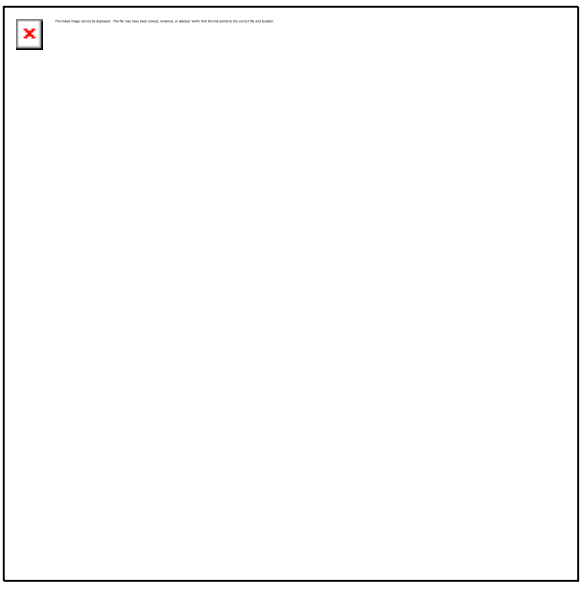

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

بسم الله الرحمن الرحيم

ادامه سوره هود

[سوره هود (۱۱): آیات ۱۰۰ تا ۱۰۸]

﴿ذَلِکَ مِنْ أَنْبَاءِ اَلْقُرىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْکَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ ۱۰۰ وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ اَلَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّکَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ۱۰۱ وَ كَذَلِکَ أَخْذُ رَبِّکَ إِذَا أَخَذَ اَلْقُرىٰ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ۱۰۲ إِنَّ فِي ذَلِکَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ اَلْآخِرَةِ ذَلِکَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ اَلنَّاسُ وَ ذَلِکَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ ۱۰۳ وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلاَّ لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ ۱۰٤ يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ ۱۰۵ فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا فَفِي اَلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ ۱۰٦ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ۱۰۷ وَ أَمَّا اَلَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي اَلْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ۱۰۸﴾

ترجمه آیات

این از خبرهای آن دهکده‌ها است که برایت قصه می‌کنیم، بعضی (از آنها) بپاست، و بعضی دیگر منقرض و نابود شده است (۱۰۰).

ما ستمشان نکردیم بلکه خود ایشان به خود ستم کردند و همین که فرمان پروردگارت بیامد، خدایانشان که به جای پروردگار می‌پرستیدند، کاری برای ایشان نساختند و جز خسرانشان نیفزودند (۱۰۱).

مؤاخذه کردن پروردگارت وقتی دهکده‌ها را مؤاخذه کند، چنین است. آری، مؤاخذه او الم‌انگیز و سخت است (۱۰۲).

و در این برای کسی که از عذاب قیامت بترسد عبرتی (تکان دهنده) است و قیامت روزی است که همه مردم برای (درک) آن یک جا ۹ جمع می‌شوند و این، روز حضور یافتن (همه) است (۱۰۳).

و آن را جز برای مدتی معین مؤخر نمی‌داریم (۱۰٤).

روزی بیاید که هیچ کس جز به اذن او سخن نگوید و برخی از آنان بدبخت باشد (و برخی) نیکبخت (۱۰۵).

اما کسانی که بدبختند در آتشند و برای آنها زفیر و شهیق است (۱۰٦).

و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه پروردگار تو بخواهد که پروردگارت هر چه بخواهد می‌کند (۱۰۷).

اما کسانی که نیکبخت‌اند در بهشتند و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه خدای تو

بخواهد که این بخششی قطع نشدنی است (۱۰۸).

بیان آیات

در این آیات به داستانهای قبل بازگشت نموده و نظری اجمالی و کلی در آنها نموده و سنت خدا را در میان بندگانش خلاصه می‌کند، و آثار شومی را که شرک به خدا برای امم گذشته ببار آورد و آنان را به هلاکت در دنیا و عذاب جاودانه آخرت مبتلا نمود برمی‌شمارد تا عبرت‌گیران عبرت گیرند.

﴿ذَلِکَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْکَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ﴾

کلمه «ذلک» اشاره است به داستانهای قبل، و چون کلمه «من» تبعیضی است معنای آیه چنین می‌شود: این داستانها که برایت آوردیم پاره‌ای از داستانهای شهرها و دهکده‌ها، یا اهل آنها است که ما برایت شرح دادیم.

دو احتمال در معنای: ﴿أَنْبَاءِ الْقُرىٰ﴾

کلمه «حصید» از ماده «حصد» است که به معنای بریدن و درو کردن زراعت است. داستانهای امم گذشته را به زراعت تشبیه کرده چون گاهی ایستاده و گاهی درو شده است. و معنای آن در صورتی که

مقصود از «قری» خود دهکده‌ها باشد نه اهل آنها، این است که: برخی از دهکده‌ها که ما برایت داستان کردیم دهکده‌هایی است که به کلی از بین نرفته و هنوز آثاری از آنها باقی است، مانند دهکده قوم لوط که هنوز - یعنی در عصر نزول قرآن - آثارش باقی است، و بیننده را بیاد آن قوم می‌اندازد. آری، از آیه ﴿وَ لَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ

يَعْقِلُونَ ﴾[1] و آیه ﴿وَ إِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَ بِاللَّيْلِ أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[2] برمی‌آید که در عصر نزول قرآن آثاری از قوم لوط باقی بوده است.

مراد از اینکه آلهه مشرکین جز بر هلاکت و تباهی خوانندگان خویش نیفزودند

و اگر منظور از قری، اهل قری باشد معنایش این می‌شود: از این امم و اقوام، بعضی هنوز پابرجایند و بکلی منقرض نشده‌اند، مانند امت نوح و صالح، و برخی دیگر بکلی منقرض شده‌اند، مانند قوم لوط که احدی از ایشان نجات نیافت و همه از بین رفتند مگر خانواده لوط - لوط نیز جزء قومش نبود.

﴿وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾

یعنی ما در فرو فرستادن عذاب برایشان ستم نکردیم، بلکه هلاکتشان اثر شرک و فسقشان بود، خودشان بخاطر شرک ورزیدن و بیرون شدن از زی بندگی به خود ستم کردند.

آری، هر عملی که بدنبال خود عقوبتی داشته

---

[1] و ما از آن قوم اثری باقی گذاشتیم برای مردمی که عبرت می‌گیرند. - عنکبوت، آیه ۳۵.

[2] و شما صبحگاهان و در شب بر آن قوم گذر می‌کنید، چرا پس عبرت نمی‌گیرید؟ - صافات، آیه ۱۳۸.

باشد خالی از دو صورت نیست، یا عمل ظلم است و یا عقوبت آن، و وقتی عقوبت ظلم نباشد، قهرا عمل ظلم است که عقوبت به بار آورده.

پس خلاصه کلام این می‌شود: اگر ما عذابشان کردیم به خاطر ظلمشان بود. و لذا به دنبال آن فرموده: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ...﴾. و از نظم آن کلام و این دنباله چنین برمی‌آید که ما ایشان را به عذاب خود گرفتیم و خدایانشان کاری برایشان صورت ندادند. پس، معلوم شد حرف «فاء» در جمله ﴿فَمَا أَغْنَتْ﴾ که تفریع را می‌رساند جمله مذکور را بر ما قبل خود تفریع نموده، معنای آن را بدین صورت درمی‌آورد: ما ایشان را به عذاب خود گرفتیم پس در این باره خدایانی که ایشان به جای پروردگار متعال می‌پرستیدند تا خیری برایشان جلب نموده و شری از ایشان بگردانند کاری برایشان نکردند، و چون امر پروردگارت مبنی بر عذاب آنها بیامد (و یا چون عذاب پروردگارت بیامد) شری از ایشان دفع نکردند.

﴿وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ «تتبیب» از مصدر

«تبب» به معنای تدمیر و هلاک کردن، و در اصل به معنای قطع است، و این معنا را افاده می‌کند که چون به خاطر گناهی که مقتضی عذابشان بود (یعنی به خاطر بت پرستیشان) احساس نزول عذاب نمودند، به بت‌های خود التجاء برده، درخواست رفع بلا نمودند، و چون این التجاء و درخواست، خود گناه دیگری بود، لذا

باعث شد که عذابشان شدیدتر شده با عقاب سخت‌تری هلاک گردند.

بنابراین، نسبت دادن هلاکت به آلهه آنان نسبت مجازی است، و هلاکت بطور حقیقت منسوب است به دعا و التجای ایشان به آنها. و التجاء در حقیقت قائم است به داعی، نه به مدعو.

﴿وَ كَذٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرىٰ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾

کلمه «کذلک» اشاره است به گذشته (یعنی به اخبار قری) که پاره‌ای از مصادیق اخذ خدای تعالی بود، و اینک در این آیه، مطلق أخذ خدایی را با أخذ ایشان مقایسه نموده می‌فرماید: مطلق أخذ او دردناک و سخت است. و این بیان از قبیل تشبیه کلی به بعضی از مصادیق است در حکم، تا دلالت کند بر اینکه حکم مختص به مصادیق نامبرده نیست، بلکه عمومی و شامل همه افراد است و این نوعی شایع از انواع تشبیه است.

و جمله ﴿إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ وجه شبه را که دردناکی و سختی است بیان می‌کند.

و معنای آیه این است که: هم چنان که أخذ این اقوام ستمگر: قوم نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و قوم فرعون توسط خدا اخذی الیم و شدید بود همچنین هر قوم ستمگر دیگر را که اخذ کند اخذش الیم و شدید است، پس باید همه عبرت‌گیران عبرت بگیرند.

﴿إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ...﴾

این نیز اشاره است به اخباری که خدای تعالی از داستانهای قرای ستمگر بیان نموده که قرای مذکور را به خاطر ظلمشان به عذابی دردناک اخذ نموده، و اخذ او همواره همین طور است. و همین خود آیتی است برای کسی که از عذاب حیات آخرت بیمناک است، و علامتی است که نشان می‌دهد خداوند به زودی در آخرت، مجرمین را به جرمشان اخذ نموده و اخذش الیم و شدید خواهد بود.

و این خود باعث می‌شود چنین کسانی عبرت گرفته، از هر چیز که مستلزم سخط خدا باشد احتراز جویند.

﴿ذَلِکَ یَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ﴾ یعنی آن روزی که عذاب آخرت، در آن به وقوع می‌پیوندد روزی است

که همه مردم برای دیدنش جمع می‌شوند. بنابراین، کلمه «ذلک» اشاره است به روزی که کلمه ﴿عَذَابَ اَلْآخِرَةِ﴾ بر آن دلالت دارد. و به قول بعضیها به همین جهت به لفظ مذکر آورده شده و نیز ممکن است مذکر آوردن اشاره (ذلک) بدین منظور بوده باشد که مبتداء با خبر تطبیق کند.

و روز قیامت را به روزی توصیف کرده که مردم برای آن مجموعند، و نفرموده: «بزودی

جمع می‌شوند، و یا جمع می‌شوند برای آن مردم» تا دلالت کند بر اینکه جمع شدن مردم برای آن، از اوصاف لازم و لا ینفک آن است، و حاجتی نیست به اینکه از آن خبر داده شود.

اشاره به وجود ارتباط بین اعمال سابق و لاحق انسان و نیز ارتباط بین اعمال هر فرد و گروه با اعمال دیگران و لزوم رسیدگی به اعمال همگان در روزی که همه جمعند

و با در نظر داشتن اینکه حرف «لام» در کلمه «له» برای غایت است خصوصیت این روز این می‌شود که مردم به خاطر آن مجموعند. پس این روز شانی دارد که هیچ روز دیگر ندارد، و آن شان صورت نمی‌گیرد مگر به اینکه همه مردم بدون استثناء جمع شوند و احدی از حضور در آن تخلف نکند.

مردم نیز شانی دارند که با آن تمامی افراد بشر به همدیگر ارتباط یافته، اولی با آخری و آخری با اولی در آن مختلط می‌شود و بعض با کل مربوط می‌شود. و آن شان عبارت است از رسیدگی به حساب اعمالشان، از نظر ایمان و کفر و اطاعت و معصیت. و کوتاه سخن از نظر سعادت و شقاوت.

پر واضح است که یک عمل واحد از یک انسان از تمامی اعمال گذشته‌اش که با اصول باطنیش

ارتباط دارد سرچشمه گرفته، و اعمال آینده‌اش که آنها نیز با احوال قلبیش مرتبط است از آن یک عمل منشا می‌گیرد. و همچنین عمل یک انسان با اعمال هر کس که با او ارتباط دارد مرتبط می‌شود، یعنی یا اعمال آنها از عمل این متاثر گشته و یا اعمال ایشان در عمل وی مؤثر بوده است، و همچنین اعمال انسانهای گذشته با انسانهای آینده و اعمال انسانهای آینده با انسانهای گذشته ارتباط دارد. در بین گذشتگان، پیشوایانی بودند که یا مردم را هدایت می‌کردند و یا گمراه می‌ساختند و اعمال آنان در اعمال آیندگان اثر داشته و ایشان مسئول آنند، هم چنان که در متاخرین اتباع و دنباله‌روهایی هستند که از غرور و فریب پیشوایان گذشته‌شان پرسش می‌شوند، و قرآن کریم در این باره فرموده: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾[1]. و نیز فرموده: ﴿وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلَّ

[1] به یقین از اقوامی که پیغمبرانی به سویشان فرستاده شد پرسش خواهیم کرد، و از آن پیغمبرانی که گسیل شدند نیز پرسش خواهیم نمود. – اعراف، آیه ۶.

شَیْءٍ أَحْصَیْنَاهُ فِی إِمَامٍ مُبِینٍ﴾[1].

و جزاء و کیفر هم از حکم فصل و داوری که حق را از باطل جدا می‌سازد تخلف پذیر نیست.

و مطلبی که وضعش چنین باشد، (و آن داوری که دامنه‌اش از ابتدا تا انتهای بشریت

[1] و می‌نویسیم آنچه که از پیش فرستادند و آثارشان را هم، و هر چیز را ما در امام مبین بر شمرده‌ایم. – یس، آیه ۱۲

گسترش داشته باشد)، جز در روزی که اولین و آخرین بشر یک جا جمع باشند، و احدی غایب نباشد صورت نمی‌گیرد.

از همین جا می‌توان فهمید که بازجویی از تک تک مردم در قبر، و اجرای پاره‌ای از ثوابها و عقابها در آن، بطوری که آیات راجع به عالم برزخ بدان اشاره نموده، و روایات وارده از پیغمبر (صلی الله علیه وآله و سلم) و امامان اهل بیت (علیه السلام) بطور تفصیل از آن خبر می‌دهد، غیر از مساله حساب روز قیامت و بهشت و دوزخ جاودانه‌ای است که خداوند از آن خبر داده.

عالم برزخ منزلگاه موقتی است و جنبه تمهیدی برای روز قیامت و بهشت و دوزخ جاودانه دارد

چون بازجویی و سؤالی که افراد در قبر دارند، برای تکمیل پرونده اعمال است، تا برای فرا رسیدن قیامت بایگانی شود، و بهشت و دوزخ برزخی هم منزلگاه موقتی است، مانند منزلگاههای موقتی که برای مسافرین در وسط راه آماده می‌سازند. آری، در عالم برزخ بطور کامل به حساب کسی نمی‌رسند، و در آنچه کرده حکم فصل و جزای قطعی صادر

نمی‌کنند، هم چنان که آیه ﴿اَلنَّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ اَلسَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ اَلْعَذَابِ﴾[1] و آیه ﴿... یُسْحَبُونَ فِی اَلْحَمِیمِ ثُمَّ فِی اَلنَّارِ یُسْجَرُونَ﴾[2] بدان اشاره دارند، چه از عذاب برزخیان تعبیر کرده به عرضه بر آتش، و از عذاب قیامتیان به داخل شدن در آن، که عذابی است شدیدتر، و در دومی از عذاب برزخیان تعبیر کرده است به «سحب در حمیم» (کشیدن در آب جوشان)، و از قیامتیان به «سجر در نار» (سوختن در آتش).

و نیز آیه شریفه ﴿وَ لاَ تَحْسَبَنَّ اَلَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اَللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ فَرِحِینَ بِمَا آتَاهُمُ اَللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ یَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لاَ هُمْ یَحْزَنُونَ﴾[3] که صراحت دارد در اینکه مربوط است

---

[1] جهنم که بامداد و شبانگاه عرضه بر آن شوند، و روزی که رستاخیز برپا شود فرعونیان رای به سخت‌ترین عذاب داخل کنید. – مؤمن، آیه ۴۶.

[2] در آب جوشان کشیده شوند، و پس از آن در آتش سوخته گردند. – مؤمن، آیه ۷۲.

[3] کسانی رای که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندار، بلکه زنده‌اند و نزد پروردگار خویش روزی می‌خورند و به آنچه که خدا از کرم خود به آنان داده خوشحالند و از سرنوشت کسانی که از پی می‌رسند و هنوز به ایشان نپیوسته‌اند شادمانند که نه بیمی دارند و نه غمگین می‌شوند. – آل عمران، آیه ۱۶۹ و ۱۷۰

به عالم قبر، و گفتگویی از حساب و بهشت خلد در آن به میان نیامده، تنها بطور اجمال پاره‌ای از تنعم‌ها را ذکر کرده است.

و نیز آیه شریفه ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً

فِيمَا تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلىَ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [1]، که خاطر نشان می‌سازد مردم بعد از مردن در برزخی زندگی می‌کنند که متوسط است میان حیات دنیوی - که بازیچه‌ای بیش نیست - و میان حیات اخروی - که حقیقت زندگی است - هم چنان که فرموده: ﴿وَ مَا هَذِهِ اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [2].

کوتاه سخن، دنیا دار عمل، و برزخ دار آماده شدن برای حساب و جزاء، و آخرت دار حساب و جزاء است.

و آیه شریفه ﴿يَوْمَ لاَ يُخْزِي اَللَّهُ اَلنَّبِيَّ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعىَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اِغْفِرْ لَنَا﴾ [3] که می‌رساند رسول

---

[1] و چون مرگ یکی از آنان فرا رسد، گوید پروردگارا مرا بازگردان شاید عمل شایسته‌ای انجام دهم، هرگز! این کلمه‌ایست که وی گوینده آنست، پیش رویشان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند. - مؤمنون، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

[2] زندگی این دنیا به جز بازیچه و سرگرمی نیست و اگر بدانند، زندگی حقیقی در سرای دیگر است. - عنکبوت، آیه ۶۴.

[3] در آن روز که خدا، پیغمبر و آنان را که با وی ایمان آورده‌اند خوار نکند و نورشان پیشاپیش ایشان و برطرف راستشان در حرکت است، و گویند پروردگارا نور ما را کامل کن و ما را بیامرز که تو بر همه چیز توانایی. -

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و مؤمنینی که با اویند با نوری که در دنیا کسب نموده و در برزخ فراهم کرده‌اند به عرصه قیامت در آمده، آن گاه درخواست می‌کنند که خدا نورشان را تکمیل نماید و بقایای عالم لهو و لعب را از آنان بزداید.

﴿وَ ذَلِکَ یَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾ این جمله به منزله نتیجه و تفریعی است که به ظاهرش بر جمله قبلی: ﴿ذَلِکَ یَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ اَلنَّاسُ﴾ مترتب شده است، چون جمع شدن مردم مستلزم مشاهده نیز هست، چیزی که هست لفظ جمله مورد بحث مقید به ناس (مردم) نشده، و اطلاقش اشعار دارد بر اینکه ان روز برای هر کسی که بتواند مشاهده کند مشهود است، چه مردم، چه ملائکه، و چه جن. و آیات بسیاری که دلالت می‌کنند به محشور شدن جن و شیاطین و حاضر شدن ملائکه در قیامت همه این اطلاق را تایید می‌کنند.

﴿وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلاَّ لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ﴾

یعنی برای این روز أجل و سررسیدی است که

تحریم، آیه ۸.

قبل از رسیدن آن واقع نخواهد شد، و کسی نیست که حکم خدا را عقب بیندازد و قضای او را لغو کند، خود او هم آن روز را تاخیر

نمی‌اندازد، مگر تا همان سررسیدی که خودش برشمرده است. وقتی آن عدد تمام شد سرآمد مزبور فرا می‌رسد، و قیامت قیام می‌کند.

چند وجه در معنای: ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ در آیه شریفه

﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾

فاعل کلمه «یات» ضمیریست که به اجل، که در جمله قبل ذکر شد برمی‌گردد، و معنایش این است: روزی که می‌آید آن اجلی که قیامت تا آن روز به تاخیر می‌افتد هیچ کس تکلم نمی‌کند مگر به اذن او. در جای دیگر فرموده: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اَللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اَللَّهِ لَآتٍ﴾[1].

بعضی از مفسرین - بطوری که در مجمع البیان[2] نقل کرده - گفته‌اند: معنایش این است: «روزی که قیامت و جزاء می‌آید» و لازمه این حرف این است که ضمیر مذکور به قیامت و جزاء که سابقه کلام به وجهی بر آن دلالت می‌کند برگردد. و این، تکلف و زحمتی است که گوینده‌اش به خود داده در حالی که

---

[1] هر که امیدوار ملاقات خدا است، مطمئن بداند که اجل خدا آمدنی است. - عنکبوت، آیه ۵.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۳.

احتیاجی به آن نیست.

بعضی دیگر - بطوری که المنا ر[1] آورده - گفته‌اند: معنایش این است که:چون در آن وقت این روز معین فرا می‌رسد، هیچ نفسی از نفوس ناطقه تکلم نمی‌کند مگر به اذن خدای تعالی، پس منظور از «یوم» در آیه مطلق وقت، و غیر محدود است، برای اینکه آیه شریفه، روز نامبرده را ظرف گرفته برای روز محدودی که به اوصاف نامبرده در آیه متصف و فاعل کلمه «یات» است.

و این حرف خطا و غلط است، زیرا مستلزم این است که کلمه «یوم» ظرف باشد برای «یوم» (قیامت) چون برگشت معنا در حقیقت به این است که بگوییم «وقتی که می‌آید در آن این وقت معین، یا روزی که می‌آید در آن این روز معین»، و این محذور را که «یوم» ظرف «یوم» باشد، و چیزی ظرف خودش باشد با تفرقه میان دو روز، و یکی را عام و دیگری را خاص قرار دادن نمی‌توان دفع نمود. آری، مظروف واقع شدن زمان - که ذاتا ظرف است - برای

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۱۵۸.

زمانی دیگر محال است، و با عوض کردن لفظ و تغییر ممکن نمی‌شود، و یکی را مطلق و دیگری را محدود گرفتن صرف تصوری است که دردی را دوا نمی‌کند. هر دو روز از نظر اطلاق و تقیید و سعه و ضیق مساویند. بله، بسا می‌شود که یک زمان معین را با حادثه‌ای که در آن اتفاق افتاده

متحد می‌گیرند، بطوری که خود آن زمان هم حادثی از حوادث شده، جنبه ظرفیتش لغو می‌گردد، آن گاه چنین زمانی را مظروف برای زمان دیگری می‌گیرند و مثلا می‌گویند: روز قربان در ماه ذی الحجه است، و روز عاشورا در ماه محرم است. خدای تعالی هم از همین باب فرموده: ﴿يَوْمَ تَقُومُ اَلسَّاعَةُ﴾[1]. و اگر در آیه مورد بحث هم این عنایت صحیح باشد، به همین عنایت ممکن است ضمیر در «یاتی» را به کلمه «یوم» برگرداند.

و اینکه فرمود: ﴿لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ اصلش «لا تتکلم نفس» بوده، و یکی از دو حرف «تاء» حذف شده و حذف یکی از دو تاء باب تفعل شایع و قیاسی است.

