، نه قحطی‌های متعدد. علاوه بر اینکه جمله ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ﴾ ظهور دارد در اینکه حسنه مذکور در آن، بعد از سیئه (قحطی) بوده و بعد از آن حسنه مواجه با سیئه دیگری شدند.

مبتلا نمودن خداوند فرعونیان را به قحطی و تفال بد آنان در باره موسی (علیه السلام)

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ...﴾

از ظواهر امر بر می‌آید که قوم فرعون وقتی پس از قحط سالی به سال خوشی می‌رسیده و نعمت و روزی‌شان فراوان می‌شده می‌گفته‌اند: «این از خود

ما است» و مقصودشان این بوده که «ما تا آنجا که به یاد داریم هرگز به قحط سالی دچار نشده‌ایم، و اگر در گذشته مبتلا به آن خشکسالی شدیم از نحوست موسی بوده است» و اگر این حرف را پس از نجات از قحط سالی زده‌اند برای این بوده که تا آن روز دچار چنین بلائی نشده بودند، و معلوم است که انسان معمولاً

وقتی متوجه ارزش و اهمیت نعمتی می شود که به ضد آن مبتلا بشود. قوم فرعون هم اگر به قحط سالی دچار نشده بودند پس از نجات و رسیدن به فراوانی نعمت نمی گفتند: «این از ما است» گو اینکه طبعاً و عادتاً بایستی قضیه بر عکس اینکه واقع شده بود واقع می شد، به این معنا که بایستی قبل از تفال بد به موسی زدن می گفتند: «این از ما است» چون وقتی مردمی قحط سالی و بلا را از نحوست شخص معینی می دانند که بر حسب ارتکاز و عادت دیرینه، نعمت و فراخی روزی و رفاه عیش را از خود بدانند، زیرا تا به رفاه و راحت خو نکرده باشند از گرفتاری و بلا آن طور که باید وحشت نمی کنند، و لیکن همانطور که گفتیم از ظواهر قضیه بر می آید که تفال بد به موسی زدن قبل از گفتن «این از ما است» بوده. و شاید به همین جهت قوم فرعون را قبل از فال بد زدنشان ذکر کرده و نیز به همین مناسبت کلمه «حسنة» را با لفظ «اذا» و کلمه «سیئه قحط سالی» را با لفظ «ان» آورده و فرموده: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ

مَعَهُ ﴿۱۰﴾، از این اختلاف در تعبیر بر می آید که «حسنه رفاه عیش» در نظر فرعونیان اصل ثابتی بوده، و ابتلای به قحط سالی نادر و بی سابقه بوده است. شاهد دیگر این معنا این است که کلمه «حسنه» را با «الف و لام» جنس که مفید تعریف است و کلمه «سیئه» را نکره و بدون «الف و لام» آورده.

کلمه «یطیروا» از «تطیر» و تطیر مشتق از «طیر» است، و جهت این اشتقاق این است که عرب به خیلی چیزها از آن جمله به طیور تفال می زدند به همین جهت کلماتی از ماده «طیر» اشتقاق کردند که معنای تفال و یا بهره‌ای از شر و شامت را بدهد مانند تطیر که به معنای اول و طائر که به معنای دوم است. پس اینکه فرمود: ﴿أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿۱۱﴾ معنایش این می شود: بهره‌ای که ایشان از شر و شامت دارند نزد خداست، و آن عذابی است که خداوند برای آنان تهیه دیده، و لیکن بیشتر ایشان از این عذاب غافلند، و خیال می کنند از گناهان و جنایاتی که مرتکب می شوند اثری باقی نمی ماند، و در دفتری بایگانی نمی شود.

البته برای کلمه «طائر» معانی دیگری هم از قبیل

نامه اعمال و غیر آن ذکر کرده‌اند، و لیکن مناسب با
سیاق همان معنایی است که ما ذکر کردیم.

﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ

لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾

کلمه «مهما» از اسمای شرط و به معنای «هر چه»
است، و معنای آیه این است که «هر چه برای ما
معجزه بیاوری که ما را جادو کنی ما به تو ایمان آور
نیستیم». قوم فرعون با این -

کلام خود خواسته‌اند موسی را برای همیشه از خود مایوس سازند، و اینکه معجزات او را جادو خواندند در حقیقت خواسته‌اند او را استهزاء نموده و بگویند تو بی خود اسم این اعمال را معجزه گذارده‌ای.

نزول عذاب‌های متعدد بر قوم فرعون، به تفصیل و در زمان‌های مناسب

﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالِدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ...﴾

کلمه «طوفان» به گفته راغب به معنای هر حادثه‌ای است که انسان را احاطه کند، و لیکن بیشتر متعارف شده که در آب بسیار زیاد استعمال شود. و در مجمع البحرین می‌گوید: این کلمه به معنای سیلی است که زمین را در خود غرق کند، و اصل آن، ماده «طوف» است که به معنای طواف و دور زدن می‌باشد.^۱

کلمه «قمل» - به ضم قاف و تشدید میم - به گفته بعضی‌ها به معنای میمون‌های درشت هیکل و به گفته بعضی دیگر به معنای مگس‌های ریز است. و

^۱ مفردات راغب، ص ۳۱۲ ماده طوف.

قمل - به فتح قاف و سکون میم - به معنای شپش معروف است. «جراد» و «ضفادع» و «دم» به ترتیب به معنای ملخ، قورباغه و خون است.

کلمه «مفصلات» از تفصیل به معنای جدا جدا کردن اجزای یک شیء متصل است، که لازمه آن متمایز شدن هر جزئی است از اجزای دیگر. پس بنابراین، از اینکه فرمود: ﴿آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ﴾ استفاده می‌شود آیاتی که به سوی قوم فرعون فرستاده می‌شده یک جا و یک دفعه نبوده، بلکه هر کدام جدای از ما بقی فرستاده می‌شده، و این خود دلیل بر این است که این آیات آیاتی است الهی که هر کدام در موقع مناسب نازل می‌شود، چون اگر یک جا نازل می‌شد ممکن بود خیال کنند یک امر اتفاقی و جزافی بوده و ربطی به موسی و نفرین او نداشته است.

آیه بعدی شاهد بر این است که معنای «مفصلات» همان معنایی است که ما کردیم، برای اینکه از آن آیه استفاده می‌شود: هر کدام از آیات که فرستاده می‌شده قبلا موسی از آمدن آن آیه و آن

عذاب خبر می‌داده، لذا وقتی به آن برخورد می‌کردند دست به دامن موسی می‌شدند تا بلکه دعائی کند و آن عذاب را از ایشان برگرداند، و با موسی عهد می‌بستند که اگر این عذاب را از آنان بردارد به وی ایمان می‌آورند و دست از بنی اسرائیل برداشته و ایشان را به موسی می‌سپارند، ولی وقتی به دعای موسی عذاب برداشته می‌شد عهد خود را می‌شکستند.

﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا

رَبِّكَ...﴾

«رجز» به معنای عذاب است، و الف و لامی که در اینجا بر سر آن است، اشاره به عذابی است که هر کدام از آیات قوم فرعون مشتمل بر آن بوده است، و جمله ﴿بِمَا عَهْدَ عِنْدَكَ﴾ بطوری که قرینه مقام افاده می کند به این معنا است که: از پروردگارت برای ما رفع عذاب را بخواه، چون خدایت با تو عهد بسته که هیچ وقت دعایت را رد نکند. بنابراین، لامی که در جمله به کار رفته لام قسم خواهد بود.

جمله ﴿لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَ لَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ همان عهدی است که گفتیم قوم فرعون با موسی بسته و آن را شکستند.

عهد شکنی قوم فرعون بعد از بر داشته شدن عذاب از آنان

﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ إِذَا

هُمْ يَنْكُثُونَ﴾

کلمه «نکت» به معنای عهد شکستن است، و جمله ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ﴾ متعلق است به جمله «کشفنا»، و از این دو جمله بر می آید عهدهایی که

بین موسی و قوم فرعون می گذشته مؤجل به مدت معینی بوده، مثلاً اگر موسی (علیه السلام) می گفته که خداوند این عذاب را از شما بر می دارد به شرطی که ایمان بیاورید و بنی اسرائیل را با من روانه کنید در آخر اضافه می کرده که اگر تا فلان مدت به این عهد وفا نکردید عذاب مرتفع نخواهد شد.

و همچنین اگر بنی اسرائیل با وی عهد می بسته اند آنان نیز عهد خود را محدود به مدت معین می کردند، لذا آیه شریفه می فرماید: «پس از آنکه عذاب برداشته می شد و آن اجل معین سر می رسید عهد خود را که با موسی بسته بودند، می شکستند».

﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ﴾

کلمه «یم» در زبان عرب به معنای دریا است، ما بقی الفاظ آیه معنایش روشن است.

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا...﴾ ظاهرًا مراد از «ارض» سرزمین شام و فلسطین است، مؤید و یا دلیل بر این معنا جمله بعدی است که می فرماید: ﴿الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾

برای اینکه خداوند در قرآن کریمش غیر از سرزمین مقدس که همان نواحی فلسطین است و غیر از کعبه

هیچ سرزمینی را به برکت یاد نکرده.

معنای آیه این است که: ما بنی اسرائیل را که مردمی ضعیف به شمار می‌رفتند قدرت داده و مشارق و مغارب سرزمین مقدس را به ایشان واگذار نمودیم. و اگر در اینجا بنی اسرائیل را به مردمی مستضعف وصف کرده برای این است که کارهای عجیب خارق العاده خدا را برساند، و بفهماند چگونه خداوند افتادگان را بلند می‌نماید و کسانی را که در نظرها خوار

می آیند تقویت نموده و زمین را در تپول آنان قرار می دهد، چه قدرتی بالاتر از این؟

اینهم که فرمود: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ﴾

برای این است که برساند به ملک و سلطنت رسانیدن بنی اسرائیل و هلاک کردن دشمنان ایشان بر وفق قضای حتمیش بوده، موسی (علیه السلام) هم گویا از این قضا خبری داشته که در وعده به بنی اسرائیل گفته است: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾. آیه شریفه ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ نیز اشاره به همین معنا دارد.

و اما معنای «تمامیت کلمه» - تمام شدن کلمه، خارج شدن آن از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعلیت و وقوع است، البته ناگفته نگذاریم که جهت و علت تمام شدن کلمه پروردگار در خصوص داستان بنی اسرائیل صبر ایشان بوده و لذا فرموده: ﴿بِمَا صَبَرُوا﴾.

جمله ﴿وَ دَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ...﴾ به این معنا است که ما آن صنایعی که قوم فرعون داشته و آن قصرهایی که افراشته بودند و آن تاکستانهایی که

به وجود آورده و داربست‌هایی را که برای موبن‌ها ساخته بودند از بین بردیم.

بحث روایتی (در باره مبتلا گشتن فرعونیان به عذاب‌های متعدد و عهد شکنی ایشان)

در مجمع البیان است که ابن عباس و سعید بن جبیر و قتاده و محمد بن اسحاق بن بشار مطلبی را گفته‌اند، و علی بن ابراهیم هم همان مطلب را به سند خود از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده، و آن مطلب که از مجموع روایات گرفته شده این است که: بعد از ایمان ساحران به موسی و شکست خوردن فرعون و اصرار بر کفر خود، هامان به فرعون گفت: مردم بطوری که می‌بینی یکی پس از دیگری به موسی ایمان می‌آورند، باید فکری کرد، من فکر می‌کنم صلاح در این باشد که مامور بگذاری تا هر کس را که به دین موسی در آمده زندانش کنند. پس فرعون هر کس را که به موسی ایمان آورده بود حبس نمود. خداوند هم فرعونیان را

به عذاب‌های گوناگونی از قبیل کمبود زراعت و امثال آن مبتلا نمود، و در آخر طوفانی بر آنان مسلط کرد تا تمامی خانه‌های آنان را در هم فرو ریخت، فرعونیان ناگزیر به بیابان گریختند، و خیمه‌ها به پا کردند، و اما خانه‌های بنی اسرائیل یک قطره از آب سیل به آنها نرسید، و زمین‌های زراعتی آنان نیز آسیبی ندید، بر عکس برای فرعونیان هیچ زمین زراعتی نماند، لذا به موسی گفتند: از خدایت بخواه این بارندگی هولناک را از ما قطع کند، که اگر چنین کنی ما به تو ایمان آورده و بنی اسرائیل را از زندانها رها کرده با تو روانه می‌سازیم.

موسی (علیه السلام) از خدا خواست و خداوند هم عذاب را از آنان برداشت، و لیکن متأسفانه به وعده خود وفا ننموده و ایمان نیاوردند. این بار هامان به فرعون گفت: اگر بنی اسرائیل را آزاد کنی به دست خود، موسی را بر خود غلبه داده‌ای، و او بطور مسلم سلطنت تو را از بین خواهد برد، لذا فرعون بنی اسرائیل را رها ننمود و در باره باران‌های خطرناک گفت: بارانی که آمد عذاب نبود، بلکه نعمتی بود برای ما زیرا دشت و صحرای ما را پس از

خشکی و مردگی زنده و سر سبز و خرم نمود، و چون چنین کردند خداوند هم - به روایت علی بن ابراهیم در سال دوم و به روایت دیگران در ماه دوم ملخ را بر زراعتها و اشجار ایشان مسلط کرد، بطوری که از زراعت و درختان چیزی باقی نگذاشت بلکه موی سر و ریش آنان و لباس و فرش و زندگی شان را هر چه بود خوردند، و حال آنکه همین ملخها به خانه‌های بنی اسرائیل داخل نمی شدند و هیچگونه آزاری نمی رساندند.

مردم همه سر و صدایشان بلند شد، و فرعون شدیداً به جزع و فزع در آمد، و به موسی (علیه السلام) گفت: این بار هم از پروردگارت بخواه این بلا را از ما بگرداند، و بطور قطع من نیز دست از بنی اسرائیل بر می دارم. موسی (علیه السلام) دعا کرد و ملخ بعد از آنکه یک هفته یعنی از شنبه تا شنبه دیگر بر ایشان مسلط بود از آنان بر طرف گردید.

بعضی‌ها در کیفیت دعای موسی (علیه السلام) گفته‌اند که وی نگاهی به آسمان نمود و سپس عصای خود را به طرف مشرق و مغرب به حرکت در آورد،

و بدون درنگ ملخ‌ها از همان طرف که آمده بودند برگشتند، تو گویی اصلاً ملخی نیامده بوده. این بار هم همان نگذاشت فرعون به وعده خود وفا کند و بنی اسرائیل را آزاد سازد، لذا در سال سوم - به روایت

علی بن ابراهیم - و در ماه سوم - به روایت دیگران - خداوند «قمل» را که عبارت است از ملخ ریز و بدون بال و خیلی خبیث‌تر و خطرناک‌تر از سایر انواع ملخ بر همه زراعت آنان مسلط نمود، به این معنی که این بار ملخ ساقه و ریشه‌ها را هم خورد، و خلاصه زمین را یسید.

بعضی دیگر گفته‌اند: موسی (علیه السلام) مامور شد تا به تلی خاکی که در دهی از دهات مصر معروف به عین شمس قرار داشت برود، موسی بدانجا رفت و عصای خود را به آن تل خاک زد و بلافاصله ملخ‌های نام برده سراسر مصر را پر کرده حتی به جامه‌های فرعونیان در آمده و آنان را گزیدند، و اگر کسی مشغول غذا خوردن بود قمل در غذایش شده و ظرف غذایش از آن پر می‌شد.

سعید بن جبیر گفته است: «قمل» همان شپشه‌ای

است که به حبوبات می‌افتد، و نیز گفته است: اگر کسی ده جراب (مشک) گندم به آسیاب می‌برد از آن ده مشک بیش از سه قفیز (پیمانه) عایدش نمی‌شد، و این بلا شدیدترین بلائی بود که فرعونیان بدان دچار شدند، زیرا نه تنها حبوبات آنان به خطر افتاد بلکه موی بدن و حدقه و پلک چشم و ابروهای آنان نیز دستخوش این بلا شد. وقتی به بدنهایشان حمله می‌کرد هر که میدید خیال می‌کرد پوست بدنهای آنان مبتلا به گری شده. خلاصه خواب و آرامش از آنان سلب شد، همه به ناله و فریاد درآمدند. ناچار فرعون موسی را طلبید و گفت: اگر این بار از خدایت بخواهی تا عذاب را از ما بردارد بطور قطع و مسلم دست از بنی اسرائیل بر می‌دارم. موسی این بار نیز پذیرفت و دعا کرد، و به دعای او قمل که هفت روز تمام یعنی از روز شنبه‌ای تا شنبه بعد مسلط بر آنان شده بود بر طرف گردید. و این بار هم عهد خود را شکسته خداوند در سال چهارم و به آن روایت دیگر در ماه چهارم ضفدع (قورباغه) را بر آنان مسلط کرد.

تمام زندگی آنان مالا مال از ضفدع شد، لباس و
یا ظرف و یا طعام و یا آبی نماند مگر اینکه پر از
ضفدع بود، غذا می‌پختند چیزی نمی‌گذشت که
می‌دیدند پر از ضفدع شده، می‌خواستند با یکدیگر
صحبت کنند تا دهن باز می‌کردند ضفدع به دهانشان
می‌افتاد، لقمه بر

می‌داشتند تا دهانشان باز می‌شد ضفدع قبل از
لقمه دهانشان را پر کرده بود. این بار به گریه در آمده
به شکایت نزد موسی آمدند، و گفتند اینبار توبه کرده
و دیگر به کردار زشت خود بر نمی‌گردیم، از خدا
بخواه تا ما را از شر قورباغه‌ها رهایی دهد، موسی
دعا کرد و خداوند ضفدع را پس از آنکه هفت روز
یعنی از روز شنبه تا شنبه دیگر بر ایشان مسلط بود
از آنان بر داشت. و چون این بار نیز عهد خود را
شکستند خداوند در سال پنجم خون را روانه بسوی
ایشان کرد، به این معنا که آب نیل را برای ایشان خون
گردانید، بنی اسرائیل آن را آب و قبطی‌ها آن را خون
می‌دیدند، حتی قبطی‌ها به بنی اسرائیل التماس
می‌کردند که ایشان آب را در دهان خود ریخته و از
دهان خود به دهان قبطی‌ها بریزند، با این حال تا در
دهن اسرائیلی‌ها بود آب بود و به محضی که به دهان
قبطی‌ها منتقل می‌شد خون می‌گردید. فرعون که دید
از عطش هلاک می‌شود، ناچار شد برگ درختان را
بجود ولی مع الوصف رطوبت برگ درختان هم در
دهانش خون می‌شد، هفت روز هم به این عذاب

دچار بودند، هیچ آب و غذایی نمی‌خوردند مگر آنکه خون بود. زید بن اسلم گفته است خونی که خداوند مسلط بر فرعونیان کرد عبارت از خون دماغ (رعاف) بود. بهر حال به نزد موسی آمدند که از خدایت رفع این پریشانی و عذاب را بخواه تا به تو ایمان آورده دست از بنی اسرائیل برداشته و با تو روانه‌شان کنیم، موسی این بار نیز دعا کرد و عذاب از ایشان برداشته شد مع ذلک دست از بنی اسرائیل بر نداشتند.

عیاشی در تفسیر خود از محمد بن قیس از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مقصود از کلمه «رجز» در آیه ﴿لَئِنْ كَشَفْتَنَا الرَّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ﴾ برف است، لذا بلاد خراسان را که کوهستانی و برف‌گیر است «بلاد رجز» گویند.

مؤلف: این روایت آن طوری که باید و شاید با سیاق آیه انطباق ندارد.

[سورة الأعراف (٧): آيات ١٣٨ تا ١٥٤]

﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ
يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا
كََمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ١٣٨ إِنَّ هَؤُلَاءِ
مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٩ قَالَ أَغَيْرَ
اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ١٤٠ وَإِذْ
أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ
يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ
مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ١٤١ وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ
أَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ
مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا
تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ١٤٢ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا
وَكَلامَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ
لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي
فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا
فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ
١٤٣ قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ
بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنْ
الشَّاكِرِينَ ١٤٤ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ
يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ١٤٥ سَأَصْرِفُ
عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنِ
يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا
يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ١٤٦ وَ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ
يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٤٧ وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى

مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا أَلَمْ يَرَوْا
 أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا
 ظَالِمِينَ ١٤٨ وَ لَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ
 ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَ يَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ
 الْخَاسِرِينَ ١٤٩ وَ لَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ
 أَسِيفًا قَالَ بِسْمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ
 رَبِّكُمْ وَ أَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ
 ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا
 تَشْمِتُ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَ لَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ
 ١٥٠ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ
 وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ١٥١ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ
 سَيِّئًا لَّهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ ذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ
 كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ١٥٢ وَ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ
 ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ
 رَحِيمٌ ١٥٣ وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ
 الْأَلْوَاحَ وَ فِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ
 يَرْهَبُونَ ١٥٤ ﴿

ترجمه آیات

و پسران اسرائیل را از دریا گذرانندیم و بر قومی

گذشتند که بت‌های خویش را پرستش می‌کردند، گفتند ای موسی برای ما نیز خدایی بساز، چنان که ایشان خدایانی دارند، گفت شما گروهی جهالت پیشه‌اید (۱۳۸).

روش این گروه نابود شدنی است، و اعمالی که می‌کرده‌اند باطل است (۱۳۹).

گفت چگونه برای شما غیر از خدای یکتا که بر اهل زمانه برتریتان داده است خدایی بجویم (۱۴۰).
و چون از فرعونیان نجاتتان دادیم که شما را به سختی عذاب می‌کردند و پسرانتان را می‌کشتند و زنانتان را زنده نگه می‌داشتند و در این از پروردگارتان امتحانی بزرگ بود (۱۴۱).

و با موسی سی شبه وعده کردیم و آن را به ده شب دیگر کامل کردیم، و وعده پروردگارش چهل شب تمام شد موسی به برادر خویش هارون گفت:
میان قوم من جانشین من باش و به اصلاح کارشان پرداز و طریقه مفسدین را پیروی مکن (۱۴۲).

و چون موسی به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من بنما که ترا بنگرم، گفت: هرگز مرا نخواهی

دید ولی به این کوه بنگر اگر بجای خویش برقرار
ماند شاید مرا توانی دید و همین که پروردگارش بر
آن کوه جلوه کرد آن را متلاشی نمود و موسی
بیهوش بیفتاد و چون به

خود آمد گفت: منزهی تو، سوی تو باز می‌گردم
و من اولین مؤمن هستم (۱۴۳).

گفت: ای موسی من تو را به پیغمبری و به سخن
گفتن خویش از مردم برگزیدم، آنچه را به تو دادم
بگیر و از سپاسگزاران باش (۱۴۴).

و برای وی در آن لوح‌ها از هر گونه اندرز و
شرحی از همه چیز ثبت کرده بودیم آن را محکم
بگیر و به قوم خویش فرمان بده که نیکوترش را
بگیرند، و به زودی سزای عصیان‌پیشگان را به شما
خواهیم نمود (۱۴۵).

و کسانی را که در این سرزمین بنا حق بزرگی
می‌کنند از آیه‌های خویش منصرف خواهم کرد که
هر آیه‌ای ببینند بدان ایمان نیارند اگر راه کمال ببینند
آن را پیش نگیرند، و اگر راه ضلال ببینند آن را پیش
گیرند، چنین شود زیرا آیه‌های ما را دروغ شمرده و
از آن غفلت ورزیده‌اند (۱۴۶).

و کسانی که آیه‌های ما و دیدار آخرت را دروغ
شمرده‌اند اعمالشان تباه است مگر جز در مقابل
اعمالی که می‌کرده‌اند پاداشی به ایشان می‌دهند؟
(۱۴۷).

و قوم موسی پس از رفتن وی از زیورهای خویش گوساله‌ای، پیکری که صدای گوساله داشت بساختند، مگر نمی‌دیدند که پیکر با آنها سخن نمی‌گوید؟ و براهی هدایتشان نمی‌کند؟ آن را خدا گرفتند و ستم‌کاران بودند (۱۴۸).

و چون پشیمان شدند و بدانستند که گمراه شده‌اند گفتند اگر پروردگارمان به ما رحم نیاورد و ما را نیامرزد از زیانکاران خواهیم بود (۱۴۹).

و چون موسی خشمناک و اندوهگین به سوی قوم بازگشت، گفت: پس از من چه بد نیابت کردید چرا از فرمان پروردگارتان پیشتر رفتید، و لوح‌ها را بینداخت، و سر برادر خویش گرفته بخود می‌کشید که گفت: پسر مادرم این گروه زبونم داشتند و نزدیک بود مرا بکشند شادمانی دشمنان بر من نپسند و مرا با گروه ستمکاران همسنگ مگیر (۱۵۰).

گفت: پروردگارا من و برادرم را بیامرزد و ما را به رحمت خویش در آر که تو از همه رحیمان رحیمتری (۱۵۱).

کسانی که گوساله پرستیدند بزودی خشم

پروردگارشان با ذلتی در زندگی این دنیا به آنها می‌رسد، و دروغ‌سازان را چنین سزای دهیم (۱۵۲).
و کسانی که کارهای بد کرده و پس از آن توبه آورده و مؤمن شده‌اند پروردگار توازی آن‌ها را می‌بخشد و رحیم است (۱۵۳).

و همین که خشم موسی آرام گرفت لوح‌ها را برگرفت که مکتوب آن برای کسانی که از پروردگار خویش می‌ترسند هدایت و رحمتی بود (۱۵۴).

بیان آیات

در این آیات شروع می‌شود به نقل پاره‌ای از داستانهای بنی اسرائیل و حوادثی که بعد

از خلاصی از اسارت فرعونیان برایشان پیش آمد. و اینکه گفتیم «پاره‌ای» برای این است که قرآن کریم در این آیات تنها آن حوادثی را نقل کرده که با غرض منظور نظر در آیات قبل تناسب دارد، و آن غرض بیان این جهت بود که هیچ وقت دعوت دینی متوجه به قومی نشد مگر اینکه اکثریت آن قوم را کسانی تشکیل دادند که به آن دعوت کافر و عهد خدای را ناقض بودند، و خداوند مؤمنین ایشان را به مزید کرامت خود و کافرین ایشان را به عذاب شدیدش اختصاص داد، اینک در این آیات داستان عبور بنی اسرائیل از دریا و درخواستشان از موسی مبنی بر اینکه موسی (علیه السلام) جهت ایشان بتی درست کند تا آن را عبادت کنند، و داستان گوساله پرستی و در ضمن آن مساله نزول تورات را بیان می‌کند.

اشاره به اینکه بنی اسرائیل مردمی مادی و حس‌گرا و تحت تاثیر مرام بت

پرستی قبطیان بوده‌اند

﴿وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلٰى قَوْمٍ...﴾

کلمه «عکوف» به معنای اقبال و روی آوردن و

ملازمت نمودن آن به چیزی است بر سبیل تعظیم^۱.

و معنای اینکه فرمود: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ

إِلَهَةٌ﴾ این است که «تو برای ما معبودی قرار بده هم

چنان که این قوم برای خود معبودی قرار داده و

درست کرده‌اند».

در اینجا برای اینکه خواننده محترم زمینه این

فقره از کلام الهی را در دست داشته باشد ناگزیریم

چند کلمه بطور اختصار در باره سیر تاریخی بنی

اسرائیل ایراد نماییم، و آن این است که: بنی اسرائیل

بعد از جدشان ابراهیم (علیه السلام) به دین همان

جناب باقی بوده و از میان آنان اسحاق، یعقوب و

یوسف (علیه السلام) برگزیده شدند که ایشان را به

آن دین یعنی به دین توحید دعوت نموده و چنین

اعلام می‌کردند که در دین توحید جز خدای سبحان

کسی و یا چیزی نباید پرستش شود، و خدا را در این

باره شریکی نیست، او بزرگتر از آن است که جسم و

یا جسمانی بوده باشد و متشکل به اشکال و محدود

به حدود و اندازه‌ها گردد، و لیکن از داستان بنی

^۱ مفردات راغب، ص ۳۴۲ ماده عکف.

اسرائیل بر می آید که مردمی مادی و حسی بوده‌اند، و در زندگی هیچ وقت از مساله اصالت حس تجاوز نمی‌کردند، و اعتنایی به ما و رای حس نداشته‌اند، و اگر هم داشته‌اند از باب تشریفات بوده، و اصالت حقیقی نداشته. یهودیها با داشتن چنین عقایدی سالهای دراز تحت اسارت قبطی‌ها که رسمشان بت‌پرستی بود، و در عین اینکه عصیت ایلی و خانوادگی مجبورشان می‌کرده که دین آباء و اجدادی خود را تا اندازه‌ای حفظ کنند باری تحت تاثیر بت‌پرستی آنان نیز بودند، و این تقریبا یک طبیعتی برای ایشان شده، و خلاصه در ارواحشان

اثر عمیقی باقی گذاشته بود.

و به همین جهت بیشترشان خدای تعالی را جز جسمی از اجسام تصور نمی‌کردند، بلکه بطوری که از ظاهر تورات‌های موجود امروز بر می‌آید او را جوهر الوهی می‌پنداشتند که از نظر شکل شبیه به انسان است، و هر چه موسی (علیه السلام) ایشان را به معارف دینی و به حق نزدیک می‌کرد نتیجه‌اش تنها این می‌شد که صورت و شکل خدا را در ذهن خود تغییر دهند، به همین علت وقتی در مسیر راه به قومی برخوردند که دارای بت‌هایی بوده و آن بت‌ها را می‌پرستیدند، عمل ایشان را پسندیده یافته و آرزو کردند که آنان نیز چنین بت‌هایی می‌داشتند، لذا از موسی (علیه السلام) تقاضا کردند برای ایشان بت‌هایی درست کند هم چنان که آن قوم برای خود درست کرده بودند.

موسی (علیه السلام) چاره‌ای جز این ندید که بیان توحید خدای سبحان را تا افق فهم ناقص و قاصر ایشان تنزل دهد، لذا نخست بر جهلی که به مقام پروردگار خود داشتند و با اینکه بطلان روش بت‌پرستی روشن و واضح بود چنین تقاضایی کردند

توبیخشان نمود، آن گاه پروردگارشان را برایشان تعریف و توصیف کرد، و در جملات بعدی خاطر نشان ساخت که خدای تعالی پرستش این بت‌ها را قبول نمی‌کند، و خداوند به هیچ شبهه و مثالی تشبیه نمی‌شود.

﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

کلمه «متبر» از ماده «تبار» به معنای هلاک است، و مقصود از ﴿مَا هُمْ فِيهِ﴾ روش بت پرستی است که آن را معمول می‌داشتند، و مراد از ﴿مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ طرز عبادت کردن آنان است، و معنای آیه این است که: این بت پرستان طریقتشان هالک و اعمالشان باطل است، پس سزاوار نیست هیچ انسان عاقلی به آن متمایل شود، چون غرض از عبادت خدای تعالی این است که انسان به سعادت دائمی و خیر همیشگی هدایت شود، در حالی که پرستش این بت‌ها چنین اثری ندارد.

برهانی کوتاه و لطیف در بیان مصنوع نبودن خدای تعالی

﴿قَالَ أَوْ غَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَ هُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَيَّ﴾

کلمه «ابغیکم» به معنای «درخواست کنم برای شما» است و موسی (علیه السلام) در این جمله، پروردگار ایشان را بر ایشان تعریف و توصیف می‌کند، و در آن حکم و قاعده‌ای کلی تاسیس نموده و می‌فرماید: بطور کلی هر معبودی که من برای شما قرار دهم و یا بفرض محال برایتان بسازم آن معبود غیر خدای سبحان خواهد بود، و آن کسی نخواهد بود که عبادتش بر شما جایز و واجب باشد، زیرا آنچه که بر شما واجب است این است که خدای تعالی را که پروردگار شما است به صفت ربوبیتش که شما را بر عالمیان برتری داده عبادت کنید.

تو گویی در جواب آنان که گفته بودند: «برای ما معبودی قرار ده هم چنان که این قوم برای خود معبودهایی درست کرده‌اند» فرموده: چطور من برای شما غیر از خدا معبودی مصنوع تهیه کنم و حال آنکه معبود مصنوع معبود نیست چون سمت پروردگاری ندارد، و پرستش غیر پروردگار باطل است. قوم برگشته و گفته‌اند: ما چطور خدایی را پرستیم که نه او را می‌بینیم و نه بدو راهی می‌یابیم. موسی (علیه السلام) فرموده: او را به صفاتی که از او سراغ دارید پرستید، و آن صفت این است که او شما را با آیات باهره و دین حقی که برای شما فرستاده و همچنین با نجات دادن شما از چنگ فرعون و عمل او شما را بر عالمیان برتری داده.

این آن معنایی است که از آیه شریفه استفاده می‌شود، و همانطور که ملاحظه گردید آیه شریفه در عین کوتاه بودن، متضمن لطیف‌ترین بیان و کوتاه‌ترین برهان است، و حقیقت را برای ذهن‌هایی که قوه تعقل‌شان ضعیف است بطور صریح و روشن جلوه می‌دهد.

﴿وَ إِذْ اَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ

الْعَذَابِ...﴾

کلمه «یسومونکم» از «سام، یسوم» به معنای خوار داشتن و ذلیل کردن است. و «یقتلون» از مصدر «تقتیل» است که به معنای زیاده‌روی در کشتن است و «یستحيون» از مصدر «استحياء» است که به معنای زنده نگاه داشتن برای خدمت است.

از ظاهر آیه بر می‌آید که جمله ﴿وَ فِي ذَلِكُمْ﴾

اشاره به شکنجه‌هایی باشد که بنی اسرائیل از آل فرعون می‌دیدند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه خطاب به اسرائیلی‌های زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و برایشان منت می‌گذارد آن رفتاری را که خداوند با پدران ایشان در زمان فرعون کرده بود، و لیکن مناسب‌تر با سیاق کلام این است که خطاب به همان بنی اسرائیل زمان فرعون بوده باشد که چنان نعمت بزرگی را از یاد برده و نجات از آن بلای عظیم را فراموش کردند، و از این قبیل خطاب‌ها یعنی خطاب به مردمی که در زمان خطاب وجود نداشته‌اند در قرآن یافت می‌شود، مانند آیه ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا

يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ﴿١٠٧﴾ که در همین آیات مورد بحث است و روی سخن در آن با اسرائیلی‌های همان دوره است.

مواعده خداوند با موسی (علیه السلام)

﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَمِّ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ...﴾

کلمه «مِيقَاتٍ» معنایش نزدیک به معنای کلمه «وقت» است و تقریباً همان معنا را می‌دهد، و فرق آن دو بطوری که صاحب مجمع البیان گفته این است که: مِيقَاتٍ آن وقت معین و محدودی است که بنا است در آن وقت عملی انجام شود، بخلاف وقت که به معنای زمان و مقدار زمانی هر چیز است، و لذا در حج می‌گویند: مِيقَاتِهَاً حج یعنی آن مواضعی که برای

بستن احرام معین شده.^۱

خدای تعالی در این آیه مواعده‌ای را که با موسی بسته بود ذکر نموده، و اصل آن را سی شب گرفته و با ده شب دیگر آن را تکمیل نموده، آن گاه فرموده که جمعا مواعده با وی چهل شب بوده، و در حقیقت این آیه، آیه سوره بقره را تفسیر می‌کند که می‌فرمود:

﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ و توضیح می‌دهد که آن عدد، مجموع دو مواعده اصلی و تکمیلی است.

و کوتاه سخن اینکه برگشت معنای آیه به این است که خدای تعالی موسی (علیه السلام) را برای مدت سی شب به درگاه خود و برای گفتگوی با وی نزدیک ساخته و ده شب دیگر برای اتمام آن گفتگوها بر آن مدت افزوده و در نتیجه میقات پروردگارش چهل شب تمام شده است، و اگر حساب را بر روی شب‌ها برده نه روزها و حال آنکه در این مدت موسی روزها هم در میقات بسر برده و معمولا در اینگونه موارد حساب روی روزها برده

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۷۳ ط تهران.

می‌شود نه شب‌ها، شاید برای این است که غرض از این میقات تقرب به درگاه خدا و مناجات با او است که شب‌ها اختصاص بیشتری برای این کار داشته و حواس انسان جمع‌تر و نفس برای انس گرفتن آماده‌تر است، آنهم در چنین مناجاتی که در آن تورات نازل شده است.

هم چنانکه در باره رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ تا آنجا که فرموده: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ و جمله ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي﴾ حکایت کلامی است که موسی (علیه السلام) در موقع حرکت به میقات و جدایی از قوم خود با برادر در میان نهاده، به دلیل اینکه موقع خلیفه قرار دادن و جانشین درست کردن همان هنگام مفارقت و برای ایام غیبت است، و اگر در این جمله از بنی اسرائیل به عبارت «قوم من» تعبیر کرد، برای این بود که با سیاق سایر داستانهای این سوره موافق باشد، چون در مطالبی که این سوره از

نوح و هود و سایر انبیاء (علیه السلام) نقل کرده بود
تکیه زبان آن حضرات «یا قوم، یا قوم» بود. لذا در
این داستان هم از بنی اسرائیل به «قوم من» تعبیر
فرمود، و گر نه در سوره «طه» از ایشان به همان بنی
اسرائیل تعبیر کرده است.

مراد از خطاب موسی (علیه السلام) به هارون: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ

الْمُفْسِدِينَ﴾

﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ - برادرش

هارون را امر به اصلاح و اجتناب از پیروی روش
اهل فساد می‌کند، و حال آنکه هارون (علیه السلام)
هم خود پیغمبری مرسل و معصوم از معصیت و
پیروی اهل فساد بوده، و قطعا موسی بهتر از هر کس
به مقام برادرش عارف بوده، پس قطعا مقصود آن
حضرت از این کلام نهی هارون از کفر و معصیت
نبوده، بلکه مقصودش این بوده که در اداره امور مردم
به آراء مفسدین ایشان گوش ندهد، و مادامی که
موسی (علیه السلام) غائب است از آنان پیروی
ننماید.

از جمله ادله این معنای یکی کلمه «و اصلح» است

که دلالت می‌کند بر اینکه مراد از جمله ﴿لَا تَتَّبِعْ

سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿﴾ همان اصلاح امور ایشان و بر
حذر بودن از این است که در میان ایشان روشی را
پیش گیرد که مطابق سلیقه مفسدین و مورد پیشنهاد
آنان باشد.

از اینجا معلوم می شود که در آن روز در میان بنی
اسرائیل مردمی مفسد وجود داشته اند که همواره در
کمین بوده اند که زحمات این دو بزرگوار را خنثی
نموده و با نقشه های شوم خود در کار ایشان
کارشکنی کنند، لذا موسی (علیه السلام) سفارش
می کند مبادا راه و روش و پیشنهادات ایشان را بپذیرد
و در نتیجه دستخوش کید و مکر ایشان گردد و
جمعیت قوم اتحاد شان که با تحمل آن همه محنت ها
و زحمات به دست آمده به اختلاف مبدل گردد.

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ
أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ
فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...﴾

کلمه «تجلی» که در آخر این آیه آمده است به
معنای قبول جلاء و ظهور است، و کلمه «دک»
مصدر و به معنای کوبیدن به محکمی است، و در این

آیه به معنای اسم مفعول (مدکوک) است، و معنای ﴿جَعَلَهُ دَكَّا﴾ این است که خداوند آن کوه را مدکوک و کوبیده می‌کرد، و کلمه «خر» از «خرور» به معنای سقوط است و «صعقا» از «صعقة» است که به معنای مرگ و بیهوشی و از کار افتادن حواس و بطلان ادراک می‌باشد، و «افاقه» برگشتن به حالت سلامت عقل و حواس را گویند، مثلاً گفته می‌شود: «فلانی از حالت غش افاقه پیدا کرد» یعنی به حال عادی و استقامت درک و شعور برگشت.

معنای این آیه بطوری که از ظاهر نظم و سیاق آن بر می‌آید این است که: ﴿لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا﴾ وقتی موسی به میقات ما که برای او تعیین کرده بودیم آمد ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ و پروردگارش با او گفتگو کرد «قال» موسی گفت: ﴿رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ﴾ پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم، یعنی وسائل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببینم. آری، دیدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمکین و تمکین از دیدن است -

«قال» خدای تعالی به موسی فرمود: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾
 تو ابدا مرا نخواهی دید، ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾
 معلوم می شود کوهی در مقابل موسی (علیه السلام)
 مشهود بوده که خدای تعالی با لام عهد (الجبل)
 اشاره به آن نموده، ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾
 به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر
 می سازم، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای
 خود استوار بماند، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به
 من و دیدن مرا داری، ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ و
 وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید ﴿جَعَلَهُ
 دَكَّاءً﴾ با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا
 متلاشیش ساخت و پرتابش کرد، ﴿وَخَرَّ مُوسَى
 صَعِقًا﴾ موسی از هیبت منظره افتاد و از دنیا رفت، و
 یا بیهوش شد، ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾
 وقتی به هوش آمد گفت: منزهی تو و من در باره
 درخواستی که کردم توبه نموده ﴿وَ أَنَا أَوَّلُ
 الْمُؤْمِنِينَ﴾ و اولین کسی هستم که در باره نادیدنی
 بودن تو ایمان آورده ام.

این بود آن معنایی که از ظاهر الفاظ آیه شریفه

استفاده می‌شود، و دقت در آن این معنا را افاده می‌کند که اگر مساله رؤیت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف کنیم بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت و نظر انداختن به چشم می‌کنند، و لیکن این حمل صحیح نیست، زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت در اینکه رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینایی بکار بیفتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند، خلاصه اینکه عملی که ما آن را دیدن می‌خوانیم عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو، و حال آنکه بطور ضرورت و بداهت از روش تعلیمی قرآن بر می‌آید که هیچ موجودی بهیچ وجهی از وجوده شباهت به خدای سبحان ندارد، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست، و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجانند، و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از جوه یافت نمی‌شود.

و معلوم است کسی که وضعش اینچنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به

وی متعلق نمی‌شود، و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت، پس غرض موسی بن عمران (علیه السلام) هم از تقاضایی که کرد این نبوده، چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیغمبر اولو العزم است، و موقف خطیری که وی داشته با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست. آری، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزله از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه‌تر است، تا به یک پیشنهاد جدی.

خلاصه کلام اینکه مگر ممکن است خداوند

سببی از اسباب مادی را آن قدر تقویت کند که با

حفظ حقیقت و اثر خود، در یک امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت عمل نموده و اثر باقی بگذارد؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد.

مراد از رؤیت در درخواست موسی (علیه السلام): ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ و در آیات مشابه دیگر، علم ضروری است

بنابراین بطور مسلم اگر موسی (علیه السلام) در آیه مورد بحث تقاضای دیدن خدا را کرده غرضش از دیدن غیر این دیدن بصری و معمولی بوده، و قهراً جوابی هم که خدای تعالی به وی داده نفی دیدنی است غیر این دیدن، چه این نحو دیدن امری نیست که سؤال و جواب بردار باشد، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست رد به سینه‌اش بزند.

خواهید گفت پس معنای رؤیت خدا در آیه مورد بحث و همچنین در آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ و آیه ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ و آیه ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ و آیه ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِلَّا إِنَّهُمْ

فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴿١٠١﴾ وَ آيَةٌ
﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا
يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ ﴿١٠٢﴾ و نیز آیات بسیار دیگری که
رؤیت خدا و لقای او را اثبات می کند چیست؟ و آیا
شما بین این آیات و آیاتی که صریحا امکان رؤیت
را نفی می کند مانند جمله «لن ترانی» از آیه مورد
بحث و همچنین مانند آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ
يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ و امثال آن چگونه جمع می کنید؟ و
به چه بیانی منافاتی را که بین این دو دسته از آیات
به چشم می خورد بر طرف می سازید؟

جواب این سؤال را دیگران هم داده و گفته اند:

مراد از این رؤیت قطعی ترین و روشن ترین مراحل
علم است، و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در
روشنی و قطعیت آن است، چیزی که هست باید
دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری
می نامیم چیست؟ چون از

هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود، مثلاً ما به علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل و یا به نام اسکندر و یا کسری وجود داشته، و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم، و همچنین ما به علم ضروری می‌دانیم که شهری بنام لندن و یا شیکاگو و یا مسکو وجود دارد، ولیکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم «ما لندن را دیده‌ایم» حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری بکار بریم، اگر هم بخواهیم مبالغه کنیم باید بگوییم: «وجود ابراهیم و اسکندر و کسری آن قدر برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آن قدر زیاد است که تو گویی من ایشان را دیده‌ام» نه اینکه بگوییم: «من ایشان را دیده‌ام» و همچنین در مثال لندن و شیکاگو و مسکو.

از این مثال روشن‌تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل «یک نصف عدد دو است» و یا «عدد چهار جفت است» می‌باشد، زیرا این بدیهیات بخاطر کلیتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند می‌توانیم اطلاق علم بر آنها بکنیم

و لیکن صحیح نیست آنها را رؤیت بنامیم، و همچنین تمامی تصدیقات عقلی که در قوه عاقله انجام می‌گیرد و یا معانیی که ظرف تحققش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آنها می‌کنیم و لیکن آنها را رؤیت نمی‌نامیم، و اگر در پاره‌ای از امور عقلی کلمه «رأی و رأیت» را بکار می‌بریم مقصودمان دیدن به چشم نیست بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است.

حقیقت علم ضروری که از آن به رؤیت تعبیر می‌شود

بله، در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می‌شود و آن معلومات به علم حضوری ما است، مثلاً می‌گوییم: «من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم، و می‌بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می‌دارم، و می‌بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم» معنای این دیدنها این است که من ذات خود را چنین می‌یابم و آن را بدون اینکه چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافته‌ام، و من خود ذاتم را یافته‌ام که نسبت

به فلان امر ارادت و محبت دارد، کراهت و بغض دارد، امید و آرزو دارد و...، و این امور نه به حواس محسوس اند و نه به فکر، بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند، و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد.

البته اشتباه نشود این تعبیر غیر تعبیر «می بینم» که فلان چیز را دوست می داری و فلان چیز را دشمن می داری» می باشد، برای اینکه معنای جمله اخیر این است که من با چشم خود تو را در هیاتی می بینم که آن هیات و قیافه دلالت دارد بر این که تو در دل، فلان چیز را

دوست می‌داری. و این غیر آن مطلبی است که ما خاطر نشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و کراهت نفس مثال آوردیم، چون در آن مثال که می‌گفتیم: «من می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم...» مقصودمان این است که من خود ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می‌یابم، نه اینکه از چیزی دیگر پی به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال می‌کنم.

در مواردی که تعبیر «رؤیت خدا» آمده است خصوصیات ذکر شده که مراد از رؤیت را می‌رساند

تعبیر از اینگونه معلومات به رؤیت تعبیری است شایع، این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم: هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده در همانجا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم: مثلاً در آیه ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۖ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ ۖ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ که یکی از آیات اثبات

کننده رؤیت است، قبل از اثبات رؤیت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است، و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است، بطوری که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند می تواند او را در و جدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند، این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی گیرد.

آیه شریفه ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ نیز به این معنا اشعار دارد. چون نسبت رؤیت را به فؤاد می دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می سازد نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد.

نظیر آیه فوق آیه شریفه ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ است که دلالت دارد بر اینکه آن مانعی

که میان مردم و خدا حائل شده همانا تیرگی گناहانی است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها است که دیده دل‌ها (جان‌ها)ی ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشریف یابند، پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد جانها خدا را می‌بینند نه چشمها.

خدای تعالی در کلام مجید خود یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده که در آن رؤیت، مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینایی نیست، و آن رؤیتی است که در آیه شریفه ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ و آیه ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ ذکر شده، زیرا در تفسیر آیه دوم در جلد هفتم _ ص ۲۴۰ این کتاب گفتیم که مقصود از «ملکوت» باطن اشیاء است، نه ظاهر محسوس آنها.

پس به وجوهی که ذکر شد معلوم گردید که خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه یک نوع

درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به کار رود، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور بوجود پروردگار خود پی برده معتقد می‌شود، غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند، و اگر نکند به خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناہانی شده است که ارتکاب نموده، و این درک نکردن هم غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه اینکه علم به کلی از بین رفته باشد. در هیچ جای از قرآن هم آیه‌ای که دلالت کند بر زوال علم دیده نمی‌شود بلکه همه جا از این جهل به غفلت تعبیر شده که معنایش اشتغال به علمی دیگر و در نتیجه از یاد بردن او است نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد، و این آن چیزی است که کلام خدای سبحان آن را بیان نموده و عقل هم با براهین روشن خود، آن را تایید می‌کند و همچنین با روایات وارده از ناحیه مقدسه ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم اجمعین) که بزودی در

بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت،
صدق ادعای ما روشن خواهد گردید - ان شاء الله -

البته بطوری که از کلام مجید خدای تعالی
استفاده می‌شود، این علم که از آن به رؤیت و لقاء
تعبیر شده تنها برای صالحین از بندگانش آنهم در
روز قیامت دست می‌دهد، هم چنان که فرمود:
﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^۱. آری، قیامت
ظرف و مکان چنین تشریفی است،

نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروراندن
تن خویش و یکسره در پی تحصیل حوائج طبیعی
خویشتن است، دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای
خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات او
است، و تا به عالم دیگر منتقل نشود به ملاقات
پروردگارش نائل نمی‌شود، هم چنان که فرموده:
﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾

و در این معنا آیات بسیار دیگریست که دلالت دارند

^۱ حقا اگر بطور یقین می‌دانستید، البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد و سپس
به چشم یقین می‌بینید. - تکاثر، آیه ۵-۷.

بر اینکه مرجع و بازگشت و منتهای همه به سوی اوست. و همه در تلاش رسیدن به اویند.

علم ضروری مخصوص به خدای تعالی، حقیقتی است که قرآن پرده از آن برداشته است

این است آن علم ضروری مخصوصی که خدای تعالی آن را در باره خود اثبات نموده و از آن به رؤیت و لقاء تعبیر فرموده است، حال این تعبیر به نحو حقیقت است یا مجاز، بحث از آن خیلی دارای اهمیت و مورد احتیاج ما نیست، هر چه هست باشد، ما اینقدر می دانیم که به شهادت قرائنی که ذکر کردیم مقصود از رؤیت، آن علم ضروری مخصوص است، حال اگر این تعبیر به نحو حقیقت باشد قهرا قرائن مذکور قرائن معینه می شود، و اگر به نحو مجاز باشد قرینه های صارفه خواهد بود.

آن نکته ای که قابل توجه است این است که قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده برداشته، و به بی سابقه ترین بیانی این راز را آشکار ساخته است، چون در کتابهای آسمانی قبل از قرآن اثری از این راز دیده نمی شود و اصلا در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده اند، کتب فلاسفه ای هم

که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می‌کنند از این نکته و این حقیقت خالی است، چرا که در نزد فلاسفه علم حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش، آری این منتهی است که اسلام و کتاب آسمانیش در تنقیح معارف الهی بر بشر دارد.

در اینجا به تفسیر آیه مورد بحث برگشته و می‌گوییم: بنا بر آنچه که گذشت موسی (علیه السلام) در جمله ﴿رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ﴾ از پروردگار متعال درخواست کرده که او را علم ضروری به مقام پروردگارش ارزانی بدارد، چون خدای تعالی قبلاً به وی علم نظری (پی بردن از آیات و موجودات او به خود او) را به وی ارزانی داشته بود، از این هم بیشتر و بالاتر، او را برای رسالت و تکلم که همان علم به خدا از طریق سمع است برگزیده بود، موسی (علیه السلام) می‌خواست از طریق رؤیت که همان کمال علم ضروری است نیز علم به او پیدا

کند، و خداوند بهترین مایه امید است.

و قهرا وقتی مساله رؤیت خدا به آن معنا که گفته شد در چند جای قرآن برای روز قیامت اثبات شد نفی ابدی آن در جمله «لن ترانی» راجع به دنیا خواهد بود، و معنایش این می شود: مادامی که انسان در قید حیات دنیوی و به حکم اجبار سرگرم اداره جسم و تن خویش و بر آوردن حوائج ضروری آن است هرگز به چنین تشریفی مشرف نمی شود، تا آنکه بطور کلی و به تمام معنای کلمه از بدنش و از توابع بدنش منقطع گردد (یعنی بمیرد) و تو ای موسی هرگز توانایی دیدن من و علم ضروری مرا در دنیا نداری، مگر اینکه بمیری و به ملاقات من آیی، آن وقت است که آن علم ضروری را که درخواست می کنی نسبت به من خواهی یافت.

نفی رؤیت خدا «لن ترانی» مربوط به دنیا است و معنای نفی رؤیت نفی

طاعت و قدرت بر آن است

و کسی خیال نکند که ثبوت رؤیت در آخرت منافات با تعبیر «لن ترانی» دارد به توهم اینکه کلمه «لن» نفی ابدی را می رساند، زیرا برای نفی، امکان رؤیت در سراسر زندگی دنیایی موسی و غیر موسی

تعبیر به «لن ترانی» کافی است، هم چنان که کلمه مذکور در آیه ﴿إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ و آیه ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ نیز در معنای نفی ابد در دنیا استعمال شده.

و به فرضی که این جمله ظاهر در نفی ابد در دنیا و آخرت باشد تازه بیش از یک ظهور نیست، که قابل تقیید است، هم چنان که در آیه ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ با جمله ﴿حَتَّىٰ...﴾ تقیید شده است، با این حال چه مانعی دارد امثال آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ نیز مقید آیه مورد بحث و مفسر معنای نفی ابدی آن بوده باشد؟.

مؤید اینکه گفتیم برگشت نفی رؤیت به نفی طاقت و قدرت بر آن است جمله ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرُ...﴾ است که در آن نشان دادن خود را به موسی تشبیه کرده به نشان دادن خودش را به کوه، و فرموده: ظهور و تجلی من برای کوه عینا مانند ظهوری است که من برای تو کنم، اگر کوه با آن عظمت و محکمیش توانست به حال خود باقی بماند تو نیز

می‌توانی تجلی پروردگارت را تحمل کنی.

پس جمله ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ استدلال بر محال بودن تجلی نیست، به شهادت اینکه برای کوه تجلی کرد، بلکه غرض از آن نشان دادن و فهماندن این معنا است که موسی قدرت و استطاعت تجلی را ندارد و اگر تجلی خدا واقع شود او در جای خود قرار نمی‌گیرد، و خواسته است به وی بفهماند اگر تجلی کنم وجودت به کلی از بین می‌رود، همانطوری که دیدی کوه از بین رفت.

جمله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ این معنا را به خوبی افاده می‌کند، چون خدای تعالی وقتی که برای کوه تجلی نمود کوه را مدکوک و متحول به صورت ذراتی از خاک گردانید، و هویت کوه بودنش را نیز به کلی از بین برد. و بطوری که از ظاهر سیاق بر می‌آید بیهوشی موسی از هول و هیبت آن منظره‌ای بوده که مشاهده کرده، و لیکن این ظاهر قابل قبول نیست، برای اینکه موسی از مظاهر قدرت پروردگارش چیزهایی دیده بود که مساله از هم پاشیدن کوه در مقابل آن خیلی

مهم نبود، موسی همان کسی است که عصای خود را می انداخت و فوراً اژدهایی دمان می شد و هزاران هزار مارها و طنابها را می بلعید، این همان کسی است که دریا را شکافت و در یک لحظه هزاران هزار از آل فرعون را در آن غرق کرد، و کوه را از ریشه کند و بر بالای سر بنی اسرائیل مانند سایه نگهداشت، موسی صاحب چنین معجزاتی بود که به مراتب هول انگیزتر از متلاشی شدن کوه بوده، پس چگونه تصور می شود در این قضیه از ترس مرده و یا بیهوش شده باشد، با اینکه بر حسب ظاهر می دانسته که در این تجلی آسیبی به خود او نمی رسد، و خدا می خواهد او سالم باشد، و تجلی به کوه را ببیند. پس معلوم می شود که غیر از مساله متلاشی شدن کوه چیز دیگری او را به این حالت در آورده، گویا در آن صحنه، قهر الهی برای او و در مقابل درخواستش مجسم گردیده و او خود را به مشاهده آن مشرف دیده، که چنان اندکاک عجیبی به او دست داده و نتوانسته حتی یک چشم بر هم زدن در جای خود و به روی پاهایش قرار بگیرد، استغفاری هم که بعد از به حال آمدن کرده شاهد این معنا است.

﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ

الْمُؤْمِنِينَ﴾ - توبه‌ای است که وی بعد از به هوش

آمدن کرده، چون فهمید درخواستی که کرده بود

بی‌موقع بوده و خداوند او را به اشتباهش واقف

ساخته، و به عنایت الهی خود، او را عملاً تعلیم داد

و به او فهماند که تقاضای غیر ممکنی کرده است.

لذا موسی (علیه السلام) نخست شروع کرد به

تقدیس خدای تعالی و منزّه دانستن او از آن خیالی

که وی درباره‌اش نموده و سپس، از اقدام به آن

تقاضا، توبه نمود و اظهار امیدواری

کرد که خدا توبه‌اش را بپذیرد. ما در جلد چهارم این کتاب بطور مفصل بیان نمودیم که توبه لازم نیست همیشه از معصیت بوده باشد، بلکه معنای آن بازگشت به خدا است که ممکن است از کوچکترین شائبه دوری از خدا بوده باشد.

موسی سپس اقرار نمود و چنین شهادت داد: ﴿وَ أَنَا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ یعنی من در میان قوم خودم اولین کسی هستم که به عدم امکان رؤیت تو ایمان آورده‌ام.

این آن معنایی است که از مقام و سیاق آیه استفاده می‌شود، البته احتمال هم هست که معنای جمله مورد بحث، اولین ایمان آورنده به دین و هدایت بوده باشد و مقصود موسی (علیه السلام) هم این باشد که: من به تو ایمان آوردم قبل از آنکه دیگران به تو ایمان بیاورند، پس جا دارد در هر قصور و یا تقصیری به تو بازگشت کنم. و لیکن این احتمال خیلی بعید است.

﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾

فرق میان کلمه «اصطفاء» و کلمه «اختیار» این است که اصطفاء معنای اختیار را می‌دهد به اضافه اینکه در آن تصفیه نیز نهفته، و لذا در آیه مورد بحث با کلمه «علی» متعدی شده و «ناس» را مفعول گرفته.

مراد از تکلم خدا با موسی (علیه السلام) و چگونگی آن

و مقصود از «رسالات» معارف الهی از قبیل اوامر، نواهی، حکم و شرایعی است که پیغمبران (علیه السلام) مامور به تبلیغ آنها می‌شوند، چه اینکه این معارف به وسیله فرشته‌ای به ایشان وحی شود و یا اینکه پیغمبری آن را مستقیماً از خدا بشنود، در هر دو صورت رسالت است. چیزی که هست اطلاق رسالت بر کلام بدون واسطه خداوند به اعتبار معنای آن کلام است، چون کلام امری است و معنایی که شنونده از آن می‌فهمد امری دیگر.

و مقصود از «کلام» که در آیه است آن خطاب‌هایی است که خداوند بدون واسطه فرشته به موسی (علیه السلام) نموده، و به عبارت دیگر آن چیزی که به وسیله آن مکنون غیب برای آن جناب کشف شده نه کلام معمولی دائر در میان ما آدمیان،

چون آن کلامی که در میان ما معمول است عبارت از
قرار و تعهدی است که ما در بین خود جعل کرده‌ایم،
و بنا گذاشته‌ایم که مثلا فلان صوت معین اختصاص
به فلان معنا داشته باشد، و هر وقت آن صدا از
گوینده‌ای سرزند ذهن شنونده فوراً منتقل به آن معنا
بشود، گوینده هم متعهد شده که هر وقت بخواهد آن

معنا را به شنونده بفهماند خصوص آن صوت را از دهان خارج نموده و یا به عبارتی دیگر آن تموج هوای مخصوص را در فضا ایجاد نماید، و پر واضح است که کلام به این معنا مستلزم این است که متکلم دارای جسم بوده باشد، و خدای سبحان منزّه است از اینکه دارای جسم باشد. از طرفی هم صرف ایجاد صوت در درخت و یا در مکانی دیگر دلالت نمی‌کند بر اینکه معانی اصوات، مقصود خدای سبحان است، چیز دیگری غیر از اصوات لازم است که اراده و قصد خدای تعالی را کشف نموده و دلالت کند بر اینکه خدای تعالی معانی اصوات را اراده کرده، هم چنان که اگر کسی با کوبیدن چیزی و یا مثلاً دست بر هم زدن، صدایی ایجاد کند که معنای مخصوصی را دارا است، مادامی که قرینه‌ای در کار نباشد و یا قبلاً نگفته باشد که هر وقت من این صدا را ایجاد کردم فلان معنا را اراده نموده‌ام ما به صرف ایجاد صدا نمی‌توانیم بگوییم مقصودش آن معنا است.

و نیز از طرف دیگر می‌بینیم قرآن کریم که داستان موسی و کلام خدا را نقل می‌کند این را نگفته که

موسی از خدا پرسید آیا این صدا از تو است؟ و آیا تو معانی این کلمات را اراده کرده‌ای یا نه؟! بلکه از حکایت قرآن بر می‌آید که موسی به محض شنیدن آن کلام یقین کرده است که کلام کلام خدای تعالی است، هم چنان که در سایر اقسام وحی نیز انبیاء (علیه السلام) بلا درنگ یقین می‌کرده‌اند که پیغام از ناحیه خدا است.

پس بطور قطع و مسلم معلوم می‌شود در این موارد ارتباط خاصی هست که آن ارتباط باعث می‌شود ذهن شنونده بدون هیچ تردیدی از الفاظ منتقل به معنا شده و حکم کند که این معنا را خدای تعالی اراده هم کرده، و گر نه صرف اینکه خدای تعالی صوتی را ایجاد کند که در لغت معنایی را دارا بوده باشد مجوز این نیست که معنای مزبور را به خدای تعالی استناد بدهند، و بگویند این کلام، کلام خدا بود، به شهادت اینکه تمامی کلماتی که از تمامی انسان‌ها و متکلمین سر می‌زند صوت آن از خدای تعالی است، و با اینکه خدای تعالی صوت را به آدمیان داده مع ذلک ما نمی‌گوییم همه این کلمات کلام خداست، بلکه می‌گوییم متکلم به این کلامی

که خدا آن را آفریده حسن و حسین و تقی و نقی است، و چه بسا صداها که از برخورد دو جسم بوجود می‌آید و معنایی را هم می‌رساند و لیکن ما نمی‌گوییم این صوت و صدا کلام خداست.

و کوتاه سخن اینکه معنای تکلم خدا با موسی (علیه السلام) این است که: خداوند اتصال و ارتباط خاصی بین موسی و عالم غیب برقرار نمود که با دیدن بعضی از مخلوقات به آن معنایی که مراد اوست منتقل می‌شده، البته ممکن هم هست این انتقال مقارن با شنیدن صوتهایی

بوده که خداوند آن را در خارج و یا در گوش او ایجاد کرده، و ما در بحثی که در سابق راجع به کلام نمودیم مطالبی گذرانیدیم و ان شاء الله تتمه آن را در تفسیر سوره شوری ایراد خواهیم نمود.

به هر حال جمله ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ﴾ کلامی است که ورودش در مورد امتنان و در موعظه موسی (علیه السلام) است، و غرض از آن این است که به موسی خاطر نشان سازد که این موهبت بزرگ را کوچک نشمرده و شکر آن را بجا آورد.

﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾

کلمه «لوح» به معنای آن صفحه‌ای است که برای کتابت تهیه شده، و از این جهت آن را لوح می‌خوانند که آن نوشته را ظاهر می‌سازد، مانند «لاح، يلوح» که به معنای ظاهر شدن است، مثلاً می‌گویند: «لاح البرق» یعنی برق ظاهر گردید.

کلمه «من» در جمله ﴿مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ به شهادت سیاق بعدیش، تبعیض را می‌رساند، و از ظاهر سیاق بر می‌آید که کلمه «موعظة» بیان ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ است و جمله ﴿وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ عطف است بر آن،

و اگر «تفصیلاً» را نکره آورده برای این است که ابهام و تبعیض را افاده کند. بنابراین برگشت معنای آیه به این می‌شود که ما برای موسی در الواح که همان تورات است منتخبی از هر چیز نوشتیم، به این معنا که ما برای او مقداری موعظه نوشته و از هر مطلب اعتقادی و عملی آن مقداری را که مورد احتیاج قوم او بود تشریح نموده و تفصیل دادیم.

بنابراین، آیه شریفه به خوبی دلالت دارد بر اینکه تورات نسبت به معارف و شرایعی که مورد نیاز بشر است کتاب کاملی نیست، و همین طور هم هست، هم چنان که در آیه ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ بعد از ذکر تورات و انجیل، قرآن را مهیمن و مکمل آن دو خوانده است.

﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ -

این جمله تفریع است بر جمله ﴿وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ﴾ چون در حقیقت جمله «نوشتیم برای او در الواح» به معنای گفتن هم اشعار دارد، و مثل این است که فرموده باشد: «ما به موسی گفتیم برای تو

در الواح از هر چیزی نوشته‌ایم پس آن الواح را
محکم بگیر»، و محکم گرفتن کنایه است از اینکه آن
را شوخی و سرسری فرض نکند بلکه جدیش بگیرد
و در آن رعایت احتیاط را بکند. و وجه این کنایه این
است که اگر کسی امری را جدی بداند و در باره آن
رعایت احتیاط را بنماید قهرا همه قوت و

قدرت خود را در نگهداری و فوت نشدن آن بکار می‌بندد.

از ظاهر جمله ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾
بر می‌آید که ضمیر «ها» به آن مواعظ و آداب و شرایعی بر می‌گردد که جمله ﴿مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ اشاره به آن می‌کرد، و «اخذ به أحسن»، کنایه است از حسن ملازمت در آن امور، و پیروی و اختیار آن، وجه این کنایه هم این است که اگر کسی در کارهایش همواره پی خوبی باشد طبعاً از خوب و بد هر چیز و هر عمل، خوب آن را انتخاب می‌کند و همچنین از خوب، خوبتر را زیرا غریزه زیبا پسندیش او را وادار می‌کند به اینکه خوبتر را برگزیند. پس اخذ به احسن امور، لازمه زیبا پسندی است. و بنابراین، معنای جمله این است که: قوم خود را دستور ده تا از گناهان و زشتی‌ها دوری نموده و ملازمت کنند آنچه را از حسنات که تورات به سوی آن هدایت می‌کند. نظیر این آیه در کنایه آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ است.

مقصود از جمله: ﴿سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ در آیه شریفه و وجوهی که در

معنای آن گفته شده است

﴿سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ از ظاهر سیاق بر می آید

که مراد از این فاسقان آن کسانی باشد که با زیر بار نرفتن هدایت موسی و نپذیرفتن دستور اخذ به احسن، مرتکب فسق شده‌اند، یعنی طریق احسان در امور و پیروی حق و رشد را ملازمت نکرده‌اند، چون کسی که نسبت به طریق حق فسق ورزد خداوند او را از راه راست به سوی پیروی و دنبال کردن گناهان منحرف می‌سازد، و از رشد به سوی ضلالت می‌کشاندش، و در نتیجه همانطوری که در آیه بعد تفصیل می‌دهد سرانجام کارش به خسران و هلاکت می‌کشد.

بنابراین، آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ

آيَاتِي﴾ تفسیر و یا شبه تفسیری است برای جمله

﴿سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾. بعضی‌ها گفته‌اند: مقصود

از «دار فاسقان خانه تبه‌کاران» جهنم است، و در

حقیقت کلام مشتمل بر تهدید و تحذیر است. بعضی

دیگر گفته‌اند: مراد از آن خانه‌های فرعون و

فرعونیان است، بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن

خانه‌های عاد و ثمود است. مفسرینی دیگر آن را به خانه‌های عمالقه و غیر ایشان که در شام بوده تفسیر کرده و در معنای آیه گفته‌اند: به زودی خداوند شهر شام و خانه‌های آنجا را به شما نشان می‌دهد. بعضی دیگر در معنای آن گفته‌اند: بزودی حکومت و قدرت به دست مردمی فاسق می‌افتد و ایشان بر شما حکومت خواهند کرد.

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ

بَغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا...﴾

در این آیه تکبر در زمین به قید «بغیر حق» مقید شده و حال آنکه تکبر در زمین جز به غیر حق نیست، هم چنان که در جای دیگر «بغی ستمگری و فساد انگیزی» در زمین مقید به همین قید شده، در صورتی که همیشه بغی به غیر حق هست، و دو قسم نیست یکی به حق و یکی دیگر به غیر حق. جواب این شبهه این است که این گونه تقييدها در حقيقت توضیح است نه تقييد، و غرض از این توضیح این است که بفهماند تکبر و یا بغی از این جهت مذموم است که به غیر حق است، پس اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: «قید مزبور احترازی است، و دلالت می‌کند بر اینکه تکبر دو قسم است به حق و به غیر حق، و تکبر به حق تکبر بر دشمنان خدا و بر اشخاص متکبر است» صحیح نیست، زیرا تکبری که در آیه است مطلق تکبر نمی‌باشد، بلکه تکبر در زمین است که معنایش خودنمایی و خوار شمردن بندگان خدا و زیر دست قرار دادن آنان است، و این قسم تکبر

هیچوقت به حق و ممدوح نمی‌شود.

جمله ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ عطف

است بر جمله «یتکبرون» و بیان یکی از اوصاف متکبرین است که همان اصرار بر کفر و تکذیب می‌باشد.

و همچنین جمله ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا...﴾ و اینکه جمله را با تمام خصوصیتی که در اثبات دارد در نفی تکرار نموده برای این است که شدت اعتنای متکبرین را به مخالفت با «سبیل رشد» و پیروی از «سبیل بغی» برساند و دلالت کند بر اینکه انحراف ایشان قصدا و از روی عمد بوده و هیچ عذری از قبیل خطا و یا جهل نداشتند.

و جمله ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ صفات رذیله ایشان را تعلیل نموده و می‌فرماید: همه این کجروی‌های ایشان آثار تکذیبی است که به آیات خدا نموده و از آن غفلت ورزیده‌اند، البته ممکن هم هست تعلیل جمله ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ﴾ بوده باشد.