و باء در «باذنه» برای مصاحبت است، پس در حقیقت استثناء از کلام است، نه از متکلم، به خلاف آیه ﴿لاَ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ اَلرَّحْمَنُ﴾[2] که استثناء از متکلم است. و معنای آیه مورد بحث این است که: هیچ نفسی به کلامی تکلم نمی‌کند مگر به آن

---

[1] روزی که ساعت قیام می‌کند. - جاثیه، آیه ۲۷

[2] حرف نمی‌زنند مگر کسی که رحمان اذنش داده باشد. - نبا، آیه ۳۸

کلامی که به اذن خدا همراه باشد، نه مانند دنیا که هر حرفی بخواهد بزند، چه خدا اجازه تشریعی داده باشد و چه نداده باشد.

و این صفت را که «کسی تکلم نمی‌کند مگر به اذن او» از خواص معرف روز قیامت شمرده و حال آنکه اختصاص به آن ندارد، هیچ نفسی از نفوس تکلم نمی‌کند و هیچ حادثی از حوادث در هیچ وقتی از اوقات اتفاق نمی‌افتد مگر به اذن او.

در پاره‌ای از بحثهای گذشته هم گفتیم که غالب معرفهایی که خداوند در قرآن برای روز قیامت ذکر کرده، با اینکه در سیاق اوصاف خاصه به آن آورده است معذلک شامل غیر آن هم می‌شود، مانند آیه ﴿یَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لاَ یَخْفَی عَلَی اَللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ﴾[1] و آیه ﴿یَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِینَ مَا لَکُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾[2] و آیه ﴿یَوْمَ لاَ تَمْلِکُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَیْئاً وَ اَلْأَمْرُ یَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾[3] و همچنین آیاتی دیگر. و به خوبی واضح

---

[1] روزی که ایشان آشکار و هویدایند هیچ چیز از ایشان بر خدا پوشیده نیست. – مؤمن، آیه ۱۷

[2] روزی که به عقب برمی‌گردید چیزی ندارید که از خدا نگهتان بدارد. – مؤمن، آیه ۳۳

[3] روزی که هیچ کس قدرتی ندارد که برای کسی کاری کند و امر در آن روز

است که این اوصاف مختص به روز قیامت نیست، چون هیچ وقت چیزی بر خدا پوشیده نیست و هیچ وقت چیزی کسی را از غضب او نگاه نمی‌دارد، و هیچ وقت کسی قدرتی ندارد تا برای کسی کاری صورت دهد مگر به اذن او،

و خلق و امر هم همیشه از آن اوست.

در روز قیامت حقایق برای همگان واضح شده، توهم استقلال اسباب و وسائط زائل می‌گردد

و لیکن دقت و تدبر در امثال آیه ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِی غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اَلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1] و آیه ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ﴾[2] که حکایت کلام گنهکاران است، و آیه ﴿وَ يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ... هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَ رُدُّوا إِلَى اَللَّهِ مَوْلاَهُمُ اَلْحَقِّ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[3] این معنا

از آن خداست – انفطار، آیه ۱۹

[1] تو از این (نشاه) در غفلت بودی ما از دیدگانت پرده برگرفتیم، در نتیجه امروز دیدگانت تیزبین شده. – ق، آیه ۲۲.

[2] پروردگارا دیدیم و شنیدیم پس ما را برگردان تا عمل صالح کنیم که دیگر یقین پیدا کردیم.– سجده، آیه ۱۲.

[3] و روزی که همگیشان را محشور کنیم به آنان که شرک ورزیدند بگوییم

را به دست می‌دهد که روز قیامت روزی است که خداوند بندگان را جمع نموده، حجاب و پرده‌ها را از جلو دیدگان و حواسشان بر می‌دارد در نتیجه حقایق بطور تام و کامل برایشان ظاهر می‌گردد، و آنچه در این نشاه دنیا بر ایشان مستور و در پس پرده غیب بود، در آنجا برایشان مشهود می‌شود.

در این موقع است که دیگر شک و تردیدی بر دلی راه نیافته و دلی را به وسوسه نمی‌اندازد، و همه به معاینه درک می‌کنند که خدا حق مبین است و مشاهده می‌کنند که تمام قدرتها برای او و ملک و عصمت و امر و قهر، تنها شایسته اوست و شریکی برای او نیست.

و آن استقلالی که در دنیا برای اسباب پنداشته می‌شد از بین رفته و روابط تاثیری که میان اشیاء بود زایل می‌گردد، در این هنگام است که ستارگان اسباب فرو ریخته، اختراعی که اوهام را در ظلمات

در جای خودتان باشید شما و شرکایتان، پس رابطه‌شان را قطع کردیم... در آنجاست که هر کس به هر چه از پیش کرده مبتلا شود و به سوی خدای یکتا، مولای حقیقی خویش بازگشت یابند و آن دروغها که می‌ساختند نابود شود - یونس، آیه ۲۸-۳۰

راهنمایی می‌کرد خاموش می‌شود و دیگر برای هیچ دارنده‌ای ملکی بطور استقلال نمی‌ماند، دیگر برای هیچ قدرتمندی قدرتی که با آن، عزت به خرج دهد نمانده، برای هیچ چیز ملجا و پناهگاهی که بدان پناهنده شود و به وسیله عصمتش خود را حفظ نماید باقی نمی‌ماند و دیگر پرده‌ای نخواهد ماند که چیزی را از چیز دیگری محجوب و پوشیده بدارد، و امر همه‌اش برای خدای واحد قهار است، و جز او کسی مالک چیزی نیست، (و در این اوصاف که برشمردیم آیات بسیاری در قرآن کریم است که بر کسی که در کلام خدای تعالی تدبر کند

مخفی نمی‌ماند).

و این است معنای جمله ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لاَ يَخْفَىَ عَلَى اَللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ﴾ و جمله ﴿مَا لَكُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ و جمله ﴿يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ اَلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾، و همچنین آیات و جملات بسیار دیگری که همه در این صدد هستند که نفی کنند آنچه را که اوهام در این نشاه دنیوی - که جز لهو و لعب چیز دیگری نیست - می‌آراید. و چنین وانمود می‌کند که این اسباب ظاهری هر یک برای خود سببی است مستقل در تاثیر و هر کدام به صفتی از اوصاف ملک، سلطنت، قوت، عزت و کرامت متصف است، و اتصافش هم بطور حقیقت است و این خود اینهایند که یکی می‌دهد و آن دیگری منع می‌کند یکی نافع است و دیگری مضر، و در غیر این اسباب ظاهری سود و زیانی نیست.

معنای جمله: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ و بیان اینکه تکلم در قیامت از سنخ تکلم در این دنیا نمی‌باشد

از همین جا می‌توان به معنای آیه ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ مانوس شد، و این معنا در آیات دیگری قریب به همین عبارت تکرار شده، مانند آیه

﴿لاَ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ اَلرَّحْمَنُ وَ قَالَ صَوَاباً﴾[1] و آیه ﴿هَذَا يَوْمُ لاَ يَنْطِقُونَ﴾[2].

وجه آن اینست که خدای تعالی در مواردی که روز قیامت را توصیف می‌کند می‌فرماید: ﴿يَوْمَ تُبْلَى اَلسَّرَائِرُ﴾[3] و نیز می‌فرماید: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اَللَّهُ﴾[4] و با این کلمات خود روشن می‌سازد که حساب در روز قیامت به آن صفات و نیات و احوال خوب و بدی است که در دلها است، نه به ظواهر اعمال که در این نشاه یعنی در دنیا کاشف آن احوال است.

پس انچه که از احوال قلب و زوایای دل در دنیا مستور و پنهان بوده در آخرت ظاهر و عریان جلوه‌گر می‌شود و آنچه که امروز غیب است در آن روز شهادت خواهد بود.

(اما اینکه تکلم در قیامت به چه معناست

---

[1] تکلم نمی‌کنند مگر کسی که رحمان اذنش داده باشد، و صواب بگوید. – نبا، آیه ۳۸.

[2] این روزی است که حرف نمی‌زنند. – مرسلات، آیه ۳۵.

[3] روزی که نهانها آشکار می‌شود. – طارق، آیه ۹

[4] چه ظاهر سازید آنچه در دلهایتان است و چه پنهان بدارید، خدا با آن شما را محاسبه می‌کند. – بقره، آیه ۲۸۴.

می‌گوییم:) تکلمی که در میان ما مردم متداول است عبارت است از استخدام صوتها و ترکیب آن به نحوی از وضع و اعتبار، که دلالت کند بر آن معانی که در ضمایر و دلها نهفته است، و این معنا را احتیاج اجتماعی به تبادل

اغراض و منویات متداول کرده، چون نه می‌توان از تفاهم افراد با یکدیگر و تبادل اغراض صرفنظر کرد، و نه راهی غیر استخدام اصوات به درون دلها وجود دارد.

آری، سخن گفتن، از اسباب و وسایل اجتماعی است که ما به وسیله آن به معانی و اغراض نهفته در دلها پی می‌بریم. پس قوام آن و علت پیدایشش این بوده که انسان از احاطه به آنچه که در اذهان و دلهاست عاجز مانده، و قطعا اگر حسی می‌داشته که به وسیله آن، معانی ذهنی یکدیگر را درمی‌یافت، همانطور که مثلا چشم نورها و رنگها، و لامسه حرارت و برودت و نرمی و زبری را درمی‌یابد، احتیاجی به وضع واژه‌ها و سپس تکلم با آنها پیدا نمی‌کرد و آنچه امروز در میان ما به نام کلمه و یا کلام نامیده می‌شود وجود نمی‌یافت، و همچنین اگر نوع بشر مانند سایر انواع حیوانات می‌توانست بطور انفرادی زندگی کند باز از تکلم و سخن گفتن خبری نبود، و نطق بشر باز نمی‌شد.

آری، نشاه دنیا، مثل اینکه از دو عالم غیب و شهود یعنی محسوس و بیرون از حس ترکیب شده

و مردم احتیاج مبرم دارند به اینکه ضمایر یکدیگر را کشف نموده، بدان اطلاع یابند. حال اگر عالمی را فرض کنیم که شهادت صرف باشد و در آن غیب و نامحسوسی نباشد، احتیاجی به تکلم و نطق پیدا نمی‌شود، و اگر هم در پاره‌ای از حالات آن عالم اطلاق کلام بکنیم، مصداق و معنایش ظهور پاره‌ای از ضمایر اشخاص است برای یکدیگر.

و نشاه‌ای که دارای چنین وضعی باشد همان نشاه قیامت است، چه خدای تعالی آن را به امثال: «﴿یَوْمَ تُبْلَی اَلسَّرَائِرُ﴾ روزی که ضمایر آشکار می‌شود» توصیف کرده و همین معنا از آیه ﴿فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَل عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لاَ جَانٌّ... یُعْرَفُ اَلْمُجْرِمُونَ بِسِیمَاهُمْ فَیُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِی وَ اَلْأَقْدَامِ﴾[1] نیز استفاده می‌شود.

حال اگر بگویی: بنابراین نباید در قیامت دروغی یافت شود، و حال آنکه قرآن تصریح دارد بر اینکه در آنجا نیز دروغ هست، و می‌فرماید: ﴿وَ یَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِیعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِینَ أَشْرَکُوا أَیْنَ

---

[1] آن روز هیچ انسان و پری رای از گناهش نپرسند (زیرا) گنهکاران رای به سیمایشان می‌شناسند، و از پیش سر و قدمها بگیرند (و در دوزخ اندازند). – الرحمن، آیه ٤١.

شُرَكَاؤُكُمُ اَلَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا وَ اَللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلىَ أَنْفُسِهِمْ﴾[1] و نیز می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اَللَّهُ جَمِيعاً

فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلىَ شَيْءٍ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ اَلْكَاذِبُونَ﴾[2]

در جواب می‌گوییم: این از باب ظهور ملکات است. توضیح اینکه انسان وقتی در باره نفسانیات خود فکر می‌کند، در نفس خود اسراری نهانی مشاهده می‌کند، بدون اینکه در این مشاهده احتیاج پیدا کند به اینکه به خود بگوید در درون دل من چه چیزهایی است، چون باطن هر کسی برای خودش مشهود است نه غیب، و در درک آن، زبان و تکلم هیچ دخالتی ندارد، و لیکن با اینکه دخالت ندارد می‌بینیم، که در حین تفکر صورت کلامی را در دل

---

[1] روزی که ایشان رای تماما محشور کنیم آن گاه به کسانی که شرک آورده‌اند گوییم شریکانی که شما برای خدا می‌پنداشتید کجایند و زرنگیشان جز این نباشد که گویند قسم به خدا پروردگارمان که ما مشرک نبودیم، بنگر چگونه به خویش دروغ بستند. – انعام، آیه ۲۲-۲۴

[2] روزی که خدا همگیشان را زنده کند برای او قسم می‌خورند هم چنان که برای شما قسم می‌خورند و گمان‌برند چیزی هستند بدانید که آنان خودشان دروغگویند. – مجادله، آیه ۱۸.

تصور می‌کنیم، و در دل با خود حرف می‌زنیم، و چه بسا می‌شود که زبان را هم به کار بسته آنچه که به فکر ما می‌گذرد به زبان جاری می‌سازیم. این استخدام زبان در اینگونه مواقع، که هیچ دخالتی برای زبان نیست، از باب عادت است، چون ما عادت کرده‌ایم همواره نیت خود را به وسیله زبان با دیگران در میان بگذاریم، لذا در اینگونه مواقع نیز زبان را به کار می‌بریم و با خود حرف می‌زنیم.

بیان اینکه دروغ گفتن مشرکین در روز قیامت از باب ظهور ملکات است

مشرکین و منافقین هم از آنجایی که در دنیا به دروغ عادت کرده بودند، در روز قیامت هم که روز ظهور ملکات و عادات نفسانی است خود به خود حرف می‌زنند و دروغ‌های دنیایی خود را تکرار می‌کنند، و گرنه محال است که انسان با توجه به اینکه در مقابل پروردگار خود قرار گرفته دروغ بگوید و حال آنکه او به ظاهر و باطنش واقف است و اعمالش نیز حاضر است نامه عملش گسترده و گواهان ایستاده‌اند، و جوارح و اعضای بدنش همه به زبان آمده‌اند و همه اسباب و از آن جمله دروغ

دیگر رونقی ندارد، چون همه اسرار علنی و همه غیب‌ها شهود می‌شود، با این حال دروغ می‌گوید به امید اینکه خدای خود را گول بزند و حجت قلابی خود را به کرسی بنشاند و بخواهد بدین وسیله نجات بیابد؟!

و این نظیر دعوت شدنشان به سجود است در روز قیامت که نمی‌توانند سجده کنند: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى اَلسُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى اَلسُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ﴾[1] چه، نداشتن قدرت بر سجده جز بدین جهت نیست که ملکه استکبار بر نفوسشان راسخ شده و گرنه اگر خدا قدرت را از ایشان گرفته باشد حق

به جانب ایشان خواهد بود، نه خدا.

و اگر بگویی: در صورتی که مطلب بدین قرار است که تو گفتی و در قیامت نه حاجتی به تکلم

---

[1] (یاد کنند) روزی سختی را که دامن به میان زنند و به سجده خوانده شوند و نتوانند، چشمانشان ذلیل و ترسان و حسرت آنها را فرا گرفته و از این پیش (در دنیا) با تن سالم به طاعت خدا آنها را خواندند (اجابت نکردند). - قلم، آیه ٤١ و ٤٢

هست و نه از عمل تکلم در آنجا مصداقی یافت می‌شود، پس استثنایی که در جمله مورد بحث آمده و فرموده: ﴿لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ و همچنین در آیاتی نظیر آن و نیز آیاتی که کلام و اقوال قیامتیان را حکایت می‌کند چه معنا دارد؟

وجه جمع بین آیاتی که تکلم در روز قیامت را اثبات می‌کنند با آیاتی که آن را نفی و انکار می‌کنند

در پاسخ می‌گوییم: هیچ تردیدی نیست در اینکه انسان ما دام که در این نشاه یعنی در دنیا است، نسبت به اعمال خود که یکی از آنها سخن گفتن است مختار است، یعنی نسبت انجام هر عمل و ترک آن برایش مساوی است، هم چنان که او نسبت به انجام و ترک هر عمل نسبت مساوی دارد، اما این تساوی نسبت مادامی است که عملی را انجام نداده باشد، چون وقتی انجام داد دیگر نسبت به آن اختیار ندارد، و آثار لا ینفک آن عمل که یکی از آنها پاداش و کیفر است قهرا مترتب می‌شود، زیرا آثار فعل هم مانند فعل پس از انجام، از اختیار آدمی بیرون است.

و نشاه آخرت نشاه جزا و اثر اعمال است. در آنجا دیگر خبری از اختیار نیست، آنجا انسان است

و عملش، انسان است و لوازم ضروری اعمالش، انسان است و نامه عمل و گواهان اعمالش، انسان است و پروردگاری که به سوی او بازگشت نموده، و حکم فصل و داوری به دست اوست.

در آنجا اگر دعوت به چیزی شود بطور قهر و اضطرار استجابت می‌کند، هم چنان که فرموده: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ اَلدَّاعِیَ لاَ عِوَجَ لَهُ﴾[1] در حالی که وقتی در دنیا بودند به حق دعوت می‌شدند ولی استجابت نمی‌کردند.

و اگر به درخواستی تکلم کند، کلامش از سنخ سخن گفتن در دنیا اختیاری و کاشف از نهانیهای درون نیست، چه خدا در آن روز بر دهان او مهر نهاده، نمی‌تواند به هر چه که دلش و هر جور که می‌خواهد تکلم کند، هم چنان که فرموده: ﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلیَ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿هَذَا يَوْمُ لاَ

---

[1] و خلایق همه از پی کسی که آنها رای به راه مستقیم به عرصه قیامت دعوت کند ناچار خواهند رفت. – طه، آیه ۱۰۸.

[2] امروز بر دهنهایشان مهر می‌نهیم، و دستهایشان با ما سخن گویند و پاهایشان به آنچه که کسب می‌کردند شهادت می‌دهد. – یس، آیه ۶۵.

يَنْطِقُونَ وَ لاَ يُؤْذَنُ

لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾[1] چون عذرخواهی در جزایی است که در آن بویی از اختیار باشد، یعنی صرفنظر کردن از آن ممکن باشد و اما گناهی که شده و اینک کیفر ضروری و بی چون و چرایش فرا می‌رسد عذر بردار نیست، هم چنان که فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2] یعنی کیفر شما خود آن اعمالی است که می‌کردید و آن اعمال با عذرخواهی و تعلل از آنچه هست تغییر نمی‌کند. آری، اگر این داوری در دنیا و حکومت به دست حکام مجازی بود که هر چه می‌کردند به رأی و اراده خود می‌کردند ممکن بود یک عمل به ضمیمه تعلل و عذر خواهی از آنچه بود تغییر بپذیرد.

و کوتاه سخن، اگر در باره درخواستی تکلم کند، تکلمش اضطراری و بی اختیار است، و مطابق با عملی است که در برابرش مجسم شده و با این وضع

---

[1] این روزی است که سخن نمی‌گویند و اجازه ندارند که عذر بخواهند. – مراسلات، آیه ۳۶.

[2] ای کسانی که کافر شدید امروز عذر نخواهید، زیرا کیفر شما جز همان کرده‌های شما نیست.– تحریم، آیه ۷.

اگر به دروغ تکلم کند معنای دروغش همان بروز و هویدا شدن ملکات است و خود عملی است از اعمالش که ظهور می‌کند، نه اینکه کلامی باشد جواب از سؤال، پس خدا بر دهانش مهر زده، گوش و چشم و پوست و دست و پایش را به زبان درمی‌آورد و عملی را که کرده حاضر می‌سازد و گواهان را می‌آورد، و خدا خودش بر هر چیز گواه است.

پس، خلاصه همه حرفهایی که زده شد، این شد: معنای جمله ﴿لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ این است که تکلم در آن روز به طریق تکلم دنیوی نیست، که عبارت باشد از کشف اختیاری از نهانیها، و فرض صدق و کذب در آن راه داشته باشد، چون مالک اختیار بودن از لوازم عمل است که جای آن دنیا است و در نشاه آخرت خبری از آن نیست، و لذا هیچ انسانی دارای اختیار نیست تا به اختیار خود تکلم کند، بلکه آنجا همه چیز به اذن خدا و مشیت اوست.

و اگر خواننده محترم خوب دقت کند خواهد دید که برگشت این وجه (یعنی برداشته شدن اختیار از تکلم انسان و سایر افعالش) به همان مطلبی است که ما با

آن بحث را شروع کردیم، و گفتیم که یکی از مشخصات روز قیامت انکشاف حقیقت اشیاء، و شهود شدن همه غیبها است. در خاتمه خواننده محترم را به دقت در معارفی که کلام الهی در مساله معاد دارد توصیه نموده و می‌گذریم.

بعضی[1] دیگر از مفسرین در معنای جمله ﴿لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ گفته‌اند: آن روز

کسی سخنی نگوید مگر پسندیده و مشروع، زیرا مردم در آن روز مجبورند حرفهای زشت را ترک کنند، در آن روز، دیگر از کسی قبیحی سرنمی‌زند، ولی نسبت به غیر قبیح و پسندیده اذن داده شده‌اند.

ولیکن این حرف اشکال دارد، و آن این است که اگر در آن روز، عمل فرض داشته باشد، اختصاص دادن آن به ماذون و مشروع، اختصاص دادن بدون دلیل است. آری، آن روز اصلا روز عمل نیست تا به پاره‌ای اعمال اذن بدهند و به پاره‌ای دیگر ندهند و اجباری که گفته‌اند منشا آن همین است که ظرف قیامت ظرف جزاء است، نه ظرف عمل. و وقتی

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۳.

ظرف، ظرف عمل نباشد ظرف هیچ عمل اختیاری نیست نه نیک و نه بد، چون عمل وقتی نیک و بد می‌شود که اختیاری باشد.

علاوه بر اینکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿هَذَا يَوْمُ لاَ يَنْطِقُونَ وَ لاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ و معلوم است که عذرخواهی، عمل قبیحی نیست.

عده‌ای دیگر از مفسرین گفته‌اند: «معنای آیه این است که در آخرت احدی به حرفی که نافع باشد از قبیل شفاعت و میانجی‌گری تکلم نمی‌کند مگر به اذن او».

و این معنا برگشتش به این است که بگوئیم آیه مورد بحث معنای آیه ﴿يَوْمَئِذٍ لاَ تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾[1] را می‌دهد، و این تقییدی است که هیچ شاهدی بر آن نیست. و اگر منظور از آن این معنا بود جا داشت بفرماید: «لا تکلم نفس عن نفس – و یا – فی نفس الا باذنه – هیچ کس از ناحیه و یا در باره شخص دیگری سخن نگوید مگر به اذن او» هم چنان که نظیرش آمده و فرموده: ﴿لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ

---

[1] در آن روز، شفاعت هیچکس سود نبخشد جز آن کس که خدای رحمن به او رخصت شفاعت دهد. – طه، آیه ۱۰۹.

لِنَفْسٍ شَيْئاً﴾.

از آنچه گذشت وجه جمع میان آیاتی که تکلم را در روز قیامت اثبات می‌کند و میان آیاتی که آن را انکار و نفی می‌کند معلوم گردید.

توضیحش اینکه: آیاتی که متعرض مساله تکلم در قیامت است، دو دسته است، یک دسته تکلم را بدون استثناء نفی و یا اثبات می‌کند مانند: ﴿لاَ يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلاَ جَانٌّ﴾[1] و نیز مانند: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾[2].