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

معنای این آیه روشن است و از آن چند نکته
استفاده می شود:

اول اینکه کیفر و پاداش اعمال خود اعمال است،
توضیح این نکته در مباحث گذشته مکرر ایراد شد.

حبط عمل و بی اجر بودن آن، خود یک نحو کیفر است و عقاب بر معصیت
مشروط به عمل منافی اطاعت نیست

دوم اینکه حبط عمل و بی اجر بودن آن، خود یک
نحو کیفر است، زیرا همانطوری که گفته شد پاداش
هر عمل، نیکی خود عمل است و وقتی عمل نیک
بی اجر باشد پس در حقیقت

بی اجر کردن آن خود یک نحو کیفر است، چون نتیجه بی اجر شدن حسنات کسی که هم حسنات دارد و هم سیئات این است که چنین کسی جز کیفر سیئات پاداش دیگری نداشته باشد.

البته ممکن هم هست آیه را طور دیگری معنا کرده و بگوییم: مراد از جزاء، پاداش نیک است و جمله ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ کنایه است از اینکه ایشان به هیچ عملی پاداش و ثواب داده نمی شوند، چون بعد از حبط، هیچ عمل صالحی ندارند، هم چنان که فرموده: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُورًا﴾ و دلیل اینکه مراد از جزاء، پاداش و ثواب می باشد این است که این جزاء همان جزای اعمال است که قبلاً در آیه ذکر شده بود، و قهراً به قرینه ذکر حبط، منظور از آن جزای اعمال صالح خواهد بود.

پس اینکه بعضی ها به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ترک واجب در صورتی که تارک آن در آن موقع که می بایست واجب را انجام دهد به هیچ کاری مشغول نشود عقاب ندارد، به توهم اینکه چنین کسی

کاری نکرده که عقاب داشته باشد، و در آیه ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ نیز عقاب بر اساس عمل بیان شده است، استدلالشان فاسد است، زیرا همانطوری که گفته شد مقصود از جزایی که در آیه است ثواب و پاداش نیک است و معنای آیه این است که: برای ایشان در آخرت ثوابی نیست، چون در دنیا عمل نیکی انجام ندادند تا آن روز پاداش آن را ببینند. علاوه بر اینکه مساله عقاب داشتن ترک اوامر الهی چه در صورت اشتغال به کاری دیگر و چه در غیر آن صورت اگر از ضروریات کلام خدای تعالی نباشد نزدیک به ضرورت هست، و در امثال آیه ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ بطوری که ملاحظه می کنید صحبتی از اشتغال به کار دیگر در میان نیست.

اشاره به ماجرای گوساله پرستیدن بنی اسرائیل

﴿وَإِتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ...﴾

کلمه «حلی» که در اصل بر وزن فعول بوده جمع «حلی» - به فتح حاء و سکون لام - است مانند «ثدی» که جمع «ثدی» است، و این کلمه به معنای

چیزهایی است که آدمی خود را با آن زینت می‌دهد
از قبیل طلا، نقره و امثال آن. و کلمه «عجل» به معنای
بچه گاو، و «خوار» به معنای آواز مخصوصی است
که گاوها دارند، و اینکه در بیان خصوصیات گوساله
سامری فرمود: ﴿جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ دلالت دارد بر
اینکه گوساله مزبور جاندار نبوده بلکه تنها صدای

گوساله را داشته است.

این آیه داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل را ذکر می کند، و تفصیل آن بطوری که در سوره «طه» آمده این است که: بعد از رفتن موسی (علیه السلام) به میقات پروردگار، بنی اسرائیل از دیر آمدنش به تنگ آمدند و سامری از ناشکیبایی ایشان استفاده نمود و آنان را بفریفت، به این طریق که زینت آلات ایشان را گرفت و از آن مجسمه گوساله ای ریخت که مانند سایر گوساله ها صدا می کرد، و آن را معبود ایشان خواند و گفت: این است اله شما و اله موسی. بنی اسرائیل هم گفته او را پذیرفته و در برابر آن به سجده درآمدند و آن را معبود خود پنداشتند. البته در سوره مورد بحث این جزئیات ذکر نشده، و آنچه هم که ذکر شده بی نیاز از جزئیات مذکور در سوره «طه» نیست. و این خود دلیل روشنی است بر اینکه سوره «طه» قبل از سوره مورد بحث نازل شده.

به هر حال اینکه فرمود: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمٌ مُّوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلِيهِمْ عِجْلًا جَسَدًا﴾ معنایش این است که: قوم موسی بعد از رفتن وی به میقات پروردگار خود و قبل از آنکه برگردد - چون بعد از ذکر این داستان

مراجعت موسی را بیان می کند - گوساله ای را برای خود معبود گرفتند، و این گوساله مجسمه ای بود دارای آواز.

جمله ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ

سَبِيلًا﴾ ایشان را مذمت می کند به اینکه چطور یک مطلب روشن و واضحی را که عقل هر کس در اولین نظر آن را درک می کند درک نکردند و هیچ به خود نگفتند: اگر این گوساله خدای ما بود لا بد و لا جرم با ما حرفی می زد و ما را به راه راست هدایت می کرد.

و اگر از میان همه صفاتی که منافی با الوهیت گوساله است، خصوص حرف نزدن و هدایت نکردن آن را ذکر نمود و از سایر صفات آن از قبیل جسمیت، مصنوع بودن، محدودیت و گنجیدنش در مکان و زمان و امثال اینها سکوت کرد، با اینکه اینها نیز منافات با الوهیت آن دارد، برای این بود که این دو صفت یعنی تکلم و هدایت از روشن ترین صفاتی است که الوهیت مستلزم آن است، زیرا هر کس هر چیزی را اله و معبود خود می داند ناگزیر است از اینکه آن اله را به آن نحوی که خود او دوست می دارد

پرستش کند، لا جرم آن اله می‌بایستی راه پرستش
مورد علاقه خود را به بندگان خود معرفی کند و این
خود مستلزم تکلم و تفهیم است، و بنی اسرائیل با
اینکه می‌دیدند گوساله حرف نمی‌زند و آنان را
هدایت نمی‌کند با این همه پیشنهاد الوهیت آن را از
سامری پذیرفتند.

جهت دیگری که باعث شد از میان همه صفات
گوساله مزبور این دو صفت ذکر شود

این بود که در ذهن بنی اسرائیل این مشخصه از موسی (علیه السلام) مرکوز و معهود بود که او با خداوند حرف می‌زند و مردم را به راه او هدایت می‌کند و خداوند با او حرف می‌زند و او را به راه خود دلالت می‌نماید و چون چنین ارتکازی را داشتند می‌بایست این معنا را فهمیده باشند که اگر گوساله مزبور خدای ایشان و خدای موسی بود، قدرت بر سخن گفتن می‌داشت و مردم را هدایت می‌کرد، و چون این سؤال بود که چطور بنی اسرائیل مطلبی به این روشنی را نفهمیدند لذا فرمود:

﴿اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾.

معنای جمله: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ...﴾ در آیه شریفه

﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا...﴾

در مجمع البیان فرموده: معنای جمله ﴿سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ این است که بلا در دست‌هایشان قرار گرفت، یعنی طوری بلا بر ایشان مسلط شد که گویی دست‌هایشان در آن بود، و این تعبیر را غالبا در باره نادمینی که به آثار سوء عمل گذشته‌شان مبتلا شده‌اند

و این ابتلاء را پیش‌بینی نمی‌کردند بکار برده و گفته می‌شود «سقط فی یده»، البته «اسقط فی یده» هم گفته می‌شود، و لیکن اولی فصیح‌تر است. بعضی هم گفته‌اند معنای جمله مزبور این است که: اثر سویی که او را زیان می‌رساند در دستش افتاد.

البته در تفسیرهای مطول و جوه بسیاری در توجیه این جمله ذکر شده و لیکن بیشتر آن جوه - اگر نگوییم همه آنها - خالی از تکلف نیست، و از همه آنها نزدیک‌تر به ذهن همان وجهی است که ما از کتاب مجمع البیان نقل نمودیم، چون از ظاهر سیاق آیه بر می‌آید که مراد از جمله مورد بحث این است که بنی اسرائیل وقتی بخود آمدند و فهمیدند که چه عملی کرده‌اند، و بدست آوردند که در این عمل گمراه بوده‌اند گفتند: «چه و چه». پس ظاهر سیاق، معنای تنبه و توجه به غفلت گذشته را افاده می‌کند، گویا عملی را که کرده‌اند به حضور آن کسی که برای او کرده‌اند تقدیم نموده‌اند و او عملشان را زشت و نکوهیده یافته و آن را جلو صاحبانشان پرت کرده، و صاحبان عمل آن را برداشته و از نزدیک در آن نظر انداخته و دیده‌اند که سخت گمراه بوده‌اند و در انجام

این عمل آن امری را که نمی‌بایست در آن اهمال کنند رعایت ننموده و در نتیجه عملشان فاسد شده است، و بهر حال جمله مورد بحث به منزله یک مثل معروف است.

آیه شریفه از جهت معنا مترتب بر آیات بعدی است که داستان مراجعت موسی را ذکر می‌کند، چون بنی اسرائیل بعد از مراجعت موسی متنبه شدند. و در آیات سوره «طه» نیز تنبه ایشان را بعد از مراجعت موسی (علیه السلام) ذکر می‌کند، و اگر در اینجا جلوتر ذکر کرده برای این است که در اینجا تنها خواسته است ندامت ایشان را از کرده خود ذکر نماید و بدنبال آن، اظهارات ایشان را که گفتند: ﴿لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ نقل نماید، چون هر گوینده‌ای وقتی بخواهد ندامت و پشیمانی قومی را حکایت کند مناسب‌تر آن است که خطای آنها را ذکر نموده آن گاه بلا فاصله اظهار ندامتشان را نقل کند، و میان این دو فاصله زیاد نیندازد، خدای تعالی هم به همین ملاحظه وقتی در آیه قبلی گوساله‌پرستی ایشان را ذکر نمود بلا فاصله

و بدون پرداختن به جریان برگشتن موسی (علیه السلام) در آیه بعد، ندامت و حسرت ایشان را نقل نمود.

علاوه بر این، از آنجایی که اظهار ندامت بنی اسرائیل صورت دعا را دارد، و در ذیل داستان مراجعت موسی (علیه السلام) هم صحبت از دعای موسی به خود و برادرش به میان آمد لذا اظهار ندامت بنی اسرائیل را جلوتر ذکر کرد تا این دو دعا با هم نقل نشده باشد.

معنای جمله: ﴿أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾

﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا...﴾

کلمه «اسف» - به کسر سین - صفت مشابهه از «أسف» است که به معنای شدت غضب و اندوه است. و «خلفتمونی» از «خلافه» است که به معنای جانشینی برای کسی است بعد از آن کس. و «عجلتم» از «عجلة» است که معنایش طلب کردن چیزی است قبل از رسیدن موقعش، راغب در کتاب مفردات می گوید: وقتی گفته می شود «عجلت امرا کذا» معنایش این است که تو فلان کار را قبل از رسیدن

موقعش انجام دادی^۱. در نتیجه معنای آیه این می‌شود: وقتی موسی به سوی قوم خود بازگشت در حالی که خشمگین و اسفناک بود - چون خدای تعالی او را در هنگام مراجعتش از گمراهی و گوساله‌پرستی قومش خبر داده بود - ایشان را مذمت و توبیخ نمود و گفت: چه بد جانشینانی برای من بودید، چرا از فرمان پروردگارتان پیشتر رفتید؟ و حال آنکه فرمان او فرمان کسی است که خیر و صلاح شما به دست اوست، و او هیچ فرمانی نمی‌دهد مگر اینکه همه به مقتضای حکمت بالغه او است، و عجله دیگران و رضایت و کراهتشان هیچ اثری در کارهای او ندارد. و از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از امر همان چیزی بوده که خداوند بخاطر او موسی را به میقات خود دعوت فرمود، و آن مساله نزول

تورات بوده.

بعضی از مفسرین جمله ﴿أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾ را

چنین معنا کرده‌اند: چرا شتاب کردید در پرستش

^۱ مفردات راغب، ص ۳۲۳ ماده عجل.

گوساله و صبر نکردید تا از ناحیه پروردگارتان امر صادر شود؟ بعضی دیگر در معنای آن گفته‌اند: باعث این گمراهی شما و گوساله پرست شدنتان این بود که شما در باره وعده ثوابی که خداوند در مقابل پرستش داده بود عجله کردید و چون وعده خداوند به آن زودی که شما انتظار داشتید نرسید از عبادت او به عبادت گوساله عدول کردید، و چرا عجله کردید؟

بعضی دیگر گفته‌اند معنایش این است که: شما در باره آن امری که خداوند به شما کرده بود که منتظر برگشتن موسی باشید و در غیابش عهد او را حفظ کنید عجله کردید و پیش خود گفتید مدتی را که موسی مقرر کرده بود به پایان رسید و بازنگشت، پس دیگر باز نمی‌گردد، آن گاه عهد وی را شکسته و آن را تغییر دادید. و از میان این چند معنایی که برای این جمله شده آن معنایی که ما ذکر کردیم با سیاق آیه مناسب‌تر است.

رفتار تند موسی (علیه السلام) با هارون (علیه السلام) بعد از بازگشتن به سوی بنی اسرائیل و مواجه شدن با گوساله پرستی آنان

و کوتاه سخن اینکه موسی (علیه السلام) وقتی از جریان کار قومش آگاه شد عصبانی شد و از در توبیخ

و مذمت روی به آنان کرد و بطور استفهام انکاری پرسید: ﴿بِسْمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَالْقَى الْأَلْوَا حَ﴾ آن گاه الواح را که همان الواح تورات بود از دست خود انداخت، ﴿وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾ و موی سر برادر خود را در دست گرفت ﴿يَجْرُهُ إِلَيْهِ﴾ و او را به طرف خود می کشید. و بطوری که در سوره «طه» حکایت شده به وی گفت: ای هارون! چه مانع شد تو را از اینکه وقتی دیدی گمراه می شوند دستور مرا پیروی نکنی؟ آیا امر مرا عصیان ورزیدی؟ «قال» هارون گفت: ﴿يَا بَنَ أُمَّ﴾ ای فرزند مادر! - و اگر در این خطاب اسم مادرش را برد، و نگفت «ای برادر» و یا «ای پسر پدر» برای اینکه شفقت و رحمت او را تحریک کند ﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونِي﴾ من در باره گوساله پرستیدن ایشان اظهار مخالفت نمودم، و ایشان را از این عمل منع کردم، و لیکن دیدم اعتنایی به حرفهای من نکردند و نزدیک بود مرا بکشند، ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَ لَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ پس مرا پیش روی این دشمنان خوار مکن و زبان شماتت

ایشان را بر من دراز مساز، و مرا یکی از دشمنان خود
مپندار. و در سوره «طه آیه ۹۴» عذر او را چنین ذکر
می‌کند: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ

تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿١﴾.

توضیح در مورد رفتار موسی (علیه السلام) با برادر و جوهی که در این باره گفته شده و اشاره به اینکه اشتباه در اموری که به حکم الهی مربوط نیست از امور زندگی، با عصمت منافات ندارد

و بطوری که از ظاهر سیاق آیه مورد بحث و همچنین آیات راجع به این داستان از سوره «طه» بر می آید موسی (علیه السلام) همان مقدار که بر بنی اسرائیل غضب کرد بر هارون نیز غضب کرد و معلوم می شود وی چنین پنداشته که هارون در مبارزه علیه بنی اسرائیل کوتاه آمده، و همه جد و جهد خود را به کار نبرده، و به نظر خود چنین صلاح دانسته، با اینکه موقع جدا شدن از او سفارش کرده و بطور مطلق گفته بود: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ در میان قوم به اصلاح امر ایشان پرداز و راه مفسده جویان را پیروی مکن. در اینجا ممکن است کسی بپرسد آیا این مقدار اشتباه از موسی بن عمران (علیه السلام) با عصمت آن جناب منافات ندارد؟ جوابش این است که: نه، ادله عصمت انبیاء این سنخ

^۱ من ترسیدم بگویی تو در میان بنی اسرائیل تفرقه افکندی و رعایت دستورات مرا نکردی.

اشتباهات را که در حقیقت اختلاف در سلیقه و مشی است نفی نمی‌کند، تنها اموری را نفی می‌کند که مربوط به حکم خدای سبحان باشد، نه چیزهایی که مربوط به زندگی و مشی در زندگی است.

و همچنین است گرفتن موی سر هارون و کشیدن آن، چون این نیز اثر آن خیالی بود که موسی (علیه السلام) در باره هارون کرد، و مقدمه زدن او بود، موسی (علیه السلام) می‌خواست برادر خود را در یک امر ارشادی تادیب کرده باشد نه در یک حکمی از احکام مولوی پروردگار، تا اشتباه در آن منافات با عصمت داشته باشد، و لذا می‌بینیم وقتی هارون جریان را برایش شرح داد و موسی فهمید که وی بی‌تقصیر و معذور بوده برای خودش و او دعا نمود و عرض کرد: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي...﴾ البته سایر مفسرین برای این عمل موسی بن عمران (علیه السلام) وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که ذیلاً از نظر خواننده گرامی می‌گذرد.

۱ - موسی (علیه السلام) این کار را برای این کرد که به قوم خود بفهماند عملی که در غیاب او کرده‌اند خطای بسیار بزرگی بوده، عملی بوده که او را سخت

در اندیشه و اندوه فرو برده، چون انسان در اینگونه
مواقع که به نهایت درجه خشم و اندوه دچار می‌شود
از این سنخ کارها از خود نشان می‌دهد، مثلاً ریش
خود را می‌کند و یا لبان خود را با دندانهایش فشار
می‌دهد. موسی (علیه السلام) هم هارون را به جای
خود فرض کرده همان کارهایی را که دیگران به خود
می‌کنند او به هارون کرد.

۲ - موسی (علیه السلام) مقصودش این بود که

به مردم بفهماند عملی که کرده‌اند

کوچک و ناچیز نبوده، بلکه کفر و برگشتن از دین بوده و این خود انحراف بسیار بزرگی است، و خواست تا بار دیگر امثال و نظائر این کار را تکرار نکنند.

۳ - مقصودش از اینکه هارون را بطرف خود کشید این بود که آهسته از او حال قوم را بپرسد، و لذا وقتی هارون جریان حال مردم را برایش شرح داد عذرش را پذیرفته و برایش دعا کرد.

۴ - موسی (علیه السلام) دید که برادرش هارون مانند خودش دچار خشم و تاسف شده لذا دست بر سر او گذاشت و او را نوازش نمود، باشد که بدین وسیله قلق و اضطرابش را تسکین دهد، از طرفی هارون دید ممکن است مردم این عمل موسی (علیه السلام) را حمل بر توهین و استخفاف وی کنند لذا شروع کرد به اظهار براءت و بی تقصیری خود، موسی هم که از منظور وی آگاه بود او را دعا فرمود^۱.

این بود بعضی از آن وجوهی که مفسرین در ذیل آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند، و اگر نگوییم همه آنها

^۱ تفسیر منهج الصادقین، ج ۴، ص ۱۱۰.

لا اقل بیشتر آنها وجوهی هستند که با سیاق آیات راجع به این داستان سازگاری ندارند.

چرا با اینکه موسی (علیه السلام) قبل از بازگشت از میقات از گوساله پرستی بنی اسرائیل خبر داشته غضبناک نشد؟

مطلبی که در اینجا ممکن است مورد سؤال واقع شود این است که موسی (علیه السلام) قبل از مراجعت به سوی قوم در همان میقات از جریان کار قومش خبردار بود، به شهادت اینکه آیه شریفه می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ وقتی که موسی با خشم و اندوه به سوی قوم خود بازگشت. علاوه بر این، آیه ﴿فَإِنَّا قَدَفَتْنَا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ صریحاً می‌فرماید که خداوند در میقات جریان کار قوم موسی را به موسی خبر داد، موسی در میقات عصبانی و خشمناک نشد، وقتی به سوی قوم بازگشت غضب کرد و الواح را به زمین زد و موی سر هارون را گرفت و می‌کشید. و حال آنکه خبری را که خداوند بدهد حتی از حس صادق‌تر است، چون حس ممکن است خطا تشخیص دهد و لیکن خدای تعالی جز به حق چیزی نمی‌فرماید، پس چه شد که موسی در میقات از

شنیدن خبر قوم خود خشمناک نشد، و وقتی خبر مزبور را به حس دید خشمناک گردید؟.

جواب این است که اطلاع پیدا کردن به یک مطلبی غیر از مشاهده و احساس آن است، و هر کدام حکم جداگانه‌ای دارد، و هرگز غضب که همان هیجان قوه دافعه است به صرف علم و اطلاع، تحقق پیدا نمی‌کند بلکه وقتی صورت خارجی پیدا می‌کند که شخص

مورد غضب در برابر انسان قرار بگیرد، آن موقع است که قوه دافعه به هیجان می آید و انسان با بد و بیراه گفتن و یا احیانا با زدن آن شخص خشم خود را فرو می نشاند.

و همچنین علم به یک پیش آمد خیر حکمی دارد و رسیدن به آن و احساس آن، حکمی دیگر، مثلا وقتی خبردار شوید از اینکه دوست مورد علاقه تان از سفر آمده حالی پیدا می کنید، و موقعی که به دیدار آن دوست نائل می شوید حال دیگری به شما دست می دهد، موقعی که خبر را می شنوید تنها خوشحال می شوید، ولیکن اعضاء و جوارح اثری از خود نشان نمی دهد، و اما موقعی که خبر را به حس مشاهده می کنید یعنی دوست خود را زیارت می کنید دست به گردنش انداخته و او را در آغوش می گیرید. و همچنین موقعی که به تنهایی امر عجیبی می بینید تنها تعجب می کنید، و اما اگر کسی همراه شما باشد علاوه بر تعجب خنده هم می کنید، و نظائر این معنا بسیار است^۱.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹، ح ۸۱.

﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي

رَحْمَتِكَ...﴾

این آیه شریفه دعای موسی (علیه السلام) است، و ما در آخر جلد ششم این کتاب در بحثی که پیرامون معنای مغفرت گذرانیدیم این معنا را بحث کردیم که طلب مغفرت موردش منحصر در صورت ارتکاب گناه نیست، بلکه در جایی هم که گناهی ارتکاب نشده طلب مغفرت معنا دارد.

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ

رَبِّهِمْ...﴾

اگر کلمه «غضب» و همچنین کلمه «ذلت» در این جمله بطور نکره یعنی بدون «الف و لام» استعمال شده برای این است که عظمت غضب و ذلت را برساند.

در این آیه خدای تعالی غضب و ذلت حیات را بیان نکرده که چیست، احتمال دارد اهمال در آن برای اشاره به آن حوادثی باشد که بعداً برایشان پیش آمده، و آن حوادث این بوده که گوساله معبودشان سوخته و زباله‌اش در آب دریا پراکنده گردیده است، و سامری مطرود و جمعی از پیروانش کشته شده‌اند.

و یا اشاره به کشتار دسته جمعی و از بین رفتن و اسارت آنان باشد، ممکن هم هست منظور از غضب عذاب آخرت و منظور از ذلت انحطاط و خواری در دنیا بوده باشد.

و بهر حال از ذیل آیه که فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ بر می آید که این غضب و

ذلت در زندگی دنیا اختصاص به قوم موسی نداشته بلکه سنتی است که خداوند آن را در حق هر ملتی که به خدا افتراء ببندد جاری می‌سازد، بحث‌های علمی و عقلی که مکرر از نظر خواننده گذشت نیز مؤید همین معنایی است که از جمله استفاده می‌شود.

﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

ضمیری که در «من بعدها» ی اول است به سیئات و ضمیری که در دومی است به توبه بر می‌گردد، و معنای آیه روشن است.

و این آیه گر چه عام است، و لیکن از نظر مورد به منزله استثنایی است برای جمله ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ﴾. و بنابراین، معنایش این می‌شود که: توبه اگر به معنای واقعی و حقیقیش برای کسی دست بدهد، حتی اگر برای گوساله‌پرستان هم دست بدهد خداوند آن را پذیرفته و مانعی برای قبول شدنش نیست. و این معنا در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ...﴾ نیز گذشت.

آیه مورد بحث و همچنین آیه قبلی آن، دو جمله

معرضه هستند که در وسط داستان قرار گرفته و خطاب در آن دو متوجه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، برای اینکه در آیه اول فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ و در دومی فرمود: «ان ربك...»، که معلوم است کاف خطاب در هر دو متوجه به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و از جمله ﴿سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ﴾ نیز به خوبی استفاده می شود که سیاق کلام سیاق حکایت حال گذشتگان است برای آن جناب.

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ...﴾ کلمه «رهبة» به معنای ترسی است که توأم با احتیاط باشد و معنای سایر کلمات آیه روشن است.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ و احمد و نسایی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه همگی از ابی واقد لثی روایت کرده اند که گفت: قبل از جنگ

حنین روزی در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از شهر بیرون شده و به درخت سدری رسیدیم. من عرض کردم یا رسول الله! چه می شود که شما این درخت را برای ما مسلمین «ذات انواط» قرار دهی تا ما نیز مانند مشرکین ذات انواط داشته باشیم و این ذات انواط درخت سدری بوده که کفار شمشیرهای خود را به آن آویخته و در پیرامون آن معتکف می شدند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ من از در تعجب و وحشت فرمود: «اللَّهُ اکبر» آن گاه اضافه کرد: این همان پیشنهادی است که بنی اسرائیل به موسی کرده و گفتند: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ شما نیز سنت امت های گذشته را عملی می کنید^۱.

مؤلف: الدرالمثور این روایت را به طرق دیگری از عبد الله بن عوف از پدرش از جدش نیز روایت کرده، الا اینکه در این روایات اسم ابی واقد لثی برده نشده، و در آنها این جمله نیز ذکر شده که درخت سدر مذکور درخت بسیار بزرگی بوده که مشرکین

^۱ الدرالمثور، ج ۳، ص ۱۱۴.

سلاح‌های خود را به آن آویخته و سپس به عبادت آن می‌پرداختند، و به همین جهت «ذات انواط» نامیده شد، چون «نوط» به معنای آویزان است.

و در تفسیر برهان در ذیل آیه ﴿وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ...﴾، از محمد بن شهر آشوب روایت شده که گفت: وقتی راس الجالوت به امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) عرض کرد که شما مسلمانان بیش از سی سال از رحلت پیغمبرتان نگذشت که به جان هم افتاده و بروی یکدیگر شمشیر کشیدید، حضرت در جوابش فرمود: شما پاهایتان از آب دریا خشک نشده به پیغمبر خود موسی بن عمران (علیه السلام) گفتید: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾!

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی موسی (علیه السلام) می‌خواست از بین بنی اسرائیل خارج شده و به میقات پروردگار خود برود ایشان را وعده داد که بعد از سی روز برگردد، و چون خدای تعالی ده روز بر مدت میقات افزود و در نتیجه مراجعت موسی ده روز عقب افتاد بنی اسرائیل به یکدیگر

گفتند: موسی با ما خلف وعده کرد و به همین بهانه، کردند آنچه را که نمی‌بایست می‌کردند.^۱ و در الدر المثنور است که بزاز و ابن ابی حاتم و ابو نعیم در کتاب حلیه و بیهقی در

کتاب اسماء و صفات از جابر روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: وقتی خدای تعالی در میقات با موسی سخن گفت نحوه سخنش غیر آن نحوه سخنی بود که در روز اول بعثتش با او سخن گفته بود و موسی چون چنین دید پرسید: پروردگارا! آیا این کلامی است که قبلاً آن را با من در میان نهادی؟ فرمود: ای موسی! من با تو با نیروی ده هزار زبان حرف زدم و مرا نیروی تمامی زبان‌ها بلکه از آن هم بیشتر است. پس وقتی بسوی بنی اسرائیل بازگشت از وی پرسیدند کلام رحمان را چگونه یافتی برای ما توصیف کن. گفت: شما توانایی درک آن را ندارید، فقط می‌توانم بگویم که دل‌نشین‌ترین صوت صاعقه‌هایی که شنیده‌اید شبیه به آن است، ولیکن باز هم آن نیست.^۲

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۳۲، ح ۲.

^۲ الدر المثنور، ج ۳، ص ۱۱۵.

مؤلف: ذیل روایت اشکالی ندارد، زیرا مثالی که زده برای تقریب ذهن بوده، و لیکن صدر آن اشکال دارد، و معلوم نیست مقصود از ده هزار زبان چیست، و بعید نیست که منظور از آن تاثیر در تفهیم بوده باشد، و غرض این باشد که کلام خدای تعالی از جهت تفهیم به منزله ده هزار زبان است که یکدیگر را در فهمانیدن مطلب کمک کنند، چون قدرت زبانها در فهماندن مطلب مختلف است، بعضی از زبانها قدرت کمتری و بعضی دیگر قدرت بیشتری را دارند، و مغایرتی هم که در دو کلام خداوند بوده از همین نظر بوده است.

دو روایت در مورد تقاضای موسی (علیه السلام) رؤیت خداوند را

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از هشام روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که ناگاه معاویة بن وهب و عبد الملک بن اعین بر آن جناب در آمدند، معاویة بن وهب رو به آن حضرت نمود و عرض کرد: شما در باره روایتی که می گوید رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پروردگار خود را دیده چه می گوید؟ و اگر این

روایت بنظر شما صحیح است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پروردگار خود را به چه صورتی دیده؟ و همچنین روایتی که می‌گوید مؤمنین در بهشت پروردگار خود را می‌بینند؟ اگر این نیز صحیح است به چه صورتی خواهند دید؟ حضرت تبسمی نمود و فرمود: ای معاویه! چقدر زشت است که مردی هفتاد یا هشتاد سال از عمرش بگذرد، و در این مدت در ملک خدا زندگی نموده و از نعمت‌های خداوندی بهره‌مند باشد و خدا را آن طور که باید نشناسد؟ آن گاه فرمود: ای معاویه! محمد بن عبد الله (صلوات الله علیه) پروردگار خود را ندید، و خداوند بزرگتر از آن است که بمشاهده چشم‌ها در آید، باید دانست که رؤیت دو گونه است، یکی رؤیت به چشم و یکی رؤیت به قلب، هر

کس مقصودش از رؤیت خدا رؤیت به قلب باشد او مصیب است و به خطا نرفته و هر کس مقصودش از آن رؤیت به چشم باشد او دروغ گفته و به خدای تعالی و آیات او کفر ورزیده، برای اینکه خود رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هر کس خدا را به خلق خدا تشبیه کند کافر شده است.^۱

پدرم نیز از پدرش از حسین بن علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شخصی از امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسید: ای برادر رسول خدا آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: من هرگز عبادت نمی‌کنم پروردگاری را که ندیده‌ام و لیکن چشم‌ها او را به مشاهده اعیان نمی‌بیند، بلکه دل‌ها او را به حقیقت ایمان می‌بیند.

ای معاویه! چطور ممکن است مؤمن پروردگار خود را به مشاهده بصری ببیند؟ و حال آنکه هر چیزی که در چشم بگنجد و به رؤیت در آید آن چیز بدون شک مخلوق است و مخلوق را هم ناچار

^۱ معانی الاخبار و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۳۴، ح ۳.

خالقی می‌باید، پس هر کس چنین ادعایی بکند خدا را مخلوق و حادث دانسته، و هر کس او را به مخلوقات او تشبیه کند برای او شریکی اتخاذ نموده.

وای بر چنین مردمی، مگر نشنیده‌اند کلام خدای را که فرموده: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^۱؟ و آن کلام دیگرش را که خطاب به موسی نموده و فرموده: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾، تازه آن تجلی هم که به کوه کرد و کوه را به آن صورت در آورد به این نحو بود که از نور بی‌پایان خود مقداری را که - در مثل - از سوراخ سوزن عبور کند ظاهر ساخت، و سرزمین طور را آن طور متلاشی و کوه‌ها را منهدم ساخت و موسی از ترس افتاد و مرد، بلکه مرد و افتاد، ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾ یعنی وقتی خداوند جان او را دوباره به کالبدش برگردانید: ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ توبه کردم از اینکه به زبان بیاورم گفتار کسانی را که خیال می‌کنند تو به چشم

^۱ انعام، آیه ۱۰۳.

در می آیی، من به معرفتی که به تو داشتم و می دانستم
که تو به چشم‌ها در نمی آیی بازگشت نموده ﴿وَ أَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ و من اولین کس هستم که ایمان
آورده‌ام به اینکه تو می بینی و دیده نمی شوی و اینکه
تو در منظر اعلی و مسلط بر همه عالمی.

و در کتاب توحید به سند خود از علی بن ابی
طالب (صلوات الله علیه) روایت کرده که در ضمن
حدیثی فرمود: موسی (علیه السلام) در ضمن حمد
و ثنائی که بر زبان جاری

می ساخت عرض کرد: ﴿رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ﴾

و چون این سؤال، سؤال بزرگی بود لذا مورد عتاب الهی قرار گرفت و جواب آمد: «لن ترینی» تو در دنیا مرا نخواهی دید تا آنکه بمیری، وقتی مردی در آخرت مرا خواهی دید. و لیکن اگر میل داری در همین دنیا مرا ببینی نظر به کوه کن، اگر کوه بر جای ماند تو نیز مرا خواهی دید. آن گاه خداوند بعضی از آیات خود را اظهار نمود و به کوه تجلی کرد، کوه قطعه قطعه شد و از هم پاشید، ﴿وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ و موسی مرد و به زمین افتاد، آن گاه خداوند او را دوباره زنده نمود و مبعوث کرد، موسی وقتی زنده شد عرض کرد: ﴿سُبْحَانَكَ تَبَّتْ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ یعنی من اولین کس هستم که ایمان آورده به اینکه تو را نمی توان دید^۱.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می کنید این دو روایت همان بیانی را که ما در ذیل این آیه کردیم تایید می کنند، زیرا چند نکته از آن دو استفاده می شود:

^۱ توحید صدوق، ص ۲۶۲ ب ۳۶.

اول اینکه درخواست موسی رؤیت قلبی بوده نه بصری که بهر معنا تصور شود بر خدای تعالی محال است، و حاشا بر مقام موسی بن عمران و کلیم الله که نسبت به ساحت پروردگار خود از یک امر بدیهی بی خبر بوده باشد، در حالی که او خودش مردمی را که برای میقات انتخاب نموده بود بخاطر همین که درخواست رؤیت خدا را کرده بودند سفیه خواند و به پروردگار خود عرض کرد: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ با این حال چطور ممکن است خودش اقدام به کاری کند که مردم را بخاطر همان کار سفیه خوانده؟

گفتگوها و مشاجرات علماء و اهل بحث اشاعره و معتزله در باره در خواست رؤیت توسط موسی (علیه السلام)

و عجب اینجا است که روزگاری همین مطلب بدیهی، اهل بحث و علمای اسلامی را به خود مشغول کرده و از صدر اسلام تا زمان حضرت رضا (علیه السلام) مورد نزاع واقع شده است، مخصوصاً در زمان امام باقر و امام صادق (علیه السلام) که نزاع و مشاجره در آن به اوج شدت رسیده، معتزله آن را بطور مطلق انکار می کردند، و اشاعره آن را نسبت به

آخرت اثبات و نسبت به دنیا انکار می نمودند^۱. طایفه دیگری هم بودند که می گفتند خداوند هم در آخرت دیده می شود و هم در دنیا^۲. و از این عجیب تر اینکه هر سه فرقه به همین آیه استدلال

می کردند، و این مشاجره هم چنان ادامه داشت تا آنکه با از بین رفتن فرقه معتزله بدست آل ایوب سر و صدای آن خوابید.

این فرقه بر مدعای خود - خداوند نه در دنیا دیده می شود و نه در آخرت - به آیه «لن ترانی» و سایر ادله عقلیه و نقلیه عدم امکان رؤیت بصری استدلال می کردند، و آیات و روایاتی را که دلالت بر امکان آن دارند تاویل می کردند.

و اما اشاعره - عمده چیزی که این طایفه به آن استدلال می کردند تنظیر در جمله ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، و نیز آیات و روایاتی که دلالت دارند بر امکان رؤیت در آخرت،

^۱ متن حدیث چنین است: "و سئل موسى و جری علی لسانه من حمد الله عز و جل {رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} و ترجمه اش به نظر ما همان بود که از نظر خواننده گذشت.

^۲ اعراف، آیه ۱۵۵.

این طایفه نیز روایات و آیات داله بر عدم امکان را تاویل می‌کردند، هم چنان که در سایر مسائل کلامی همین روش را معمول می‌داشتند، البته بغیر از آیات و روایات مزبور، گاه گاهی به ادله دیگری نیز تمسک می‌جستند از آن جمله می‌گفتند: هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت بر انحصار رؤیت بصری در جسمانیات کند و بنابراین چه مانعی دارد بگوییم رؤیت بصری به امور غیر مادی نیز تعلق می‌گیرد، و خلاصه چشم انسان مجردات را هم می‌بیند. و نیز استدلال کرده‌اند به اینکه چشم جوهر و عرض را می‌بیند، و جز موجود مطلق هیچ جامعی بین جوهر و عرض نیست، پس وقتی چشم آدمی موجود مطلق را می‌بیند صحیح است بگوییم چشم همه چیز را می‌بیند هر چند آن چیز موجود مادی جسمانی نبوده باشد.

و لیکن امروز بطلان این دو استدلال و همچنین حرف‌های دیگری که در این باره زده‌اند آن قدر روشن شده که می‌توان آن را جزو بدیهیات شمرد. بهر حال، ما فعلا لازم نمی‌دانیم در باره آن

حرف‌ها و نقض و ابرامی که طرفین دارند گفتگو کنیم، خواننده اگر بخواهد در باره آن اطلاعی بدست آورد باید به کتب کلامی و تفاسیر مبسوط این دو فرقه مراجعه کند.

گفتگوی ما در این بود که روایت توحید و روایت معانی الاخبار بحث گذشته ما را تایید می‌کند.

آری، از بحثی هم که ما در باره رؤیت ایراد نمودیم این معنا بدست آمد که:

اولاً رؤیت بصری چه به همین نحوی که تا کنون بوده باقی بماند و چه در اثر پیشرفت زندگی مثلاً در آخرت تحولاتی به خود بگیرد مادامی که مادی بوده باشد، و تنها به اجسام و اشکال و الوان تعلق بگیرد و خلاصه مادامی که رؤیت عبارت بوده باشد از بکار افتادن

عضلات و عدسی‌های چشم و گرفتن و پس دادن نور، محال است که به خدای تعالی تعلق گرفته و در نتیجه انسان خدا را ببیند، و در این معنا هیچ فرقی بین دنیا و آخرت نیست، برهان عقلی و آیات و روایات هم بر این معنا دلالت دارند. بله، در این میان علمی است ضروری و مخصوص که به خدای تعالی تعلق می‌گیرد و آن را نیز رؤیت می‌نامند، و مقصود آیات و روایاتی که رؤیت خدا را اثبات می‌کند به شهادت قرائن بسیار و صریحی که در آنها است همین علم است که جز در موطن آخرت برای کسی دست نمی‌دهد، و این غیر آن علم ضروری است که از راه استدلال حاصل می‌شود. و ثانیاً جمله ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...﴾، بطور کلی از مسأله رؤیت بصری از حیث اثبات و نفی و سؤال و جواب اجنبی است، و اصلاً متعرض آن نیست، و مدار کلام در آن رؤیت، به معنای دیگری است که اصطلاح روایات بر آن است، و آن رؤیت به قلب است.

بیان ضعف روایتی که می‌گوید موسی (علیه السلام) از زبان قومش تقاضای

رؤیت کرد

و اما روایت عیون الاخبار که متضمن سؤالات

مامون است از حضرت رضا (علیه السلام) و در آن
 دارد که: حضرت رضا (علیه السلام) در جواب از
 مساله درخواست رؤیت فرمود: موسی این سؤال را
 از زبان قومش کرد، چون قوم او اصرار داشتند خدا
 را ببینند و می گفتند: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ
 الصَّاعِقَةُ﴾ و وقتی خداوند دوباره زنده شان کرد
 ناچار موسی را وادار کردند که این درخواست را
 برای خود کند، و موسی قبول نمی کرد ولی وقتی دید
 اصرار می کنند عرض کرد: ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ یعنی خدایا
 اینها می گویند که تو خودت را به من
 بنمایی؟ همانطوری که در اخبار راجع به بهشت آدم
 اشاره کردیم سندش ضعیف است. علاوه بر این
 مضمون آن با اصول مسلم اخبار ائمه اهل بیت (علیه
 السلام) سازگار نیست، زیرا اخبار آن حضرات و
 مخصوصا خطبه های امیر المؤمنین و حضرت رضا
 (علیه السلام) مملو است از داستان تجلی و رؤیت به
 قلب، و با این حال جهت ندارد که آن حضرت
 رؤیتی را که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب
 واقع شده حمل بر رؤیت بصری نموده، آن گاه به
 امثال جوابهای جدلی متوسل شده و آیه را توجیه

کنند، توجیهی که هم خلاف ظاهر خود آیه است و هم خلاف ظاهر حال موسی (علیه السلام) است، زیرا اگر بنی اسرائیل از او درخواست کرده بودند که رؤیت خدا را برای خود تقاضا کند، بطور مسلم درخواستشان را رد می‌کرد.

هم چنان که وقتی از او خواستند که برایشان بتی تعیین کند و گفتند: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ درخواستشان را رد نموده و فرمود: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

دومین نکته‌ای که از روایت توحید و روایت معانی الاخبار استفاده می‌شود این است که خداوند درخواست موسی را اجابت نموده و او را به دیدار خود - به آن معنایی که ما برای رؤیت خدا نمودیم - امیدوار ساخت این اجابت وعده برای ایام زندگی دنیوی موسی نبود، بلکه او را وعده داد که در آخرت به دیدار خود نائل سازد، و از ظاهر روایات بر می‌آید که ائمه (علیه السلام) این معنا را از خود قرآن و از آیه ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ استفاده نموده‌اند.

آری، از استدراک ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ بر
 می آید که همان تالی فاسد و اثری که در تجلی به کوه
 فرض شده عینا همان اثر در تجلی به موسی هست،
 و هم چنان که کوه تاب تجلی خدا را ندارد موسی
 نیز نمی تواند آن را تحمل کند، به شهادت اینکه وقتی
 تجلی صورت گرفت کوه از هم پاشیده شد، و اگر
 این تجلی به موسی می شد موسی نیز مانند کوه از
 بین می رفت. از اینجا به خوبی معلوم می شود که
 تجلی خدای تعالی فی حد نفسه امر ممکن است و
 تنها اندکاک و از بین رفتن طرف تجلی مانع از این
 است که خداوند خود را تجلی دهد، و اگر این مانع
 نبود خداوند خود را برای هر کسی که شایستگی
 دارد تجلی می داد، هم چنان که در روایات بسیار
 زیادی از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) دارد که
 خداوند سبحان برای اهل بهشت تجلی می کند، و
 اهل بهشت در هر روز جمعه به زیارت خدای تعالی
 موفق می شوند، و هم چنان که آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ
 نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ آن را تایید می کند.

نکته سومی که از دو روایت مزبور، استفاده
 می شود این است که صعقه موسی عبارت بود از

مردن او و خلاصه اینکه موسی با دیدن تجلی به کوه
از دنیا رفت نه اینکه بیهوش شده باشد.

تجلی خدای تعالی فی حد نفسه امر ممکنی است ولی کسی و چیزی تاب
تحمل آن را ندارد

چهارم آنکه مقصود از تحدید نور خدا به مقدار
سوراخ سوزن که در روایت معانی الاخبار بود، تشبیه
معنا به امور محسوسه است، و گر نه نور خدا نور
جسمی نیست تا به سوراخ سوزن و یا اندازه‌های
حسی دیگر تقدیر و تحدید شود، و لذا می‌بینیم
همین معنا را در روایت دیگری که به زودی خواهد
آمد به نوک انگشت کوچک مثال زده‌اند، و بهر حال
مقصود از اینگونه مثالها بیان کمی مقدار و کوچکی
آن است، می‌خواسته‌اند بفهمانند نوری که خداوند
آن روز تجلی داد به

مقداری بود که برای متلاشی ساختن کوه کافی باشد، و گر نه کمال نور او نامتناهی است، و هیچ امر متناهی و مفروضی نیست که با نور او برابری کند، آری متناهی، محاذی و برابر غیر متناهی قرار نمی‌گیرد.

روایاتی دیگر در مورد تقاضای رؤیت، تجلی برای جبل، صعقه موسی، دک جبل و...

و در الدر المثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی - ترمذی این روایت را صحیح دانسته - و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن عدی در کتاب کامل و ابو الشیخ و حاکم - وی نیز صحیح دانسته - و ابن مردویه و بیهقی در کتاب رؤیت از چند طریق از انس بن مالک روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی آیه ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ﴾ را قرائت کرد، فرمود: اینطور، و نوک انگشت ابهام را به بند انگشت کوچک - و در روایت دیگری دارد که بر مفصل بالایی انگشت کوچک - گذارد، و فرمود: کوه از هم پاشیده شد و موسی در حالی که دچار صعقه شده بود به زمین افتاد - و در روایت دیگری

دارد که کوه در زمین فرو رفت و تا قیامت هم چنان در زمین نشست می‌کند^۱.

مؤلف: در احادیث ائمه اهل بیت (علیه السلام)

چنین آمده که کوه در اثر اندکاک پوسیده شد. و در بعضی دارد که به دریا فرو رفت و تا روز قیامت در آن فرو می‌رود. و در بعضی دیگر تا این ساعت هم چنان در دریا فرو می‌نشیند. و ما اگر این روایات را با یکدیگر تفسیر کنیم حاصل جمع آنها این می‌شود که کوه مزبور پوسیده شده و در دریا فرو ریخت و دیگر اثری از آن باقی نیست.

و نیز در آن کتاب است که: ابو الشیخ و ابن مردویه از طریق ثابت از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که در ذیل آیه ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ فرمود: این مقدار از نور خود را ظاهر ساخت - آن گاه انگشت بزرگ را به روی بند انگشت کوچک قرار داد - حمید که راوی این حدیث است به ابا محمد که روایت را از انس نقل کرده گفت: این حرفها چیست که تو به آن دل

^۱ الدر المتثور، ج ۳، ص ۱۱۹.

می‌بندی؟ ابا محمد به سینه‌اش زد و گفت: تو کیستی
و چستی ای حمید؟! انس بن مالک از رسول خدا
(صلی الله علیه وآله و سلم) برای من حدیث نقل
می‌کند آن وقت تو می‌گویی این حرف‌ها چیست؟!
و نیز در الدر المنثور است که حکیم ترمذی در
کتاب نوادر الاصول و ابو نعیم در کتاب حلیه از ابن
عباس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی
الله علیه وآله و سلم) آیه ﴿رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ﴾ را
تلاوت کرد و فرمود: خدای تعالی در جواب موسی
فرمود: ای موسی! هیچ

زنده‌ای مرا نمی‌بیند مگر آنکه می‌میرد، و هیچ خشکی نمی‌بیند مگر آنکه از جای کنده می‌شود، و هیچ تری نمی‌بیند مگر آنکه متلاشی می‌شود، تنها اهل بهشت مرا می‌بینند که مرگ ندارند نه چشم‌هایشان از کار می‌افتد و نه بدن‌هایشان می‌پوسد^۱.

مؤلف: این روایت نظیر روایت قبلی است که از کتاب توحید از علی (علیه السلام) نقل شد، و توضیح معنایش گذشت.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر، از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: وقتی موسی (علیه السلام) از خدای تعالی درخواست رؤیت نمود و عرض کرد: ﴿رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾ و خطاب آمد: ﴿لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ به بالای کوه رفت تا تماشا کند درهای آسمان باز شد و ملائکه فوج فوج با گرزهایی که از نوک آنها نور می‌درخشید بیرون شده و دسته دسته از جلوی

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۱۸.

موسی عبور کردند، و هر دسته‌ای که بر وی عبور می‌کردند می‌گفتند: ای پسر عمران! ثابت باش که امر عظیمی درخواست کرده‌ای، موسی هم چنان در تماشای این صحنه سرگرم بود که خدای عز و جل به کوه جلوه‌ای کرد و کوه را از هم متلاشی نمود و موسی به زمین در غلتید. بعد از آنکه خداوند دوباره جان او را به او برگردانید و موسی به خود آمد عرض کرد: ﴿سُبْحَانَكَ تَبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۱. و نیز در همان کتاب از ابی بصیر روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: وقتی موسی بن عمران از خداوند درخواست کرد که او را ببیند خداوند دستور داد تا وی در یک محل معینی بنشیند، آن گاه ملائکه را دستور داد تا دسته دسته با رعد، برق، باد و صاعقه از وی عبور کنند، هر موکبی که از ملائکه به وی عبور می‌کرد موسی بند بند بدنش به لرزه درمی‌افتاد و می‌پرسید کدامیک از شما پروردگار منید؟ هر دسته‌ای در جوابش می‌گفتند موکب پروردگارت از دنبال می‌آید ولی ای

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۶، ح ۷۲.

موسی بدانکه امر عظیمی را درخواست کرده‌ای^۱.

مؤلف: این روایت جعلی است، چون مطالب آن

با هیچ یک از اصول مسلمی که از کتاب و سنت

اتخاذ شده سازگاری ندارد.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷، ح ۷۴ ط تهران.

و در بصائر الدرجات به سند خود از ابی محمد عبد الله بن ابی عبد الله فارسی و از غیر او روایت کرده که ایشان بدون ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: «کروبین» قومی هستند از شیعیان ما که از خلق اولند و خداوند محل ایشان را پشت عرش خود تعیین نموده، اگر نور یکی از آنان بر اهل زمین تقسیم شود کافی است که همه اهل زمین صاحب نور شوند. آن گاه فرمود: موسی (علیه السلام) بعد از آنکه آن درخواست را از خدای تعالی کرد خداوند یکی از همین کروبین را امر کرد تا تجلی کند، و این تجلی بود که کوه را متلاشی ساخت^۱.

مؤلف: از این روایت بر می‌آید که تجلی خداوند هم مانند سایر اموری که منسوب است به او از قبیل قبض ارواح، زنده کردن، روزی دادن و وحی و غیر آن قابل وساطت هست، همانطوری که سایر امور را بواسطه فرشتگان خود انجام می‌دهد، مثلاً قبض ارواح را بوسیله ملک الموت و زنده کردن مردگان را

^۱ بصائر الدرجات جزء ۲، ص ۶۹، ح ۲.

بوسیله صاحب صور و رزق را بوسیله میکائیل و وحی را بوسیله جبرئیل روح الامین انجام می‌دهد، تجلی را نیز بوسیله یکی از ملائکه کروبیین می‌کند. و ما به زودی در محل مناسبی شرح این روایت را خواهیم داد. - ان شاء الله - و نام کروبیین در تورات هم آمده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه و حاکم - وی سند را صحیح دانسته - از انس روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) کلمه «دکا» را با تنوین و بدون مد قرائت می‌فرمود^۱. و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) کلمه «دکا» را با تشدید و با مد قرائت کرده است^۲.

و نیز می‌نویسد ابو نعیم در کتاب حلیه از معاویه بن قره از پدرش روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: وقتی خداوند

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۲۰.

^۲ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۱۹.

تجلی کرد از عظمت تجلی او، شش کوه که در آن
حوالی بودند از جای کنده شده و به طرف حجاز
پرتاب شدند و از آن شش کوه «احد»، «ورقان» و
«رضوی» در مدینه و «ثور»، «ثبیر» و «حراء» در مکه
قرار گرفتند

مؤلف: این روایت را از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ

و ابن مردویه از انس نیز نقل کرده

است^۱.

و نیز می‌نویسد: طبرانی در کتاب اوسط از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: بعد از آنکه خداوند برای موسی تجلی کرد هفت کوه از جای خود کنده شدند، از آن هفت کوه پنج عدد در حجاز و دو عدد در یمن قرار داشتند، کوه «احد»، «ثبیر»، «حراء»، «ثور» و «ورقان» در حجاز و کوه «حصور» و «صیر» در یمن^۲.

مؤلف: راجع به کوه‌هایی که در آن روز در اثر تجلی از جای کنده شدند روایات دیگری نیز هست، و این روایات صرف‌نظر از اختلافی که در مضمون آنها است نمی‌تواند مفسر کلمه «دکا» باشد، چون با مورد آیه منطبق نیست، و اگر مقصود آنها تفسیر کلمه مزبور نباشد اشکالی در آنها نیست، الا اینکه اثبات مضمون آنها مشکل است، زیرا این سنخ مطالب را نمی‌توان با امثال این روایات آحاد که به حد تواتر نیستند اثبات نمود.

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۱۹.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۱۹.

و همچنین روایاتی که از طرق شیعه و سنی وارد شده بر اینکه الواح تورات از جنس زبرجد بوده و یا روایاتی که تنها از طرق اهل سنت وارد شده بر اینکه الواح مذکور از درخت سدر بهشتی و طول آن لوح دوازده ذراع بوده^۱، و یا اینکه موسی در موقعی که خداوند الواح را می‌نوشت صدای صفیر قلم را می‌شنید^۲، و یا بعضی اخبار ما که دارد الواح موسی فعلا در کوهی از کوه‌های یمن دفن است^۳، و یا در آن موقع سنگی آن الواح را در خود فرو برد، و در شکم آن سنگ محفوظ است^۴، و یا اخبار آحاد دیگری که هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده و برای اثبات مضمون خود حجیت ندارند، چون همه آنها خبر واحد است و قرینه قطعیه‌ای هم همراه هیچ یک از آنها نیست، علاوه بر اینکه ربطی هم به تفسیر ندارد، و بحث تفسیر بی‌نیاز از این است که در پیرامون اینگونه روایات غور و مواظبت کند.

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۷۶ و الدر المثور، ج ۳، ص ۱۳۸.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۲۰.

^۳ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۲۱.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۸، ح ۷۷.

و در کتاب روح المعانی می گوید: از علی بن ابی طالب (کرم الله وجهه) روایت شده که آن جناب کلمه «خوار» را «جؤار» - با جیم به صدای پیش و با همزه - قرائت نموده و معنای

آن آواز و صوت شدید است^۱.

و در الدر المنثور در ذیل آیه ﴿وَ اَلْقَى
اَللّٰوٰحَ...﴾ می گوید: احمد، عبد بن حمید، بزاز، ابن
ابی حاتم، ابن حیان، طبرانی، ابو الشیخ و ابن مردویه
همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول
خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند
موسی را رحمت کند، کجا شنیدن مثل دیدن است،
موسی تنها از خدای تعالی شنید که قومش در غیاب
او فریب خورده اند، و با اینکه از پروردگارش شنید
مع ذلک از در خشم الواح را به زمین نکوبید، ولی
وقتی که به سوی قومش برگشت و به چشم خود دید
که قومش چه کرده اند آنها را به زمین کوبید^۲.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن ابی حمزه از مرد
دیگری که اسم نبرده از امام صادق (علیه السلام)
روایت شده که فرمود: وقتی خدای تبارک و تعالی
به موسی خبر داد که قومش در غیاب او مجسمه
گوساله ای ساخته و آن را معبود خود گرفته اند آن
موقع عصبانی نشد، ولی وقتی بسوی قوم بازگشت

^۱ روح المعانی، ج ۹، ص ۶۳.

^۲ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۲۷.

و انحراف ایشان را به چشم خود دید با شدت خشم
الواح را به زمین زد، آری دیدن اثر بیشتری دارد تا
شنیدن^۱.

و در کافی به سند خود از سفیان بن عینه از سدی
از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:
هیچ بنده‌ای چهل روز ایمان خود را برای خداوند
خالص نمی‌کند مگر اینکه خداوند او را موفق به زهد
نموده یعنی دنیا را از نظرش می‌اندازد و او را نسبت
به دردهایش و دوی دردش بینا می‌سازد و حکمت
را در دلش ثابت و پای بر جا نموده و آن را از زبانش
جاری می‌سازد. راوی این حدیث تردید داشته در
اینکه امام فرمود: «چهل روز ایمان خود را برای
خداوند خالص نمی‌کند» و یا فرمود: «چهل روز ذکر
خدا را تجلیل نمی‌کند» و سپس اضافه کرده است که
امام (علیه السلام) آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ
سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَ ذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ
كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ را تلاوت نمود و فرمود:
تنها قوم موسی دچار ذلت نشدند بلکه هر صاحب

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹، ح ۸۱.

بدعتی ذلیل می‌شود، و هیچکس نیست که به خدای عز و جل و به رسول خدا و اهل بیت او افتراء ببندد و ذلیل نشود.^۱

بحث روایتی دیگر (پاره‌ای از روایات از ائمه علیهم السلام در معنای رؤیت قلب)

در این بحث پاره‌ای از روایات را که در معنای رؤیت قلب از ائمه اهل بیت (علیه السلام) وارد شده نقل می‌کنیم.

مرحوم صدوق در کتاب توحید و امالی به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن خطبه‌ای از خطبه‌های خود فرمود: خداوند یگانه است اما نه یگانه عددی، و او ظاهر است، اما ظهورش مانند ظهور سایر موجودات نیست که ما به مباشرت خود آنها را می‌بینیم، و او متجلی است، اما تجلیش مانند تجلی و طلوع خورشید و ماه نیست تا در انتظار طلوعش به جستجو بر آییم، و او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و یا غیبت سایر موجودات به مفارقت و جدا شدن نیست.^۲

^۱ کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۶.

^۲ التوحید، ص ۳۷، ح ۲ و امالی.

مؤلف: داستان تجلی دائمی خدای تعالی برای تمامی موجودات و مخلوقات خود در کلمات امیر المؤمنین و سایر ائمه (علیه السلام) مکرر آمده، و ما در مباحث توحید در ذیل آیه ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^۱ پاره‌ای از آن کلمات را ایراد نمودیم.

و نیز در کتاب توحید به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن مطالبی که در باره توحید ایراد نموده چنین فرموده است: خدای تعالی واحد و صمد است، ازلی و صمدی است، او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد، بلکه او است که هر چیزی را به ظلش نگاه می‌دارد، او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است نه او در خلق خویش است و نه خلقش در او است^۱.

مؤلف: ظاهر اینکه فرمود: «معروف در نزد هر جاهل است» این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش غفلت نمی‌شود، و در پس پرده جهل قرار نمی‌گیرد، بخلاف معرفتی

^۱ مائده، آیه ۷۳.

که از طریق استدلال حاصل می‌شود، و در نتیجه
وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود
معرفت نیز از بین می‌رود، این در صورتی است که
مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان در باره
هر چیز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل
نیست،

و اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن تر خواهد بود.

اصطلاح «ظل» و «ظلال» در لسان اهل بیت علیهم السلام

و کلمه «ظل» در آنجا که فرمود: «او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد...»، اصطلاحی است در میان ائمه هدی (علیه السلام) و مقصود از ظل چیزی، حد آن چیز است، و به همین جهت آن را از خدای سبحان نفی و در باره غیر او اثبات کردند. امام باقر (علیه السلام) آن را در پاره‌ای از احادیث ذر و احادیث طینت تفسیر نموده و از آن جمله فرموده: «خدای تعالی طایفه‌ای از بندگان خود را از طینت بهشت و طایفه دیگری را از طینت آتش خلق فرمود، آن گاه همه آنان را در ظلال قرار داد. پرسیدند ظلال چیست؟ فرمود: هیچ سایه خود را در آفتاب ندیده‌اید، سایه شما چیز است ولی چیزی نیست»
خواسته‌اند بفرمایند ظل همان حدود وجودی

موجودات است که بنظر می‌رسد چیزی غیر وجود آنها است و حال آنکه نیست، مانند سایه که بنظر می‌رسد غیر خود انسان است و حال آنکه نیست، آری حدود وجودی موجودات غیر از تعینات آنها چیز دیگری نیست، لیکن در عین اینکه چیزی نیست اگر نباشد موجودی به وجود در نمی‌آید، و بعید نیست که ائمه (علیه السلام) این اصطلاح را از آیه «ظلال» اقتباس کرده باشند.

و در کتاب ارشاد و غیر آن از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت شده که در ضمن یکی از کلمات خود فرموده است: خداوند بزرگتر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود، و یا چیزی از او پوشیده بماند^۱. و نیز از همان جناب روایت شده که فرمود: من هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن، خدا را دیدم. و نیز فرموده: من هرگز پروردگاری را که ندیده باشم عبادت نمی‌کنم^۲.

و در نهج البلاغه از آن جناب نقل شده که فرمود: دیدگان او را به رؤیت بصری ندیده، و لیکن دلهاست

^۱ ارشاد مفید، ص ۱۲۰ ط قم.

^۲ ارشاد، ص ۱۲۰ ط قم.

که او را به حقیقت ایمان دیدار کرده است^۱.

و در کتاب توحید به سند خود از ابی بصیر

روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام)

پرسیدم آیا مؤمن در روز قیامت خدا را می بیند؟

فرمود: آری قبل از قیامت او را

^۱ نهج البلاغه فیض، ص ۵۸۲.

دیده‌اند. عرض کردم چه وقت؟ فرمود: در آن
موقعی که از ایشان پرسید: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ آیا من
پروردگار شما نیستم؟ و ایشان در جواب گفتند:
بلی. آن گاه پس از مقداری سکوت فرمود: مؤمنین
او را در دنیا هم می‌بینند، مگر تو همین الآن او را
نمی‌بینی؟ عرض کردم: اجازه دارم این مطلب را از
قول شما برای دیگران نقل کنم؟ فرمود: نه، برای
اینکه هر کسی معنای اینگونه مطالب را نمی‌فهمد،
آن وقت مردم جاهل گفتارت را شبیه به کفر
می‌پندارند، و نمی‌فهمند که رؤیت به قلب غیر از
رؤیت به چشم است، و هیچ با هم ربطی ندارند، و
خداوند بزرگتر از آن اوصافی است که ملحدین و
مشبهه برایش قائلند^۱.

همانطور که مقصود از رؤیت، دیدن به چشم نیست، مقصود ایمان قلبی از

راه استدلال هم نیست

مؤلف: از این روایت بخوبی استفاده می‌شود که

مقصود از رؤیت همانطور که رؤیت به چشم نیست

اعتقاد و ایمان قلبی هم که از راه استدلال کسب

^۱ التوحید، ص ۱۱۷، ح ۲۰ ط تهران.

می‌شود نیست، و اگر لفظ رؤیت در مورد خدای تعالی زیاد استعمال نمی‌شود جهتش همین است که از این لفظ معنای رؤیت جسمانی به ذهن عامه مردم تبادر می‌کند، و خلاصه اینکه ترس از گمراه شدن مردم مانع شیوع استعمال این لفظ در مورد خدای تعالی است، و گر نه در مورد خدا نیز حقیقت رؤیت که عبارت از مشاهده علمی چیزی غیر از راه استدلال است ثابت و صادق است، بلکه تعدادی از روایات هم که رؤیت خدا را انکار می‌کنند - و بزودی بعضی از آنها از نظر خواننده می‌گذرد - به این لسان انکار شده که خدای سبحان از طریق فکر، معلوم و معروف واقع نمی‌شود.

چند روایت در باره حجاب بین خدا و خلق

و در توحید به سند خود از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند: بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محجوب شده این محجوبیش مانند محجوب بودن مادیات بخاطر حائل شدن حائلی

نیست، آری، او از خلقت مستور است بدون ستی
مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی
جز او نیست^۱.

مؤلف: در کتاب علل و کتاب جوامع توحید
همین معنا از حضرت رضا (علیه السلام) نیز روایت
شده و روایت شریفه بالا معرفت حقیقی به خدا و آن
معرفتی را که

جهل و خطا و زوال و تغییر نمی پذیرد تفسیر
نموده و می فرماید: خدای تعالی از هیچ موجودی
پوشیده و نهان نیست مگر بوسیله خود آن موجود -
بخلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می شویم
بوسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می کنیم
- پس در حقیقت حجاب و مانع از مشاهده خدای
تعالی خود موجودات هستند. آن گاه اضافه می کند
که ساتریت و حجاب بودن موجودات بطور حقیقت
نیست، حجابی است که نمی بایست حجاب و مانع
باشد، و خلاصه اینکه می فهماند: خدای سبحان
بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خود

^۱ التوحید، ص ۱۷۸، ح ۱۲ ط تهران.

بینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی‌گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائما مشاهده می‌کنند. آری، علم به او همیشه و در هر حال هست، و لیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می‌گردد.

امام صادق (علیه السلام) هم همین نکته را در پاسخ شخصی که نزد وی از ابتلای به وسوسه و کثرت شبهات شکایت کرد اساس کلام قرار داده و به آن تکیه کرد و فرمود: آیا هیچ سوار کشتی شده‌ای و هیچ برایت پیش آمد کرده که کشتیت در دریا شکسته شده باشد و تو تنها بر تخته‌ای سوار شده باشی و امواج هولناک دریا تو را به اینطرف و آن طرف کشانیده و تو به کلی از نجات مایوس شده باشی؟ و آیا اگر به چنین ورطه‌ای در افتاده‌ای هیچ در آن حال دلت به جایی بستگی داشته؟ عرض کرد: آری. حضرت فرمود همان کسی که در آن حال تکیه‌گاه تو بود خدای متعال است.

و در کتاب جوامع توحید از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: حجاب میان خدا و

خلق همان آفرینش خلق است.^۱

و در کتاب علل به سند خود از ثمالی روایت کرده که گفت: خدمت امام علی بن الحسین (علیه السلام) عرض کردم به چه علت خدا خود را از خلایق محجوب کرد؟ فرمود: برای اینکه خداوند خلقت ایشان را تا اندازه‌ای و به اعتباری بر اساس جهل بنا نهاده است.^۲

مؤلف: معنای این روایت از روایت قبلی کتاب توحید به خوبی بدست می‌آید، و از آن بر می‌آید که مقصود از «خلقت انسان بر اساس جهل» این است که خداوند انسان را طوری آفریده که به خود مشغول باشد و این اشتغال او را از لقای پروردگار حاجب و مانع گردد.

و در کتاب محاسن به سند خود از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

^۱ التوحید، ص ۳۴، ح ۲ ط تهران.

^۲ علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۱۹، ح ۲.

«خدای تعالی بود و هیچ چیز جز او نبود، نوری بود که ظلمتی در او نبود، راستی بود که دروغی در او نبود، دانایی بود که هیچ جهلی در او نبود، حیاتی بود که مرگ در او راه نداشت، و اکنون هم همین طور است و از این ببعد هم تا ابد همین طور خواهد بود...»

و در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند: رسول خدا هر وقت در مقام بر می آمد که با چشم دل پروردگار خود را ببیند خداوند او را در نوری نظیر نور حجابها قرار می داد و در نتیجه هر چه در آن حجابها بود برایش روشن می شد.^۱

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت از امام ابی الحسن (علیه السلام) پرسیدم آیا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پروردگار خود را می دید؟ فرمود: آری با دل خود می دید، مگر نشنیده‌ای کلام خدای عز و جل را که می فرماید: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ دل در آنچه

^۱ محاسن، ص ۲۴۲، ح ۱۲۸.

دیده بود دروغ نگفت، از این آیه به خوبی بر می آید که آن جناب پروردگار خود را می دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب^۱.

روایتی از امام صادق (علیه السلام) در باره معرفت به خدا

و نیز به سند خود از عبد الاعلی مولى آل سام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند: و هر که گمان کند که خدا را شناخته و وقتی از او بپرسند چطور شناختی او در جواب، خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی تشبیه کند چنین کسی مشرک است، زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خدا است، خدای تعالی واحد است و توحید او ضروری است، بنابراین، چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته است، تنها راه شناختن خدا این است که او را با او و از راه خود او بشناسند، هر کس او را به وسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است، چون میان خدا و خلاق واسطه‌ای نیست تا خلاق او را به وسیله آن واسطه بشناسند،

^۱ التوحید، ص ۱۱۳، ح ۱۳.

خداوند همه عالم را از هیچ آفریده.

به اسمایی مسمی می‌شود و او غیر آن اسماء
است و اسماء هم غیر اوست، و اگر به وصفی
توصیفش می‌کنیم او غیر واصف و واصف غیر
اوست، بنابراین هر کس خیال کند که ایمانش به
خدای تعالی ایمان به کسی است که او را نمی‌شناسد
او گمراه از معرفت است، چون مخلوق جز با خدا
چیزی را درک نمی‌کند، پس معرفت به خدا هم جز
با خدای تعالی

بدست نمی‌آید. آری، نه خداوند در مخلوقات

است و نه مخلوقات در اویند^۱.

توضیح اینکه خداوند به ذات خود شناخته می‌شود و انحصار معرفت به خدا

در فکر و استدلال، خود جهل به خدا و شرک خفی به او است

مؤلف: این روایت معرفت خدا را برای هر

موجودی که دارای درک است هر چند درکش ناچیز

باشد اثبات می‌کند، و آن را به آدمیان انحصار

نمی‌دهد، چون ملاک این معرفت و راه آن را فکر

ندانسته تا در نتیجه مخصوص آدمیان باشد و صریحا

می‌رساند که انحصار معرفت به فکر و استدلال خود

جهل به خدا و شرک خفی به او است.

بیان این معنا منوط به یادآوری مقدماتی است که

در همین روایت می‌باشد، و آن مقدمات یکی این

است که تعلق گرفتن معرفت انسان به چیزی ادراک

همان چیز است، هم چنان که ادراک چیزی عبارت

است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چیز و لا غیر.

پس اگر فرض کنیم که ما چیزی را به وسیله چیز

دیگری شناخته‌ایم و آن چیز دیگر واسطه در

^۱ التوحید، ص ۱۴۲، ح ۷.