دسته دیگر کلام را چه راست و چه دروغ نفی می‌کند، مانند آیه ﴿هَذَا يَوْمُ لا

---

[1] هیچ انسان و جنی از گناهش پرسش نمی‌شود. - الرحمن، آیه ۳۹.

[2] روزی می‌آید که هر کس از خود با مجادله دفاع می‌کند. - نحل، آیه ۱۱۴

يَنْطِقُونَ﴾[1] و آیه ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَ لاَ صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾[2]

صنف اول که گفتیم دو طرف دارد یکی نفی و یکی اثبات، می‌شود به امثال آیه ﴿لاَ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ اَلرَّحْمَنُ﴾[3] میان دو طرفش جمع نمود (یعنی معلوم می‌شود نفی کلام در باره چه کسانی و اثبات آن در خصوص چه کسانی است).

و صنف دوم که کلام را بطور مطلق نفی می‌کند هم دروغ آن را و هم راستش را، تنافی میان دو طرفش به امثال آیه مورد بحث یعنی آیه ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ برداشته می‌شود. البته بنا بر آن معنایی که ما برای اذن در تکلم کردیم و توضیحش گذشت، که بنا بر آن این دسته از آیات و آیه مورد بحث این معنا را افاده می‌کنند، که هر که در قیامت تکلم می‌کند، در تکلم کردنش مضطر و بی اختیار است و به اذن خدا تکلم می‌کند، نه به اختیار

---

[1] این روزی است که کافران برای نجات خود سخن نتوانند گفت. – مرسلات، آیه ۳۵.

[2] پس نیست ما را از شفاعت‌کاران و نه دوستی مهربان. – شعراء، آیه ۱۰۱.

[3] حرف نمی‌زنند مگر آن کس که خدای رحمان به او اذن دهد. – نبا، آیه ۳۸.

و اراده خود، آن طور که در دنیا بوده است، در نتیجه مطلب از مختصات قیامت می‌شود.

وجوهی که دیگران در این باره گفته‌اند

از همین جا وجه قصور در آنچه المنار آورده معلوم می‌شود، چون وی در تفسیر خود، در ذیل آیه مورد بحث گفته: «نفی کلام در روز قیامت و اثبات آن به اذن خدا که در این آیه آمده، میان دو دسته آیات قرآنی که یکی بطور مطلق تکلم را در قیامت نفی، و دیگری بطور مطلق اثبات می‌کند جمع می‌نماید»[1] (به اینکه کلام در آن نشاه نیز اختیاری است: آن کس که تکلم می‌کند به اذن خدا تکلم می‌کند و آن کس که قرآن فرموده تکلم نمی‌کند کسانی هستند که خدا اذنشان نمی‌دهد) قبلا هم چند آیه از قبیل آیه ﴿هَذَا يَوْمُ لاَ يَنْطِقُونَ﴾ و آیه ﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلىَ أَفْوَاهِهِمْ﴾ را آورده.

زیرا: اولا او میان دو دسته آیات فرق نگذاشته، و از کلامش چنین توهم می‌شود که او آیه مورد بحث را در رفع تنافی میان آیات مطلق کافی دانسته، و حال

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۱۵۸.

آنکه کافی نیست.

و ثانیا معنا نکرده که کلام به اذن خدا چه معنا دارد، و در نتیجه این قصور این اشکال به وی متوجه شده که مگر تکلم در دنیا بدون اذن خداست که در آخرت به اذن او باشد؟ و خلاصه مطلب مختص به روز قیامت نیست.

بعضی دیگر از مفسرین[1] به وجهی دیگر رفع تنافی کرده‌اند، و آن این است که «روز قیامت مشتمل بر چند موقف است، در بعضی از مواقفش اجازه تکلم داده می‌شود، و در بعضی دیگر داده نمی‌شود، پاره‌ای از روایات هم همین معنا را می‌رساند».

این جواب هر چند که به ظاهرش غیر از جواب قبلی است، الا اینکه بدون مساله اذن تمام نمی‌شود، و به ضمیمه آن برگشتش به همان وجه خواهد بود.

بعضی دیگر چنین جواب داده‌اند که «منظور از تکلم نکردن این است که کسی در آن روز به حجت تکلم نمی‌کند، و اگر تکلم کنند به اقرار به گناهان و سرزنش یکدیگر لب می‌گشایند، و گناهان را به گردن یکدیگر می‌اندازند.

نظیر اینکه خود ما به کسی که خیلی هم حرف زده، و لیکن در سخنانش حجت و حرفی حسابی نیاورده می‌گوییم: حرف بزن، اینها که حرف نیست. و کسی را که در سخنانش حجتی نیاورده، غیر متکلم می‌نامیم. پس نفی کلام ناظر به این است که ما ادعاء

---

[1] تفسیر فخر رازی، ج ۱۸، ص ۵۹.

و مجازا کلام بی‌فایده را غیر کلام می‌نامیم».

این وجه نیز اشکال دارد، و آن اینست که اگر چنین ادعایی صحیح باشد در امثال عبارت: ﴿هَذَا یَوْمُ لاَ یَنْطِقُونَ﴾ صحیح است، نه در عبارت: ﴿یَوْمَ یَأْتِ لاَ تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ پس جواب مزبور معنای محصلی ندارد.

آلوسی از کتاب «غرر و درر» سید مرتضی نقل کرده که در این باره گفته است: روز قیامت روزی بس طولانی و ممتد است. و ممکن است اشخاص مورد نظر آیه در قسمتی از آن روز نطق نکنند و سخن نگویند، ولی در بعض قسمت‌های دیگر آن روز برای سخن گفتن به آنان اجازه داده شود.

این نیز صحیح نیست، زیرا اشاره «هذا» اشاره به سرتاسر روز قیامت است و بنا به وجه مزبور معنای «این روزی است که سخن نگویند»، «این روزی است که در پاره‌ای از آن سخن نگویند» خواهد بود، و این معنا خلاف ظاهر است. به علاوه آن اشکالی که به وجه دوم وارد می‌شد بر این وجه نیز وارد است، چون مرجع و بازگشت آن وجه و این وجه که وجه چهارم است به یک معنا است، و آن این است

که مواقف مختلف است: در یک موقف سخن نمی‌گویند، و در موقفی دیگر سخن می‌گویند، تنها فرقی که میان آن دو است این است که وجه دومی تنافی میان دو آیه را به اختلاف موقف و مکانها برمی‌داشت، و این وجه تنافی را به اختلاف زمانها بر

می‌دارد، هم چنان که وجه سوم آن را با اختلاف سخن‌ها برطرف می‌کرد.

از کلمات بعضی از مفسرین جواب دیگری استفاده می‌شود و آن این است که: «استثناء در ﴿لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ استثناء منقطع است، نه متصل و معنایش این است که هیچ نفسی با قدرت خود سخن نگوید مگر به اذن خدای تعالی. و حاصلش این است که آن تکلمی که در قیامت از آدمیان نفی شده تکلمی است که با قدرت خود آدمیان انجام شود، و آن تکلمی که جایز و ممکن است تکلم با اذن خداست».

اشکال این وجه هم اینست که نداشتن قدرت بر تکلم بدون اذن خدا اختصاص به قیامت ندارد، بلکه هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان در هیچ عالمی از عوالم مستند به قدرت انسان به تنهایی نیست، بلکه مستند است به قدرتی که از قدرت خدا و اذن او استمداد می‌گیرد. پس هر تکلمی که انسان بکند، و یا هر فعلی که انجام دهد، به قدرتی از خودش انجام می‌دهد که مقارن با اذن خدا باشد، بنابراین، استثناء در آیه استثناء منقطع نمی‌تواند باشد، چون معنای آن

الغاء تمامی اسباب مؤثر در تکلم است مگر یک سبب که عبارت است از اذن خدا و در نتیجه برگشت استثنای مذکور به همان وجهی است که ما در سابق ذکر کرده و گفتیم: تکلم ممنوع، آن تکلمی است که مانند تکلم در دنیا اختیاری باشد، و تکلم جایز، آن تکلمی است که تنها مستند به یک سببی الهی باشد، و آن اذن خدا و اراده اوست.

گو اینکه ظرف قیامت ظرف اضطرار و بیچارگی است، لیکن مفسرین گمان کرده‌اند که سبب این اضطرار مشاهده مواقف هول‌انگیز قیامت است که مردم با دیدن آن چاره‌ای جز اعتراف و اقرار ندارند، و جز از در صدق و پیروی حق سخن گفتن نتوانند. ولی ما در سابق گفتیم که سبب اضطرار این است که ظرف قیامت ظرف جزاء است نه ظرف عمل، و در چنین ظرفی بروز حقایق قهری است.

معنای جمله ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ و اشاره به معنای تقسیم انسانها به سعادتمند و شقاوتمند.

﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾

سعادت و شقاوت مقابل همند، چه، سعادت هر چیزی عبارت است از رسیدنش به خیر وجودش، تا

به وسیله آن، کمال خود را دریافته، و در نتیجه متلذذ شود، و سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش، و متنعم شدن به آن. و شقاوتش عبارت است از نداشتن و محرومیت از آن. پس سعادت و شقاوت به حسب اصطلاح علمی از قبیل عدم و ملکه است، و فرق میان سعادت و خیر این است که سعادت مخصوص نوع و یا شخص است، ولی خیر عام است.

و ظاهر جمله مورد بحث این است که مردم در قیامت منحصر به این دو طایفه نیستند

چون فرموده: «بعضی از ایشان سعیدند، و بعضی شقی» و همین معنا با آیات دیگری که مردم را به مؤمن و کافر و مستضعف تقسیم می‌کند مناسب است، چیزی که هست چون سیاق کلام سیاق بیان اصناف از نظر عمل و استحقاق نبوده لذا وضع مستضعفین یعنی اطفال و دیوانگان و کسانی را که حجت بر آنان تمام نشده بیان نکرده است.

آری، سیاق کلام سیاق بیان این جهت است که روز قیامت روزی است که مردم از اولین تا آخرین، یک جا جمع می‌شوند و همه مشهودند و احدی از آن تخلف نمی‌کند، و کار مردم در آن روز منتهی به یکی از دو چیز می‌شود: یا بهشت و یا آتش.

و گو اینکه مستضعفین نسبت به کسانی که به خاطر عملشان مستحق بهشت شده‌اند و کسانی که به خاطر کردارشان مستحق آتش گشته‌اند صنف سومی هستند، و لیکن این معنا مسلم و بدیهی است که ایشان هم سرانجامی دارند، و چنان نیست که به وضعشان رسیدگی نشود و دائما به حالت بلا تکلیفی و انتظار بمانند، بلکه بالأخره به یکی از دو طایفه

بهشتیان و دوزخیان ملحق می‌شوند، هم چنان که فرموده: ﴿وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اَللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

و لازمه این سیاق این است که اهل محشر را منحصر در دو فریق کند: سعداء و اشقیاء، و بفرماید: احدی از ایشان نیست مگر اینکه یا سعید است و یا شقی.

پس آیه مورد بحث نظیر آن آیه دیگری است که می‌فرماید: ﴿وَ تُنْذِرَ يَوْمَ اَلْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي اَلْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي اَلسَّعِيرِ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَ اَلظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَ لاَ نَصِيرٍ﴾[2] چه جمله ﴿فَرِيقٌ فِي اَلْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي اَلسَّعِيرِ﴾ نظیر جمله مورد بحث هر چند به تنهایی دلالتی بر حصر ندارد، و لیکن با کمک سیاق حصر را افاده می‌کند.

---

[1] و دیگرانی هستند که محول به فرمان خدا شده‌اند یا عذابشان کند یا ببخشد و خدا دانای حکیم است. – توبه، آیه ۱۰۶.

[2] و از روز اجتماع که شکی در آن نیست بترسانی که گروهی در بهشتند و گروهی در جهنم و اگر خدا می‌خواست همه ایشان را یک امت قرار می‌داد ولی هر که را خواهد در رحمت خویش می‌برد و ستمگران دوست و یاوری ندارند. – شوری، آیه ۷

حال باید دید آیه شریفه چه دلالتی دارد. آنچه از آیه استفاده می‌شود تنها این معنا است که هر که در عرصه قیامت باشد یا شقی است و متصف به شقاوت، و یا سعید است و دارای سعادت، و اما اینکه این دو صفت به چه چیز برای موضوع ثابت می‌شود، و آیا دو صفت ذاتی

هستند برای موصوفشان و یا اینکه ثبوتشان به اراده ازلیه است و به هیچ وجه قابل تخلف نیست، و یا اینکه به اکتساب و عمل حاصل می‌شود، آیه شریفه از آن ساکت است و بر هیچ یک از آنها دلالتی ندارد، چیزی که هست قرار داشتن آن در سیاق دعوت به ایمان و عمل صالح و تحریک به اینکه در میان اطاعت و معصیت، اطاعت را اختیار کنید، دلالت می‌کند بر اینکه ایمان و عمل صالح در حصول سعادت مؤثر است و راه رسیدن به آن آسان است هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿ثُمَّ اَلسَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾[1].

نقد و رد سخن فخر رازی که گفته است سعادت و شقاوت آدمی به حکم خدا و لازم لا ینفک او است

این را بدین جهت گفتیم تا وجه فساد استفاده‌ای که بعضی از مفسرین از جمله مورد بحث کرده‌اند روشن شود. وی (فخر رازی) از آیه چنین استفاده کرده که: سعادت و شقاوت از حکم خداست، و لازم لا ینفک آدمی است. و در تفسیر خود در ذیل این آیه گفته است: بدانکه خدای تعالی در این آیه حکم

[1] پس آن گاه راه را آسان کرد. - عبس، آیه ۲۰

کرده است در باره بعضی از اهل قیامت به سعادت و در باره بعضی دیگر به شقاوت. و کسی که خداوند در باره‌اش حکمی بکند و بداند که او محکوم به آن حکم است ممکن نیست غیر آن بشود، مثلا اگر حکم کرده به اینکه فلانی سعید است، و علم به سعادت او داشته باشد محال است که او شقی شود، زیرا اگر شقی شود لازم می‌آید که خدا دروغ گفته باشد و علمش جهل گردد، و این محال است. پس به همین دلیل ثابت می‌شود که هیچ سعیدی شقی نمی‌شود و هیچ شقیی سعید نمی‌گردد.

آن گاه گفته است: از عمر هم روایت شده که گفته: وقتی آیه ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ نازل شد من به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عرض کردم اگر چنین است پس ما برای رسیدن به چه چیزی عمل می‌کنیم؟ برای رسیدن به چیزی که کارش گذشته، یا برای چیزی که هنوز حتمی نگردیده؟ فرمود: ای عمر برای رسیدن به سرنوشتی عمل می‌کنیم که حتمی شده و قلم قضا بر آن رفته، و قدر مقدرش کرده، و لیکن برای هر کسی میسر است

که برسد به آنچه که برای آن خلق شده.

آن گاه اضافه کرده که معتزله می‌گویند: از حسن روایت شده که گفته است معنای جمله مورد بحث این است که یک دسته شقیند به عملشان و یک دسته سعیدند به عملشان. و لیکن ما نمی‌توانیم به خاطر اینگونه روایات از دلیل قاطع خود دست برداریم علاوه بر اینکه شقی بودن شقی به خاطر عملش و سعید بودن سعید به خاطر عملش با مذهب ما منافاتی ندارد، زیرا می‌گوییم عمل زشت شقی و عمل نیک سعید هم به قضاء و قدر خداست، پس دلیل

ما به اعتبار خود باقی است[1].

و چه مغالطه‌ای عجیبی کرده، زیرا به طرز ماهرانه‌ای زمان حکم را زمان نتیجه و اثر آن قرار داده و آن گاه آیه را دلیل قطعی بر مسلک خود گرفته. توضیح اینکه: اگر خدای تعالی الآن حکم می‌کند به اینکه فلان موضوع در آینده دارای فلان صفت خواهد شد مستلزم این نیست که موضوع مذکور در زمان حکم هم متصف به آن صفت باشد، مثلا اگر ما در شب حکم کردیم به اینکه فضا پس از ده ساعت دیگر روشن می‌شود، معنایش این نیست که همین الآن هم هوا روشن باشد و اگر الآن هوا روشن نیست حکم ما را که حکم حقی است تکذیب نمی‌کند. و نیز اگر گفتیم کودک به زودی یعنی پس از هشتاد سال پیر و از بین رفتنی می‌شود مستلزم این نیست که در زمان حکم هم پیر و از بین رفتنی باشد.

پس اینکه در آیه شریفه فرموده: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾، و خبر داده به اینکه جماعتی از مردم در روز قیامت شقی و جماعتی دیگر سعیدند، حکمی است

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۸، ص ۶۱.

که الآن کرده، ولی برای ظرف قیامت و این هم مسلم است و ما نیز قبول داریم که حکم خدا در ظرف خودش تخلف ندارد و گرنه لازم می‌آید که خدا خبرش دروغ و علمش جهل شود، و لیکن معنایش این نیست که شقی و سعید در قیامت الآن هم شقی و یا سعید باشد، هم چنان که معنایش این نیست که خدا الآن حکم کرده باشد به اینکه سعید و شقی دائما سعید و شقی هستند، و این خیلی روشن است.

و ای کاش می‌دانستم چه چیزی او را بازداشته از اینکه در سایر موارد که خداوند خبر از صفات مردم در روز قیامت می‌دهد اینگونه حکم نمی‌کند. و چرا نمی‌گوید که اشقیاء در قیامت دائما کافر و دائما در جهنمند، حتی در دنیا و قبل از قیامت، و سعداء در قیامت دائما مؤمن و در بهشتند، حتی قبل از قیامت؟ اگر گفتار او در آیه مورد بحث صحیح باشد باید در اینگونه آیات نیز این معنا را ملتزم شود.

و اما روایتی که به عنوان دلیل بر گفتارش از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده که: «و لیکن برای هر کس میسر است که برسد به آنچه که برای آن خلق شده» هیچگونه دلالتی بر مدعای او

ندارد، و به زودی توضیح آن در بحث روایتی آینده خواهد آمد ان شاء اللّه تعالی.

و اما اینکه در آخر گفته: «علاوه بر اینکه شقی بودن شقی به خاطر عملش...» مقصودش این است که وقتی عمل مقدر شد - با اینکه هیچ قضای رانده شده و مقدری از قضا و قدر تخلف نمی‌پذیرد - در حقیقت آن عمل ضروری الثبوت می‌شود، و فاعلش در انجام آن مجبور می‌گردد،

و دیگر نسبت به فاعل، اختیاری و متساوی الفعل و الترک نیست، و فاعل هیچگونه تاثیری در آن عمل و آن عمل هم هیچگونه تاثیری در سعادت و شقاوت فاعلش ندارد، و میان فاعل و فعلش و میان فعل او و اثرش که همان سعادت و شقاوت بعدی باشد صرف همسایگی و پهلوی هم بودن است، و اتفاقی است که عادت خدای سبحان بر آن جریان یافته، یعنی بر این جریان یافته که این فاعل را قبل از این فعل و این فعل را قبل از آن خاصیت و اثر موجود کند، بدون اینکه کوچکترین رابطه حقیقی میان آن دو موجه باشد – مقصود فخر رازی این است.

بیان اینکه قضا و قدر الهی و علم او به اعمال انسان منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان ندارد

و این خود مغالطه دیگری است که از خلط میان نسبت وجوب و نسبت امکان ناشی شده، زیرا برای عمل با شرایط و مقتضیاتش دو جور نسبت است، یکی آن نسبتی است که میان آن و علت تامه یعنی تمامی آن چیزهایی است که در موجود شدنش دخالت دارند برقرار است، از قبیل اراده آدمی، و سلامت ادوات عمل، و آن اعضایی که عمل را انجام

می‌دهند، و وجود ماده‌ای که قابلیت عمل داشته باشد، و همچنین مساعدت زمان و مکان و نبود موانع، و غیر ذلک، که وقتی همه جمع شدند و تام و کامل گردیدند ثبوت عمل ضروری و واجب می‌شود، که این چنین نسبت، نسبت وجوب است. و نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند نسبت امکان است، چون وجود عمل به مجرد وجود یک جزء واجب نمی‌شود، مثلا به صرف تحقق اراده آدمی عمل واجب الوجود نمی‌گردد، بلکه هنوز ممکن الوجود است، یعنی اگر بقیه اجزای علت تامه نیز محقق شدند، و با آن یک جزء منضم گردیدند عمل واجب می‌شود.

پس عمل موجود نمی‌شود مگر به ضرورت علت تامه، در عین اینکه ناچار و به ضرورت علت تامه موجود شده، و نسبتی با علت تامه دارد که نسبت وجوب است، در عین حال نسبتی هم با اراده انسان دارد که نسبت امکان است، و نسبت وجوبیه که میان آن و علت تامه‌اش برقرار است نسبت امکانیه‌ای را که با اراده آدمی دارد باطل نمی‌کند، و آن را از امکان

به ضرورت و وجوب منقلب نمی‌سازد، بلکه نسبت عمل با انسان دائما امکان است، هم چنان که نسبت آن با علت تامه‌اش دائما وجوب است و دائما دو طرف عمل، یعنی انجام دادن و ندادن آن نسبت به انسان متساوی است، هم چنان که یکی از آن طرف بالنسبه به علت تامه دائما متعین و ضروری است.

نتیجه این تساوی دو طرف این است که هر فعلی با اینکه از وجود علت تامه‌ای که آن را واجب سازد خالی نیست، در عین حال برای انسان اختیاری است و قضا و قدر الهی آن را از اختیارات انسان بیرون نمی‌کند، چون قضای حتمی خدا از صفات فعلیه‌ای است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود، و فعل خدا همان سلسله علل مترتبه، به حسب نظام وجود است، و

ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود، و به عبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضایی الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد، هر چه باشد باز نسبتش به انسان نسبت امکان است.

پس معلوم می‌شود فخر رازی که انسان را مجبور در عمل دانسته، نسبت عمل را به انسان نسبت وجوب گرفته، نه امکان. و چنین پنداشته که واجب الثبوت شدن عمل به خاطر قضای الهی، باعث می‌شود که نسبت آن به انسان هم از امکان به وجوب مبدل شود.

و به بیانی دیگر و روشن‌تر: اینکه اگر علم خدای تعالی تعلق گیرد به اینکه مثلا فلان چوب به زودی با آتش می‌سوزد، باعث می‌شود که این سوختن محقق شود، اما سوختن به این قید که با آتش باشد، نه مطلق سوختن، زیرا چنین سوختنی متعلق علم حق قرار گرفته، نه هر سوختنی، چه به آتش باشد و چه به غیر آتش. و همچنین اگر علمش به این تعلق گیرد که فلان آدم به زودی فلان عمل را به اختیار و

اراده خود انجام می‌دهد، و یا به خاطر عملی اختیاری، شقی می‌شود، چنین علمی باعث نمی‌شود مگر صدور فلان عمل را از فلان انسان با اختیار و اراده‌اش، نه صدور آن علی ای حال چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد، و چه پای فلان آدم معین در میان باشد و چه نباشد، تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچگونه رابطه تاثیری نباشد.

و همچنین اگر علم خداوند تعلق گیرد به اینکه به زودی فلان انسان به خاطر کفر اختیاریش شقی می‌شود، چنین علمی موجب تحقق شقاوت وی می‌شود، اما شقاوت از ناحیه خصوص کفر، نه مطلق شقاوت، چه اینکه از کفر باشد و چه نباشد.

پس به خوبی روشن گردید که علم خدا به عملی از انسان، اختیار را از انسان سلب ننموده، و جبر پیش نمی‌آورد، هر چند که معلوم او از علمش تخلف پذیر نباشد.

﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا فَفِی اَلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ﴾

در مجمع البیان گفته «زفیر»، به معنی ابتدای

عرعر خران و «شهیق» به معنای آخر آن است.[1] و در کشاف گفته: زفیر به معنای کشیدن نفس و شهیق به معنای برگرداندن آن است.[2]

و راغب در مفردات گفته: زفیر به معنای نفس کشیدن پی در پی است، به نحوی که قفسه سینه بالا بیاید، و شهیق هم به معنای طول زفیر است، و هم به معنای برگرداندن نفس است،

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۵.

[2] کشاف، ج ۲، ص ۱۰۷.

هم چنان که زفیر به معنای فرو بردن نفس نیز هست، و در قرآن در آیه ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ﴾ و در آیه ﴿سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظاً وَ زَفِيراً﴾ و آیه ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهِيقاً﴾ آمده، و اصل آن از «جبل شاهق» است که به معنای کوه طولانی و بلند است.[1]

و این چند معنا بطوری که ملاحظه می‌فرمایید قریب به هم هستند و تو گویی در کلام استعاره‌ای به کار رفته، و منظور این است که اهل جهنم نفس‌های خود را به سینه‌ها فرو برده با بلند کردن صدا به گریه و ناله آن را برمی‌گردانند، همانطور که خران صدا بلند می‌کنند، و ناله‌شان از شدت حرارت آتش و عظمت مصیبت و گرفتاری است.

و گویا ظاهر از سیاق ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ﴾ این باشد که بعدش بفرماید: «فاما الذی شقی ففی النار له فیها زفیر و شهیق - کسی که شقی شد در آتش است و برای او در آن زفیر و شهیق است» و لیکن اینطور نفرموده است، و بر خلاف اقتضای سیاق، جمله مذکور را با سیاق جمع آورده و این به خاطر رعایت

---

[1] مفردات راغب، ماده «شهق».

سیاق قبل است که قیامت را وصف می‌کند، و وصف آن اقتضای کثرت و جماعت را دارد و لذا فرموده است: ﴿ذَلِکَ یَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ اَلنَّاسُ وَ ذَلِکَ یَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾.

خواهید گفت: اگر چنین نکته‌ای در کار باشد خوب بود بفرماید: «فمنهم اشقیاء و سعداء».در جواب گوییم: این نیز به خاطر رعایت سیاق قبلش بوده که فرموده است: ﴿لاَ تَکَلَّمُ نَفْسٌ﴾ و نفس را مفرد نکره آورده است تا عمومیت و استغراق را برساند، و بعد از آنکه با جمله: ﴿لاَ تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ غرض حاصل شد، به سیاق سابق که سیاق جمع و کثرت بوده برگشته و فرموده: ﴿فَأَمَّا اَلَّذِینَ شَقُوا﴾ تا آخر سه آیه.

﴿خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ﴾

این آیه مدت مکث و اقامت دوزخیان را در دوزخ بیان می‌کند، هم چنان که آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿وَ أَمَّا اَلَّذِینَ سُعِدُوا...﴾ مدت اقامت اهل بهشت را در بهشت معلوم می‌سازد، و می‌فرماید

که مکث دوزخیان در دوزخ و بهشتیان در بهشت دائمی و ابدی است.

معنای «خلود» و مشتقات آن

راغب در مفردات گفته: کلمه «خلود» به معنای برائت و دوری هر چیز از معرضیت برای فساد و باقی ماندنش بر صفت و حالتی است که دارد، عرب هر چیزی را که زود فاسد نمی‌شود با کلمه خلود وصف می‌کند، مثلا سنگ‌های یک پایه را که اسم اصلیش «اثافی»

است «خوالد» می‌خوانند، چون بطور مسلم یک پایه خالد و جاودان نیست و این تعبیر به خاطر اینست که سنگ مذکور سنگ محکمی است که دیر از بین می‌رود، و این کلمه از باب «خلد، یخلد، خلودا» است هم چنان که در قرآن فرموده: ﴿لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ و خلد به فتح «خ» و سکون «لام» به معنای آن جزئی است که تا آخرین دقایق زندگیش به حالت خود می‌ماند، و مانند سایر اعضای دچار دگرگونی نمی‌شود.

و کلمه «مخلد» در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند، و به همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده می‌گویند: «رجل مخلد» و به حیوانی که دندانهای ثنائیش آن قدر بماند که رباعی‌هایش نیز بروید، می‌گویند: «دابة مخلدة»، این معنای اصلی کلمه است، و لیکن به عنوان استعاره استعمال می‌شود در باره کسی که دائما باقی می‌ماند.

و خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند،

هم چنان که فرموده: ﴿أُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿أُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[3].

و بعضیها در خصوص آیه ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ﴾ گفته‌اند معنایش این است که دور بهشتیان فرزندانی می‌چرخند که دائما به حال جوانی و زیبایی باقی‌اند و دچار فساد نمی‌گردند. بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که یک نوع گوشواره که خلد نامیده می‌شود در گوش دارند.

و اخلاد هر چیز به معنای دائمی کردن و حکم به بقاء آن است، و به همین معنا است در کلام خدا که فرموده: ﴿وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى اَلْأَرْضِ﴾ یعنی به زمین دل بست و گمان کرد که دائما در آن خواهد زیست[4].

و جمله ﴿مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ﴾ یک

---

[1] (کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام داده‌اند) آنان اهل بهشتند پیوسته در بهشت جاوید متنعم خواهند بود. - بقره، آیه ۸۲.

[2])کسانی که عمل زشت انجام داده‌اند) اهل جهنم هستند و در آتش پیوسته معذب خواهند بود.- بقره، آیه ۳۹.

[3] هر کس مؤمنی را عمدا بکشد مجازاتش آتش جهنم است که در آن جاوید و معذب خواهد بود.- نساء، آیه ۹۳.

[4] مفردات راغب، ماده «خلد».

نوع تقییدی است که تاکید خلود را می‌رساند، و معنایش این است که ایشان در آن جاویدند تا زمانی که آسمانها و زمین وجود دارد.

لیکن در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن اینست که آیات قرآنی تصریح دارد بر اینکه آسمان و زمین تا ابد باقی نیستند و این با خلود در آتش و بهشت که آن نیز مورد نص و تصریح آیات قرآنی است سازگاری ندارد.

از جمله آیات دسته اول که تصریح می‌کند بر اینکه آسمان و زمین از بین رفتنی‌اند آیه ﴿مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[1] و آیه ﴿يَوْمَ نَطْوِی اَلسَّمَاءَ كَطَيِّ اَلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[2] و آیه ﴿وَ اَلسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[3] و آیه ﴿إِذَا رُجَّتِ اَلْأَرْضُ رَجًّا وَ بُسَّتِ اَلْجِبَالُ بَسًّا

---

[1] ما آسمانها و زمین را با هر چه در آنها است جز به حق برای مدتی معین نیافریده‌ایم. – احقاف، آیه ۳.

[2] روزی که آسمانها را در هم پیچیم چون در هم پیچیدن طومار برای نوشتن، چنان که خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعاده آن نیز کنیم که کار ما چنین بوده است. – انبیاء، آیه ۱۰۴.

[3] و آسمانها به دست قدرت وی به هم پیچیده است. – زمر، آیه ۶۷.

فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾[1] است.

و از جمله آیات دسته دوم که تصریح می‌کند بر اینکه بهشت و دوزخ جاودانه است آیات زیر است: ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ خَالِدِینَ فِیهَا أَبَداً﴾[2] ﴿وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِیراً خَالِدِینَ فِیهَا أَبَداً لاَ یَجِدُونَ وَلِیًّا وَ لاَ نَصِیراً﴾[3].

دو اشکال که در تحدید خلود جهنم و بهشت به دوام آسمانها و زمین در آیه ﴿خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ﴾ به نظر می‌رسد و جواب آن

و بنابراین، از دو جهت در آیه مورد بحث اشکال می‌شود: یکی اینکه خلود دائمی در بهشت و دوزخ را محدود کرده به دوام آسمانها و زمین با اینکه آسمانها و زمین دائمی نیستند.

دوم اینکه خالد را که ابتدای خلودش از روز قیامت شروع می‌شود، و از آن روز دوزخی بطور دائم در دوزخ و بهشتی بطور دائم در بهشت به سر می‌برند به چیزی تحدید کرده که ابتدای

---

[1] وقتی زمین با لرزش (هول‌انگیزی) بلرزد و کوه‌ها به پاره پاره شدنی (عجیب) پاره پاره شود و غباری پراکنده گردد. – واقعه، آیه ۶.

[2] و به بهشت‌هایی (داخل می‌گردند) که در آن جویها روان است و همیشه در آن جاودانند. – تغابن، آیه ۹.

[3] و آتشی افروخته برای ایشان آماده کرده است که همیشه در آن جاودانند و یاوری نمی‌یابند. – احزاب، آیه ۶۵

قیامت آخرین امد وجود آن است و آن آسمان و زمین است که ابتدای قیامت آخرین امد وجود آنها است.

و این اشکال از اشکال اول مشکل‌تر است، زیرا این اشکال بر کسی هم که معتقد به خلود در دوزخ و یا در بهشت و دوزخ نیست وارد است، به خلاف اشکال اول.

و پاسخی که ماده اشکال را از بین ببرد این است که خدای تعالی در کلام خود آسمانها و زمینی برای قیامت معرفی می‌کند که غیر آسمانها و زمین دنیا است، و می‌فرماید: ﴿یَوْمَ تُبَدَّلُ اَلْأَرْضُ غَیْرَ اَلْأَرْضِ وَ اَلسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ اَلْوَاحِدِ اَلْقَهَّارِ﴾[1] و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: ﴿اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا اَلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ اَلْجَنَّةِ حَیْثُ نَشَاءُ﴾[2] و در مقام وعده به مؤمنین و توصیف

---

[1] روزی که زمین عوض شود به زمین دیگری و آسمانها نیز، و همه برای خدا واحد قهار آشکار گردند. – ابراهیم، آیه ۴۸.

[2] ستایش مخصوص خداوندی است که وعده خود رای بر ما محقق فرمود و ما رای وارث همه سرزمین بهشت گردانید تا هر جای آن بخواهیم منزل گزینیم. – زمر، آیه ۷۴.

ایشان می‌فرماید: ﴿لَهُمْ عُقْبَى اَلدَّارِ﴾[1].

پس معلوم می‌شود برای آخرت نیز آسمانها و زمینی است، هم چنان که در آن بهشت و دوزخی و برای هر یک سکنه و اهلی است، که خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اَللَّهِ بَاقٍ﴾[2] و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود.

و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آنکه از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمانها و زمینی که مثلا بهشت در آنها است، و به نور پروردگار روشن می‌شود به هیچ وجه از بین نمی‌رود، و خلاصه جهان همواره آسمانها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیائیش

---

[1] ایشان رای است خانه عاقبت. - رعد، آیه ۲۱.

[2] آنچه نزد شماست از بین می‌رود و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند. - نحل، آیه ۹۶

را از دست می‌دهد، و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند.

در تفسیر کشاف بطور اجمال به این وجه اشاره کرده و چنین می‌گوید: دلیل بر اینکه قیامت، آسمان و زمینی دارد قول خدای سبحان است که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ اَلْأَرْضُ غَيْرَ

اَلْأَرْضِ وَ اَلسَّمَاوَاتُ﴾ و نیز گفتار اوست که می‌فرماید: ﴿وَ أَوْرَثَنَا اَلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ اَلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾.

دلیل دیگرش این است که هیچ چاره‌ای از وجود چیزی که بشر در آن روز بر روی آن قرار گیرد نیست و آن چیز هر چه باشد زمین نامیده می‌شود، هم چنان که چاره‌ای نیست جز اینکه چیزی بر آنان سایه بیفکند، حال یا آسمانی باشد که خدا در آن روز خلق می‌کند و یا عرش خدا باشد، و هر چه بر بالای سر قرار گیرد آسمان نامیده می‌شود. این بود گفتار زمخشری در کشاف.[1]

و لیکن گفتار آخری وی سخیف و بی‌پایه است، زیرا اثبات آسمان و زمین از راه اضافه، و اینکه بهشت و دوزخ لا بد فوق و تحتی دارد، لازمه‌اش این است که بهشت و دوزخ اصل، و فوق و تحت آن (زمین و آسمان) تبع وجود آن دو باشد. و لازمه این حرف این است که بگوییم این فوق و تحت (آسمان و زمین) ما دام که بهشت و دوزخ باقی است باقی، و

[1] کشاف، ج ۲، ص ۴۳۰.

با از بین رفتن آن دو از بین می‌روند، و حال آنکه قرآن کریم عکس این را فرموده، و بقای بهشت و دوزخ را فرع بقای زمین و آسمان دانسته و فرموده: بهشت تا دوام آسمانها و زمین، دائمی است.

علاوه بر اینکه وجه مذکور تنها وجود یک آسمان را اقتضاء دارد، نه یک زمین و چند آسمان که در آیه مورد بحث آمده، پس باز اشکال در خصوص سماوات به جای خود باقی است.

با وجهی که گذشت اشکالی هم که قاضی (بیضاوی) در تفسیر خود بر آیه شریفه کرده دفع می‌شود، و آن اشکال این است که تشبیه همیشه باید به امر واضح‌تری صورت گیرد، یعنی امر مبهمی را به امر روشنی تشبیه کنند، و در آیه شریفه دوام بهشت و دوزخ و اهل آن دو تشبیه شده به دوام آسمان و زمین آخرت که وجود و دوام آن بر اکثر مردم پوشیده است، و این خود تشبیه اجلی به اخفی است، و صحیح نیست، آنهم از کلام بلیغی مانند قرآن که به هیچ وجه انتظارش نمی‌رود.[1]

---

[1] تفسیر بیضاوی، ط. ترکیه، ص ۳۰۶.

جوابش این است که: ما دوام بهشت و دوزخ را برای اهلش از کلام خدای تعالی فهمیده‌ایم، همانطور که وجود آسمانها و زمین را برای آن دو، و نیز ابدیت همه آنها را از کلام خدا بدست آورده‌ایم، و بنابراین، چه مانعی دارد که یکی از دو حقیقت مکشوف از کلام او، حقیقت دیگر را از جهت بقاء و دوام تحدید کند، در حالی که فعلا یکی از آن دو در نظر مردم معروف‌تر از دیگری باشد؟ آری، بعد از آنکه هر دو حقیقت از کلام خود او به دست آمده نه از

خارج، مانعی ندارد که یکی معرف دیگری شود.

همین جواب، اشکالی را هم که آلوسی در ذیل این بحث ایراد کرده دفع می‌کند، و خلاصه اشکال وی این است که: متبادر از کلمه «سماوات» و «ارض» همین اجرامی است که معهود ماست، پس این وجهی که ذکر کردیم اشکال را دفع نمی‌کند ناگزیر باید وجه دیگری را جستجو کرد.[1]

وجه دفع کردنش این است که اگر در آیات قرآنی فهم اهل لسان متبع است، یعنی باید دید اهل لسان از مفاهیم کلیه لغوی و عرفی چه می‌فهمند، تنها در مفاهیم کلیه است. و اما در مقاصد و مصادیقی که مفاهیم کلیه بر آنها منطبق می‌شود فهم عرف هیچ اعتباری ندارد، بلکه متبع در آن تنها تدبر و دقتی است که خداوند مکرر بدان سفارش و امر فرموده، و دستور داده که متشابه قرآن را به وسیله محکم آن تشخیص داده و آیات را بر یکدیگر عرضه کنند، چون بطوری که در روایات هم آمده قرآن کریم آیاتش شاهد یکدیگر و بعضی بر بعض دیگر ناطق

---

[1] تفسیر آلوسی، ج ۱۲، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

و برخی مصداق برخی دیگر است.

و به همین جهت وقتی می‌شنویم که در باره خدای تعالی می‌گوید او واحد و احد و عالم و قادر و حی و مرید و سمیع و بصیر و یا غیر آن است نمی‌توانیم این مفاهیم را حمل بر مصادیق عرفیش کنیم بلکه باید تفسیر آنها را از کلام خود او بخواهیم و آن را بر معنایی که تدبر و تفکر بالغ در آیات خدایی دست می‌دهد حمل نماییم و ما این بحث را در پیرامون معنای محکم و متشابه در جلد سوم این کتاب بطور مفصل گذراندیم.

وجوه دیگری که در باره تحدید خلود در آیه شریفه ذکر شده است

البته در روایات و در کلمات مفسرین توجیهات دیگری برای آیه مورد بحث آمده که ما آنچه را که بدان برخورد نموده‌ایم در اینجا ذکر می‌کنیم: وجه اولش همان بود که ما خود اختیار نموده‌ایم.

وجه دوم این است که منظور از «سماوات» و «ارض» آسمانهای بهشت و جهنم و زمین آن دو است، و مقصود از آن نه آسمان و زمین متبادر است، بلکه منظور از آسمان بالای آن دو و منظور از زمین

محل آن دو است، چون در لغت هر چه را که بر انسان سایه بیفکند آسمان، و هر چه را که در زیر پای آدمی باشد و انسان بر آن قرار گیرد زمین نامند. و به عبارت دیگر منظور از آسمان و زمین، بالا و پایین آن دو است.[1]

این آن وجهی است که زمخشری در آخر کلامش که ما نقل کردیم ذکر کرده، و اشکالش هم از نظر خواننده گذشت. و صرفنظر از آن اشکال، این وجه همانطور که قبلا هم گفتم جوابگوی این سؤال «که چرا آسمان را به لفظ جمع آورده» نیست.

وجه سوم اینکه منظور از اینکه فرمود: «ما دام که آسمان و زمین باقی باشند» این است: ما دام که آخرت باقی باشد. و آخرت هم دائمی و ابدی است هم چنان که دوام آسمان و زمین دنیا هم به قدر دوام خود دنیا است، و بعید نیست که اصلا آوردن آسمان و زمین به عنوان تشبیه باشد، مثل اینکه بگویی: «گفتار او حرف زدن استهزاء گران مسخره است» یعنی مثل حرف زدن ایشان است.[2]

---

[1] تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۳۰.

[2] تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۱۶۲-۱۶۳، مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۴.

در این وجه نیز اشکال می‌شود که اگر همانطور که ما گفتیم مقصودشان تشبیه باشد خلاف مقصود یعنی انقطاع را می‌رساند، و اگر بخواهد دوام را برساند لفظ از آن قاصر است.

وجه چهارم اینکه، منظور از آن صرف افاده طولانی و ابدی بودن آنست، نه اینکه بخواهد بقای آن را محدود به بقای آسمانها و زمین کند. آری، عرب برای افاده ابدیت هر چیزی الفاظ و عبارات بسیاری دارد، که آنها را استخدام می‌کند، بدون اینکه معنای تحت اللفظی آنها منظور باشد، مثل اینکه می‌گوید: «فلان مطلب هم چنان ادامه دارد تا زمانی که شب و روز در پی هم درآیند» و «تا زمانی که آفتاب طلوع و غروب کند» و «تا زمانی که ستاره‌ای از افق سر برآورد» و «تا زمانی که نسیمی بوزد» و «تا زمانی که آسمانها بر جای باشند».

البته این مثالها را بدان جهت می‌آورند که پنداشته‌اند امور نامبرده یعنی طلوع خورشید و ستاره، و وزش باد و اختلاف شب و روز، دائمی و همیشگی است، و بعد از این پندار مثالهای نامبرده را

موضوع برای تبعید و تایید قرار داده‌اند.[1]

جواب این حرف این است که اگر عرب چنین عباراتی را مثال و موضوع تابید (همیشگی) قرار داد برای آن پندار غلطی بوده که در باره ابدی بودن آن امور داشته است، اما خدای سبحان که در کلام خود موقت و فانی بودن آن امور را تصریح کرده و ایمان به فانی بودن عالم را یکی از فرایض اعتقادی قرار داده، از او پسندیده نیست که ابدیت بهشت و دوزخ را به آسمانها و زمین مثل بزند، او چطور ممکن است چنین کاری بکند با اینکه خود فرموده: ﴿مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[2].

و با این حال چگونه ممکن است بفرماید بهشت و دوزخ جاودانه باقیند ما دام که آسمانها و زمین پابرجایند.

وجه پنجم اینکه، بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ باقیند به بقای آسمانها و زمین که خدا

---

[1] تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۱۶۰.

[2] ما آسمانها و زمین و آنچه را که در آنهاست نیافریدیم جز به حق و برای مدتی معین. – احقاف، آیه ۳

خودش می‌داند چه وقت اجل آن سر می‌رسد، و بعد از آنکه عمر آسمانها و زمین تمام شد، خداوند عمر بهشتیان و دوزخیان را تمدید نموده و در آن دو جاودانشان می‌سازد و این تعبیر مثل آنست که کسی بگوید ایشان در بهشت و دوزخ تا پنجاه سال خالد و جاودانند و بعد از پنجاه سال خداوند مدتشان را به زمانی غیر متناهی تمدید می‌کند. هم چنان که همین حرف در معنای آیه ﴿لاَبِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً﴾[1] گفته شده است: یعنی پس از چند حقب (هفتاد سال) مدتشان تمدید می‌شود.[2]

این وجه نیز اشکال دارد، و آن اینکه علی الظاهر مبنی بر این است که قسمت متناهی از زمان از جمله ﴿مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ﴾ استفاده شود، و قسمت غیر متناهی آن از جمله ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ و دلالت آیه شریفه بر این دو قسمت مختلف از زمان، متوقف است بر تقدیر اموری که لفظ آیه دلالتی بر آنها ندارد.

---

[1] در آن قرنها عذاب کشند. – نبا، آیه ۲۳.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۴.

وجه ششم اینکه، منظور از دوزخ و بهشت، دوزخ و بهشت برزخی است، و این بهشت و دوزخ، خالد و همیشگی هستند، ما دام که آسمانها و زمین پا بر جایند، و وقتی مدت بقای آسمانها و زمین تمام شد و قیامت قیام نمود از آن بهشت و دوزخ برای داوری و رسیدگی به نامه‌های عملشان، بیرون می‌آیند.[1]

اشکال این وجه این است که مخالف با سیاق آیات مورد بحث است، زیرا این آیات با ذکر روز قیامت و توصیف آن به اوصافی که در آن آمده افتتاح شده، و بعید است که بعد از آنکه کلام را با اوصاف قیامت افتتاح بکند و بفرماید: «روزیست که مردم برای آن جمع می‌شوند، و یا بفرماید روزیست مشهود، و روزیست که وقتی فرا می‌رسد هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی‌کند» آن گاه در آخر که به اخص اوصاف آن که همان جزای خالد است می‌رسد، ناگهان رشته سخن را قطع نموده به عالم برزخ و بهشت و دوزخ برزخی بپردازد.

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۴.

علاوه بر اینکه خدای سبحان عذاب اهل برزخ را

عبارت می‌داند از عرضه شدن بر

آتش، نه وارد شدن در آن، زیرا می‌فرماید: ﴿وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ اَلْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ اَلسَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ اَلْعَذَابِ﴾[1].

وجه هفتم اینکه منظور از داخل شدن در آتش، دخول در ولایت شیطان، و منظور از بودن در بهشت، بودن در ولایت خداست، زیرا ولایت خدا است که در قیامت به صورت بهشت ظاهر گشته، نیک‌بختان بدان متنعم می‌شوند، و ولایت شیطان است که در آن روز به صورت آتش در آمده مجرمین در آن معذب می‌شوند. این وجه، از آیاتی که دلالت بر تجسم اعمال می‌کنند نیز بدست می‌آید.

پس اشقیاء به خاطر شقاوتشان داخل آتش می‌شوند، و اگر عنایت الهی و توفیق او شاملشان شود از آتش رهایی می‌یابند مانند اینکه کافر بعد از کفر ایمان آورد و مجرم پس از جرم توبه کند. و همچنین سعداء به خاطر سعادتشان داخل بهشت

---

[1] به فرعونیان عذاب سختی رسید، جهنم که بامداد و شبانگاه به آن عرضه شوند و روزی که رستاخیز شود فرعونیان را به عذاب سخت درون برید.- مؤمن، آیه ۴۶.