شناسایی ما بوده پس در حقیقت همین واسطه متعلق ادراک ما قرار گرفته نه آن چیزی که صاحب این واسطه بود، زیرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بایستی به یک معنا واسطه و صاحب واسطه یکی باشند هر چند به اعتباری دیگر غیر هم بوده باشند، و تا به یک اعتبار یکی نباشند ممکن نیست معرفت به یکی از آن دو معرفت به دیگری باشد، مثلاً حسین نامی که از جلو ما عبور می‌کند و ما او را در ذهن خود تصور می‌کنیم، این صورتی که از آن شخص در ذهن ما ترسیم می‌شود واسطه میان ما و درک حسین است در عین اینکه به وجهی عین او نیست به وجه دیگری عین او است زیرا اگر عین او نباشد لازمه‌اش این است که ما حسین را ندیده درک نکرده باشیم و در نتیجه تمامی علوم ما جهل بوده باشد.

و لیکن این حرف در معرفت خدا جریان ندارد زیرا میان ما و خدای تعالی چیزی واسطه نیست و در نتیجه ما آن طور که حسین را درک می‌کردیم و به وی معرفت پیدا می‌کردیم نمی‌توانیم به خداوند

معرفت پیدا کنیم، مگر اینکه او را با خود او بشناسیم.
بنابراین، کسی که ادعا می‌کند من خدای تعالی را
بوسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا بوسیله آیات
خارجی شناخته‌ام در حقیقت به شرک خفی مبتلا
شده چون قائل به وجود واسطه‌ای بین خدا و خلق
شده، واسطه‌ای که نه خدا است و نه خلق خدا و
معلوم است که چنین چیزی باید مستقل و بی‌نیاز از
خدا باشد، و یا به عبارتی دیگر خدایی مانند خدای
تعالی و شریک او خواهد بود، پس اگر خدای تعالی
به ذات خود شناخته شد که خوب و گر نه به هیچ
وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی‌شود و چون
خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او
شناخته به ذات خویش

است، یعنی معرفت او و ذات او یک چیز است، و چون محال است که شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عین ثبوت شناخته شدن او است.

در علم به هر چیزی نخست علم به آفریدگار آن حاصل می‌شود و محال است که خدای تعالی شناخته نشود

خواهید پرسید چطور خدای تعالی قابل شناسایی است و محال است که شناخته نگردد؟ در جواب برای توضیح مطلب می‌گوییم: هیچ موجودی از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خدای تعالی نیست، نه در خارج و نه در ذهن، و هر موجودی که ما تصور و فرض کنیم وجودش نظیر وجود رابطه‌ای است که در جمله «عدد چهار جفت است» میان عدد چهار و جفت برقرار است، هم چنان که رابطه میان آن دو به هیچ وجهی از وجوه مستقل از آن دو طرف نیست، همین طور هیچ موجودی مستقل از آفریدگار خود نخواهد بود. بنابراین، اگر علم ما و یا علم مخلوق دیگری به چیزی تعلق بگیرد در همان حال به آفریدگار آن چیز نیز تعلق گرفته، چون آن چیز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفریدگارش است، چون اگر وجودش متکی به

وجود آفریدگارش نباشد خواه ناخواه باید مستقل از او باشد. پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی‌برد مگر اینکه قبل از پی بردن به آن معلوم به وجود آفریدگار آن معلوم پی برده باشد.

و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نیست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومی که تحصیل کرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است، به این معنا که معلوم هیچ وقت معلوم نمی‌شود مگر آنکه خالقش معلوم شود، و ما هر چیزی را که بفهمیم و به هر چیزی که علم پیدا کنیم نخست علم ما به خالق آن چیز تعلق گرفته و در ثانی به خود آن چیز، هم چنان که خالق آن چیز نخست خودش عالم بود نه اینکه به طفیل علم او ما نیز عالم شده‌ایم. با در نظر گرفتن این مطلب در آیه شریفه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^۱، و همچنین در کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) که

^۱ و احاطه نمی‌یابند به هیچ مقداری از علم او مگر به آن مقداری که او بخواهد. - بقره، آیه ۲۵۵.

فرمود: «ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله من هیچ چیز ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن چیز خدا را دیدم» - دقت بفرمایید - .

توضیح فقرات دیگری از روایت که معرفت با واسطه به خدا را شرک دانسته است

خلاصه کلام اینکه خدای تعالی معروف و معلوم است به دلیل اینکه به حکم ضرورت ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست او معروف و معلوم باشد.

پس اینکه امام صادق (علیه السلام) در روایت بالا فرمودند: «هر که گمان کند که خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی شناخته او در حقیقت به خدا شرک ورزیده» بعید

نیست که مقصود آن جناب از کلمه حجاب همان واسطه‌هایی باشد که فرض کردیم میان خدا و عارف به او قرار گیرد، و مراد از صورت، صورت ذهنی باشد که همیشه توأم با اوصاف محسوس از قبیل اشکال و الوان و مقادیر است، و مراد از مثال، معانی عقلی و غیر محسوس باشد. ممکن هم هست بگوییم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال

صور خیالی است. و یا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصدیق آن تصور است، و به هر حال روایت به هر کدام از این چند معنا باشد علوم فکری را شامل است، و روایات دیگر در اینکه علم فکری به خدای تعالی احاطه پیدا نمی کند بسیار زیاد است.

مقدمه دیگر جمله «خدای تعالی واحد است و توحیدش ضروری است» می باشد، زیرا از این جمله نیز بدست می آید که معرفت با واسطه، شرک است، زیرا در چنین معرفت، چیزی بعنوان واسطه اثبات شده که نه خالق است و نه مخلوق، و چنین چیزی هر چند به وجهی از وجوه مباین با خدا است لیکن به وجهی دیگر باید مشارک با او باشد، و این خود شرک است، و خداوند کسی است که هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه مشارک با او نیست، تا در نتیجه واحد نباشد، و از قبیل صور علمیه نیست، که در معنا و حقیقت با معلوم خارجی متحد و در وجوه از آن جدا و در نتیجه مرکب از ماهیت و وجود باشد.

مقدمه دیگر جمله «چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته» می باشد، زیرا در این جمله خاطر نشان ساخته که چنین عقیده ای شرک

است، چرا که ذات خدا را مرکب دانسته و برای او شریک اثبات کرده است.

و نیز جمله «تنها راه شناختن خدا این است که او را با خود او از راه خود او بشناسند» است که واسطه در معرفت را لغو کرده، و جمله «هر کس او را بوسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته بلکه همان غیر را شناخته» است که به ضمیمه تعلیل «چون میان خدا و خلائق واسطه‌ای نیست» می‌رساند که بیرون از خدا و خلائق هیچ موجودی نیست که خلائق را با خدا مرتبط سازد: «خداوند همه عالم را از هیچ آفریده» آفریدن او مانند صنع صنعتگران نیست که مواد ترکیبی خارجی به ضمیمه نقشه مصنوع در ذهن او، او را با مصنوعش ارتباط دهد.

و جمله «به اسمایی مسما می‌شود و او غیر آن اسماء است» به منزله دفع اعتراضی است که ممکن است بشود، و آن این است که کسی بگوید: «ما اگر خدا را می‌شناسیم تنها از راه اسمایی می‌شناسیم که جمال و جلال او را حکایت می‌کنند» در جمله بالا این اعتراض را جواب می‌دهد به اینکه مسمی شدن

به اسماء، خود اقتضا دارد که او غیر اسماء باشد،
برای اینکه اگر غیر اسماء نبود و اسماء عین او و او
عین اسماء بود می‌بایست معرفت او به اسماءش

معرفت خود او باشد نه معرفت او به چیز دیگر.
جمله «او غیر واصف و واصف غیر او است» نیز
همین معنا را تاکید می کند.

جمله «هر کس خیال کند که ایمانش به خدا
ایمان به کسی است که او را نمی شناسد» اشکالی
است که از طرف صاحب اعتراض بیان شده، در
حقیقت صاحب اعتراض برگشته و می گوید: «ایمان
ما به خدا ایمان به امر مجهولی است که راهی به
شناسایی ذات او نداریم، تنها چیزی که در این باره
برای ما امکان دارد ایمان به آیات او است، که آن را
بطور مجاز ایمان به خدا هم می گوئیم، در حالی که
ایمان به خدا نیست، جمله» او گمراه از معرفت است
«اشکال بالا را جواب داده و می فرماید: چنین کسی
نمی فهمد که چه می گوید، برای اینکه او بدون تردید
چیزی را درک می کند و چنان نیست که هیچگونه
درکی نداشته باشد، و چون ناگزیر از اقرار به چنین
درکی است می گوئیم» هیچ مخلوقی هیچگونه درکی
ندارد مگر بوسیله خدا «پس این شخص خدا را
می شناسد و گر نه ممکن نبود که بوسیله خدا چیز

دیگری را بشناسد، «معرفت خدا هم جز بوسیله خود
خدای تعالی بدست نمی آید چون گفتیم هیچ رابطه
مشترکی میان خالق و مخلوق نیست، آری نه خدا در
مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند.

پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت
خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب
شعوری ضروری است، الا اینکه بسیاری از خلق از
اینکه چنین معرفتی دارند غافلند، و کسانی هم که
خدا را شناخته و می فهمند که خدا را شناخته اند
اینگونه افراد به خوبی می دانند که خدا را با خود خدا
شناخته اند، بلکه هر چیز دیگری را هم بوسیله خدا
شناخته اند، و این مفاد بعضی از قسمت هایش در
روایات دیگری نیز دیده می شود، و این قبیل روایات
در میان روایات صادره از ائمه اهل بیت (علیه
السلام) آن قدر زیاد است که نه می شود همه را در
اینجا نقل کرد و نه حاجتی به نقل آنها است.

در خاتمه این بحث خاطر نشان می سازیم که اگر
ما در مساله رؤیت و دیدن خدای تعالی بحث فلسفی
جداگانه ای ایراد نمودیم برای این بود که بیانات ائمه
(علیه السلام) در روایات این باب خود بیاناتی بود

فلسفی و با نقل روایات مذکور دیگر حاجتی به ایراد
بحث فلسفی جداگانه‌ای نبود.

[سورة الأعراف (٧): آيات ١٥٥ تا ١٦٠]

﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا
 أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ
 وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ
 تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ إِنَّتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ
 لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ١٥٥ وَكَتَبْنَا فِي
 هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ
 عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ
 فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ
 بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ١٥٦ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ
 الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ
 يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ
 الطَّيِّبَاتِ وَ يَحْرِمُهُمُ الْعَنَابَاتِ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ
 وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَرُوهُ
 وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمْ
 الْمُفْلِحُونَ ١٥٧ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ
 جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي
 يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥٨ وَ
 مِّن قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعدُّونَ ١٥٩ وَ

قَطَّعْنَاهُمْ اِثْنَيْ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَّمًا وَاَوْحَيْنَا اِلَى مُوسَى
اِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ اَنْ اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْبَجَسَتْ
مِنْهُ اِثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا
عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَاَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّٰ وَالسَّلْوٰى كُلُوا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَا مَا ظَلَمُوْنَا وَا لَكِنْ كَانُوَا اَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُوْنَ ﴿١٦٠﴾

ترجمه آیات

و موسی از قوم خویش هفتاد مرد برای وعده گاه ما انتخاب کرد، و چون به زلزله دچار شدند گفت: پروردگارا اگر خواسته بودی از این پیش ایشان و مرا هلاک کرده بودی، چرا ما را برای کاری که کم خردان ما کرده اند هلاک می کنی؟ این جز آزمایش تو نیست، و هر که را خواهی بدان گمراه کنی، و هر که را خواهی هدایت کنی، سرپرست ما تویی ما را بیامرز و به ما رحمت آر که تو از همه آمرزگاران بهتری (۱۵۵).

و برای ما در این دنیا و در آخرت نیکی مقرر دار، که ما به تو بازگشته ایم، گفت: عذاب خویش را به هر که خواهم می رسانم، و رحمت من به همه چیز رساست، و آن را برای کسانی که پرهیزکاری کنند و زکات دهند و کسانی که به آیه های ما ایمان بیاورند مقرر می کنیم (۱۵۶).

همان کسان که آن رسول پیغمبر ناخوانده درس را که وصف وی را نزد خویش در تورات و انجیل نوشته می یابند پیروی کنند، پیغمبری که به معروفشان وا می دارد و از منکر بازشان می دارد و

چیزهای پاکیزه را حلالشان می‌کند و پلیدی‌ها را حرامشان می‌کند تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است بر می‌دارد، کسانی که بدو ایمان آورده و گرامیش داشته و یاریش کرده‌اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده‌اند آنها خودشان رستگاراند (۱۵۷).

بگو: ای مردم من فرستاده خدای یکتا به همه شمایم، خدایی که ملک آسمانها و زمین از او است، خدایی جز او نیست، زنده می‌کند، و می‌میراند، پس به خدا و فرستاده او پیغمبر ناخوانده درس که به خدا و کلمات او مؤمن است ایمان بیاورید و او را پیروی کنید شاید که هدایت شوید (۱۵۸).

و از قوم موسی گروهی هستند که به حق هدایت می‌یابند و بدان باز می‌گردند (۱۵۹).

آنان را به دوازده سبط دوازده گروه تقسیم کردیم، و چون قوم موسی از او آب خواستند بدو وحی کردیم که عصای خود را به این سنگ زن و از آن دوازده چشمه بشکافت و هر گروهی آبخورگاه خویش را بدانست، و ابر را سایه‌بان ایشان کردیم و

ترنجبین و مرغ بریان به ایشان نازل کردیم، از چیزهای پاکیزه که روزیتان کرده‌ایم بخورید، با کفران نعمت به ما ستم نکردند بلکه به خودشان ستم می‌کردند (۱۶۰).

بیان آیات

در این آیات چند فصل دیگر از داستانهای بنی اسرائیل آمده و در آن بسیاری از آیات و معجزاتی که خداوند بر آنان نازل کرده بود ذکر شده و نیز خاطر نشان شده است که بنی اسرائیل نسبت به این آیات که همه به منظور هدایت ایشان به راه حق و به سوی تقوا نازل شده بود کفر ورزیده و ستم کردند.

انتخاب هفتاد نفر از بنی اسرائیل و حضور آنان در میقات و نزول رجفه،

جزئی از داستان میقات و نزول تورات است

﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا...﴾

تقدیر آیه «و اختار موسی من قومه» است، یعنی

موسی از قوم خود هفتاد نفر را انتخاب کرد، و

بنابراین، کلمه «قومه» که به صدای بالا خوانده

می شود فتحه آن بخاطر حذف کلمه «من» و به

اصطلاح منصوب به نزع خافض است.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان برای

بنی اسرائیل میقاتی معین کرده بود تا برای امر

عظیمی در آن میقات حاضر شوند، و موسی (علیه

السلام) هفتاد نفر از ایشان را برای اینکار انتخاب

کرد، و اما اینکه این امر عظیم چه بوده آیه شریفه از

آن ساکت است، و تنها این جهت را ذکر کرده که بعد

از حضور در میقات بخاطر ظلم بزرگی که مرتکب

شده بودند زلزله مهیبی ایشان را هلاک کرد، چون در

آیه شریفه دارد که موسی عرض کرد: «پروردگارا اگر

می خواستی مرا و این قوم را قبل از این هلاک

می کردی آیا ما را بخاطر کار زشتی که سفهایی از ما

مرتکب شده اند هلاک می فرمایی»، از این جمله به

خوبی بر می آید که خداوند ایشان را با رجفه هلاک ساخته.

و همین معنا این احتمال را تایید می کند که قصه مذکور در این آیه همان قصه‌ای است که خداوند در آیه شریفه ﴿وَ إِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و در آیه شریفه ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ﴾ به آن اشاره فرموده است.

وقتی داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستان باشد قهراً مقصود از «رجفه» که در آیه مورد بحث است همان رجفه صاعقه‌ای خواهد بود که در آن داستان بوده، نه رجفه در اندام ایشان که بعضی از مفسرین احتمالش را داده‌اند، و این اختلاف در تعبیر در آیات راجع به داستان صالح (علیه السلام) نیز دیده می‌شود، یکی می‌فرماید: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي

دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿۱۵۳﴾ و یکی می فرماید: ﴿فَأَخَذْتَهُمْ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهُونِ﴾^۱.

و از آیه «۱۵۳» سوره «نساء» که چند سطر قبل نقل شد بر می آید که درخواست رؤیت مربوط به نزول کتاب بوده، و گوساله پرستی ایشان بعدا اتفاق افتاده، و چنین استفاده می شود که همراهان موسی به این منظور در میقات حاضر شدند که نزول تورات را ناظر باشند، و مقصودشان از رؤیت این بود که نزول تورات را به چشم خود ببینند، تا کاملا اطمینان پیدا کنند به اینکه تورات کتابی است آسمانی، و نازل از طرف خدای تعالی شاهد دیگر این معنا این است که از ظاهر آیه بر می آید همراهان موسی که موسی ایشان را از میان بنی اسرائیل انتخاب کرده بود نسبت به اصل دعوت وی ایمان داشته اند، و غرضشان از اینکه گفتند: «ما هرگز ایمان نمی آوریم تا خدا را آشکارا ببینیم» این بوده که ایمان خود را از جهت نزول تورات مشروط و متعلق بر مشاهده و رؤیت کرده باشند.

^۱ پس دچار زلزله شدند و در خانه خویش بیجان شدند. - اعراف، آیه ۷۸.

و همه این قرائن شاهد بر این است که داستان مورد نظر آیه مورد بحث جزئی از داستان میقات و نزول تورات است، و از مجموع آیات بر می آید که موسی وقتی خواست به میقات برود و تورات را بگیرد از میان بنی اسرائیل این هفتاد نفر را انتخاب کرده، و نامبردگان، به شنیدن صدای خدا و اینکه چگونه با پیغمبر خود سخن می گوید قناعت نکرده از وی درخواست کردند تا خدا را به ایشان نشان دهد، و بخاطر همین درخواست صاعقه‌ای بر ایشان نازل شد و همه را هلاک کرد، و خداوند با دعای موسی دوباره ایشان را زنده نمود، آن گاه خود موسی درخواست رؤیت نموده و آن وقایع پیش آمد، که از جمله آنها داستان گوساله پرستی قوم بود در ایام غیبت موسی.

و این معنا در اخبار وارده از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز وارد شده، و به زودی از نظر خوانندگان خواهد گذشت - ان شاء الله تعالی -.

البته همانطوری که گفتیم این مطلب از قرائنی که در سیاق آیات هست استفاده می شود، نه اینکه آیه

مورد بحث در مقام بیان آن باشد، ما خود اعتراف داریم که آیه تنها در مقام بیان ظلم بنی اسرائیل و نزول عذاب بر ایشان و دعای موسی در حق ایشان است و اما اینکه این داستان جزئی از داستان میقات است آیه از آن ساکت است، لیکن باید دانست از این هم که غیر آن داستان است ساکت است.

سخن صاحب المنار مبنی بر اینکه داستان هفتاد نفر غیر داستان میقات موسی
(علیه السلام) است

صاحب تفسیر المنار در ذیل آیه مورد بحث
گفته: داستان مذکور در این آیه غیر داستان میقات
موسی است، و استدلال کرده به اینکه اولاً از
فصاحت کلام خدای تعالی به دور است که در وسط
نقل داستانی به داستان دیگری بپردازد، و ثانیاً اگر
رجفه، کیفر درخواست رؤیت بود جا داشت
بفرماید: «آیا ما را به جرم سخنی که سفهای ما
گفته‌اند هلاک می‌سازی» نه اینکه بفرماید: «آیا ما را
به جرم عملی که سفهای ما کرده‌اند...» بعلاوه در
این آیه نفرموده که همراهان موسی چه گفته‌اند، و
معلوم نیست که در اینجا نیز جمله «خدا را به ما
آشکارا نشان ده» را گفته باشند، بلکه حق مطلب این
است، که در اینجا سه داستان از بنی اسرائیل نقل
شده، یکی داستان درخواست رؤیت و نزول صاعقه،
دیگر داستان میقات موسی و صعقه خود او، و سوم
داستان میقات رفتن هفتاد نفر و نزول رجفه که - ان
شاء الله - در مبحث روایتی آینده ایرادش خواهیم
کرد.

صاحب المنار سپس اضافه کرده است که: بخاطر همین اشکالات بوده که جمعی از مفسرین گفته‌اند میقاتی که در آیه مورد بحث ذکر شده غیر از میقات اول است که میقات خود موسی است، و داستان از این قرار بوده که پس از بازگشتن موسی از میقات و مواجه شدن با گوساله‌پرستی قوم، خداوند او را مامور کرده تا دوباره به اتفاق جمعی از بنی اسرائیل به میقات برود، و این عده در آنجا از عمل زشتی که مرتکب شده‌اند عذرخواهی کنند. موسی (علیه السلام) هفتاد نفر از ایشان را برگزیده و به طور برده است، و در آنجا بود که بخاطر آن سخنی که گفته بودند به رجفه یعنی لرزه بدنی مبتلا شدند، و وقتی موسی دید نزدیک است همگی از این درد هلاک شوند دعا کرد و به دعای وی نجات یافتند.

آن گاه گفته است: عده دیگری از مفسرین گفته‌اند: بعد از مرگ هارون، بنی اسرائیل موسی را به قتل وی متهم ساخته و گفتند: تو به وی حسد برده و او را کشتی. موسی وقتی دید در این امر خیلی پافشاری دارند هفتاد نفر از ایشان را که از آن جمله فرزند خود هارون بود انتخاب نمود و به کنار قبر

هارون آورد و در این باب با قبر او سخنی گفته و هارون از قبر جواب داده و او را بی‌گناه معرفی نموده، در اینجا بود که گفتند: ما به برائت تو نزد قوم شهادت نمی‌دهیم مگر اینکه از خدایت بخواهی تا ما را نیز پیغمبرانی قرار دهد، و بخاطر این حرف دچار رجه شدند.

و بعضی دیگر گفته‌اند: بنی اسرائیل از موسی تقاضای رؤیت خدا را کرده و موسی از میان ایشان هفتاد نفر را انتخاب نموده و به طور برد، در آنجا این تقاضا را کردند و به رجه دچار شدند، و خداوند دوباره ایشان را زنده کرد، الا اینکه این خود یک جریان مستقل و غیر از

جریان میقات موسی بوده^۱.

اشکال بر کلام صاحب المنار و اشاره به روش قرآن در نقل داستان‌ها و اشاره به اینکه عذاب در برابر خود عمل نیست، بلکه در مقابل لازمه عمل و قول است

این بود کلام صاحب المنار در ذیل آیه مورد بحث، و لیکن خواننده محترم به خوبی می‌داند اقوالی که صاحب المنار نقل کرده مخصوصاً دو قول اول هیچ شاهی بر آنها در خود آیه دیده نمی‌شود، و روایات وارده در این داستان نیز هیچ یک از آنها را تایید نمی‌نماید.

و اما اینکه گفت: اگر داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستانی باشد که در آیه «۱۴۳» یعنی آیه ﴿لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ وارد شده، لازمه‌اش این است که داستان گوساله‌پرستی بنی اسرائیل در وسط این داستان گنجد شده باشد و این از فصاحت قرآن بدور است.

جوابش این است که وقتی از فصاحت قرآن بدور است که عنایتی در کار نباشد و اما اگر عنایت و خصوصیتی در کار بیاید هیچ مانعی نیست از اینکه

^۱ تفسیر المنار، ج ۹، ص ۲۱۵.

در وسط نقل داستانی به داستان دیگری پرداخته شود، و امثال آن در قرآن کریم بسیار است، آری اگر قرآن کریم کتابی تاریخی و رمانی مانند سایر رمانها بود البته این انتقال به داستانی در خلال داستانی دیگر عیب شمرده می‌شد، و لیکن قرآن کریم کتاب هدایت و دلالت و حکمت است، از هر قضیه و هر اتفاقی که در ادوار گذشته رخ داده تنها آن قسمتش را نقل می‌کند که به کار هدایت بخورد.

و اما اینکه گفت: اگر رجفه بخاطر همان سؤال رؤیتی باشد که در آیه «۱۴۳» بود جا داشت در این آیه بفرماید: «بما قال السفهاء منا» نه «بما فعل»، جوابش این است که مؤاخذه‌ای که خداوند از ایشان کرده و ایشان را به رجفه مبتلا ساخته بخاطر نافرمانی ایشان بوده. و نافرمانی خود عمل و فعلی است، هر چند از قبیل گفتار باشد و لذا می‌گوییم آیه ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ بدون تردید شامل گناهان زبانی از قبیل کلمات کفرآمیز و دروغ و افتراء نیز می‌شود، و علی الظاهر جهتش همین است که عذاب و کیفر در مقابل خود عمل نیست، تا گناهان زبانی را

شامل نشود بلکه در مقابل چیزی است که لازمه عمل و قول است، از قبیل اسائه ادب و یا عناد و یا بی‌اعتنایی به مقام پروردگار که اینها جداگانه عمل شمرده می‌شوند. علاوه بر این، این اشکال اگر وارد باشد و جواب نداشته باشد تازه اشکالی است که بر اقوال منقول در المنار نیز وارد است. برای اینکه همه آن اقوال عذاب رجفه را در قبال سخن

نکوهیده‌ای می‌دانستند که از همراهان موسی سر زده بود، پس بخوبی معلوم شد که هیچ یک از اشکالهای المنار وارد نیست. و داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستانی است که در چند آیه قبل وارد شده بود.

﴿قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ ...
مَنْ تَشَاءُ﴾

غرض موسی (علیه السلام) از این جمله این بود که خداوند همراهانش را دوباره زنده کند، چون می‌دید اگر تنها به میان قوم برگردد و خبر مرگ همراهان را برای ایشان ببرد او را به قتل آنان متهم ساخته و به همین بهانه از دین بیرون می‌روند، و دعوتش بکلی از بین می‌رود، این بود مقصود موسی،

و لیکن از آنجایی که موقف و موقعیتی که داشت اجازه نمی‌داد غرض خود را صریحا به زبان بیاورد، و همراهان خود را بخاطر آن معصیت بزرگی که مرتکب شدند، و در نتیجه مورد غضب شدید الهی قرار گرفته و هلاک گردیدند مستحق این نمی‌دید که بار دیگر عنایت الهی دستگیرشان شده و چشم به دنیا باز کنند.

لذا مطلب را پوست کنده به زبان نیاورد، بلکه برای اینکه رحمت خدا را بر غضبش غلبه داده و رأفتش را بر انگیزد، و به عبارت دیگر برای اینکه زمینه ذکر حاجت را با بر طرف کردن موانع اجابت فراهم ساخته باشد در آغاز سخن اسم ربوبیت را که خود مهیج رحمت است به زبان آورد و آن گاه گفت: ﴿لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ﴾ زمام امر این مردگان از پیش هم در دست تو بود «و ایای» و همچنین من، اگر می‌خواستی می‌توانستی قبل از این همه ما را هلاک کنی، و اگر همراهان مرا قبل از این هلاک می‌کردی هیچگونه تهمتی متوجه من نمی‌شد.

آن گاه گفت: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ و

برای اینکه رعایت ادب را کرده باشد بصورت
استفهام گفت از شان تو و رحمت و سنت ربوبیت
دور است که مردمی را بخاطر اعمال سفهای آنان
مؤاخذه فرمایی.

سپس گفتار خود را با جمله ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾
این نیست جز امتحانی از تو و همچنین با جمله
﴿تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ تاکید نموده
و خلاصه چنین رسانید که هلاک کردن همراهان من
یکی از موارد امتحان عمومی تو است که بندگان
خود را با آن می آزمایی تا هر که گمراه شدنی است
گمراه شده و هر که هدایت شدنی است هدایت
شود، و از سنت تو نیست که هر که در اثر امتحان تو
گمراه شد هلاکش سازی.

و کوتاه سخن اینکه، تو آن خدایی که رحمت
همواره بر غضبت پیشی دارد، و سنت تو چنین
نیست که در عقاب بدکاران از بندگان عجله کنی،
و یا آنان را بخاطر نفهمی های عده ای سفیه و نادان
عقاب نمایی، تو آن خدایی هستی که مرا به سوی
قوم مبعوث فرمودی، و

به من وعده دادی که در پیش بردن دعوتم یاریم
کنی، و هلاکت این عده فعلا برای من صلاح نیست
و باعث تهمت بر من است:

﴿أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ

الْغَافِرِينَ﴾

در این جمله شروع می‌شود به نقل دعاهایی که
موسی (علیه السلام) در آن روز کرده بود، موسی
(علیه السلام) در این جمله کوتاه نیز حاجت و دعای
خود را در بین دو صفت از صفات خدای تعالی یکی
صفت ولایت که مخصوص به مقام ربوبی است و
یکی آمرزش او که بهترین آمرزش‌ها است قرار داد
و بعد حاجت خود را درخواست نمود و چنین
گفت: ﴿فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ و این بهترین حاجتی
است که خدا درخواست آن را از بندگان خود
می‌پسندد.

موسی (علیه السلام) ذکر این دو صفت را کافی
دانست از اینکه به حاجت اصلیش (زنده کردن
همراهان) تصریح کند، و خواست تا با تصریح
نکردن به آن اظهار تذلل و شرمساری نماید، و گر نه

شکی نیست که مقصودش از این کلام اظهار حاجت خود بوده، اگر چه تصریح نکرده، برای اینکه آیه‌ای که در سوره بقره راجع به این مطلب است می‌فرماید: خداوند همراهان موسی را زنده کرد، و معلوم است که اگر استجابت دعای موسی در کار نبود خداوند مردمی را که به عذاب خود هلاک کرده دوباره بدون جهت آنان را زنده نمی‌کند.

﴿وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ﴾

کلمه «هدنا» از ماده «هاد، یهود» است که به معنای بازگشتن است، و جمله ﴿إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ﴾ جملات قبل از خود را که فصلی از دعاهای موسی است تعلیل می‌کند، موسی نخست از درگاه پروردگار خود مسئلت می‌نماید که در زندگی دنیا یک نوع حسنه و در زندگی آخرتش حسنه دیگری روزیش کند، آن گاه جمله مزبور را اضافه می‌کند، و تعلیل بودن آن به این عنایت است که حسنه زندگی دنیا جز نیکویی عیش آن چیز دیگری نمی‌تواند باشد، و رجوع به خدا که عبارت است از سلوک طریقه و پیروی راه فطرت او، آدمی را به نیکویی

عیش و حیات طیب در دنیا و آخرت هدایت می‌کند،
و به عبارت دیگر حیات طیب از آثار بازگشت به
سوی خدا است، و با اینکه موسی از قول خود و
دیگران می‌گوید: «ما به سوی تو بازگشت کردیم»
جای آن هست که خداوند در آینده حیات طیب را
رویشان فرماید، مناسب با کلمه «و اکتب» که به
معنای قضاء و تقدیر است نیز همین روزی کردن در
آینده است. و اما فصل اول از دعای آن جناب یعنی
جمله ﴿فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾، جملات سابق بر آن از
قبیل ﴿أَنْتَ وَلِيُّنَا﴾ و همچنین ﴿وَ أَنْتَ خَيْرُ
الْغَافِرِينَ﴾ کفایت تعلیل آن را می‌کند، و ارتباطی با
تعلیل ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾ ندارد - دقت بفرمایید -.

﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ

كُلَّ شَيْءٍ﴾

این جمله جواب خدای سبحان است به درخواست موسی، و بطوری که می بینید خداوند این جواب را طوری بیان کرده که هم جواب درخواست موسی باشد و هم در مقابل کلامی که او قبل از درخواست خود گفته بود و به عرض رسانیده بود که ﴿رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ﴾ قرار بگیرد، و اگر رساندن عذابش را مقید به جمله «هر که را بخواهیم» کرده و در رحمت خود چنین تقییدی را به کار نبرده برای این بوده که عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می شود نه از ناحیه خود او، از ناحیه او جز رحمت ناشی نمی شود هم چنان که فرموده: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ و نیز فرموده: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾

و از این دو آیه به خوبی بر می آید که اگر خداوند گنهکاران را عذاب می کند، این عذاب کردنش به اقتضای ربوبیتش نیست، و گر نه جا داشت تمامی

افراد را عذاب کند، و حال آنکه مشیتش به عذاب افراد معینی تعلق می‌گیرد، و معلوم است که مشیتش تعلق نمی‌گیرد مگر به عذاب کردن آن افرادی که نعمتش را کفران کرده‌اند، پس باز عذاب او مستند به گنهکاران است نه مستند به خود او.

علاوه بر اینکه از آیات کریمه قرآن بر می‌آید که اصولاً عذاب همان فقدان رحمت است، هم چنان که نعمت عدم بذل نعمت است، و این نرسانیدن نعمت و رحمت جز در مورد افرادی که بخاطر کفر و گناه استعداد رحمت و نعمت را از دست داده‌اند تحقق پیدا نمی‌کند، پس در حقیقت سبب عذاب، همان نبودن سبب رحمت است.

و اینکه گفتیم از ناحیه خود او جز رحمت و نعمت ناشی نمی‌شود دلیلش خیلی روشن است، برای اینکه سعه رحمت و افاضه نعمت از مقتضیات الوهیت و از لوازم صفت ربوبیت است، هیچ موجود مربوب و مخلوق نیست مگر اینکه وجودش برای خود او و برای بسیاری از موجودات دیگر نعمت است، چون موجودات همه به هم مربوطند و خیر و

شری که در یک موجود هست یا هم برای خودش و هم برای دیگران نعمت است مانند نیرومندی و ثروت و امثال آن دو که هم صاحبش از آن منتفع می‌شود و هم دیگران و یا اگر برای خودش نعمت است حد

اقل برای دیگران نعمت است، مانند بلاها و امراض و آفاتی که برای صاحبش مایه ضرر است، و لیکن موجودات دیگر از بلای او منتفع می‌شوند، بنابراین می‌توان گفت که رحمت الهی واسعه است، و اختصاص به مؤمن و یا صاحبان شعور نداشته و مخصوص به دنیا یا به آخرت نیز نیست، حتی شمول و عمومیتش فعلی است نه شانی، و مشیت او هم همواره ملازم با رحمت او است.

البته اگر عذاب را نسبت به خود معذب و رحمت و نعمت را نسبت به شخص متنعم در نظر بگیریم و عذاب آن و لذت این را مقیاس قرار دهیم رحمت الهی، واسعه نخواهد بود، بلکه رحمتش خاص و عذابش نیز خاص خواهد بود، الا اینکه این یک معنایی است قیاسی که از مقایسه حال افرادی نسبت به حال افراد دیگر تحقق می‌یابد، وقتی می‌بینیم افرادی از نعمت‌هایی که خداوند به دیگران ارزانی داشته محروم مانده‌اند و این حرمان را یک نوع عذاب و ناراحتی می‌یابیم قهرا نعمتی را که آن دسته دیگر دارا هستند در مقابل این عذاب رحمت

می‌شود، و همچنین وقتی آفات و ناگواریها و عقاب
دنیوی و اخروی عذاب باشد قهرا ایمنی از آنها خود
یک نوع رحمت می‌شود، و لیکن به آن معنایی که
گذشت همه اینها رحمت است.

اشاره به دو قسم رحمت برای خدای تعالی: رحمت عام و رحمت خاص

پس می‌توان گفت که برای خدای تعالی دو قسم
رحمت است، یکی رحمت عام که مؤمن و کافر،
نیکوکار و فاجر و باشعور و بی‌شعور همه بوسیله آن
به وجود آمده و از ابتدای هستی و در مسیر
وجودشان مادامی که وجود دارند بوسیله آن روزی
می‌خورند. و دیگر رحمت خاص که خود عطیه‌ای
است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که
دارای ایمان و عبودیت باشند، مانند حیات طیب و
زندگی نورانی در دنیا، و جنت و رضوان در آخرت
که کفار و مجرمین بخاطر کفر و جرمشان از آن
بهره‌ای ندارند، و بهره آنان چیزی است در مقابل این
رحمت مانند عذاب استیصال و زندگی نکبت بار از
دنیا، و آتش و آلام آن در آخرت. پس این رحمت
است که در مقابل عذاب است نه رحمت واسعه
عامه، زیرا عذابی که در مقابل رحمت واسعه قرار

بگیرد وجود ندارد بلکه هر موجودی که بتوان کلمه «چیز» را بر آن اطلاق کرد مصداقی از مصداق رحمت عامه واسعه است، حال یا برای خودش رحمت است و یا برای غیر، چون اصل خلقتش به ملاک و به منظور رحمت بوده، بنابراین، چیزی باقی نمی ماند که کلمه «چیز» بر آن اطلاق بشود، و ما آن را از مصداق عذاب بشماریم.

وقتی این معنا معلوم شد به خوبی روشن می گردد که جمله ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، خصوصیت عذاب و عمومیت رحمت را بیان می کند، و اگر میان عذاب و رحمت عامه مقابله انداخته با اینکه میان آن دو تقابل نیست برای این است که با ذکر رحمت عامه زمینه را برای خصوصی شدن آن در حق پرهیزکاران از مؤمنین فراهم نموده

بفرماید: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾

از آنچه گذشت به دست آمد که سعه رحمت شانی نیست تا در جمله ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ رحمت را مقید به مشیت تقدیری نموده و بگوییم: در این جمله نیز چیزی نظیر «من اشاء» در تقدیر است، زیرا بطوری که از ظاهر آیه بر می آید مراد از رحمت، رحمت عامه است که بالفعل همه موجودات را فرا گرفته و لا بد خدا خواسته که فرا گرفته، پس اینکه جمعی از مفسرین گفته اند در این جمله نیز «ان شئت اگر بخواهیم» در تقدیر است، صحیح نیست.

آیه: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ...﴾ استجاب و تقید دعای موسی (علیه

السلام) را می رساند

﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ

هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾

این جمله تفریع بر جمله ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ

أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي...﴾ است، و معنای آن این است که

لازمه وجوب اصابه عذاب به پاره ای از مردم و

شمول رحمت بر تمامی موجودات این است که

رحمت را بر آن بعض دیگر که عبارتند از:

پرهیزکاران و دهندگان زکات واجب کنم.

خدای سبحان مشمولین رحمت خود را به اوصاف عامی توصیف کرده و فرموده: «هر کس تقوی داشته باشد و زکات دهد و به آیات خدا ایمان آورد»، و فرموده: «هر کس از شما چنین و چنان باشد» هم چنان که مشمولین عذاب را هم بطور عموم ذکر کرد، و به قوم و قبیله موسی (علیه السلام) اختصاص نداد و فرمود: «هر که را بخواهم» تا نتیجه این بیان عام نیز عمومیت داشته باشد.

و این بیان عام نسبت به درخواست موسی (علیه السلام) یک نحوه تقیید است، برای اینکه موسی درخواست حسنه و رحمت را برای قوم خود با جمله ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾ تعلیل کرده، و در حقیقت خواسته است بگوید: پروردگارا از قوم من همه آن افرادی را که بازگشت کرده‌اند بخاطر همان بازگشتشان مشمول رحمت و حسنه خود کن، و خداوند درخواست این عمومیت و وسعت را اجابت نکرد، بلکه آن را تقیید نمود و فرمود: من به زودی رحمت خود را برای آن افرادی که هم بازگشت

کردند و هم تقوا پیشه خود ساخته و هم به آیات من
ایمان آوردند می نویسم.

و این تقید کسر شان موسی (علیه السلام)
نیست، زیرا راهنما و معلم انبیاء (علیه السلام) خدای
سبحان است، و این خدا است که به کلیم خود روش
درخواست کردن را می آموزد، و دستور می دهد که
درخواست خود را مقید به پرهیز از محرّمات و ایمان
به آیات خدا و تسلیم در برابر احکام نازل بر انبیاء
کند، و موسی چنین نکرده بود، او تنها مساله
بازگشت را

ذکر کرده بود، و معلوم است که کلمه بازگشت شامل تقوا و ایمان به آیات خدا و خلاصه شامل تسلیم در برابر احکام خدا نیست، و این تصرفی که خدای تعالی در درخواست موسی کرده نظیر تصرفی است که در درخواست ابراهیم کرده و آن را تقیید نموده بود.

ابراهیم (علیه السلام) در آیه ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ از خدا خواسته بود که ذریه‌اش را نیز مانند خودش امام قرار دهد، و خداوند در جوابش فرمود دعایت تنها در باره آن افرادی از ذریه‌ات مستجاب است که ستمکار نباشند، چون عهد من (امامت) به ستمکاران نمی‌رسد. و نیز مانند تصرفی است که در آن دعای دیگرش کرده و آن را تعمیم داد، و قرآن کریم آن دعا و جوابش را چنین حکایت می‌کند: ﴿وَ أَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ الْمَصِيرُ﴾ ابراهیم در این دعا تنها مردم با ایمان اهل مکه را مورد نظر قرار

داده بود، و لیکن خدای تعالی فرمود: من دعای خیر او را در حق کفار ایشان نیز اجابت می‌کنم.

پس معلوم شد: اولاً آیه مورد بحث متضمن استجاب و تقید دعایی است که موسی (علیه السلام) در جمله ﴿وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ﴾ کرده بود، و عجب از بعضی مفسرین است که گفته‌اند سیاق آیه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی دعای موسی را رد کرده و آن را مستجاب ننموده. و همچنین از بعضی دیگر که گفته‌اند موسی (علیه السلام) برای قوم خود دعا کرد و خداوند دعایش را در حق امت محمد (صلوات الله علیه) مستجاب نمود و استدلال کرده‌اند به اینکه جمله ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾ بیان از جمله ﴿لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ است. - و ما به زودی به نقل و جواب آن می‌پردازیم.

و ثانیاً معلوم شد که خدای تعالی دعای اول موسی (علیه السلام) را هم که همان طلب مغفرت برای قوم خود بود مستجاب کرده است، چون معقول نیست که خداوند دعای بیهوده غیر مستجابی را در کلام خود نقل کند، چیزی که هست در اینجا مانند

موارد دیگری مشابه آن به سکوت از رد دعا اکتفاء
شده است، چون همین سکوت از رد دعا خود دلیل
بر استجاب آن

است، و جمله «فسأکتبها» به هیچ وجه مربوط به این دعا نیست، بلکه استجابت دعای دوم او است، که از خداوند حسنه دنیا و آخرت خواسته است.

مؤید اینکه خداوند دعای اول موسی را نیز مستجاب کرده و از گناه قومش که گفتند: ﴿أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ در گذشته این است که در جای دیگر داستان می‌فرماید: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ زیرا به نظر خیلی بعید می‌رسد که خداوند ایشان را دوباره زنده کرده باشد در حالی که آن گناهانشان را که بخاطر آن هلاکشان کرده بود نیامرزیده باشد.

و به هر حال معنای جملات آن آیه این است که: «فسأکتبها» یعنی به زودی رحمت خود را نصیب و واجب می‌کنم (و اگر تعبیر به کتابت کرده برای این بوده که حتمی بودن آن را بهتر برساند، چون کتابت ثبوت و وجوب بیشتری را افاده می‌کند). ﴿لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ برای کسانی که از گناهان و ترک واجبات دوری می‌کنند، ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ و زکات می‌دهند.

زکات به معنی حق مالی و یا مطلق انفاق در راه خدا است، و برای این زکاتش گفته‌اند که باعث

زیادی مال و اصلاح مفسد اجتماع و تکمیل نواقص آن می‌شود، و چه بسا اشخاصی که گفته‌اند: منظور از دادن زکات پاک کردن دل و اصلاح اخلاق است، و لیکن این حرف قابل اعتنا نیست.

﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ ایمان آوردن به

آیات به معنای تسلیم در برابر هر آیه و نشانه‌ای است که از ناحیه خداوند رسیده باشد، چه اینکه آن نشانه معجزه باشد، مانند معجزات موسی و عیسی و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و چه اینکه احکام آسمانی باشد، مانند شرایع دین موسی و دستورات سایر انبیاء (علیه السلام) و چه خود انبیاء باشند، و یا علامتی از علامات نبوت پیغمبری باشد، مانند علائمی که خداوند در کتاب تورات موسی و انجیل عیسی برای محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) ذکر کرده، همه اینها آیات خداوند هستند که بر هر کس واجب است در برابر آن تسلیم شود و آن را تکذیب نکند.

این بود معنای آیه، و در این آیه التفات بکار رفته

یعنی سیاق کلام از تکلم مع الغیر (ما) به غیبت (قال)

تغییر یافته است، زیرا در اول فرموده: «موسی از قوم خود هفتاد نفر برای میقات ما برگزید» آن گاه در آخر فرموده: «خدا گفت عذاب خود را به هر کس بخواهم می‌رسانم» و گویا این تغیر لحن برای این بوده که زمینه و مقام گفتار در اول کلام مقام اظهار

عظمت بوده، و عظماء در این مقام همیشه از خود و اطرافیان خود دم می‌زنند، و می‌گویند: «ما چنین کردیم و ما چنان کردیم» به خلاف آخر کلام که مقام، مقام اظهار عنایت خاصه نسبت به مخاطب و یا نسبت به خطاب است و در چنین مقامی باید به صیغه افراد (قال) تعبیر کرد، و لذا می‌بینیم در آیات مورد بحث و در موارد دیگری که مناجات انبیاء و اولیاء (علیه السلام) نقل شده، آنجا که دعاهای نوح و ابراهیم (علیه السلام) آمده و آنجا که دعای موسی (علیه السلام) در شب طور بازگو شده و آنجا که ادعیه سایر صالحین و استجابات دعاهایشان به میان آمده همه جا لحن کلام آنان لحن متکلم و حده است، که با مقام مناجات و اظهار کوچکی تناسب دارد، و هیچ جا از این لحن عدول نشده است مگر برای فهماندن نکته زائدی.

و اما التفاتی که در جمله ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ بکار رفته و با اینکه سیاق کلام در اول آیه سیاق متکلم و حده بوده و می‌فرمود: «پس من به زودی می‌نویسم رحمت خود را...» در آخر فرموده:

«و کسانی که به آیات ما ایمان می آورند»، ظاهراً نکته‌اش این باشد که بخواهد این آیه را با آیه بعدی که خود یک نوع بیانی است برای جمله «و کسانی که...» متصل سازد، زیرا آیه بعدی بطوری که بعداً نیز اشاره خواهیم کرد به منزله جمله معترضه‌ای است که از نتیجه بحث گریز می‌زند و سیاق آن از سیاق آیه مورد بحث یعنی خطاب مشافهی میان موسی و خدای تعالی خارج است، و از آن آیه به بعد به سیاق اصلی کلام یعنی سیاق تکلم با غیر برگشت می‌شود.

پس اینکه فرمود: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ و نفرمود: «و الذین هم بآیاتی یؤمنون» برای این است که به نحو لطیفی آیات بعدی را با آیات قبل از آیه مورد بحث متصل سازد و این از عجائب سیاقات قرآنی است - دقت بفرماید که جای دقت است -.

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ... كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾

معنای «اصر» در ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾

راغب در مفردات گفته است: «اصر» به معنای

گره زدن و حبس کردن به قهر است، گفته می‌شود:

«أصرتة فهو ماصور» یعنی زندانی کردم او را و او فعلاً
زندانی است، کلمه «ماصر و ماصر» - به فتح صاد و
کسر آن - به معنی زندان کشتی است، در قرآن هم
که می فرماید: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ معنایش این
است که خداوند چیزهایی را که مانع ایشان از
خیرات و رسیدن به صواب می شود از آنان بردارد، و
در آنجا که می فرماید: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ نیز
به همین معنا است، گر چه بعضی ها گفته اند معنایش
ثقل و سنگینی است، و لیکن

تحقیقش همان است که من گفتم^۱. و «اغلال» جمع «غل» و به معنای طوق و بندی است که به دست و پای اشخاص می اندازند.

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...﴾ این آیه بحسب ظاهر سیاق، بیان جمله ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ است، و ظاهر آن نیز بیان بودنش را تایید می کند، برای اینکه رسول خدا را پیغمبری درس نخوانده معرفی می کند که امر به معروف و نهی از منکر کرده و هر پاک و پاکیزه‌ای را بر بشر حلال و هر ناپاک و پلیدی را حرام می کند، و موانع و غل و زنجیرهایی را که مانع سعادت بشر است از دست و پای آنان باز می کند، و همه اینها آیات و نشانه‌های نبوت آن حضرت و خاتمیت نبوت او است، و همان آیاتی است که خداوند قبلا در تورات و انجیل برای ایشان بیان کرده بود پس ایمان به آنها ایمان به آن آیات است، و یهود و نصارا اگر بخواهند دستورات اکید تورات و انجیل را در باره ایمان به آیات بکار بندند ناگزیرند به نشانه‌های نبوت خاتم النبیین

^۱ مفردات راغب ماده «اصر».

(صلی الله علیه وآله و سلم) نیز ایمان بیاورند.

این آن معنایی است که از ظاهر سیاق آیه استفاده می‌شود، و لیکن انصاف این است که نمی‌توان به چنین معنایی ملتزم شد، و بدون شک نمی‌توان گفت آن رحمتی که خداوند بر یهود واجب کرد به شرط اینکه تقوا پیشه کرده و به آیات خداوند ایمان بیاورند تنها شامل آن عده معدود و انگشت‌شماری است که معاصر عصر رسول خدا بوده و به دعوت وی ایمان آورده‌اند، و میلیون‌ها یهود حتی پارسایان بی‌شماری که از زمان موسی و استجابت دعایش تا زمان بعثت خاتم انبیاء (صلی الله علیه وآله و سلم) به دنیا آمده و رفته‌اند همه از آن رحمت محرومند، توهّم این معنا را هم نمی‌توان کرد، چرا که خود قرآن شهادت می‌دهد به اینکه گروه بی‌شماری از بنی اسرائیل دعوت الهی موسی را اجابت نموده و خداوند هم ایمانشان را پذیرفته و وعده خیرشان داده است، با این حال چطور ممکن است رحمت الهی مبسوط بر بنی اسرائیل را منحصر در عده قلیلی از ایشان دانست.

بنابراین، جمله ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ
الْأُمِّيَّ...﴾ گر چه بیان جمله ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا
يُؤْمِنُونَ﴾ است و لیکن در سعه و ضیق مساوی با آن
نیست، بلکه بیان خاصی است که از مبین عام خود،
استخراج و انتزاع شده، و در آن از هزاران نفر یهود
- که مشمول مبین عام است - تنها مؤمنین به نبوت
خاتم النبیین و آیات آن ذکر شده تا غرض از سوق
کلام که همان بیان حقیقت دعوت محمدی (صلی
الله علیه وآله و سلم) و لزوم اجابت آن بر یهودیان
است معلوم گردد.

و از این سنخ بیان که میان «مبین» و «بیان» از نظر سعه و ضیق اختلاف باشد در قرآن کریم بسیار دیده می‌شود، مثلاً از ابلیس حکایت شده که بطور عموم گفته است: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ...﴾ و در جای دیگر دایره فعالیت خود را تنگ کرده و گفته است: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ بطوری که ملاحظه می‌کنید این جمله استخراج شده است از جمله اول که از او حکایت شده.

و نیز در اول همین سوره نخست خطاب به این امت نموده می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ آن گاه بطور عموم می‌فرماید: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ در این مثال بعکس مثال بالا «بیان» عام و «مبین» خاص است، و این سنخ بیان همانطوری که در سابق گفته شد از قبیل استخراج خطاب از خطاب و منظور از آن تعمیم دادن مطلب است، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است.

بنا بر آنچه گذشت برگشت بیان بودن جمله ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾ به استخراج بیان از بیان برای تطبیق دادن بیان بر مورد حاجت است، و مثل

این است که فرموده باشد: وقتی رحمت مکتوب بر بنی اسرائیل منحصرأ برای کسانی مکتوب و واجب شده است که تقوی پیشه کنند و زکات دهند و به آیات ما ایمان بیاورند، در این زمان که زمان بعثت آخرین پیغمبر ما است مصداق آن اشخاص از بنی اسرائیل تنها کسانی هستند که این پیغمبر را پیروی کنند، برای اینکه در این عصر تنها ایشانند که تقوی داشته و زکات می دهند و هم به آیات ما ایمان دارند، موسی و عیسی و محمد (علیه السلام) را تصدیق نموده و آیات و معجزات و شرایع و احکامی را که ما بوسیله ایشان فرستادیم پذیرفتند، آری، تنها ایشانند که به آیات و امارات نبوت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و علامات ظهور دعوت وی که در تورات و انجیل آمده ایمان آوردند.

در این آیه به جای ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ کلمه ﴿يَتَّبِعُونَ﴾ بکار رفته، و این بهترین تعبیر است، زیرا ایمان به آیات خدای سبحان و ایمان آوردن به انبیاء و شرایع ایشان به اطاعت و تسلیم در برابر دستورات ایشان است، و تعبیر به «یتبعون» دلالت بر همین معنا می کند و می فهماند ایمان به

معنای صرف اعتقاد فائده‌ای ندارد، چون هر قدر هم شخص اعتقاد به حقانیت آیات و شرایع الهی داشته باشد مع ذلک وقتی اطاعت و تسلیم در کارش نباشد عملاً حق بودن آن آیات را تکذیب کرده است.

و از اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را اسم نبرده و با سه وصف «رسول»، «نبی» و «امی» یاد کرده و مخصوصاً از اینکه دنباله‌اش فرموده:

﴿الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾

به خوبی بدست می‌آید که آن جناب در تورات و انجیل هم به همین سه وصف معرفی شده است، چون غیر از آیه مورد بحث که راجع به شهادت تورات و انجیل بر نبوت آن حضرت است در هیچ جای دیگر قرآن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مجموع این اوصاف یک جا توصیف نشده، و اگر منظور از توصیف وی به این اوصاف تعریف آن جناب به اوصاف آشنای در نظر یهود و نصارا نبود در خصوص این آیه وی را به این اوصاف و مخصوصاً صفت سوم توصیف کردن هیچ نکته‌ای را افاده نمی‌کرد.

امر به معروف، نهی از منکر، تحلیل حلال، تحریم خبائث، و بر داشتن تکالیف شاقه، از مختصات اسلام است

و همچنین ظاهر آیه دلالت و یا حد اقل اشعار دارد بر اینکه مساله امر به معروف و نهی از منکر و خلاصه امور پنجگانه‌ای که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در این آیه به آن امور وصف شده همه از علائمی است که از آن جناب در تورات و انجیل ذکر شده است، و بر اینکه این امور از مختصات پیغمبر اسلام و ملت بیضای او است - و همین طور هم هست - برای اینکه هر چند به شهادت آیه ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ سایر امم صالح نیز به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کرده‌اند، و به شهادت آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ حلال دانستن طیبات و حرام دانستن خبائث و پلیدیها تا اندازه‌ای از فطریاتی بوده که همه ادیان بر آن اتفاق داشته‌اند، و همچنین هر چند مساله برداشتن موانع و غل و بندهای معنوی از

دست و پای بشر تا حدی در شریعت عیسی (علیه السلام) هم بوده و حکایت قرآن در آیه ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأَحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ بر آن دلالت و آیه ﴿قَدْ جِئْتُمْ بِالْحِكْمَةِ وَ لِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ

الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ که خطاب به بنی اسرائیل است بر آن اشعار دارد، الا اینکه هیچ خردمندی تردید ندارد در اینکه دینی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به همراهی کتابی از ناحیه خدا آورده هر چند بر کتب آسمانی دیگر صحه گذارده و آنها را تصدیق کرده است، و لیکن خودش یگانه دینی است که در قالب بی روح امر به معروف و نهی از منکر تا آنجا که ظرفیت داشته روح حیات دمیده و کار آن را که جز دعوت زبانی چیز دیگری نبود به جایی رسانید و آن قدر آن را توسعه داد که شامل جهاد با اموال و نفوس گردید، و تنها دینی است که جمیع امور مربوط به زندگی بشر و همه شؤون و اعمال وی را بر شمرده و آنها را به دو قسم طیبات و خبائث تقسیم، و طیبات را حلال و خبائث را حرام نموده است.

آری قوانین مجعوله در هیچ دین و هیچ قانون اجتماعی به تفصیل قوانین این شریعت نبوده و بمانند آن به جزئیات و دقائق امور نپرداخته است، دینی است که جمیع احکام و تکالیف شاقه‌ای که در سایر ادیان و مخصوصاً در دین یهود و به دست احبار و ملایان ایشان رخنه پیدا کرده بود نسخ کرده و از بین برده، پس حد اعلا و کامل امور پنجگانه مذکور در آیه مورد بحث که عبارت بود از: ۱ - امر به معروف ۲ - نهی از منکر ۳ - تحلیل طیبات ۴ - تحریم خبائث ۵ - برداشتن تکالیف شاقه جعلی و غیر الهی، تنها و تنها در اسلام یافت می‌شود، هر چند در سایر ادیان نمونه‌ای از هر یک آنها دیده می‌شود.

کامل و جامع بودن اسلام، خود دلیلی است مستقل بر حقانیت آن

و همین معنا صرف‌نظر از شهادت تورات و انجیل بر حقانیت اسلام، خود بهترین شاهد و روشن‌ترین گواه بر صدق ادعای آورنده آن است، بطوری که اگر بشارات و علائم آن جناب در تورات و انجیل هم نیامده بود، و آن دو کتاب شهادت صریحی بر نبوت وی نداشتند. همین کمال شریعتش در شهادت بر

صدق ادعایش کافی بود، چون شریعت آن حضرت در حقیقت تکمیل شده همان شریعت موسی و عیسی (علیه السلام) است. حال باید از یهود و نصارا پرسید غرض از پیروی یک دین صحیح و اصولاً انتظاری را که از یک شریعت حق می‌توان داشت چیست؟ آیا علامت صحیح بودن یک دین جز این است که برگشت تمامی احکام و قوانینش به یکی از امور پنجگانه بالا باشد و بخواهد با تفصیل احکامش معروف را معروف و منکر را منکر دانسته طیبات را حلال و خبائث را حرام نموده و خرافات و عقائد ساختگی سودپرستان را لغو کند؟ اگر چنین است پس باید اعتراف کنند به اینکه شریعتی که متضمن

حد

اعلا و کامل این امور است همان مرحله کامل شریعت خود ایشان است.

از این بیان به خوبی ظاهر گردید که جملات

﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾

مجموعاً توضیح می‌دهد معنای آیاتی را که

می‌فرماید: قرآن تورات و انجیل را تصدیق دارد،

مانند آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ

لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ

وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و آیه ﴿وَلَمَّا

جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا

مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا

عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ و مقصود از

این دو آیه این است که وقتی رسول خدا (صلی الله

علیه وآله و سلم) مبعوث شد و شریعت و کتابی آورد

که شریعت و کتاب ایشان را تکمیل می‌کرد به آن

کافر شدند، با اینکه می‌دانستند که این همان پیغمبری

است که در کتابهایشان پیش‌گویی شده، و انبیایشان

به آمدنش بشارت داده‌اند، هم چنان که از مسیح

(علیه السلام) نیز حکایت کرده که فرموده: ﴿يَا بَنِي

إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ
التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ
أَحْمَدٌ ﴿١﴾.

و ما - ان شاء الله - به زودی در باره بشارت‌هایی
که در کتب مقدس یهود و نصارا است تا آنجا که
میسور است بحث خواهیم کرد. و اگر در آیه مورد
بحث مانند آیات سابق الذکر بطور اجمال نفرمود:
«مصدقاً لما بین یدیه» بلکه بطور تفصیل امور
پنجگانه را بر شمرد برای این بود که در این آیه وجهه
کلام تنها به دو ملت یهود و نصارا نیست، بلکه به
تمام مردم است، و لذا می‌بینیم در آیه بعدیش پیغمبر
خود را دستور می‌دهد که جمیع بشر را خطاب کرده
و بگوید: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ من
فرستاده خدا به سوی همگی شمایم. شاهد دیگر
اینکه در خود آیه بطور عموم فرموده: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا
بِهِ﴾ پس هر آن کسانی که ایمان آوردند به او و
طوری نفرمود که مختص به یهود و نصارا باشد.

^۱ و چون از نزد خدا پیغمبری پیامدشان که مصدق توراتشان بود، گروهی از
اهل کتاب چنان که گویی دانا نیستند کتاب خدا را پشت سر افکندند. -
بقره، آیه ۱۰۱.

﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا

النُّورَ...﴾

کلمه «عزروه» از مصدر «تعزیر» به معنای یاری

توأم با تعظیم است. و مقصود از نوری

که با او نازل شده همان قرآن کریم است، و
غرض از این تعبیر این است که بفهماند قرآن کریم
نوری است که راه زندگی و آن طریقی را که انسان
باید برای رسیدن به سعادت و کمال خود بپیماید
روشن می‌سازد، چون زمینه کلام اثبات همین معنا
است.

و در اینکه فرمود «انزل معه نازل شده با او» و
نفرمود «انزل علیه نازل شد بر او» و یا «انزل الیه نازل
شد بسوی او» با در نظر گرفتن اینکه کلمه «مع» به
معنای همراه بودن چیزی با چیز دیگری است، اشاره
و تلویح است به همان معنای شهادتی که گفتیم، و
همین یک کلمه معنای آیه را به این بر می‌گرداند که
پیروی کنید نوری را که نازل بر وی شده در حالی که
این نور (قرآن) با شرایعی که در بر داشته و اظهار
می‌کند خود شاهد صدق وی است و گواه بر این
است که وی همان کسی است که انبیای خود شما و
کتاب‌های آسمانی‌تان از آمدنش خبر داده است. و
بنابراین، کلمه «معه» حال از نائب فاعل «انزل»
خواهد بود. و نظیر این تعبیر در آیه ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ
النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴿١٠٠﴾ نیز به کار رفته.

وجوهی که در معنای جمله: «انزل معه» و علت تعدیه کلمه: «انزل» با «مع»

گفته شده است

مفسرین دیگر در توجیه این تعبیر و معنای کلمه مزبور اختلاف کرده، بعضی گفته‌اند: ظرف «مع» متعلق است به «انزل» و میان کلمه مزبور و ضمیری که بدان اضافه شده است مضاف دیگری است که حذف شده، و آن یا رسالت است و یا نبوت، و تقدیر کلام «مع نبوته» و یا «مع رسالته» است، برای اینکه اگر این مضاف را در تقدیر نگیریم معنای آیه «پیروی می‌کنند قرآنی را که با او نازل شده» می‌شود و حال آنکه قرآن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل نشده بلکه با جبرئیل نازل شده.

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه مذکور متعلق است به «اتبعوا» و معنای آیه «پیروی و شرکت می‌کنند با او در پیروی کردن قرآن» است، و یا این است که «با پیروی کردن او قرآن را نیز پیروی می‌کنند».

بعضی دیگر گفته‌اند: حال از فاعل «اتبعوا» است و معنایش این است که «پیروی می‌کنند قرآن را در حالی که در پیروی کردنشان با رسول خدا (صلی الله

علیه وآله و سلم) هستند».

عده‌ای دیگر گفته‌اند: کلمه «مع» به معنای «علی»

است. و بعضی دیگر گفته‌اند: در معنای کلمه «عند

نزد» می‌باشد. و لیکن دور بودن این معانی از ظاهر

آیه شریفه بر کسی پوشیده نیست.

پس اینکه فرمود: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ...﴾ به منزله تفسیری است برای صدر آیه که فرمود: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾ و توضیح می‌دهد که منظور از پیروی رسول بطور حقیقت، همانا پیروی کتاب خداست که مشتمل است بر شرایع و احکام خدا، و آن چیزی که برای او معنای اتباع را دارد همان ایمان به نبوت و رسالت او و تکذیب نکردن و احترامش را رعایت کردن و در برابر او امرش تسلیم بودن و در انجام مقاصد یاریش کردن است.

و این جمله یعنی جمله ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ...﴾ نتیجه‌ای است که بر صدر آیه یعنی جمله ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ...﴾ متفرع می‌شود، چنان که قبلاً هم گفتیم جمله دوم بیان خاصی است که از بیان عام ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ استخراج شده است، و معنایش این است که: وقتی پیروی رسولی که دارای این صفات است همان ایمان به آیات ما باشد که ما آن را به بنی اسرائیل توصیه نموده و پاداش آن را بسط رحمت در دنیا و آخرت قرار داده و گفتیم اگر

به آیات ما ایمان بیاورید با رسیدن به حسنه در دنیا و آخرت رستگار می شوید، پس کسانی که از یهود به وی ایمان آورده و او را یاری کنند همانا اینان رستگارند.

عمومیت و شمول رسالت پیغمبر اکرم اسلام (صلی الله علیه وآله و سلم) و

استدلال برای رفع استیحاş یهود و مردم غیر عرب از بعثت آن حضرت

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

... وَ يُمِيتُ﴾

بعد از آنکه از اوصاف پیغمبر گرامیش بدست آمد که نزد وی آن دین کاملی است که حیات طیب بشری را در هر مکان و در هر زمانی که فرض شود تضمین می کند، و بشر در رسیدن به چنین زندگانی احتیاجی به بیش از امر به معروف و نهی از منکر و تجویز طیبات و تحریم خبائث و الغاء خرافات و گشودن قید و بندهای بیهوده‌ای که خود به دست خویش زده است، ندارد، اینک در جمله مورد بحث پیغمبر خود را دستور می دهد تا نبوت خود را بر جمیع طبقات بشر اعلام نماید، و بدون اینکه آن را مخصوص قومی کند، بگوید: «ایها الناس! من بدرستی فرستاده خدا به سوی همگی شمایم».

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ - صفاتی است که خداوند خود را به آن توصیف نموده، و مجموع آنها به منزله تعلیلی است که امکان رسالت از ناحیه خدا را فی نفسه بیان نموده، و در ثانی امکان عمومیت این رسالت را اثبات می‌کند، و بدین وسیله استیحاش و تعجب بنی اسرائیل را که چگونه ممکن است مردی غیر از یهود آنها از طبقه درس نخوانده به چنین نبوتی جهانی برسد از بین می‌برد، چون یهودیها پیش خود چنین خیال می‌کردند که در میان همه اقوام بشری فقط آنها از حزب خدایند بلکه آنها خود را از نزدیکان درگاه خدا و حتی فرزندان و دوستان خدا می‌پنداشتند، و همچنین استیحاش ناشی از عصبیت غیر عرب را از اینکه مردی عرب بر آنان مبعوث شود زائل می‌کند.

وجه دلالت جمله مورد بحث بر این معانی این است که در جمله قبل می فرمود: «من فرستاده خدا به سوی همگی شمایم» و در این جمله خدا را توصیف نموده و می فرماید: «آن خدایی که...» پس برگشت معنای این دو جمله به این است که: آن خدایی مرا به رسالت خود برگزیده که ملک آسمانها و زمین و سلطنت عالی بر آسمان و زمین از آن او است، همان خدایی که معبودی جز او نیست که مالک گوشه‌ای از آسمانها و زمین باشد، پس تنها اوست که می تواند به هر چه بخواهد حکم کند و هیچ مانعی مزاحم نفوذ حکمش نیست و هیچ اراده‌ای جلوگیر نفوذ اراده‌اش نمی باشد، اوست که می تواند به اراده خود رسولی به سوی طایفه‌ای از بندگانش و یا به سوی همه آنان گسیل بدارد، او همان خدایی است که زنده کردن و میراندن به دست او است، پس همو می تواند مردمی را و یا همه بشر را به حیاتی سعید و طیب زنده کند، چون سعادت و هدایت از زندگی است همانطور که شقاوت و ضلالت از مرگ است، هم چنان که فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا

يُحْيِيكُمْ ﴿١﴾ و نیز فرموده: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ
 جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ و نیز فرموده:
 ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمْ
 اللَّهُ﴾^۱.

﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ...﴾

این آیه شریفه تفریع بر آیه قبل است، و معنایش
 این است که: وقتی مطلب از این قرار باشد، پس به
 من ایمان بیاورید، زیرا من همان پیغمبر امی هستم
 که تورات و انجیل شما به آمدنم بشارت داده، و من
 به خدا ایمان داشته و به وی کفر نمی‌ورزم، و
 همچنین به کلمات او ایمان آورده‌ام، و کلمات او
 همان شرایع و احکامی است که بر من و بر انبیای
 سابق بر من نازل کرده است، مرا پیروی کنید باشد
 که رستگار شوید.

این آن معنایی است که سیاق آیه اقتضای آن را
 دارد، و از این معنا وجه التفات از تکلم ﴿إِنِّي رَسُولٌ
 لِلَّهِ﴾ به غیبت «رسوله...»، معلوم می‌شود، البته باید

^۱ شما که ایمان دارید خدا را اجابت کنید و پیغمبر را نیز، چون شما را به
 چیزی که زندگیتان می‌دهد دعوت کنند. - انفال، آیه ۲۴.

دانست که از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که این آیه
دنباله آیه سابق و هر دو کلام رسول خدا (صلی الله
علیه وآله و سلم) است.

و وجه التفات همانطور که قبلاً هم خاطر نشان شد این است که بجای اینکه بفرماید: «پس ایمان آورید به خدا و به من» فرمود: «پس ایمان بیاورید به خدا و به رسول او»، آن گاه رسول را به اوصافی وصف کرد تا بدین وسیله امر در «فامنوا» و در ﴿وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ را تعلیل کرده باشد.

و مقصود از «اهتداء» در «تهتدون» هدایت یافتن بسوی سعادت اخروی است که عبارت است از خوشنودی خدا و بهشت او، نه هدایت یافتن به راه حق، زیرا ایمان به خدا و به رسول خدا و پیروی کردن احکام و شرایع رسول، خودش اهتداء به راه حق است، نه اینکه نتیجه اش اهتداء به راه حق باشد. پس برگشت معنای ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ به معنای ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ است که در آیه قبلی بعنوان نتیجه ایمان به خدا و پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر شده است.

مراد از «هدایت» و «امت» در: ﴿وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٍ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾

﴿وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٍ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ

يَعْدِلُونَ﴾

در این جمله عمل صالح نیکان از بنی اسرائیل را می‌ستاید، و این از انصاف قرآن است که بعد از بر شمردن سیئاتی که از آنان سر زده مستحقین مدح را نیز مدح می‌کند، و حاصل معنایش این است که: همه بنی اسرائیل خدا و رسول را مخالفت نکرده و بر ضلالت و ظلم پافشاری نداشتند، بلکه پاره‌ای از ایشان مردمی بودند که دیگران را به سوی حق راهنمایی نموده و در میان ایشان به حق و عدالت حکم می‌کردند. بنابراین، باید گفت: «باء» در «بالحق» همان بایی است که علمای نحو آن را «باء» آلت می‌نامند، می‌توان هم گفت که «باء ملامسه» است.