می‌شوند و اگر شیطان گمراهشان کند و به زمین (پستی) بگرایند و هوای نفس را پیروی نمایند از آن بیرون می‌شوند مثلا اگر مؤمن و یا صالحند کافر و طالح گردند.[1]

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا همان اشکال که بر وجه قبلی وارد بود بر این نیز وارد است، چون این نیز با مفادی که از آیه و سیاق آن استفاده می‌شود مخالف است.

آری، آیات مورد بحث اوصافی ترسناک و دهشت‌آور مختص به روز قیامت را که از شنیدنش دلها به تپش درآمده و عقلها زایل می‌گردد برمی‌شمارد تا گردن‌کشان و کفار منکر، با تفکر در آن انذار شده و اهل معصیت از گناه دست بردارند.

و بسیار بعید است که در این باره بفرماید: قیامت روزیست که مردم در آن جمع می‌شوند و روزیست مشهود، و روزیست که هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی‌کند، آن گاه در چنین سیاقی بفرماید: کفار و اهل معصیت از اولین روز کفر و جرمشان تا روز قیامت

---

[1] تفسیر محیی الدین عربی، ج ۱، ص ۵۸۰ و ۵۸۱.

در آتشند و اهل ایمان و عمل صالح از ابتدای ایمان و عمل صالحشان تا روز قیامت در بهشتند. زیرا اولا همانطور که گفتیم این آیات اوصاف خاص روز قیامت را بیان می‌کند نه قبل از آن را. و ثانیا سیاق این آیات سیاق انذار و بشارت است، و این کفار و مجرمین گردنکش و یاغی بدین حقایق که از حواس آنان مستور است اعتنایی نمی‌کنند و برای آن ارزشی قائل نیستند، و هرگز نه از

شقاوت دخول در ولایت شیطان بترس درمی‌آیند و نه به سعادت معنوی دخول در ولایت خدا امیدوار می‌گردند، هر چند که این معنا از نظر باطن قرآن معنایی صحیح است.

در این میان وجوه دیگری را نیز ممکن است از نظریات مختلف مفسرین که در تفسیر آیه ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ اظهار داشته‌اند استفاده کرد و ما متعرض آن نشدیم، زیرا رعایت اختصار را بهتر از تعرض آنها دیدیم، علاوه بر اینکه وجوه نامبرده همان وجوهی است که ما بزودی در تفسیر جمله مزبور نقل نموده و اشکالاتش هم همان اشکالاتی است که ایراد خواهیم نمود.

معنای استثناء: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ در دو آیه مربوط به بهشتیان و دوزخیان.

و جمله ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ استثناء است از داستان قبلی، یعنی قضیه خلود در آتش و نظیر آن، جمله استثنائیه‌ای است که بعد از مساله خلود در بهشت آورده است.

و کلمه «ما» در این جمله مصدریه است، و معنای آن این است: «مگر آنکه پروردگارت بخواهد» و

تقدیرش «الا ان یشاء ربک عدم خلودهم - مگر آنکه پروردگارت عدم خلود آنان را بخواهد» است. و لیکن این احتمال (مصدریه بودن کلمه «ما»)از نظری ضعیف است، و آن این است که بعد از این جمله در جمله دیگری «ما» ی دیگری آمده، و آن جمله ﴿إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ﴾ است زیرا با قطع به اینکه هر دو «ما» در هر دو جمله به یک معنا است و با قطع به اینکه در جمله دوم موصوله است، قهرا در جمله اول هم موصوله خواهد بود.

و اگر قبول کنیم که موصوله است، استثناء مزبور استثناء از مدت بقایی خواهد بود که قبلا به خلود و دوام محکوم شده بود و سیاق هم دلالت بر آن داشت و خلاصه آنکه در صورت مصدریه بودن «ما» خلود به معنای خود باقی است، ولی در صورت موصوله بودن آن یک مقدار زمان از آن استثناء شده است.

و معنایش این می‌شود که: ایشان در تمامی زمانهای پی در پی آینده در آتش خالدند مگر آن قسمت از زمان را که خدا بخواهد.

ممکن هم هست استثناء مزبور از ضمیر جمعی باشد که در کلمه «خالدین» مستتر است و معنایش

چنین باشد: همه ایشان در جهنم خالدند مگر کسانی که خدا بخواهد از آن بیرون شوند، و داخل بهشت بگردند. و در نتیجه برگشت استثناء مذکور به تصدیق همان معنایی است که در اخبار هم آمده که گنهکاران و نافرمانان از مؤمنین برای همیشه در آتش نمی‌مانند، بلکه سرانجام به وسیله شفاعت از آتش بیرون آمده داخل بهشت می‌شوند، و همین بیرون شدن یک عده، کافی است در اینکه استثناء بجا و صحیح باشد.

باقی می‌ماند سؤال از اینکه اگر کلمه «ما» موصوله و به معنای «کسانی که» باشد

چرا «من» نفرمود، با اینکه «ما» در حیوانات و سایر موجودات خالی از عقل بکار می‌رود، و «من» در انسان که دارای عقل است؟ و جواب آن این است که هر چند استعمال «ما» (در صاحب عقل) استعمال شایعی نیست و لیکن همین که می‌بینیم قرآن استعمال کرده و مثلا در جای دیگر فرموده: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[1] می‌فهمیم که این استعمال صحیح است.

و اما بحث در تفسیر آیه بعدی که فرموده: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا...﴾ عینا نظیر همان بحثی است که در این آیه به میان آوردیم، زیرا سیاق هر دو یکی است، با این تفاوت که در دومی جمله ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ اضافه شده است، و در همین جمله اضافی سؤالی است، و آن اینکه اگر نعمت بهشت عطائی است غیر مقطوع، پس معنای استثناء چه می‌شود؟ جواب این است که استثناء مذکور نمی‌خواهد بگوید عده‌ای از بهشت خارج می‌شوند، بلکه می‌خواهد بفرماید ممکن است خارج شوند، و لیکن از آنجایی

---

[1] به نکاح خود درآورید از زنان آن کسی را که پاکیزه است. – نساء، آیه ۳.

که نعمت بهشت عطایی است دائمی، از این نظر هیچ بهشتی‌ای از بهشت خارج نمی‌شود، و خلاصه می‌خواهد بفرماید مگر آنهایی که خدا بخواهد خارجشان کند، و لیکن خدا هیچ وقت چنین چیزی را نمی‌خواهد.

پس این استثناء مسوق است برای اثبات قدرت مطلق خداوند، و با اینکه حکم کرده بهشتیان دائما در بهشت بمانند، مع ذلک باز هم قدرتش مطلق است، و چنین نیست که دیگر سلطنتی بر پیشینیان نداشته باشد، و خط بطلان بر ملک و سلطنت خود کشیده باشد، بلکه عینا مانند قبل از حکم باز زمام امر و قدرت و احاطه بر آن را در دست دارد، و باز هم می‌تواند از بهشت بیرونشان کند، هر چند وعده داده که بیرون نکند، لیکن بیرونشان نمی‌کند تا خلف وعده نکرده باشد.

بحثی که در جمله استثنائیه آیه قبلی گذشت در این آیه نیز می‌آید، چون گفتیم که سیاق هر دو آیه یکی است، هر چند آیه اولی با جمله ﴿إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ که اشاره داشتنش بر تحقق بر کسی

پوشیده نیست – ختم شده باشد.

بنابراین، خالدین در آتش مانند اهل خلود در بهشت تا ابد از آن بیرون نمی‌شوند، مگر آنکه خدای سبحان بخواهد، زیرا او بر هر چیز قدرت دارد و هیچ کاری از کارهایش چه اعطاء و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی‌کند، و اختیار را از کف او بیرون نمی‌کند، زیرا قدرت او مطلق است، و مقید به فرض و تقدیر معینی نیست هم چنان که فرموده:

﴿يَفْعَلُ اَللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ﴾[2] و همچنین آیاتی دیگر.

وجوه مختلف دیگر در مورد مراد از استثناء فوق الذکر

پر واضح است که میان این وجه و آن اخباری که دلالت دارد بر اینکه پاره‌ای از مجرمین به مشیت خدا از آتش نجات پیدا می‌کنند منافاتی وجود ندارد.

البته این یکی از وجوهی است که در معنای استثنای مذکور ذکر کرده‌اند و وجوه دیگری نیز هست که صاحب مجمع البیان[3] آن را تا ده وجه شمرده است، و اینک ما نیز آنها را نقل نموده اگر اشکالی دارد بیان می‌کنیم. وجه اول همان وجهی است که ما ذکر کردیم.

۲- اینکه استثناء مزبور مربوط به زیادی عذاب اهل آتش و زیادی نعمت بهشتیان است، و معنایش این است که: مگر آنکه خداوند بخواهد عذاب دوزخیان را از این بیشتر و نعمت بهشتیان را از این

---

[1] خدا هر چه بخواهد می‌کند. - ابراهیم، آیه ۲۷.

[2] خداوند هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد بر جای می‌گذارد. - رعد، آیه ۳۷.

[3] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

زیادتر کند. و نظیر این تعبیر در میان مردم وجود دارد، مثلا یکی به دیگری می‌گوید «من از شما هزار تومان الا آن دو هزار تومانی که فلان روز به تو قرض دادم طلب دارم»، زیرا می‌بینیم با اینکه دو هزار تومان بیشتر از هزار تومان است و نمی‌شود از هزار تومان دو هزار تومان را استثناء کرد مع ذلک در اینگونه تعبیرات استثناء می‌کنند. از اینجا می‌فهمیم که کلمه «الا» به معنای «سوی» است، یعنی من از شما هزار تومان سوای آن دو هزار تومان طلب دارم، و در آیه مورد بحث معنای آن این است که این سوای آن چیزیست که خدای تو بخواهد، هم چنان که گفته می‌شود: با ما مردی نبود الا زید یعنی سوای زید.

این وجه در صورتی تمام است که آیه شریفه ﴿مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ﴾ دوام و ابدیت را افاده نکند[1] و گرنه اگر همانطور که ما گفتیم و خلاف آن

---

[1] غرض مؤلف این است که در جایی کلمه الارا حمل به معنای سوی‌می‌کنند که مستثنی از مستثنی منه بزرگتر باشد، مانند مثالهایی که زده شد، و در آیه مورد بحث وقتی چنین عملی صحیح است که آیه دوام و ابدیت را نرساند که در این صورت زمان بعد از انعدام سماوات و ارض بزرگتر از زمان بقای آن دو می‌شود و در نتیجه کلمه الابه معنای سوی‌خواهد بود و لیکن ما خلاف آن را ثابت کردیم. مترجم

را ثابت کردیم بوده باشد وجه مذکور صحیح نخواهد بود.

۳- اینکه استثناء مربوط است به توقف ایشان در محشر، زیرا در آن حال نه در دوزخند و نه در بهشت، هم چنان که در مدت توقف در برزخ هم که عالمی است میان مرگ و زندگی نه در دوزخ قرار دارند و نه در بهشت، و اگر خداوند این استثناء را نمی‌آورد هر که آیه را می‌شنید

خیال می‌کرد از حین نزول آیه و یا از حین مردن تا ابد در دوزخ و یا بهشت خواهد بود و این استثناء را آورده تا برزخ و محشر را استثناء کرده باشد.

حال اگر کسی اشکال کند و بگوید لازمه این حرف این است که خداوند ما قبل از ورود به دوزخ را از ما بعد آن استثناء کرده باشد، جواب گوییم: در صورتی که این استثناء و اخبار به آن قبل از دخول در آتش باشد - هم چنان که هست - هیچ مانعی ندارد.

اشکال این وجه این است که در الفاظ آیه شریفه دلیلی بر آن نیست، علاوه بر اینکه بر حسب ظاهر مبنی بر این است که منظور از سعادت و شقاوت در جمله ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ سعادت و شقاوت جبری باشد نه کسبی و اختیاری، و ما قبلا گفتیم که چنین معنایی را افاده نمی‌کند.

۴- اینکه استثناء اولی از آنجایی که متصل است به جمله ﴿لَهُمْ فِیهَا زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ﴾ تقدیرش چنین می‌شود: «مگر آنچه که خدا بخواهد از انواع عذابهایی که از این دو نوع بیرونند» و هیچ ارتباطی به خلود در آتش ندارد، و استثناء دومی که مربوط به

اهل بهشت است متصل است به جمله‌ای که در تقدیر است و جمله ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ بر آن دلالت دارد و کانه گفته: بهشتیان را در بهشت نعمتها است، به غیر آن نعمت‌های دیگری که اگر خدا بخواهد ارزانی می‌دارد.

این وجه نیز مخدوش است، زیرا بدون هیچ دلیلی وحدت و سیاق را بر هم می‌زند علاوه بر اینکه مستلزم آن است که کلمه «الا» در آیه اول به معنای «سوای» گرفته شود، و در آیه دوم به معنای «استثناء»، از اینهم که بگذریم قرینه‌ای در کلام وجود ندارد که دلالت کند بر اینکه «الا» ی اولی متعلق است به جمله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ﴾ و اینکه مراد از جمله: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ آن معنایی است که گفته شد، بلکه این جمله دلالت دارد بر دوام عطاء، نه بر تمامی عطاها و یا بعضی از آن.

تازه از این هم که بگذریم استثناء بعضی از انواع نعیم و اظهار این معنا برای شنونده چه فایده‌ای دارد، با اینکه مقام، مقام تطمیع و بشارت و دعوت و ترغیب است و به همین جهت باید گفت این وجه

سخیف‌ترین وجوه است.

۵- اینکه کلمه «الا» به معنای «واو» است، زیرا اگر به این معنا نباشد کلام متناقض می‌شود، و معنای جمله چنین است: «ایشان در بهشت بسر می‌برند تا مدتی که آسمانها و زمین دوام دارند و تا مدت بیشتری که خدا بخواهد».

اشکال این وجه این است که به معنای «واو» بودن کلمه «الا» ثابت نشده و اگر از

میان علمای نحو فراء چنین حرفی را زده دیگران همه گفتار او را تضعیف کرده‌اند. علاوه بر اینکه تمامیت این وجه مبنی بر این است که تحدید و تقدیر قبل از استثناء دوام را نرساند و حال آنکه می‌رساند، همانطور که از نظر خواننده گذشت.

۶- اینکه منظور از ﴿الَّذِينَ شَقُوا﴾ هر دوزخیی است که اهل توحید باشد، یعنی کسانی که به ایمان و طاعتشان معاصی را ضمیمه کردند که باعث دخول آنها در آتش می‌شود.

خدای سبحان در این آیه خبر می‌دهد که چنین کسانی معاقب در آتشند مگر آنکه خدا بخواهد از آتش بیرونشان نموده و آنها را به بهشت ببرد، و ثواب ایمان و اطاعتشان را بدهد.

و اما استثناء در آیه دومی، آن نیز استثناء از خلود ایشان است، زیرا وقتی بنا شد که چنین افرادی از آتش نجات یافته و به بهشت بروند و در آنجا خالد باشند باید قرآن کریم از این معنا هم خبر دهد.

و آن ایامی را که در جهنم معذبند از خلود در بهشت استثناء می‌کند. پس، گویا در آیه دومی

فرموده: ایشان در بهشت جاودانند مگر آن مدتی را که خدا بخواهد در جهنم معذب باشند.

صاحبان این وجه اضافه کرده‌اند که: بنابراین وجه، مقصود از ﴿اَلَّذِینَ شَقُوا﴾ عینا همان ﴿اَلَّذِینَ سُعِدُوا﴾ هستند، و اگر یک طایفه را هم به وصف شقاوت توصیف فرموده و هم به وصف سعادت، درست بوده، زیرا همین یک طایفه وقتی داخل دوزخ می‌شوند و عذاب می‌بینند در آن حال اهل شقاوتند، و چون داخل بهشت شوند و در آن جایگزین گردند اهل سعادتند، آن گاه این گفتار را به ابن عباس و جابر بن عبد الله و ابی سعید خدری که همه از صحابه‌اند و نیز به جمعی از تابعین نسبت داده‌اند.

اشکال این وجه این است که با سیاق آیه سازگار نیست، زیرا خدای تعالی بعد از آنکه در باره صفت روز قیامت فرمود «روزی است که همه مردم یک جا جمع می‌شوند» اهل جمع را به دو قسمت تقسیم کرد، یکی شقی و یکی سعید، و بسیار روشن است که جمله ﴿فَأَمَّا اَلَّذِینَ شَقُوا...﴾ و جمله ﴿وَ أَمَّا اَلَّذِینَ سُعِدُوا﴾ که هر دو به کلمه «اما» ی تفصیلی ابتداء شده‌اند، می‌خواهند همان اعمال شقی و سعید

را تفصیل دهند و لازمه این معنا این است که مقصود از ﴿اَلَّذِینَ شَقُوا﴾ تمامی اهل آتش باشند، نه یک طایفه مخصوص از ایشان و همچنین مقصود از ﴿اَلَّذِینَ سُعِدُوا﴾ همگی اهل بهشت باشند نه خصوص آن عده‌ای که از آتش نجات یافته و داخل بهشت شده‌اند.

مگر آنکه کسی بگوید منظور از همان اجمال هم که فرموده: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾

همان طایفه مخصوصی از بهشتیان و دوزخیان است، هم چنان که منظور از تفصیل یعنی «﴿اَلَّذِینَ شَقُوا﴾ ﴿اَلَّذِینَ سُعِدُوا﴾» طایفه مخصوصی است، و معنایش این است که پاره‌ای از اهل جمع هم شقیند و هم سعید، و ایشان آن کسانی هستند که باید داخل آتش شوند و در آنجا بطور جاودانه بمانند مگر آنکه خدا بخواهد و بیرونشان آورده به بهشت ببرد و بدین وسیله سعادتمند شوند و تا زمین و آسمان پابرجا است جاودانه در بهشت بمانند، مگر همان مدتی که در جهنم جزو اشقیاء بودند و هنوز داخل بهشت نشده بودند.

اگر اینطور توجیه کنیم آن اشکال که به جمله ﴿فَأَمَّا اَلَّذِینَ شَقُوا﴾ و ﴿أَمَّا اَلَّذِینَ سُعِدُوا﴾ وارد می‌شد، نسبت به آن بر طرف می‌شود و لیکن متوجه جمله ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ شده می‌گوییم: این معنایی که برای این جمله کردید، با سیاق آیه سازگار نیست، زیرا ظاهر سیاق حکایت می‌کند که جمله مذکور در وصف تمامی اهل محشر است، نه طایفه مخصوصی از ایشان، زیرا سیاق آیه چنین است که نخست اهل جمع را بطور اجمال به دو قسم سعید و

شقی تقسیم نموده به صورت دو موضوع که هر یک موضوع حکمی جداگانه‌اند، درآورده و حکم هر یک را به دوام آسمانها و زمین تحدید نموده و در آخر برای هر یک استثنایی آورده است.

و اگر مقصود یک طایفه معینی می‌بود این تقسیم اجمالی و بیان تفصیلی و مخصوصا آن استثناء هیچ فایده‌ای نداشت جز اینکه باعث اشتباه شنونده و سرگیجه او شود و نظم کلام را دچار تعقید و ناهمواری کند.

ممکن هم هست همین وجه ششم را طوری بیان کنیم که هم استثناء معنا شود، و هم عمومیت مستفاد از سیاق محفوظ بماند، به اینکه بگوییم مراد از جمله ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ تقسیم عموم اهل جمع به دو طایفه شقی و سعید است، و منظور از جمله ﴿فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا﴾ عموم اهل آتش و منظور از ﴿أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا﴾ عموم اهل بهشت است، و اما استثناء در هر دوی آنها مخصوص حال گنهکاران اهل توحید است، که خداوند هم در دوزخیان می‌برد و هم بیرون آورده، داخل بهشتشان می‌کند. و بنابراین توجیه،

تمامی اشکالاتی که بر وجه ششم وارد می‌شد برطرف می‌شود.

۷- اینکه اگر مستثناء را معلق کرد به مشیت خدا، منظور این است که خلود اهل عذاب و اهل بهشت را تاکید کند و بیرون شدن هر طایفه را از آنچه که در آنند بعید جلوه دهد و خلاصه بفهماند که خداوند نمی‌خواهد مگر خلود ایشان را، پس در حقیقت یک امر نشدنی را به یک امر نشدنی دیگر معلق کرده است.

این وجه با وجه اول در این ادعا که استثناء در هر دو آیه مربوط به نقض خلود نیست

شرکت دارد، با این تفاوت که وجه اول تنها ادعا می‌کرد که منظور از استثناء بیان اطلاق قدرت الهی است، ولی این وجه اختصاص دارد به بیان این ادعا که استثناء برای این است که خلود به هیچ سببی از اسباب نقض نمی‌شود، مگر اینکه خدا بخواهد، و خدا هرگز چنین چیزی نمی‌خواهد. و همین معنا دلیل ضعف این وجه است، زیرا هیچ دلیلی بر این دعوی نیست و به فرضی هم که در آیه دومی جمله ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ چنین دلالتی داشته باشد در آیه اولی جمله ﴿إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ هیچگونه دلالت و بلکه اشعاری بر این معنا ندارد، هم چنان که از ظاهرش برمی‌آید.

۸- اینکه مقصود از این استثناء آن قطعه زمانی است که بعضی از این دو طایفه (اهل دوزخ و بهشت) زودتر از بعضی دیگر داخل شده‌اند، چون قرآن کریم در باره این دو طایفه فرموده بود دسته دسته وارد می‌شوند: در باره اهل جهنم فرموده است: ﴿وَ سِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَراً﴾ و در باره اهل بهشت فرموده است: ﴿وَ سِيقَ الَّذِينَ اِتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى

اَلْجَنَّةِ زُمَراً﴾.

و معلوم است که وقتی یک گروه زودتر از گروه دیگر وارد شوند زمان اقامت گروه‌ها متفاوت خواهد شد و همین تفاوت زمانی است که خداوند با استثناء ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ بدان اشاره نموده است - این وجه را از سلام بن مستنیر بصری نقل کرده‌اند.

و اما اشکال این قول: ظاهر جمله ففی النار خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض و همچنین ظاهر جمله ﴿فَفِی اَلْجَنَّةِ خَالِدِینَ﴾ این است که وصف مذکور ناظر است به انتهای مدت اقامت در بهشت و دوزخ نه به ابتدای آن.

علاوه بر اینکه، مبدأ استقرار در آتش و یا بهشت به هر حال روز قیامت است، و صرف اینکه در آن روز عده‌ای بعد از عده‌ای دیگر وارد می‌شوند، و در نتیجه تفاوت زمانی پیدا می‌شود مضر به این جهت نیست.

۹- اینکه معنای خلود در آتش این است که کفار تا مدتی که در قبور هستند معذبند، یعنی تا زمانی که آسمانها و زمین به حال خود و بر جای خود برقرار باشند و اما در روز قیامت که آسمانها و زمین از بین

می‌روند عذاب ایشان هم تمام می‌شود، چون دیگر قبری در کار نیست و همه برای حساب محشور می‌شوند، و اینکه فرموده: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ به منظور همین است که وضع قیامت را استثناء کند.

صاحب مجمع البیان این وجه را از تفسیر شیخ ابی جعفر طوسی و او از تفاسیر جمعی از علمای امامیه نقل کرده است.

و این وجه هر چند با وجه دوم از نظر بیان مختلف است و لیکن از این جهت که کلمه «الا» را به معنای «سوی» گرفته، با وجه دوم شرکت داشته و همان اشکال که در وجه دوم ایراد

شده است بر این نیز وارد است.

۱۰- اینکه منظور از جمله ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ این است که خداوند از ایشان درگذرد و داخل آتششان نکند. پس استثناء مربوط به ضمیری است که به جمله ﴿الَّذِینَ شَقُوا﴾ بر می‌گردد، و تقدیرش این است: کسانی که شقاوتمند شدند در آتش خواهند بود مگر آن کس که خدایت بخواهد. و ظاهرا قائل به این وجه همین حرف را در ناحیه استثنای بعدی مربوط به اهل بهشت می‌زند و می‌گوید معنای ﴿وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا﴾ تا جمله ﴿إِلاَّ مَا شاء رَبُّکَ﴾ این است که سعداء در بهشت جاویدانند، مگر آن عده از اهل توحید که مرتکب فسق شده‌اند که مدتی در آتش معذب شده سپس بیرون آمده داخل بهشت می‌شوند. این وجه را به أبی مجلز نسبت داده‌اند.

اشکال این وجه اینست که این وجه در استثناء اولی جریان دارد و اما استثنای دومی لا بد باید به وجه دیگری توجیه شود و آن وجه دیگر هر چه باشد به خاطر اینکه غیر از وجه اولی است باعث می‌شود وحدت سیاق از بین برود.

علاوه بر اینکه خداوند از گنهکاران مؤمنین درمی‌گذرد و در نتیجه اصلا داخل آتش نمی‌شوند و این عفو خداوند گزاف نیست، بلکه بخاطر اعمال صالحی است که انجام داده‌اند و یا به خاطر شفاعت است که در زمره سعادتمندان درآمده‌اند. پس این دسته مشمول آیه دومند که می‌فرماید: ﴿وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ...﴾ نه اینکه نخست در زمره اشقیاء باشند، یعنی مشمول جمله مستثنا منه باشند و بعد به خاطر اینکه در آتش درنمی‌آیند استثناء شده باشند. -و کوتاه سخن، این دسته اصلا جزء اشقیاء نیستند تا با استثناء اخراج شوند بلکه از سعداء هستند و از ابتدا داخل بهشت می‌شوند.

و اینکه فرمود: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ تعلیل استثناء و هم تاکید ثبوت قدرت علی الاطلاق است و خلاصه می‌فهماند که خدای تعالی در عین اینکه عملی را انجام می‌دهد قدرت بر خلاف آن را نیز دارد چنانچه تفصیلش گذشت.

اشاره به نکته لطیفی که از آیه: ﴿وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا...﴾ استفاده می‌شود

﴿وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا

دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ کلمه «سعدوا» هم به صیغه مجهول قرائت شده و هم به صیغه معلوم، و قرائت دومی با لغت سازگارتر است، زیرا ماده «سعد» در استعمالات معروف، لازم استعمال شده، و واضح است که از فعل لازم صیغه مجهول ساخته نمی‌شود، و لیکن اگر کلمه مذکور را به قرائت اولی مجهول بخوانیم، آن گاه با در نظر داشتن اینکه در آیه قبلی قرینه‌اش یعنی کلمه «شقوا» به صیغه معلوم قرائت شده نکته لطیفی را افاده خواهد کرد، زیرا کلمه «شقوا» معنایش «به سوی شقاوت

گرائیدند» و معنای: «سعدوا» به صیغه مجهول «توفیق سعادت یافتند» است و این دو نحو تعبیر، این معنا را می‌رساند که سعادت و خیر از ناحیه خداست ولی شر و شقاوتی که گریبانگیر بشر می‌شود بدست خود اوست.

هم چنان که در آن آیه فرمود: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكىَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾[1].

وجه جمع بین جمله: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ و ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ در آیه شریفه و اشاره به لزوم خلود بهشتیان در بهشت و عدم لزوم خلود دوزخیان در دوزخ

ماده «جذذ» به معنای قطع است و ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ به معنای عطای قطع نشدنی است. و اینکه خداوند بهشت را عطایی قطع نشدنی شمرده با اینکه قبلا در باره خلود استثنایی زده بود خود بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از استثناء مشیت اثبات بقاء اطلاق قدرت اوست، و می‌خواهد بفهماند که با اینکه بهشت عطایی قطع نشدنی و نعمتی خالد است مع ذلک چنین نیست که اگر کسی داخل آن شود

---

[1] اگر فضل و رحمت خدا بر شما نباشد احدی از شما ابدا پاک نمی‌شود. - نور، آیه ۲۱.

دیگر از خدا سلب قدرت شده و نتواند او را بیرون کند.

در این آیه نیز همه آن ابحاثی که در آیه قبلی بود جریان دارد، تنها آن وجوهی که در توجیه استثناء ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ می‌گفت: «مستثنای این استثناء عبارت است از آن کسانی که اول داخل جهنم می‌شوند و بعد خارج شده به بهشت می‌روند» در اینجا جریان ندارد، زیرا این فرض در باره دوزخیان جایز و ممکن است، ولی نسبت به بهشتیان چنین فرضی ممکن نیست، چون کسی نیست که در آخرت اول داخل بهشت بشود بعدا از آنجا بیرون شده داخل جهنم گردد.

آری، این معنا ضروری کتاب و سنت است که بهشت آخرت بهشت خلد است و کسی که جزایش بهشت باشد دیگر الی الأبد از آن بیرون نمی‌شود.

آیات و روایات هم در این معنا آن قدر زیاد است که دیگر برای هیچ خردمندی جای تردیدی در دلالتش بر این معنا نمی‌گذارد، هر چند دلالت کتاب بر اینکه پاره‌ای از کسانی که داخل جهنم می‌شوند بیرون می‌آیند به این پایه از ضرورت و وضوح

نیست.

در مجمع البیان در این مقام که دخول اهل طاعت در بهشت حتمی است و پس از دخول دیگر بیرون نمی‌شوند گفته است: چون امت اجماع دارد بر اینکه کسی که استحقاق ثواب داشته باشد باید به بهشت برود و کسی که داخل آن شد دیگر بیرون نمی‌شود.[1]

و این مساله، یعنی «وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت» مبنی است بر یک قاعده عقلی مسلم، و آن این است که وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست، چون وعده، حقی را برای موعود له نسبت به آنچه که وعده بدان تعلق گرفته اثبات می‌کند، و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر و از مصادیق ظلم است، به خلاف وعید که حقی را جهت وعید کننده جعل می‌کند، و صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفاء کند، بلکه برای او جایز است که از حق خود صرفنظر نموده و از آن عقوبت چشم بپوشد، هم چنان که می‌تواند استیفاء کند. خدای

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۶.

سبحان هم که به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده باید ایشان را به بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده ایفاء کرده باشد، و اما وعیدی که به گنهکاران داده واجب نیست حتما عملی کند، چون حقی بود که برای خودش جعل کرده، هم چنان که می‌تواند حق خود را استیفاء نماید همچنین می‌تواند از آن صرفنظر کند.

و اما مساله بیرون نشدن از بهشت بعد از دخول در آن، از مسائلی است که آیات و روایات بی‌شمار بر آن دلالت دارد. و اجماعی که صاحب مجمع البیان نقل کرده نیز برگشتش به همین آیات و روایات است، و دلیل جداگانه‌ای نیست، زیرا معنایش این است که اجماع کنندگان، از آیات و یا روایات و یا از عقل همه همین معنا را فهمیده‌اند، پس دلیل مساله کتاب و سنت و عقل است.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که بخاری و مسلم و ترمذی و نسایی و ابن ماجه و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب «الاسماء و الصفات» - همگی از ابو موسی اشعری

روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خداوند سبحان ظالم را آن قدر مهلت می‌دهد که وقتی گرفتش، دیگر رهایی نداشته باشد، آن گاه این آیه را قرائت کرد: ﴿وَ كَذَلِکَ أَخْذُ رَبِّکَ إِذَا أَخَذَ اَلْقُرىٰ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾[1].

و در همان کتاب آمده که ترمذی - وی این حدیث را حسن شمرده - و ابو یعلی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه از عمر بن خطاب نقل کرده‌اند که

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۴۹.

گفت: وقتی آیه شریفه ﴿فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ﴾ نازل شد من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیدم: پس دیگر به چه امید عمل نیک انجام دهیم؟ به امید سرنوشتی که خدا از تقدیر آن فارغ شده؟ یا به امید چیزی که هنوز خداوند از آن فارغ نگشته؟ فرمود: بلکه بر اساس سرنوشتی که خدا از آن فارغ شده، و قلمهای تقدیر بر آن جاری گشته. ای عمر! و لیکن هر کسی برای چیزی که خلق شده، عمل کردن به منظور رسیدن به آن برایش میسور است.[1]

شرحی در مورد اختیاری بودن سعادت و شقاوت و نقش ایمان و عمل در تحصیل هر یک و بیان مراد روایاتی که در مورد مقدر و مقضی بودن سعادت و شقاوت نقل شده است

مؤلف: این جمله آخری به طرق متعددی از طرق اهل سنت از عمر روایت شده و هم چنان که در صحیح بخاری از عمران بن حصین روایت آورده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عرض کردم: اهل عمل در (انتظار رسیدن به) چه چیز عمل می‌کنند؟ فرمود: هر کس برای رسیدن به

---

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۴۹.

آنچه که تقدیرش برایش نوشته راه آسانی دارد.[1]

و نیز در همان کتاب از علی (کرم اللّه وجهه) از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده که وقتی در تشییع جنازه‌ای بود، چوبی برداشت و با نوک آن زمین را می‌خراشید در همین حال فرمود: هیچ یک از شما نیست مگر آنکه منزلش را معلوم کرده‌اند که در بهشت است یا در دوزخ. پرسیدند بنابراین آیا بر (اعمال خود) تکیه و اتکا نکنیم؟ فرمود: عمل بکنید، زیرا هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته راه آسانی دارد و سپس این آیه را تلاوت فرمودند: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىَ وَ اِتَّقَىَ...﴾.[2]

مؤلف: برای اینکه این مطلب روشن شود لازم است بگوییم هیچ خردمند و صاحب فکری شک ندارد در اینکه تمامی حوادثی که در این عالم جریان می‌یابد، چه آن حادثه‌هایی که از مقوله اعیانند (از قبیل پدید آمدن عسل) و یا آن حادثه‌هایی که از مقوله

---

[1] صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۵۳.

[2] صحیح بخاری، ط مصر، ج ۸، ص ۱۵۴.

اثر اعیان باشد (مانند خواص عسل) و خلاصه هر چه باشد ما دام که حادث نشده، در حد امکان قرار دارد یعنی ممکن است حادث بشود و ممکن است نشود، و به همین جهت، امکان هم یک نسبت به وجود آن دارد و هم نسبتی به عدم آن، مثلا یک چوب را فرض می‌کنیم که هنوز در اثر احتراق به صورت خاکستر درنیامده، این چوب امکان دارد خاکستر شود، و عینا امکان هم دارد که خاکستر نشود. و همچنین یک قطره منی که مبدأ پیدایش آدمی است ما دام که به صورت یک انسان درنیامده ممکن است ما بقی اجزای علت انسان شدنش نیز جمع بشوند و در نتیجه این

قطره، انسانی بشود، و ممکن هم هست آن اجزا و شرایط مساعدت نکنند، و در نتیجه به صورت چیز دیگری غیر از انسان درآید.

این امکان تا موقعی است که تکلیفش یکسره نشده باشد، و اما اگر یکسره شد و مثلا خاکستر بالفعل و یا انسان بالفعل گردید امکان خاکستر شدن و انسان شدن باطل می‌شود، زیرا دیگر نسبتی با عدم خاکستر شدن و عدم انسان شدن ندارد، بلکه تنها انسان است و خاکستر و چیز دیگری نیست و در عین اینکه خاکستر و انسان است محال است چیز دیگری باشد.

با این بیان بخوبی روشن می‌شود که اگر ما فعلیات را گرفته و آنها را به علت‌های تامه‌شان نسبت دهیم و علت‌ها را هم باز به علت‌های قبلیش و همچنین تمامی سلسله معلولها و سلسله علت‌ها را یک جا در نظر بگیریم، عالم عبارت می‌شود از مشتی فعلیات که نه امکان در آنها راه دارد و نه استعداد و اختیار، و اگر همین موجودات را از این جهت که دارای امکان و استعداد هستند در نظر بگیریم نسبت

به غایت‌هایی که به سوی آن در حرکتند قهرا نسبت آنها به آن غایتها نسبت امکان و استعداد خواهد بود و معلوم است که هیچ موجودی از موجودات مادی در رسیدن و نرسیدن به آن غایات از حیز امکان و اختیار بیرون نرفته است.

عالم هستی دارای دو وجه است: وجه ضرورت و تقدیر و وجه امکان و اختیار

پس برای عالم کون دو وجه است: یک وجه، وجه ضرورت و فعلیت است که در این وجه هر جزئی از اجزای عالم چه اعیان و چه آثار و خواص اعیان دارای تعین است و هیچگونه ابهام و تردیدی در آن نیست و هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و این همان وجهی است که مسببات به وسیله اسباب و علل تامه خود (یعنی آن عللی که از مقتضای خود هرگز انفکاک ندارد و معلولها از آن علت‌ها تخلف نمی‌پذیرند و به هیچ حیله‌ای نمی‌توان این دو را از هم جدا نمود) تحقق می‌پذیرند.

وجه دیگر، وجه امکان و وجه استعداد و قابلیت است که هیچ چیزی از این وجه تعین به خود نمی‌گیرد و تا واقع نشود و از امکان در نیاید محدود

و متشخص نگشته، و تا تحقق نیابد از ابهام و اجمال درنمی‌آید، و چون چنین است (و در تمامی موجودات این دو وجه هست و در خصوص آدمیان) پای اختیار به میان می‌آید، و به خاطر همین وجه دوم است که قانون اختیار واقعیتی می‌شود و در دنبال آن، مساله سعی و کوشش و حرکت و عمل و اکتساب سر درآورده تعلیم و تربیت و خوف و رجاء و آرزوها و خواهش‌ها مصحح یافته و پاسخ این سؤال: «با اینکه قلم تقدیر سرنوشت‌ها را معلوم کرده دیگر چه فایده و اثری در سعی و عمل تصور می‌شود و دعوت انبیاء و امر و نهیشان و ثواب و عقابی که وعده داده‌اند چه معنایی دارد» روشن می‌گردد.

و پر واضح است که هیچ یک از این دو وجه، دیگری را باطل نمی‌کند، و در عالم

وجود با هم تدافع ندارند، بلکه فعلیت در ظرف خود فعلیت است، و امکان و استعداد در ظرف خود امکان و استعداد است، عینا مانند ابهام یک حادثه است قبل از واقع شدنش و تعین آن بعد از تحققش که ما می‌بینیم نه آن ابهام در آن ظرف، تعین در این ظرف را از بین می‌برد، و نه تعین در این ظرف با ابهام در آن ظرف منافات دارد.

آری، وجه اول که همان وجه قضا و قدر الهی است و حوادث در آن ظرف متعین است تعین حوادث در این ظرف، عدم تعین در ظرف دعوت انبیاء و عمل و اکتساب را باطل نمی‌کند. و ما ان شاء اللّه به زودی این مساله را در بحث قضا و قدر هر جا که مناسب باشد مورد بحث قرار می‌دهیم، و فعلا خواننده محترم را به انتظار رسیدن چنین موردی می‌گذاریم و به سراغ احادیث فوق می‌رویم:

اگر در سیاق این احادیث دقت کنیم این معنا به خوبی برای ما روشن می‌شود که پرسش کنندگان از مساله نوشته شدن سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و جریان یافتن قلم بر این معانی چنین فهمیده‌اند که اولا آنان که قلم برایشان بهشت و

سعادت نوشته، بطور حتم و وجوب بهشتی هستند و دیگران بطور مسلم دوزخی‌اند، و از این درک خود چنین نتیجه گرفته‌اند که دیگر سعی و عمل بیهوده است. و خلاصه هر چه باید بشود می‌شود، چه ما عمل نیک انجام دهیم و چه مرتکب گناه شویم. و بلکه خواسته‌اند نتیجه بگیرند که بطور کلی باید رابطه میان هر مقدمه و هدف را انکار کنیم، هر چند آن مقدمه به نظر ما موصله باشد، و همچنین رابطه میان اسباب و مسببات را.

و ثانیا توهم کرده‌اند که اسباب و مقدماتی که به نظر ما رساننده به غایاتند، عینا مانند خود غایات و مسببات از اختیار ما بیرون هستند، و واقع در تحت قضای حتمی می‌باشند، و با چنین وضعی دیگر اختیار و تلاش و اکتساب، معنایی ندارد (چه ما سعی بکنیم و چه نکنیم قضاء و قدر اگر گذشته باشد، هم مقدمات و اسباب فراهم می‌شود و هم به دنبالش نتایج و مسببات موجود می‌شوند).

آری، سؤالات ایشان که مثلا پرسیده‌اند: «یا رسول اللّه بنابراین بر سر چه نتیجه‌ای عمل کنیم، بر

چیزی که خدا از مقدر کردنش فارغ شده؟ و یا چیزی که هنوز مقدر نکرده» و یا پرسیده‌اند: «یا رسول اللّه! به چه امیدی عاملین عمل کنند؟» و نیز پرسیده‌اند: «حال که چنین است آیا جا دارد که ما به خدا و آنچه که قضای حتمیش نوشته و دیگر تغییر نمی‌پذیرد، تکیه نموده از سعی و عمل دست بکشیم؟» همه اینها دلالت دارد بر توهم اول آنان، و اگر در پرسشهایشان چیزی دیده نمی‌شود که دلالت کند بر توهم دوم آنان، خیال می‌کنم برای این بوده

که مساله اختیار و استطاعت را بالوجدان در خود می‌دیدند، و همین وجدانی بودن، ایشان را باز داشته از اینکه در این باره چیزی بگویند، چون گو اینکه توهم به دلهایشان چنگ زده و لیکن میان توهم و پرسش ملازمه هست که قطعا اگر آن و جدان مانع نمی‌شد، می‌پرسیدند.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم در پاسخ سؤالشان فرمود: «کل میسر لما خلق له - هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته، راه آسان دارد» و این کلام از آیه شریفه ﴿ثُمَّ اَلسَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾[1] که راجع به چگونگی خلقت انسانی است اقتباس شده و معنایش این است: هر فردی از اهل بهشت که خدا برای آنجا خلقشان کرده است. و در این باره فرموده ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ اَلْجِنِّ وَ اَلْإِنْسِ﴾[2]. غایتی در خلقتش منظور شده و خداوند او را برای رسیدن به آن غایت به راه انداخته و اسباب آن را فراهم و سیر و سلوک به سوی آن غایت را

---

[1] سپس راه را بر او آسان گردانید. - عبس، آیه ۲۰.

[2] بسیاری از جن و انس را برای جهنم واگذاردیم. - اعراف، آیه ۱۷۹.

برایش آسان ساخته.

پس در میان انسانی که برایش بهشت نوشته شده و میان بهشتش راهی است که هیچ چاره‌ای از پیمودنش نیست هم چنان که میان انسانی که برایش جهنم نوشته شده و بین جهنم راهی است که او نیز باید بپیماید. راه بهشت عبارت است از ایمان و تقوا و راه دوزخ عبارت است از شرک و معصیت. انسانی که بهشت برایش نوشته شده، بهشتی برایش نوشته شده که راه آن ایمان و تقوا است، پس او نمی‌تواند فکر کند حال که من اهل بهشتم چرا خود را مقید به ایمان و تقوا سازم و همچنین آن کس که آتش برایش نوشته شده آتشی برایش حتمی شده که راهش شرک و معصیت است نه آتش مطلق که اگر راه شرک و گناه را هم نپیمود باز به آن برسد.

به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بنا به روایت علی (علیه السلام) دنبال جمله «کل میسر لما خلق له» این آیه را تلاوت کردند: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطیَ وَ اِتَّقیَ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنیَ فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْریَ وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اِسْتَغْنیَ وَ کَذَّبَ بِالْحُسْنیَ

فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرىَ﴾[1].

بنابراین، کسی که توقع دارد به یکی از این دو غایت برسد بدون اینکه راه آن غایت را پیموده باشد، عینا مانند کسی خواهد بود که توقع دارد نخورده سیر و نیاشامیده سیراب شود و

[1] اما آنکه بخشش کرد و پرهیزکار بود و (کلمه) نیکو را تصدیق کرد پس به زودی طریقه آسانی برای وی میسر کنیم و اما آنکه بخل ورزید و بی‌نیازی جست و (کلمه) نیکو را تکذیب کرد زود باشد که طریقه سختی پیش وی آریم. - لیل، آیه ۵-۱۰

بدون کمترین حرکتی از جایی به جای دیگر منتقل گردد، با اینکه خدای تعالی فرموده: ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعىَ وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرىَ ثُمَّ يُجْزَاهُ اَلْجَزَاءَ اَلْأَوْفىَ﴾[1].

(عجب اینجاست که) رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) جواب از توهم دوم را هم با آنکه در باره آن سؤالی نشده بود مهمل نگذاشت و با آوردن کلمه «میسر» به آن جواب اشاره فرموده (چون کلمه مذکور اسم مفعول از باب تفعیل و مشتق از «تیسیر») و معنایش تسهیل است، و تسهیل خود شاهد است بر اینکه آن امری که برای رسیدنش تسهیل شده امری حتمی و ضروری نیست که عدم آن محال باشد، و اگر راه بهشت برای هر کس که مقدر شده ضروری السلوک و حتمی القطع بدون قید و شرط بوده باشد دیگر برای تیسیر و تسهیل و آسان کردن سلوک آن معنایی نخواهد ماند.

پس، اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و

---

[1] برای آدمی جز آنچه به سعی خود انجام داده نخواهد بود البته سعی و پاداش عمل خود را خواهد دید سپس در آخرت به پاداش کاملتری خواهد رسید. - نجم، آیه ۳۹-۴۱.

سلم) فرمود: «کل میسر لما خلق له» خود دلیل بر این است که برای عاقبت کار انسان چه سعادت و چه شقاوت دو وجه هست: یکی وجه ضرورت و قضای حتمی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست. و یکی هم وجه امکان و اختیار که انسان می‌تواند و برایش میسر است که با عمل و اکتساب، خود را به یکی از دو غایت سعادت و شقاوت برساند، و دعوت‌های الهی هم به خاطر این وجه است نه وجه اول.

در جلد اول این کتاب نیز در تفسیر آیه ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ اَلْفَاسِقِينَ﴾[1] بحثی در باره جبر و تفویض ایراد نمودیم.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابو الشیخ و ابن مردویه از قتاده روایت کرده‌اند که وی آیه ﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا﴾ را تلاوت کرد و گفت که انس برای ما نقل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: «جمعی از دوزخیان از آتش بیرون می‌آیند» و به همین جهت ما به گفته اهل حرورا

[1] و گمراه نمی‌کند به آن مگر فاسقان را. – بقره، آیه ۲۶.

معتقد نیستیم.[1]

مؤلف: این جمله که «ما به گفته اهل حرورا معتقد نیستیم» گفتار قتاده است، و اهل حرورا مردمی از خوارج بودند که قائل به خلود همه دوزخیان بودند و می‌گفتند هر کس داخل جهنم بشود دیگر بیرون نخواهد آمد.

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

روایاتی در ذیل آیات شریفه مربوط به خلود در جنت و نار و استثناء: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾

و نیز در همان کتاب آمده که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آیه شریفه ﴿فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا﴾ تا جمله ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ را قرائت نمود و فرمود: اگر خداوند بخواهد عده‌ای از آنهایی را که جهنمی و بدبخت شده‌اند از جهنم بیرون بیاورد و به بهشت درآورد می‌تواند.[1]

و در تفسیر برهان از کتاب زهد حسین بن سعید اهوازی و او به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از دوزخیان پرسش نمودم فرمود: ابو جعفر (علیه السلام) می‌فرمود: جهنمیان از جهنم بیرون می‌آیند و تا کنار چشمه‌ای که دم در بهشت است و نامش چشمه زندگی است می‌آیند، و از آب آن چشمه بر آنان می‌پاشند و در نتیجه مانند گیاه گوشتها و پوستها و موهایشان بر بدنشان روئیدن می‌گیرد.[2]

---

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

[2] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۳، ح ۲.