بنابراین معنا، آیه مورد بحث از مواردی است که خداوند هدایت را به غیر خود و به غیر انبیاء و امامان نسبت داده، نظیر حکایتی که از مؤمن آل فرعون کرده و با اینکه ظاهراً پیغمبر نبوده در باره‌اش فرموده: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾

و بعید نیست که مراد از امت از قوم موسی در آیه مورد بحث، انبیاء و امامانی باشند که بعد از موسی در میان بنی اسرائیل پدید آمدند و قرآن در باره‌شان

در چند مورد و از آن جمله فرموده: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ
أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾
چون اگر هدایت

به حق را که در آیه مورد بحث است بر معنای
حقیقش حمل کنیم جز از پیغمبران و امامان ساخته
نیست، و بحث از این معنا را در تفسیر آیه ﴿قَالَ إِنِّي
جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ و آیه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ
يَشْرَحْ صَدْرَهُ﴾ و همچنین در ذیل آیاتی دیگر
گذرانندیم.

معنای «اسباط» و اشاره به آیات و معجزاتی که از موسی (علیه السلام) در

سوره اعراف آمده است

﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ إِثْتَىٰ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا...﴾

کلمه «سبط» در لغت به معنای پسر زاده و یا دختر
زاده است، و جمع آن «اسباط» می آید، و لیکن در بنی
اسرائیل به معنای قوم خاصی بوده، سبط در اصطلاح
ایشان به منزله قبیله در نزد عرب است، از ابن حاجب
نقل شده که گفته است: کلمه «اسباطا» در این آیه
بدل از عدد است نه تمیز عدد و گر نه اگر تمیز می بود
می بایستی اسباط بنی اسرائیل حد اقل سی و شش
سبط و تیره می بودند و حال آنکه نبودند، چون سبط

در بنی اسرائیل دوازده تیره بود و بنابراین حد اقل جمع سبط سی و شش است، پس ناچار باید بگوییم کلمه «اسباطا» بدل از عدد است، و تمیز عدد حذف شده چون با بودن اسباطا احتیاجی به ذکر آن نبوده، و تقدیر کلام «و قطعناهم اثنتی عشرة فرقة اسباطا» است. البته کسانی دیگر هم گفته‌اند که کلمه مذکور تمیز است، و اشکال ابن حاجب هم وارد نیست زیرا اگر چه کلمه به صیغه جمع است ولی در اینجا به معنای مفرد آمده و معنای آن، جماعت و یا طایفه و یا نظیر آن است.

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ...﴾

«انبجست» از «انبجاس» و به معنای انفجار است، و بعضی گفته‌اند به معنای بیرون شدن اندک اندک آب است، بخلاف انفجار که به معنای بیرون شدن به کثرت و فراوانی است. و از ظاهر اینکه فرمود: «پس منفجر شد از آن دوازده چشمه و هر گروهی از مردم چشمه خود را شناختند» بدست می‌آید که چشمه‌ها به عدد اسباط بنی اسرائیل یعنی دوازده بود، چون می‌رساند که هر چشمه مخصوص یک تیره بوده و اینکه این اختصاص به خاطر مشاجره‌ای بوده که با

یکدیگر داشته‌اند، و این ظاهر تایید می‌کند روایاتی را که در باره داستان این چشمه‌ها وارد شده. معنای بقیه آیه شریفه روشن است.

در آیات این سوره خدای سبحان از معجزات موسی (علیه السلام) و آیات وی چند معجزه زیر را بر شمرده: ۱ - اژدها ۲ - ید بیضاء ۳ - قحطی فرعونیان ۴ - نقص ثمرات ایشان ۵ - طوفان ۶ - ملخ‌های بالدار ۷ - ملخ‌های بی‌بال ۸ - قورباغه ۹ - خون شدن آب نیل ۱۰ - غرق شدن فرعونیان

در نیل ۱۱ - میراندن و زنده کردن هفتاد نفر از
یاران موسی ۱۲ - شکافته شدن دوازده چشمه از
سنگ با ضربت موسی ۱۳ - سایه افکندن ابر بر سر
بنی اسرائیل ۱۴ - فرو فرستادن من و سلوی ۱۵ -
کندن کوه از ریشه و آن را بر بالای سر بنی اسرائیل
مانند سایه بان نگهداشتن. و لیکن می توان تکلم با
خدای تعالی و نزول تورات و مسخ شدن پاره ای از
بنی اسرائیل به صورت میمون را نیز بر آن اضافه
نمود، و ما - ان شاء الله - در تفسیر سوره هود راجع
به این چند معجزه نیز بحث خواهیم کرد.

بحث روایتی در باره علت اینکه انتخاب

امام به مردم واگذار نشده است

در تفسیر عیاشی از محمد بن سالم نی فروش از
حارث بن مغیره از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت
می کند که حارث گفت: به حضرتش عرض کردم،
عبد الله بن عجلان در مرضی که به آن مرض
درگذشت می گفت من در این مرض نمی میرم و
مرد. حضرت فرمود خداوند: هیچ گناهی از او
نیامرزد این چه فکر باطلی بوده که او کرده؟ موسی
(علیه السلام) از قوم خود هفتاد مرد برگزید و وقتی

دچار رجفه شدند و همه هلاک گردیدند موسی گفت: «پروردگارا اصحابم اصحابم» خطاب آمد من بجای ایشان اصحابی بهتر به تو می‌دهم. عرض کرد: من ایشان را می‌شناختم و به ایشان علاقمند بودم، خداوند بجای آنان انبیایی برای وی مبعوث کرد.

مؤلف: مقصود امام (علیه السلام) این بوده که بعد از درگذشت عبد الله عجلان خداوند اصحابی بهتر از او به وی ارزانی بدارد، هم چنان که به موسی (علیه السلام) داد، و لیکن این روایت در باب خود روایت غریبی است و با ظاهر قرآن سازگار نیست.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از سعد بن عبد الله قمی در ضمن حدیث طویلی روایت کرده که گفت: خدمت امام قائم (علیه السلام) عرض کردم ای مولای من مرا خبر ده از اینکه چرا مردم از انتخاب امام و زمامدار برای خود ممنوع شدند؟ فرمود: امام مصلح و یا مفسد؟ عرض کردم البته مصلح. فرمود: آیا با اینکه احدی از مردم از صلاح و فساد درونی اشخاص آگاهی ندارند آیا ممکن است شخصی را که انتخاب می‌کنند اتفاقاً بر

خلاف تشخیصشان مفسد از کار در آید؟ عرض
کردم بلی ممکن است. فرمود: علت ممنوعیت مردم

همین است که من آن را به صورت برهان برای
ایراد کردم.

سپس رو به سعد کرده و فرمود: بگو بینم
پیغمبرانی که خدا آنها را برگزیده و کتابشان داده و با
عصمت تاییدشان کرده با اینکه اعلم - در دو نسخه
چاپی از برهان اعلام وارد شده و لیکن احتمال دارد
که تصحیف شده باشد - همه امت‌ها هستند مانند
موسی و عیسی (علیه السلام) آیا با وفور عقل و کمال
علمی که دارند هیچ ممکن نیست که وقتی بخواهند
اشخاص نیکی را برای کاری انتخاب کنند اتفاقاً
منافق از کار در آیند؟ عرض کردم: نه. فرمود: بلکه
ممکن است، به شهادت اینکه موسی کلیم الله (علیه
السلام) با وجود عقل و کمال علمش و با اینکه وحی
به او می‌شد مع ذلک وقتی از اعیان قومش و از وجوه
لشکریانش و خلاصه از کسانی که شکی در ایمان و
اخلاصشان نداشت هفتاد نفر برای رفتن به میقات
برگزید انتخابش به خطا رفت و بجای هفتاد نفر با
ایمان هفتاد نفر منافق برگزید و قرآن در باره‌اش
فرموده: ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا

لَمِيقَاتِنَا ﴿﴾ تا آنجا که میفرماید ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ ... ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ﴾.

پس با اینکه می بینیم اختیار و انتخاب مثل موسی کسی که خداوند برای نبوتش برگزیده به خطا می رود و افسد را بجای اصلح بر می گزیند می فهمیم که انتخاب تنها و تنها کار کسی است که به باطن اشخاص راه داشته و ضمائر و سریره های افراد برایش آشکار باشد، و نیز می فهمیم که بعد از خطا رفتن انتخاب انبیاء انتخاب مهاجر و انصار یک پیشیز ارزش نداشته است.^۱

مؤلف: آیه ای که امام (علیه السلام) در این روایت بدان استشهاد کرده نقل به معنی شده، یعنی امام (علیه السلام) آن را از آیات سوره اعراف و سوره نساء ترکیب کرده است.

چند روایت در مورد داستان هفتاد نفر بر گزیدگان موسی (علیه السلام) برای حضور در میقات

و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از نوف حمیری روایت کرده که گفت: وقتی موسی

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۳۸، ح ۳.

برای رفتن به میقات پروردگارش هفتاد نفر از قوم خود را برگزید خدایش فرمود: من زمین را برای شما سجده گاه و مایه طهارت قرار داده و سکینت را با شما در خانه هاتان قرار می دهم، و چنانتان می کنم که تورات را از حفظ بخوانید و در نتیجه مردان و زنان و غلامان و آزادگان همگی بتوانند آن را قرائت کنند.

موسی به قوم خود گفت: «خداوند برای شما تمامی روی زمین را سجده گاه و آن را مایه طهارت قرار داده» گفتند: ما در غیر معابد نماز نمی خوانیم چه احتیاج به چنین ترخیصی داریم. گفت: «خداوند سکینت را با شما و در خانه های شما قرار داده» گفتند: «لازم نیست، ما

دوست داریم که در همان تابوت که بود بماند»
گفت: «خداوند قدرتی به شما می‌دهد که زن و مرد
و صغیر و کبیر و آزاد و بنده شما همگی بتوانید
تورات را از بر بخوانید» گفتند «ما نمی‌خواهیم مگر
خواندن از روی کتاب را» بعد از این گفت و شنود و
لجاجت بنی اسرائیل بود که خداوند فرمود:
﴿فَسَاكُتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...﴾ - تا آنجا
که می‌فرماید - ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾، «آن گاه موسی گفت:
پروردگارا من قوم خود را به درگاه تو آوردم و نتیجه
آمدنشان را به دیگران دادی پروردگارا پس مرا
پیغمبر آن مردم قرار بده» فرمود: «پیغمبر ایشان از
خود ایشان است» عرض کرد: «پس مرا از آن امت
قرار بده» فرمود: «تو آن امت را درک نمی‌کنی»
عرض کرد: «من قوم خود را به درگاهت آوردم وفاده
ایشان را به دیگران دادی؟ اینجا بود که خداوند به
وی وحی فرستاد: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ
بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ حمیری گفت "در اینجا موسی
راضی شد، آن گاه رو به حضار کرده و گفت آیا
ستایش نمی‌کنید خدایی را که در آن روز حفظ غیبت
شما را کرده و بجای شما گوش داد مطالب مربوط به

شما را و وفاده دیگران را برای شما قرار داد؟

و نیز در همان کتاب از ابن ابی حاتم و ابو الشیخ

از نوف بکالی روایت کرده که گفت: موسی بعد از

آنکه از قوم خود هفتاد نفر انتخاب نمود به ایشان

گفت: اینک به سوی خدا روانه شوید، و از او هر چه

می خواهید درخواست کنید، خود موسی درخواستی

داشت و ایشان درخواستی، وقتی به میقاتگاه یعنی به

کوه طور رسیدند موسی رو به ایشان کرده و گفت:

اینک درخواست خود را عرضه بدارید، ایشان

گفتند: «خدا را به ما نشان بده» گفت: «وای بر شما

دوباره این درخواست را از خدا می کنید» گفتند:

«درخواست ما همین است باید خدا را آشکارا به ما

نشان دهی» این را که گفتند صاعقه ایشان را گرفت

و همگی مدهوش افتادند، موسی عرضه داشت:

پروردگارا من هفتاد نفر از نیکان و سرشناسان بنی

اسرائیل را به میقات تو آوردم حال به سوی ایشان

برگردم و یک نفر از آنان با من نباشد جواب بنی

اسرائیل را چه بگویم؟ آیا مرا نخواهند کشت؟

صدایی به گوش موسی رسید که درخواست خود را

عرضه بدار، موسی گفت: پروردگارا از تو می‌خواهم
که همراهان مرا زنده کنی خداوند همگی ایشان را
زنده کرد و در نتیجه درخواست ایشان و درخواست
موسی هدر رفت، و این درخواست ماند برای این
امت، چون آنها نتوانستند استفاده کنند^۱.

بیان ضعف آن روایات

مؤلف: این دو روایت را از این جهت ایراد کردیم

که از نظر شباهت در قصه شبیه به

^۱ الدرالمثور، ج ۳، ص ۱۳۹ ط بیروت.

روایات موقوفه بود، و لیکن صرف نظر از اختلافی که در مضمون آن دو است از نظر جزئیات قصه نه با یکدیگر تطبیق می‌شوند و نه با ظاهر آیات، درخواستی که کردند تنها مساله دیدن خدا بود که رد شد، و درخواست موسی هم زنده شدن ایشان بود که زنده شدند، و درخواست دیگرش نوشته شدن رحمت بر بنی اسرائیل بود که آنهم به شرط تقوا و ایمان به آیات خدا مستجاب شد، دیگر چه وفاده و اجری طلب داشتند که به ایشان داده نشد و در عوض آن را به امت آخر الزمان دادند؟ اشکال دیگر اینکه از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که در جمله ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ خطاب به پیغمبر اکرم است نه به موسی.

نظیر این دو روایت در منطبق نشدن با آیه، روایتی است که از ابن عباس در ذیل جمله ﴿أُكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ﴾ نقل شده، در این روایت ابن عباس گفته است: خداوند این درخواست را به موسی نداد، بلکه در جوابش فرموده: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ﴾ تا آنجا که

می فرماید - ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾^۱، مقصود ابن عباس این است که خداوند این دعای موسی را در حق امت اسلام مستجاب کرد نه در حق خود او، و ما گفتیم که ظهور آیه در غیر این معنا است.

و نیز نظیر این روایت آن روایتی است که از سدی نقل شده که در ذیل جمله ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتَكَ...﴾^۲، گفته است: موسی گفت پروردگارا! سامری به ایشان گفت گوساله درست کنند لیکن چه کسی گوساله را زنده کرد و روح در آن دمید؟ پروردگار فرمود: «من» گفت: پس تو خودت ایشان را گمراه کردی.^۳

عیاشی نیز نظیر این روایت را در تفسیر خود از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) بطور مرسل یعنی بدون ذکر سند نقل کرده، و در آن دارد که موسی گفت: پروردگارا چه کسی گوساله را به صدا درآورد؟ فرمود: «من». موسی این را که شنید گفت: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتَكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾^۳.

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۳۹.

^۲ تفسیر الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۳۹.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱، ح ۸۵.

و اشکال این روایات این است که موسی (علیه السلام) جمله مذکور را در موقع هلاک شدن هفتاد نفر گفته نه در داستان سامری و گوساله‌اش، مگر اینکه بگوییم موسی این جمله را دوباره و در دو جا گفته است.

و در الدر المنثور از احمد و ابو داود از جندب بن عبد الله بجلی روایت کرده است که گفت: مردی عرب از بادیه وارد شد و شتر خود را خوابانید و آن را عقال کرد و سپس پشت سر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به نماز ایستاد، بعد از نماز به صدای بلند چنین دعا کرد: پروردگارا مرا و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را رحم کن و احدی را در رحمت من و او شریک مساز. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از رحمت عمومی و واسع خداوند جلوگیری می کنی؟ برای خدا صد رحمت است که از آن همه تنها یک رحمت را بر خلق خود نازل کرده و با آن جن و انس و چارپایان را با یکدیگر مهربان می کند، نود و نه رحمت دیگر دارد^۱.

و نیز در همان کتاب از احمد و مسلم از سلمان فارسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: برای خداوند صد رحمت است، از آن جمله رحمتی است که با آن خلق خود

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۳۰ ط بیروت.

را با یکدیگر مهربان کرده و میان وحوش با بچه‌هایشان عاطفه قرار داده، و نود و نه رحمت دیگر خود را برای روز قیامت قرار داده^۱.

و نیز می‌گوید: ابن ابی شیبه از سلمان بطور موقوف و ابن مردویه نیز از همان جناب روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خداوند روزی که آسمانها و زمین را می‌آفرید صد رحمت آفرید که هر یک از آنها درست قالب زمین و آسمانها است، از آن صد رحمت یکی را به زمین فرستاد که باعث مهربانی خلاق با یکدیگر شد، و با آن رحمت است که مادران نسبت به فرزندان مهر می‌ورزند، و وحوش و طیور از یک آب‌خور آب می‌آشامند، و خلاق با هم زندگی می‌کنند، ولی روز قیامت خداوند این رحمت را از دل‌ها می‌کند و آن را به اضافه نود و نه رحمت دیگر تنها به متقین واگذار می‌کند، آن گاه آن حضرت آیه ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۳۰ ط بیروت.

يَتَّقُونَ ﴿﴾ را قرائت کردند^۱.

مؤلف: این معنا از طریق شیعه از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز روایت شده، و گویا روایت دوم از سلمان همان روایت اول است که نقل به معنا شده، و لیکن راوی که آن را نقل به معنا کرده با اضافه کردن جمله «ولی روز قیامت خداوند این رحمت را از دل‌ها می‌کند» روایت را ضایع کرده، و باید از او پرسید اگر در قیامت خداوند این رحمت را از غیر متقین سلب کند پس چگونه آسمان و زمین باقی مانده و بهشت و دوزخ بجای می‌ماند؟ و چگونه ملائکه و غیر ایشان بدون رحمت شامله خدا زنده می‌مانند؟ پس تعبیر بهتر آن تعبیری است که در پاره‌ای از روایات ما امامیه وارد شده که - بطوری

^۱ الدرالمشور، ج ۳، ص ۱۳۰ ط بیروت

که به یاد دارم - فرموده‌اند: در آن روز خدا همه صد رحمت خود را در مؤمنین جمع می‌کند، و این معنا غیر از کندن و سلب رحمت از غیر مؤمنین است، اولی جاز و معقول هست و لیکن دومی معقول و متصور نیست - دقت بفرمایید -.

و نیز در الدر المثنور از طبرانی از حذیفه بن الیمان از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که در حدیثی فرمود: به آن خدایی که جان من در دست اوست هر آینه خداوند در قیامت آمرزشی کند که ابلیس هم به طمع بیفتد.^۱

مؤلف: و از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز نظیر این معنا روایت شده.^۲

باز در همان کتاب از ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابی بکر هذلی روایت شده که گفت: وقتی آیه ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ نازل شد، ابلیس گفت: پروردگارا من هم چیزی هستم، خطاب آمد ﴿فَسَاكُتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ...﴾، پس آن رحمت را از

^۱ الدر المثنور، ج ۳، ص ۱۳۰ ط بیروت.

^۲ بحار، ج ۷، ص ۲۸۷، ح ۱.

ابلیس سلب کرد^۱.

مؤلف: ظاهراً مضمون این روایت فرضی است که خود ابی بکر هذلی کرده نه اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) صادر شده باشد، به جهت اینکه بدون شک شیطان هم از رحمت و اسعه خداوند که در صدر آیه است برخوردار است، و آن رحمت خاصه خدا است که در ذیل آیه ذکر شد و ابلیس از آن محروم است.

اهمیت و ارزش بیشتر ایمان کسانی که پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) را ندیده به آن حضرت ایمان آورده‌اند

در تفسیر برهان از نهج البیان روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: کدام یک از خلائق ایمانشان حیرت انگیزتر است؟ گفتند: ملائکه. فرمود: ملائکه خود در نزد پروردگارانند، جهت ندارد که ایمان نداشته باشند. گفتند: انبیاء (علیه السلام). فرمود: انبیاء هم مورد وحی خدای تعالی هستند، با این حال ایمان آوردنشان خیلی مهم نیست. گفتند: ما. فرمود: شما هم با من که پیغمبرم

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۳۰.

معاصر هستید، جهت ندارد که ایمان نیاورید، بلکه ایمان آن مردمی مهم و با ارزش است که بعد از شما می آیند، با اینکه جز نوشته‌ای در اوراق چیزی ندیده‌اند مع ذلک به همان نوشته ایمان می آورند، این است معنای آیه ﴿وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي اُنزِلَ مَعَهُ اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۱.

مؤلف: این خبر هیچ اشکالی ندارد، چیزی که هست باید دانست که مقصود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان شان نزول آیه نبوده بلکه تطبیق آیه بر یکی از مصادیقش بوده است. و همچنین آن روایتی که می گوید مقصود از نور در آیه شریفه علی (علیه السلام) است معنایش این است که یکی از مصادیق آن نور، علی (علیه السلام) است، ممکن هم هست بگوییم روایت دوم ناظر به باطن آیه است نه به ظاهر آن.

منشعب شدن بنی اسرائیل به هفتاد و چند فرقه و ناجیه بودن یکی از آن فرق

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از علی

بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت:

^۱ تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۴۰، ح ۹.

بنی اسرائیل بعد از موسی به هفتاد و یک فرقه منشعب شدند و اهل نجات از همه آنها یک فرقه است و ما بقی در آتشند و نصارا بعد از عیسی (علیه السلام) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند و اهل نجات از آنها تنها یک فرقه است، و ما بقی در آتشند، امت اسلام هم به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهند شد و همه آن فرق در آتشند مگر یک فرقه، قرآن درباره آن یک فرقه از امت موسی فرموده: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ و در باره امت عیسی فرموده: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ این آن دو امت اهل نجات از قوم موسی و عیسی هستند. و در باره ما مسلمانان می فرماید: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ این آن فرقه اهل نجات از امت اسلام است.^۱

و در تفسیر عیاشی از ابی الصهبان بکری روایت کرده که گفت: من در حضور علی بن ابی طالب (علیه السلام) بودم که آن حضرت رأس الجالوت و اسقف نصارا را احضار نمود و به ایشان گفت: من از

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۳۶.

شما پرسشی خواهیم کرد که خودم به جواب آن
داناتر از شمایم، پس بیهوده از دادن جواب آن طفره
نروید و از من کتمان نکنید. آن گاه به رأس الجالوت
گفت: به حق آن کسی که تورات را بر موسی نازل
کرد، و بنی اسرائیل را از من و سلوی خورانید، و
برای ایشان از دل دریا راه خشکی باز کرد، و از سنگ
کوه طور برای ایشان دوازده چشمه جوشانید، و هر
یک را به سبطی از اسباط بنی اسرائیل اختصاص داد
مرا خبر ده از اینکه بنی اسرائیل بعد از موسی به چند
فرقه منشعب شدند؟ رأس الجالوت گفت: به یک
فرقه باقی ماندند. حضرت فرمود: به حق آن خدایی
که جز او معبودی نیست دروغ گفتمی، بنی اسرائیل به
هفتاد و یک فرقه منشعب شدند، و همه در آتشند
مگر یک فرقه، که قرآن در باره ایشان می فرماید: ﴿وَمِنْ
قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٍ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^۱.

اشاره به روایات و داستان‌های خرافی و مجعولی که در باره فرقه ناجیه یهود

ساخته و پرداخته شده است

و در مجمع البیان گفته است: این فرقه از یهود

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲، ح ۹۱.

قومی هستند که در ما و رای چین زندگی می کنند، و بین آنان و سرزمین چین وادی ریگزاری فاصله است، قومی هستند که چیزی از شرایع و احکام تورات را تغییر نداده اند. صاحب مجمع البیان سپس اضافه کرده است که این معنا مضمون روایتی است که از ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده است^۱.

مؤلف: روایت مزبور ضعیف و غیر مسلم الصدور است. علاوه بر این، از چنین فرقه یهودی که به راه حق هدایت کنند و در بین خود به عدالت حکم نمایند اثری نمی بینیم، و بفرض هم که در روزگار ما چنین مردمی در ما و رای چین بوده باشند قطعاً فرقه هادی و عادل نیستند، برای اینکه اولاً دین یهود با شریعت عیسی نسخ شده، و ثانیاً شریعت عیسی هم به آمدن دین اسلام از اعتبار ساقط گردیده، پس اگر در ما و رای چین مردمی هادی به حق و عادل یافت شوند جز مسلمان نمی توانند باشند، و لذا بعضی از دانشمندان که این داستان خرافی را نقل کرده اند ناگزیر شده اند یک جمله به آن بیفزایند و آن

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۸۹.

این است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در شب معراج در میان آنان فرود آمد و به دین اسلام دعوتشان کرد، و آنان به وی ایمان آورده و مسلمان شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نماز را به ایشان تعلیم داد.

علاوه بر این، داستان‌های عجیب و غریبی برای ایشان تراشیده و نقل کرده‌اند، از آن جمله مقاتل گفته است: از جمله چیزهایی که خداوند با آن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را فضیلت داده این است که او را در شب معراج به سوی پدران قوم موسی که در ماورای چین هستند فرستاد، و داستان این قوم چنین است که: وقتی بنی اسرائیل گناه کار شدند، و مردان نیکی را که امر به عدالت می‌کردند، کشتند، این نیک مردان که آن روز در زمین مقدس بسر می‌بردند از خدا خواستند «پروردگارا ما را از میان بنی اسرائیل بیرون کن»، خداوند دعایشان را مستجاب کرد و راهی از زیر زمین برایشان باز کرد، نیک مردان یهود وارد آن نقب شدند، خداوند در آن نقب نهری جاری ساخت که همه جا با ایشان در

جریان بود، و چراغی از نور برای - شان قرار داد که همه جا پیش پایشان را روشن می کرد، نیک مردان یهود یک سال و نیم در این نقب راه پیمودند تا از بیت المقدس به سرزمین فعلی خود در چین رسیدند، خداوند ایشان را از زیر زمین بیرون آورد و در سرزمینی منزل داد که پرندگان و چارپایان و درندگان با هم زندگی می کنند، سرزمینی که در آنجا گناه و نافرمانی نیست، و رسول خدا

(صلی الله علیه وآله و سلم) در شب معراج در میان ایشان آمد در حالی که جبرئیل با او بود، همگی به وی ایمان آورده و او را تصدیق کردند، و آن جناب ایشان را نماز آموخت، و ایشان اقرار کردند که موسی به آمدن وی بشارتشان داده است

خرافه دیگر روایتی است که شعبی نقل کرده و گفته: برای خداوند بندگانی است در ما و رای اندلس به همان مقدار مسافتی که ما با اندلس داریم، مردمی هستند که حتی تصور اینکه کسانی خدا را معصیت می کنند برایشان ممکن نیست، ریگ های زمینشان در و یاقوت و کوه هایشان طلا و نقره است، نه زراعتی به عمل می آورند و نه با درو کردن و بلکه با هیچ کاری سر و کار ندارند، برای هر یک جلو خانه هایشان درختی است که برگ های پهنی دارد، از همان برگ ها لباس تهیه می کنند، و درخت دیگری است که از میوه آن ارتزاق می نمایند.^۱ و همچنین روایات دیگری که در داستان این فرقه خیالی از یهود وارد شده که تمامی مجعول و دروغی است.

^۱مقاتل.

معنای آیه مورد بحث از بیان سابق معلوم شد، و

احتیاج به بیان زائدی ندارد.

[سورة الأعراف (٧): آيات ١٦١ تا ١٧١]

﴿وَ إِذِ قِيلَ لَهُمْ اَسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كَلُوا مِنْهَا
حَيْثُ شِئْتُمْ وَ قُولُوا حِطَّةً وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ
لَكُمْ خَطِيَاَتِكُمْ سَنَزِيْدُ الْمُحْسِنِيْنَ ١٦١ فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ
ظَلَمُوْا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ
رِيْجًا مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ ١٦٢ وَ سَأَلْنَاهُمْ عَنِ
الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ اِذْ يَعْدُوْنَ فِي السَّبْتِ
اِذْ تَاْتِيهِمْ حِيَتَانِهِمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُوْنَ
لَا تَاْتِيهِمْ كَذٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ ١٦٣ وَ اِذْ
قَالَتْ اُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُوْنَ قَوْمًا اَللّٰهُ مُهْلِكُهُمْ اَوْ مُعَذِّبُهُمْ
عَذَابًا شَدِيْدًا قَالُوْا مَعْدِرَةٌ اِلَى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ
١٦٤ فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهِ اَنْجَيْنَا الَّذِيْنَ يَنْهَوْنَ عَنِ
السُّوْءِ وَ اَخَذْنَا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا بِعَذَابٍ بَئِيْسٍ بِمَا كَانُوْا
يَفْسُقُوْنَ ١٦٥ فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهَوْا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوْا
قِرْدَةً خَاسِيْنَ ١٦٦ وَ اِذْ تَاذَّنْ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ اِلَى
يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُوْمُهُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ اِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيْعُ
الْعِقَابِ وَ اِنَّهُ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ١٦٧ وَ قَطَّعْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ
اُمَمًا مِنْهُمْ الصّٰلِحُوْنَ وَ مِنْهُمْ ذُوْنَ ذٰلِكَ وَ بَلَوْنَاهُمْ
بِالْحَسَنٰتِ وَ السَّيِّئٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ ١٦٨ فَخَلَفَ مِنْ

بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا
الْأَذْنَى وَ يَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ
يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لا يَقُولُوا
عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ
لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ ١٦٩ وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ
بِالْكِتَابِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ
١٧٠ وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ
بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ

ترجمه آیات

و چون به ایشان گفته شد در این قریه جای گیرید و از هر جای آن خواستید بخورید و در دعا گوید گناهان ما فرو ریز، و از این در سجده‌کنان درون شوید تا گناهانتان بیامرزیم، و نیکوکاران را فزونی خواهیم داد (۱۶۱).

کسانی از ایشان که ستمگر بودند سخنی جز آنچه دستور داشتند بجای آن آوردند و به سزای آن ستم‌ها که می‌کردند از آسمان عذابی به ایشان فرستادیم (۱۶۲).

ایشان را از دهکده‌ای که نزدیک دریا بود پرس، چون به حرمت شنبه تعدی کردند چون ماهی‌هایشان روز شنبه دسته دسته سوی ایشان می‌آمدند، و روزی که شنبه نمی‌گرفتند نمی‌آمدند، بدینسان به سزای آن عصیان که می‌کردند مبتلایشان می‌کردیم (۱۶۳).

و چون گروهی از آنها گفتند برای چه گروهی را که خدا هلاکشان می‌کند یا عذاب سختشان می‌کند پند می‌دهید، گفتند: پند دادن ما عذر جویی به

پیشگاه پروردگارتان است و به این امید که شاید
پرهیزکاری کنند (۱۶۴).

و چون چیزهایی را که بدان تذکرشان داده شده
بود به غفلت سپردند کسانی را که از بدی منع
می‌کردند رهانیدیم، و کسانی را که ستم کرده بودند
به سزای آن عصیان که می‌کردند به عذابی سخت
دچار کردیم (۱۶۵).

وقتی از آنچه نهی شده بودند سر پیچیدند
گفتمشان بوزینگان مطرود شوید (۱۶۶).

و چون پروردگارت اعلام کرد که تا روز قیامت
بر یهودان کسی را می‌گمارد که آنها را عذابی سخت
کند که پروردگارت تند مجازات است، و هم او
آمرزگار و رحیم است (۱۶۷).

و آنها را در زمین به گروه‌ها تقسیم کرده‌ایم،
بعضی آنها شایستگانند، و بعضی دیگر کم از آنند، و
آنها را به خوبی‌ها و بدی‌ها بیازمودیم شاید به خدا
باز گردند (۱۶۸).

از پس آنها جانشینان به جا ماندند که کتاب
آسمانی را به میراث برده‌اند و خواسته این دنیا به
رشوه گیرند و گویند ما را خواهند بخشید، و اگر

خواسته‌ای نظیر آن پیششان آید بگیرند مگر از ایشان در تورات که مندرجات آن را آموخته‌اند پیمان نگرفته‌اند که در باره خدا جز حق نگویند، سرای آخرت برای کسانی که پرهیزکاری می‌کنند بهتر است چرا خردورزی نمی‌کنید (۱۶۹).

و کسانی که به کتاب خدا چنگ زنند و نماز بپا کنند ما پاداش اصلاح‌گران را تباه نمی‌کنیم (۱۷۰).
و چون آن کوه را بکنند بالای آنها بردیم که گویی سایبانی بود و گمان بردند که کوه رویشان افتادنی است کتابی را که به شما داده‌ایم محکم بگیرید و مندرجات آن را به خاطر بسپارید شاید

پرهیزکاری کنید (۱۷۱).

بیان آیات

بیان آیات شریفه، که قسمت دیگری از داستان‌های بنی اسرائیل و نافرمانی‌هایشان را نقل می‌کند

در این آیات چند قسمت دیگر از داستانهای بنی اسرائیل و نافرمانی‌های ایشان نقل شده که بخاطر نقض عهده‌ی که کردند خداوند به عقوبت گرفتارشان کرده است، و از ستمگران کسانی برایشان مسلط کرده که شکنجه‌شان داده‌اند، این حال اسلاف ایشان بوده از این اسلاف و نیاکان بنی اسرائیل نسلهایی به وجود آمدند که آیات خدا را به بهای اندکی فروخته و در امر دین بی‌اعتنایی کردند، مگر عده کمی که از حق نگذشتند.

﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اُسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ...﴾

مقصود از «قریه» همان سرزمینی است که در بیت المقدس واقع بوده و بنی اسرائیل مامور شدند تا آن شهر را فتح نموده و با اهل آنجا که از عمالقه بوده‌اند جنگیده و ایشان را هزیمت دهند و شهر را تصرف کنند، بنی اسرائیل از این ماموریت سر باز زده و در نتیجه به سرگردانی در بیابان «تیه» مبتلا شدند،

تفصیل این داستان در سوره «مائده» آیه «۲۰-۲۶» گذشت.

﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا...﴾ گفتار

در پیرامون نظیر این آیه در سوره «بقره» آیه «۵۸-۵۹»

گذشت، و جمله ﴿سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ در موضع

جواب از سؤال مقدر است، کانه بعد از آنکه فرمود:

﴿نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ﴾ کسی می پرسد: دیگر چه؟

می فرماید: ما نیکوکاران را زیاده می دهیم.

﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ

يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ...﴾

یعنی از بنی اسرائیل حال اهل آن قریه‌ای را که در

ساحل دریا قرار داشت پرس.

مقصود از «حاضر دریا بودن» در نزدیکی دریا و

مشرف به آن قرار داشتن است. «یعدون» از «تعدی»

و در اینجا مقصود تجاوز از آن حدود و مقرراتی

است که خداوند برای روز شنبه یهود جعل فرموده

بود، و آن این بود که بخاطر بزرگداشت این روز

شکار ماهی را ترک کند. ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ﴾

مقصود از «ماهی‌های ایشان» ماهی‌های سمت ایشان

است. ﴿يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا﴾ کلمه «شرع» جمع «شارع» است که به معنای ظاهر و آشکار است، یعنی روزهای شنبه ماهی‌های سمت ایشان خود را آشکار می‌کردند و روی آب پیدا می‌شدند. ﴿وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ یعنی تجاوزشان از حدود خدایی روز شنبه بود که ماهی‌ها روی آب آشکار می‌شدند و ایشان ممنوع از صید بودند، و اما بعد از روز شنبه که مجاز در صید بودند ماهی‌ها

نزدیک نمی آمدند، و این خود یک امتحانی بوده از خدای تعالی، و خداوند به این جهت ایشان را به چنین امتحانی مبتلا کرد که فسق و فجور در میان ایشان رواج یافته بود، و حرص بر این اعمال، ایشان را وادار به مخالفت امر خدا و صید ماهی و بدست آوردن هزینه فسق و فجورشان می کرد، و تقوایی که ایشان را از مخالفت باز بدارد نداشتند لذا فرمود:

﴿كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ﴾ یعنی اینچنین ما ایشان را می آزماییم ﴿بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ بخاطر فسقی که مرتکب می شدند.

جواب دسته ای از امت موسی (علیه السلام) که نهی از منکر می کردند به دسته دیگری که سکوت پیشه کرده بودند

﴿وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا أَلَلَّهُ مُهْلِكُهُمْ...﴾

معلوم می شود امت دیگری بوده که این امت را موعظه می کرده اند، پس تقدیر آیه چنین است: از قاتل امة منهم لامة اخرى کانت تعظهم آن زمان که امتی از ایشان به امت دیگری که ایشان را موعظه می کرد گفتند... و جمله «لامة اخرى کانت تعظهم» برای اختصار حذف شده است. و ظاهر اینکه گفتند:

«چرا موعظه می‌کنید مردمی را که خدا هلاکشان خواهد کرد» این است که ایشان اهل تقوا بوده‌اند، و از مخالفت امر خدا پروا داشته‌اند جز اینکه دیگران را که اهل فسق بودند نهی از منکر نمی‌کردند، چون اگر خود این امت نیز اهل فسق و تعدی بودند آن قوم دیگر ایشان را نیز موعظه می‌کردند و در پاسخ اعتراض و ملامتشان نمی‌گفتند: ﴿مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ تا نزد پروردگار شما معذور باشیم و نیز از گفتار عده‌ای که سکوت کردند بر می‌آید که اهل فسق و فجور مساله تجاوز و عصیان را به حدی رسانده بودند که علنا مرتکب فسق می‌شدند، و دیگر نهی از منکر در ایشان اثر نمی‌کرده، چیزی که هست آن امت دیگر که سکوت نکرده و هم چنان نهی از منکر می‌کردند مایوس از موعظه نبودند و هنوز امیدوار بودند بلکه در اثر پافشاری بر موعظه و نهی از منکر دست از گناه بردارند، و لا اقل چند نفری از ایشان، تا اندازه‌ای به راه بیایند.

علاوه بر این، غرضشان از اصرار بر موعظه این بوده که در نزد خدای سبحان معذور باشند، و بدین وسیله مخالفت با فسق، و انزجار خود را از طغیان و

تمرد اعلام داشته باشند. و لذا در پاسخ امت ساکت که به ایشان می‌گفتند: چرا موعظه می‌کنید اظهار داشتند: ﴿مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ تا هم نزد پروردگارتان معذور باشیم و هم شاید ایشان از گناه دست بردارند.

و در اینکه گفتند: «نزد پروردگارتان» و نگفتند «نزد پروردگارمان» اشاره است به اینکه نهی از منکر به ما اختصاص ندارد، شما هم که سکوت کرده‌اید مسئولید، و باید این سکوت را شکسته و این قوم را نصیحت کنید، برای اینکه اعتذار به سوی پروردگار بخاطر مقام ربوبیتش بر هر کسی واجب است، و همه مربوبین این پروردگار باید ذمه خود را از تکالیفی

که به ایشان شده و وظائفی که به آنان محول گشته فارغ سازند، همانطور که ما مربوب این رب هستیم شما نیز هستید، پس آنچه که بر ما واجب است بر شما نیز واجب است.

سکوت در برابر فسق و فساد و عدم قطع رابطه با ستمگران، شرکت در فسق و ظلم و موجب اشتراک با ظالمین در عذاب می باشد

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ

السُّوءِ﴾

مقصود از فراموشی تذکرها بی تاثیر شدن آن در دل های ایشان است، هر چند به یاد آن تذکرها بوده باشند، زیرا اخذ الهی مسبب از بی اعتنایی به اوامر او و اعراض از تذکرها بی تاثیر است، و گر نه اگر مقصود فراموشی باشد عقوبت معنا نداشت چون فراموشی بحسب طبع خودش مانع از فعلیت تکلیف و حلول عقوبت است. توضیح اینکه، انسان وقتی به وسایل و وسایط مختلفی که خداوند در اختیارش گذاشته متذکر و متوجه به تکالیفی الهی شود (و حتما می شود) امثال آن تکالیف یا موافق طبع و میل درونی او است و یا نیست، و در صورتی که موافق طبع او نباشد یا بخاطر خدا از میل نفسانی خود چشم

پوشیده و آن تکالیف را انجام می‌دهد، و یا به حدود الهی و تکالیف او وقعی ننهاده و بخاطر میل نفسانی خود خدا را معصیت می‌کند، چیزی که هست بار اول از این نافرمانی خود در دل احساس شرمساری و ناراحتی می‌کند، و در هر بار دیگری که نافرمانی را تکرار کند آن احساس ضعیف‌تر شده و بی‌اعتنایی به امر پروردگار در نظرش آسان‌تر می‌شود، هم‌چنان که اثر تذکرات انبیاء (علیه السلام) هم در دلش کمتر می‌گردد، و خلاصه در هر تکراری امکان معصیت در نظرش قوی‌تر و اثر تذکرات ضعیف‌تر شده تا آنجا که بطور کلی تذکرات در دلش بی‌اثر و وجود و عدمش یکسان می‌شود، در آیه مورد بحث که فرمود:

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ...﴾ مقصود از نسیان همین بی‌اثر شدن تذکرات است.

و در خود آیه دلالت هست بر اینکه نجات یافتگان از ایشان تنها همان اشخاصی بوده‌اند که نهی از منکر می‌کردند، و خداوند ما بقی ایشان یعنی مرتکبین صید ماهی در روز شنبه و آن کسانی را که سکوت کرده بودند و تازه به دسته اول اعتراض

می‌کردند که چرا ایشان را موعظه می‌کنید، همه را به عذاب خود هلاک کرده است.

و نیز آیه دلالت می‌کند که خداوند اعتراض‌کنندگان را بخاطر سکوتشان و ترک نکردن مرآوده با ایشان شریک ظلم و فسق متجاوزین شناخته است.

و نیز آیه شریفه دلالت می‌کند بر یک سنت عمومی الهی - نه اینکه این روش تنها اختصاص به بنی اسرائیل داشته باشد - و آن سنت این است که جلوگیری نکردن از ستم ستمگران و موعظه نکردن ایشان در صورت امکان، و قطع نکردن رابطه با ایشان در صورت عدم امکان موعظه، شرکت در ظلم است، و عذابی که از طرف پروردگار در کمین ستمگران است -

در کمین شرکای ایشان نیز هست.

﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً

خَاسِيْنَ﴾

کلمه «عتو» به معنای زیاده روی در معصیت

است، و «قرده» جمع «قرد» است، که حیوانی است

معروف (میمون) و کلمه «خاسی» به معنای رانده

شده است، و از «خسا الکل» گرفته شده که به

معنای «سگ رانده شد» است.

و اینکه فرمود: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ﴾

تقدیرش «عن ترک ما نهوا» است، برای اینکه از ترک

منهیات سرپیچی می شود، نه از خود آنها، بقیه معنای

آیه روشن است.

﴿وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ

الْقِيَامَةِ...﴾

کلمه «تاذن» مانند کلمه «اذن» به معنای «اعلام

کرد» است و لام در «لیبعثن» لام قسم و معنای آیه

این است: به یاد آر آن وقتی را که پروردگارت اعلام

کرد که سوگند خورده کسانی را بر ایشان بگمارد که

دائماً بدترین شکنجه ها را به آنان بچشاند، گماشتنی

که با دوام و بقای دنیا ادامه داشته باشد.

معنای: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ﴾

و اینکه فرمود: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ﴾

معنایش این است که پاره‌ای از عقاب‌های خداوند

عقابی است که فوری و با شتاب روی می‌آورد، مانند

عقاب اهل طغیان، هم چنان که در آن آیه دیگر

فرموده: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ... إِنَّ رَبَّكَ

لَبِالْمِرْصَادِ﴾ و اگر ما در معنای آیه گفتیم «پاره‌ای از

عقابهای...»، و حال آنکه در آیه کلمه «بعض» نیامده

است، دلیلش جمله ﴿وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ است،

چون بحسب ظاهر، این جمله در دنباله آیه شریفه

نیامده مگر برای اینکه بفهماند همه عقاب‌های خدا

سریع و فوری نیست، چه اگر خداوند همواره سریع

العقاب می‌بود، و همه عقاب‌هایش فوری بود دیگر

جمله ﴿وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ در ذیل آیه معنا نداشت،

چون سیاق آیه سیاقی است ممحض در معنای

مؤاخذه و انتقام، پس جمله مذکور معنای آیه را به

این برگشت می‌دهد که پروردگار تو بخشنده

گناهان، و مهربان با بندگانش هست، و لیکن اینطور

هم نیست که وقتی حکم عقاب را در باره بعضی از

بندگانش بخاطر استحقاقی که بجهت طغیان و سرکشی دارند براند، عقابش سریع است، و فوراً محکوم را می‌گیرد، چون بعد از حکم راندنش هیچ چیزی مانع از نفوذ حکمش نمی‌شود.

و بعید نیست که همین معنا مقصود کسانی باشد

که گفته‌اند معنای جمله

﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ﴾ این است که خدای

تعالی عقابش نسبت به کسانی که بخواهد ایشان را در دنیا عقاب کند سریع است، گو اینکه مناسب‌تر این بود که گفته شود: این معنی، معنای مجموع ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ است، تا کسی توهم نکند که سریع العقاب بودن خداوند با حلیم بودنش منافات دارد.

﴿وَ قَطَّعْنَا لَهُمُ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ

الصَّالِحُونَ...﴾

در مجمع البیان می‌گوید: کلمه «دون» در محل رفع است، چون مبتدا است، و اگر در ظاهر منصوب آمده برای تمکن در ظرفیتش است، نظیر آن - بنا بر قول ابی الحسن - کلمه «بین» در جمله ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ است، زیرا این کلمه نیز در این جمله قائم مقام فاعل و در موضع رفع است، و بخاطر اینکه ظرف است منصوب آمده، و همچنین است کلمه «بین» در جمله ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ﴾، زیرا در اینجا از جهت اینکه قائم مقام فاعل است باید مرفوع باشد و منصوب شده. ممکن هم هست در آیه مورد بحث بگویی تقدیر «و منهم جماعة دون ذلك» بوده

و موصوف مرفوع یعنی جماعت حذف شده و صفت آن یعنی کلمه «دون» به جایش نشسته است^۱.
و مقصود از «حسنات» و «سیئات» در آیه مورد بحث نعمتها و گرفتاریهای دنیا است، و ما بقی آیه معنایش روشن است.

﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ...﴾

کلمه «عرض» به معنای هر چیز غیر ثابت است، و در جمله ﴿عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ شوون ناپایدار زندگی دنیا به همین معنا است، و مراد از ﴿عَرَضَ هَذَا الْأَذْنَى﴾ نیز لذائد زندگی دنیا و نعمتهای زودگذر آن است، و اگر به اشاره مذکر (هذا) به آن اشاره فرموده و حال آنکه جا داشت به مؤنث (هذه) به آن اشاره شود برای تحقیر آن است، گویا خواسته است با تجاهل کردن در حق آن برساند که دنیا آن قدر بی ارزش و غیر قابل اعتنا است که هیچ خصوصیت و صفت مرغوبی که جلب نظر کند ندارد، نظیر این توجیه در جمله ﴿هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ که حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) است گذشت.

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۹۴.

امیدواری به خدا، بدون اضطراب و بیم از گناه و گفتن اینکه خدا ما را

می‌آمرزد ﴿سَيُغْفِرُ لَنَا﴾ امید صادق نیست

جمله ﴿وَيَقُولُونَ سَيُغْفِرُ لَنَا﴾ سخن گزافی است

بدون سند که اسلاف یهود آن را در غروری که به

تشکیلات خود داشتند، از خود تراشیده‌اند، هم چنان

که حزب خود را حزب خدا

و خویشتن را فرزندان و دوستان خدا می‌نامیدند،
و نمی‌توان آن را حمل بر این کرد که خواسته‌اند به
خود وعده توبه دهند، زیرا در آن هیچ قرینه‌ای که
دلالت بر این کند دیده نمی‌شود، هم چنان که
نمی‌توان آن را حمل بر امید رحمت و مغفرت الهی
کرد، برای اینکه امیدواری به مغفرت خدا آثاری دارد
که با رفتار ایشان هیچ سازگاری ندارد.

آری، امید خیر همیشه توأم با خوف از شر است،
هم چنان که امید خیر مایه آرامش خاطر و مسرت
درونی است همچنین خوف از شر باعث اضطراب
خاطر و اندوه درونی است، پس امیدواری صحیح و
صادق نشانش این است که نفس آدمی حالتی
متوسط بین سکون و اضطراب و جذب و دفع و
مسرت و اندوه داشته باشد، و کسی که خود را
یکسره به دست شهوات سپرده و غوطه‌ور در لذائد
مادی است، و اصلاً به یاد عقوبت کارهای زشت
خود نیست، و وقتی هم کسی او را از وعده‌هایی که
خداوند به ستمکاران داده می‌ترساند، و او را به یاد
عواقب و خیم مجرمین می‌اندازد، در پاسخ می‌گوید:

«خدا کریم و بخشنده است» و با همین حرف به خیال خود، خود را از حمله بدگویان رهانیده، و خیال خود را در تمتع از لذائد مادی راحت می‌کند چنین کسی امیدش امید صادق نیست، بلکه آرزویی است کاذب و نقشه خطرناکی است از وسوسه‌های شیطان، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ کسی که امید لقای پروردگار خود را دارد باید عمل صالح کند و در پرستش کسی را شریک پروردگار خود نگیرد.

﴿وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾ ولی اگر سود مادی دیگری غیر از آنچه دارند عایدشان شود از هوا می‌قاپند و به آنچه که دارند قناعت نمی‌کنند و اگر راستی امید مغفرت می‌داشتند از اینگونه عایدیها صرفنظر نموده و بدین وسیله بازگشت خود را به خدا و پرهیزشان را از محرمات او ابراز می‌داشتند، زیرا همین چشم‌پوشی از اینگونه عوائد خود یک نحوه بازگشت است، در این صورت ممکن بود کلامشان را که گفتند: ﴿سَيَغْفِرُ لَنَا﴾ حمل بر آن امیدی کنیم که تائبین به آمرزش خدا دارند، لیکن این بینوایان هر چه از مال دنیا عایدشان شود بدون اینکه

خدا را منظور داشته باشند می‌خورند.

بنابراین، جمله ﴿وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾ در حقیقت همان معنایی را می‌رساند که آیه ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ در وصف ایشان بیان می‌کند.

﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ گویا «واو» در این جمله واو حالیه و جمله بعد از آن حال از ضمیر در «علیهم» است. بعضی دیگر گفته‌اند: «واو» عاطفه و جمله عطف بر ﴿وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ در صدر آیه است، ولی این احتمال خالی از بعد نیست.

بهر حال، معنای آیه این است که: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ بعد از آن اسلاف و نیاکان از بنی اسرائیل که وصفشان را نسبت به تقوا و اجتناب محرمات شنیدید ﴿خَلَفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ باز ماندند که کتاب را به ارث برده و معارف و احکام و مواعظ و عبرت‌هایی که در آن کتاب بود تحمل نمودند، و لازمه این ارث این بود که تقوا پیشه ساخته و به خانه آخرت پردازند و از لذائذ ناپایدار دنیا و عوائدی که مانع ثواب دائم و ابدی است چشم

بپوشند، ولی با کمال تاسف ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا
 الْأَذْنَى﴾ دو دستی این لذائذ را گرفته و خود را به
 روی آن می‌افکنند، و هیچ پروایی از گناه هر چه هم
 زیاد باشد ندارند، تازه می‌گویند: ﴿سَيَغْفِرُ لَنَا﴾ و
 بدون حق وعده آمرزش به خود می‌دهند، بدون
 اینکه از گناه بازگشتی کرده باشند، و گناهکاری، کار
 یک بار و دو بارشان باشد، بلکه هم چنان بر سر آنند
 که هر وقت دست پیدا کنند مرتکب شوند ﴿وَإِنْ
 يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾ بدون اینکه نهی ناهیان
 از منکر در ایشان مؤثر افتد ﴿أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ
 الْكِتَابِ﴾ آیا معنای پیرویشان از تورات تعهد و التزام
 بر این نبود ﴿أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ که جز
 حق چیزی بر خدا نبنندند؟ لیکن آنان در حالی که
 ﴿دَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ مطالب تورات را خوانده و به این
 تعهد پی برده بودند مع ذلک به غیر حق گفتند:
 ﴿سَيَغْفِرُ لَنَا﴾ با اینکه می‌دانند که حق ایشان نبود به
 چنین ادعایی خرافی تفوه کنند، و اینکه این فکر
 باطل ایشان را در ارتکاب گناهان جری نموده و
 مستلزم هدم دین است در حالی که ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ
 خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ خانه آخرت بهتر است برای

کسانی که تقوی پیشه سازند، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا

نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾

در مجمع البیان گفته است: «امسک و مسک و

تمسک و استمسک بالشیء» همه در معنا یکی است

و به معنای دست آویختن به آن چیز است^۱.

و اگر از میان همه اجزای دین تنها اقامه نماز را

ذکر کرد برای شرافتی است که نماز بر سایر اجزای

دین دارد، چون نماز رکن دین است، بوسیله نماز یاد

خدا و خضوع در برابر او که جان همه شرایع دینی

است حفظ می شود.

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۹.

توضیحی در باره رابطه دین و فطرت بشر و اصلاح شؤون زندگی بشر

این آیه تمسک به کتاب را اصلاح خوانده، و مقابل اصلاح، افساد در زمین و یا افساد جامعه بشری است، و زمین و یا جامعه بشری در زمین فاسد نمی شود مگر با فساد طریقه فطرت، آن طریقه‌ای که خداوند مردم را بر طبق آن آفریده. و بطور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است در هر عصری که نازل شده باشد متضمن طریقه فطرت است، چیزی که هست در هر عصری از احکام فطرت آن مقداری را متضمن است که اهل آن عصر استعداد پذیرفتن آن را دارند، دلیل این مدعا آیات قرآنی است که می فرماید: «دین قیّم و آن شریعتی که تمامی حوائج زندگی بشر را بر می آورد همان فطرتی است که خداوند بشر را بر طبق آن خلق کرده و هیچ تبدیلی در خلقت خداوند نیست، این است آن دین قیّم و لیکن بیشتر مردم نمی دانند»^۱.

آن گاه در جای دیگر می فرماید: «دین در نزد خداوند اسلام است» و اسلام تسلیم در برابر خدای

^۱ روم، آیه ۳۰.

سبحان و سنت جاری او در تکوین، و تشریح مبتنی بر تکوین است، و این دو آیه بطوری که ملاحظه می‌کنید به بانگ رسا اعلام می‌دارند که دین خدای سبحان همان تطبیق دادن افراد است زندگی خود را با آنچه که قوانین تکوینی اقتضای آن را دارد، و غرض از این تطبیق این است که این نوع برسد به آن مقامی که حقیقت این نوع استحقاق رسیدن به آن را دارد و کارش برسد به جایی که بتوان او را بطور حقیقت انسانی طبیعی و مربی تربیتی نامید که ذاتش و ترکیب طبیعیش اقتضای آن را دارد، و آن چیزی که واقعیت انسان طبیعی اقتضای آن را دارد خضوع در برابر مبدء غیبی است که وجود، بقا، سعادت و توفیق وی در شؤون زندگی و قوانین حاکم در عالم، قائم به او است، و این خضوع همان دینی است که ما آن را اسلام نامیده و قرآن و سایر کتب آسمانی که بر انبیاء و رسولان خدا نازل شده بشر را بسوی آن دعوت می‌کنند.

پس اصلاح شؤون زندگی بشر و دور کردن هر خرافه‌ای که به آن راه یافته و از بین بردن هر تکلیف

شاقی که اوهام و اهواء به گردن بشر انداخته، جزء معنای دین اسلام است، نه اینکه اثر و خاصیت آن و یا حکمی از احکام آن باشد تا رأی و اجتهاد بعضی آن را امضا نموده و بعضی دیگر رد کنند، و یا دانشمندانی اهل بحث در رد و امضای آن اجتهاد نموده و با رعایت انصاف نتیجه رأی و نظر خود را اعلام بدارند.

و به عبارت دیگر آن چیزی که به منطق دین

الهی، بشر بسوی آن دعوت شده همانا

شرایع و سنی است که مصالح او را در زندگی دنیوی و اخرویش تامین می‌کند نه اینکه اول مجموعه‌ای از معارف و شرایع از پیش خود وضع نموده و سپس ادعا کند که این شرایع با مصالح بشر تطبیق نموده و مصالح بشر با آن منطبق است - دقت فرماید -.

این را گفتیم تا کسی توهم نکند که دین الهی مجموعه‌ای از معارف و شرایع تقلیدی خشک و بی‌مغزی است که در کالبدش هیچ روحی جز روح استبداد نیست، و نپندارد که لسان شارعش لسان تحکم و اعمال زور است، و به زور به گردن بشر گذاشته که در برابرش اطاعت کنند، و بخاطر رسیدن به نعیم مخلدی که برای پس از مرگ فرمانبران تهیه دیده و نجات از عذاب دائمی که برای متخلفین آماده کرده دستوراتش را گردن نهند، آری، ممکن است کسانی باشند که چنین توهمی بکنند، و خیال کنند که بین شرایع و معارف دینی و بین نوامیس طبیعی مربوط به عالم انسانی و حاکم در زندگی او و قائم به اصلاح شؤون حیاتی‌اش هیچ ارتباطی وجود ندارد، و

خلاصه عمل به دستورات دینی جز اینکه دست و پاگیر او شود و از پیشرفت در زندگی دنیایی او جلوگیری کند هیچ خاصیت دیگری ندارد، و همچنین در زندگی اخرویش، برای اینکه ضامن اصلاح آن زندگی، تنها و تنها اراده مولوی الهی است، و از قدرت خود بشر بیرون است، بله تنها خاصیتی که در ادیان هست و تنها دخالتی که در سعادت دنیای آدمی دارد این است که متدین به آن و معتقد به اصول آن از سرگرمی به آن لذتی را احساس می‌کند که یک نفر افیونی و یا معتاد به سمومات از اعتیاد خود احساس می‌نماید، او از چیزی که مورد نفرت و تالم دیگران است لذت می‌برد، و از چیزی که دیگران لذت می‌برند متالم می‌شود.

منشا این پندار، جهل به معارف دینی است، و جز افتراء بر ساحت مقدس شارع چیز دیگری نیست، و قرآن کریم آن را دفع نموده و در آیات بسیاری یا به تصریح و یا به اشاره و کنایه از آن تبری می‌جوید.

دین، بشر را جز به اصلاح اعمال و شؤونش دعوت نمی‌کند

کوتاه سخن اینکه، کتاب الهی مصالح بشر را متضمن است، و اجراء دستوراتش تمامی مفسد

جامعه بشری را اصلاح می کند، و اصولاً ما آن کتابی را کتاب الهی می نامیم که اینطور باشد، و آن دینی را صحیح می دانیم که مجموعه ای از قوانین مصلح باشد هم چنان که مجموعه قوانین مصلح را دین می دانیم. پس دین، بشر را جز به اصلاح اعمال و سایر شؤون اجتماعی خود دعوت نمی کند، و اگر آن را اسلام و تسلیم در برابر خدا نام نهاده اند برای همین است که عمل بر طبق دین عمل بر وفق قوانینی است که نظام خلقت برایش مقرر کرده، و تسلیم در برابر دین تسلیم در برابر خط مشی است که خلقت پیش پایش نهاده، و این تسلیم، تسلیم در برابر خواسته

خدای تعالی است، باز هم تکرار می‌کنیم اینطور نیست که دین، آدمی را به متابعت قوانینی دعوت نموده آن گاه ادعا کند که خیر و سعادت بشر در عمل کردن به آن قوانین است تا آنکه کسی در صحت ادعایش شک و تردید کند.

آیه مورد بحث یعنی آیه ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ...﴾ گرچه فی نفسه و با صرف نظر از آیات قبل و بعدش عام و مستقل است، ولیکن از آنجا که در سیاق گفتار درباره بنی اسرائیل قرار گرفته آن ظهور در عمومیت را از دست داده و تنها مربوط به بنی اسرائیل شده است، و بنابراین، مقصود از کتابی که در آن نامبرده شده نیز فقط تورات و یا تورات و انجیل خواهد بود.

﴿وَإِذِ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ...﴾

کلمه «نتق» به معنای از بیخ و بن کردن چیزی است، و کلمه «ظلة» به معنای ابر و یا سقف و هر چیزی است که سایه بيفکند، معنای ما بقی کلمات آیه روشن است.

این آیه داستان از جای کردن کوه طور و نگهداشتن آن بر بالای سر بنی اسرائیل را متعرض

است، و این داستان در سوره «بقره» و سوره «نساء» مکرر ایراد و تفسیر شد.

بحث روایتی

روایتی در باره نافرمانی قومی از اهل «ایله» در مورد تحریم صید ماهی در روز شنبه و مسخ شدنشان به صورت میمون

در تفسیر قمی از پدرش از حسن بن محبوب از ابن ابی عمیر از ابی عبیده از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: در کتاب علی بن ابی طالب (علیه السلام) چنین یافتیم که: قومی از اهل «ایله» از دودمان «ثمود» در روزهای شنبه ماهی‌هایی به امر خدای تعالی به سمتشان می‌آمدند تا بدین وسیله اطاعتشان آزمایش شود، ماهی‌ها تا لب آب آمده و بلکه از دریا راه نهر را گرفته و تا درب منزل‌هایشان نزدیک می‌شدند، و ایشان با اینکه ممنوع بودند، ماهیان را گرفته و می‌خوردند، و علمای ایشان از صید آنها بازمان نمی‌داشتند، شیطان هم برایشان کلاه شرعی درست کرد و به عده‌ای از ایشان الهام کرد که شما از خوردن آن ممنوع شده‌اید نه از صیدش، به همین جهت روز شنبه صید می‌کردند و روزهای دیگر آن صید را می‌خوردند.

طایفه دیگری از ایشان که اصحاب یمین بودند
به اعتراض برخاسته و گفتند: ما شما را از عقوبت
خداوند تحذیر می‌کنیم، زنهار که مخالفت امر او
مکنید، طایفه سوم از ایشان که اصحاب شمال بودند
سکوت کرده و از اندرز ایشان لب فرو بستند و تازه
طایفه دوم را ملامت کردند که شما چرا گنهکاران را
موعظه می‌کنید، با اینکه می‌دانید ایشان مردمی
هستند که

خداوند به عذاب شدیدی عذاب و یا هلاکشان خواهد کرد.

آن طایفه در جواب گفتند: برای اینکه در نزد پروردگارتان معذور باشیم، و برای اینکه شاید گنهکاری از گناه دست بر دارد، خدای تعالی می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ یعنی بعد از آنکه آن مواعظ را ندیده گرفته و هم چنان به گناه خود ادامه دادند طایفه دوم به ایشان گفتند: از این به بعد با شما زندگی نخواهیم کرد، حتی یک شب هم در شهر نمی‌مانیم، این شهری است که خدا در آن نافرمانی می‌شود، و خوف این هست که بلایی بر شما نازل شود و ما را هم بگیرد.

علی (علیه السلام) سپس اضافه کردند که این طایفه همانطور که گفته بودند از ترس بلا از شهر بیرون رفته در نزدیکی شهر فرود آمدند، و شب را زیر آسمان بسر برده صبح رفتند تا سری به اهل معصیت بزنند، دیدند دروازه شهر بسته شده و هر چه در زدند صدای احدی را نشنیدند، ناگزیر نردبانی گذاشته و از دیوار بالا رفتند، و مردی از نفرات خود

را به بالای نقطه‌ای که مشرف به اهل شهر بود فرستادند تا خبری بیاورد، آن مرد وقتی نگاه کرد گروهی میمون دم دار را دید که صدا به صدای هم داده بودند، وقتی برگشت و آنچه دیده بود باز گفت همگی دروازه‌ها را شکسته و وارد شهر شدند، میمون‌ها همشهریها و بستگان خود را شناختند و لیکن انسانها افراد میمون‌ها را از یکدیگر تشخیص نداده و بستگان خود را شناختند، وقتی چنین دیدند گفتند: شما را نهی کردیم و از عاقبت شوم گناه زنهار دادیم.

سپس علی (علیه السلام) اضافه کردند: به آن خدایی که دانه‌های گیاه را در زیر خاک می‌شکافد و خلایق را می‌آفریند من قوم و خویش همان میمون‌ها را که در این امت اند می‌شناسم، مردمی هستند که از کار زشت نهی ننموده، و در برابر آن اعمال غیرت نمی‌کنند، بلکه معروفی را هم که بدان مامور شده‌اند ترک می‌کنند، و در نتیجه دچار تفرقه شدند، خدای تعالی هم در حق ایشان فرموده: ﴿فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ پس از رحمت خدا دور باشند مردم ستمکار هم چنان که در حق بنی اسرائیل فرموده:

﴿أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا
بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^۱.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود
از ابی عبیده از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده، و
همین معنا را الدر المنثور از عبد الرزاق و ابن جریر
و ابن ابی حاتم و

بیهقی در سنن خود از عکرمه از ابن عباس
روایت کرده‌اند، الا اینکه در روایات ایشان دارد که
نامبردگان در آیه قبیله‌ای از یهود از اهل ایله بودند.
و ظاهرش این است که از بنی اسرائیل بوده‌اند، و در
روایت ابی جعفر تصریح شده به اینکه نامبردگان از
قوم ثمود بوده‌اند، و بعید نیست که قومی از عرب
ثمود بوده و بخاطر هم‌جواری با اهل ایله داخل در
دین یهود شده باشند، چون بطوری که می‌گویند ایله
شهری بوده میان مصر و مدینه در ساحل دریای
احمر.

و بسا گفته‌اند: آن قریه‌ای که آیه شریفه به آن
اشاره کرده شهر «مدین» است. و بعضی دیگر

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۴.

گفته‌اند: «طبریه» و عده‌ای گفته‌اند: قریه‌ای بوده بنام «مقنا» میان مدین و عینونا.

و در روایت ابن عباس که در بالا به آن اشاره شد و روایات دیگری که باز از او نقل شده دارد که وی گریه می‌کرد و می‌گفت: نهی کنندگان از بنی اسرائیل نجات یافتند، و مرتکبین هلاک شدند، نمی‌دانم خداوند با کسانی که سکوت کرده بودند چه معامله‌ای کرد.

و در روایت عکرمه دارد که من به ابن عباس گفتم: خدا مرا قربانت کند مگر نمی‌دانی که ساکتین، از گنهکاری گناهکاران بدشان می‌آمده، و در این باره مخالف ایشان بوده‌اند، به شهادت اینکه به آن طایفه دیگر که سکوت نمی‌کردند می‌گفتند: چرا موعظه می‌کنید مردمی را که خداوند هلاکشان خواهد کرد، و همین که گناه را کراهت داشته‌اند خود شاهد این است که ایشان هم اهل نجات بوده‌اند، ابن عباس این را که از من شنید دستور داد دو دست لباس ضخیم برایم آوردند، و خواست بفهماند که خیلی از گفتار من و اینکه از اعتقاد ایشان به اینکه مرتکبین اهل عذابند استفاده کرده‌ام که پس خود ایشان اهل نجاتند

خوشش آمده، آن گاه خودش لباس‌ها را به من خلعت داد و نظریه مرا اخذ کرد.

و لیکن عکرمه بسیار اشتباه کرده و نظریه‌اش غلط است، زیرا این طایفه هر چند کراهت داشته‌اند و خود مرتکب صید نمی‌شدند و لیکن گناهی کرده‌اند که بزرگتر از گناه صید ماهی بوده و آن ترک نهی از منکر است، با آنکه آن طایفه دیگر، ایشان را به بزرگی گناه ترک نهی از منکر آگاه کرده و گفته بودند: ﴿مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ و فهمانده بودند که هنوز کار مرتکبین به جایی نرسیده که دیگر موعظه در ایشان اثر نکند و تکلیف نهی از منکر ساقط شود به شهادت اینکه وقتی خودشان از تاثیر موعظه و اندرزشان مایوس شدند بلا درنگ از آنان فاصله گرفته و از شهر بیرون رفتند، و ساکنین - بنا بر آنچه که در روایات است - هم چنان با ایشان آمیزش داشته‌اند.

فقط فرقه‌ای که نهی از منکر کردند از عذاب نجات یافتند و مرتکبین صید

و ساکنین در برابر آنها عذاب شدند

علاوه بر این، خدای تعالی در ذیل آیه تنها موعظه

کنندگان را اهل نجات دانسته و

فرموده: ﴿أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا
الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ و در
میان نجات یافتگان اسمی از ساکتین نبرده و در
مقابل، ستمگران را اهل عذاب دانسته و فرموده: ما
آن کسانی را هلاک کردیم که صید ماهی کردند، و
چه مانعی دارد که ستمگران هم شامل مرتکبین صید
شود و هم شامل تارکین نهی از منکر.

و اما اینکه فرمود: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا
لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، اگر معنایش سرپیچی از
ترک صید بود - هم چنان که مفسرین گفته‌اند و قبلاً
اقوالشان را نقل کردیم - البته آیه شریفه دلالت
خواهد داشت بر اینکه ستمگران تنها همان مرتکبین
بوده‌اند، لیکن باز نمی‌توان از عموم آیه قبلی که هم
مرتکبین را شامل می‌شد و هم ساکتین را جلوگیری
کند چون هر دو طایفه در ظلم و فسق شریک بودند،
و اگر معنایش اعراض و روگردانی از سرپیچی از
صید باشد و در معنایش ترک و یا کلمه دیگری که
معنای ترک را برساند تقدیر نگیریم در این صورت
آیه مخصوص می‌شود به بیان عذاب ساکتین، و آیه

سابق یعنی آیه ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا...﴾

متعرض بیان عذاب مرتکبین خواهد بود، هم چنان که روایاتی که بعدا نقل می شود به این معنا اشاره دارد.

و در مجمع البیان گفته است: هر دو فرقه هلاک شدند و تنها فرقه نهی کننده نجات یافت، و این معنا از ابی عبد الله (علیه السلام) نیز رسیده است^۱.

مؤلف: این روایت از جهت اینکه تعبیر به هلاکت دارد با آیه شریفه که تعبیر به مسخ دارد منافات ندارد، برای اینکه هلاکت شامل مسخ هم می شود، علاوه بر اینکه، از اخبار بسیاری استفاده می شود هر قومی که مسخ شود بعد از مسخ جز چند روزی زنده نمی ماند، به فاصله کمی هلاک می شود.

و در کافی از سهل بن زیاد از عمرو بن عثمان از عبد الله بن مغیره از طلحة بن یزید از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ

السُّوءِ﴾ فرموده: ایشان سه طایفه بودند یک طایفه

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۹۳.

هم امر پروردگار را پذیرفتند، هم دیگران را امر کردند و نجات یافتند، طایفه دیگر امر خدا را پذیرفتند و لیکن در باره دیگران سکوت کردند و در نتیجه مسخ شدند، طایفه سوم نه امر خدا را قبول کردند و نه کسی را امر به معروف نمودند و در نتیجه هلاک گردیدند^۱.

مؤلف: این روایت بطوری که ملاحظه می‌کنید آیه ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً﴾ را فقط ناظر به عذاب سکوت کنندگان دانسته و آن را چنین معنا می‌کند: «پس وقتی از شکار صیدی که از آن نهی شده بودند خودداری نمودند، گفتیم...» و بنابراین حاجتی به تقدیر گرفتن کلمه «ترک» و امثال آن نخواهد بود، و نیز بنابراین روایت، تنها آیه ﴿وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ باقی می‌ماند برای مرتکبین صید.

هیچ اشکالی در این معنا نیست، جز اینکه علت عذاب ساکتین را خودداری از صید دانسته، و حال آنکه مقام اقتضاء داشت که سبب عذاب آنان را

^۱ روضه کافی، ج ۸، ص ۱۳۹، ح ۱۵۱.

سکوت و ترک موعظه مرتکبین بدانند، علاوه بر اینکه استعمال کلمه «عتو» در خودداری کردن، استعمالی است بسیار بعید، از همه اینها که بگذریم سند روایت هم ضعیف است، و مرحوم صدوق عین این روایت را با سندش از طلحه از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده و با نقل کافی اختلاف دارد و با معنایی که شد منطبق نمی‌شود، زیرا در آن دارد که: ایشان سه طایفه بودند یک طایفه امر خدا را قبول کرده و دیگران را هم امر به معروف کردند، و طایفه دیگر امر خدا را پذیرفتند و لیکن دیگران را امر نکردند، طایفه سوم نه امر خدا را پذیرفتند و نه دیگران را امر کردند، و در نتیجه هلاک شدند.^۱ و همین روایت را عیاشی در تفسیر آیه مورد بحث از طلحه از جعفر بن محمد از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قوم به سه فرقه منشعب شدند یک فرقه نهی خدا را پذیرفته و کناره‌گیری کردند، یک فرقه هم چنان در اجتماع بودند و لیکن خود مرتکب گناهان نمی‌شدند و یک فرقه مرتکب

^۱ اخصال، ص ۱۰۰، ح ۵۴.

می‌شدند، و از این سه فرقه تنها آن فرقه‌ای که نهی خدا را پذیرفتند نجات یافتند. جعفر بن محمد بعد از نقل این روایت فرمود: من به پدرم گفتم: خداوند با دسته دوم که در اجتماع باقی ماندند ولی مرتکب گناه نشدند چه معامله‌ای کرد؟ ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: شنیده‌ام که ایشان بصورت ذر (مورچگان ریز) درآمدند. و به احتمال قوی همه این روایات یک روایت است که با مضمون‌های مختلف از طلحه نقل شده، و چون هم سندش ضعیف است و هم متن آن مشوش، لذا نمی‌توان به آن اعتماد کرد.^۱ و در کافی به سند خود از اسحاق بن عبد الله از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند بندگان خود را در کتابش به دو آیه مخصوص کرد، یکی آنکه نگویند آنچه را که به آن علم ندارند، دیگر آنکه رد کنند چیزی را که از صحت و سقمش بی‌خبرند، در باره

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۹۷.

اولی فرمود: ﴿أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ و در باره دومی فرمود: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ بلکه تکذیب کردند چیزی را که احاطه‌ای به علم آن نداشتند و هنوز تاویل آن را نشنیده بودند.^۱

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از اسحاق از آن جناب نقل کرده، و نظیر آن را از اسحاق بن عبد العزیز از ابی الحسن اول (علیه السلام) روایت کرده است.^۲

چند روایت در مورد قرار گرفتن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل و پذیرفتن آنان تورات را پس از آن

و در تفسیر قمی در معنای ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ...﴾ گفته است: امام صادق (علیه السلام) فرموده: وقتی تورات بر بنی اسرائیل نازل شد بنی اسرائیل زیر بار آن نرفتند، خداوند کوه طور را از جای کند و بر بالای سرشان نگهداشت و فرمود: اگر قبول نکنید کوه را بر سرتان می‌کوبم، بنی اسرائیل در حالی که سرهایشان را از ترس دزدیده بودند ناگزیر تورات را

^۱ کافی، ج ۱، ص ۴۳، ح ۸.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۴، ح ۹۸ و ۹۹.

و در احتجاج از ابی بصیر روایت کرده که گفت:
 روزی مولانا ابو جعفر محمد بن علی (علیه السلام)
 در حرم نشسته بود و جماعتی از دوستانش دورش
 حلقه زده بودند، در این میان طاووس یمانی با یک
 دسته از اصحابش نزدیک شد و به حضرت عرض
 کرد: اجازه می‌دهی سؤالی بکنم؟ حضرت فرمود:
 اذنت دادیم پیرس، طاووس یکی پس از دیگری
 سؤالاتی می‌کرد و جواب خود را می‌گرفت، از جمله
 سؤالاتی که کرد یکی این بود که مرا خبر ده از طائری
 که بالا رفت و قبل از آن و بعد از آن چنین طائری بالا
 نرفت و قرآن هم آن را ذکر کرده؟ حضرت فرمود:
 کوه طور سینا بود که خداوند آن را بر بالای سر بنی
 اسرائیل نگاه داشت، و آن کوه با همه اطراف خود بر
 سر ایشان سایه افکند، و بنی اسرائیل از سایه
 افکندنش عذاب‌های گوناگونی دیدند تا سرانجام
 تورات را قبول کردند، و اینکه گفתי قرآن نیز از آن
 خبر داده آیه ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۶.

أَنَّهُ وَاقَعَ بِهِمْ ﴿۱﴾ است^۱.

مؤلف: از طرق اهل سنت از ثابت بن حجاج نیز قریب به این معنا روایت شده، ثابت می‌گوید: تورات یک مرتبه بر بنی اسرائیل نازل شد، این معنا بر ایشان گران آمد، و از پذیرفتن آن امتناع نمودند، تا آنکه خداوند کوه را سایبان آنان قرار داد و ناگزیر آن را پذیرفتند^۲.

روایت دومی که از طرق ایشان رسیده از ابن عباس است و یکی از جواب‌هایی است که وی به سؤالات «هرقل» امپراتور روم داده چون هرقل نامه‌ای به معاویه نوشته و از وی سؤالاتی کرده بود، اطرافیان معاویه به وی گفتند: خودت جواب نده، زیرا ممکن است در جواب‌هایت راه خطا بروی و این برای تو عیب است، بنویس به ابن عباس تا وی جواب دهد، معاویه چنین کرد و جواب‌های ابن عباس را برای هرقل فرستاد، هرقل وقتی خواند گفت: کسی جز پیغمبر و اهل بیت پیغمبر به این

^۱ الاحتجاج، ج ۲، ص ۶۴.

^۲ الدرالمشور، ج ۳، ص ۱۴۰.

مطالب آگاهی ندارد^۱.

البته باید دانست که در ذیل آیه مورد بحث روایات دیگری نیز هست که در ذیل آیه دیگری نظیر آن در سوره «بقره» گذشت، خواننده اگر بخواهد می‌تواند بدانجا رجوع کند.

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۰.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۷۲ تا ۱۷۴]

﴿وَإِذِ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا
أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۗ أَوْ
تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ
أَفْتُهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ۗ ۱۷۳ وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ
الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۗ ۱۷۴﴾

ترجمه آیات

و چون پروردگار تو از پسران آدم از پشت‌هایشان نژادشان را بیاورد و آنها را بر خودشان گواه گرفت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواهی می‌دهیم تا روز رستاخیز نگوید که از این نکته غافل بوده‌ایم (۱۷۲).

یا نگوید که فقط پدران ما از پیش شرک آورده‌اند و ما فرزندان از پی آنها بوده‌ایم، آیا ما را به سزای اعمالی که بیهوده‌کاران کرده‌اند هلاک می‌کنی (۱۷۳).

بدینسان این آیه‌ها را شرح می‌دهیم شاید به خدا باز گردند (۱۷۴).

بیان آیات

این آیات مساله پیمان گرفتن از بنی نوع بشر بر
ربوبیت پروردگار را ذکر می کند، و خود از دقیق ترین
آیات قرآنی از حیث معنا و از زیباترین آیات از نظر
نظم و اسلوب است

معنای اخذ ذریه بنی آدم از ظهور آنان و گواه گرفتن (اشهاد) آنان بر

خودشان

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
شَهِدْنَا﴾

اخذ چیزی از چیزی دیگر مستلزم این است که
اولی جدا و به نحوی از انحاء مستقل از دومی باشد،
و این جدایی و استقلال بحسب اختلاف عنایاتی که
متعلق اخذ می شود و نیز به اختلاف عباراتی که در
آن لحاظ می گردد مختلف می شود، مثلاً اخذ لقمه از
سفره و اخذ جرعه از قده آب یک نوع اخذ است،
و اخذ مال و اثاث از دزدی که آن را غصب کرده یک
نحو دیگر اخذ است، و اخذ مال از فروشنده و یا
بخشنده و یا کسی که چیز به عاریه می دهد نحو دیگر
و یا انحاء مختلف دیگر اخذ، و همچنین گرفتن علم
از عالم و اخذ هبه و گرفتن حظ از ملاقات دوستان
یک نحو اخذ است، و گرفتن فرزند از پدرش تربیت
را، نوع دیگر اخذ است، و... پس هر جا که دیدیم
صحبت از اخذ به میان آمد نمی توانیم بفهمیم که نوع
آن کدامیک از این انواع مختلف است، مگر اینکه بیان

زائدی در کار باشد، به همین جهت در آیه مورد بحث خدای تعالی بعد از جمله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ که تنها جدایی ماخوذ را از ماخوذ منه می‌رساند جمله ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ را اضافه کرد تا دلالت کند بر نوع جدایی آن دو، و اینکه این جدایی و این اخذ از نوع اخذ مقداری از ماده بوده، بطوری که چیزی از صورت ما بقی ماده ناقص نشده، و نیز استقلال و تمامیت خود را از دست نداده، و پس از اخذ آن مقدار ماخوذ را هم موجود و مستقل و تمام عیاری از نوع ماخوذ منه کرده، فرزند را از پشت پدر و مادر گرفته، و آن را که تا - کنون جزئی از ماده پدر و مادر بوده موجودی مستقل و انسانی تمام عیار گردانیده و از پشت این فرزند نیز فرزند دیگر اخذ کرده و همچنین تا آنجا که اخذ تمام شود، و هر جزئی از هر موجودی که باید جدا گردد، و افراد و انسانها موجود گشته و منتشر شوند، و هر یک از دیگری مستقل شده و برای هر فردی نفسی مستقل درست شود، تا سود و زیانش عاید خودش گردد، این آن مفادی است که از جمله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ

بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴿۱۰﴾ استفاده می شود، و اگر فرموده بود: «و اذ اخذ ربك من بني آدم ذريتهم» و یا می فرمود: «اذ نشر بني آدم» معنای کلام مبهم می ماند.

اعتراف بنی نوع بشر به ربوبیت خدای سبحان در عالم ذر ناشی از فقر ذاتی انسان به خدا است

جمله ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾

از یک فعل دیگر خداوند بعد از جدا ساختن ابناء بشر از پدران خبر می دهد، و آن فعل خدا این است که هر فردی را گواه خودش گرفت، و اشهاد بر هر چیز حاضر کردن گواه است در نزد آن و نشان دادن حقیقت آن است تا گواه، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک نموده و در موقع به شهادت به آنچه که دیده شهادت دهد، و اشهاد کسی بر خود آن کس نشان دادن حقیقت او است به خود او تا پس از -

درک حقیقت خود و تحمل آن در موقعی که از او سؤال می‌شود شهادت دهد.

و از آنجایی که نفس هر صاحب نفسی از جهاتی بغیر خود ارتباط و تعلق دارد، و ممکن است انسان نسبت به پاره‌ای از آنها استشهاد شود، و نسبت به پاره‌ای دیگر نشود، از این رو اضافه کرد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ تا بدین وسیله مورد استشهاد را معلوم کرده باشد، و بفهماند آن امری که برای آن، ذریه بشر را استشهاد کرده‌ایم ربوبیت پروردگار ایشان است تا در موقع پرستش به ربوبیت خدای سبحان شهادت دهند.

پس انسان هر قدر هم دچار کبر و غرور باشد و هر چند رو به راه بودن وضع زندگی مغرورش کرده باشد نمی‌تواند این معنا را حاشا کند که مالک وجود خود نبوده، و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز نیست، چون اگر مالک وجود خود بود خویشتن را از مرگ و سایر آلام و مصائب زندگی نگه می‌داشت، و اگر در تدبیر امور خود مستقل بود، هرگز ناچار نمی‌شد که در برابر اسباب طبیعی و

وسائلی که او به خیال خود مدبر آنها و حاکم در آنها است خضوع کند، آنهم اسباب و وسائلی که خود آنها نیز مانند انسان بغیر خود محتاجند، و در برابر حکم حاکمی غیبی هر چند علیه‌شان باشد مطیع و منقادند، و حوائجشان بدست انسان برآورده نمی‌شود و انسان حاکم و مدبر آنها نیست.

پس احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است، و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف بر پیشانی‌ش مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل، صغیر و کبیر و شریف و وضع همه در این درک مساویند.

آری، انسان در هر منزلی از منازل انسانیت قرار داشته باشد از ناحیه ذات خود این احساس را می‌کند که برای او پروردگاری است که مالک او و مدبر امور او است، و چطور ممکن است این احساس را نداشته باشد با اینکه احتیاج ذاتیش را درک می‌کند؟ و چگونه تصور دارد که شعور او حاجت را درک بکند و لیکن آن کسی را که احتیاجش به او است درک

نکند؟ پس اینکه فرمود: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ اعتراف انسان‌ها است به اینکه این مطلب را ما شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد.

و لذا بعضی گفته‌اند آیه شریفه اشاره است به آن مواردی که انسان در زندگی دنیایش به احتیاج خود در جمیع جهات زندگی و متعلقات و لوازم و احکام و جودش پی می‌برد، و معنایش این است که ما بنی آدم را در زمین خلق کردیم و ایشان را در اقطار زمین پراکنده نموده

و با توالد و تناسل از یکدیگر متمایزشان ساختیم،
و ایشان را به محتاج بودن و مربوب بودنشان واقف
ساختیم و در نتیجه همه به این معنا اعتراف کرده و
گفتند: «آری ما شاهدیم که تو پروردگار مایی».

چند وجه در مورد سؤال و جواب در: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾

و بنابراین، جمله ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ از قبیل زبان
حال و یا لازمه گفتار را به صاحب گفتار نسبت دادن
است، چون وقتی محتاج بودن خود را اعتراف کنند
لازمه‌اش این است که به وجود آن کسی که به او
احتیاج دارند نیز اعتراف کرده باشند، و فرق میان
زبان حال و میان اخذ به لازمه کلام این است که اولی
از باب بدست آوردن معنا از ناحیه دلالت صفتی از
صفات و حالی از احوال است، چه اینکه صاحب
صفت و حال خودش به آن معنا متوجه باشد یا
نباشد، مانند دلالتی که آثار باستانی بر حال ساکنین
خود دارد، و اینکه چگونه دست روزگار با آنان بازی
کرده و به دیار خاموشی رهسپارشان ساخته است، و
نیز مانند دلالتی که چهره افسرده مسکین بر فقر و
مسکنت و بد حالیش دارد، و دومی انکشاف و درز
کردن معنا از قائل است، به این معنا که قائل حرفی

بزند که علاوه بر معنای تحت اللفظی مستلزم معنای دیگری نیز باشد، و یا حرفی بزند که به دلالت التزامی بر آن معنا دلالت کند.

در آیه مورد بحث جمله ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ که حکایت اعتراف بنی نوع بشر است باید به یکی از دو نحو کلامی که شرح دادیم حمل شود، البته اگر به اولی از آن دو حمل شود هم نزدیکتر و هم مناسبتر است، چون در مقام شهادت جز به دلالت صریح و مطابقی کلام به چیز دیگر اکتفاء نمی‌شود یعنی دلالت التزامی آن کفایت نمی‌کند.

و پر واضح است که این شهادت بهر نحوی که صورت گرفته باشد از سنخ همان استشهادی است که جمله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ از آن حکایت می‌کند، و جوابی که داده به همان زبانی بوده که سؤال با آن صورت گرفته، اینجا است که می‌توان گفت به غیر از آن دو نحو کلامی که گذشت نحو سومی نیز هست که ممکن است سؤال و جواب مورد بحث را حمل بر آن نمود و آن به نحوی از تحلیل عبارت است از ایجاد، چون کلام چیزی است که کشف از منویات

کند، و در خدای تعالی فعل او است که کشف از مقاصد او می‌کند، و فعل او همان ایجاد است، و این مطلب بطور مکرر در مباحث سابق ما گذشته است، و بنابراین می‌توان گفت که سؤال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ جواب ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ از همین باب است، و به زودی تتمه‌ای برای این مطلب خواهد آمد.

و بهر حال آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ...﴾ دلالت دارد بر اینکه تمامی افراد بشر مورد این استشهاد واقع شده، و یکا یک ایشان به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده‌اند و ذیل آن و

همچنین آیه بعدش یعنی جمله ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ و جمله ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ غرض از این اخذ و استشهاد را بیان می‌کند.

اتمام صحبت خدای تعالی بر بندگان با گواه گرفتن آحاد افراد بشر بر خودشان

و این دو جمله بطوری که از سیاق کلام استفاده می‌شود ابطال دو حجت را که ممکن است بندگان به آنها احتجاج کنند می‌رساند، و می‌فهماند که اگر این اخذ و اشهاد از بندگان و اخذ میثاق بر انحصار ربوبیت نبود بندگان می‌توانستند در روز قیامت به یکی از آن دو تمسک جسته، و حجتی را که خداوند علیه شرک ایشان اقامه می‌کند و به استناد آن، مشرکین را محکوم به آتش می‌سازد، دفع نمایند.

و دقت در این دو آیه مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه دو حجت بندگان با حرف «او» که تردید را می‌رساند عطف بهم شده، و اینکه مبنای هر دو حجت بر اشهاد است که خود مستلزم علم است، و اینکه هر دو از یکا یک بنی آدم نقل شده این معنا را

دست می‌دهد که حجت‌های مذکور بنابراینکه اخذ و اشهادی نمی‌بود تمام بود، چه اینکه اصلاً اخذ و اشهادی نبود و چه اینکه از تمامی افراد صورت نمی‌گرفت، و چنین استفاده می‌شود که ما ذریه بنی آدم را از پشت‌هایشان گرفته و یک یک ایشان را علیه خودشان گواه گرفتیم، و همه به ربوبیت ما اعتراف کردند، و در نتیجه حجت ما در قیامت علیه ایشان تمام شد، و اگر چنین نمی‌کردیم، و فرد فرد ایشان را هر کدام را علیه خودش شاهد نمی‌گرفتیم و به کلی اشهادی در کار نمی‌آوردیم و یا اگر می‌آوردیم در کار همه افراد نمی‌آوردیم حجت ما تمام نمی‌شد.

زیرا اگر بکلی از این کار صرف نظر می‌کردیم و احدی را شاهد بر خودش نمی‌گرفتیم، و احدی به ربوبیت ما شهادت نمی‌داد، و به این معنا علم و اطلاعی بهم نمی‌رسانید همه در قیامت بر ما اقامه حجت می‌کردند، و می‌گفتند: ما در دنیا از ربوبیت پروردگار غافل بودیم، و بر غافل هم تکلیف و مؤاخذه‌ای نیست ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

و اگر بکلی از این کار صرف نظر نمی‌کردیم، و

لیکن در تمامی افراد اعمال نمی نمودیم، و به اشهاد بعضی از آنان اکتفاء می کردیم مثلا تنها پدران را مورد این امر عظیم قرار می دادیم در این صورت نیز حجت آنان بر ما تمام بود، زیرا اگر پدران که بحسب فرض میثاق داده اند شرک می ورزیدند مقصر و گناه کار شناخته می شدند ولی فرزندان در این گمراهی هیچ تقصیری نداشتند، برای اینکه در یک امری که جز تقلید از پدران هیچ راه دیگری نسبت به آن ندارند و هیچگونه علمی نه اجمالی و نه تفصیلی به آن نداشته و نمی توانستند داشته

باشند از پدران خود پیروی کرده‌اند، این پدران بوده‌اند که با علم به حقیقت امر فرزندان ضعیف خود را به سوی شرک سوق داده‌اند و با تلقینات سوء خود آنان را بر این رسم نکوهیده بار آوردند، حتی فرزندان اطلاعی از ضلالت و اضلال پدران هم نداشتند، و به همین جهت حجت آنان بر ما تمام بود، و می‌توانستند بگویند: شرک و عصیان و ابطال حق همه از پدران ما بوده، و تنها آنان مستحق مؤاخذه هستند - ما حقی را نمی‌فهمیدیم تا مامور به احقاق آن شده و در صورت عصیان آن امر مورد مؤاخذه قرار بگیریم، پس ما در عین اینکه همه عمر مشرک بوده‌ایم مع ذلک هیچ گناهی از ما سر نزده، و هیچ حقی را ابطال نکرده‌ایم، ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ و حرفشان هم حسابی بود.

ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو فرض دیگر هست که بیان سابق وافی به آن نیست و آیه شریفه هم آن را دفع نمی‌کند، یکی اینکه پدران اصلاً اشهاد نشده و تنها ذریه مورد اشهاد قرار گرفته باشند، و آن دیگر اینکه بعضی از ذریه اشهاد شده باشند، و

خیلی هم بعید نیست، برای اینکه بطور کلی تکامل نوع انسانی در علم و تمدن بوسیله ذریه‌ها و نسل‌ها صورت گرفته، یعنی مردم هر دوره مقداری از علم و تمدن را از نسل سابق خود ارث برده و مقداری را هم خود بر آن افزوده و می‌افزایند، و در نتیجه مردم هر دوره از علم و تمدن چیزی را دارا هستند که دوره سابق بر ایشان دارای آن نبوده‌اند (و از کجا که اشهاد هم به این منوال نبوده باشد: مترجم).

جواب به این احتمال که پدران اصلا اشهاد نشده و تنها ذریه یا بعض ذریه

اشهاد شده باشند

جواب این گفتار این است که بنابراین دو فرض حجت خدا بر همه ذریه و یا آن عده که مورد اشهاد قرار گرفته‌اند تمام است و بعکس فرض ما پدران بخاطر غفلی که در باره مساله ربوبیت پروردگار داشته و در شرک خود مستقل نبوده‌اند معذورند، چون بحسب فرض، نه مورد اشهاد واقع شده‌اند و نه نسل دیگری قبل از ایشان بوده تا از آن نسل تقلید کرده باشند، در نتیجه بنابراین دو فرض جمله ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ زبانحال پدران و ذریه‌ای که اشهاد نشده‌اند می‌شود.

و اما داستان تکامل نوع انسانی در علم و تمدن در جای خود صحیح است، و لیکن نباید مساله اشهاد را به آن قیاس کرد، تکامل انسان در علوم نظری و اکتسابی است که نتایج و فروعی است که تدریجا برای انسان حاصل می شود، بخلاف اشهاد و خود بینی انسان، و اینکه من محتاج به مربی هستم که تربیتم کند. زیرا این معنا از مواد علم است، و قبل از نتایج برای انسان حاصل می شود، و از علوم فطری و اولین نقشی است که در نفس منتقش می گردد، و بعد از این انتقاش است که نتایج و فروع متفرع بر آن می شود و چنین علمی معقول نیست که بعد از

علوم دیگر برای انسان حاصل شود، و چگونه ممکن است و حال آنکه سایر علوم مولود احتیاج انسان است. و همانطور که در جای خود مسلم شده و نوع انسانی در این علوم به تدریج و به مقدار احساس باطنی خود به احتیاج پیش رفته و می‌رود. پس آنچه که از دو آیه مورد بحث بدست آمد این شد که خدای سبحان نسل بشر را از یکدیگر متمایز کرده و بعضی (فرزندان) را از بعضی دیگر (پدران) اخذ نموده آن گاه همه آنان را بر خودشان گواه و از همه بر ربوبیت خود پیمان گرفته، پس هیچ فردی از سلسله پدران و فرزندان از این اشهاد و از این میثاق غافل نمانده تا آنکه بتوانند همه ایشان به غفلت و یا فرزندان به شرک و عصیان پدران احتجاج کنند و خود را تبرئه نمایند.

کلام عده‌ای از مفسرین که قضیه اشهاد را مربوط به دنیا دانسته‌اند و جوهی که در رد عالم ذر آورده‌اند

و لذا عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: مقصود از ظرف «اذ» در جمله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ دنیا است، و این دو آیه اشاره دارند به سنت خلقت الهی، آن سنتی که خداوند در خلقت انسان در دنیا جاری نموده، چون

خدای سبحان ذریه انسان را از پشت پدران بیرون و به ارحام مادران منتقل و از آنجا به دنیا می‌آورد، و همگی را در خلال زندگیشان بر نفوس خود گواه گرفته، و آثار صنع و آیات وحدانیت خود را به همه ایشان ارائه می‌دهد، و آنان را به وجوه احتیاجات که از همه طرف ایشان را احاطه و مستغرق نموده واقف می‌سازد، و از همین راه به وجود و وحدانیت خود راهنماییشان می‌کند، گویا در این شرایط ایشان را مخاطب قرار داده و می‌فرماید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ایشان به زبان حال جواب می‌دهند: چرا، ما خود به این معنا شهادت می‌دهیم، و معترفیم که تویی رب ما و به غیر از تو ما را ربی نیست. و خداوند اینکار را کرد تا در روز قیامت علیه او احتجاج نکنند و نگویند: ما از معرفت تو غافل بودیم، و یا ذریه ایشان نگویند که پدران ما مشرک شدند و ما را مشرک بار آوردند، و ما هیچگونه معرفتی به این مطلب نداشتیم.

همین عده از مفسرین روایاتی را که دلالت بر عالم ذر دارد و می‌گوید: «خداوند ذریه آدم را از پشت او بیرون کشیده و ایشان را که به شکل

ذره‌هایی بودند علیه خود آنها گواه گرفته و خود را به ایشان شناسانید، و از آنان بر ربوبیت خود گواه گرفت و بدین وسیله حجت را بر ایشان تمام کرد» طرح نموده و آنها را حجت ندانسته و در ابطال دلالت این دو آیه بر عالم ذر و طرح روایات مزبور و مخالفت آنها با ظاهر قرآن وجوهی ذکر کرده‌اند که ذیلاً ایراد می‌گردد.

۱ - بنا به مضمون این روایات داستان عالم ذر از دو حال بیرون نیست، یا این است که ذریه را که خداوند از صلب آدم استخراج کرده به آنها عقل داده و سپس مورد خطاب خود قرار شان داده است، و یا اینکه عقل نداده، اگر عقل نداده پس چگونه مساله توحید را درک نموده و -

خطاب خداوند را فهمیده‌اند؟ و اگر عقل داده و آن گاه از آنان میثاق گرفته و همین معنا را مبنای صحت تکلیف قرار داده، بایستی هیچ یک از افراد ذریه این میثاق را فراموش نکنند، چون به نفس آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ وقتی اخذ میثاق حجت را تمام می‌کند و مبنای صحت تکلیف می‌تواند باشد که مکلف آن میثاق را به یاد داشته باشد و فراموش نکند، و حال آنکه ما که همان ذریه هستیم جز همین خلقت دنیوی خود چیزی از عالم ذر بخاطر نداریم، و این خود شاهد است که منظور آیه شریفه جز همین موقف دنیایی انسان و احساس حاجتش به ربی که مالک و مدبر او و رب هر چیز دیگری باشد چیز دیگری نیست.

۲ - معقول نیست که از تمامی عقلا و گروه بی‌شمار آنان یک نفر یافت نشود که خاطرات عالمی را که دیده و شناخته به یادش نمانده باشد، و حال آنکه این خاطره دورتر از خاطرات دنیایی بهشتیان نیست، بهشتیان بطوری که قرآن کریم در چند جا حکایت کرده خاطرات دنیایی خود را از یاد

نمی‌برند، از آن جمله فرموده: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ...﴾ و نظیر آن را از اهل دوزخ حکایت کرده و فرموده: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ و همچنین آیات دیگر.

و اگر جایز باشد که چنین جمعیت بی‌شماری خاطره خود را فراموش کنند چرا جایز نباشد بگوئیم خداوند در روزگار گذشته مردم را مکلف به تکالیفی کرده و پس از مرگ دوباره ایشان را زنده کرده تا جزا و پاداش آن روزشان را بدهد، و مردم آن زندگی اول خود را فراموش کرده و این زندگی که دارند زندگی دوم ایشان است، و خلاصه، لازمه این حرف صحت گفتار تناسخی‌ها است که می‌گویند «معاد عبارت است از بیرون شدن جان از کالبد یک انسان و حلول او در یک کالبد دیگر و کیفر و پاداش دیدن در این کالبد».

۳- روایاتی که می‌گویند «خداوند ذریه آدم را از صلب آدم اخذ و از آنان میثاق گرفته» مخالف ظاهر آیه‌ای است که می‌فرماید: «پروردگار تو از بنی آدم گرفت» و فرمود: «از آدم گرفت» و نیز آیه شریفه‌ای

که می‌فرماید «از پشت‌های ایشان» و فرمود: «از پشت او» و نیز می‌فرماید: «ذریه ایشان را» و فرموده «ذریه او را»، علاوه بر این، آیه شریفه می‌فرماید:

«پروردگار تو اینکار را به این خاطر کرد که روز قیامت نگویند ما از این مطلب غافل بودیم، و یا بگویند: پدران ما قبل از ما شرک ورزیده‌اند و ما را که نسل بعد از ایشانیم چنین بار آورده‌اند» و لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه پدران مشرکی فرض کرد، و این معنا شامل فرزندان بلا فصل آدم نمی‌شود، چون پدر ایشان مشرک نبوده است.

و از همین جهت بعضی از مفسرین ناچار شده‌اند بگویند آیه شریفه عام نیست، بلکه تنها مخصوص مشرکینی است که دارای پدران مشرک بوده‌اند و شامل فرزندان بلا فصل آدم و جمیع افراد با ایمان و همچنین مشرکینی که دارای پدران مشرک نبوده‌اند نمی‌شود.

۴ - تفسیر آیه به عالم ذر با جمله ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا﴾ - که حکایت کلام ذریه است - منافات دارد، برای اینکه این جمله دلالت دارد بر اینکه ذریه، پدران مشرکی داشته‌اند و این با وجود دسته جمعی تمام افراد بشر در یک جا و به یک وجود منافات دارد.

۵ - اشکالی است که بعضی از مفسرین کرده و گفته‌اند: روایات عالم ذر همه مقبول و صحت آنها مسلم است، الا اینکه مربوط به آیه مورد بحث نیست، و داستانی که در این روایات راجع به عالم ذر آمده حکایت عملی است که خدای سبحان قبل از ایجاد بنی آدم در باره ایشان انجام داده تا بدین وسیله افراد بشر در معرفت ربوبیتش دارای عرق و فطرتی بوده باشند هم چنان که در روایت آمده که: بنی نوع بشر بر فطرت توحید بدنیا می‌آیند. و نیز گفته شده که: نعمت‌های بهشتی اطفالی که در سن طفولیت از دنیا رفته‌اند بخاطر ایمانی است که در عالم ذر آورده‌اند.

و اما آیه شریفه ربطی به این مطلب که در روایات آمده ندارد، آیه شریفه در مقام بیان این است که با اخذ میثاق، حجت خدا در روز قیامت تمام است، و مردم نمی‌توانند بگویند: پروردگارا تو ما را در عالم ذر و آن روزی که از صلب آدم بیرونمان آوردی بر نفوسمان گواه گرفتی و ما آن روز مانند امروز که روز قیامت است به ربوبیت تو یقین داشتیم لیکن در دنیا که مکان تکلیف و عمل بود آن موقف اشهاد را از یاد

ما بردی و ما را در شناختن ربوبیت به عقولمان
واگذار کردی، یک دسته عقل‌هایشان به ربوبیت تو
حکم کرد، دسته دیگری عقلشان آن را انکار نمود،
هم دسته اول دلیل عقلی داشتند هم دسته دوم،
بنابراین گناه ما چیست؟ ما که نمی‌توانستیم به
مشاهده، تو را ببینیم و تو چنین چشمی به ما نداده
بودی، ما بودیم و عقل‌مان، آن هم در پاره‌ای مسائل
واقع را درک می‌کرد و در پاره‌ای از مسائل به خطا
می‌رفت.

۶ - آیه شریفه نسبت به آن مطلبی که روایات
دلالت بر آن دارد حاجت ندارد، و طوری نیست که
نتوان آن را به محمل دیگری حمل کرد، بلکه ممکن
است آن را حمل بر تمثیل

(مجسم جلوه دادن معنا) نمود و روایات هم از حیث سند طوری نیستند که بتوانند مفسر آیه باشند، زیرا یا مرفوعه است و روایت آخر سند در آنها ذکر نشده، و یا موقوفه است و مروی عنه ذکر نشده، و اینگونه روایات حجت نیستند.

این بود پاره‌ای از اشکالاتی که مفسرین بر دلالت آیه و حجیت روایات دال بر عالم ذر ایراد کرده‌اند، و قائلین به عالم ذر که عبارتند از همه علمای حدیث و جمعی از مفسرین، همه این اشکالات را جواب داده‌اند، و اینک جواب‌های هر یک از آنها ذیلاً از نظر خواننده محترم می‌گذرد.

پاسخ به یکا یک اشکال‌های منکرین عالم ذر

۱ - اینکه گفتید: «بایستی هیچ یک از ذریه این میثاق را فراموش نکنند» صحیح نیست، زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند، آنچه ضرر می‌زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این نه فراموش می‌شود، و نه از صفحه دل زایل می‌گردد، و همین بس است برای تمامیت حجت، به شهادت اینکه اگر

جنابعالی بخواهی از شخصی میثاق و عهدهی بگیری و او را به خانه خود دعوت نموده و پذیرایی کنی و تا آنجا که قدرت داری برای گرفتن این عهد بیخ گوشش بخوانی، بشارتش دهی، انذارش کنی تا سرانجام عهد را از او بگیری مادامی که این شخص اصل میثاق و عهد را از یاد نبرده باشد، ماخوذ به عهد خود هست، هر چند خصوصیات پذیرایی آن روز منزل تو را فراموش کرده باشد.

۲- ممتنع بودن اینکه گروه بی شمار ذریه، همگی خاطرات عالم ذر را فراموش کنند صرف استبعاد است و هیچ دلیلی بر این امتناع نیست، علاوه بر اینکه اصل میثاق که همان معرفت به ربوبیت پروردگار است فراموش نشده و نمی شود، و به یاد داشتن همین مقدار از آن خاطرات برای تمامیت حجت کافی است. و اینکه مساله مورد بحث را با مساله تناسخ قیاس کردید صحیح نیست، زیرا بطلان تناسخ دلیلش منحصر در امتناع فراموش کردن گروه بی شمار ذریه نیست، تا اگر این امتناع باطل شد مساله تناسخ صحیح شود، بلکه مساله بطلان تناسخ دلیل

دیگری دارد که در جای خود ذکر شده و باید بدانجا مراجعه کرد. و کوتاه سخن، هیچ دلیلی نیست که فراموش کردن خاطرات یک عالم را در یک عالمی دیگر ممتنع بسازد.

۳ - آیه مورد بحث از فرزندان بلا فصل آدم و اینکه ایشان هم از صلب آدم بیرون آمده‌اند ساکت نیست، و جمله ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ به تنهایی کافی است در اینکه دلالت بر آن بکند، چون کلمه ﴿بَنِي آدَمَ﴾ معنایش این است که از صلب آدم بیرون شده‌اند، و در دلالت بر این معنا هیچ احتیاجی به مثنوی بیشتری نیست، و همچنین کلمه ذریه که دلالت می‌کند

بر اخراج اولاد اولاد از صلب اولاد و همچنین.
پس، از کلمه بنی آدم استفاده می‌شود که خدای تعالی
اولاد بلا فصل آدم را از صلب آدم، و از کلمه ذریه
استفاده می‌شود که اولاد اولاد او را از صلب اولاد او
بیرون آورد تا رسید به آخرین اولاد او، عینا نظیر
بیرون آمدن ایشان در دنیا که نشاء توالد و تناسل
است.

فخر رازی در تفسیر خود از اشکال سوم چنین
پاسخ داده که: بیرون آمدن اولاد صلبی آدم از صلب
او از ناحیه خبر استفاده می‌شود، هم چنان که بیرون
آمدن اولاد اولاد از صلب پدران خود، از ناحیه آیه
شریفه بدست می‌آید، پس دلالت مجموع آیه و خبر
بر مجموع بنی آدم تمام است. و لیکن همانطوری که
خواننده خود ملاحظه می‌کند جواب فخر رازی قانع
کننده نیست^۱.

اما اخباری که می‌گوید: خداوند ذریه آدم را از
صلب او بیرون آورده و از آنها میثاق گرفت؟ این

^۱ زیرا نمی‌توان گفت که، آیه شریفه از اخذ میثاق از فرزندان بلا فصل آدم
ساکت و در دلالت خود ناقص است. رجوع شود به تفسیر فخر رازی، ج ۱۵،
ص ۵۱ ط تهران.

اخبار در مقام شرح داستان مزبور است نه در مقام شرح الفاظ آیه تا در آنها اشکال کنید به اینکه با ظاهر قرآن موافق نیست و یا مخالف آن است.

و اما اینکه گفتید: «و لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه، پدران مشرکی فرض کرد و این معنا شامل فرزندان بلا فصل آدم نمی‌شود» و نیز اینکه گفتید: «آیه شریفه عام نیست بلکه تنها مخصوص مشرکینی است که دارای پدران مشرک بوده‌اند و فرزندان بلا فصل آدم و جمیع افراد با ایمان و همچنین مشرکینی را که دارای پدران مشرک نبوده‌اند شامل نمی‌شود» اشکال صحیحی نیست، برای اینکه منظور آیه شریفه این است که: خدای سبحان اینکار را کرد تا مشرکین در روز قیامت نگویند: ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا...﴾ این معنایش این نیست که فرد فرد مشرکین بگویند: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَائِي» تا برگشت معنای آیه به این شود که ما اگر اینکار را نمی‌کردیم یک یک افرادی را که می‌خواستیم عذاب کنیم می‌گفتند: من مشرک نشدم بلکه نیاکان من مشرک شدند و من تابع ایشان بودم نه متبوع، غرض آیه شریفه متعلق به چنین معنایی

نشده بلکه گفتاری را که نقل کرده کلام مجموع
مشرکین است.

۴ - جواب از این اشکال نیز از جواب اشکال
قبلی استفاده می‌شود، آیه و روایت هم دلالت دارند
بر اینکه خداوند بعد از آنکه جدا کرد بنی آدم را، و
پدران را از فرزندان متمایز ساخت آن گاه همه را به
حالت جمعیت و وحدت برگردانید.

۵- این معنا خلاف ظاهر بعضی از روایات و خلاف صریح بعضی دیگر آنها است، چون ظاهر آن دسته و صریح این دسته این است که در مقام بیان تاویل آیه است، و اینکه در آخر گفتند: «و لیکن در دنیا که مکان تکلیف و عمل بود آن موقف را از یاد ما بردی» جوابش از جواب اشکال اول معلوم می‌شود.

۶- ظهور کلام همین که در معنایی مستقر گردید کافی است در اینکه کلام حجت باشد و موقوف بر این نیست که در آن معنا صراحت داشته باشد، و صرف اینکه ممکن است آیه مورد بحث را حمل بر تمثیل کرد باعث نمی‌شود که حمل بر آن هم بکنیم مگر اینکه بخاطر موانعی نتوانیم بر ظاهرش حمل کنیم و از در ناچاری بگوییم مقصود از آن، تمثیل است، و در آیه مورد بحث چنین مانعی وجود ندارد. و اما اینکه گفتید: روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد است چنین نیست، زیرا بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر موثق است، و در بحث روایتی آینده به زودی خواهد آمد که صدور آنها مورد وثوق است.

شرح و بیان مثبتین عالم ذر در مورد آن عالم و اشهاد بنی آدم بر خودشان

این بود خلاصه بحث و اعتراض در باره مفاد آیه که در بین منکرین عالم ذر و مثبتین آن در گرفته، و دقت کامل در آیه و روایات و تامل در آنچه که مثبتین در صدد اثبات آن و منکرین در مقام دفعش هستند ما را وادار می کند به اینکه بحث را به یک جهت دیگری غیر آن جهتی که دو فریق نامبرده در آن مشاجره دارند سوق دهیم.

آن چیزی که مثبتین از روایت فهمیده و آن را حمل بر آیه نموده و بر اثبات آن همت گمارده اند خلاصه اش این است که: خدای سبحان بعد از آنکه آدم را به صورت انسانی تمام عیار آفرید نطفه‌هایی را که در صلب او تکون یافته و بعدها عین آن نطفه‌ها اولاد بلا فصل او شدند بیرون آورد و از آن نطفه‌ها نطفه‌های دیگری که بعدها فرزندان نطفه‌های اول شدند بیرون کشید، و اجزای آن را تجزیه نموده اجزاء اصلی را از سایر اجزاء جدا ساخت، آن گاه از میان این اجزاء اجزای دیگری را که نطفه سایر اجزاء بودند بیرون آورده و همچنین از اجزاء اجزاء، اجزای دیگری را بیرون آورد و این عمل را آن قدر ادامه داد

تا آخرین اجزایی که از اجزاء متعاقبه در تجزیه مشتق می‌شد بیرون آورد، و به عبارت دیگر نخست نطفه آدم را که ماده اصلی بشر است بیرون آورد و آن را با عمل تجزیه به عدد بی‌شمار بنی آدم تجزیه نمود، و نصیبی که بر هر فرد فرد بنی نوع بشر از نطفه پدر بزرگ خود داشتند معلوم کرد، و در نتیجه نطفه‌های مزبور به صورت ذراتی بی‌شمار درآمد.

آن گاه خدای سبحان هر یک از این ذرات را به صورت انسانی تام الخلقه و عینا نظیر -

همان انسان دنیوی که این ذره جزئی از آن است در آورد، بطوری که جزئی که از اجزای زید بود عینا زید شد و جزئی که از اجزای عمرو بود عینا عمرو شد، و همه را جان داد و صاحب عقل کرد، و به آنها چیزی که بتوانند با آن بشنوند و چیزی که بتوانند با آن تکلم کنند و دلی که بتوانند معانی را در آن پنهان و یا اظهار و یا کتمان کنند بداد، حال یا در موقع خلقت آدم این عمل را انجام داد و یا قبل از آن، بهر تقدیر در این موقع خود را به ایشان معرفی کرد و ایشان را مخاطب قرار داد، آنان نیز در پاسخ به ربوبیتش اقرار کردند، چیزی که هست بعضی اقرارشان موافق با ایمان درویشان بود، و بعضی دیگر نبود.

آن گاه بعد از آنکه این اقرار را از ایشان گرفت بسوی موطن اصلی شان که همان اصلاّب است برگردانید، و همه در صلب آدم جمع شدند در حالی که آن جان و آن معرفت به ربوبیت را دارا بودند، هر چند خصوصیات دیگر آن عالم را، یعنی عالم ذر و اشهاد را فراموش کردند، و هم چنان در اصلاّب

می‌گردند تا خداوند اجازه خروج بدنیا را به ایشان بدهد، در این موقع به دنیا می‌آیند در حالی که آن معرفت به ربوبیت را که در خلقت نخستین بدست آورده بودند همراه دارند، و لذا با مشاهده احتیاج ذاتی خود حکم می‌کنند به اینکه محتاج رب و مالک و مدبری هستند که امور آنان را اداره می‌کند.

اشکالاتی که بر آنچه مثبتین عالم ذر از آیه و روایات مربوط به عالم ذر

فهمیده‌اند وارد است

۵- این آن مطلبی است که آقایان از آیه و روایات

فهمیده و در صدد اثبات آن و دفاع از آن بر آمده‌اند،

و حال آنکه ضرورت، آن را دفع نموده و قرآن کریم

و همچنین روایت بدون شک مخالف آن است، برای

اینکه هیچ راهی برای اثبات آن نیست و چطور

می‌توان اثبات کرد که یک ذره از ذرات بدن زید -

که یک جزء از اجزایی است که از صلب آدم و از

طریق نطفه او به فرزندش و از آن فرزند به فرزند

فرزندش و همچنین از فرزند چندمین پشت او منتقل

به زید شده - عینا خود زید و دارای عقل و ضمیر و

ادراک و گوش و چشم زید است، و همین یک ذره

از زید است که مورد توجه تکلیف است و برای

همین یک ذره اتمام حجت شده و از آن عهد و میثاق گرفته شده است و ثواب و عقاب همه بر او واقع می‌شود؟ و حال آنکه حجت قطعی عقلی و نقلی قائم است بر اینکه انسانیت انسان به نفس او است که امری است ما وراء ماده و حادث به حدوث دنیوی، و در سابق مختصر بحثی از این معنا گذشت.

علاوه بر اینکه به بحث قطعی ثابت شده که بطور کلی علوم تصدیقی انسان چه بدیهی آن و چه نظریش که از آن جمله تصدیق به وجود ربی است که مالک و مدبر او است همه بعد از حصول تصوراتی برای انسان حاصل می‌شود، و همه این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی منتهی می‌گردد، و داشتن این احساسات موقوف بر وجود ترکیب مادی دنیوی

است، این است حال علوم حصولی که یکی از آنها تصدیق به وجود ربی است که قائم به رفع حوائج انسان است.

علاوه، این حجتی را که خداوند بر انسان تمام کرده اگر تمامیتش موقوف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان موقعی که به موطن اصلیش که همان صلب است برگشته تا موقعی که دوباره به دنیا بیاید قطعاً زایل گشته، و اگر هم کسی بگوید در این فاصله عقل از او مسلوب نشده، می‌گوییم در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ قطعاً از او سلب شده، و همین بس است برای اینکه نظام آن حجت را مختل سازد. و اگر کسی بگوید: تمامیت حجت موقوف به عقل نیست و داشتن معرفت کافی است، در جواب می‌گوییم: اگر چنین است پس چه حاجت به اشهاد و اخذ میثاق؟ و حال آنکه ظاهر آیه این است که اشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده، پس ناگزیر باید اعتراف کنند که برگشت معنایی که ایشان برای آیه کرده‌اند به آن معنایی است که منکرین عالم ذر برای آیه کرده‌اند.

و به بیان دیگر: اگر حجت خدا به مجموع اشهاد

و تعریف و اخذ میثاق هر سه تمام می‌شود، پس با فراموش کردن یکی از آنها حجت ناقص خواهد شد، و فرض هم این است که اشهاد و تکلیم و اخذ میثاق فراموش شده، و اگر اشهاد و اخذ میثاق هر دو مقدمه برای تعریف یعنی حصول معرفت است، و همین که معرفت حاصل شد حجت تمام است، هر چند آن دو مقدمه فراموش شده باشد بایستی بگوییم که حجت بر تمامی افراد بشر حتی جنین، کودک، دیوانه و جاهل تمام است، و حال آنکه هیچ عقل و نقلی مساعد این حرف نیست.

و اگر گفته شود: آری حصول معرفت در تمام شدن حجت بوسیله آن موقوف است بر حصول عقل و بلوغ و امثال آن، و در عالم ذر هم که این معرفت حاصل شد بوسیله عقل و بلوغ حاصل شده و حجت تمام گشته و لیکن بعد از آن مدتی عقل و بلوغ زایل گشته و معرفت به صورت حجتی ناقص باقی مانده، و بعد از وجود مجددش در دنیا برای بعضی تکمیل شده است، در جواب می‌گوییم: همانطوری که برای حصول عقل در دنیا اسبابی است تکوینی و آن

عبارت است از تکرار حوادث خیر و شر و حصول تدریجی ملکه ممیزه بین آن دو بوسیله تجارب، و عقل از مشاهده این حوادث متکرر و بدست آوردن تجربه به تدریج دارای ملکه ممیزه میان خیر و شر می‌شود، و این سیر تدریجی از یک طرف به حد کمال عقل منتهی می‌گردد و از طرفی دیگر به حد ضعفی که خیلی قابل اعتنا نیست، همچنین برای معرفت نیز اسباب و مقدماتی است که آن را برای آدمی فراهم می‌سازد، و بدون آن مقدمات بدست آدمی نمی‌آید، و وقتی معرفت هم مانند عقل در همین عالم بوسیله اسبابی که دارد برای انسان حاصل می‌شود چه

احتیاجی داشت که خداوند در زمان‌های قبل در یک عالم دیگری انسان را خلق کند و حجت را بر او تمام نماید، و حال آنکه در همین دنیا حجت بر او تمام می‌شد.

از همه اینها گذشته این عقلی که حجت بدون آن تمام نمی‌شود و اشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست حتی در عالم ذر، عقل عملی است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که زندگی اجتماعی است حاصل نمی‌شود، آری، در این زندگی است که حوادث خیر و شر تکرار گشته و عواطف و احساسات باطنی انسان بسوی جلب نفع و دفع ضرر تهییج شده، و بخاطر آن به فعالیت می‌افتد و اعمالی متعاقب هم انجام می‌دهد یکی به خطا می‌رود در جای دیگر راه صواب را می‌پیماید، تا به تدریج در تشخیص صواب از خطا و خیر از شر و نفع از ضرر مهارتی کسب می‌کند، و اما آن زندگی که آقایان فرض کرده و آن را عالم ذر نامیده‌اند آنجا جای عقل عملی نیست، زیرا شرایط و اسباب حصول آن در آنجا فراهم نیست.

و اگر دامنه فرض را توسعه داده و فرض کنند که در آنجا نیز همه اسباب و شرایطی که در اینجا برای حصول عقل عملی فراهم است فراهم بوده - هم چنان که از کلماتشان بر می آید که چنین فرضی را نیز تصور کرده اند - به ظواهر روایاتی که می گوید «خداوند در آن عالم بشر را به توحید دعوت کرد بعضی با زبانی که موافق دلشان بود جواب دادند و بعضی به ظاهر اجابت کرده و در باطن کفر را نهان داشتند» و روایاتی که می گوید: «خداوند در آن عالم انبیاء و اوصیاء را بر ایشان مبعوث کرد بعضی ایشان را تصدیق و بعضی دیگر تکذیب کردند» اتکاء کرده و گفته اند: در این عالم هیچ چیزی جاری نمی شود مگر آنچه که در آنجا جاری شده است، تازه دنیای دیگری قبل از این دنیا اثبات کرده اند نظیر آن دنیایی که قائلین به ادوار و اکوار اثبات کرده اند که آن نیز محتاج به یک عالم ذر دیگری است تا حجت را بر انسان های آن عالم تمام کند، چون بحسب فرض هیچ فرقی میان این عالم که ما در آن هستیم با عالم ذری که آقایان اثبات می کنند نیست، و وقتی اتمام حجت در این عالم محتاج به عالم ذر باشد آن عالم

ذر نیز در تمامیت حجت محتاج به عالم ذر دیگری خواهد بود بدون کمترین فرق.

علاوه بر این، اگر انسان در دارا شدن معرفت محتاج باشد به اینکه قبل از موجود شدنش در نشئه دنیوی در عالم دیگری به وجود ذری موجود شود و دوره اشهاد و اخذ میثاق را در آن عالم

طی نماید تا در این عالم دارای معرفت به ربوبیت پروردگار شود باید هیچ فردی از افراد انسان از این قانون کلی مستثناء نباشد، و حال آنکه آدم و حوا استثناء شدند. اگر بگویی این استثناء بخاطر فضیلتی بوده که آن دو دارا بوده‌اند، می‌گوییم در میان ذریه آن دو افرادی به وجود آمده‌اند که دارای فضائل بیشتری بودند، و اگر بگویی برای این بوده که خلقت آن دو در آن روز خلقتی تام و کامل و در حین موجود شدن توأم با معرفت به وجود آمدند و به همین جهت محتاج نبودند به اینکه به وجود ذری احضار شوند، می‌گوییم همه ذریات ایشان نیز در ظرف خاص به خود دارای خلقت تام و کامل بوده و هستند، ممکن بود خداوند همه افراد را در هنگام به وجود آمدن توأم با معرفت به وجود بیاورد، چطور شد که آن دو اینطور به وجود آمدند و ذریه‌شان محتاج شدند به اینکه قبل از عالم خلقت در عالم ذر موجود شده و دارای معرفت شوند؟.

این جهات اشکالی بود که بر مساله عالم ذر و وجود ذری که آقایان آن را از روایات فهمیده‌اند وارد می‌شود، و هیچ بحث علمی قادر بر حل آنها نیست

و به هیچ وجه نمی‌توان آیه و روایات را بر آن حمل کرد، حتی بنا بر عادت قوم که همیشه مدلول روایت را بر قرآن تحمیل می‌کنند و موافقت لفظ آیه را لازم نمی‌دانند، زیرا این عادت هر چند صحیح نیست در جایی است که روایت بر معنای قابل قبولی دلالت بکند و لیکن الفاظ آیه با آن معنا مساعد نباشد، و اما در معنای مورد بحث ما که معنای محالی است ممکن نیست روایتی دلالت بر آن کند، هم چنان که آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد، همه این حرفها در قبال نظریه دانشمندان غیر حشویه و غیر از برخی از محدثین است، و اما حشویه و برخی از محدثین که حجیت عقل ضروری را در قبال روایت باطل نموده و بهر روایت واحدی هر چند مخالف با برهان عقل باشد تمسک می‌جویند، و با چنین روایات معارف یقینی را اثبات می‌کنند ما با ایشان هیچ بحثی نداریم. این بود اعتراضاتی که بر مثبتین عالم ذر وارد است.

سخن منکرین عالم ذر و بیان عدم سازگاری آن با سیاق آیه شریفه

باقی ماند کلام در گفته‌های منکرین آن، که

گفته‌اند: آیه شریفه اشاره می‌کند به وضع و حالتی که انسان در این زندگی دنیایی دارد، و آن عبارت از این است که خدای سبحان یک یک افراد انسان را از اصلاب و ارحام به سوی مرحله انفصال و جدایی از پدران بیرون آورده و در آنان معرفت به ربوبیت خود و احتیاج به خود را ترکیب کرده است، گوئیا بعد از آنکه متوجه‌شان کرد به اینکه مستغرق در احتیاجند روی به ایشان کرده و می‌فرماید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و ایشان هم بعد از شنیدن این خطاب به زبان حال جواب داده‌اند به اینکه «بلی، تویی پروردگار ما و ما به این معنا شهادت می‌دهیم».

خدای تعالی این سؤال و جواب درونی را در درون دل فرد فرد انسانها جای داد تا حجت را بر ایشان تمام کند و عذر -

ایشان و حجتشان را از کار بیندازد و دیگر نتوانند بگویند: «ما معرفتی به این معنا نداشتیم» و این میثاق ماخوذ در سراسر دنیا و ما دام که انسانی به وجود می‌آید ادامه داشته و با جریان او جریان دارد.

کلامی که ما در این گفتار داریم این است که سیاق آیه مساعد با آن نیست، برای اینکه خدای تعالی آیه شریفه را با جمله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ افتتاح کرده و از ظرف وقوع این داستان به لفظ «اذ زمانی که» تعبیر فرموده، و این تعبیر دلالت دارد بر اینکه این داستان در زمان‌های گذشته و یا در یک ظرف محقق الوقوعی مانند آنها صورت گرفته است، نظیر تعبیری که در جمله ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ ... ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ کرده، و با اینکه داستان در زمان آینده رخ می‌دهد بخاطر اینکه رخ دادش حتمی است از ظرف وقوع آن به لفظ «اذ» تعبیر کرده.

و با در نظر گرفتن اینکه مورد خطاب در آیه رسول خدا و یا او و غیر او است به شهادت اینکه می‌فرماید: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ تا در قیامت

نگوید، از آقایان می‌پرسیم با اینکه خطاب متوجه ما شنوندگان و مخاطبین به آیات قرآنی است و خطاب به گفته شما هم خطابی است دنیوی و مربوط به ما اهل دنیا و ظرفی هم که به آن اتکاء شده زمان زندگی دنیایی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است، و خلاصه ظرف داستان مورد بحث آیه عین ظرف وجود نوع انسان در دنیا است با این حال چرا از این ظرف به لفظ «اذ» تعبیر فرمود؟ و حال آنکه هیچ مصححی برای تعبیر به این لفظ نیست، چون همانطور که گفته شد لفظ مزبور دلالت دارد بر اینکه داستان، قبل از نقل آن واقع شده است، عنایت دیگری از قبیل تحقق وقوع و امثال آن هم در کار نیست تا مصحح آن باشد.

پس اینکه فرمود: ﴿وَ إِذِ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ چنان که دلالت دارد بر خلقت نوع انسان به نحو تولید و بیرون کشیدن فردی از فرد دیگر و به راه انداختن افراد بی‌شمار از افراد انگشت شمار به همین نحوی که ما مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که همواره نسل‌های متعاقب وجود نوع انسان را حفظ می‌کند در عین حال دلالت دارد بر

اینکه داستان یک نوع تقدمی بر جریان خلقت و سیر
مشهود آن دارد.

عالم ذر، نشاء انسانی متقدم بر نشاء دنیوی است، نه به تقدم زمانی

فراموش نشود که گفتیم آن تقدمی که آقایان

فرض کرده و آن را تقدم زمانی گرفته و

گفته بودند: «خداوند اولین فرد از این نوع را گرفته و ماده نطفه‌ای که منشا نسل و ذریه این نوع است از او بیرون کشیده و آن را به عدد افرادی که از این نوع تا قیامت به وجود می‌آیند تجزیه نموده و به عین آن لباس و قالبی که در دنیا به تن می‌کند یعنی با همان عقل، گوش، چشم ضمیر، پشت و شکم و غیره ملبس نموده و او را بر خود شاهد گرفته و از او میثاق می‌ستاند و بعد از گرفتن میثاق دوباره او را به صلب بر می‌گرداند تا نوبت به سیر طبیعیش برسد» فرضی است محال و آیه شریفه هم با آن بیگانه است. جز اینکه سر محال بودن آن را نگفتیم، و اینک می‌گوییم آن اشکالی که فرض مزبور را محال می‌سازد مستلزم بودن آن است که انسان با شخصیت دنیایش دو بار در دنیا موجود شود، یکی بار اول و یکی بار دوم، و این مستلزم این است که شیء واحد بواسطه تعدد شخصیت غیر خودش شود^۱، ریشه همه اشکالات این فرض تنها همین است.

و اما اینکه انسان و یا غیر انسان در امتداد مسیر

^۱ این تعدد شخصیت غیر آن تعدد شخصیتی است که چه بسا علمای فن اخلاق و علم النفس تربیتی به آن اصطلاح دارند.

بسوی خدا و رجوع به سوی او در عوالم مختلف
 دارای نظام‌ها و احکام مختلف موجود شود، محال
 نبوده و بلکه امری است که قرآن کریم آن را علی
 رغم کفار اثبات می‌کرده است، و علیه کسانی که
 می‌گویند: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا
 يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ زندگی جز همین زندگانی دنیا
 نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و جز طبیعت کسی
 ما را نمی‌میراند زندگی دیگری در قیامت اثبات کرده
 و فرموده که انسان به عین وجود و شخصیتی که در
 دنیا دارد در آن عالم موجود می‌شود، در حالی که
 نظام و احکام آن عالم و آن زندگی غیر از نظام و
 احکام زندگی دنیا است، و نیز زندگی دیگری در
 برزخ اثبات کرده که انسان به عین وجود و
 خصوصیاتش در آن عالم موجود شده و زندگی
 می‌کند، در حالی که نظام و احکام آن عالم نیز غیر
 نظام و احکام عالم دنیا است، و در آیه ﴿وَإِنَّ مِنْ
 شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾
 اثبات کرده که برای هر موجودی در نزد خدای تعالی
 وجود وسیع و غیر محدودی در خزائن او است، که

وقتی به دنیا نازل می‌شود دچار محدودیت و مقدار می‌گردد، برای انسان هم که یکی از موجودات است سابقه وجودی در نزد او و در خزائن او است که بعد از نازل شدن به این نشات محدود شده است.

و در آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾
و همچنین آیه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصْرِ﴾

و نظائر آن اثبات کرده که این وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج بلکه دفعة افاضه می‌شود، و این وجود دارای دو وجهه است یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد، حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود در آید، نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تکامل یابد، تا آنجا که از این نشات رخت بر بسته و به سوی خدای خود برگردد، و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیر تدریجی بطوری که هر چه دارد در همان اولین

مرحله ظهورش دارا است و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست.

و این دو وجه هر چند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکامشان مختلف است، و لذا تصور آن محتاج به داشتن قریحه‌ای نازک بین است، و ما آن را در ابحاث سابق خود مقداری شرح داده و شرح مفصل آن را به زودی از نظر خواننده می‌گذرانیم - ان شاء الله -.

و مقتضای آیات فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد، و این وجود جمعی همان وجهه‌ای است که گفتیم وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده، و در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست، چون معقول نیست فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب شود، و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده و فرموده: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ

الْمُوقِنِينَ ﴿۱۰﴾ و آیه شریفه ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ
لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿۱۱﴾ نیز بدان اشاره
دارد.

و اما این وجه دنیایی انسان که ما آن را مشاهده
کرده و می بینیم آحاد انسان و احوال و

اعمال آنان به طبقات زمان تقسیم شده، و بر مرور
لیالی و ایام منطبق گشته و نیز اینکه می بینیم انسان
بخاطر توجه به تمتعات مادی زمینی و لذائد حسی
از پروردگار خود محجوب شده، همه این احوال
متفرع بر وجه دیگر زندگی است که گفتیم سابق بر
این زندگی و این زندگی متاخر از آن است، و
موقعیت این نشات در تفرعش بر آن نشات موقعیت
«یکون» و «کن» در جمله ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
را دارد.

و به این بیان روشن گردید که این نشات دنیوی
انسان مسبوق است به نشات انسانی دیگری که عین
این نشات است، جز اینکه آحاد موجود در آن،
محجوب از پروردگار خود نیستند، و در آن نشات
وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می کنند،
و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است
نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او
منقطع نیستند، و حتی یک لحظه او را غایب
نمی بینند، و لذا به وجود او و به هر حقی که از طرف
او باشد اعتراف دارند. آری، قذارت شرک و لوث

معصیت از احکام این نشات دنیایی است، نه آن نشات، آن نشات قائم به فعل خدا است، و جز فعل خدا کس دیگر فعلی ندارد - دقت فرمایید -.

خواننده محترم اگر در آیه مورد بحث یعنی آیه ﴿وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾ به خوبی دقت بفرماید خواهد دید که آیه اشاره می کند به تفصیل حقیقتی که آیات فوق بطور اجمال به آن اشاره داشت، اشاره می کند به یک نشات انسانی که سابق بر نشات دنیایی او است، این نشات است که خداوند در آن بین افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ آیا من پروردگار شما نیستم؟ ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾ گفتند آری این است معنای آیه شریفه و دیگر آن اشکالاتی که بر کلام مثبتین عالم ذر وارد می شد بر آن وارد نمی شود، ایشان از آیه و روایات، عالم ذری فهمیده بودند که تقدم زمانی بر این عالم دارد، لیکن در معنایی که ما از آیه شریفه و از سایر آیات فهمیدیم تقدم زمانی نیست، نشاتی است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشات دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط

به آن است، و تقدمی که بر آن دارد مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است، پس آن محذورها و اشکالاتی که در تقدم زمانی بود در این وجه راه ندارد.

و همچنین اشکالاتی هم که بر گفتار منکرین عالم ذر در تفسیر آیه مورد بحث وارد می شد بر این وجه وارد نمی شود، ایشان آیه شریفه را به حالت وجود نوع انسانی در نشأت دنیا تفسیر کرده بودند، و ما بر کلام ایشان اشکال کرده و گفتیم: این توجیه مخالف با جمله ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ است، و نیز مستلزم این است که اشهاد را مجازا حمل بر تعریف کنیم و نیز سؤال

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ و جواب ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾

را حمل بر زبان حال کنیم، و حال آنکه چنین نیست، و این گفت و شنود مربوط به نشات دنیا نبوده بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیا است، و اشهاد هم معنای حقیقیش اراده شده، و خطاب هم زبان حال نیست بلکه خطاب حقیقی است.

و نیز معنایی که ما برای آیه کردیم معنای تحمیلی نبوده، بلکه معنایی است که آیه شریفه از آن تأبی ندارد، و سایر آیات هم به شرطی که به یکدیگر ضمیمه شود اشاره به آن دارد.

و اما روایات - به زودی خواهد آمد که پاره‌ای از آنها مانند آیه شریفه دلالت دارد بر اصل تحقق این نشات انسانی، و بعضی دیگر دارد که خداوند برای آدم از این نشات انسانی پرده برداری نموده و ملکوت عالم انسانی و اشهاد و اخذ میثاقی را که در آن واقع شده به وی نشان داده، همانطوری که ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان داده است.

اینک خواننده گرامی را به انتظار رسیدن بحث روایتی گذاشته و به تفسیر آیه باز می‌گردیم.

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ یعنی بیان سابق را برای اهل

کتاب تتمیم نموده و داستان اخذ میثاق را بر ایشان نقل کن و یا برای مردم نقل کن آن بیانی را که این سوره بخاطر آن نازل شده و آن این است که برای خدا عهدی است بر گردن بشر که از آن عهد بازخواست خواهد کرد، و اینکه بیشتر مردم با اینکه حجت بر ایشان تمام شده به آن عهد وفا نمی‌کنند.

ذکر کن برای مردم موطنی را که در آن موطن خداوند از بشر از صلب‌هایشان ذریه‌شان را گرفت، بطوری که احدی از افراد نماند مگر اینکه مستقل و مشخص از دیگران باشد، و همه در آن موطن جدا جدای از هم اجتماع نمودند، و خداوند ذات وابسته به پروردگارش را به ایشان نشان داد، و علیه خود گواھشان گرفت، و ایشان در آن موطن غایب و محجوب از پروردگارشان نبوده و پروردگارشان هم از ایشان محجوب نبود، بلکه به معاینه دیدند که او پروردگارشان است، هم چنان که هر موجود دیگری به فطرت خود و از ناحیه ذات خود پروردگار خود را می‌یابد بدون اینکه از او محجوب باشد.

و این معنا، ظاهر برخی از آیات قرآنی از قبیل آیه

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ است.

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ - همانطوری

که گفتیم این خطاب و جواب از باب زبان حال نیست، بلکه خطابی است حقیقی و کلامی است الهی، مگر کلام چیست؟ کلام عبارت است از «القائاتی که بر معنای مورد نظر دلالت کند» و خدای تعالی هم کاری کرده و در نهاد بشر القائاتی کرده است که بشر مقصود خدا را از آن فهمیده و درک می کند که باید به ربوبیت پروردگارش اعتراف نموده و به این عهد ازلی وفا کند.

﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

خطاب در این جمله به مخاطبین در جمله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ و به همان کسانی است که گفتند: ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾ و به مقتضای این آیه بشر در قیامت اشهاد و خطاب خدا و اعتراف خود را به معاینه می بیند و درک می کند، هر چند در دنیا از آن و از ما سوای معرفت غافل بوده آری، در روز قیامت که بساط بر چیده می شود و شواغلی که انسان را از اشهاد و

خطاب خدا و اعتراف درونی خود غافل می‌ساخت
از بین می‌رود و پرده‌هایی که میان بشر و
پروردگارش حائل بود برچیده می‌شود، بشر به خود
می‌آید و دوباره این حقایق را به مشاهده و معاینه
درک می‌کند، و آنچه را که میان او و پروردگارش
گذشته بود به یاد می‌آورد. احتمال هم دارد که
خطاب در آیه راجع به ما باشد که مخاطب به آیات
قرآنی هستیم، و بخواهد بفرماید: ما این عمل را با
شما گروه مخاطبین انجام دادیم تا فردای قیامت
چنین و چنان نگوئید، و لیکن احتمال اول به ذهن
نزدیک‌تر است، و قرائت «ان یقولوا» - به لفظ غیبت
- هم آن احتمال را تایید می‌کند.

﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾ این جمله
حکایت حجتی است که بنا به فرض انحصار اشهاد
و اخذ میثاق در پدران ممکن بود فرزندان (ذریه) به
آن تمسک کنند، هم چنان که جمله «أن تقولوا»
حجت جمیع مردم از پدران و فرزندان است که به
فرض ترک اشهاد ممکن بود به آن استدلال نمایند.
و پر واضح است که اگر فرض کنیم خداوند

اشهاد و اخذ میثاق را در آن نشات بکلی ترک می کرد
لازمه اش این می شد که احدی از افراد ذریه در این
نشات به خدای تعالی معرفت پیدا نکند، برای اینکه
آن نشات نشاتی است که میان بشر و پروردگارش
حائلی نیست، و اگر فرضاً در آنجا کسی به ربوبیت
پروردگارش علم پیدا کند همین علم، خود اشهاد و
اخذ میثاق است، به خلاف این نشات که بخاطر
محجوب بودن بشر تنها راه علمش از طریق استدلال
است، و تنها بدین وسیله می تواند به ما و رای حجاب
پی ببرد.

بنابراین، اگر در آن نشات بالنسبه به ذریه اشهاد

و اخذ میثاق واقع نمی شد لازمه اش

این بود که احدی از افراد ذریه اصلا راهی به سوی معرفت ربوبیت نداشته باشند، و آن وقت معصیت شرک از ایشان فرض نداشت، زیرا اگر هم مشرک می‌شدند شرکشان عمل پدرانشان محسوب می‌شد، چون راهی جز پیروی از پدران و بار آمدن کورکورانه بر شرک آنان نداشتند، آن وقت صحیح بود بگویند: ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

﴿وَ كَذَلِكَ نَفَصِّلُ الْآيَاتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾

«تفصیل آیات» به معنای جدا کردن آنها از یکدیگر است تا معنا و مدلول هر یک در جای خود روشن شود، و در اثر اختلاط آنها مختلط نگردد، و اینکه فرمود: ﴿وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ عطف است بر مقدر و تقدیر آیه این است که: ما آیات را تفصیل دادیم به منظور فلان و فلان و اینکه شاید ایشان از باطل به سوی حق بازگشت کنند.