مؤلف: حسین بن سعید این روایت را از عمر بن ابان نیز از همان امام (علیه السلام) نقل کرده است، و مقصود از جهنمیان یک طایفه خاصی از ایشان است که همان گنهکاران از اهل توحیدند، و به وسیله شفاعت از آتش بیرون می‌آیند، و همین عده‌اند که به آنان جهنمی گفته می‌شود، نه عموم اهل آتش. و بزودی دلیلش خواهد آمد.[1]

و نیز در همان کتاب از همان راوی (حسین بن سعید) به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از حضرت ابی جعفر شنیدم که می‌فرمود: مردمی از آتش بیرون می‌آیند، در این هنگام شفاعت به دادشان می‌رسد، چون مشمول شفاعت شدند آنان را به کنار نهری می‌برند که از پرورشگاه اهل بهشت بیرون می‌آید، در آن نهر غسل می‌کنند، و در نتیجه گوشت و خونشان دو باره روئیده می‌شود و آثار سوختگی جهنم از بدنشان زدوده گشته، داخل بهشت می‌شوند. اهل بهشت وقتی ایشان را می‌بینند می‌گویند جهنمی‌ها آمدند سپس تمامی این طایفه از

---

[1] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۴، ح ۴.

خدا می‌خواهند که این اسم را از آنان بردارد، خداوند هم این اسم را از ایشان برمی‌دارد.

آن گاه فرمود: ای ابا بصیر دشمنان علی در آتش مخلدند و شفاعت به ایشان نمی‌رسد.[1]

و نیز در تفسیر برهان از حسین بن سعید به سند خود از عمر بن ابان روایت کرده که گفت: من از عبد صالح، موسی بن جعفر (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: جهنمیان داخل آتش

[1] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۴، ح ۶.

می‌شوند به کیفر گناهانشان و بیرون می‌آیند به عفو خدا[1].

و نیز در همان کتاب از حسین بن سعید و او به سند خود از حمران روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آنها (اهل سنت) ما را مسخره می‌کنند و به یکدیگر می‌گویند تعجب نمی‌کنید از مردمی که معتقدند خداوند قومی را از جهنم بیرون می‌آورد و با اولیای خودش در بهشت قرارشان می‌دهد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: مگر نخوانده‌اند کلام خدا را که می‌فرماید: ﴿وَ مِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ مقصود از بیرون آمدن از آتش و رفتن در بهشت آتشی است غیر از جهنم و بهشتی است غیر از آن بهشت. و این عده که از آتش بیرون می‌آیند، با اولیای خدا همنشین نخواهند شد. آن گاه اضافه فرمود: آری، به خدا سوگند میان اولیای خدا و این عده از مردم منزلتی فاصله است، چیزی که هست من نمی‌توانم حرف بزنم (و از روی این اسرار پرده بردارم) آری کار اینان از یک حلقه تنگ‌تر

---

[1] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۴، ح ۵.

است، قائم (علیه السلام) هم که ظهور کند اول به این عده می‌پردازد.[1]

مؤلف: اینکه فرمود: «قائم (علیه السلام) هم که ظهور کند اول به این عده می‌پردازد» یعنی اینکه هنگامی که ظهور کند اول به کار این عده که اهل حق را استهزاء می‌کنند می‌پردازد و از آنان انتقام می‌گیرد.

در تفسیر عیاشی از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت من از آن جناب معنای آیه ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ را پرسش نمودم، فرمود: این آیه در باره آن عده‌ای است که از آتش بیرون می‌آیند.[2]

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ﴾ فرموده: خداوند در آیه ﴿وَ أَمَّا اَلَّذِينَ سُعِدُوا فَفِی اَلْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ در ذکر اهل آتش استثناء آورد، ولی آنچه که در ذکر اهل

---

[1] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۴، ح ۵.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۰، ح ۶۸.

بهشت آورده استثناء نیست.[1]

مؤلف: امام (علیه السلام) می‌خواهد اشاره بفرمایند به اینکه استثناء به مشیت، به قرینه اینکه به دنبالش در جمله ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ نعمت بهشت را نعمتی دائمی و غیر مقطوع معرفی کرده، به معنای استثناء اصطلاحی نیست و نمی‌خواهد بفرماید پاره‌ای از بهشت بیرون می‌شوند،

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۰، ح ۶۹.

بلکه تنها و تنها می‌خواهد اطلاق قدرت خدا را برساند (و بفهماند که با اینکه بهشت نعمتی است دائمی مع ذلک خداوند قدرت دارد که بهشتیان را از بهشت بیرون کند).

به خلاف استثناء در اهل آتش که به قرینه جمله بعدش ﴿إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ﴾ استثناء اصطلاحی است، چون جمله مذکور اشاره دارد به اینکه امر مذکور واقع شدنی است، و ما در سابق اشاره‌ای به اختلاف این دو معنا نمودیم.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ از سدی در ذیل جمله ﴿فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا...﴾ روایت کرده که گفت: خداوند به مشیت این آیه را بعدا نسخ نموده و ناسخ آن را در مدینه نازل کرده و فرموده: ﴿إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ یَکُنِ اللَّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِیَهْدِیَهُمْ طَرِیقاً...﴾ که یکسره امید اهل آتش را نسبت به نجات از آن ناامید نمود و خلود در آتش را برای آنان تثبیت کرد. و همچنین جمله ﴿وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا...﴾ که خداوند بعدا به مشیت خود این آیه را نسخ و ناسخ آن را در مدینه نازل نمود و فرمود:

﴿وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾ – تا آنجا که فرمود – ﴿ظِلاًّ ظَلِيلاً﴾ و خلود در بهشت را برای اهل آن تثبیت کرد.[1]

رد سخن سیوطی در مورد منسوخ شدن دو آیه: ﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا﴾

مؤلف: اینکه سیوطی گمان کرده که این دو آیه به خاطر جمله «استثناء» دلالت بر انقطاع داشته و در نتیجه معتقد شده که دو آیه مذکور در روایت این دو آیه را نسخ کرده و عذاب را برای اهلش و بهشت را برای اهلش دائمی نموده صحیح نیست و در بیان سابق ما خلاف این پندار از نظر خوانندگان محترم گذشت. علاوه، در اینجا اضافه می‌کنیم که مساله نسخ در مثل عقاب و ثواب اخروی با هیچ عقل و نقلی منطبق نیست.

علاوه بر این، با صریح آیه دومی که راجع به اهل بهشت است سازگاری ندارد. از همه اینها گذشته خلود این دو فریق در بسیاری از آیات سوره‌های مکی از قبیل سوره انعام و اعراف و غیر آن دو نازل گشته (با همه اینها چگونه سیوطی می‌تواند بگوید

---

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

آیه مورد بحث دلالت بر انقطاع دارد؟).

و نیز در همان کتاب آمده که ابن منذر از حسن از عمر روایت کرده که گفت: اگر اهل آتش سالهای طولانی به عدد ریگهای صحرای عالج در جهنم بمانند سرانجام روزی را خواهند داشت که از آن بیرون بیایند.[1]

و نیز در همان کتاب آمده که اسحاق بن راهویه از ابی هریره روایت کرده که گفت:

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

روزی خواهد آمد که دیگر احدی در جهنم نماند و همه از آن بیرون شوند. آن گاه این آیه را تلاوت کرد: ﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ شَقُوا﴾.[1]

و نیز در همان کتاب است که ابن منذر و ابو الشیخ از ابراهیم روایت کرده‌اند که گفته است: هیچ آیه‌ای در قرآن برای اهل آتش امیدوارکننده‌تر از این آیه نیست که می‌فرماید: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ آن گاه اضافه کرده که ابن مسعود گفته: بر دوزخ زمانی فرا رسد که درهایش بسته شود.[2]

مؤلف: انچه در این سه روایت امده نقل کلام صحابه است که هیچگونه حجیتی ندارد، زیرا عقیده و گفتار ایشان بر دیگران حجت نیست، و به فرضی هم که بگویی این سه روایت موقوفه است (یعنی در حقیقت کلام، کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)است)می‌گوییم: به خاطر اینکه مخالف قرآن است مطرود است، زیرا خدای تعالی در باره کفار

---

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

[2] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۰.

صریحا فرموده: ﴿وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ اَلنَّارِ﴾[1].

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد و او به سند خود از حمران روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: شنیده‌ایم که روزی خواهد آمد که درهای جهنم به هم می‌خورند، فرمود: نه، به خدا سوگند جهنم جای همیشگی است. عرض کردم: آخر در آیه شریفه ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اَلسَّمَاوَاتُ وَ اَلْأَرْضُ﴾ استثنایی آورده و فرموده: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ﴾ ؟ فرمود: این استثناء مربوط به بعضی از دوزخیان است که بطور موقت در آنجا عذاب می‌بینند و بعدا بیرون می‌آیند.[2]

مؤلف: روایات داله بر خلود کفار در دوزخ از طرق امامان اهل بیت (علیه السلام) بسیار زیاد است، و ما یک بحثی فلسفی راجع به مساله خلود عذاب و موقت بودن آن در ذیل آیه ﴿وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ اَلنَّارِ﴾ در جلد اول این کتاب ایراد نمودیم.

---

[1] و آنها هرگز از آتش خارج نمی‌شوند. - بقره، آیه ۱۶۷.

[2] البرهان، ج ۲، ص ۲۳۳.

[سوره هود (۱۱): آیات ۱۰۹ تا ۱۱۹]

﴿فَلاَ تَکُ فِی مِرْیَةٍ مِمَّا یَعْبُدُ هَؤُلاَءِ مَا یَعْبُدُونَ إِلاَّ
کَمَا یَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِیبَهُمْ غَیْرَ
مَنْقُوصٍ ۱۰۹ وَ لَقَدْ آتَیْنَا مُوسَی اَلْکِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِیهِ
وَ لَوْ لاَ کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَفِی
شَکٍّ مِنْهُ مُرِیبٍ ۱۱۰ وَ إِنَّ کُلاًّ لَمَّا لَیُوَفِّیَنَّهُمْ رَبُّکَ
أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا یَعْمَلُونَ خَبِیرٌ ۱۱۱ فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ
وَ مَنْ تَابَ مَعَکَ وَ لاَ تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ ۱۱۲
وَ لاَ تَرْکَنُوا إِلَی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ اَلنَّارُ وَ مَا لَکُمْ
مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ أَوْلِیَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ ۱۱۳ وَ أَقِمِ
اَلصَّلاَةَ طَرَفَیِ اَلنَّهَارِ وَ زُلَفاً مِنَ اَللَّیْلِ إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ
یُذْهِبْنَ اَلسَّیِّئَاتِ ذَلِکَ ذِکْرَی لِلذَّاکِرِینَ ۱۱٤ وَ اِصْبِرْ
فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ یُضِیعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِینَ ۱۱۵ فَلَوْ لاَ کَانَ مِنَ
اَلْقُرُونِ مِنْ قَبْلِکُمْ أُولُوا بَقِیَّةٍ یَنْهَوْنَ عَنِ اَلْفَسَادِ فِی
اَلْأَرْضِ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّنْ أَنْجَیْنَا مِنْهُمْ وَ اِتَّبَعَ اَلَّذِینَ ظَلَمُوا
مَا أُتْرِفُوا فِیهِ وَ کَانُوا مُجْرِمِینَ ۱۱٦ وَ مَا کَانَ رَبُّکَ
لِیُهْلِکَ اَلْقُرَی بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ۱۱۷ وَ لَوْ شَاءَ
رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ
۱۱۸ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ

رَبِّکَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ اَلْجِنَّةِ وَ اَلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۱۱۹﴾

ترجمه آیات

پس در باره خدایانی که اینان می‌پرستند در تردید

مباش که پرستش آنها جز به طریقی که پدرانشان ـ

از پیش پرستش می‌کردند نمی‌باشد، و ما نصیب آنان را تمام و بی کم و کاست می‌دهیم (۱۰۹).

براستی موسی را کتاب دادیم و در آن اختلاف رخ داد، و اگر گفتار پروردگارت از پیش بر این نرفته بود میان ایشان داوری شده بود، که آنان در باره کتاب موسی سخت در شک‌اند، شکی آمیخته با بدبینی (۱۱۰).

پروردگارت سزای اعمال همه آنان را تمام می‌دهد که او از اعمالی که می‌کنند خبر دارد (۱۱۱).

پایدار باش چنان که فرمان یافته‌ای و هر که با تو سوی خدا آمده نیز، و سرکشی نکنید که او بینا به اعمال شما است (۱۱۲).

به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل نشوید که جهنمی می‌شوید و غیر خدا دوستانی ندارید و یاری نمی‌شوید (۱۱۳).

دو طرف روز و پاسی از شب نماز بپا دار که نیکیها بدیها را نابود می‌کند، این تذکری است برای آنها که اهل تذکرند (۱۱٤).

و صبور باش که خدا پاداش نیکوکاران را تباه

نمی‌کند (۱۱۵).

چرا از نسلهای پیش از شما جز کمی از آنها که نجاتشان داده بودیم، صاحبان خرد نبودند که از تباهکاری در این سرزمین جلوگیری کنند و کسانی که ستم کردند مطیع لذتهای خوش شدند و بزهکار بودند (۱۱٦).

پروردگارت چنین نبود که این دهکده‌ها را اگر مردمش اصلاحگر بودند به سزای ستمی هلاک کند (۱۱۷).

اگر پروردگارت خواسته بود همه مردم را یک امت کرده بود ولی پیوسته مختلف خواهند بود (۱۱۸).

مگر کسانی که پروردگارت به ایشان رحمت آورده و برای رحمت خلقشان کرده و سخن پروردگار تو بر این رفته که جهنم را از جنیان و آدمیان یکسره لبالب می‌کنم. (۱۱۹)

بیان آیات

پس از آنکه داستانهای امتهای گذشته و سرانجام شرک و فسق و لجبازی و انکار آیات خدا و استکبارشان را از قبول حق که انبیای آنان بدان

دعوت می‌کردند، برای پیغمبر گرامیش تفصیل داد خاطرنشان می‌سازد که چگونه رفتارشان ایشان را به هلاکت و عذاب استیصال و در آخرت و روزی که اولین و آخرین یک جا جمع می‌شوند به عذاب دائمی دوزخ مبتلا می‌سازد و پس از آنکه در آیات گذشته آن تفصیلات را خلاصه نموده، اینک در آیات مورد بحث به پیغمبرش دستور می‌دهد که او و هر که پیرو اوست از آن داستانها عبرت گیرند و برای خود کسب یقین کنند، که شرک و فساد در زمین آدمی را جز به سوی هلاکت و انقراض رهنمون نمی‌شود، لا جرم می‌بایستی دست از طریق عبودیت برنداشته، خویشتن داری و نماز را شعار خود سازند، و

بر ستمکاران رکون و اعتماد نکنند که اگر چنین کنند آتش آنان را خواهد گرفت، و دیگر جز خدا یاوری نخواهند داشت، و کسی به کمکشان نخواهد شتافت، و باید بدانند که همیشه برد، با خداست و منطق کفار همیشه منکوب و خوار است هر چند خدا چند صباحی مهلتشان دهد، چه اگر خدا مهلتشان می‌دهد، جز برای این نیست که می‌خواهد کلمه حق را که قضا و قدرش بر تثبیت آن رانده شده استوار سازد (یعنی آنچه که ایشان، در قوه دارند به فعلیت برساند و حجت بر آنان تمام شود) و بزودی این منظور در قیامت که ایشان را به کیفر کردارشان می‌رساند تامین و تکمیل می‌گردد.

بت پرستی پایه و مبنایی جز تقلید از نیاکان ندارد

﴿فَلاَ تَکُ فِی مِرْیَةٍ مِمَّا یَعْبُدُ هَؤُلاَءِ مَا یَعْبُدُونَ إِلاَّ کَمَا یَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ...﴾

این جمله تفریع بر مطالب گذشته و شرح مفصل داستانهای امم گذشته است که با شرک ورزیدن به خدا و فساد انگیزی در زمین به خود ستم کردند و خدا هم ایشان را به عذاب خود بگرفت. و مقصود از اشاره «هؤلاء» قوم رسول خدایند.

و معنای جمله ﴿مَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ﴾ این است که: مردم بتها را به خاطر تقلید از پدرانشان می‌پرستند، پس این نسل معاصر، حجت و برهانی غیر از تقلید از نسل گذشته ندارند. و مقصود از نصیب همان بهره‌ای است که در قبال شرک و فسقشان عایدشان می‌شود. و جمله ﴿غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ جمله‌ای است حالیه و حال از نصیب، که مفاد جمله «لموفوهم» را تاکید می‌کند، چون توفیه به معنای این است که حق دیگری را بطور تمام و کامل اداء کند. و منظور از آن تاکید و این مؤکد این است که کفار را یکباره از عفو الهی مایوس نماید.

بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: حال که داستان اولین و گذشتگان را شنیدی و فهمیدی که چگونه خدایانی غیر از خدای تعالی می‌پرستیدند و چگونه آیات خدا را تکذیب می‌کردند، و دانستی که سنت خدای تعالی در میان آنان چه بود، و چگونه خدا در دنیا هلاک و در آخرت به آتش جاودانه مبتلایشان نمود، پس دیگر در عبادت قوم خودت شک و تردید نداشته باش، که بت‌پرستی آنان همان

رسم دیرینه پدران ایشان است و جز تقلید از آنان هیچ دلیلی ندارند، و مطمئن بدان که ما بزودی بهره‌ای را که از کیفر اعمالشان عایدشان می‌شود به ایشان می‌دهیم، بدون اینکه بوسیله شفاعت و یا عفو از آن بکاهیم.

ممکن هم هست که مقصود از کلمه «آبائهم» پدران بلا فصل نباشد، بلکه امتهای گذشته‌ای باشد که به کیفر بت‌پرستی منقرض شده‌اند، و حتی ممکن است مقصود پدران و نیاکان عرب بعد از اسماعیل (علیه السلام) هم نباشد، بلکه مطلق امتهای گذشته باشد و خداوند

در این آیه و در آیه ﴿أَ فَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[1] آن امتها را پدران کفار معاصر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) خوانده و این مناسب‌تر و بهتر است. و بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: تو در باره بت‌پرستی قومت تردید نداشته باش چه اینان نمی‌پرستند مگر همانهایی را که آن امت‌های منقرض شده - که پدران اینان حساب می‌شوند - پرستش می‌کردند، و شکی نیست که ما جز او کیفر اینان را بدون کم و زیاد کف مشتشان خواهیم گذاشت هم چنان که در باره آن امتها همین کار را کردیم.

﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾

از آنجایی که آیات مورد بحث سیاقش سیاق عبرت دادن به وسیله نقل داستان امت‌های نامبرده در سوره است و خود آن داستانها هم هر کدام در جای

---

[1] آیا در این گفتار تدبر نمی‌کنند؟ یا چیزی سوی ایشان آمده که سوی پدران گذشته ایشان نیامده.- مؤمنون، آیه ۶۸.

خود به منظور عبرت گرفتن و متعظ شدن معاصرین آن جناب بوده، و مقصود این بوده که این مردم در رفتار خود و شرک ورزیدن و تکذیب آیات خدا و نسبت دادن به قرآن به اینکه افتراء بر خداست تجدید نظر نموده (و کلاه خود را قاضی نموده) به حق قضاوت کنند، لذا در این آیات هم که باز برای عبرت دادن است متعرض مساله بت‌پرستی و تکذیب قرآن شده می‌فرماید: بت‌پرستی اینان مانند بت‌پرستی امتهای گذشته و نیاکان ایشان است، همان عذابی که به آنان رسید به اینان نیز خواهد رسید، هم چنان که اختلاف اینان در باره قرآن عینا مانند اختلاف امت موسی است در باره کتابی که به ایشان نازل گردید، و خداوند به زودی در آنچه که اینان اختلاف می‌کنند حکم خواهد کرد.

پس اینکه فرمود: ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ﴾ اشاره است به اختلافی که یهودیان بعد از موسی در باره تورات نمودند.

دلالت جمله! ﴿وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ...﴾ بر تاخیر عذاب اهل باطل، که در امر دین اختلاف کردند، تا فرا رسیدن قیامت

و جمله ﴿وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ

بَيْنَهُمْ﴾ مضمونی است که خداوند به عبارات مختلفی آن را در کتاب مجیدش تکرار کرده، و این معنا را می‌رساند که اختلاف مردم در امر دنیا، امری است فطری (و قابل توجیه) و لیکن اختلافشان در امر دین هیچ توجیهی جز طغیان و لجاجت ندارد، چون همه این اختلافها بعد از تمام شدن حجت است.

مثلا در یک جا همین مضمون را آورده و می‌فرماید: ﴿وَ مَا كَانَ اَلنَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً

فَاخْتَلَفُوا﴾ [1] و در جای دیگر فرموده: ﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ [2] و نیز فرموده: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ [3].

آری، هر چند خداوند سبحان بنا گذاشته که اجر عاملین و پاداش کیفر و آنچه که می‌کنند، بطور کامل بدهد، و هر چند مقتضای این معنا این است که پاداش و کیفر هر عملی را در همان موقع عمل بپردازد، مثلا کیفر اختلاف کردن بعد از تمام شدن حجت را در همان موقع اختلاف کف مشتشان بگذارد، و لیکن خدا در مقابل این قضا یک قضای

---

[1] مردم در آغاز جز یک امت نبودند آن گاه مختلف شدند. - یونس، آیه ۱۹.

[2] و اهل کتاب اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه (به حقانیت دعوت حق) عالم شدند و از روی حسد نسبت به یکدیگر چنین کردند. - آل عمران، آیه ۱۹.

[3] مردم همه یک امت بودند پس خداوند پیغمبران را که مبشر و منذر بودند مبعوث نمود و کتاب را به حق با ایشان نازل کرد تا در میان مردم در آنچه اختلاف می‌کنند حکم نمایند، و سپس همان گروه که بر آنان کتاب آسمانی آمد برای تعدی به حقوق یکدیگر در کتاب حق شبهه و اختلاف افکندند. - بقره، آیه ۲۱۳.

دیگر هم رانده، و آن این است که هر فرد و ملتی را تا مدتی در زمین زنده نگهدارد تا بدین وسیله زمین آباد شود، و هر کس در زندگی دنیائیش جهت آخرتش توشه بردارد، هم چنان که از این قضاء خبر داده و فرموده: ﴿وَ لَكُمْ فِی اَلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلیَ حِینٍ﴾ [1].

مقتضای این دو قضاء اینست که در میان مردمی که با هم اختلاف می‌کنند فوری حکم نکند، و کیفر آنهایی را که از روی طغیان در دین خدا و کتاب خدا اختلاف می‌کنند به قیامت بیندازد.

ممکن است کسی بپرسد: اگر چنین است پس چرا در امتهای گذشته عذاب کجرویها تاخیر نیفتاد، مثلا قوم لوط را در همین دنیا به کلی از بین برد؟ و چرا به حکم ﴿وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ﴾ عذابشان را به قیامت نینداخت؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: منشا هلاک کردن قوم لوط، صرف کفر و معصیت و خلاصه اختلاف در امر دین نبود تا یک

---

[1] و برای شما است در زمین قرارگاهی و بهره‌مندی تا مدتی معین. – بقره، آیه ۳۶.