بحث روایتی (روایاتی در تفسیر آیه ذر، اخراج

بنی آدم، اخذ میثاق از آنان و اشهاد آنان)

در کافی به سند خود از زراره از حمران از ابی

جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موقعی

که خداوند تبارک و تعالی خلق را می آفرید نخست
آبی گوارا و آبی شور و تلخ آفرید و آن دو را بهم
آمیخت، و از روی زمین خاکی بر گرفت و آن را به
شدت مالش داد، سپس به اصحاب یمین که در آن
روز به صورت ذراتی جاندار در جنبش بودند فرمود:
بسوی جنت شوید که مرا در این امر باکی نیست، و
به اصحاب شمال فرمود: بسوی آتش شوید و مرا در
این امر باکی و اعتنایی نیست، آن گاه فرمود: «آیا من
پروردگار شما نیستم؟» ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ...﴾

و نیز به سند خود از عبد الله بن سنان از ابی عبد
الله (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب
پرسیدم این کدام فطرت است که آیه شریفه ﴿فِطْرَتَ
اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ از آن یاد کرده؟ فرمود:
اسلام است که خداوند بشر را در موقعی که از او بر
توحید خود میثاق می گرفت به کافر و مؤمن فرمود:
﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ بشر را بر فطرت اسلام خلق کرد.^۱
و در تفسیر عیاشی و خصائص سید رضی از

^۱ کافی، ج ۲، ص ۸، ح ۱.

اصبغ بن نباته از علی بن ابی طالب

(علیه السلام) روایت شده که گفت: وقتی ابن الکواء نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین مرا خبر ده از خدای تعالی و اینکه آیا قبل از موسی با کسی از اولاد آدم تکلم کرده؟ حضرت فرمود: خداوند با جمیع مخلوقات خود تکلم کرده چه خوب آنان و چه بدشان، و همه جواب او را داده‌اند، این معنا بر ابن الکواء گران آمد و مقصود امام را نفهمید و لذا پرسید چطور یا امیر المؤمنین؟ حضرت فرمود: مگر کتاب خدا را نخوانده‌ای که به پیغمبر خود می‌فرماید: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ اگر این آیه را خوانده‌ای باید بدانی که خداوند کلام خود را به جمیع افراد بنی آدم شنونده و ایشان هم جواب او را داده‌اند. ای ابن کواء! جمله ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾ جواب بنی آدم است، خداوند به بنی آدم فرمود: بدرستی منم معبود یکتا، معبودی نیست جز من و منم رحمان و رحیم پس اقرار آوردند به اطاعت و ربوبیت، و رسل و انبیاء و اوصیای انبیاء را از دیگران جدا کرد و بشر را مامور به اطاعتشان کرد، بشر نیز در عهد ازل به همه اینها

اقرار نمود، موقعی که اقرار می‌کردند ملائکه ناظر بودند و گفتند: ای بنی آدم ما علیه شما گواه شدیم تا در قیامت نتوانید بگویید ما از این امر غافل بودیم^۱.

مؤلف: این روایت مانند روایت قبلی و بعضی از روایاتی که بعداً نقل می‌شود تنها مطلق اخذ میثاق را ذکر می‌کند و متعرض بیرون آوردن ذریه از صلب آدم و نشان دادن خویش به ایشان نشده.

و گویا تشبیه «ذریه» به «ذر» که در بعضی از روایات آمده به منظور فهماندن کثرت ذریه است، نه خردی آنها و اینکه از کوچکی حجم به اندازه ذر بودند، و از آنجا که این تعبیر در روایات بسیار و مکرر وارد شده از این رو این نشات را «عالم ذر» نامیده‌اند.

و این روایت به خوبی دلالت دارد بر اینکه سؤال و جواب مزبور گفتگوی حقیقی بوده نه صرف زبان حال.

و نیز دلالت دارد بر اینکه عهد مزبور تنها بر ربوبیت پروردگار گرفته نشده بلکه اقرار به نبوت

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۱، ح ۱۱۶ و خصائص، ص ۶۳.

انبیاء و سایر عقاید حقه نیز جزو آن پیمان بوده است،
و همه اینها مؤید بیان سابق ما است. و نیز در تفسیر
عیاشی از رفاعه روایت شده که گفت: از حضرت
صادق (علیه السلام) معنای آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ
بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ را پرسیدم، فرمود:
آری، برای خدا است حجت بر جمیع خلق، و همه
را ماخوذ به آن حجت کرد روزی که از همه اینطور

میثاق

گرفت - سپس حضرت دست خود را گرفت -

و فرمود: این چنین^۱.

مؤلف: از ظاهر این روایت بر می آید که امام

(علیه السلام) تنها کلمه «اخذ» را که در آیه است معنا

کرده و آن را به معنای احاطه و ملکیت تفسیر نموده.

چند روایت صحیحه که بر وجود عالم ذر دلالت می کنند

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن

مسکان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که

گفت: از آن جناب پرسیدم اشهادی که در آیه ﴿وَإِذْ

أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ

عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَأَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ آمده آیا بطور

معاینه بوده؟ فرمود آری، چیزی که هست مردم

خصوصیات آن موقف را فراموش کردند، و تنها

معرفت را از دست ندادند، و بزودی آن خصوصیات

به یادشان خواهد آمد، و اگر معرفت هم از دست

می رفت احدی نمی فهمید که خالق و رازق او

کیست، و اشخاصی هم که در این نشات کافر شدند

کسانی هستند که در آن نشات ایمان نیاوردند و

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۷، ح ۱۰۳.

اقرارشان زبانی بوده، و همانهايند که خداوند در حقشان فرموده: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾^۱ ايمان نخواهند آورد به چيزی که در سابق آن را تکذيب کرده بودند^۱.

مؤلف: اين روايت گفتار کسانی را که دلالت آيه را بر اخذ ميثاق در عالم ذر انکار کرده و آيه ﴿وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ را تفسير کرده‌اند به اينکه خداوند آیات دال بر ربوبيتش را به ايشان آموخت، رد می‌کند، و روايت از حيث سند صحيحه است و نظير آن در صراحت و صحت روايت زراره و غير آن است که ذیلا نقل می‌شود.

در کافی از علی بن ابراهيم از پدرش از ابن ابی عمير از زراره روايت کرده که گفت: مردی از حضرت ابی جعفر (عليه السلام) از معنای آيه ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾^۱، سؤال کرد، حضرت در حالی که پدرش هم می‌شنيد فرمود: پدرم مرا حديث کرد که خدای عز و جل قبضه‌ای از خاک يعنی خاکی که آدم را از آن آفریده

^۱ تفسير قمی، ج ۱، ص ۲۴۸.

بود گرفت و آب گوارا و شیرین بر آن بریخت، و تا
چهل روز به همان حال بگذاشت و پس از اینکه
ورآمده شد گرفته و به شدت مالش داد و از چپ و
راست آن ذریه بنی آدم بیرون آمدند، دستور داد تا
همه در آتش شوند، اصحاب یمین داخل شدند و
آتش بر ایشان سرد و سلام شد، و لیکن اصحاب
شمال از داخل شدن در آن خودداری کردند.^۱

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست،
و گویا امر به در آتش شدن کنایه از داخل شدن در
حظیره عبودیت و انقیاد و طاعت است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از عبد الله بن
محمد جعفی و عقبه نقل می‌کند که هر دو از ابی
جعفر (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود:
خدای عز و جل خلق را آفرید، به این نحو که
دوستان خود را از چیزی آفرید که آن را دوست
می‌داشت و آن خاک بهشت بود، و دشمنانش را از
چیزی آفرید که دشمن می‌داشت و آن خاک جهنم
بود، آن گاه هر دو فریق را در ظلال مبعوث کرد،

^۱ کافی، ج ۲، ص ۷، ح ۲.

شخصی پرسید ظلال چیست؟ فرمود: نمی بینی که سایه‌ات در آفتاب چیز است و حال آنکه چیزی نیست، سپس انبیاء را با ایشان مبعوث کرد، انبیاء ایشان را به اقرار به خدا دعوت کردند، و این همان کلام خدا است که می فرماید: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ سپس ایشان را به اقرار دعوت کردند، بعضی اقرار کردند و بعضی دیگر انکار، آن گاه ایشان را به ولایت ما دعوت کردند و به خدا سوگند کسانی اقرار کردند که خدا دوستشان می داشت، و کسانی انکار کردند که خدا دشمنشان می داشت، و این همان کلام خدا است که می فرماید: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾، آن گاه ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: تکذیب بود (یعنی تکذیب سابقه دارد)^۱.

مؤلف: این روایت گر چه از روایات وارده در تفسیر آیه ذر نیست، ولی از آنجا که مشتمل بر داستان اخذ میثاق است ما در اینجا ایرادش کردیم، و در این روایت ذکری از «ظلال» شده، و این تعبیر در

^۱ کافی، ج ۲، ص ۱۰، ح ۳.

لسان ائمه اهل بیت (علیه السلام) مکرر آمده، و مراد از آن بطوری که از ظاهر این روایت استفاده می‌شود توصیف آن نشات است که به وجهی عین نشات دنیا است و به وجهی غیر آن است، و احکامی دارد که به وجهی غیر احکام دنیا است و به وجهی عین آن است، و بنابراین، روایت با بیان سابق ما کاملاً منطبق است.

و در کافی و تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت شده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم، مردم در عالم ذر چطور جواب دادند و حال آنکه ذراتی بودند؟ فرمود: خداوند در همان ذرات چیزی قرار داده که اگر از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند. عیاشی اضافه کرده که مقصود جواب دادن در میثاق است.

مؤلف: این قسمتی را که عیاشی اضافه کرده کلام راوی است، و مقصود از جمله «خداوند در همان ذرات چیزی قرار داده بود که وقتی از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند» صرف زبان حال نیست، بلکه از آنجایی که راوی دیده بوده که جواب ذرات از نوع

جوابهای دنیوی است، و استبعاد کرده بوده از اینکه چنین جوابی از ذره صادر شود، لذا از این معنا سؤال کرده، امام (علیه السلام) هم جواب داده است به اینکه امر آن عالم به نحوی بوده که اگر به عالم دنیا نازل می‌شدند همان حال، جواب دنیوی و زبانی ایشان می‌شد، مؤید این معنا جمله «چیزی قرار داده بود که اگر از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند» است، چون این تعبیر با تعبیر «چیزی در آنها قرار داد که اگر حرف زن می‌بودند جواب می‌دادند» و امثال آن فرق دارد.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ از آن جناب پرسید آیا این کلام را به زبانهای خود ادا کردند، فرمود: آری، و هم با دل‌های خود گفتند. ابی بصیر می‌گوید: پرسیدم در آن روز این ذرات کجا بودند؟ فرمود: آن روز خداوند در آن ذرات کاری کرد و آن ذرات عکس العملی نشان دادند که همان جوابشان بود^۱.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۰، ح ۱۱۰.

مؤلف: جواب امام (علیه السلام) که فرمود:
«آری به زبانها و هم با دل‌هایشان» مبنی بر این است
که وجود ذرات در آن روز طوری بوده که اگر به دنیا
منتقل می‌شدند همان نحوه وجودشان جواب زبانی
و دنیایی می‌شد، لیکن در آن عالم زبان و دل یکی
بوده و از این رو امام (علیه السلام) فرمود: «آری و با
دل‌هایشان» و با این تعبیر جواب زبانی را تصدیق کرده
و جواب با دلها را اضافه کرده است.

سپس از آنجایی که در ذهن راوی بوده که این
داستان در دنیا و نشات طبیعت واقع شده، و بعضی
از روایات داستان اخراج ذریه از صلب آدم و مکان
وقوع این داستان را هم ذکر کرده، و بعضی از آنها را
همین راوی یعنی ابا بصیر روایت کرده لذا در این
روایت از محل و وقوع این قصه پرسید، و امام (علیه
السلام) هم با جمله «صنع منهم ما اکتفی به» جوابش
داد، و در جواب تعیین مکانی نکرد، بلکه فرمود:
خداوند ذریه را طوری آفرید که سؤال و جواب از او
صحیح و ممکن باشد.

و همه این تعبیرات، بیان سابق ما را در باره

وصف عالم ذر تایید می کند، و علاوه بر این، روایت
مورد بحث مانند سایر روایات در افاده اینکه سؤال و
جواب واقع در آن نشأت به

نحو حقیقت بوده نه بنحو مجاز صراحت داشته
و یا نزدیک به صریح است.

و در الدر المثور است که عبد بن حمید و حکیم
ترمذی در کتاب نوادر الاصول و ابو شیخ در عظمت
و ابن مردویه از ابی امامه روایت کرده‌اند که گفت:
رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود:
خداوند خلق را آفرید و کار خلقت تمام شد، و در
آن موقع که عرشش بر روی آب بود میثاق انبیاء را
گرفته و اصحاب یمین را به دست راست خود و
اصحاب شمال را به دست چپ خود گرفت - گر
چه هر دو دست خدا راست است - آن گاه اصحاب
یمین را صدا زد، ایشان جواب دادند و گفتند:
پروردگار ما لبیک و سعدیک، فرمود: آیا من
پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری. اصحاب شمال را
صدا زد، ایشان نیز جواب دادند و گفتند پروردگار ما
لبیک و سعدیک، فرمود آیا من پروردگار شما
نیستم؟ گفتند: آری.

آن گاه همه را به یکدیگر آمیخت یکی از ایشان
گفت: پروردگارا چرا ما را بهم مخلوط کردی؟

فرمود: ایشان غیر این اعمال دیگری دارند که مرتکب خواهند شد، بهمین جهت اینکار را کردم تا روز قیامت نگویند پروردگارا ما از این امر غفلت داشتیم، آن گاه همه ذریه را دوباره به صلب آدم برگردانید، پس اهل بهشت بهشتیان آن روز و اهل آتش دوزخیان آن روزند.

وقتی سخنان رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به اینجا رسید شخصی پرسید یا رسول الله پس خاصیت اعمال چیست؟ حضرت فرمود: هر قومی برای سر منزل مقصودش عمل می کند عمر بن خطاب وقتی این را شنید گفت: حال که مطلب چنین است برای آن منزل تلاش می کنیم^۱.

مؤلف: از اینکه فرمود: «عرشش بر روی آب بود» کنایه است از اینکه مساله اخذ میثاق مقدم بر خلقت بوده، و مقصود از آن، تقدم خلقت ارواح، بر خلقت اجسام نیست، زیرا اگر مقصود این باشد همه آن اشکالاتی که بر عالم ذر به آن معنا که مثبتین آن فهمیده بودند وارد می شد بر این روایت نیز وارد

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۳.

و اینکه فرمود: «هر قومی برای سر منزل مقصودش عمل می‌کند» معنایش این است که هر یک از دو منزل محتاج به عمل دنیوی مناسب با خودش است، اگر عامل اهل بهشت باشد لا جرم عمل خیر انجام می‌دهد، و اگر اهل دوزخ باشد خواه ناخواه عمل شر مرتکب می‌شود، و دعوت انبیاء بسوی بهشت و بسوی عمل خیر برای این است که عمل خیر منزل صاحبش را در بهشت معین و مشخص می‌کند، هم چنان که عمل شر منزل صاحبش را در آتش معلوم می‌سازد،

چنانچه فرموده: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^۱.

و صرف تعیین وجهه، مانع از دعوت بسوی سبقت جستن در خیرات نیست، و منافات ندارد که سعادت و شقاوت انسان از نظر علل تامه آن معین باشد و در عین حال از نظر اختیار انسان در تعیین سرنوشت خود معلوم و معین نباشد، چون اختیار انسان نسبت به سعادت و شقاوتش جزء علت تامه است نه تمام آن، و جزء علت هر چیزی وجود و عدم آن چیز را معین نمی‌سازد، به خلاف علت تامه، و بحث مفصل این مطلب در چند جای از این کتاب گذشت که آخری آنها در ذیل آیه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾^۱ است، اخبار طینت هم که در سابق ایراد شد به یک معنا اخبار این بحث نیز هست.

و در همان کتاب است که عبد بن حمید، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ

^۱ هر گروهی را جهتی هست که رو سوی آن می‌کند. پس به نیکی‌ها پیشی کنید. - بقره، آیه ۱۴۸.

مِنْ بَنِي آدَمَ... ﴿﴾ گفته است: خداوند آدم را خلق کرد و از او میثاق گرفت به اینکه پروردگار او است، و مقدرات او را از قبیل اجل، رزق و مصیبت تعیین نموده، آن گاه فرزندان او را که به شکل ذره‌هایی بودند از صلب او بیرون کشیده از ایشان نیز میثاق گرفت به اینکه پروردگار ایشان است، و اجل، رزق و مصیبت هر یک از ایشان را تعیین نمود

مؤلف: این معنا به طرق بسیار و به عبارات مختلفی از ابن عباس روایت شده لیکن همه آنها در اصل معنا شریکند، و آن مساله اخراج ذریه از صلب آدم و گرفتن میثاق از ایشان است.

و نیز در الدر المثور است که ابن عبد البر در کتاب تمهید از طریق سدی از ابی مالک و از ابی صالح از ابن عباس و از مره همدانی از ابن مسعود و عده دیگری از صحابه روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَ إِذِ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾

گفته‌اند: وقتی که خدای تعالی آدم را از بهشت راند قبل از اینکه به زمین فرودش فرستد صفحه طرف راست پشتش را مسح کرد و از همانجا ذریه سفید

رنگی مانند لؤلؤ و به صورت مورچه‌های ریز بیرون
آورد و فرمود: به رحمت من به بهشت درآید، آن
گاه صفحه طرف چپ پشتش را مسح کرد و ذریه
سیاه رنگی به

صورت مورچه‌های خرد بیرون آورد و فرمود: به دوزخ اندر شوید که از این کار باکی ندارم، این است معنای اصحاب یمین و اصحاب شمال که در قرآن آمده.

آن گاه از هر دو فرقه میثاق گرفت و فرمود: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ بعضی به طوع و رغبت عهد کردند و بعضی به کراهت و بر وجه تقیه، در اینجا خدای تعالی و ملائکه گفتند که ما شاهدیم تا در روز قیامت نگوید ما از این امر غافل بودیم، و یا پدران ما قبل از ما مشرک شدند.

این عده از اصحاب اضافه کردند که احدی از فرزندان آدم نیست مگر اینکه می‌داند که خدای تعالی پروردگار او است، و این گفته خدا است که می‌فرماید: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ و برای او به رغبت و یا به کراهت تسلیم شده است آنکه در آسمانها و زمین است و نیز می‌فرماید: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ پس برای خدا است حجت بالغه، و اگر می‌خواست همه شما را هدایت می‌کرد یعنی در روز

تواتر معنوی حدیث ذر و اشاره به بعض طرق نقل آن در عامه و خاصه

مؤلف: حدیث ذر به تفصیلی که در این روایت

آمده به سند موقوف و سند موصول از عده‌ای از

اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ابن

عباس، عمر بن خطاب، عبد الله بن عمر، سلمان، ابی

هریره، ابی امامه، ابی سعید خدری، عبد الله بن

مسعود، عبد الرحمن بن قتاده، ابی الدرداء، انس،

معاویه و ابی موسی اشعری روایت شده است^۱. هم

چنان که از طرق شیعه از علی بن ابی طالب، علی بن

الحسین، محمد بن علی، جعفر بن محمد و حسن بن

علی العسکری (علیه السلام) و از طرف اهل سنت

نیز از علی بن الحسین، محمد بن علی و جعفر بن

محمد به طریق کثیره‌ای روایت شده. پس بنابراین،

می‌توان در باره این حدیث ادعای تواتر معنوی کرد.

و نیز در الدر المنثور است که ابن سعد و احمد

از عبد الرحمن بن قتاده سلمی که از اصحاب رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده روایت کرده‌اند

^۱ آل عمران، آیه ۸۳.

که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که می فرمود: خدای تبارک و تعالی آدم را خلق کرد و سپس خلائق را از پشتش بیرون آورد و فرمود: این عده در بهشت، و پروایی ندارم و این عده در جهنم، و پروایی ندارم، مردی پرسید: یا رسول الله ما بر چه پایه و اساس عمل کنیم؟ حضرت فرمود: بر طبق مقدر زمان^۱.

مؤلف: کلامی که در ذیل این روایت است نظیر کلامی است که در ذیل روایت ابی امامه است که قبلاً نقل شد، و معلوم می شود سائل از جمله «این عده در بهشت، و پروایی ندارم و این عده در جهنم، و پروایی ندارم» جبر و بی اختیارگی انسان را فهمیده بوده، و لذا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در جواب سؤالش فرمود: این تقدیر خدای تعالی است، و اعمال ما در عین اینکه عمل ما و منسوب به ما است در عین حال همه بر وفق قدر انجام یافته و قدر هم با آنها منطبق است، زیرا خدای تعالی آنچه را که مقدر کرده همه را مقدر کرده که به اختیار ما

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۵.

صورت گیرد، پس ما بر وفق قدر آنچه را که می‌کنیم به اختیار خود می‌کنیم و در انجام و یا ترک اعمالمان مجبور نیستیم، و در عین حال با اعمال ما مقدر خدای تعالی هم واقع می‌شود، این است معنای کلام آن حضرت، نه اینکه خدای تعالی با تقدیرش اختیار را از ما سلب کرده و اراده ما را از کار انداخته باشد، و روایات به این معنی بسیار است.

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از معنای جمله «حنفاء غیر مشرکین» سؤال کردم، فرمود: «حنفیت» از فطرتی است که خداوند بشر را بر آن فطرت سرشته است، و در خلقت خدا تبدیل نیست، و سپس فرمود: خداوند بشر را بر فطرت معرفت خود سرشته است.

زراره می‌گوید: وقتی این بیان را از آن جناب شنیدم پرسیدم معنای آیه ﴿وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَ لَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾ چیست؟ فرمود: خداوند از پشت آدم ذریه‌اش را تا روز قیامت بیرون آورد، و

ایشان مانند ذره‌ها بیرون آمدند و خداوند خود را به
ایشان شناسانید و نشان داد، و اگر این نبود احدی
پروردگار خود را

نمی‌شناخت.

و نیز می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: هر فرزندی بر طبق فطرت به دنیا می‌آید و مقصود از فطرت معرفت خدا است و اینکه او خالق و آفریدگار وی است، در قرآن هم فرموده: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ اگر از ایشان بپرسی چه کسی آسمان و زمین را آفریده هر آینه خواهند گفت خدا^۱.

مؤلف: وسط این حدیث را به عین همین الفاظ عیاشی در تفسیر خود از زراره نقل کرده، و این روایت به خوبی بیان سابق ما را در باره اشهاد و خطابی که در آیه مورد بحث بود گواهی می‌کند، بخلاف گفته‌های منکرین عالم ذر که گفته بودند مقصود از این آیه معرفت به آیات داله بر ربوبیت خدای تعالی برای جمیع خلایق است، چون روایت بالا مخالف با گفته‌های ایشان است.

صاحب معانی الاخبار هم این روایت را به همین سند و به عین همین الفاظ از زراره از ابی جعفر (علیه

^۱ کافی، ج ۲، ص ۱۲، ح ۳.

السلام) نقل کرده، در نقل وی به جای عبارت: «خود را به ایشان شناسانید و نشان داد» عبارت: «خود را به ایشان شناسانید و صنع خود را نشانشان داد» آمده، و بعید نیست این تغییر عمدی بوده و راوی چون دیده که از عبارت «خود را به ایشان نشان داد» بوی تجسم و جسمانی بودن خدا می‌آید، لذا روایت را نقل به معنا کرده، غافل از اینکه این تغییر عبارت، هم لفظ روایت را خراب می‌کند و هم معنای آن را، و خوانندگان محترم ملاحظه کردند که همین روایت در کافی و تفسیر عیاشی به عبارت «و خود را به ایشان نشان داد» نقل شده بود^۱.

و در حدیث ابن مسکان از امام صادق (علیه السلام) که قبلاً نقل شد نیز وارد شده بود که گفت پرسیدم «آیا این معنا بطور معاینه بوده؟ فرمود آری» و در آنجا هم گفتیم که این کلام ربطی به جسمانی بودن خدا ندارد.

و در محاسن از حسن بن فضال از ابن بکیر از زراره روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۰، ح ۱۱۱.

السلام) معنای آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ را پرسیدم، فرمود: از آن خاطرات معرفت در دلها بجای ماند و لیکن سایر خصوصیات موقف از یادها برفت، و روزی خواهد آمد

که دوباره به یادشان بیاید، و اگر این معنا نبود احدی از مردم نمی‌فهمید که آفریدگار و روزی دهنده‌اش کیست^۱.

و در کافی به سند خود از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امام علی بن الحسین (علیه السلام) عزل (بیرون ریختن منی در خارج رحم) را اشکال نمی‌کرد، و در استدلال برای آن آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾ را قرائت می‌نمود، و می‌فرمود: نطفه‌هایی که خداوند آنها را در عالم ذر بیرون کشید و از آنها میثاق گرفت خواه ناخواه به دنیا خواهند آمد هر چند پدران آن نطفه‌ها را روی سنگ سخت بریزند^۲.

مؤلف: این روایت را صاحب الدر المثور نیز از ابن ابی شیبه و ابن جریر از امام سجاد (علیه السلام) نقل کرده، و این معنا از سعید بن منصور و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده.

^۱ محاسن، ج ۱-۲، ص ۲۸۱.

^۲ کافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۴.

البته خواننده محترم باید بداند که روایات راجع
به عالم ذر بسیار زیاد است که ما در اینجا بیشتر آنها
را نقل نکردیم، برای اینکه آنچه را که نقل کردیم
وافی از معنای دیگر روایات است، و روایات دیگری
نیز در این باره از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و
سلم) و سایر انبیاء (علیه السلام) در دست هست که
- ان شاء الله - در محل خود نقل می شود.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۷۵ تا ۱۷۹]

﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۱۷۵ وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۱۷۶ سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ أَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ ۱۷۷ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَ مَنْ يُضِلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ۱۷۸ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ۱۷۹﴾

ترجمه آیات

حکایت کسی را که آیه‌های خویش به او تعلیم دادیم و از آن بدر شد و شیطان بدنبال او افتاد و از گمراهان شد برای آنها بخوان (۱۷۵).

اگر می‌خواستیم وی را بوسیله آن آیه‌ها بلندش می‌کردیم ولی به زمین گرایید (پستی طلبید و به دنیا

میل کرد) و هوس خویش را پیروی کرد، حکایت
وی حکایت سگ است که اگر بر او هجوم بری
پارس می کند و اگر او را واگذاری پارس می کند. این
حکایت قومی است که آیه های ما را تکذیب کرده اند
پس این خبر را بخوان شاید آنها اندیشه کنند (۱۷۶).
چه بد است صفت قومی که آیه های ما را دروغ
شمرده و با خویش ستم می کرده اند (۱۷۷).

هر که را خدا هدایت کند هدایت یافته اوست و

هر که را که گمراه کند آنان خودشان

زیانکارانند (۱۷۸).

بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم
دل‌ها دارند که با آن فهم نمی‌کنند چشم‌ها دارند که
با آن نمی‌بینند گوش‌ها دارند که با آن نمی‌شنوند
ایشان چون چارپایانند بلکه آنان گمراه‌ترند ایشان
همانانند غفلت‌زدگان (۱۷۹).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به بلعم باعوراء و اشاره به اینکه تا مشیت خدا کمک نکند،

اسباب و وسائل معمولی برای تحصیل سعادت بسنده نیست

این آیات داستان دیگری از داستانهای بنی

اسرائیل را شرح می‌دهد، و آن داستان «بلعم بن

باعورا» است، خدای تعالی پیغمبر خود رسول اکرم

(صلوات الله علیه) را دستور می‌دهد که داستان مزبور

را برای مردم بخواند تا بدانند صرف در دست داشتن

اسباب ظاهری و وسایل معمولی برای رستگار شدن

انسان و مسلم شدن سعادتش کافی نیست، بلکه

مشیت خدا هم باید کمک کند، و خداوند، سعادت

و رستگاری را برای کسی که به زمین چسبیده (سر

در آخور تمتعات مادی فرو کرده) و یکسره پیرو هوا

و هوس گشته و حاضر نیست به چیز دیگری توجه

کند، نخواستہ است، زیرا چنین کسی راہ بہ دوزخ می برد. آن گاہ نشانہ چنین اشخاص را ہم برایشان بیان کردہ و می فرماید: علامت اینگونہ اشخاص این است کہ دلہا و چشمہا و گوشہایشان را در آنجا کہ بہ نفع ایشان است بکار نمی گیرند، و علامتی کہ جامع ہمہ علامتہا است این است کہ مردمی غافلند.

﴿وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ

مِنْهَا...﴾

بطوری کہ از سیاق کلام بر می آید معنای آوردن آیات، تلبس بہ پارہای از آیات انفسی و کرامات خاصہ باطنی است، بہ آن مقداری کہ راہ معرفت خدا برای انسان روشن گردد، و با داشتن آن آیات و آن کرامات، دیگر در بارہ حق شک و ریبی برایش باقی نماند.

و معنای «انسلاخ» بیرون شدن و یا کردن ہر چیزی است از پوست و جلدش، و این تعبیر کنایہ استعاری از این است کہ آیات چنان در بلعم باعورا رسوخ داشت و وی آن چنان ملازم آیات بود کہ با پوست بدن او ملازم بود، و بخاطر حبث درونی کہ داشت از جلد خود بیرون آمد.

و «اتباع» مانند «اتباع» و «تبع» پیروی کردن و
بدنبال جای پای کسی رفتن است، و کلمات: «تبع»
و «أتبع» و «اتبع» هر سه به یک معنا است. و «غی» و
«غواية» ضلالت را گویند، و گویا بیرون شدن از راه
بخاطر نتوانستن حفظ مقصد باشد، پس فرق میان
«غوايت» و «ضلالت» این است که اولی دلالت بر
فراموش کردن مقصد و غرض هم می‌کند، پس کسی

که در بین راه در باره مقصد خود متحیر می شود
«غوی» است و کسی که با حفظ مقصد از راه منحرف
می شود «ضال» است، و تعبیر اولی نسبت به خبری
که در آیه است مناسب تر است، برای اینکه بلعم بعد
از انسلاخ از آیات خدا و بعد از اینکه شیطان کنترل
او را در دست گرفت راه رشد را گم کرد و متحیر
شد، و نتوانست خود را از ورطه هلاکت رهایی دهد،
و چه بسا هر دو کلمه یعنی غوایت و ضلالت در یک
معنا استعمال شود، و آن خروج از طریق منتهی به
مقصد است.

مفسرین در تعیین صاحب این داستان اقوال
مختلفی دارند و - ان شاء الله - همه آنها و یا بعضی
از آنها در بحث روایتی آینده نقل می شود، و آیه
شریفه هم بطوری که ملاحظه می فرمایید اسم او را
مبهم گذاشته و تنها به ذکر اجمالی از داستان او اکتفاء
کرده است، و لیکن در عین حال ظهور در این دارد
که این داستان از وقایعی است که واقع شده، نه اینکه
صرف مثال بوده باشد.

و معنای آیه چنین است: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ﴾ بخوان

بر ایشان، یعنی بر بنی اسرائیل و یا همه مردم، خبر از

امر مهمی را و آن «نبا» داستان مردی است که ﴿الَّذِي
 آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا﴾ ما آیات خود را برایش آوردیم، یعنی
 در باطنش از علائم و آثار بزرگ الهی پرده برداشتیم،
 و بهمین جهت حقیقت امر برایش روشن شد
 ﴿فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ پس بعد از ملازمت راه حق آن را
 ترک گفت. ﴿فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾
 شیطان هم دنبالش را گرفت و او نتوانست خود را از
 هلاکت نجات دهد.

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ
 اتَّبَعَ هَوَاهُ...﴾

«اخلاذ» به معنای ملازمت دائمی است، و اخلاذ
 بسوی ارض، چسبیدن به زمین است، و این تعبیر
 کنایه است از میل به تمتع از لذات دنیوی و ملازمت
 آن.

کلمه «لهث» وقتی در سگ استعمال می شود به
 معنای بیرون آوردن و حرکت دادن زبان از عطش
 است.

مشیت الهی بر هدایت نکردن مردم ظالم و دلبستگان به زندگی خاکی قرار
 گرفته است

پس اینکه فرمود: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾

معنایش این می‌شود که اگر ما می‌خواستیم او را بوسیله همین آیات به درگاه خود نزدیک می‌کردیم (آری در نزدیکی به خدا ارتفاع از حضيض و پستی این دنیا است هم چنان که دنیا بخاطر اینکه انسان را از خدا و آیات او منحرف و غافل ساخته و به خود مشغول می‌سازد اسفل سافلین است) و بلند شدن و تکامل انسان بوسیله آیات مذکور که خود اسباب ظاهری الهی است باعث هدایت آدمی است، ولیکن سعادت را برای آدمی حتمی نمی‌سازد زیرا تمامیت تاثیرش منوط به مشیت خدا است و خداوند سبحان

مشیتش تعلق نگرفته به اینکه سعادت را برای کسی که از او اعراض کرده و به غیر او که همان زندگی مادی زمینی است، اقبال نموده حتمی سازد. آری، زندگی زمینی آدمی را از خدا و از بهشت که خانه کرامت او است باز می‌دارد، و اعراض از خدا و تکذیب آیات او ظلم است، و حکم حتمی خدا جاری است به اینکه مردم ظالم را هدایت نکند، ﴿وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱.

و لذا بعد از جمله ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾ فرمود: ﴿لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ و بنابراین بیان، تقدیر کلام این می‌شود: «لکننا لم نشاء ذلك لانه اخلد الی الارض و اتباع هواه و لیکن ما چنین چیزی را نخواستیم برای اینکه او به زمین چسبیده و هوای دل خود را پیروی کرده، و چنین کسی مورد اضلال ما است نه مورد هدایت». هم چنان که فرموده: ﴿وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^۲.

^۱ بقره، آیه ۳۹.

^۲ خدا ظالمین را گمراه می‌کند و خدا هر چه را که بخواهد می‌کند. - ابراهیم،

آیه ۲۷.

﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ

تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾ یعنی او دارای چنین خویی است، و از

آن دست بر نمی‌دارد، چه او را منع و زجر کنی و چه

به حال خود واگذاریش. و کلمه «تحمل» از حمله

کردن است نه از حمل و بدوش کشیدن.

﴿ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ پس

تکذیب از آنان سنجیه و هیئت نفسانی خبیثی است

که دست بردار از صاحبش نیست، زیرا آیات ما یکی

دو تا نیست، همواره آیات ما را به حواس خود

احساس می‌کنند و در نتیجه تکذیب ایشان نیز مکرر

و دائمی است. ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ﴾ کلمه

«القصص» مصدر است، و به معنای «اقصص قصصا

داستان بگو داستان گفتنی» است و ممکن هم هست

اسم مصدر و به معنای «اقصص القصة داستان کن

این قصه را» بلکه تفکر کند و در نتیجه برای حق

منقاد شده و از باطل بیرون آیند.

﴿سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ أَنْفُسَهُمْ

كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾

صفت نکوهیده آنان را مذمت نموده و اعلام

می‌کند به اینکه تکذیب ایشان به جایی ضرر

نمی‌زند، بلکه ظلمی است که در حق خود می‌کنند،

زیرا دیگران از تکذیب ایشان ضرری نمی‌بینند.

﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ

هُمْ الْخَاسِرُونَ﴾

«الف و لامی» که در «المهتدی» و در «الخاسرون»

است ظاهراً مفید کمال است نه

حصر، و مفاد آیه این است که صرف راه یافتن به چیزی نافع نیست، و اثر راه یافتن را ندارد مگر وقتی که هدایت خدای سبحان با آن توأم باشد، و این هدایت است که موجب کمال راه یافتن گشته و با آن سعادت آدمی حتمی می‌شود، و همچنین صرف ضلالت ضرر قطعی نمی‌رساند مگر اینکه با اضلال خدای سبحان توأم شود، در این موقع است که اثرش تمام گشته و با آن، زیانکاری آدمی حتمی می‌گردد. پس صرف اتصال انسان به اسباب سعادت از قبیل ایمان و تقوی موجب نجات نبوده و صرف اتصال به اسباب ضلالت باعث هلاکت نمی‌شود، مگر اینکه خدا بخواهد و آن کس را که در صدد بدست آوردن هدایت است هدایت نموده و آن را که در طریق ضلالت است اضلال نماید.

بدون مشیت الهی بر هدایت یا ضلالت کسی، هدایت و ضلالت صوری است و حقیقی نیست

بنابراین برگشت معنای جمله مورد بحث به این می‌شود که: هدایت وقتی حقیقتاً هدایت است و آثار هدایت بر آن مترتب می‌شود که در آن خداوند هم مشیت داشته باشد، و گر نه صرف صورت است، و

حقیقتی ندارد، و همچنین است امر در اضلال، و اگر خواستی بگو که کلام مورد بحث دلالت می کند بر حصر هدایت حقیقی در خدای سبحان، و حصر اضلال واقعی در او ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^۱.

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ...﴾

کلمه «ذراء» به معنای آفریدن است، و در این آیه خدای تعالی جهنم را نتیجه و غایت آفریدن بسیاری از جن و انس دانسته، و این با تعریفی که در جای دیگر کرده و فرموده نتیجه آفریدن خلق رحمت است که همان بهشت آخرت باشد، از قبیل آیه ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ منافات ندارد، برای اینکه معنای غرض بحسب کمال فعل و آن هدفی که فعل منتهی به آن می شود مختلف می گردد.

توضیح اینکه، نجار وقتی بخواهد دربی بسازد نخست به چوب‌هایی که برای اینکار تهیه دیده می پردازد، آن گاه آنها را ورنه‌انداز نموده سپس به اره کردن و تیشه زدن و رنده نمودن آن می پردازد تا در آخر، درب مورد نظر خود را می سازد، پس کمال

^۱ بقره، آیه ۲۶.

غرض نجار از اینکارها که روی چوبها انجام
می دهد تنها و تنها به عمل آوردن درب است، و این
از یک جهت است، و از

جهت دیگر نجار از همان اول امر می‌داند که تمامی این چوب‌ها (مثلا اگر بیست من است همه این بیست من) صالح برای درب شدن نیست، چون درب هیات مخصوصی دارد غیر هیاتی که این الوارها و چوب‌ها دارند، و برگرداندن هیات آنها به هیات یک جفت درب مستلزم این است که مقداری از آن ضایع گشته و به صورت هیزم در آید، چون این مقدار، از هندسه و نقشه عمل بیرون است، و این هیزم شدن مقداری از ابعاد چوب و دور ریختن آن در نقشه و قصد نجار داخل بوده، و نجار نسبت به آن اراده‌ای داشته که باید آن را اراده ضروری نامید، پس این نجار نسبت به این الوار و تیرهایی که در جلو خود گذاشته دو نوع غایت در نظر دارد، یکی غایت کمالی است، و آن این است که این چوب‌ها را به صورت دربی در آورد، دوم غایتی است تبعی و آن این است که مقداری از این چوب‌ها را درب بسازد و مقداری را که استعداد درب شدن ندارد، ضایع کرده و دور بریزد.

و همچنین زارع، او نیز زمین را زراعت می‌کند

برای اینکه گندم درو کند، و لیکن در روز درو، همه کشت‌هایش عایدش نمی‌شود، بلکه مقداری از بذرش فاسد گشته در زمین می‌پوسد، و یا کرم‌ها آن را می‌خورند و یا بعد از سبز شدن گوسفندان آن را می‌چرند، و حال آنکه غرض زارع از افشاندن بذر این بوده که همه آن عایدش شود، پس او نیز دو غرض دارد به دو وجه یکی همین که همه عایدش شود، دیگر اینکه مقداری از آن عایدش گشته ما بقی ضایع شود.

توضیح عدم منافات بین آیاتی که دلالت دارند بر اینکه نتیجه خلقت، رحمت است با آیه: ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ و آیات مشابه آن خدای تعالی نیز مشیتش تعلق گرفت به اینکه در زمین موجودی خلق کند تمام عیار و کامل از هر جهت به نام انسان تا او را بندگی نموده و بدین وسیله مشمول رحمتش شود، و لیکن اختلاف استعداداتی که در زندگی دنیوی کسب می‌شود، و اختلافی که در تاثیرات هست نمی‌گذارد تمامی افراد این موجود (انسان) در مسیر و مجرای حقیقی خود قرار گرفته و راه نجات را طی کند، بلکه تنها افرادی در این راه قرار می‌گیرند که اسباب و شرایط برایشان فراهم

باشد، اینجاست که غرض خدای تعالی هم مانند آن
نجار و زارع به دو اعتبار متعدد می‌شود، و صحیح
است بگوییم: برای خدای تعالی غایتی است در
خلقت انسان - مثلاً - و آن این است که رحمتش
شامل آنان گشته و همه را به بهشت ببرد، و غایت
دیگری است در خلقت اهل خسران و شقاوت، و آن
این است که ایشان را با اینکه برای بهشت خلق کرده
به دوزخ ببرد، ولی غایت اولی غایتی است اصلی، و
غایت دوم غایتی است تبعی و ضروری، و در هر جا
که می‌بینیم سعادت سعید و شقاوت شقی مستند به
قضای الهی شده باید بدانیم که آن دلیل ناظر به نوع
دوم از غایت است، و معنایش این است که خدای
تعالی از آنجایی که مال بندگان خود را می‌داند
و از اینکه چه کسی سعید و چه کسی شقی است
همین سعادت و شقاوت مورد اراده او

هست، لیکن اراده تبعی نه اصلی.

و از جمله ادله‌ای که باید حمل بر این نوع از غایت شود آیه ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ و آیات دیگری است که دارای چنین سیاقی باشد، و آن بسیار است.

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ این قسمت از آیه شریفه اشاره است به اینکه دوزخیان کسانی هستند که استعداد برای وقوع در مجرای رحمت الهی در آنان باطل گشته، و دیگر در مسیر وزش نفحات ربانی قرار نمی‌گیرند، و از مشاهده آیات خدا تکانی نمی‌خورند، گویا چشم‌هایشان نمی‌بیند، و از شنیدن مواعظ مردان حق متاثر نمی‌گردند تو گویی گوش ندارند، و حجت‌ها و بیناتی که فطرتشان در دل‌هایشان تلقین می‌کند سودی به حالشان ندارد و یا گویی دل ندارند.

البته هیچ عقل و گوش و چشمی در عمل خود فاسد نمی‌شود، چون همانطور که قرآن فرموده: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ در خلقت خدا تغییر و تبدیلی رخ نمی‌دهد، مگر اینکه همین تغییر و تبدیل هم به دست

خود خدای تعالی انجام شده و خود از باب خلقت باشد، و لیکن آیه شریفه ﴿ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ لَمْ يَكُ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيَّرُوا مَا بَانَتْ لَهُمْ﴾ صریحا اعلام می دارد به اینکه خدای تعالی نعمتی را که به قومی داده پس نمی گیرد، مگر آنکه خود آنان باعث زوال و دگرگونی آن شوند.

پس این نفهمیدن و ندیدن و نشنیدن دوزخیان از چیست؟ جواب این است که گر چه بطلان استعداد و فساد عمل دلها و چشمها و گوشهای ایشان مستند به خدای تعالی است، الا اینکه خدای تعالی این کار را به عنوان کیفر عملهای زشت ایشان کرده، پس خود آنان سبب شدند که با تغییر راه عبودیت نعمت خدا را تغییر دادند، خداوند هم مهر بر دلهایشان نهاده و دیگر با این دلها آنچه را که باید بفهمند نمی فهمند، و پرده بر چشمهایشان کشیده و دیگر با این چشمها آنچه را که باید ببینند نمی بینند، و سنگینی را بر گوشهایشان مسلط کرده و دیگر با این گوشها آنچه را که باید بشنوند نمی شنوند، و همه اینها نشانه این است که ایشان راه به دوزخ

توضیحی در باره گمراه‌تر بودن دسته‌ای از مردم، از چهار پایان ﴿أُولَئِكَ

كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾

﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ این جمله نتیجه

بیان سابق و شرح حال ایشان است،

آنچه را که مایه امتیاز انسان از سایر حیوانات است از دست داده‌اند، و آن تمیز میان خیر و شر، و نافع و مضر در زندگی سعید انسان، به وسیله چشم و گوش و دل است. و اگر در میان همه حیوانات بی‌زبان به انعام تشبیه شدند با اینکه اینگونه اشخاص خوی و خصال درندگان را نیز دارا هستند، برای این است که در میان صفات حیوانیت تمتع به خوردن و جهیدن که خوی انعام است مقدم‌تر نسبت به طبع حیوانی است، چون جلب نفع، مقدم بر دفع ضرر است، و اگر در انسان قوای دافعه و غضبیه نیز به ودیعه سپرده شده باز بخاطر همان قوای جاذبه شهویه است، و غرض نوع انسان در زندگی حیوانیش اول به تغذی و تولید مثل تعلق می‌گیرد، و سپس برای حفظ و تحصیل این دو غرض، قوای دافعه را اعمال می‌کند، پس آیه مورد بحث از نظر مفاد نظیر آیه ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ است.

و اما جمله «بلکه ایشان از چارپایان هم گمراه‌ترند» که لازمه‌اش وجود یک نحوه ضلالتی در

چارپایان است دلیلش این است که ضلالتی که در چارپایان هست ضلالتی است نسبی و غیر حقیقی، برای اینکه چارپایان بحسب قوای مرکبه‌ای که آنها را وادار می‌کند به اینکه همه همت خود را در خوردن و جهیدن صرف کنند، در تحصیل سعادت زندگی‌ای که برایشان فراهم شده گمراه نیستند و در اینکه قدمی فراتر نمی‌گذارند هیچ مذمتی بر آنها نیست، و گمراه خواندنشان به مقایسه با سعادت زندگی انسانی است که آنها مجهز به وسائل تحصیل آن نیستند.

بخلاف کر و کورهای از افراد انسان که با مجهز بودن به وسائل تحصیل سعادت انسانی و با داشتن چشم و گوش و دلی که راهنمای آن سعادت است با این حال آن وسائل را اعمال نکرده و چشم و گوش و دل خود را نظیر چشم و گوش و دل حیوانات ضایع و معطل گذارده‌اند مانند حیوانات تنها در تمتع از لذائد شکم و شهوت استعمال کرده‌اند به همین دلیل اینگونه مردم از چارپایان گمراه‌ترند، و بر خلاف چارپایان استحقاق مذمت را دارند.

﴿أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ این جمله نتیجه کلام

قبلی و بیان حال دیگری است برای آنان، و آن این

است که حقیقت غفلت همان است که ایشان دچار
آند، چون غفلی است که مشیت خدای سبحان
مساعد آن است، و مشیت خدا با مهر زدن بر دل‌ها و
چشم‌ها و گوش‌هایشان، ایشان را به آن مبتلا کرده،
و معلوم است که غفلت ریشه هر ضلالت و باطلی
است.

بحث روایتی (روایاتی در مورد آیات مربوط به

بلعم باعورا)

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود در ذیل آیه

﴿وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا...﴾ می گوید:

پدرم از حسین بن خالد از ابی الحسن امام رضا (علیه

السلام) برایم نقل کرد که آن حضرت فرمود: بلعم

باعورا دارای اسم اعظم بود، و با اسم اعظم دعا

می کرد و خداوند دعایش را اجابت می کرد، در آخر

بطرف فرعون میل کرد، و از درباریان او شد، این بیود

تا آن روزی که فرعون برای دستگیر کردن موسی و

یارانش در طلب ایشان می گشت، عبورش به بلعم

افتاد، گفت: از خدا بخواه موسی و اصحابش را به

دام ما بیندازد، بلعم بر الاغ خود سوار شد تا او نیز به

جستجوی موسی برود الاغش از راه رفتن امتناع کرد،

بلعم شروع کرد به زدن آن حیوان، خداوند قفل از

زبان الاغ برداشت و به زبان آمد و گفت: وای بر تو

برای چه مرا می زنی؟ آیا می خواهی با تو بیایم تا تو

بر پیغمبر خدا و مردمی با ایمان نفرین کنی؟ بلعم این

^۱ و در نسخه دیگری دارد: «دعایش مستجاب می شد».

را که شنید آن قدر آن حیوان رازد تا کشت، و همانجا اسم اعظم از زبانش برداشته شد، و قرآن در باره‌اش فرموده: ﴿فَانْسَلْخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾^۱ این مثلی است که خداوند زده است.^۱

مؤلف: ظاهر اینکه امام در آخر فرمود: «و این مثلی است که خداوند زده است» این است که آیه شریفه اشاره به داستان بلعم دارد، و به زودی در بحث از اسماء حسنی بحث از اسم اعظم خواهد آمد - ان شاء الله -.

و در الدر المنثور است که فاریابی و عبد الرزاق و عبد بن حمید و نسایی و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و طبرانی و ابن مردویه همگی از عبد الله بن مسعود نقل کرده‌اند که در ذیل آیه ﴿وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ گفته است: این شخص مردی از بنی اسرائیل بوده که

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۸.

او را «بلعم بن ابر» می‌گفتند^۱. و نیز در همان کتاب آمده که عبد بن حمید و ابو‌الشیخ و ابن‌مردویه از طرقي از ابن‌عباس نقل کرده‌اند که گفت: این مرد بلعم بن باعورا - و در نقل دیگری بلعام بن عامر - بوده و همان کسی بوده که اسم اعظم می‌دانسته، و در بنی اسرائیل بوده است^۲.

مؤلف: اینکه وی اسمش بلعم و از بنی اسرائیل بوده از غیر ابن‌عباس نیز روایت شده^۳، و از ابن‌عباس غیر این هم روایت کرده‌اند.

داستانی که در روح‌المعانی در باره‌شان نزول آیات شریفه: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي...﴾ نقل کرده است

و در روح‌المعانی در آنجا که قول به این را که، آیه در حق‌امیه بن‌ابی‌الصلت ثقفی نازل شده نقل می‌کند، می‌گوید: امیه بن‌ابی‌الصلت کتب قدیمه را خوانده و به دست آورده بود که خداوند پیغمبری را خواهد فرستاد، و امیدوار بود بلکه خداوند خود او را مبعوث کند، در این میان سفری به بحرین کرد و

^۱ الدر‌المتثور، ج ۳، ص ۱۴۵.

^۲ الدر‌المتثور، ج ۳، ص ۱۴۵.

^۳ الدر‌المتثور، ج ۳، ص ۱۴۵.

در آنجا مدت هشت سال بماند، در همان اوائل ورودش به بحرین بعثت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) را شنیده بود، بعد از هشت سال به اتفاق عده‌ای از یارانش به زیارت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به اسلام دعوت فرمود، و سوره «یس» را بر او تلاوت کرد، وقتی سوره تمام شد امیه از جای جست و در حالی که پاهایش را می‌کشید بیرون آمد، قریش به دنبالش بیرون آمده پرسیدند، نظر تو در باره این مرد چیست؟ گفت باید در باره‌اش فکر کنم.

از آنجا به شام رفت و بعد از واقعه جنگ بدر می‌خواست تا به مدینه آمده و اسلام بیاورد، و لیکن وقتی در بین راه قضیه بدر را شنید از تصمیم خود برگشت و گفت: اگر این مرد پیغمبر بود خویشاوندان خود را نمی‌کشت، از همان نیمه راه به طرف طائف رفت و در همانجا بماند تا در گذشت. خواهرش فارعة بعد از مرگ برادرش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و آن حضرت

از خاطرات هنگام وفات برادرش پرسید، فارعة
عرض کرد: برادرم در هنگام مرگ این اشعار را
سرود:

كل عيش و ان تطاول دهرًا *** صائر مرة الى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لي *** في قلال الجبال أرعى الوعولا
ان يوم الحساب يوم عظيم *** شاب فيه الصغير يوما ثقيلا

آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

فرمود: از اشعار برادرت برایم بخوان، فارعة اشعار

زیر را از او نقل کرد:

لك الحمد و النعماء و الفضل ربنا *** و لا شيء اعلی منك جدا و امجد
ملك على عرش السماء مهيمن *** لعزته تعنوا الوجوه و تسجد

فارعة این اشعار را تا به آخر خواند و آن

قصیده‌ای را که امیه در اولش سروده بود:

وقف الناس للحساب جميعا *** فشقى معذب و سعيد

برای آن حضرت خواند و بعد از آن قصیده

دیگری را که چند بیت زیر از آن است انشاد کرد:

عند ذی العرش يعرضون عليه *** يعلم الجهر و السرار الخفيا
يوم ياتی الرحمن و هو رحيم *** انه كان وعدة مأتيا
رب ان تعف فالمعافاة ظني *** او تعاقب فلم تعاقب بریا

رسول خدا بعد از شنیدن این اشعار فرمود: اشعار

برادرت ایمان آورد و لیکن دلش ایمان نیاورد، و در

شان این جریان بود که آیه مورد بحث نازل شد^۱.

مؤلف: داستان بالا که روح المعانی آن را نقل

کرده مجموعه‌ای است که از چند روایت بدست

آمده، و در مجمع البیان هم اجمال داستان را نقل

کرده و گفته: اینکه این آیه در باره این مرد نازل شده

مطلبی است که از روایت عبد الله بن عمر و سعید بن

مسیب و زید بن اسلم و ابی روق استفاده می‌شود^۲.

^۱ مر تو راست حمد و نعمت‌ها و فضل ای پروردگار ما و نیست چیزی از تو بزرگتر و محترم‌تر.

^۲ پادشاهی هستی مسلط بر عرش آسمان پادشاهی که در برابر عزتش وجوه خاضع گشته بسجده می‌افتد.

و ظاهراً آیات مورد بحث مکی هستند چون سوره در مکه نازل شده، بنابراین مطلبی که راویان بالا آن را روایت کرده‌اند از باب تطبیق آیه بر مصداق است، نه اینکه آیه در باره خصوص آن داستان نازل شده باشد.

صاحب مجمع البیان اضافه کرده است: بعضیها گفته‌اند قهرمان این داستان ابو عامر بن نعمان بن صیفی راهب است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به اسم فاسق مسمی کرده بود، و او مردی بود که در جاهلیت در سلک رهبانان در آمد. و لباس خشن می پوشید، و در عهد اسلام به مدینه آمد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید این چه دینی است که آورده‌ای؟ گفت این حنفت و دین ابراهیم است، او گفت: من نیز بر همان دینم. حضرت فرمود: تو بر دین ابراهیم نیستی، چون در دین ابراهیم چیزی را داخل کرده‌ای که جزء آن نیست، ابو عامر گفت: خداوند از من و تو آن کس را که دروغگو است به دردی دچار کند که خویشانش او را در بیابان انداخته و او در تنهایی جان بدهد.

این را بگفت و به میان شامیان در آمد، و از آنجا به منافقین پیغام داد تا اسلحه جمع آوری کنند، آن گاه نزد قیصر روم رفت و از او قشونی گرفت تا بیاید و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مدینه بیرون کند، لیکن در شام به نفرین خود مبتلا شد، و تنها و رانده شد و جان بداد (راوی این داستان سعید بن مسیب است).^۱

مؤلف: اشکال اینکه سوره مورد بحث کلی است اشکالی است بجا و صحیح، البته داستانهای دیگری که آیه را بر آنها تطبیق کرده‌اند نیز هست که چون فایده‌ای در نقل آنها نیست می‌گذریم.

و نیز در مجمع البیان است که امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: اصل در داستان مورد نظر آیه بلعم باعورا است، و سپس خداوند آن را برای هر کس از مسلمین که هوای نفس خود را بر هدایت خدا ترجیح دهد مثل زده است.^۲

و در تفسیر قمی در روایتی که ابی الجارود از

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۰۰.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۰۰.

حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده آمده که
آن حضرت در ذیل جمله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ
بِهَا﴾ فرمود: خداوند مهر بر دل‌هایشان زده و دیگر
تعقل نمی‌کنند، و در معنای ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ﴾ فرمود:
بر چشم‌هایشان پرده‌ای است مانع از هدایت ﴿لَا
يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ و دیگر راه هدایت را نمی‌بینند ﴿وَلَهُمْ
أَذَانٌ﴾ لا یسمعون بها﴾ خداوند در گوش‌هایشان ثقلی
قرار داده که هرگز ندای هدایت را نمی‌شنوند.^۱

و در الدر المنثور است که بیهقی در کتاب اسماء

و صفات از عبد الله بن عمرو بن

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۹.

عاصی روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که می فرمود: خدای تعالی خلق خود را در ظلمتی آفریده و سپس نوری از خود بر ایشان تابانید، پس هر کس که تابش آن نور او را گرفت هدایت یافت، و هر کس را نگرفت گمراه گشت.^۱

و نیز در همان کتاب است که حکیم ترمذی و ابن ابی الدنيا در کتاب مکائد الشیطان و ابو العلی و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه همگی از ابی درداء روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خداوند جن را بر سه صنف آفرید، یک صنف مارها و عقربها و حشرات زمین و صنف دیگر مانند باد در هوا هستند، و صنف سوم طایفه ای هستند که ثواب و عقاب دارند، و خداوند آدمیان را نیز بر سه صنف آفرید، یک صنف بهائم را می مانند و خداوند در حقشان فرمود: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ و

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۷.

جنس دیگری اندامشان اندام آدمی است ولی ارواحشان ارواح شیاطین است، صنف سوم مردمی هستند که در روز قیامت - که هیچ سایه‌ای جز سایه خدا نیست - در زیر سایه خدا قرار دارند^۱.

مؤلف: و به زودی در یک مقام مناسب بحث در پیرامون جن و شیاطین انسی خواهد آمد - ان شاء الله -.

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۴۷.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۸۰ تا ۱۸۶]

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ
يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۱۸۰ وَ
مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ۱۸۱ وَ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ
۱۸۲ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ۱۸۳ أَمْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا
مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِن هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۱۸۴ أَمْ لَمْ
يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ
مِنْ شَيْءٍ وَأَنْتَ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ
حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ۱۸۵ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ
وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ۱۸۶﴾

ترجمه آیات

خدا را نام‌های نیکوتر است او را بدانها بخوانید
و کسانی را که در نام‌های وی کجروی می‌کنند
واگذارید. به زودی سزای اعمالی را که می‌کرده‌اند
خواهند دید (۱۸۰).

از کسانی که آفریده‌ایم جماعتی هستند که به حق
هدایت می‌کنند و بدان باز می‌گردند (۱۸۱).

و کسانی که آیه‌های ما را دروغ شمرده‌اند به

مهارت از آنجا که ندانند بدامشان می آوریم (۱۸۲).
و مهلتشان نیز دهم که کید من بسیار محکم است
(۱۸۳).

مگر نیندیشیده اند که مصاحب ایشان جنون ندارد
که او جز بیم رسانی آشکار نیست (۱۸۴).
چرا در ملکوت آسمانها و زمین و هر چه را خدا
آفریده نمی نگرند و نمی اندیشند که شاید اجلشان
نزدیک شده باشد راستی پس از قرآن کدام سخن را
باور می کنند (۱۸۵).

هر که را که خدا گمراه کند راهبری ندارد و در
طغیانشان رهانشان می کند که کور دل بمانند (۱۸۶).

بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبلی و به منزله تجدید بیان آن چیزی است که کلام در آیات قبلی بدان منتهی گردید، توضیح اینکه، هدایت دائر مدار دعوت خدا بسوی اسماء حسنی و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است، و مردم از دین دار و بی دین و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سریره باطنیشان اختلافی ندارند در اینکه این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن، بر آن حقیقت استوار است، و آن حقیقت خدای سبحان است که هر موجودی از او ابتداء گرفته و به او بازگشت می کند، و اوست که جمال و کمال مشهود در عالم را بر اجزای عالم افاضه می کند، و این جمال، جمال او و از ناحیه اوست.

اختلاف و انشعاب مردم به دو صنف در باره اسماء و صفات خدای سبحان همین مردم در عین این اتفاقی که بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند، صنفی اسمایی برای او قائلند که معانی آن اسماء لایق آن هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود، یعنی معانی آن اسماء صفاتی است که مبین

کمال و یا نفی نواقص و زشتی‌ها است، صنف دیگری در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را بغیر او نسبت می‌دهند، مانند مادین و دهرین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را، کار ماده یا دهر می‌دانند، و نیز مانند وثنی‌ها که خیر و نفع را به خدایان نسبت می‌دهند، و مانند بعضی از اهل کتاب که پیغمبر و اولیای دین خود را به صفاتی توصیف می‌کنند که جز خدای تعالی کسی سزاوار و برازنده آن نیست، و در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای اینکه اسباب هستی را مستقل در تاثیر دانسته و در باره آنها نظریه‌ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست، صنف سوم مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند و لیکن در اسمای او انحراف می‌ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را برای او اثبات می‌کنند مثلاً او را جسم و محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط، او را قابل درک می‌دانند و علم، اراده، قدرت، وجود و بقایی از قبیل علم، اراده، قدرت، وجود و بقای خود ما برایش اثبات می‌کنند، و نسبت ظلم در کارها و جهل در حکم و امثال آن به وی می‌دهند، و همه

اینها الحاد در اسماء او است.

و در حقیقت برگشت این سه صنف به دو صنف است، یکی کسانی که خدا را به اسماء حسنی می خوانند و او را خدایی ذو الجلال و الاکرام دانسته و عبادت می کنند و این صنف هدایت یافتگان به راه حقند، صنف دوم مردمی هستند که در اسماء خدا الحاد ورزیده و

غیر او را به اسم او، یا او را به اسم غیر او می‌خوانند، و این صنف اهل ضلالتند، که مسیرشان به دوزخ است، و جایگاهشان در دوزخ بحسب مرتبه‌ای است که از ضلالت دارا هستند.

خدای تعالی همه جا هدایت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم، و سرش این است که هدایت از صفات جمیله است و همانطور که در بالا گذشت حقیقت جمال خدای را سزااست، به خلاف ضلالت که حقیقتش عدم اهتداء به هدایت خدا است و این خود معنایی است عدمی و از صفات نقص، (خداوند به عدم و نقص متصف نمی‌شود) و اما تثبیت آن ضلالت در فردی که به اختیار خود ضلالت را بر هدایت ترجیح داده و به آیات خدا تکذیب کرده مستند به خدای تعالی است، یعنی خداوند کسی را که بخواهد کیفر کند ضلالت او را در همان اولین بار تحققش در دل وی استوار نموده و با سلب توفیق و قطع عطیه الهی خود، آن را صفت لازمی قرار می‌دهد، و این همان «استدراج» و «املاء» است که در قرآن کریم آن را به خود نسبت داده است.

پس معلوم شد که آیات مورد بحث به همان مطلبی اشاره می‌کند که کلام سابق بدان منتهی گردید، و آن این بود که حقیقت معنای اینکه هدایت و اضلال از خدا است این است که او بشر را به اسماء حسناى خود دعوت کرده و باعث شد مردم دو فریق شوند یکی آن عده‌ای که هدایت خدا را قبول کردند و یکی آن افرادی که نسبت به اسماء او الحاد ورزیده و آیات او را تکذیب کردند، و خداوند ایشان را به کیفر تکذیبشان بسوی دوزخ سوق می‌دهد، هم چنان که در آخر کلام سابق فرموده: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ...﴾ و این سوق دادن را بوسیله استدراج و املاء انجام می‌دهد.

مراد از «اسماء حسنی»

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾

کلمه «اسم» بحسب لغت چیزی را گویند که بوسیله آن انسان بسوی چیزی راه پیدا کند، چه اینکه علاوه بر این دلالت، معنای وصفی‌ای را هم افاده بکند مانند لفظی که حکایت کند از معنای موجود در آن چیز، و یا صرف اشاره به ذات آن چیز باشد مانند

زید و عمرو و مخصوصا اسمهای مرتجل که قبلا
سابقه وصفی نداشته و تنها اشاره به ذات دارد.
و توصیف اسماء خدا به وصف «حسنی» - که
مؤنث احسن است - دلالت می کند بر اینکه منظور
از این اسماء، قسم اول از معنای اسم است، یعنی آن
اسمایی است که در آنها معنای وصفی می باشد، مانند
آن اسمایی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد،
اگر چنین اسمایی در میان اسمای خدا وجود داشته
باشد، آنها نه هر اسم دارای معنای وصفی، بلکه
اسمی که در معنای وصفیش حسنی هم باشد، باز هم
نه هر اسمی که در معنای وصفیش حسن

و کمال نهفته باشد بلکه آن اسمایی که معنای وصفیش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عفیف هر چند از اسمایی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آنها حسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند، برای اینکه از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند، و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت را از آنها سلب کرد (و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عفیف برده می شود جسمانیت موصوف به ذهن نیاید) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آنها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت (و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عفیف و امثال آن را اطلاق کرد) مانند جواد، عدل و رحیم.

پس لازمه اینکه اسمی از اسماء خدا بهترین اسماء باشد این است که بر یک معنای کمالی دلالت کند، آنهم کمالی که مخلوط با نقص و یا عدم نباشد، و اگر هم هست تفکیک معنای کمالی از آن معنای نقصی و عدمی ممکن باشد، پس هر اسمی که در

معنای آن احتیاج و عدم و یا فقدان نهفته باشد مانند
اسامی که بر اجسام و جسمانیات و افعال زشت و
معانی عدمی اطلاق می‌شود اسمای حسنی نبوده
اطلاقش بر ذات پروردگار صحیح نیست.

چون اینگونه اسماء پدیده‌های زبان ما آدمیان
است، و آنها را وضع نکرده‌ایم مگر برای آن معانی
که در خود ما وجود دارد، و معلوم است که آن معانی
هیچوقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالی
نیست، چیزی که هست بعضی از آنها لغاتی است که
به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و نقص را
از آنها سلب کرد مانند کلمه جسم، رنگ و مقدار و
امثال آن.

بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آنها
ممکن است، مانند علم، حیات و قدرت، زیرا علم
وقتی در خود ما اطلاق می‌شود به معنای احاطه از
طریق عکس برداری ذهن به وسائل مادی تعبیه شده
در ذهن است، و همچنین قدرت در ما به معنای
منشأیت فعل است به آن کیفیتی که در عضلات ما
تعبیه گشته، و نیز حیات در ما عبارت است از اینکه
ما با همین وسائل مادی علم و قدرت، دانا و توانا

شویم، و این علم و این قدرت و این حیات لایق
ساحت قدس خدای تعالی نیست، و لیکن چنان هم
نیست که نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد،
زیرا اگر ما معانی آنها را از خصوصیات مادی مجرد
ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم - مثلا
- صرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد
عالم و معنای قدرت منشایت ایجاد چیزی و معنای
حیات این باشد که موجود دارای حیات بنحوی باشد
که علم و قدرت را داشته باشد، چنین علم و قدرت
و حیاتی را می توان به ساحت قدس خدای تعالی
نسبت داد، برای اینکه معنایی است کمالی و خالی از
جهات نقص و حاجت، و عقل و نقل هم دلالت
می کند بر اینکه هر صفت

کمالی از آن خدای تعالی است، و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون اینکه الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

پس خدای تعالی عالم، قادر و حی است، ولی نه مثل عالم و قادر و حی بودن ما، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است، و آن همانطور که گفته شد حقیقت این معانی کمالیه است مجرد از نقائص.

حقیقت بهترین اسم‌ها فقط و فقط از خدای سبحان است

در جمله ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ که «لله» خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می‌رساند (و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسماء حسنی).
.

«اسماء» هم با «الف و لام» آمده و هر جمعی که «الف و لام» بر سرش در آید عمومیت را می‌رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در وجود باشد از آن خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست، و چون خود خدای تعالی همین معانی را بغیر خود هم نسبت می‌دهد و مثلاً غیر خود را نیز عالم،

قادر، حی و رحیم می‌داند لذا «تنها برای خدا» بودن آنها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خدا است و کسی در آنها با خدا شرکت ندارد. و ظاهر آیات بلکه صریح بعضی از آنها این معنا را تایید می‌کند، مانند جمله ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ و جمله ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ و جمله ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ و جمله ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ بطوری که ملاحظه می‌کنید، از این آیات بر می‌آید که حقیقت هر اسم احسنی تنها و تنها از خداست، و کسی در آنها شریک او نیست مگر به همان مقداری که او تملیک به اراده و مشیت خود کند.

ظاهر کلام خدای تعالی در هر جا که ذکری از اسماء خود کرده نیز این معنی را تایید می‌کند، مانند آیه ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و آیه ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و آیه ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ﴾ و ظاهر همه این آیات این است که هر

اسم احسنی حقیقتش تنها برای خدا است و بس.

و اینکه بعضی‌ها احتمال داده‌اند که «الف و لام» در «الاسماء» برای عهد است، از گفته‌هایی است که نه دلیلی بر آن هست و نه قرائنی در خود آیات است که آن را تایید کند، تنها چیزی که قائل را به این احتمال واداشته اخباری است که اسماء حسنی را می‌شمارد، و به زودی در بحث روایتی آینده راجع به آن اخبار بحث خواهد شد - ان شاء الله -.

معنای جمله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ این است که خدا را با اعتقاد به اتصاف او به

صفات حسنه و معانی جمیله عبادت کنید

و اینکه فرمود: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ یا از دعوت به

معنای نام نهادن است هم چنان که می‌گوییم: «من او

را زید خواندم و تو را ابا عبد الله خواندم» یعنی او را

به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم، و یا از دعوت

به معنای ندا است، و معنایش این است که خدا را به

اسماء حسنایش ندا کنید مثلاً بگویید: «ای رحمان

ای رحیم و...» و یا از دعوت به معنای عبادت است

و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد

به اینکه او متصف به اوصاف حسنه و معانی

جمیله‌ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد.

مفسرین همه این چند معنا را برای دعوت احتمال داده‌اند، و لیکن کلام خود خدای تعالی در موارد مختلفی که دعای خود او را ذکر می‌کند مؤید همین معنای اخیر است، مانند: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و آیه ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ وجه تایید این است که اول دعا را ذکر کرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده که عبادت و دعا یکی است.

و همچنین آیه ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾ و آیه ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ که دعا را به معنای اخلاص در عبادت گرفته است.

ظاهر ذیل آیه ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ نیز این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه اگر مراد از دعا نام نهادن و یا نداء

می‌بود، نه عبادت مناسب‌تر این بود که بفرماید: «بما
كانوا يصفون بخاطر آن وصف‌ها که از خدا
می‌کردند» هم چنان که در جای دیگر همین طور
تعبیر کرده و فرموده: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ به
زودی وصف کردنشان را جزا خواهد داد

بنا بر آنچه گذشت معنای آیه مورد بحث چنین
می‌شود - و خدا داناتر است - : «برای خدا است
تمامی اسمایی که بهترین اسماء است پس او را
عبادت کنید و با آنها بسویش توجه نمایید» البته
معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم
می‌شود چون این دو از لواحق عبادت است.

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ...﴾

کلمه «لحد» و «الحاد» هر دو به یک معنا می‌باشد،
و آن میل از حد وسط به یکی از دو طرف افراط و
تفریط است، لحد قبر را هم به همین مناسبت لحد
می‌گویند، چون لحد هم در یک طرف قبر قرار دارد
به خلاف «ضریح» که در وسط قبر است و «یلحدون»
چه از ثلاثی مجرد بوده و به فتح «یا» قرائت شود، و
چه به ضم «یا» و از باب افعال به یک معنا است، و از
بعضی از لغویین نقل شده که گفته‌اند به یک معنا

نیست بلکه از ثلاثی مجرد به معنای میل به یکی از دو طرف، و از باب افعال به معنای جدال و مغلوب ساختن طرف است.

﴿سَيُجْزَوْنَ...﴾ - اگر در صدر این جمله واو عاطفه به کار برده نشده برای این است که این جمله به منزله جواب از سؤال مقدر است، کانه وقتی فرمود: «و واگذار آن کسانی را که در اسمای او الحاد می‌ورزند» کسی پرسیده است سرانجام حال ایشان چه می‌شود؟ جواب می‌دهد به اینکه: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. راجع به بحث در اسماء حسنی تتمه‌ای باقی مانده که در گفتار آینده بعد از فراغ از تفسیر آیات خواهد آمد - ان شاء الله -.

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾
در سابق یعنی در تفسیر آیه ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ مقداری در پیرامون این مطلب بحث شد، خصوصیتی که در این آیه است این است که در سیاق تقسیم مردم به دو قسم گمراه و مهتدی (و بیان اینکه ملاک در دو قسم شدن مردم دعوت خدا به اسماء

حسنی و الحاد در آن است) قرار گرفته، و همین
 قرار گرفتن در این سیاق دلالت می‌کند بر اینکه در
 نوع انسانی افرادی کم و یا زیاد وجود دارند که بطور
 حقیقت مهتدی شده‌اند، چون کلام در اهتداء و
 ضلالت حقیقی و مستند به صنع خدا است، و معلوم
 است که خداوند وقتی کسی را هدایت کرد آن کس
 مهتدی حقیقی است، آری: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ
 الْمُهْتَدِي وَ مَنْ يَضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ و
 اهتداء حقیقی جز بوسیله هدایت حقیقی که منحصر
 کار خدای سبحان است صورت نمی‌گیرد، و در
 تفسیر آیه ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا
 لَيَسُوْنَ بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ و مواردی دیگر گذرانندیم که
 هدایت حقیقی الهی به هیچ وجه از مقتضای خود
 تخلف ننموده و مستلزم عصمت از گمراهی است،
 هم چنان که تردیدی که در آیه ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَي
 الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ دلالت
 دارد بر اینکه کسی که به سوی حق هدایت شود
 واجب می‌شود که با کس دیگر جز خدا هدایت نشود
 - دقت بفرماید - .

بنابراین، اسناد هدایت به این امت خالی از دلالت

بر این نیست که امت مزبور مردمی هستند که از ضلالت مصونند، و خداوند ایشان را از گمراهی حفظ می‌کند، حال یا مقصود جمیع افراد امتی است که در آیه به ایشان اشاره شده، که در این صورت باید مراد از آن انبیاء و اوصیاء ایشان باشند، و یا آنکه مراد از امت بعض افراد امت است و کل به وصف بعضی توصیف شده، نظیر آیه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ و آیه ﴿وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا﴾ و آیه ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ و صف بعض افراد را به همه امت نسبت داده.

و مطلبی که آیه شریفه در صدد افهام آن می‌باشد - و خدا داناتر است - این است که: ما شما مردم را به امری واقع نشدنی و خارج از طاقت بشر امر نمی‌کنیم، برای اینکه در میان همین شما مردم امتی هستند که حقیقتاً به هدایت به حق مهتدی شده‌اند، چون خداوند به هدایت خاصه خود تکریمشان کرده است.

معنای استدراج در عذاب ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا

يَعْلَمُونَ﴾

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا

«استدراج» در لغت به معنای این است که کسی

در صدد بر آید پله پله و به تدریج از

مکانی و یا امری بالا رود یا پائین آید و یا نسبت به آن نزدیک شود، و لیکن در این آیه قرینه مقام دلالت دارد بر اینکه منظور نزدیک شدن به هلاکت است یا در دنیا و یا در آخرت.

و اینکه استدراج را مقید کرد به راهی که خود آنان نفهمند، برای این است که بفهماند این نزدیک کردن آشکارا نیست، بلکه در همان سرگرمی به تمتع از مظاهر زندگی مادی مخفی است، و در نتیجه ایشان با زیاده‌روی در معصیت پیوسته بسوی هلاکت نزدیک می‌شوند، پس می‌توان گفت استدراج تجدید نعمتی بعد از نعمت دیگری است تا بدین وسیله التذاذ به آن نعمت‌ها ایشان را از توجه به وبال کارهایشان غافل بسازد، هم چنان که در آیه ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا﴾ و آیه ﴿لَا يَغُرَّتْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ گذشت.

و به وجه دیگری وقتی که از ذکر پروردگارش غافل گشته و آیات او را تکذیب کردند اطمینان و آرامش دل‌هایشان را از دست دادند، و ناگزیر شدند

با تشبث به اسباب دیگری غیر از خدا دل خود را آرامش دهند، و چون غیر خدا چیزی نمی‌تواند دل‌ها را آرامش دهد، لذا بیش از پیش به قلق و اضطراب درونی دچار شدند، و دیگر از حقیقت سعادت زندگی بی‌خبر ماندند، خیال کردند معنای زندگی همین است که ایشان در آنند، لا جرم این سرگرمی به زخارف دنیا و مهلکات را روز بروز زیادتر کرده و در واقع روز بروز عذاب خود را بیشتر کردند تا سرانجام به عذاب آخرت که تلخ‌تر و کشنده‌تر از هر عذاب است ملحق گشتند، و این همان استدراج در عذاب است که ایشان به کیفر تکذیب آیات خدا به آن دچار گشتند، تا روزی را که به ایشان وعده داده شده بود ملاقات کنند.

و این یک معنای دیگری از استدراج است که آیات زیر اشاره به آن دارد: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ ﴿فَلَا تَعْجَبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ و لیکن این معنا با جمله ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ﴾ که در آیه مورد بحث است سازگاری ندارد، بنابراین،

اول متعین است.

معنای «املاء» در: ﴿وَأْمَلَىٰ لَهُمْ﴾ و فرق آن با استدراج

﴿وَأْمَلَىٰ لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾

کلمه «املاء» به معنای مهلت دادن است، و جمله ﴿إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ تعلیل مطالبی است که در دو آیه سابق بود و التفاتی که از تکلم مع الغیر در «سنستدرجهم» به تکلم وحده در «املی» بکار رفته برای این است که دلالت کند بر مزید عنایت بر محروم ساختن ایشان از رحمت الهی و وارد ساختنشان در مورد هلاکت.

نکته دیگر این التفات این است که املاء مهلت دادن تا مدت معین است و به همین جهت آیه شریفه در معنی نظیر آیه ﴿وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ است و کلمه‌ای که در این آیه است همان است که در هنگام هبوط آدم به وی فرموده: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ و قضای الهی هم همین است، و قضاء مختص به خدای تعالی است و در آن کسی با او شریک نیست،

به خلاف استدراج که به معنای رساندن نعمت بعد از نعمت است، و این نعمت‌های الهی به وسائلی از ملائکه و امر به انسان می‌رسد، به همین مناسبت استدراج را به صیغه متکلم مع الغیر آورد ولی در املاء و در کیدی که نتیجه استدراج و املاء است به صیغه متکلم و حده تعبیر کرد.

﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا

نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾

در میان مفسرین راجع به ترکیب این کلام اختلاف شدیدی است، و آن معنایی که از سیاق کلام به ذهن تبادر می‌کند این است که جمله ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ کلام تمامی است که منظور از آن انکار و توبیخ است، و جمله ﴿مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ﴾ کلام دیگری است که منظور از آن تصدیق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ادعای نبوت است، و در عین حال اشاره به آن چیزی که مردم در باره‌اش تفکر می‌کردند دارد، گویا فرموده است: «آیا تفکر نمی‌کنند در اینکه صاحبشان جن زده نیست تا حقیقت مطلب برایشان روشن شود؟ آری، او دیوانه نیست و نیست او مگر بیم‌رسانی آشکار».

و تعبیر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)
به «صاحب ایشان» برای اشاره به ماده استدلال فکری
است، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)
در تمام طول زندگی مصاحب ایشان و ایشان
مصاحب وی بوده‌اند، و اگر او دیوانه می‌بود در طول
این مدت معلوم می‌شد، پس معلوم می‌شود

او ترساننده است نه دیوانه.

و کلمه «جنة» بطوری که گفته‌اند به اصطلاح ادبی
بناء نوع است، یعنی نوعی از جنون، گرچه احتمال
هم دارد که مراد از آن یک فرد از جن باشد، چون
مردم آن روز معتقد بودند که دیوانه کسی است که
یکی از جن در بدن او حلول نموده و به زبان او تکلم
کند.

اشاره به معنای «ملکوت» در عرف قرآن مجید

﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ
الْأَرْضِ...﴾

در سابق مکرر گذشت که «ملکوت» در عرف
قرآن و بطوری که از آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ
يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ
شَيْءٍ﴾ استفاده می‌شود عبارت است از باطن و آن
طرف هر چیز که بسوی پروردگار متعال است، و نظر
کردن به این طرف با یقین ملازم است، هم چنان که
از آیه ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ
الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^۱ این تلازم به خوبی

^۱ فرمان نافذ خدا (در عالم) چون اراده خلقت چیزی را کند به محض اینکه
گوید موجود باش بلا فاصله موجود خواهد شد، منزله است آنکه سلطنت

استفاده می‌شود.

پس غرض از این آیه توبیخ آنان در اعراض و انصراف از وجه ملکوتی اشیاء است که چرا فراموش کردند و در آن نظر نینداختند تا برایشان روشن شود که آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بسوی آن دعوتشان می‌کند حق است.

و اینکه فرمود ﴿وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ عَظْفٍ﴾ است بر محل سماوات، و کلمه «من شیء» بیان می‌کند «ما»ی موصوله را، و معنای آیه این است که: چرا در خلقت آسمانها و زمین و هر چیز دیگری از مخلوقات خدا نظر نکردند؟ و باید نظر کنند، اما نه از آن طرف که برابر اشیاء است، و نتیجه تفکر در آن علم به خواص طبیعی آنها است، بلکه از آن طرف که برابر خداست، و تفکر در آن آدمی را به این نتیجه می‌رساند که وجود این موجودات مستقل به ذات نیست، بلکه وابسته بغیر و محتاج به پروردگاری است که امر هر چیزی را او اداره می‌کند و آن پروردگار رب العالمین است.

همه چیز بدست او است. - یس، آیه ۸۴.

﴿وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ﴾ این

جمله عطف است بر جمله ﴿مَلَكَوتِ

السَّمَاوَاتِ...﴾ چون جمله مورد بحث (بخاطر اینکه

مصدر به کلمه «أَنْ» است) در تاویل مفرد است، و

تقدیر چنین است که: «آیا نظر نکردند در اینکه شاید

اجل‌هایشان نزدیک شده باشد، زیرا نظر کردن در

همین احتمال چه بسا ایشان را از ادامه و پافشاری بر

ضلالت برگرداند» چون

در غالب مردم چیزی که ایشان را از اشتغال به امر آخرت باز داشته و بسوی دنیا و مغرور گشتن به آن می کشاند مساله فراموش کردن مرگ است، مرگی که انسان نمی داند کارش به کجا می انجامد، و اما اگر التفات به آن داشته باشند، و متوجه باشند که از اجل خود بی اطلاع اند، و ممکن است که اجلشان بسیار نزدیک باشد قهرا از خواب غفلت بیدار می شوند، و همین یاد مرگ آنان را از پیروی هوا و هوس و آرزوهای دراز باز می دارد.

﴿فَبَأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ از سیاق کلام بر می آید که ضمیر در «بعده» به قرآن بر می گردد، و این جمله خبر یاس از ایمان آنان را می دهد و معنایش این است که: اگر به قرآن که تجلی پروردگار سبحان است به کلام خود بر ایشان، و با آنان به براهین و حجت ها و مواعظ حسنه ای صحبت می کند که عقولشان را مضطر به قبول می سازد، و در عین حال معجزه باهره ای است ایمان نیاورند بطور مسلم به هیچ چیز دیگری ایمان نخواهند آورد، خدای سبحان هم خبر داده که بر دل های ایشان مهر نهاده و با این

حال هیچ امیدی نیست در اینکه حرف به خرجشان
برود و به حق ایمان بیاورند، و لذا بعد از جمله مورد
بحث فرموده: ﴿مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ...﴾.

﴿مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ فِي
طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ...﴾

کلمه «عمه» به معنای حیرت و سرگردانی در
ضلالت و یا به معنای نفهمیدن حجت است، و اگر
مقابل این جمله را که عبارتست از: «و کسی که او
هدایتش کند دیگر گمراه کننده‌ای برای او نیست»
ذکر نکرد برای این بود که کلام در تعلیل آیه قبلی
یعنی جمله ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ...﴾ بود، گویا کسی
پرسیده جهت اینکه به هیچ حدیث دیگری ایمان
نمی‌آورند چیست در جواب فرموده: جهتش این
است که خدا گمراهشان کرده و کسی که خدا
گمراهش کند دیگر هدایت کننده‌ای برایش نیست.

گفتاری پیرامون اسماء حسنی، در چند فصل

۱ - معنای «اسماء حسنی» چیست؟ و چگونه می‌توان بدان راه یافت؟

اولین باری که ما چشم بدین جهان می‌گشاییم و
از مناظر هستی می‌بینیم آنچه را که می‌بینیم نخست
ادراک ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چیز خود

را می‌بینیم، و سپس نزدیک‌ترین امور را به خود که همان روابط ما با عالم خارج و مستدعیات قوای عامله ما در بقاء ما است، درک می‌کنیم، پس خود ما و قوای ما و اعمال متعلق به آن اولین چیزی است که در ب دل‌های ما را

می‌کوبد و به درک ما در می‌آید، لیکن ما خود را نمی‌بینیم مگر مرتبط بغیر، و همچنین قوا و افعالمان را.

درک وجود خدای تعالی و فقر همه چیز به او، نخستین درک و حکم ما است

پس می‌توان گفت که احتیاج اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می‌کند، و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنین در سراسر جهان برون از خود می‌بیند، و در همین اولین ادراک حکم می‌کند به وجود ذاتی که حوایج او را بر می‌آورد، و وجود هر چیزی منتهی به او می‌شود، و آن ذات خدای سبحان است.

آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ این ادراک و این حکم ما را تصدیق می‌کند.

البته تاریخ نتوانسته ابتدای ظهور عقیده به ربوبیت را در میان افراد بشر پیدا کند، و لیکن تا آنجا که سیر بشر را ضبط کرده از همان قدیم‌ترین عهدها این اعتقاد را در انسان‌ها سراغ می‌دهد، حتی اقوام وحشی که الآن در دور افتاده‌ترین نقاط آمریکا و استرالیا زندگی می‌کنند و در حقیقت نمونه‌ای از

بساطت و سادگی انسانهای اولی هستند، وقتی وضع افکارشان را بررسی کنیم می‌بینیم که به وجود قوای عالی‌ای در ما و رای طبیعت معتقدند و هر طایفه‌ای کیش خود را مستند به یکی از آن قوا می‌داند، و این در حقیقت همان قول به ربوبیت است، هر چند معتقدین به آن در تشخیص رب به خطا رفته‌اند، و لیکن اعتقاد دارند به ذاتی که امر هر چیزی به او منتهی می‌گردد، چون این اعتقاد از لوازم فطرت انسانی است، و فردی نیست که فاقد آن باشد، مگر اینکه بخاطر شبهه‌ای که عارضش شده و از الهام فطریش منحرف شده باشد، و مثل کسی که خود را به خوردن سم عادت داده باشد، هر چند طبیعتش به الهام خود، او را از این کار تحذیر می‌کند در حالی که او عادت خود را مستحسن می‌شمارد.

بعد از فراغ از وجود چنین حقیقتی اینک می‌گوییم قدم دومی که در این راه پیش می‌رویم و ابتدایی‌ترین مطلبی که به آن بر می‌خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می‌یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است، و خلاصه وجود هر

چیزی از او است، پس او مالک تمام موجودات است، چون می‌دانیم اگر دارای آن نباشد نمی‌تواند آن را بغير خود افاضه کند، علاوه بر اینکه بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است، و خودش از نقص خود خبر می‌دهد، و خدای تعالی منزله از هر حاجت و هر نقیصه‌ای است، برای اینکه او مرجع هر چیزی است در رفع حاجت و نقیصه آن چیز.

اینجا نتیجه می‌گیریم که پس خدای تعالی هم
دارای ملک - به کسر میم - است، و هم صاحب
ملک - به ضم میم - یعنی همه چیز از آن او است و
در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی‌الاطلاق
است، پس او دارا و حکمران همه کمالاتی است که
ما در عالم سراغ داریم، از قبیل حیات، قدرت، علم،
شنوایی، بینایی، رزق، رحمت و عزت و امثال آن، و
در نتیجه او حی، قادر، عالم، سمیع و بصیر است،
چون اگر نباشد ناقص است، و حال آنکه نقص در
او راه ندارد، و همچنین رازق، رحیم، عزیز، محیی،
ممیت، مبدی، معید و باعث و امثال آن است، و اینکه
می‌گوییم رزق، رحمت، عزت، زنده کردن، میراندن،
ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است، و او است
سبوح، قدوس، علی، کبیر و متعال و امثال آن منظور
ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از
او نفی کنیم.

این طریقه ساده‌ای است که ما در اثبات اسماء و
صفات برای خدای تعالی می‌پیماییم، قرآن کریم هم
ما را در این طریقه تصدیق نموده و در آیات بسیاری

ملک - به کسر میم و به ضم آن - را بطور مطلق برای
خدای تعالی اثبات کرده، و چون حاجتی به ذکر آن
آیات نیست، می گذریم.

۲ - حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست؟

از بیانی که در فصل اول گذشت روشن گردید
که ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم
مشاهده می کنیم از خدای تعالی نفی می نماییم، مانند
مرگ، فقر، فاقد بودن، ذلت، زبونی و جهل و امثال
آن که هر یک از آنها در مقابل کمالی قرار دارند، و
معلوم است که نفی این امور با در نظر داشتن اینکه
اموری سلبی و عدمی هستند در حقیقت اثبات کمال
مقابل آنها است، مثلاً وقتی فقر را از ساحت او نفی
می کنیم برگشت این نفی به اثبات غنی برای او است،
و نفی ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم
است و همچنین سایر صفات و جهات نقص.

و اما صفات کمال که برای او اثبات می کنیم از
قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن - بطوری که
خواننده محترم به یاد دارد - گفتیم که اینگونه صفات
را ما از راه اذعان به مالکیت او، نسبت به جمیع
کمالات ثابته در دار وجود اثبات می کنیم، چیزی که

هست این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از
نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و
حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم.

مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از احاطه
حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی
از خارج، و لیکن در خدای تعالی عبارت است از
احاطه حضوری، و اما اینکه از راه عکس گرفتن از
خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادی بدنی و
بینایی و اینکه موجود

خارجی قبل از علم وجود داشته باشد از آنجایی که جهت نقص است ما آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم، چون او منزّه از جهات نقص است.

محدود نبودن خداوند و اینکه صفات او عین ذات او است

و کوتاه سخن اینکه، اصل معنای ثبوتی و وجودی علم را در باره او اثبات می‌کنیم و خصوصیت مصداق را که مؤدی به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب می‌نماییم.

از طرفی دیگر وقتی بنا شد تمامی نقائص و حوائج را از او سلب کنیم، بر می‌خوریم به اینکه داشتن حد هم از نقائص است، برای اینکه، چیزی که محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نکرده، بلکه موجود دیگری بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش تعیین حد کرده، لذا همه انحاء حد و نهایت را از خدای سبحان نفی می‌کنیم، و می‌گوییم خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، قرآن کریم هم این را تایید نموده و می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ پس او وحدتی را دارا است که آن وحدت بر هر چیز دیگری قاهر است، و چون قاهر است احاطه به آن

هم دارد.

اینجا است که قدم دیگری پیش رفته حکم می‌کنیم به اینکه صفات خدای تعالی عین ذات او است، و همچنین هر یک از صفاتش عین صفت دیگر او است، و هیچ تمایزی میان آنها نیست مگر بحسب مفهوم، چرا؟ برای اینکه فکر می‌کنیم اگر علم او مثلا غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش باشد - همانطور که در ما آدمیان اینطور است - بایستی صفاتش هر یک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگر منتهی به آن شود، پس باز پای حد و انتهای و تناهی به میان می‌آید، و با به میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به ما فوقی که تحدید کننده او باشد نیز در کار خواهد آمد، و حال آنکه در قدم‌های قبلی طی کردیم که خدای تعالی منزله از این نقائص است. و همین است معنای صفت احدیت او که از هیچ جهتی از جهات منقسم نمی‌شود، و نه در خارج و نه در ذهن متکثر نمی‌گردد.

از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: «برگشت معانی صفات خدای تعالی به نفی

است، مثلاً برگشت علم، قدرت و حیات او به عدم
جهل، عدم عجز و عدم موت است و همچنین سایر
صفات، برای اینکه خداوند منزّه است از صفاتی که
در مخلوقات او است» صحیح نیست، زیرا مستلزم
این است که تمامی صفات کمال را از خدای تعالی
نفی کنیم، و خواننده محترم متوجه شد که راه فطری
که ما قدم به قدم پیش رفتیم مخالف این حرف

و ظواهر آیات کریمه قرآن هم منافی آن است.
نظیر این گفتار در فساد گفتار کسانی است که یا
صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و یا بکلی آن را
نفی کرده و گفته‌اند «در خدای تعالی آثار این صفات
است نه خود آنها» و همچنین اقوال دیگری که در
باره صفات خدا هست، همه اینها با راه فطری که از
نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت، آنها را
دفع می‌کند، و تفصیل بحث از بطلان آنها موکول به
محل دیگری است.

۳ - انقسام‌هایی که برای صفات خدای تعالی هست

از کیفیت و طرز سلوک فطری که گذشت بر آمد
که بعضی از صفات خدا صفاتی است که معنای
ثبوتی را افاده می‌کند، از قبیل علم و حیات، و اینها
صفات هستند که مشتمل بر معنای کمالند، و بعضی
دیگر آن صفاتی است که معنای سلبی را افاده می‌کند
مانند سبوح و قدوس و سایر صفاتی که خدا را منزّه
از نقائص می‌سازد، پس از این نظر می‌توان صفات
خدا را به دو دسته تقسیم کرد: یکی ثبوتیه و دیگر
سلبیه.

و نیز پاره‌ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زائد بر ذات مانند حیات، قدرت و علم به ذات، و اینها صفاتی ذاتی‌اند، و پاره‌ای دیگر صفاتی است که تحققشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند، و اینگونه صفات زائد بر ذات و منتزاع از مقام فعلند، و معنای انتزاع آنها از مقام فعل این است که مثلاً بعد از آنکه نعمت‌های خدا را که متنعم به آن و غوطه‌ور در آنیم ملاحظه می‌کنیم نسبتی را که این نعمت‌ها به خدای تعالی دارد نسبت رزقی است که یک پادشاه به رعیت خود جیره می‌دهد، و این ماییم که بعد از چنین مقایسه‌ای نعمت‌های خدا را رزق می‌نامیم، و خدا را که همه این نعمت‌ها منتهی به او است رازق می‌خوانیم، و همچنین خلق، رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می‌شود، و خدا به آن اسماء نامیده می‌شود بدون اینکه خداوند به معانی آنها متلبس باشد، چنان که به حیات و قدرت و سایر صفات ذاتی متصف می‌شود، چون اگر خداوند حقیقتاً متلبس به آنها می‌بود

می‌بایستی آن صفات، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات، پس از این نظر هم می‌توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد یکی صفات ذاتی و دیگری صفات فعلی.

تقسیم دیگری که در صفات خدا هست، تقسیم به نفسی و اضافی است، آن صفتی که معنایش هیچ اضافه‌ای به خارج از ذات ندارد صفات نفسی است مانند حیات، و آن صفتی که

اضافه به خارج دارد صفت اضافی است، و این
قسم دوم هم دو قسم است، زیرا بعضی از اینگونه
صفات نفسی هستند و به خارج اضافه دارند، آنها را
صفات نفسی ذات اضافه می‌نامیم، و بعضی دیگر
صرفاً اضافی‌اند مانند خالقیت و رازقیت که امثال آن
را صفات اضافی محض نام می‌گذاریم.

۴ - اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند؟ و چه نسبتی در میان خود؟

میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست جز اینکه
صفت دلالت می‌کند بر معنایی از معانی که ذات
متصف به آن و متلبس به آن است، چه عین ذات
باشد و چه غیر آن، و اسم دلالت می‌کند بر ذات، در
آن حالی که ماخوذ به وصف است، پس حیات و علم
وصفند، وحی و عالم اسم، و چون الفاظ کاری جز
دلالت بر معنا و انکشاف آن را ندارند، لذا باید گفت
حقیقت صفت و اسم آن چیزی است که لفظ صفت
و اسم آن حقیقت را کشف می‌کند، پس حقیقت
حیات و آن چیزی که لفظ حیات دلالت بر آن دارد
در خدای تعالی صفتی است الهی که عین ذات او
است، و حقیقت ذاتی که حیات عین او است اسم
الهی است، و به این نظر حی و حیات هر دو اسم

می‌شوند برای اسم و صفت، هر چند نسبت به نظریه قبلی خود اسم و خود صفتند.

در سابق هم گفتیم که ما در سلوک فطری که بسوی اسماء داریم، از این راه متفطن به آن شدیم که کمالاتی را در عالم کون مشاهده کردیم، و از مشاهده آن یقین کردیم که خداوند نیز مسمای به آن صفات کمال هست، چون او مالک عالم است، و همه چیز را بر ما و بر همه چیز افاضه می‌کند، و نیز گفتیم که از دیدن صفات نقص و حاجت یقین کردیم که خدای تعالی منزّه از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات کمال است، و او با داشتن آن صفات کمال است که نقص‌های ما و حوایج ما را بر می‌آورد، البته در آنجا که بر می‌آورد. مثلاً وقتی علم و قدرت را در عالم مشاهده می‌کنیم، همین مشاهده، ما را هدایت می‌کند به اینکه یقین کنیم که خدای سبحان نیز علم و قدرت دارد که به دیگران افاضه می‌کند، و وقتی به وجود جهل و عجز در عالم بر می‌خوریم، همین برخورد، ما را راهنمایی می‌کند بر اینکه خدای تعالی منزّه از این نواقص و متصف به مقابل آنها یعنی به

علم و قدرت است، که با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر می آورد، و همچنین در سایر صفات.

و از این بیان روشن گردید که وسیله ارتباط جهات خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعالی پروردگار همانا صفات کریمه او است، یعنی صفات، واسطه میان ذات و مصنوعات او است، پس علم، قدرت، رزق و نعمتی که در این عالم است به ترتیب از خدای سبحان سرچشمه گرفته، بخاطر اینکه خدای سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقیت و

منعمیت است، و جهل ما بوسیله علم او، عجز ما بوسیله قدرت او، ذلت ما بوسیله عزت او و فقر ما بوسیله غنای او برطرف گشته و گناهان بوسیله مغفرت او آمرزیده می‌شود. و اگر خواستی از یک نظر دیگر بگو: او به قهر خود ما را مقهور خود کرده و به نامحدودی خود ما را محدود ساخته، و به بی‌نهایتی خود برای ما نهایت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده کرده و به عزتش ذلیلان ساخته، و به ملکش - به ضم میم - به هر چه که بخواهد در ما حکم می‌کند، و به ملکش - به کسر میم - به هر نحوی که بخواهد در ما تصرف می‌کند - دقت فرماید -.

این آن روشی است که ما بحسب ذوق استفاد از فطرتی صاف اتخاذ نموده‌ایم، بنابراین کسی که می‌خواهد از خدای تعالی بی‌نیازی را مسئلت نماید نمی‌گوید: «ای خدای مذل و ای خدای کشنده مرا بی‌نیاز کن» بلکه او را به اسماء غنی، عزیز و قادر و امثال آن می‌خواند، و همچنین مریضی که می‌خواهد برای شفا و بهبودیش متوجه خدا شود می‌گوید: «یا

شافی، یا معافی، یا رؤوف، یا رحیم بر من ترحم کن
و از این مرض شفایم ده» و هرگز نمی‌گوید: «یا
ممیت یا منتقم یا ذا البطش مرا شفا ده» و... .

قرآن کریم هم در این روش و در این حکم ما را
تصدیق نموده است، و او صادق‌ترین شاهد است بر
صحت نظریه ما. آری، قرآن کریم همواره آیات را به
آن اسمی از اسماء خدا ختم می‌کند که مناسب با
مضمون آن آیه است، و همچنین حقایق را که در
آیات بیان می‌کند در آخر آن آیه با ذکر یک اسم و یا
دو اسم - بحسب اقتضای مورد - آن حقایق را تعلیل
می‌کند.

و قرآن کریم در میان کتابهای آسمانی که به ما
رسیده و منسوب به وحی است تنها کتابی است که
اسماء خدا را در بیان مقاصد خود استعمال می‌کند و
علم به اسماء را به ما می‌آموزد.

پس، از آنچه گذشت روشن گردید که انتساب ما
به خدای تعالی بواسطه اسماء او است، و انتساب ما
به اسمای او بواسطه آثاری است که از اسمای او در
اقطار عالم خود مشاهده می‌کنیم. آری، آثار جمال و
جلال که در پهنای گیتی منتشر است تنها وسیله‌ای

است که ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از
قبیل حی، عالم، قادر، عزیز، عظیم و کبیر و امثال آن
هدایت نموده و این اسماء ما را به سوی ذات متعالی
که قاطبه اجزای عالم در استقلال خود به او متکی
است راهنمایی می کند.

و این آثاری که از ناحیه اسماء خداوند در ما و
عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضیق مختلفند،
و این سعه و ضیق در ازای عمومیت و خصوصیت
مفاهیم آن اسماء است، مثلاً

از موهبت علمی که نزد ما است چند موهبت دیگر یعنی گوش، چشم، خیال و تعقل و امثال آن منشعب می‌شود، آن وقت همین علم (که نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است) با قدرت و حیات و غیر آن در تحت یک اسم اعمی از قبیل رازق و یا معطی و یا منعم و یا جواد قرار می‌گیرد، باز وقتی علم، قدرت، حیات، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه کنیم همه در تحت یک اسم اعم که همان رحمت شامله است قرار می‌گیرد.

از اینجا معلوم می‌شود که سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست، بعضی از آثار خاص است، بعضی‌ها عام، این عام و خاص بودن آثار نیز از ناحیه عام و خاص بودن حقایقی است که آثار مذکور کشف از آن می‌کند، و کیفیت نسبت‌هایی که آن حقایق با یکدیگر دارند را نسبت‌های میان مفاهیم کشف می‌کند، پس علم نسبت به حیات اسم خاص و نسبت به شنوایی، بینایی، شهید، لطیف و خبیر

بودن اسمی است عام و همچنین رازق اسم خاص است به رحمان، و نسبت به شافی، ناصر و هادی اسمی است عام و

بنابراین، برای اسماء حسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می‌شود به یک و یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست، و از طرف بالا شروع می‌کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری است. است از آن وسیع‌تر و عمومی‌تر تا آنکه منتهی شود به بزرگترین اسماء خدای تعالی که به تنهایی تمامی حقائق اسماء را شامل است، و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد، و آن اسمی است که غالباً آن را «اسم اعظم» می‌نامیم.

و معلوم است که اسم هر قدر عمومی‌تر باشد آثارش در عالم وسیع‌تر و برکات نازله از ناحیه‌اش بزرگ‌تر و تمام است، برای اینکه گفتیم آثار، همه از اسماء است، پس عمومیت و خصوصیتی که در اسماء است بعینه در مقابلش در آثارش هست، بنابراین، اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمامی

آثار منتهی به آن می‌شود، و هر امری در برابرش خاضع می‌گردد.

۵ - معنای اسم اعظم چیست؟

در میان مردم شایع شده که اسم اعظم اسمی است لفظی از اسمای خدای تعالی که اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب می‌شود، و در هیچ مقصدی از تاثیر باز نمی‌ماند. و چون در میان اسماء حسناى خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) نیز چنین اثری ندیده‌اند معتقد شده‌اند به اینکه اسم اعظم مرکب از حروفی است که هر کس آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی‌داند، و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در می‌آیند.

و به نظر اصحاب عزیمت و دعوت، اسم اعظم دارای لفظی است که به حسب طبع دلالت بر آن می‌کند نه به حسب وضع لغوی، چیزی که هست ترکیب حروف آن بحسب اختلاف حوایج و مطالب مختلف می‌شود، و برای بدست آوردن آن، طرق مخصوصی است که نخست حروف آن، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را ترکیب نموده و با آن دعا می‌کنند، و تفصیل آن محتاج به مراجعه به آن فن است.

توجیه و تفسیر روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه اسم اعظم خدا اسم لفظی

است

و در بعضی روایات وارده نیز مختصر اشعاری به این معنا هست، مثل آن روایتی که می‌گوید: «بسم الله الرحمن الرحیم» نسبت به اسم اعظم نزدیکتر است از سفیدی چشم به سیاهی آن، و آن روایتی که می‌گوید: اسم اعظم در «آیه الكرسي» و اول سوره «آل عمران» است، و نیز روایتی که می‌گوید: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است، و امام آن حروف را می‌شناسد و هر وقت بخواهد آن را ترکیب نموده و با آن دعا می‌کند، و در نتیجه دعایش

مستجاب می شود.

و نیز روایتی که می گوید: آصف بن برخیا وزیر سلیمان با حروفی از اسم اعظم که پیشش بود دعا کرد و توانست تخت بلقیس، ملکه سبا را در مدتی کمتر از چشم بر هم زدن نزد سلیمان حاضر سازد، و آن روایتی که می گوید اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است، و خداوند هفتاد و دو حرف از این حروف را در میان انبیایش تقسیم نموده، و یکی را به خود در علم غیب اختصاص داده است، و همچنین روایات دیگری که اشعار دارد بر اینکه اسم اعظم مرکب لفظی است.

و لیکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن، همه این سخنان را رفع می کند، زیرا تاثیر حقیقی دایره مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخیت بین مؤثر و متأثر است، و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن، چیزی جز مجموعه ای از صوت های شنیدنی نیست، و شنیدنی ها از کیفیات عرضیه ای هستند که اگر از جهت معنای متصورش اعتبار شود، صورتی است ذهنی که فی نفسه هیچ اثری در هیچ موجودی ندارند، و محال است که یک

صوتی که ما آن را از حنجره خود خارج می‌کنیم، و یا صورت خیالی که ما آن را در ذهن خود تصور می‌نماییم کارش بجایی برسد که به وجود خود، وجود هر چیزی را مقهور سازد، و در آنچه که ما میل داریم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمین و زمین را آسمان کند، دنیا را آخرت و آخرت را دنیا کند، و... و حال آنکه خود آن صوت معلول اراده ما است.

و اسماء الهی - و مخصوصا اسم اعظم او - هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لیکن این تاثیرشان بخاطر

حقایق شان است، نه به الفاظشان که در فلان لغت
دلالت بر فلان معنا دارد، و همچنین نه به معانیشان
که از الفاظ فهمیده شده و در ذهن تصور می‌شود،
بلکه معنای این تاثیر این است که خدای تعالی که
پدید آورنده هر چیزی است، هر چیزی را به یکی از
صفات کریمه‌اش که مناسب آن چیز است و در قالب
اسمی است، ایجاد می‌کند، نه اینکه لفظ خشک و
خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت
دیگری غیر ذات متعالی خدا چنین تاثیری داشته
باشد.

چیزی که هست خدای تعالی وعده داده که دعای
دعا کننده را اجابت کند، و فرموده: ﴿أَجِيبُ دَعْوَةَ
الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ و این اجابت موقوف بر دعا و طلب
حقیقی و جدی است، و نیز همانطوری که در تفسیر
آیه فوق گذشت موقوف بر این است که درخواست
از خود خدا شود نه از دیگری. آری، کسی که دست
از تمامی وسائل و اسباب برداشته و در حاجتی از
حوائجش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت
متصل به حقیقت اسمی شده که مناسب با حاجتش
است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تاثیر کرده و

دعای او مستجاب می‌شود، این است حقیقت دعای
به اسم، و به همین جهت خصوصیت و عمومیت
تاثیر بحسب حال آن اسمی است که حاجتمند به آن
تمسک جسته است، پس اگر این اسم، اسم اعظم
باشد تمامی اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده، و
دعای دعا کننده بطور مطلق و همه جا مستجاب
می‌شود، بنابراین، روایات و ادعیه این باب باید به
این معنا حمل شود.

و اینکه در روایت دارد «خداوند اسمی از اسماء
خود و یا چیزی از اسم اعظم خود را به پیغمبری از
پیغمبران آموخته» معنایش این است که راه انقطاع
وی را بسوی خود به وی آموخته، و اینطور یاد داده
که اسمی از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به
زبانش جاری ساخته است، پس اگر واقعا آن پیغمبر
دعا و الفاظی داشته و الفاظش معنایی را می‌رسانده،
باز هم تاثیر آن دعا از این باب است که الفاظ و معانی
وسائل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ
می‌کنند - دقت فرماید -.

خواننده محترم باید متوجه باشد که چه بسا اسم

خاص اطلاق شود بر چیزی که جز خدای سبحان
کسی به آن چیز مسمی نمی شود هم چنان که گفته اند
در دو اسم «اللّه» و «رحمان» چنین است، اما لفظ
جلاله آن اسمی نیست که ما در این بحث در پیرامون
آن بحث می کنیم، چون این لفظ، علم است برای خدا
و مخصوص او، و اما لفظ «رحمان» قبلا از نظر
خوانندگان گذشت که معنای آن مشترک میان خدای
تعالی و غیر او است برای اینکه گفتیم

رحمان از اسماء حسنی است، البته این از نظر بحث تفسیری است، و اما از نظر بحث فقهی از مبحث ما خارج است.

۶ - شماره اسماء حسنی:

در آیات کریمه قرآن دلیلی که دلالت بر عدد اسماء حسنی کند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلکه از ظاهر آیه ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و آیه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ و جمله ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و امثال آن بر می آید که هر اسمی در عالم که از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست، پس نمی توان اسماء حسنی را شمرد و به عدد معینی محدود کرد. ولی آن مقداری که در خود قرآن آمده «صد و بیست و هفت» اسم است:

(الف) - اله، احد، اول، آخر، اعلی، اکرم، اعلم، ارحم الراحمین، احکم الحاکمین، احسن الخالقین، اهل التقوی، اهل المغفرة، اقرب، ابقی.

(ب) - باری، باطن، بدیع، بر، بصیر.

(ت) - تواب .

(ج) - جبار، جامع .

(ح) - حكيم، حلیم، حی، حق، حمید، حسیب،

حفیظ، حفی .

(خ) - خبیر، خالق، خلاق، خیر، خیر الماکرین،

خیر الرازقین، خیر الفاصلین، خیر الحاکمین، خیر

الفتاحین، خیر الغافرین، خیر الوارثین، خیر

الراحمین، خیر المنزلین .

(ذ) - ذو العرش، ذو الطول، ذو انتقام، ذو الفضل

العظیم، ذو الرحمة، ذو القوة، ذو الجلال و الاکرام،

ذو المعارج .

(ر) - رحمان، رحیم، رؤوف، رب، رفیع

الدرجات، رزاق، رقیب .

(س) - سمیع، سلام، سریع الحساب، سریع

العقاب .

(ش) - شهید، شاکر، شکور، شدید العقاب،

شدید المحال .

(ص) - صمد .

(ظ) - ظاهر .

(ع) - علیم، عزیز، عفو، علی، عظیم، علام

الغيوب، عالم الغيب و الشهادة.

(غ) - غنی، غفور، غالب، غافر الذنب، غفار.

(ف) - فالق الاصباح، فالق الحب و النوى، فاطر،

فتاح.

(ق) - قوی، قدوس، قیوم، قاهر، قهار، قریب،

قادر، قدیر، قابل التوب، القائم علی کل نفس بما

کسبت.

(ک) - کبیر، کریم، کافی.

(ل) - لطیف.

(م) - ملک، مؤمن، مهیمن، متکبر، مصور، مجید،

مجیب، مبین، مولی، محیط، مقیت، متعال، محیی،

متین، مقتدر، مستعان، مبدی، مالک الملک.

(ن) - نصیر، نور.

(و) - وهاب، واحد، ولی، والی، واسع، وکیل،

ودود.

(ه) - هادی.

در سابق هم گذشت که ظاهر جمله ﴿وَلِلَّهِ

الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و همچنین جمله ﴿لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ

الْحُسْنَى﴾ این است که معانی این اسماء را خدای

تعالی به نحو اصالت داراست، و دیگران به تبع او

دارا هستند، پس مالک حقیقی این اسماء خداست، و

دیگران چیزی از آن را مالک نیستند مگر آنچه را که خداوند به ایشان تملیک کرده باشد، که بعد از تملیک هم باز مالک است و از ملکش بیرون نرفته، پس حقیقت علم - مثلا - از آن خدا است، و غیر از او کسی چیزی از این حقیقت را مالک نیست مگر آنچه را که او به ایشان بخشیده باشد که باز مالک حقیقی همان مقدار هم خدا است، چون بعد از تملیک از ملک و سلطنتش بیرون نرفته است.

و از جمله ادله بر این معنا، یعنی بر اینکه اسماء و اوصافی که هم بر خدا اطلاق می شود و هم بر غیر او مشترک معنوی هستند، اسمایی است که به صیغه افعال التفضیل (یعنی بر وزن افعال) وارد شده است، مانند: اعلی و اکرم، زیرا صیغه افعال التفضیل به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه مفضل علیه و مفضل هر دو در اصل معنی شریکند، و همچنین اسمایی که به نحو اضافه وارد شده مانند (خیر الحاکمین بهترین حکم کنندگان) و خیر الرازقین، و احسن الخالقین، زیرا اینگونه اسماء نیز ظهور در اشتراک دارند.

۷ - آیا اسماء خدا توقیفی است؟

از آنچه گذشت روشن گردید که در قرآن هیچ
دلیلی بر توقیفی بودن اسماء خدای تعالی وجود
ندارد بلکه دلیل بر عدم آن هست، آیه شریفه ﴿وَلِلَّهِ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي
أَسْمَائِهِ...﴾ که بعضی با آن بر توقیفی بودن اسماء
خدا استدلال کرده‌اند، استدلالشان وقتی صحیح
است که «الف لام» در

«الاسماء» برای عهد باشد، و مراد از الحاد در اسماء تعدی از اسماء معین خدا و اضافه کردن اسمایی که از طریق نقل نرسیده، بوده باشد، و لیکن هم عهد بودن «الف لام» و هم به معنای تعدی بودن الحاد مورد نظر و اشکالی است که در سابق بیانش گذشت.

و اما روایات بسیاری که از طرق شیعه و سنی وارد شده که پیغمبر اکرم فرمود: «برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است، هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود» و همچنین روایات دیگری که قریب به این مضمون است هیچ یک دلالت بر توقیف ندارد، البته همانطوری که گفتیم این از نظر بحث تفسیری است، نه بحث فقهی، ممکن است از نظر بحث فقهی و احتیاط در دین جایز نباشد انسان از پیش خود برای خدا اسم بگذارد، زیرا احتیاط اقتضا دارد که در اسم بردن از خدا به همان اسمایی اکتفاء شود که از طریق نقل رسیده باشد، همه این حرفها راجع به اسم گذاردن است، و اما صرف اطلاق، بدون اینکه پای اسم گذاری در میان

بیاید البته اشکالی نداشته و امر در آن آسان است.

بحث روایتی روایاتی که می گویند برای خدا نود و نه اسم است...

در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس خدا را با آنها بخواند دعایش مستجاب می شود و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد^۱.

مؤلف: نظیر این روایت بزودی از طرق ائمه اهل بیت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) خواهد آمد، و مراد از اینکه فرمود: «هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد» ایمان به این است که خدای تعالی متصف به جمیع آن صفاتی است که این اسماء دلالت بر آنها دارند، بطوری که درباره اتصاف خداوند به یکی از آنها بی ایمان نباشد.

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم، احمد، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، ابن خزیمه، ابو عوانه، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن حیان، طبرانی و ابو عبد الله

^۱ توحید، ص ۱۹۵ ط تهران.

بن منده در کتاب «توحید» و ابن مردویه، ابو نعیم و
بیهقی در کتاب «اسماء و صفات» همگی از ابی هریره
روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه
وآله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم، یعنی
صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد
داخل بهشت می‌شود. آری، خدا تک است و

تک را دوست می‌دارد^۱.

مؤلف: صاحب الدر المثور این روایت را از ابی نعیم و ابن مردویه از ابی هریره نیز روایت کرده، و عبارت آن چنین است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا صد اسم منهای یک اسم است، هر کس خدا را به آن اسماء بخواند خداوند دعایش را مستجاب می‌کند^۲.

و نیز از دارقطنی در کتاب «غرائب» از ابی هریره روایت کرده و عبارت آن چنین است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی فرموده: برای من نود و نه اسم است هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود^۳.

و در الدر المثور است که این روایت را ابی نعیم و ابن مردویه از ابن عباس و ابن عمر نیز نقل کرده و گفته‌اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۴۷.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

^۳ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

می‌شود.^۱

مؤلف: و نیز همین روایت را از ابی نعیم از ابن عباس و ابن عمر به این عبارت روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود، و این اسماء در قرآن کریم است.^۲

مؤلف: این روایت معارض است با روایاتی که در باره شمردن اسماء خدا بعدا نقل می‌شود، زیرا همه آن روایات مشتمل است بر اسمایی که عین الفاظ آنها در قرآن نیست، مگر اینکه بگوییم مقصود این روایت این است که معانی آن اسماء در قرآن است.

و در کتاب توحید به سند خود از امام صادق از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمودند: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم،

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

^۲ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود، و آن اسماء عبارتند از: «اللّه، اله، واحد، احد، صمد، اول، آخر، سمیع، بصیر، قدیر، قاهر، علی، اعلی، باقی، بدیع، باری، اکرم، ظاهر، باطن، حی، حکیم، علیم، حلیم، حفیظ، حق، حسیب، حمید، حفی، رب، رحمان، رحیم، ذاری، رازق، رقیب، رؤوف، رائی، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، سید، سبوح، شهید، صادق، صانع، ظاهر، عدل، عفو، غفور، غنی، غیاث، فاطر، فرد، فتاح، فالق، قدیم، ملک، قدوس، قوی، قریب، قیوم، قابض، باسط، قاضی الحاجات، مجید، مولی، منان، محیط، مبین، مغیث، مصور، کریم، کبیر، کافی،

کاشف الضر، وتر، نور، وهاب، ناصر، واسع،
ودود، هادی، وفی، وکیل، وارث، بر، باعث، تواب،
جلیل، جواد، خبیر، خالق، خیر الناصرین، دیان،
شکور، عظیم، لطیف، شافی»^۱.

و در الدر المثنور است که ترمذی و ابن المنذر و
ابن حبان و ابن منده و طبرانی و حاکم و ابن مردویه
و بیهقی همگی از ابی هریره روایت کرده‌اند که
گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)
فرمود: برای خدا نود و نه اسم یعنی صد منهای یک
اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت
می‌گردد، او تک است و تک را دوست می‌دارد و آن
اسماء عبارتند از: «اللّٰهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، رحمان،
رحیم، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز،
جبار، متکبر، خالق، باری، مصور، غفار، قهار،
وهاب، رازق، فتاح، علیم، قابض، باسط، خافض،
رافع، معز، مذل، سمیع، بصیر، حکم، عدل، لطیف،
خبیر، حلیم، عظیم، غفور، شکور، علی، کبیر، حفیظ،
مقیم، حسیب، جلیل، کریم، رقیب، مجیب، واسع،

^۱ توحید، ص ۱۹۴.

حکیم، ودود، مجید، باعث، شهید، حق، وکیل، قوی،
متین، ولی، حمید، محصی، مبدی، معید، محیی،
ممیت، حی، قیوم، واجد، ماجد، واحد، احد، صمد،
قادر، مقتدر، مقدم، مؤخر، اول، آخر، ظاهر، باطن،
بر، ثواب، منتقم، عفو، رؤوف، مالک الملک، ذو
الجلال و الاکرام، والی، متعال، مقسط، جامع، غنی،
مغنی، مانع، ضار، نافع، نور، هادی، بدیع، باقی،
وارث، رشید، صبور»^۱.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی الدنیا در
کتاب دعا و هر دو طبرانی و ابو الشیخ و حاکم و ابن
مردویه و ابو نعیم و بیهقی از ابی هریره روایت
کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و
سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر که
آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود، از خدا به این
اسماء درخواست کن: «اللَّهُ، رحمان، رحیم، اله،
رب، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز،
جبار، متکبر، خالق، باری، مصور، حکیم، علیم،
سمیع، بصیر، حی، قیوم، واسع، لطیف، خبیر، حنان،

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

منان، بدیع، غفور، ودود، شکور، مجید، مبدی، معید،
نور، بادی - و در نقلی به جای بادی لفظ قائم آمده
- اول، آخر، ظاهر، باطن، عفو، غفار، وهاب، فرد -
و در نقلی به جای فرد، قادر آمده - احد، صمد،
وکیل، کافی، باقی، مغیث، دائم، متعال، ذو الجلال و
الاکرام، مولی، نصیر، حق، مبین، وارث، منیر، باعث،
قدیر - و در نقلی به جای قدیر مجیب آمده - محیی،
ممیت، حمید - و در نقلی جمیل - صادق، حفیظ،
محیط، کبیر، قریب، رقیب، فتاح، ثواب، قدیم، وتر،
فاطر، رزاق، علام، علی، عظیم، غنی، ملیک، مقتدر،
اکرم،

رؤوف، مدبر، مالک، قاهر، هادی، شاکر، کریم، رفیع، شهید، واحد، ذو الطول، ذا المعارج، ذو الفضل، خلاق، کفیل، جلیل»

مؤلف: ذکر لفظ جلاله (الله) در این چند روایت که اسمای خدا را می‌شمردند خارج از عدد نود و نه بود، و تنها به منظور شمردن اسمای آن آمده بود.

و نیز در همان کتاب است که ابو نعیم از محمد بن جعفر روایت کرده که گفت من از پدرم جعفر بن محمد الصادق پرسیدم آن نود و نه اسمی که هر کس آنها را بشمار داخل بهشت می‌شود کدام است؟ گفت: اسمایی است که در قرآن آمده، در سوره حمد پنج عدد آنها است و آن «یا الله، یا رب، یا رحمان، یا رحیم، و یا مالک» است، و در سوره بقره سی و سه عدد آمده و آن «یا محیط، یا قدیر، یا علیم، یا حکیم، یا علی، یا عظیم، یا تواب، یا بصیر، یا ولی، یا واسع، یا کافی، یا رؤوف، یا بدیع، یا شاکر، یا واحد، یا سمیع، یا قابض، یا باسط، یا حی، یا قیوم، یا غنی، یا حمید، یا غفور، یا حلیم، یا اله، یا قریب، یا مجیب، یا عزیز، یا نصیر، یا قوی، یا شدید، یا سریع، یا خبیر» است.

و در سوره آل عمران: «یا وهاب، یا قائم، یا صادق، یا باعث، یا منعم، یا متفضل» آمده است.

و در سوره نساء: «یا رقیب، یا حسیب، یا شهید، یا مقیت، یا وکیل، یا علی، یا کبیر» آمده است.

و در سوره انعام: «یا فاطر، یا قاهر، یا لطیف، یا برهان» آمده. و در سوره اعراف: «یا محیی، یا ممیت» آمده. و در سوره انفال: «یا نعم المولی، یا نعم النصیر» آمده. و در سوره هود: «یا حفیظ، یا مجید، یا ودود، یا فعلاً لما یرید» آمده. و در سوره رعد: «یا کبیر، یا متعال»، و در سوره ابراهیم: «یا منان، یا وارث»، و در سوره حجر: «یا خلاق» آمده است.

و در سوره مریم: «یا فرد» و در سوره طه: «یا غفار» و در سوره قد افلح: «یا کریم» و در سوره نور: «یا حق، یا مبین» و در سوره فرقان: «یا هادی» و در سوره سبأ: «یا فتاح» و در سوره زمر: «یا عالم» و در سوره غافر: «یا غافر، یا قابل التوب، یا ذا الطول، یا رفیع» و در سوره ذاریات: «یا رزاق، یا ذا القوه، یا متین» و در سوره طور: «یا بر» آمده.

و در سوره اقترب: «یا ملیک، یا مقتدر» و در

سوره رحمن: «یا ذو الجلال و الاکرام، یا رب
المشرقین، یا رب المغربین، یا باقی، یا محسن» و در
سوره حدید: «یا اول، یا آخر، یا

ظاهر، یا باطن» و در سوره حشر: «یا ملیک، یا قدوس، یا سلام، یا مؤمن، یا مهیمن، یا عزیز، یا جبار، یا متکبر، یا خالق، یا باری، یا مصور» و در سوره بروج: «یا مبدی، یا معید» و در سوره فجر: «یا وتر» و در سوره اخلاص: «یا احد، یا صمد» آمده است.^۱

آنچه در مورد این روایات باید گفت

مؤلف: این روایت خالی از تشویش نیست، برای اینکه لفظ جلاله را نیز داخل در اسماء نود و نه گانه کرده و حال آنکه جزء آنها نیست. علاوه، بعضی از اسماء را نظیر «کبیر» تکرار کرده است. دیگر اینکه در اول، اسماء وارده در قرآن را نود و نه عدد شمرده و لیکن وقتی آنها را تفصیل داد صد و ده عدد شمرد، از همه اینها گذشته موارد دیگری برای مناقشه در آن هست، و آن چند مورد است که اسمایی را از یک سوره دانسته، و حال آنکه در آن سوره نیست مانند اسم «فرد» در سوره مریم و اسم «برهان» در سوره انعام و همچنین مواردی دیگر.

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۴۸.

از این چند روایتی که ما از روایات شماره اسمای خدا به آن دست یافتیم بخوبی بر می آید که روایات مذکور دلالت ندارد بر اینکه اسمای خدا منحصر در آن مقدار است که روایات شمرده است، علاوه بر اینکه اسمای وارده در خود این روایات با هم تطبیق نمی کند، و پاره‌ای از اسماء که در قرآن به عنوان اسم آمده در این روایات ذکر نشده و پاره‌ای دیگر را که در قرآن به این عنوان وجود ندارد ذکر شده است، بلکه تنها چیزی که این روایات دلالت بر آن دارند این است که از اسمای خدا نود و نه اسم است که از خواص آن این است که هر کس خدا را به آنها بخواند دعایش مستجاب می شود، و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود.

علاوه بر این، در این میان روایات دیگری نیز هست که دلالت دارد بر اینکه اسمای خدا بیشتر از نود و نه عدد است - و به زودی بعضی از آن روایات خواهد آمد - و در ادعیه ماثوره از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیه السلام) اسماء بسیار زیادی غیر آنچه که در قرآن است دیده می شود که نوعاً در روایات شماره اسماء ذکر نشده

است.

شرح و تفسیر روایتی از امام صادق (علیه السلام) در باره اسماء حسناى

خدای تعالی

در کافی به سند خود از ابی عبد الله (علیه السلام)

روایت کرده که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید

که با حروف تلفظ کردنی نیست، و به لفظی ادا

کردنی نیست، و شخصیت جسدی و کالبدی ندارد

و به تشبیهی وصف کردنی نیست، و به رنگی

رنگری نشده، اقطار از آن منفی و نواحی و حدود

از آن دور است، و حس هر متوهم از درک آن

محجوب، و مستتری است غیر مستور.

آن گاه این اسم را کلمه تامه‌ای قرار داد و بر چهار

جزء با هم ترکیب کرد بطوری که

هیچ یک از آن چهار جزء جلوتر از بقیه نیست، سپس از این اسم سه اسم دیگر ظاهر کرد، چون خلایق به آنها احتیاج داشتند، و یک اسم دیگر را هم چنان در پرده گذاشت، و اسم مکنون و مخزونی که معروف است همان اسم است، پس این است آن اسمایی که ظاهر شد^۱، پس ظاهر عبارت است از «الله»، «تبارک» و «تعالی»، خدای سبحان مسخر کرد برای هر یک از این اسماء سه گانه چهار رکن را، در نتیجه مجموع ارکان دوازده شد، آن گاه برای هر رکن سی اسم خلق کرد که فعلی منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از: رحمان، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، لا تاخذه سنة و لا نوم، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، باری، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، محیی، ممیت، باعث، وارث.

^۱ این روایت در توحید مفضل چنین آمده... و اسم مکنونی که معروف است همان اسمی است که مخزون به این اسماء سه گانه است که ظاهر شده‌اند، پس ظاهر عبارت است از الله [و] تبارک و سبحان، و برای هر یک از این اسماء سه گانه چهار رکن است.

این اسماء با تتمه اسمای حسنی که بر سیصد و شصت اسم بالغ می‌شود، نسبتی است برای اسمای سه‌گانه، و اسمای سه‌گانه ارکان و حجاب‌هایی است برای آن اسم واحدی که با این سه اسم مکنون و مخزون شد، این است معنای کلام خدای عز و جل که می‌فرماید: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^۱.

مؤلف: اوصافی که در این روایت برای اسماء ذکر کرده و فرموده: «خدای تعالی اسمی را آفرید به حروفی که تلفظ کردنی نیست...» صریح است در اینکه منظور از «اسم»، لفظ نیست و معنایی هم که لفظ دلالت بر آن کند نیست، خلاصه از باب مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن کند نیست، برای اینکه لفظ و یا مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن می‌کند چیزی نیست که متصف به اوصاف مذکور در روایت بشود، و این بسیار روشن است، ما بقی فقرات هم با لفظ بودن و یا مفهوم ذهنی بودن آن نمی‌سازد.

^۱ در کتاب توحید چنین آمده: و اسماء سه‌گانه ارکانی و حجاب‌هایی است برای آن یک اسم.

پس ناگزیر منظور از اسم جز مصداقی که اگر
لفظی در کار می‌بود مطابق آن لفظ بود چیز دیگری
نمی‌تواند باشد، و معلوم است که اسم به این معنی و
مخصوصا از نظر اینکه فرمود: به سه اسم: «اللَّهِ،
تبارک و تعالی» تجزیه گردید جز ذات متعالی او و یا
لا اقل چیزی که قطعاً قائم به ذات و غیر خارج از
ذات است نخواهد بود.

پس نسبت آفریدن به این اسم دادن در آنجا که فرمود: «خدای تعالی اسمی را آفرید» خود کاشف از این است که مراد از آفریدن نیز آن معنای متعارف از این کلمه نیست، بلکه منظور از آن ظهور ذات متعالی است بنحوی که منشا بروز اسمی از اسماء می شود، اینجاست که روایت بر بیان گذشته ما منطبق می شود، و آن این بود که گفتیم در بین اسماء خدا ترتب است یعنی بعضی واسطه ثبوت دیگری و آن دیگر مترتب بر وجود آن بعض است، تا اینکه سلسله مترتبه منتهی به اسمی شود که تعین آن عین عدم تعین آن است، و مقید بودن ذات متعالی به آن، عین اطلاق و عدم تقید او است.

و اینکه فرمود: «پس ظاهر عبارت است از: الله، تبارک و تعالی» اشاره است به جهات عامه‌ای که تمامی جهات خاصه از کمال به آنها منتهی می گردد، و خلق از تمامی جهات به آنها محتاجند، و آنها سه هستند، یکی آن اسمی است که لفظ جلاله «الله» دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه کمالات است، و یکی دیگر آن اسمی است

که لفظ «تبارک» دلالت بر آن می‌کند، و آن جهت ثبوت کمالات و منشئیت خیرات و برکات است، سوم آن اسمی است که لفظ تعالی حاکی از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است.

و اینکه فرمود: «فعلی منسوب به آن اسماء است»

اشاره است به همان مطلبی که ما در سابق گفتیم و آن ناشی شدن اسمی از اسم دیگر است. و اینکه فرمود: «که بر سیصد و شصت اسم...»، صریح است در اینکه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نیست.

و اینکه - بنا به نقل توحید - فرمود: «و اسماء سه گانه ارکان و حجاب‌هایی است برای آن یک اسم» سرش این است که اسم مکنون مخزون از آنجایی که اسم است، تعین و ظهوری است از ذات متعالی، و از جهت اینکه بحسب ذات و از ناحیه خودش مکنون و غیر ظاهر است، ظهورش عین عدم ظهور و تعینش عین عدم تعین خواهد بود، و این همان تعبیر است که گاه گاهی خود ما می‌کنیم و می‌گوییم: خدای تعالی محدود به حدی نیست حتی به این حد عدمی، و هیچ وصف و صفتی محیط به او نیست حتی این وصف سلبی و همه این مطالبی که ما در باره او

می‌گوییم توصیفی است از ما، و خدای تعالی
عظیم‌تر و بزرگتر از آن است.

و لازمه این حرف این است که اسم جلاله که
کاشف از ذات مستجمع جمیع صفات کمال است
اسمی از اسماء ذات باشد نه خود ذات، و نه آن اسم
مکنون و مخزون، و همچنین اسم «تبارک» و «تعالی»
که با اسم جلاله سه اسم هستند که البته با هم حجاب
اسم مکنونند، بی اینکه یکی از دیگری جلوتر باشد،
و این سه حجاب و اسم مکنون که با هر سه این
اسماء محجوب شده -

غیر ذاتند و اما ذات باری تعالی، نه اشاره‌ای به او
منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت
کند، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و
هر ایمایی که بخواهد بسوی او اشاره کند خود اسمی
از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است،
و ذات متعالی اجل از محدودیت است.

و اینکه فرمود: این است معنای کلام خدای عز
و جل که فرمود: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا
مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ وجه استفاده
فرمایشاتش از آیه شریفه این است که ضمیر در کلمه
«فله» به کلمه «ایا» بر می‌گردد و این کلمه اسم شرط
و از کنایاتی است که معنایش تعین ندارد و تعینش
همان نداشتن تعین است، و معلوم است که از الله و
رحمان که در آیه شریفه است مصداق لفظ آن دو
است نه خود آنها، و گر نه می‌فرمود: «ادعوا بالله دعا
کنید به خدا یا به رحمان» و لیکن فرمود: «بخوانید
خدای را...» پس مدلول آیه این می‌شود که اسماء
منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامی هستند که
هیچ خبری از آن مقام در دست نیست، و هیچ اشاره
و نشانه‌ای از آن نمی‌توان داد مگر همین که خبری از

آن در دست نیست، و اشاره‌ای به آن واقع نمی‌شود.

در این روایت «تبارک» و «تعالی» و همچنین ﴿لَا

تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ را از اسماء خدا شمرده، و این

از نظر ادبی صحیح نیست، و حتما مقصود از اسم را

صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالی که

ماخوذ با صفتی از صفاتش است و مقصود امام از

اسم مصطلح اهل ادب نبوده. و این روایت از روایات

برجسته‌ای است که متعرض مساله‌ای شده که بسیار

از افق افکار عامه و فهم‌های متعارف بالاتر و دورتر

است، و لذا ما نیز در شرح آن به اشاراتی اکتفاء

کردیم و گر نه روشن کردن کامل آن محتاج به بحث

مبسوطی است که از حوصله مقام ما بیرون است.

چیزی که هست اساس آن جز بر همان بحث سابق

که ما در تحت عنوان «اسماء و صفات چه نسبتی به

ما و در میان خود دارند» گذرانندیم نیست و مبنای

زائدی ندارد، و بر شما خواننده محترم است که کمال

دقت را در آن بحث بکار برید تا آنکه مساله آن طور

که باید برایتان روشن گردد و توفیق آن با خدا است.

و در کتاب بصائر به سند خود از امام باقر (علیه

السلام) روایت کرده که فرمود: اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است، و آصف از همه آنها تنها یکی را می‌دانست، و همان یکی را به کار برد و در یک چشم بر هم زدن فاصله سرزمین خود و کشور سبا را در هم نوردید و تخت بلقیس را بدست گرفته نزد سلیمان حاضر کرد و دوباره زمین بحال خود برگشت، ولی در

نزد ما از آن هفتاد و سه حرف هفتاد و دو حرف
است فقط یک حرف نزد ما نیست، و آن هم
مخصوص خدا است و خداوند آن را برای علم غیب
خود نگهداشته و (با همه اینها) حول و قوه‌ای نیست
مگر بوسیله خدای علی عظیم^۱.

روایات دیگری در باره اسم اعظم و اسماء حسناى خداوند

و نیز در همان کتاب به سند خود از امام صادق
(علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عز و
جل اسم اعظم خود را مرکب از هفتاد و سه حرف
کرده و از آن حروف بیست و پنج حرف را به آدم و
بیست و پنج حرف را به نوح و هشت حرف را به
ابراهیم و چهار حرف را به موسی و دو حرف را به
عیسی داد، با همان دو حرف بود که عیسی مرده‌ها را
زنده می‌کرد و کور مادر زاد و پیسی را شفا می‌داد،
ولی به رسول خدا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)
از آن حروف هفتاد و دو حرف را آموخت و یکی را
در پرده داشت تا کسی به آنچه که در ذات او است
پی نبرد و او به آنچه که در ذات دیگران است آگاه

^۱ بصائر الدرجات، ص ۲۰۸، ح ۱، باب ۱۳، جزء ۴.

باشد^۱.

مؤلف: بر طبق سیاقی که در این دو روایت است روایات دیگری نیز وجود دارد، و جای تردید نیست که همانطوری که در سابق گفته شد تجزیه اسم اعظم به هفتاد و سه حرف و یا ترکیب آن از حروفی دلیل بر این نمی‌شود که حقیقت آن مرکب از هفتاد و سه حرف از حروف تهجی بوده باشد، و در خود این دو روایت نیز دلیل بر این معنا هست، برای اینکه این دو روایت اسم را در عین اینکه یکی معرفی کرده می‌گوید خداوند حروف آن را تجزیه کرده و به هر پیغمبری چند حرف داده است، و اگر از قبیل اسماء لفظیه بود و مجموع حروفش یک معنا را می‌رساند دیگر معنا نداشت که چند حرف آن نافع و مفید به حال پیغمبری باشد.

و در کتاب توحید به سند خود از علی (علیه السلام) روایت کرده که در یکی از خطبه‌هایش فرمود: پروردگار من لطیف لطافت است، پس دیگر نباید او را به وصف لطف توصیف کرد، او عظیم

^۱ بصائر الدرجات، ص ۲۰۸، ح ۳، باب ۱۳، جزء ۴.

عظمت است، دیگر به وصف عظیم توصیف
نمی‌شود، او کبیر کبریاء است، دیگر به وصف کبیر
توصیف نمی‌شود، جلیل جلالت است با این حال
نباید خودش را به وصف جلالت یعنی غلظت
توصیف نمود، او قبل از هر چیز است و گفته
نمی‌شود چیزی قبل از او بوده، و بعد از هر چیز است
و گفته نمی‌شود چیزی بعد از او هست، او خواستار
اشیاء است لیکن نه به همت و تحمل زحمت، دراک
است اما نه به نیرنگ، او در تمامی اشیاء هست اما نه
ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است، ظاهر
است اما خیال نکنی که ظهورش مانند ظهور

سایر موجودات به مباشرت است، نمودار و جلوه‌گر است، اما نه بطوری که بر خیزی و در صدد دیدنش بیفتی، جدا است اما نه به مسافت، نزدیک است اما نه نزدیک بودن مکان او با مکان ما، لطیف است اما نه به اینکه جسم لطیفی داشته باشد، موجود است، اما نه موجود بعد از عدم، آفریدگار است اما نه به اینکه اضطرار و ادارش کرده باشد، اندازه‌گیر است اما نه به حرکت، اراده کن است اما نه به همت، شنوا است، نه بوسیله جهاز شنوایی، بینا است، نه بوسیله ابزار بینایی^۱.

مؤلف: آن حضرت بطوری که ملاحظه می‌کنید در اسماء و صفات خدای تعالی تنها اصل معانی آنها را اثبات نموده و خصوصیات را که مصادیق ممکنه آن دارند و نواقصی را که در مصادیق مادی آن است از خدای تعالی نفی فرموده، و این نیز همان مطلبی است که ما سابقا بیانش کردیم.

و این معانی در احادیث بسیاری از ائمه اهل بیت (علیه السلام) و مخصوصا از امام علی، امام حسن،

^۱ توحید، ص ۳۰۸، ح ۲.

امام حسین، امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) در خطبه‌های بی‌شماری وارد شده که هر کس بخواهد باید به کتب حدیث مراجعه نماید، و خدا راهنما است.

و در معانی الاخبار به سند خود از حنان بن سدید از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: پس برای او شبیه و مانند و همتایی نیست، و برای خداست اسماء حسنائی که جز او کسی به آن اسماء نامیده نمی‌شود، و آن اسماء همان است که خدای تعالی آن را در قرآن کریم توصیف کرده و فرموده: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ و این اشخاصی که می‌فرماید در اسماء خدا الحاد می‌ورزند از جهلشان است، و نمی‌دانند که چه می‌کنند، کفر می‌ورزند و خیال می‌کنند که کار نیکی می‌کنند هم چنان که فرموده: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ بیشتر ایشان ایمان نمی‌آورند به خدا مگر اینکه مشرکند (و خیال می‌کنند ایمان دارند) و همین‌ها ایند آن کسانی که در اسماء خدا الحاد ورزیده و آنها را در غیر مواردش

بکار می‌برند^۱.

مؤلف: این حدیث گفتار ما را که در باره معنای
اسماء حسنی و الحاد در آن گذرانندیم تایید می‌کند،
و اینکه فرمود: جز او کسی به آن نامیده نمی‌شود
معنایش این است که جز او

^۱ توحید صدوق، ص ۳۲۴ آخر باب ۵۰ و معانی الاخبار.

کسی به آن معانی که این اسماء اختصاص به آنها یافته و می‌توان از آنها به این اسماء تعبیر کرد متصف نمی‌شود، مانند خالق که به حقیقت معنایش یعنی آن معنایی که بر خدای تعالی اطلاق می‌شود به آن معنا بر کسی جز خدای تعالی اطلاق نمی‌گردد و همچنین سایر اسماء.

و در کافی به سند خود از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ فرموده: مائیم - به خدا سوگند - آن اسماء حسنی که خداوند عمل بندگان را جز با معرفت ما قبول نمی‌کند.^۱

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از آن حضرت نقل کرده، و در آن، «اسم» به معنای چیزی که دلالت بر چیزی کند گرفته شده چه اینکه لفظ باشد و چه نباشد، و بنابراین معنا، انبیاء و اوصیاء (علیه السلام) اسماء خدا خواهند بود چون دلالت بر خدا می‌کنند و وسائلی هستند بین او و بین خلقش، و چون آن حضرات در عبودیت به پایه‌ای هستند که جز خدا

^۱ کافی، ج ۱، ص ۱۴۳، ح ۴.

چیز دیگری ندارند، پس نشان دهنده اسماء خدا و صفات او هم ایشانند.

چند روایت در مورد اینکه در: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ امت چه کسانی هستند؟

و در کافی به سند خود از عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت از حضرت صادق (علیه السلام) معنای آیه ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ را پرسیدم، فرمود: آن امت، ائمه (علیه السلام) هستند.

مؤلف: این روایت را عیاشی از حمران از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و از محمد بن عجلان نقل کرده که امام (علیه السلام) فرمود: مائیم آنان. در بیان سابق هم نکته‌ای که مؤید این معنا باشد گذشت^۱.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ربیع نقل کرده که در تفسیر آیه ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: در میان امت من همواره

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۲، ح ۱۱۹.

عده‌ای هستند که پایدار بر حقند تا روزی که عیسی
بن مریم نازل شود، هر وقت که نازل شود.

و در تفسیر برهان از موفق بن احمد از سری از
ابن منذر از حسین بن سعید از پدرش از ابان بن
تغلب از فضل از عبد الملک همدانی از زادان از علی
(علیه السلام) روایت کرده که

فرمود: این امت بر هفتاد و سه فرقه منشعب می‌شود هفتاد و دو فرقه در آتش و یک فرقه در بهشت است، و آن فرقه همان کسانی‌اند که خدای عز و جل در باره‌شان فرمود: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ و ایشان من و شیعیان منند.

مؤلف: عیاشی نیز نظیر این روایت را از زادان از علی (علیه السلام) نقل کرده، لیکن در آخر آن به جای «و ایشان من و شیعیان منند» دارد: «و ایشان بر حقند». و در تفسیر آیه ﴿وَمِنَ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ روایتی در این معنا از عیاشی از ابی الصهبان از علی (علیه السلام) گذشت و همچنین روایتی نظیر آن از الدر المنثور سیوطی به طرقی از آن حضرت.

چند روایت در باره سنت استدراج و املاء

و در کافی به سند خود از سفیان بن سمط روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند وقتی بخواهد به بنده‌اش خیری برساند وقتی بنده‌اش گناهی می‌کند به دنبال گناهش، بلاء و ناملایمی دچارش می‌سازد، تا استغفار بیادش بیندازد

و وقتی بخواهد به بندهاش شری برساند وقتی بندهاش گناهی کرد دنبال گناهِش نعمتی به او می‌رساند، تا بدین وسیله استغفار از یادش برود، و او هم چنان به گناه کاری خود ادامه دهد، و این سخن خداست که می‌فرماید: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و این استدراج به نعمت دادن در وقت معصیت است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از سماعة بن مهران روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ چیست؟ فرمود: این در باره بنده‌ایست که گناهی می‌کند و در اثر آن، نعمتهای تازه‌ای به او رو می‌آورد، و این نعمتها او را از استغفار از آن گناهِش باز می‌دارد.

مؤلف: کافی این روایت را بهمین مضمون به سند خود از ابن رثاب از بعضی از اصحاب ما از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده^۱.

و نیز به سند خود از حسن صیقل روایت کرده

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۵۳، ح ۹.

که گفت: از امام صادق (علیه السلام)

پرسیدم معنای این روایتی که مردم نقل می‌کنند که «تفکر یک ساعت بهتر است از زنده داری یک شب» چیست؟ و این تفکر چگونه است؟ فرمود: عبرت گرفتن است مثلاً وقتی به خرابه‌ای عبور می‌کند پرسد مردمی که در تو سکنی داشتند کجا رفتند، مردمی که تو را بنا نهادند چه شدند؟ چرا با من حرف نمی‌زنی؟

مؤلف: این از قبیل نشان دادن بعضی از مصادیق روشن تفکر است.

و نیز به سند خود از معمر بن خلاد روایت کرده که گفت: از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: عبادت، بسیاری نماز و روزه نیست بلکه عبادت تفکر در امر خدای عز و جل است.

و در همان کتاب به سند خود از ربیع روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده: تفکر، آدمی را به نیکی و عمل به آن دعوت می‌کند.

و نیز به سند خود از محمد بن ابی نصر از بعضی

از رجال خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بهترین عبادت تفکر در باره خدا و قدرت او بطور مداوم است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ﴿وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ گفته که معصوم (علیه السلام) فرموده: معنایش این است که ما او را به خودش واگذار می‌کنیم.

مؤلف: و معنای اینکه در آیه فرمود: «ما ایشان را وامیگذاریم تا در طغیان خود سرگردان شوند» این است که ایشان را بر نفسشان کمک نمی‌کنیم و خلاصه توفیق را از ایشان سلب می‌کنیم، و همین معنا برابر با به خودشان وا گذاشتن است.

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا
 عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ
 كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
 النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۱۸۷ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا
 ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ
 مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ
 يُؤْمِنُونَ ۱۸۸﴾

ترجمه آیات

تو را از رستاخیز پرسند که کی بیا می شود بگو
 علم آن نزد پروردگار من است که جز وی، آن را به
 موقع خود آشکار نمی کند در آسمانها و زمین سنگین
 است و جز ناگهان به شما در نمی آید از تو می پرسند
 گویی تو آن را می دانی بگو علم آن نزد خداست ولی
 بیشتر مردم این نکته را نمی دانند (۱۸۷).

بگو من اختیار سود و زیان خویش ندارم جز
 آنچه خدا خواسته است اگر غیب می دانستم سود
 بسیار می بردم و بدی به من نمی رسید من جز

بیم‌رسان و نوید بخش برای گروهی که ایمان می‌آورند نیستم (۱۸۸).

بیان آیات

در این دو آیه این معنا روشن می‌شود که علم به زمان وقوع قیامت از غیبهایی است که مختص به خدای تعالی است، و کسی جز خدا از آن اطلاعی ندارد، و بطور کلی هیچ دلیلی در تعیین وقت و حدس وقوع آن نیست، پس قیامت پیا نمی‌شود مگر ناگهانی، و در این بیان با ذکر

بعضی از اوصاف قیامت به حقیقت آن اشاره شده است. توضیحی در مورد اینکه قیامت را جز خدا کسی هویدا نمی‌کند و در مورد سنگین بودن قیامت در آسمانها و زمین

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا... إِلَّا

هُوَ...﴾

«ساعة» در اینجا به معنای ساعت برانگیختن خلایق و بازگشت بسوی خدا و یک طرفی شدن و فیصل یافتن دادرسی عمومی است، بنابراین، الف و لام «الساعة» برای عهد است، و لیکن در عرف قرآن و همچنین در لسان شرع لفظ ساعت در معنای قیامت حقیقت شده.

«مرسی» اسم زمان و مکان و مصدر میمی از «ارسیت الشیء» است که به معنای «اثبات کردم آن را» است، و معنای آیه این است که: «از تو می‌پرسند وقوع و ثبوت قیامت چه وقت است»، و کلمه «یجلیها» از «تجلیه» و به معنای کشف و اظهار است، و وقتی گفته می‌شود «جلاه فانجلی» معنایش این است که پرده از روی آن چیز برداشت و آن چیز هویدا گشت. پس جمله ﴿لَا يُجَلِّیْهَا لَوْ قَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ معنایش این است که قیامت را هویدا نمی‌کند و پرده

از روی آن و اینکه چه وقت واقع می شود بر نمی دارد
مگر خدای سبحان، و همین معنا دلالت می کند بر
اینکه ثبوت و وجود قیامت و علم به آن یکی است،
یعنی وقوع و ثبوتش در کمون غیب نزد خدا محفوظ
است، و هر وقت بخواهد پرده از آن برداشته و آن را
ظاهر می کند بدون اینکه غیر او کسی به آن احاطه
یافته و یا برای چیزی از اشیاء ظاهر گردد. آری،
چگونه ممکن است چیزی به آن احاطه یابد و یا آن
برای چیزی ظاهر گردد و حال آنکه ظهور و تحققش
ملازم با فنای هر چیز است، و هیچ موجودی از
موجودات نیست که خودش ناظر و محیط به فنای
خود بوده و یا فنای ذاتش برایش ظاهر گردد، علاوه
بر اینکه این علم و احاطه‌ای که می خواهد به قیامت
تعلق بگیرد خود جزو نظام این عالم است، و نظام
سببی که حاکم بر این عالم است و در موقع وقوع
قیامت بر هم خورده و به یک نظام دیگری متبدل
می شود از همین جا ظاهر می شود که منظور از اینکه
فرمود: ﴿تَقُلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ - و خدا
داناتر است - این است که علم به قیامت در آسمانها
و زمین سنگین است، و البته سنگینی علم به آن عین

سنگینی وجود آن است، پس این اختلافی که کرده‌اند در اینکه آیا مقصود از ثقل ساعت در آسمانها و زمین ثقل علم به آن است؟ یا ثقل صفت آن بر اهل آسمانها و زمین است، چون مشتمل بر شدائد عقبات و حساب و جزاء است؟ و یا ثقل وقوع آن بر ایشان است بخاطر اینکه وقوعش مستلزم در هم پیچیده شدن آسمان و فرو ریختن ستارگان و بر هم خوردن مهر و ماه و به راه افتادن کوه‌ها است؟ و یا منظور این است که آسمانها و زمین طاقت تحمل آن را ندارد چون بس عظیم و شدید است؟ اختلاف بی‌ثمری است. برای اینکه ثقل قیامت منحصر در یک جهت و دو جهت نیست بلکه تمامی آنچه که راجع به آن است از قبیل ثبوت آن و علم به آن و صفات آن بر آسمانها و زمین و غیره

همه ثقیل است، زیرا همین بس که ثبوت آن مستلزم فنا و نابودی آنها است، و در آنها یعنی در آسمانها و زمین چیزی که فنای خودش را تحمل کند وجود ندارد.

اینجا است که وجه کلام خدای سبحان در ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ ظاهر می‌شود، چون «بغته» و همچنین «فجاة» به معنای پدید آمدن چیزی است بطور ناگهانی و بدون اینکه قبل از پدید آمدن معلوم باشد، و قیامت بخاطر همان سنگینی و عظمتش است که بطور ناگهانی پدید می‌آید، چون هیچ وصف و علامتی از آن ممکن نیست قبلا معلوم شود، و نیز ممکن نیست که اول مقداری از آن ظاهر شود و سپس همه آن صورت وقوع بگیرد، و لذا پدید آمدنش برای تمامی اشیاء بطور ناگهانی است.

و نیز از همین جا است که معنای ما بقی آیه یعنی جمله ﴿يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ نیز روشن می‌گردد، و توضیحش خواهد آمد - ان شاء الله - .

﴿يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا...﴾

راغب گفته: «کلمه» حفی به معنای عالم و با خبر

از چیزی است^۱، و گویا این کلمه از ماده «حَفِیت فی السُّؤال: اصرار کردم در پرسش» گرفته شده.

و تقدیر آیه «یَسْئَلُونَكَ عَنْهَا كَانَتْ حَفِيًّا بِهَا» است و جمله ﴿كَانَتْ حَفِيًّا﴾ در وسط کلام و بین «یَسْئَلُونَكَ» و ظرف متعلق به آن قرار گرفته، و این خود اشاره می‌کند به اینکه معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سؤال را مکرر از وی کرده و اصرار ورزیده‌اند، و به همین جهت قرآن کریم تا اندازه‌ای سؤال و جواب را در عبارت تکرار کرده.

و اینکه دوباره فرمود: ﴿يَسْئَلُونَكَ كَانَتْ حَفِيًّا عَنْهَا﴾ اشعار و یا دلالت دارد بر اینکه پرسش کنندگان خیال کرده بودند جوابی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به امر پروردگارش در سؤال اول ایشان داد و فرمود: ﴿إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ علم آن تنها نزد پروردگار من است از قبیل حواله دادن علم چیزی که نمی‌داند به خدای تعالی است - کما اینکه ادب دینی هم همان را اقتضاء

^۱ مفردات راغب، ص ۱۲۴ ماده «حَفِيٌّ».

می‌کند - و بخاطر رعایت آن بود که فرمود: «نزد پروردگار من است» تا به عبودیت و وظیفه آن اشعار کرده باشد، و نیز خیال کرده بودند که جمله ﴿لَا يُجَلِّئُهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ تنها وصف عظمت قیامت است، بدون اینکه ارتباطی با علم به وقت آن داشته باشد و لذا بخاطر این خیال‌ها دوباره سؤال خود را تکرار کردند بلکه آن حضرت جواب دیگری بدهد که در ضمن آن در باره قیامت چیزی گفته و یا به جهل خود اعتراف کند.

لذا خدای تعالی دستور داد تا همان جواب را دوباره به ایشان داده و بگوید: ﴿إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾
تنها علم آن نزد خداوند است تا بدین وسیله به ایشان بفهماند که جواب اول از (جنبه تعارف و رعایت ادب نبود) بلکه جوابی بود جدی، و اگر آن حضرت در دو نوبت اینطور جواب داده اعتراف به جهل نکرده، چون اظهار بی اطلاعی از امر قیامت جهل نیست، بلکه علم (به عالی ترین معارف) است، و خواسته است این علم را به ایشان هم آموخته و بفهماند که علم به قیامت منحصر در خدا است نه اینکه وی نسبت به آن جاهل است، البته در جواب اول رعایت وظیفه عبودیت را هم نموده و اسم رب را بکار برد، ولی در جواب دومی به جای آن «اللَّهُ» را قرار داد.

سپس فرمود: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و بدین وسیله اشاره کرد به اینکه ایشان معنای ﴿إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي...﴾ را نمی فهمند، چه ایشان بخاطر انس ذهنی که با حس و محسوسات دارند هر چیزی را که بشنوند بهمان محسوسات مقایسه نموده، و آن

را محکوم به حکم محسوسات می‌سازند، و خیال می‌کنند هر چیزی را که تا اندازه‌ای برایشان توصیف کردند می‌توانند بفهمند، و احاطه علمی به آن پیدا کنند، و اگر در این بیان مطلبی از ایشان پنهان داشتند صرفاً خواسته‌اند کتمان کنند، و گر نه اگر کتمان نمی‌کردند ایشان آن را عیناً مانند سایر امور محسوسه می‌فهمیدند، و لیکن قیاس‌شان باطل، و امر بر ایشان مشتبه است، زیرا پاره‌ای از مغیبات و از آن جمله مساله قیامت است که جز خدای سبحان کسی یارای علم آن را ندارد.

از آیه شریفه تنها استفاده شد که علم به قیامت را جز خدا کسی طاقت تحملش را ندارد، و لیکن باید دانست که تنها علم به خود قیامت اینطور نیست، بلکه علم به خصوصیات و اوصاف آن نیز همین طور است.

﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ

اللَّهُ...﴾

از آنجایی که سؤال ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اینکه وی ایشان را از غیب خبر دهد حکایت می‌کرد از اینکه ایشان ادعای نبوت

آن جناب را ادعای علم به غیب تلقی کرده‌اند، و چون علم به غیب حقیقتش از خدا است، و اگر غیر او هم چیزی از آن دارد به تعلیم خدا و وحی او است لذا دستور داد تا پیغمبرش خود را از ادعای داشتن علم به غیب بری ساخته، و این اشتباه را از ذهن ایشان بیرون کند.

سبب حقیقی اختصاص علم غیب به خدای تعالی

سبب حقیقی اختصاص علم غیب به خدای تعالی این است که غیر او هر چه باشد وجودش محدود است، و ممکن نیست که از حدش بیرون شده و به آنچه که خارج از حد او و غایت از او است آگاه شود، و معلوم است که هیچ موجودی غیر محدود و غیر متناهی و محیط به

تمام اشیاء نیست مگر خدای تعالی، پس تنها او عالم به غیب است.

و لیکن از آنجایی که سؤال کنندگان از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فهم ساده و عامیانه‌شان قاصر از درک این معنا بوده لذا خدای تعالی دستور داده که جواب ایشان را طوری بدهد که در خور فهم ایشان باشد، و آن این است که بگوید: علم غیب آدمی را به تمامی خیر و شرها واقف می‌سازد، و عادة معقول نیست کسی که به همه خیر و شرها اطلاع دارد از اطلاعات خود استفاده نکند، و اگر کسی تمامی خیرات را به خود جلب نکرده و همه شرور را از خود دفع نمی‌کند باید بفهمیم که قطعاً علم غیب نداشته است.

پس جمله ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي﴾ در صدر آیه توصیف رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است از خود بنحوی که با نتیجه داشتن علم غیب منافات داشته باشد: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ...﴾، بیان نتیجه داشتن علم غیب است، تا این دو فصل از آیه نتیجه دهد که وی علم به غیب ندارد، آن گاه جمله ﴿إِنِّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾ بیان حقیقت حال آن جناب

در ادعایی است که می‌کند، و آن این است که من فقط مدعی رسالتم و با این ادعا ادعای دیگری ندارم.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ

أَيَّانَ مُرْسَاهَا...﴾، گفته: معصوم (علیه السلام)

فرموده است: قریش عاص بن وائل سهمی و نضر

بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط را به نجران

فرستادند تا در آنجا از علماء یهود مسائلی را آموخته

آن گاه آن مسائل را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) بپرسند، از مسائلی که نامبردگان آموخته

بودند و از آن حضرت پرسیدند این بود که قیامت

چه وقت بپا می‌شود، خدای تعالی در جواب سؤال

ایشان آیه ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا...﴾،

را نازل کرد

و در تفسیر عیاشی از خلف بن حماد از مردی از

امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

خداوند در کتابش می‌فرماید: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ

الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ و

مقصود از «سوء»، فقر است^۱.

مؤلف: این روایت را صدوق نیز در معانی

الاخبار به سند خود از خلف بن حماد از مردی از آن

حضرت روایت کرده، حسین بن بسطام هم در کتاب

طب الأئمه آن را از جابر بن یزید از حضرت ابی

جعفر (علیه السلام) روایت کرده است.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۸۹ تا ۱۹۸]

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا
زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا
فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا
لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۱۸۹ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا
لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۱۹۰ أ
يُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ ۱۹۱ وَ لَا
يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَ لَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ ۱۹۲ وَ إِنْ
تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أ
دَعَوْتُمْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ ۱۹۳ إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ
دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۱۹۴ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ

^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۹ ط قم.

يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا
تُنظَرُونَ ۱۹۵ إِنَّ وِلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ
يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ۱۹۶ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا
يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصِرُونَ ۱۹۷ وَإِنْ
تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ
وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۱۹۸ ﴿

ترجمه آیات

اوست که شما را از یک تن آفرید و همسر او را
از او آفرید تا بدو آرام گیرد و چون وی را فرا پوشاند
باری سبک گرفت و با آن مدتی سر کرد و چون
سنگین شد، خدا، پروردگار خویش را بخواندند که
اگر فرزند شایسته‌ای به ما دهی سپاسگزار خواهیم
بود (۱۸۹).

و چون فرزندی شایسته به آنها داد برای خدا در عطیه وی شریکان انگاشتند اما خدا از آن چیزها که با او شریک می‌انگارند برتر است (۱۹۰).

چرا این بتان را که چیزی خلق نمی‌کنند و خودشان ساخته شده‌اند با خدا شریک می‌کنید (۱۹۱).

بتانی که نمی‌توانند آنها را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت می‌دهند (۱۹۲).

اگر ایشان را به هدایت دعوت کنید شما را پیروی نمی‌کنند چه آنان را بخوانید و چه ساکت بمانید نتیجه یکسان است (۱۹۳).

آن کسان که سوای خدا می‌خوانید بندگان چون شما ایند اگر راست می‌گویید آنها را بخوانید که شما را اجابت کند (۱۹۴).

مگر پاهایی دارند که با آن راه روند یا دست‌هایی دارند که با آن به قوت گرفتن توانند یا چشم‌هایی دارند که با آن بینند یا گوش‌هایی دارند که با آن بشنوند، بگو شرکای خویش را بخوانید و در باره من نیرنگ کنید و مهلت ندهید (۱۹۵).

سرپرست من خدایی است که این کتاب را نازل

کرده و او شایستگان را سرپرستی می‌کند (۱۹۶).

و جز خدا کسانی را که می‌خوانید نمی‌توانند شما را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت می‌دهند (۱۹۷).

اگر ایشان را به هدایت دعوت کنی نمی‌شنوند می‌بینشان که سوی تو می‌نگرند ولی نمی‌بینند (۱۹۸).

بیان آیات

شرح آیات مربوط به خلقت انسان از نفس واحدة و نقض عهد والدین بعد از فرزند دار شدن

زمینه کلام در این آیات همان زمینه‌ای است که در سایر آیات این سوره بود، و آن عبارت بود از بیان میثاق‌های نوع انسانی و اینکه اغلب و اکثر افراد این نوع آن میثاقها را شکستند.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾

این دو آیه مثلی است که برای بنی آدم در رفتارشان و اینکه عهد ازلی خود را شکسته و به آیات خدا ظلم کردند زده شده است.

و معنای آن این است که: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾

ای گروه بنی آدم خدای تعالی آن کسی است که شما

را آفرید ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ از تن واحدی که
پدرتان بود ﴿وَ جَعَلَ مِنْهَا﴾ و از آن یعنی از نوع آن
﴿زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ همسرش را آفرید تا آن مرد
به داشتن آن همسر آرامش دل یابد ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا﴾
پس وقتی با او در آمیخت - تغشی به معنای جماع
است - ﴿حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا﴾ بار سبکی که عبارت
بود از نطفه برداشت «فمرت به» و هم چنان این بار
را داشت و با آن آمد و شد و نشست و برخاست
می کرد تا آنکه نطفه در رحمش رشد نموده به حد

جنین رسید و سنگین شد، و همسر آدم احساس سنگینی آن را می کرد ﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ پس وقتی سنگین شد الله را که پروردگارشان باشد بخواندند و با او عهد و پیمان بستند که ﴿لَئِنْ آتَيْنَا﴾ اگر روزی کنی ما را فرزندی «صالحا» صالح برای زندگی و بقاء به اینکه فرزندی تام الخلقه و بی عیب و آفت باشد - چون در هنگام فرزنددار شدن و روزهای ولادت فرزند آرزوی انسان این است - نه اینکه صالح دینی باشد ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ در این صورت از شکرگزارانت خواهیم بود، نعمت را اظهار می کنیم، و در امور خود از هر چیز به سویت منقطع می شویم، و به هیچ سببی جز تو نگرائیده و به هیچ چیز جز تو دست نمی آویزیم.

﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا﴾ پس وقتی خداوند آن فرزند دلخواهشان را به ایشان داد، و او را انسانی تام الخلقه و صالح برای بقاء قرار داد و به وسیله او چشم آن دو را روشن کرد، پدر و مادر ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ در فرزنددار شدن خود برای خدا شریک قرار دادند، و جهتش این بود که علاقه و

شفقت به آن فرزند ایشان را وادار کرد تا به هر سببی غیر خدا دست آویخته، و در برابر هر چیزی غیر خدا خاضع شوند، با اینکه با خدا شرط کرده بودند که از شاکرین او باشند، و نعمت او و ربوبیتش را کفران نکنند، لیکن عهد خود را شکستند، و شرط خود را نادیده گرفتند.

و جز آن کسانی که خداوند به ایشان رحم کرده همه مردم اینطورند، یعنی همه همت و نیروی خود را صرف نقض عهد و خلف وعده و شکستن عهده می‌کنند که با خدا بسته‌اند ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. در این قصه چند احتمال است، اول اینکه منظور بیان حال ابوین از نوع بشر در موقع فرزنددار شدن و بیان هم، بیان عام نوعی باشد، چون تمامی انسان‌هایی که می‌آیند و می‌روند همه مولود پدر و مادری هستند، پس می‌توان گفت که کثرت این نوع، نتیجه توالد پدر و مادر است، هم چنان که فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾^۱.

^۱ هان ای مردم ما شما را از نر و ماده‌ای آفریدیم و اینطور به صورت نژادها و قبائل مختلف در آوردیم. - حجرات، آیه ۱۳.

داستان شریک قائل شدن برای خدا بعد از فرزند دار شدن، مربوط به آدم و

حوا نیست بلکه شرح حال نوع بشر است

و غالباً حال پدر و مادر مخصوصاً با در نظر

گرفتن اینکه نسبت به فرزندشان محبت و شفقت

دارند اینطور است که طبعاً در امر فرزندشان متوجه

و منقطع بسوی خدا می شوند، هر چند خودشان به

تفصیل توجه و انقطاع خود التفات نداشته باشند،

عیناً نظیر دریانوردی هستند که در

هنگام طوفان و تلاطم دریا و آنجا که امواج با سرنوشت او بازی می‌کند تمام توجهش معطوف به پروردگارش می‌شود، هر چند تا آن روز پروردگاری را بندگی نکرده باشد، و خودش هم نفهمد که الآن دلش به کجا تکیه دارد، چون این حالت یک حالت قلبی و درونی است که خواه ناخواه با توجه و بی‌توجه به انسان دست می‌دهد.

پدر و مادر نیز نسبت به فرزند همین حال را دارند، و از سویدای دل منقطع به سوی پروردگارشان هستند، و چنین زبانحالی دارند که «پروردگارا اگر به ما فرزندی صالح و مطابق دلخواه‌مان روزی کنی البته از شکر گزارانت خواهیم شد» و وقتی خداوند این خواسته درونی ایشان را مستجاب می‌کند و فرزند صالحی به ایشان ارزانی می‌دارد همین پدر و مادر در امر این فرزند برای خدا شریک قائل شده و در حفظ و تربیت او به هر دست آویزی دست زده و به هر پناهگاهی پناهنده می‌شوند.

مؤید این معنایی که برای آیه کردیم ذیل خود آیه است که می‌فرماید: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

چون اگر مقصود از «نفس» و «زوج آن» - که در صدر آیه بود - دو نفر معین از افراد انسان مثلا از قبیل آدم و حوا باشد حق کلام این بود که در ذیل آیه بفرماید: «فتعالی الله عما اشركا - و یا بفرماید: عن شرکهما پس بزرگتر است خدا از آن چیزی که آن دو برای خدا شریک گرفتند و یا بزرگتر است از شرکی که آن دو ورزیدند» (و چون به صیغه جمع آورد معلوم می شود آیه راجع به سرگذشت آدم و حوا نیست بلکه راجع به شرح حال نوع انسانی است).

علاوه بر این، خدای تعالی بعد از آیه مورد بحث آیات دیگری قرار داده که همه شرک را مذمت و مشرکین را توبیخ می کند، و مخصوصا ظاهر از آنها این است که منظور از شرک در آنها پرستیدن غیر خدا است، و حاشا که آدم صفی الله غیر خدا را پرستیده باشد، با اینکه خداوند خودش تصریح کرده به اینکه آدم را برگزیده و هدایت فرموده، و نیز خودش تصریح کرده به اینکه هر که او هدایت کند دیگر گمراهی در او راه ندارد، و چه گمراهی بالاتر از پرستیدن غیر خدا است؟ خداوند متعال یک

جا فرموده: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ و
 جای دیگری می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَبُهِتَ فَهُوَ
 الْمُهْتَدِ﴾ و یک جا هم می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ
 يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ
 الْقِيَامَةِ﴾^۱.

از این آیات به خوبی استفاده می‌شود که به هیچ
 وجه ضلالت و پرستیدن غیر خدا را نمی‌شود به آدم
 نسبت داد هر چند آدم را پیغمبر هم ندانیم و یا در
 باره پیغمبران قائل به عصمت نباشیم.

تا اینجا گفتگوی ما در این بود که آیه راجع به
 داستان دو فرد از افراد بشر بنام آدم و حوا نبوده بلکه
 راجع به شرح حال نوع بشر است، حالا می‌گوییم
 ممکن هم هست آیه را مربوط به داستان شخصی آن
 دو گرفت و لیکن به این بیان که مقصود از اینکه
 فرمود: «برای خدا شرکاء گرفتند» این است که
 سرگرم تربیت فرزند خود شده و در باره او به تدبیر
 اسباب و عوامل پرداخته، و همین معنا ایشان را از
 خلوص در بعضی از توجهات که به پروردگار خود

^۱ پس پروردگارش او را برگزید، و بازگشتش را پذیرفت و او را هدایت
 کرد. - طه، آیه ۱۲۲.

داشتند باز داشت.

بررسی این احتمال که آیات مذکوره در باره آدم و حوا باشد و اشکال وارد

بر آن

و این احتمال را جمله ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ هم که حکایت کلام آن دو است تایید می‌کند، توضیح اینکه در تفسیر اوائل این سوره در ذیل جمله ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ...﴾، گفته شد که «شاکرین» در عرف قرآن «مخلصون» - به فتح لام - هستند که ابلیس راهی برای اغوای ایشان نداشته و غفلت در دل ایشان رخنه نمی‌کند، پس عتابی که در جمله ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ به آن دو شده بخاطر شرک یعنی اشتغال بغیر خدا از قبیل اسباب هستی، و باز ماندن از اخلاص در توجه به خدا است.

لیکن یک اشکال در این احتمال باقی می‌ماند، و آن این است که اگر مقصود این بود چرا جمله فوق را بصورت جمع آورده و علاوه، بعد از آیه مورد بحث هم صحبت را کشانید به توبیخ از شرکی که ظاهرش پرستش غیر خدا است.

این دو اشکال را بعضی از مفسرین چنین جواب

داده‌اند. این آیه در اینکه اول در باره خصوص آدم صحبت کرده و در آخر بیان را عمومی کرده است عکس آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ می‌باشد، زیرا اول، خطاب را به عامه مردم متوجه نموده و در باره گرداندن ایشان در خشکی و تری صحبت کرده و در آخر خطاب را مختص دریانوردان کرده است. آیه مورد بحث هم اول خصوص داستان آدم و همسرش را ذکر کرده و مقصودش از جمله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ تنها آن دو بوده و لیکن بعد از

تمام شدن داستان آن دو خصوصاً مشرکین از بنی آدم را که از خدا فرزند خواسته و سپس به وی شرک ورزیده‌اند منظور کرده است تا بفهماند هر دو نفری از بنی آدم که فرزندان می‌شوند حالشان چنین است که عهد می‌بندند و سپس آن را نقض می‌کنند.

و لیکن این تشبیه صحیح نیست، برای اینکه اگر بیان در آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ...﴾ نخست عام بوده و در آخر خاص شده قرینه قطعیه‌ای در آن بوده که دلالت بر مقصود نموده و از اشتباه جلوگیری می‌نماید، بخلاف عمومی شدن تدریجی بیان خاص در آیه مورد بحث که چون باعث اشتباه است نمی‌توان کلام بلیغی آنهم مانند قرآن را حمل بر آن کرد، مگر اینکه بگوییم در این آیه نیز قرینه هست، و آن جمله ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ و سایر آیات بعد از آن است.

و بهر حال این وجه در حقیقت مثل این است که از دو وجه اول استفاده شده و مفسر مزبور صدر آیه را حمل بر وجه ثانی کرده و ذیل آن را حمل بر وجه اول نموده است (و یک وجه جداگانه‌ای نیست).

و چه بسا اعتراض سابق ما (عمومی شدن تدریجی بیان خاص بدون قرینه) بدین صورت دفع شود که در آیه شریفه حذف و ایصال و تقدیر بکار رفته و تقدیر آن چنین بوده: «فلما آتاهما جعل اولادهما له شركاء پس وقتی خداوند به آدم و حوا فرزند داد اولاد آن دو برای خدا شریک قرار دادند» سپس مضاف (اولاد) حذف شده و مضاف الیه که همان ضمیر تشبیه مستفاد از کلمه «جعلاً» باشد بجای مضاف قرار گرفته، و لیکن دلیلی بر این حذف و ایصال و تقدیر نیست.

و چه بسا بعضی از مفسرین که ملتزم به اشکال شده و تسلیم شده‌اند به اینکه منظور همان آدم و حوا هستند که به خدا شرک ورزیدند، و این التزامشان بخاطر این است که خواسته‌اند به روایاتی که از بعضیها نقل شده عمل کرده باشند، غافل از اینکه این روایات جعلی و مخالف با قرآن است، و به همین جهت نمی‌توان به امثال آنها عمل کرد.

﴿أَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلِقُونَ...﴾

هر چند صدر آیات احتمال دارد که شرک در آن، عبارت از پرستش بت‌ها و یا غیر خدا چیزهای

دیگری باشد که اعتماد بر آنها نوعی شرک است، و لیکن ذیل آن ظاهر در این است که منظور شرک به صنم و آلهه متخذه از جمادات است، چون می‌فرماید: این بت‌ها قدرت ندارند که خودشان را و پرستش کنندگان خود را یاری کنند، و دعا کردن و نکردن ایشان را نمی‌فهمند.

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ...
يَسْمَعُونَ بِهَا...﴾ در این آیه به مضمون آیات سه‌گانه
قبل احتجاج نموده و معنایش این است که اگر

گفتیم: «این بت‌ها مخلوقند و قدرت بر هیچ کاری ندارند، چون خودشان مثل شما بندگان هستند، همانطور که شما مخلوقید و تدبیر امورتان به دست غیر است همچنین آن بت‌ها» دلیلش این است که اگر شما آنها را بخوانید دعایتان را مستجاب نمی‌کنند، بخوانید آنها را اگر راست می‌گویید که بت‌ها علم و قدرت دارند، گر چه مشرکین صریحا ادعای علم و قدرت برای بت‌ها نکرده‌اند، و لیکن ادعاهای دیگر کرده‌اند که دلالت می‌کند بر چنین اعتقادی در ایشان و چطور مستجاب می‌کنند و حال آنکه دست و پای که شما برای آنها تراشیده‌اید حرکت نداشته نه آن از خود قدرتی نشان می‌دهد و نه این راه می‌رود، و نه چشمی که برایشان درست کرده‌اید می‌بیند، و نه گوشی که برای آنها ساخته‌اید می‌شنود، البته این را هم باید تذکر دهیم که در این آیات به جماد هم اطلاق «عبد» شده است.

﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ...﴾

سپس دستور می‌دهد تا به منظور تحدی و واداشتن به اظهار عجز، ایشان را تحریک کند به اینکه از خدایان خود یاری بطلبند، تا بدین وسیله راه و

روش خودش را از راه آنان جدا و متمایز سازد، و بفهماند که پروردگار او آن خدایی است که تمام علم و قدرت از او است و خدایان ایشان دارای هیچ علمی نیستند تا بوسیله آن راه به جایی ببرند، و هیچ قدرتی ندارند تا آن را در یاری ایشان اعمال کنند.

لذا فرمود: به ایشان بگو خدایان خود را بخوانید تا شما را یاری کنند آن گاه با کمک آنها با من کید و دشمنی نموده و به هیچ وجه مرا مهلت ندهید، زیرا پروردگارم مرا یاری نموده و کید شما را از من دفع می‌کند، چون او کسی است که کتاب نازل کرده تا بشر را هدایت کند، و او خودش کار مردم صالح را می‌کند و نصرتشان می‌دهد، او همان کسی است که فرموده: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ و من از همان مردمم پس قطعاً مرا یاری خواهد کرد، بخلاف خدایان شما که هیچ قدرتی بر یاری شما و حتی بر یاری خود نداشته، نه می‌شنوند و نه می‌بینند، پس آنها علم و قدرتی ندارند.

و در این آیات به رسول خدا دستور می‌دهد به آنها خبر دهد که وی از صالحین است، و در هیچ

موردی که قرآن از صالح بودن پیغمبری خبر می‌دهد سابقه ندارد که چنین بیانی را در صلاح پیغمبری غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بکار برده باشد.

در این آیات علیه اصنام و پرستش کنندگان آنها تحدی شده هم چنان که غیر آن جناب از

سایر انبیاء (علیه السلام) نیز این تحدی را کرده‌اند.

بحث روایتی

در کتاب عیون به سند خود از ابی الصلت هروی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی مامون از حضرتش سؤال کرد که معنای آیه ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ چیست؟ حضرت در جوابش فرمود: حوا برای آدم پانصد شکم فرزند آورد و در هر شکم یک پسر زائید و یک دختر، و آدم و حوا با خدا عهد کرده و از او درخواست کرده بودند که: ﴿لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ اگر فرزند صالحی به ما ارزانی بداری البته از شکر گزاران خواهیم بود، ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا﴾ و وقتی که فرزندان صحیح الخلقه و سالم از آفت و مرض به ایشان ارزانی داشت این فرزندان در هر شکم دو صنف یعنی پسر و دختر به دنیا می‌آمدند، و ﴿فِيمَا آتَاهُمَا﴾ در میان این فرزندان که خدا به آن دو می‌داد دو صنف از ایشان ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ برای خدا شریک قائل شدند، و

مانند پدر و مادرشان شکر خدا را نکردند: ﴿فَتَعَالَى
اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ پس بزرگتر است خدا از آنچه که
ایشان برای او شریک گرفتند.

مامون وقتی این بیان را شنید گفت: من شهادت
می‌دهم که تو حقا فرزند رسول خدایی^۱.

مؤلف: برگشت این روایت به یکی از جوهری
است که قبلا در دفع اشکال وارد بر آیه ایراد شد، و
البته تعدادی روایت در تفسیر این آیه از سمرة بن
جندب و ابی و زید و ابن عباس نقل شده، و در آنها
دارد آدم و حوا هر چه فرزند برایشان متولد می‌شد
نمی‌ماند، شیطان به ایشان و یا تنها به حوا گفت: این
دفعه اسم فرزندات را «عبد الحارث» نام بگذار تا
برایت بماند - و حارث اسم شیطان بود در آن موقعی
که در آسمان زندگی می‌کرد - و در بعضی از این
روایات دارد که گفت: اسمش را «عبد الشمس» -
بنده آفتاب - بگذار، و در بعضی دیگر دارد که وی
حوا را تهدید کرد که اگر اسم او را عبد الحارث و یا
عبد الشمس نگذارد در شکم بعدی بچه شتر و یا

^۱ عیون، ج ۱، ص ۱۵۶ ط تهران.

گوساله و یا چارپای دیگری خواهد زائید، و با او شرط کرد که اگر این اسامی را انتخاب کند بچه در شکمش انسانی تام الخلقه خواهد بود، و لیکن این احادیث همه جعلی و از دسیسه‌هایی است که اسرائیلی‌ها در روایات ما کرده‌اند.

و در مجمع البیان از تفسیر عیاشی از معصومین (علیه السلام) روایت شده که فرموده‌اند: «شُرک ایشان ترک در اطاعت بود نه شرک در معصیت» و ظاهر این روایت این است که جاری مجرای همان احادیث موضوعه است و حال این هم حال همانها است، برای اینکه مگر اطاعت با عبادت فرق دارد، آنهم اطاعت و عبادت ابلیس که خدای تعالی در باره‌اش فرموده: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ أَعْبُدُونِي﴾ . و با همه این احوال بعضی از مفسرین این احادیث را قبول کرده و گفته‌اند روایات مزبور بیشتر از این دلالت ندارد که آدم و حوا در صرف اسم شرک ورزیده‌اند و این نه کفر است و نه معصیت، و این وجه را طبری هم قبول کرده.

[سوره الأعراف (۷): آیات ۱۹۹ تا ۲۰۶]

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾
 ۱۹۹ وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ
 سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۲۰۰ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ
 الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ۲۰۱ وَ إِخْوَانُهُمْ
 يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ۲۰۲ وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ

بَايَةً قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٢٠٣ وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ٢٠٤ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ٢٠٥ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ

❁ ٢٠٦

ترجمه آیات

ندیده‌انگاری پیشه کن و به نیکی وادار کن و از مردم نادان روی بگردان (١٩٩).

و چون از شیطان و سواسی به تو رسید به خدا پناه جوی که وی شنوا و دانا است (٢٠٠).

کسانی که پرهیزکاری پیشه کردند چون با پندار شیطانی برخورد کنند (خدا را) یاد کنند و در دم به بصیرت آیند (٢٠١).

و هم زادگان کفار به گمراهیشان می‌کشند و کوتاهی نمی‌کنند (٢٠٢).

و اگر (مدتی) آیه‌ای برای آنها نیاوری گویند چرا

از این سو و آن سو آیه‌ای فراهم نیاورده‌ای بگو من
فقط آنچه را به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم این
بصیرت‌هایی از پروردگار شما است و برای گروهی

که -

ایمان دارند هدایت و رحمت است (۲۰۳).

و چون قرآن خوانده شود بدان گوش دارید و خاموش مانید شاید رحمتتان کند (۲۰۴).

پروردگار خویش را به زاری و بیم در ضمیر خود و به آواز غیر بلند بامداد و پسینها یاد کن و از غفلت زدگان مباش (۲۰۵).

زیرا کسانی که نزد پروردگار تواند از بندگی وی سرپیچی نکنند و تسبیح او گویند و سجده وی کنند (۲۰۶).

بیان آیات

این آیات آخر سوره است، و در آنها مجدداً غرضی را که سوره بخاطر ایفاء آن نازل شده ذکر نموده یعنی به پیغمبرش دستور می دهد به اینکه سیره حسنه و رفتار ملایمی را اتخاذ کند که دلها را متوجه آن سازد تا نفوس بدان بگرایند، و نیز تذکر، و در آخر ذکر را هم توصیه می کند.

معنای عفو در: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ

الْجَاهِلِينَ﴾

«اخذ به چیزی»، به معنای ملازمت و ترک نکردن

آن چیز است پس معنای اینکه فرمود: «بگیر عفو را» این است که همواره بدیهای اشخاصی که به تو بدی می‌کند بپوشان و از حق انتقام که عقل اجتماعی برای بعضی بر بعضی دیگر تجویز می‌کند صرف نظر نما و هیچ وقت این رویه را ترک مکن، البته این چشم‌پوشی نسبت به بدیهای دیگران و تزییع حق شخص است، و اما مواردی که حق دیگران با اسائه به ایشان ضایع می‌شود عقل در آنجا عفو و اغماض را تجویز نمی‌کند، برای اینکه عفو در اینگونه موارد وادار کردن مردم به گناه است، و مستلزم این است که حق مردم بنحواشد تزییع گردد و نوامیس حافظ اجتماع لغو و بی‌اثر شود، و تمامی آیات ناهیه از ظلم و افساد و کمک به ستمکاران و میل و خضوع در برابر ایشان و بلکه تمامی آیاتی که متضمن اصول شرایع و قوانین است از چنین اغماضی جلوگیری می‌کند، و این خود روشن است.

پس منظور از اینکه فرمود: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ اغماض و ندیده گرفتن بدیهایی است که مربوط به شخص آن جناب بوده، و سیره آن حضرت هم همین بود که در تمامی طول زندگیش از احدی برای خود انتقام

نگرفت، کما اینکه در بعضی از روایات راجع به ادب آن جناب گذشت.

این مطلب بنا به تفسیری است که دیگران در باره کلمه عفو کرده و آن را طوری معنا کرده‌اند که مساوی با مغفرت است، ولیکن در بعضی از روایاتی که بعداً خواهد آمد از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: «منظور از عفو وسط است» و این تفسیر با مضمون آیه

شریفه مناسبتر و از نظر معنا جامع‌تر است، و علاوه بر این، اگر تفسیر اول مستلزم این است که در جمله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ شائبه تکرار باشد بنا بر تفسیر دوم این شائبه هم در کار نمی‌آید (چون جمله ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ به یک معنا و جمله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ به معنای دیگری خواهد بود).

معنای «عرف» و «معروف» و «نزع شیطان»

کلمه «عرف» به معنای آن سنن و سیره‌های جمیل جاری در جامعه است که عقلای جامعه آنها را می‌شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غیر مرسوم که عقل اجتماعی انکارش می‌کند (که اینگونه اعمال عرف «معروف» نبوده بلکه منکر است) و معلوم است که امر به متابعت عرف، لازمه‌اش این است که خود امرکننده عامل به آن چیزی که دیگران را امر به آن می‌کند بوده باشد، و یکی از موارد عمل همین است که تماسش با مردم و مردم را امر کردن طوری باشد که منکر شمرده نشود، بلکه بنحو معروف و پسندیده مردم را امر کند، پس مقتضای اینکه فرمود: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ این است که اولاً به تمامی معروفها و نیکی‌ها امر بکند و درثانی خود امر کردن هم بنحو

معروف باشد نه بنحو منکر و ناپسند.

جمله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ دستور دیگری

است در مراعات مدارای با مردم، و این دستور

بهترین و نزدیکترین راه است برای خنثی کردن نتایج

جهل مردم و تقلیل فساد اعمالشان برای اینکه بکار

نبستن این دستور و تلافی کردن جهل مردم، بیشتر

مردم را به جهل و ادامه کجی و گمراهی و ا می دارد.

﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

راغب در مفردات می گوید: «نزغ» وارد شدن و

مداخله در امری برای خرابکاری و فاسد کردن آن

است، و در آیه ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ

إِخْوَتِي﴾ بعد از آنکه شیطان میان من و برادرانم را

بهم زد به این معنا است^۱.

و بعضی دیگر گفته اند: به معنای تکان دادن و از

جای کندن و وادار کردن است، و غالباً در حال

غضب بکار می رود، بعضی دیگر گفته اند: «نزغ

شیطان» به معنای کمترین وسوسه او است، و لیکن

^۱ مفردات راغب، ص ۴۸۸ ماده «نزغ».

همه این معانی نزدیک به همدند، البته نسبت به آیه
مورد بحث معنای دوم نزدیکتر است، چون با آیه
قبلی هم که دستور می‌داد تا از جاهلان اعراض کند
مناسبت دارد، زیرا تماس گرفتن جاهلان با آدمی و
مشاهده جهالت ایشان خودش یک نوع مداخله‌ای
است از شیطان برای عصبانی کردن و آتش بجان
کردن آدمی، آری، برخورد زیاد با جاهل،

آدمی را بسوی جهالت و مثل او شدن سوق می‌دهد. پس برگشت معنای آیه به این می‌شود که: اگر شیطان خواست مداخله نماید و با رفتار جاهلانه ایشان، تو را به غضب و انتقام وادار کند تو به خدا پناه بر، که او شنوا و دانا است، با اینکه خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و لیکن مقصود، امت آن جناب است چون خود آن حضرت معصوم است.

پناه بردن به خدا از شر شیطان

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾

یک نحوه تعلیلی است برای امری که در آیه قبلی بود، و «طائف از شیطان» آن شیطانی است که پیرامون قلب آدمی طواف می‌کند تا رخنه‌ای پیدا کرده و سوسه خود را وارد قلب کند یا آن و سوسه‌ای است که در حول قلب می‌چرخد تا راهی به قلب باز کرده وارد شود.

کلمه «من» بنا بر اول (خود شیطان) بیانیه و بنا بر دوم (وسوسه شیطان) نشویه است، و لیکن در عین

حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و کلمه «تذکر» به معنای تفکر آدمی است در امور برای پیدا کردن نتیجه‌ای که قبلاً مجهول و یا مورد غفلت بود. و این آیه همانطوری که گفته شد امر به استعاذه در آیه قبلی را تعلیل می‌کند، و معنایش این است که در موقع مداخله شیطان به خدا پناه ببر، زیرا این روش، روش پرهیزکاران است.

آری پرهیزکاران وقتی شیطان طائف نزدیکشان می‌شود به یاد این می‌افتند که پروردگارشان خداوند است که مالک و مربی ایشان است، و همه امور ایشان بدست او است پس چه بهتر که به خود او مراجعه نموده و به او پناه ببریم، خداوند هم شر آن شیطان را از ایشان دفع نموده و پرده غفلت را از ایشان بر طرف می‌سازد، ناگهان بینا می‌شوند.

پس آیه شریفه همانطور که ملاحظه کردید همان مضمونی را افاده می‌کند که آیه ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ در صدد افاده آن است.

و نیز معلوم شد که پناه بردن به خدا خود یک نوع تذکر است، چون اساسش بر این است که خدای

سبحان که پروردگار آدمی است یگانه رکن و پناهگاهی است که می‌تواند این دشمن مهاجم را دفع کند، علاوه بر اینکه پناه بردن به خدا هم چنان که قبلاً هم گفته شد خود یک نوع توکل به او است.

﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾

مثل اینکه این جمله حالیه است، و منظور از

«برادران ایشان» برادران مشرکین است

که همان شیطانهایند، هم چنان که در آیه ﴿إِنَّ
الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ چنین تعبیری بکار
رفته، و کلمه «يقصرون» به معنای کوتاه آمدن و
اطاعت نهی است.

و معنای آیه این است که: کسانی که تقوی پیشه
خود کرده‌اند حالشان نسبت به تذکر و ابصار چنین
است، اما مشرکین در همین حال که مردم با تقوی آن
طورند اینان گرفتار برادران جنی خود هستند که
همواره ایشان را به سوی کژی و گمراهی می‌کشاند
و در این راه کمک‌شان می‌کنند، و یک لحظه از
کشاندن و یاری کردن آنان کوتاه نمی‌آیند. و یا
معنایش این است که: خود مشرکین از شرک کوتاه
نمی‌آیند و از گمراهی دست بر نمی‌دارند.

﴿وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا...﴾

«اجتباء» از باب افتعال از «جباية» و به معنای
جمع آوری کردن است، و اینکه گفتند: «چرا جمع
آوری نکردی آن را» کلامی است از ایشان که به
منظور تهکم و سخریه گفته‌اند و معنایش بطوری که
از سیاق بر می‌آید این است که: تو وقتی آیه‌های
قرآن را برایشان بخوانی تکذیب می‌کنند، و اگر

آیه‌ای برایشان نبری و یا دیر کنی می‌گویند چرا نرفتی از این حرفهایی که اسمش را آیه گذاشته‌ای از این طرف و آن طرف جمع آوری کنی و برای ما بیاوری؟ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ ﴿بگو: من از خود چیزی ندارم، تنها گوش به فرمان دستوراتی هستم که پروردگارم به من وحی می‌فرستد، ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ و این قرآن بصیرت‌هایی است از ناحیه پروردگار شما، او می‌خواهد شما را به وسیله آن بینا و روشن کند ﴿وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ .

﴿وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾

«انصات» سکوت توأم با استماع است، و بعضی گفته‌اند: به معنای استماع با سکوت است، و معنای «أنصت الحدیث و انصت للحدیث» این است که به حدیث گوش می‌داد در حالی که سکوت کرده بود، و «انصته غیره» یعنی دیگری به سخن او گوش داد و «انصت الرجل» یعنی ساکت شد، پس معنای جمله مورد بحث این شد که: گوش فرا دهید به قرآن و

ساکت شوید. هر چند گفته‌اند این آیه در باره نماز جماعت و گوش دادن به قرائت امام جماعت است و لیکن بحسب دلالت عام است.

امر به ذکر خدای تعالی با «تضرع» و «خیفه» و در صبح و شام

﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ

الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ...﴾

ذکر و یاد پروردگار را بدو قسم تقسیم کرده،

یکی توی دل و یکی به زبان و آهسته،

آن گاه هر دو قسم را مورد امر قرار داده، و اما ذکر به صدای بلند را مورد امر قرار نداده بلکه از آن اعراض کرده، و این نه به خاطر ذکر نبودن آن است، بلکه به خاطر این است که چنین ذکر گفتنی با ادب عبودیت منافات دارد، دلیل این معنا روایتی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شده که در بعضی از جنگهایش با اصحابش طی مسافت می کرد تا رسیدند به بیابانی هولناک، و اتفاقاً آن شب شبی تاریک بود یکی از اصحابش به صدای بلند تکبیر می گفت، حضرت فرمود: آن کسی را که شما می خوانید نه دور است و نه غایب - البته ناگفته نماند که این روایت نقل به معنا شده -.

«تضرع» از «ضراعة» و به معنای تملق توأم با نوعی خشوع و خضوع است، و «خيفة» یک نوع مخصوصی از ترسیدن را گویند، و منظور از آن، آن نوعی است که با ساحت مقدس باری تعالی مناسب است، بنابراین در معنای «تضرع» میل و رغبت به نزدیک شدن به شخص متضرع - الیه، و در معنای «خيفة» پرهیز و ترس و میل بدور شدن از آن شخص

نهفته است، پس مقتضای اینکه ذکر را توصیف کرد
 به دو وصف تضرع و خیفه، این است که آدمی در
 ذکر گفتنش حالت آن شخصی را داشته باشد که
 چیزی را هم دوست دارد و به این خاطر نزدیکش
 می‌رود و هم از آن می‌ترسد و از ترس آن به عقب
 برگشته و دور می‌شود، و خدای سبحان هر چند خیر
 محض است، و شری در او نیست، و اگر شری به ما
 می‌رسد از ناحیه خود ما است، و لیکن خدای تعالی
 ذو الجلال و الاکرام است، هم اسماء جمال را دارد
 که ما و هر چیزی را به تقرب به درگاهش دعوت
 نموده و بسویش جذب می‌کند، و هم دارای اسماء
 جلال است که قاهر بر هر چیز است، و هر چیزی را
 از او دفع و دور می‌کند، پس ذکر شایسته او - که
 دارای همه اسماء حسنی است - به این است که
 مطابق با مقتضای همه اسماءش بوده باشد چه اسماء
 جمالیه او و چه اسماء جلالیه‌اش (نه اینکه تنها بر
 طبق اسماء جمالیه‌اش باشد) و این صورت نمی‌گیرد
 مگر اینکه تضرعا و خیفه و رغبا و رهبا باشد.

﴿بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ ظاهر این جمله این است که
 قید جمله ﴿وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ باشد و در

نتیجه تنها ذکر قولی است که به دو قسم ذکر در صبح و ذکر در شام تقسیم می‌شود نه ذکر قلبی، آن وقت با بعضی از فرائض یومیه نیز تطبیق می‌کند.

﴿وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ - این جمله تاکید امر

به ذکر در اول آیه است، و در آن از خود غفلت، نهی نکرد بلکه از داخل شدن در زمره غافلان نهی فرمود، و مقصود از غافلان آن کسانی هستند که غفلت در ایشان مستقر شده.

با این بیان روشن می‌شود آن ذکر مطلوبی که در

این آیه به آن امر شده عبارت است از

اینکه انسان ساعت بساعت و دقیقه بدقیقه بیاد پروردگارش باشد، و اگر احیانا غفلت و نسیانی دست داد مجددا مبادرت به ذکر نموده و نگذارد که غفلت در دلش مستقر گردد، و در آیه بعدی نیز دلالت بر این معنا هست، و بزودی خواهد آمد.

پس آنچه که از آیه استفاده می شد استمرار بر ذکر خدا در دل است در حالت تضرع و خیفه ساعت بساعت و ذکر به زبان در صبح و شام.

قرب به خدا فقط به وسیله یاد و ذکر او حاصل می شود

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ﴾

ظاهر سیاق آیه می رساند که در مقام بیان علت امری است که در آیه سابق بود، بنابراین، معنایش این می شود: بیاد پروردگارت باش چنین و چنان، زیرا کسانی که نزد پروردگارت هستند، همین طورند، یعنی به یاد آر پروردگارت را تا از کسانی باشی که نزد پروردگارت هستند، و از زمره آنان خارج نشوی. و به همین بیان روشن شد که منظور از اینکه

فرمود: «کسانی که نزد پروردگار توأند» تنها ملائکه نیستند، هم چنان که بعضی از مفسرین تفسیر

کرده‌اند، زیرا معنا ندارد بگوییم: تو این چنین به یاد پروردگارت باش، برای اینکه ملائکه همین طور به یاد اویند، بلکه از لفظ ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ استفاده می‌شود که مقصود مطلق مقربین درگاه خدایند، چون این تعبیری است که حضور بدون غیبت را می‌رساند.

و از آیه ظاهر می‌شود که قرب به خدا تنها به وسیله یاد و ذکر او حاصل می‌شود، و به وسیله ذکر است که حجاب‌های حائل میان او و بنده‌اش بر طرف می‌گردد، و اگر ذکری در کار نباشد جمیع موجودات نسبت به نزدیکی به او و دوری از او یکسان می‌بودند و از این نظر هیچ اختلافی میان موجودات نمی‌بود که یکی به او نزدیکتر و یکی دورتر باشد. و در جمله ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ﴾ امور سه‌گانه‌ای ذکر شده که ذکر باطنی مانند ذکر زبانی به آن متصف می‌شود، توضیح اینکه، نفس می‌تواند متصف باشد به حال عدم استکبار و به حال تقدیس خدا، و به حال سجده، و کمال خشوع در برابر او عینا همانطوری که ذکر زبانی که مقصود از آن عمل خارجی است

می‌تواند به این سه حالت متصف باشد، و چنان
نیست که تسبیح مختص به زبان و سجده مختص به
سایر اعضاء بوده باشد، هم چنان که آیه ﴿وَإِنْ مِنْ
شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ و آیه ﴿وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ
يَسْجُدَانِ﴾ و

آیه ﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي
الْأَرْضِ﴾ نیز بدان دلالت دارد.

توصیف مقربین درگاه خدا به سه وصف
«استکبار نکردن»، «تسبیح نمودن» و «سجده کردن»
توصیف سبک‌تر و آسان‌تری است نسبت به توصیفی
که در آیه ﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا
يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ و آیه
﴿فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ
النَّهَارِ وَ هُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ از ایشان شده، چون از این
دو آیه استمرار فهمیده می‌شود، بطوری که هیچ
دقیقه‌ای بی‌کار و یا سرگرم به کاری که منافی با
عبادت باشد نیستند، و اما آیه مورد بحث اینطور امر
نمی‌کند، بلکه همانطور که ملاحظه کردید از عبادت
به این مقدار اکتفاء کرده که باعث شود غفلت در دل
رخنه نکند.

پس این آیه مرتبه‌ای از ذکر را مورد امر قرار داده که پائین‌تر از آن مرتبه‌ای است که آیات سوره «حم» و سوره «انبیاء» به آن امر کرده است - و خدا دانا است -.

بحث روایتی (روایاتی در باره: عفو و گذشت،

ذکر خدا، استماع به تلاوت قرآن و...)

در تفسیر عیاشی از حسین بن علی بن نعمان از پدرش از کسی که او از امام صادق (علیه السلام) شنیده روایت کرده است که امام فرمود: خدای تعالی رسول خود را ادب کرد و از در تادیب فرمود: ای محمد ملازم با عفو باش و آن را ترک مکن و به معروف دستور ده و از نادانها اعراض کن، آن گاه حضرت فرمود: معنایش این است که از ایشان به همان حفظ ظاهر اکتفاء نموده و آنچه مقدورشان هست بگیر، و کلمه عفو به معنای وسط است. و در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: آن مکارم اخلاقی که خداوند آن را می‌خواهد این است که عفو کنی و درگذری از هر کس که تو را ظلم کرد، و پیوند خویشی کسی را که با تو قطع

کرده تو وصل کنی، و آن کس که تو را محروم کرده
به او بدهی، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و
سلم) آیه

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ
الْجَاهِلِينَ﴾ را قرائت نمود^۱.

مؤلف: و در این معنی روایات بسیاری از رسول
خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از طریق اهل سنت
رسیده است. و نیز در همان کتاب است که ابن ابی
الدنیا در کتاب مکارم اخلاق از ابراهیم بن ادهم
روایت کرده که گفت: بعد از آنکه آیه ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ
أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ نازل شد،
رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: من
مامور شدم به اینکه اخلاق متوسط مردم را اتخاذ
کنم^۲.

و نیز می نویسد: ابن جریر از ابن زید روایت کرده
که گفت: وقتی آیه ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ
أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ نازل شد رسول خدا (صلی
الله علیه وآله و سلم) عرض کرد: پروردگارا این

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۵۴.

^۲ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۵۳.

دستور با غضب چطور قابل امتثال است؟ لذا آیه نازل

شد: ﴿وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ...﴾

مؤلف: در این روایت اشکالی است که ممکن

است آن را به آنچه که در تفسیر آیه گذشت توجیه کنیم.

و در تفسیر قمی، در ذیل آیه بالا می گوید:

معصوم (علیه السلام) فرموده: اگر از ناحیه شیطان

چیزی و وسوسه‌ای در دلت افتاد پس پناه ببر به خدا

که او شنوا و دانا است^۱.

و در الدر المثنور است که ابن مردویه از جابر بن

عبد الله روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی

الله علیه وآله و سلم) شنیدم که آیه ﴿إِذَا مَسَّهُمْ

طَائِفٌ...﴾، را با الف می خواند^۲.

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق

(علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن حضرت

معنای آیه ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا

هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ را پرسیدم، حضرت فرمود: در باره

^۱ الدر المثنور، ج ۳، ص ۱۵۴.

^۲ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۵۳.

بنده‌ای است که تصمیم می‌گیرد گناهی مرتکب
شود، ناگهان بیاد خدا افتاده و خودداری می‌کند، و
این است معنای: ﴿تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^۱.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از ابی بصیر و
علی بن ابی حمزه و زید بن ابی اسامه

^۱ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۵۵.

از آن حضرت روایت کرده است، و در روایت دو نفر اول عبارت چنین آمده: «در باره مردی است که تصمیم می‌گیرد گناهی مرتکب شود ناگهان به یاد خدا افتاده و از آن صرف نظر می‌کند» و در روایت نفر آخر یعنی زید بن ابی اسامه چنین آمده: «در باره گناهی است که عبد تصمیم به ارتکاب آن گرفته و ناگهان بباد خدا می‌افتد و آن را وا می‌گذارد» و در این معنا روایات دیگری نیز هست^۱.

و در الدر المثنور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نماز خواند، و دنبال سرش عده‌ای قرآن خواندند، آیه نازل شد که: ﴿وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا﴾.

مؤلف: در این باره روایات دیگری از طرف اهل سنت وارد شده که در بعضی از آنها دارد آن عده دنبال آن حضرت در نماز حرف می‌زدند لذا آیه مذکور نازل شد. و در بعضی دیگر دارد که تنها جوانی از انصار و در بعضی دیگر مردی بود که چنین

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۳، ح ۱۲۸، و، ص ۴۴، ح ۱۲۹ و ۱۳۰.

می کرد^۱.

و در مجمع البیان بعد از نقل این قول که آیه در باره نماز جماعت دنبال امام نازل شده می گوید: این قول از حضرت ابی جعفر روایت شده^۲.

و نیز در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: واجب است سکوت برای قرآن چه در نماز و چه در غیر نماز^۳.

مؤلف: این روایت را عیاشی از زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، و در آخر آن دارد: وقتی نزد تو قرآن خوانده شود واجب است بر تو که سکوت نموده و گوش فرا دهی^۴.

و نیز در مجمع البیان از عبد الله بن ابی یعفر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرض کردم: مردی قرآن می خواند و من در نمازم آیا واجب است بر من که سکوت نموده و گوش فرا دهم؟ فرمود: آری وقتی قرآن تلاوت

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۵۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۱۵.

^۳ مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۱۵.

^۴ مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۱۵.

می‌شود واجب است بر تو سکوت و گوش دادن^۱.

و در تفسیر عیاشی از ابی کهمس از امام صادق

(علیه السلام) روایت شده که فرمود: ابن الکواء دنبال

امیر المؤمنین (علیه السلام) این آیه را تلاوت

می‌کرد: ﴿لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ

الْخَاسِرِينَ﴾ امیر المؤمنین در نماز خود سکوت

کرد^۲.

مؤلف: البته این روایات حمل می‌شود به آن

صورتی که خود امام مشغول خواندن حمد و سوره

و یا قرآن نباشد، و گر نه در آن صورت باید حمل بر

استحباب شود و بحث کامل این معنا مربوط به فقه

است.

و در الدر المنثور است که حکیم ترمذی از عمر

بن خطاب روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی

الله علیه وآله و سلم) نزد من آمد، و من او را غمگین

یافتم، حضرت ریش مرا گرفت و گفت: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَ

إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ سپس فرمود: جبرئیل هم اکنون بر

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۴، ح ۱۳۲ و ۱۳۳.

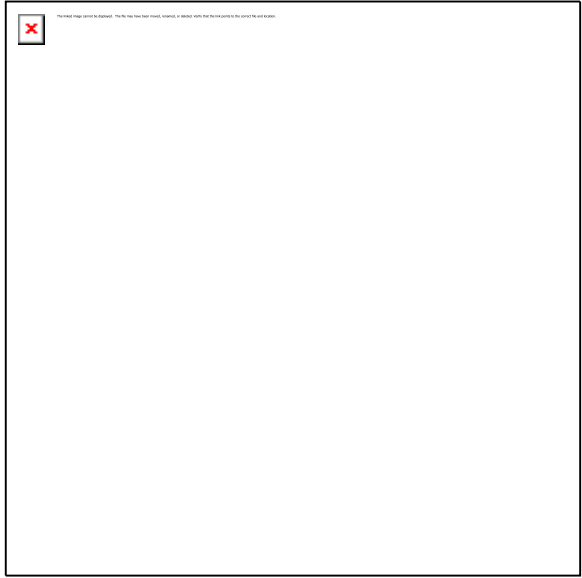
^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۴، ح ۱۳۲ و ۱۳۳.

من نازل شد و گفت: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱
گفتم: آری ما برای خدائیم و ما بسوی او بازگشت
خواهیم کرد، لیکن این از چیست ای جبرئیل؟
گفت: چیزی نمی‌گذرد که امت تو بعد از تو به اندک
مدتی مورد فتنه قرار می‌گیرند، پرسیدم آیا این فتنه،
فتنه کفر است، یا فتنه ضلالت؟ در جوابم گفت:
بزودی هر دو قسمش صورت می‌گیرد. پرسیدم این
از چه ناحیه‌ای است و حال آنکه من قرآن را در میان
آنان می‌گذارم؟ گفت: از ناحیه همین کتاب خدا
گمراه می‌شوند. و اولین مرحله‌اش از ناحیه قاریان
قرآن و امراء ایشان شروع می‌شود، امراء، حق مردم
را نمی‌دهند، و مردم به جان هم می‌افتند، و قاریان
هم خواسته امراء را پیروی نموده و آنان را بسوی
ضلالت می‌کشانند، و در این راه کوتاه نمی‌آیند،
پرسیدم: ای جبرئیل، با اینحال پس آن عده‌ای که
سالم می‌مانند به چه وسیله سالم می‌مانند؟ فرمود:
بوسیله خویشنداری و صبر، اگر امراء حقشان را
دادند می‌گیرند، و اگر ندادند صرفنظر می‌کنند.^۱

^۱ الدر المثور، ج ۳، ص ۱۵۵.

و در تفسیر قمی در معنای آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ...﴾، گفته است: مراد از آن انبیاء و رسل و امامانند.^۱

فهرست مطالب جلد هشتم



^۱ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۵۴ ط قم.



This field may contain sensitive information. The field may have been removed, obscured or hidden. Only the field is visible to the user.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The field may have been removed, obscured or hidden. Only the field contents are visible to the user.



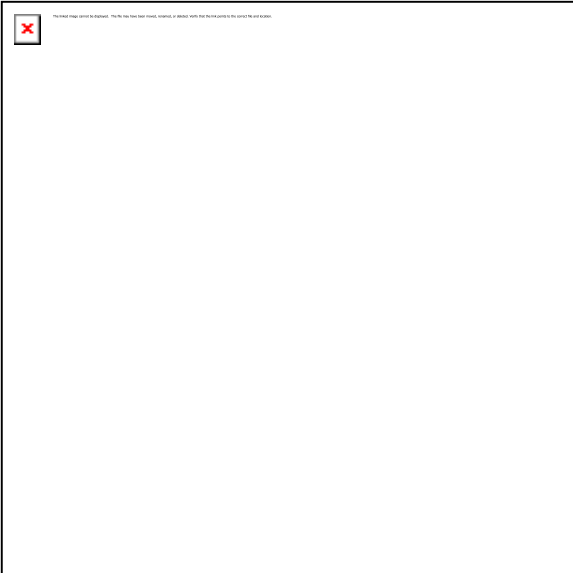
This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.





This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file has been scanned, cleaned or redacted where necessary for the purposes of the record. The user is notified.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file has been scanned, analyzed, and indexed by McAfee VirusScan Engine for malware. The file is safe to use.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.



This field may contain sensitive information. The file may have been moved, renamed or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.