قضای خدا اقتضای هلاکت و یک قضای دیگر خدا اقتضای مهلتشان را داشته باشد و به حکم قضای دومی مهلتشان دهد و هلاکشان نکند، بلکه

منشا این هلاکت یک قضای سومی بود از خدا که آیه ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ [1] به آن اشاره نموده است.

و کوتاه سخن، آیه ﴿وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ اشاره به این دارد که اختلاف مردم در کتاب محل تلاقی دو قضای رانده شده است، که یکی اقتضاء دارد میان مردم در آنچه اختلاف می‌کنند، حکم کند (و طرفداران باطل را نابود سازد) و یکی دیگر اقتضاء دارد که هر دو طرف را مهلت دهد و تا روز قیامت کیفرشان نکند. نتیجه این تلاقی هم این است که کیفر اهل باطل تا فرا رسیدن قیامت تاخیر بیفتد.

﴿وَ إِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ کلمه «مریب» اسم فاعل از «ارابه» می‌باشد که به معنای القاء شبهه در قلب است، و اگر شک را با این کلمه توصیف کرده به منظور تاکید همان شک است، مانند «ظلا ظلیلا» و

---

[1] و برای هر امتی رسولی است، پس وقتی رسولشان آمد در بین آنان به عدالت حکم می‌شود، و ایشان ستم نمی‌شوند. - یونس، آیه ۴۷.

«حجابا مستورا» و «حجرا محجورا» و امثال آن.

اشاره به اینکه شک و تردید یهودیان در اصالت و صحت تورات موجه بوده است

و گویا مرجع ضمیر در «و انهم» امت موسی یعنی یهودیان باشند. ظاهر آیه همین را می‌رساند، ولی باید گفت که یهودیها حق داشتند در باره تورات خود در شک و تردید باشند، زیرا سند توراتی که فعلا در دست است منتهی می‌شود به مردی از کاهنان به نام «عزراء» که وی در زمانی که یهودیان می‌خواستند پس از انقضای مدت اسیری از بابل به بیت المقدس کوچ کنند برایشان نوشت. آری، توراتی که به موسی بن عمران (علیه السلام) نازل شد مدتها قبل از این واقعه، در موقع آتش گرفتن هیکل همه را سوزانده و از بین برده بودند، و پر واضح است که کتابی که سندش منتهی به یک شخص شود جای تردید هست. و نظیر تورات، انجیل است که سندش به یک نفر منتهی می‌شود.

از مساله سند هم که بگذریم اصولا در تورات فعلی حرفهایی دیده می‌شود که هیچ فطرت سالمی حاضر نمی‌شود چنین مطالبی را به کتابی آسمانی

نسبت دهد، و لا جرم هر فطرت سالمی در برابر این تورات به شک و تردید درمی‌آید.

و اما اینکه بعضی از مفسرین مرجع ضمیر مزبور را مشرکین عرب گرفته و مرجع ضمیر در «منه» را قرآن گرفته‌اند از صواب به دور است، زیرا خداوند سبحان حجت را بر مشرکین عرب در اول سوره تمام کرده و فرموده است که قرآن کتاب نازل از ناحیه او بر پیغمبرش است، و نیز به امثال آیه «و اگر قبول ندارید ده سوره مثل آن را بیاورید» دعوت به تحدی کرده و با تمام

شدن این حجت دیگر معنی ندارد شک و تردید و دو دلی به ایشان نسبت دهد.

﴿وَ إِنَّ كُلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

کلمه «ان» در صدر آیه، «ان» مشبهة بالفعل است، و اسم آن کلمه «کلا» می‌باشد و به همین جهت بر سرش تنوین آمده و اضافه نشده، و تقدیر آن «کلهم» (همه اختلاف کنندگان) است، و خبر آن جمله «لیوفینهم» است، و لامی (لـ) که بر سر این جمله و نون تاکیدی که در آن به کار رفته خبر را تاکید می‌کنند. کلمه «لما» مرکب است از لام قسم و «ما» ی تشدیددار، و خاصیت آن این است که میان دو لام فاصله شود و کلمه قابل تلفظ گردد. علاوه بر این، خاصیت تاکید را هم دارد، و جواب قسم حذف شده، زیرا خبر «ان» دلالت بر آن می‌کند و حاجتی به ذکرش نیست.

و معنای آیه - و اللَّه اعلم - این است که: همه این اختلاف کنندگان، سوگند می‌خورم که بطور مسلم پروردگارت اعمالشان را به ایشان برمی‌گرداند، یعنی جزای اعمالشان را می‌دهد، چه او

به اعمال خیر و شرشان آگاه است.

در تفسیر روح المعانی از ابی حیان و ابن حاجب نقل کرده که گفته‌اند: کلمه «لما» در آیه شریفه «لما» ی جازمه و مدخولش محذوف است، چه حذف مدخول «لما» ی جازمه در استعمال شایع است، مثلا گفته می‌شود: «خرجت و لما»، و یا: «سافرت و لما».آن گاه گفته است: بنابراین بهتر این است که محذوف را «یوفوها» بگیریم، آن وقت معنا چنین می‌شود: «به درستی که هر یک از این امم که اعمالشان به ایشان داده نشده خدای تو البته خواهد داد»[1] – و این وجه، وجه خوبی است.

اهل تفسیر در مفردات این آیه و همچنین در نظم آن بحث‌های ادبی طولانی دارند، که چون بیشتر از آنچه که گفته شد مورد اهمیت نبود از ایرادش خودداری نمودیم، و خوانندگان محترمی که می‌خواهند از این بحثها اطلاع بیشتری حاصل کنند باید به تفاسیر مطول مراجعه نمایند.

﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لاَ تَطْغَوْا

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۴۹.

إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

معنا و موارد استعمال واژه‌های: «قیام»، «اقامه» و «استقامت»

بطوری که راغب و دیگران گفته‌اند کلمه «قام» و «ثبت» و «رکز» به یک معنا است[1]. و ظاهرا ریشه این لغت از قیام آدمی گرفته شده باشد، چون انسان در سایر حالاتش غیر

از قیام - مانند حال نشستن و دمرو خوابیدن و دو زانو نشستن و طاق باز و به رو افتادن - آن طور که در حال قیام مسلط بر کارها و مقاصد خود هست تسلط ندارد و آن طور نمی‌تواند قبض و بسط و دادوستد را انجام دهد، به خلاف حال قیام که وقتی انسان بر پای خود بایستد از هر حال دیگری بهتر تعادل خود را در دست دارد و در نتیجه به تمامی اعمال خود از ثبات و حرکت، دادن و گرفتن، اعطاء و منع و جلب و دفع مسلطتر است، و نیز کنترل تمامی قوای خویش و افعال آن قوا را در دست دارد. بنابراین می‌توان گفت حالت قیام در تمامی شؤون معرف شخصیت آدمی است.

---

[1] مفردات راغب، ماده «قوم».

این اصل معنای قیام است، آن گاه این کلمه را بطور استعاره در متعادل‌ترین احوال هر چیز دیگری استعمال کرده‌اند، مثلا استوارترین وضع یک ستون را که همان حالت عمودی آن است قائم می‌نامند، و همچنین درختی را که بر پای خود ایستاده و رگ و ریشه خود را در زمین دوانیده قیام درخت می‌خوانند، و به همین منوال قائم بودن یک ظرف آب به این است که روی قاعده (کب) خود ایستاده باشد، و قیام عدل این است که در زمین گسترده شود و قائم بودن قانون و سنت این است که در مملکت اجراء شود.

و به همین منوال اقامه، به معنای بپا داشتن هر چیز است به نحوی که تمامی آثار آن چیز مترتب بر آن شود، و هیچ اثر و خاصیتی پنهان و مفقود نماند، مانند اقامه عدل و اقامه سنت و اقامه نماز و اقامه شهادت و اقامه حدود و اقامه دین و امثال آن.

و اما اشتقاق دیگر این ماده که «استقامت» است، معنایش طلب قیام از هر چیز است. و به عبارت دیگر استدعای ظاهر شدن تمامی آثار و منافع آن چیز

است، و بنابراین معنای «استقامت طریق» این است که راه متصف باشد به آن وصفی که غرض از راه همان وصف است، و آن این است که کوتاهترین خط میان ما و هدف ما باشد و علاوه، روشن باشد و ما را دچار تردید نسازد و به بیراهه نیندازد.

و همچنین استقامت آدمی در یک کار این است که از نفس خود بخواهد که در باره آن امر قیام نموده آن را اصلاح کند، بطوری که دیگر فساد و نقص به آن راه نیابد و به حد کمال و تمامیت خود برسد. پس معنای آیه شریفه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىَ إِلَىَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾ [1] این می‌شود که: «پس به ادای حق توحید الوهیت او قیام کنید»، و معنای آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [2] می‌شود: «بر آنچه که در جمیع شؤون زندگی خود می‌گفتند استوار بماندند و در عقاید و اخلاق و اعمالشان به چیزی جز آنچه که موافق

---

[1] بگو جز این نیست که من بشری هستم مثل شما، (با این تفاوت که) به من وحی می‌شود، جز این نیست که معبود شما معبودی است واحد پس در توجه به سوی او استوار باشید. – فصلت، آیه ۶.

[2] آنان که گفتند پروردگار ما خداست پس آن گاه استقامت ورزیدند. – فصلت، آیه ۳۰.

توحید و سازگار با آن است رکون نکردند، بلکه همواره آن را رعایت و در جمیع احوال و با هر چیز که در ظاهر و یا باطنشان مواجه می‌شوند حفظ می‌کنند».

و همچنین است در آیه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً﴾ [1] چون منظور از اقامه وجه اقامه نفس و واداشتن آن است بگونه‌ای که باید و شاید مواجه عمل شود، و اقامه کردن نفس در هر امری به معنای استقامت آن در آن امر است، یعنی خواستن از نفس است به اینکه آن امر را اقامه کند - دقت بفرمایید.

معنای جمله: ﴿فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ﴾

بنا بر آنچه که در معنای این ماده و مشتقات آن گفته شد معنای جمله مورد بحث، یعنی آیه ﴿فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ﴾ این می‌شود: بر دین ثابت باش و حق آن را طبق دستوری که گرفته‌ای ایفاء کن. و آن دستور همان است که آیه ﴿وَ أَنْ أَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً وَ لاَ تَکُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِکِینَ﴾ [2] و آیه ﴿فَأَقِمْ

---

[1] پس روی دل متوجه دین حنیف کن. - روم، آیه ۳۰.

[2] و اینکه روی دل به سوی دین حنیف کن و از مشرکین مباش. - یونس، آیه ۱۰۵.

وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِی فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَیْهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِکَ اَلدِّینُ اَلْقَیِّمُ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ یَعْلَمُونَ﴾ [1] مشتمل بر آن می‌باشند.

صاحب تفسیر روح المعانی می‌گوید: معنای این آیه این است که «ای پیغمبر من! در این امر استوار باش، هم چنان که قبلا هم دستور به استقامت داده بودیم» و این معنا اقتضاء دارد که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به وحی دیگری غیر از وحی قرآن و به وحیی که مثل قرآن از مقوله خواندنی نباشد مامور به استقامت شده باشد، و این مطلب را عده دیگری هم گفته‌اند.

آن گاه اضافه می‌کند که: این امر، امر به دوام بر استقامت و ادامه آن است، و معنایش این است که همواره بر طریق مستقیم که راه متوسط میان افراط و تفریط است سلوک کن، و این کلمه جامعی است سرمشق در علم و عمل و اخلاق.[2]

---

[1] پس روی دل به سوی دین توحید کن (که مطابق) فطرتی است که خداوند مردم را بر آن فطرت آفریده، و خلقت خدا تبدیل پذیر نیست، این است دین پایدار و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند. - روم، آیه ۳۰.

[2] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۵۲.

اما اینکه گفت «باید وحی دیگری باشد که چون قرآن خواندنی نباشد» گفتاری است که از سنت قرآن و روش آن به دور است. آری، حاشا بر قرآن که در بیان خود بر امری مجهول و یا اصلی پنهان و غیر مذکور اعتماد کند، (و ما معنای صحیح و روشن آیه را بیان کردیم، بدون اینکه به چنین تمحلی محتاج شویم) و گفتیم که مقصود از ﴿كَمَا أُمِرْتَ﴾ اشاره به آن آیاتی

است که قبلا نازل شده بود و امر به اقامه وجه برای دین می‌کرد، و گفتیم که اقامه وجه برای دین به معنای استقامت در دین است (که آیه مورد بحث هم همان را می‌خواهد).

آری، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ﴾ در دو سوره مکی روم و یونس آمده، و اگر نپذیریم که سوره روم قبل از سوره مورد بحث نازل شده، در باره سوره یونس این تردید را نداریم، زیرا قطعا سوره یونس قبل از سوره هود نازل شده (پس جمله ﴿کَمَا أُمِرْتَ﴾ معنایش این است که: در دین استقامت به خرج بده هم چنان که قبلا در سوره یونس هم به تو امر کرده بودیم.

و اما اینکه گفتمقصود از «استقم» ادامه بر استقامت و ملازمت بر راه راست و میان افراط و تفریط است این نیز صحیح نیست، زیرا گفتیم که استقامت در هر امری به معنای ثابت قدم بودن در حفظ آن و در ادای حق آن بطور تمام و کامل است. چون گفتیم استقامت خود انسان عبارت است از پایداری به تمام قوا و ارکان در برابر وظایفی که به وی روی می‌آورد، بطوری که کمترین نیرو و

استطاعتش نسبت به آن وظیفه عاطل و بی اثر نماند.

و اگر منظور از امر به استقامت، امر به ملازمت اعتدال و دوری از افراط و تفریط می‌بود مناسبتر آن بود که دنبال این امر، هم نهی از افراط و هم نهی از تفریط را بیاورد، و حال آنکه دنبال جمله مورد بحث تنها از افراط نهی کرده و فرموده: ﴿وَ لاَ تَطْغَوْا﴾.

پس، با اینکه می‌دانیم عطف جمله ﴿وَ لاَ تَطْغَوْا﴾ عطف تفسیر است، جمله مذکور بهترین شاهد می‌شود بر اینکه منظور از جمله «استقم» امر به اظهار پایداری در عبودیت و قیام به حق آن، و منظور از نهی بعدی نهی از مخالفت آن امر است. و مخالفت آن امر همان استکبار از خضوع برای خدا و خارج شدن از زی عبودیت است که فرموده: ﴿وَ لاَ تَطْغَوْا﴾. امتهای گذشته نیز تنها استکبار کردند و در عبودیت خدا دچار افراط شدند نه تفریط، وقتی دچار تفریط می‌شوند که بیش از حد لازم خضوع کرده باشند.

جمله ﴿وَ مَنْ تَابَ مَعَکَ﴾ عطف است بر ضمیری که در «استقم» مستتر است در نتیجه معنا

چنین می‌شود: «استقامت کن تو و هر آن کس که با تو توبه کرد»، یعنی همگیتان استقامت بورزید. و اگر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را جداگانه اسم برده به خاطر احترام و تجلیل از مقام نبوت است. آری، سنت خدای تعالی در کلامش بر همین منوال جریان یافته، چنان که در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ﴾ [1] و باز در آیه دیگری رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را جداگانه اسم می‌برد، و می‌فرماید: ﴿يَوْمَ لاَ يُخْزِى اَللَّهُ اَلنَّبِيَّ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [2]

علاوه بر اینکه جمله ﴿كَمَا أُمِرْتَ﴾ که قید جمله «فاستقم» است مختص به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و کس دیگری در آن شرکت ندارد، زیرا گفتیم که جمله ﴿كَمَا أُمِرْتَ﴾ اشاره است به امثال جمله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ که بطور مسلم مخصوص به آن جناب است، و اگر از همان اول

---

[1] بقره، آیه ۲۸۵.

[2] روزی که خداوند پیغمبر را خوار نمی‌کند و نیز آنان را که به او ایمان آورده‌اند. – تحریم، آیه ۸.

می‌فرمود: «فاستقیموا» دیگر نمی‌توانست مقیدش کند به امر سابق و بفرماید «کما امرتم» (چون غیر پیغمبر کسی مامور نشده بود).

و مقصود از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) توبه کردند آن دسته از مؤمنینند که با ایمان به خدا به سوی خدا بازگشت نمودند. و اگر اصل ایمان آوردن را توبه و رجوع به خدا نامیده برای این است که در حقیقت بازگشت از شرک است.

و این قسم اطلاق در قرآن کریم بسیار است، مانند آیه ﴿وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِینَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِینَ تَابُوا وَ اِتَّبَعُوا سَبِیلَکَ﴾ [1] و امثال آن.

و اینکه فرمود: ﴿وَ لاَ تَطْغَوْا﴾ معنایش این است که از خط مشی که فطرت و خلقت برای شما ترسیم کرده و از آن مرزی که برایتان تعیین نموده که همان عبودیت برای خدای یکتا است تجاوز مکنید، هم چنان که امم قبل از شما تجاوز نمودند و کارشان

---

[1] از خدا جهت آنان که ایمان آوردند طلب مغفرت می‌کنند که: بار پروردگارا وسعت رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته پس بیامرز کسانی را که توبه کردند و راه تو را دنبال و پیروی نمودند. – مؤمن، آیه ۷.

منجر به شرک شد و سرانجام به هلاکت رسیدند.

و ظاهرا طغیان به این معنا ریشه لغویش از طغیان آب گرفته شده، چون طغیان در آنجا به معنای تجاوز از حد است، آن گاه بعد بطور رعایت در این امر معنوی یعنی سرکشی انسان در طول زندگیش استعمال کرده‌اند، چون دیده‌اند که اثر سوء این طغیان – که همان فساد است – و طغیان آب نظیر هم است.

جمله ﴿إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ علت مضمون قبلی خود را بیان می‌کند و معنایش این است که: باید در دین توحید پایدار و بر طریق عبودیت استوار باشی، و تزلزل و بلا تکلیفی به خود راه ندهی، آنها هم که با تواند باید استوار باشند، و از حدی که خداوند برایتان معلوم کرده تجاوز نکنند، چه خداوند به آنچه که می‌کنید بینا است و اگر امر او را مخالفت کنید شما را

مؤاخذه می‌کند.

لحن شدیدی که در این آیه است بر کسی پوشیده نیست (آری هر که این آیه را به دقت مورد نظر قرار دهد می‌بیند) که هیچ اثری از آثار رحمت و نشانه لطف و مهر وجود ندارد.

قبل از این هم آیاتی بود که در آنها داستان مؤاخذه امتهای گذشته به کیفر اعمال ناپسندشان آمده بود و با لحنی شدید که دل انسان را تکان می‌داد خاطرنشان می‌ساخت که خداوند از آدمیان بی‌نیاز است.

چیزی که هست اسم بردن خصوص رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از میان مؤمنین در عین اینکه تجلیلی از آن حضرت است، و در عین حال تشدید را هم در حق ایشان مبالغه می‌کند، زیرا وقتی قبل از دیگران اسم خصوص آن جناب برده شد قهرا هول و هراس خطاب و ترس و وحشتی که از تکلم کردن مقام عزت و کبریایی حق ناشی می‌شود لبه تیز آن متوجه آن جناب می‌گردد، هم چنان که در آیه ﴿وَ لَوْ لاَ أَنْ ثَبَّتْنَاکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ إِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلِیلاً إِذاً

لَأَذَقْنَاکَ ضِعْفَ اَلْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ اَلْمَمَاتِ﴾ [1] هم وضع به همین منوال است، و لذا بیشتر مفسرین گفته‌اند: اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: «سوره هود مرا پیر کرد» ناظر به همین آیه است، و ان شاء اللّه - در بحث روایتی آینده در باره این موضوع بحث خواهیم نمود.

معنای «رکون» و مراد از رکون به سوی ستمکاران که در آیه: ﴿وَ لاَ تَرْکَنُوا إِلَی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا...﴾ از آن نهی شده است

﴿وَ لاَ تَرْکَنُوا إِلَی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ اَلنَّارُ وَ مَا لَکُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ أَوْلِیَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ﴾

در صحاح در باره ماده «رکن» (از باب قعد، یعقد، قعودا) گفته: مصدرش رکون می‌شود که به معنای میل کردن به سوی چیزی و تسکین دادن خاطر به وسیله آن است، و کلمه «رکن» - به ضم اول آن - به معنای ناحیه قوی‌تر هر چیز و به معنای امر عظیم و نیز به معنای عزت و منیع بودن است[2]. لسان العرب[3]

---

[1] و اگر نبود که ما ثابت قدمت کردیم هر آینه نزدیک بود که کمی به سوی ایشان رکون و میل کنی، و در این صورت بود که ما دو برابر در زندگی و دو برابر در مرگ عذابت می‌کردیم. - اسری، آیه ۷۴ و ۷۵.

[2] صحاح، ماده «رکن».

[3] لسان العرب، ماده «رکن».

هم همین طور گفته، ولی مصباح[1] گفته: رکون به معنای اعتماد است.

راغب گفته: رکن هر چیز، آن ناحیه‌ای است که دلگرمی و خاطر جمعی به همان ناحیه

[1] مصباح، ماده «رکن».

است (این معنای لغوی رکن است)، ولی بطور استعاره در معنای نیرو هم استعمال شده، هم چنان که در قرآن آمده: ﴿لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّةً أَوْ آوِی إِلیَ رُکْنٍ شَدِیدٍ﴾

«رکن، یرکن» - با فتح عین الفعل مضارع - نیز آمده است، و خدای تعالی فرموده ﴿وَ لاَ تَرْکَنُوا إِلَی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾. ولی صحیح‌تر این است که بگوییم: این ماده از دو باب آمده یکی «رکن، یرکن» مانند «نصر، ینصر»، و دیگری از باب «رکن یرکن» مانند «علم، یعلم». و در آیه «لا ترکنوا» از این باب است، و «ناقة مرکنة الضرع» آن ماده شتری را گویند که رگ و ریشه پستانش بزرگ باشد و پستان را بزرگ کند، و «مرکن» به معنای طغار کوچک است، و «ارکان عبادات» به معنای آن جوانبی است که بنای هر عبادتی بر آنها نهاده شده، و اگر آن ارکان ترک شود عبادت باطل و ترک شده[1]. و این قریب به همان معنایی است که صحاح گفته است.

و حق مطلب این است که رکون به معنای صرف

---

[1] مفردات راغب، ماده «رکن».

اعتماد نیست، بلکه اعتمادی است که توأم با میل باشد، و به همین جهت است که با حرف «الی» متعدی می‌شود، نه با «علی» و تفسیری که اهل لغت برای آن کرده‌اند تفسیر به معنای اعم است، و این خود عادت و رسم اهل لغت می‌باشد.

بنابراین، رکون به سوی ستمکاران، یک نوع اعتمادی است که ناشی از میل و رغبت به آنان باشد، حال چه این رکون در اصل دین باشد، مثل اینکه پاره‌ای از حقایق دین را که به نفع آنان است بگوید، و از آنچه که به ضرر ایشان است دم فرو بندد و افشاء نکند، و چه اینکه در حیات دینی باشد مثل اینکه به ستمکاران اجازه دهد تا به نوعی که دلخواه ایشان است در اداره امور مجتمع دینی مداخله کنند و ولایت امور عامه را به دست گیرند، و چه اینکه ایشان را دوست بدارد و دوستیش منجر به مخالطت و آمیزش با آن شود و در نتیجه در شؤون حیاتی جامعه و یا فردی از افراد اثر سوء بگذارد.

و کوتاه سخن، رکون به این معنا است که در امر دین و یا حیات دینی طوری به ستمکاران نزدیک

شود که نزدیکیش توأم با نوعی اعتماد و اتکاء باشد، و دین و خدا و یا حیات دینی را از استقلال در تاثیر انداخته، و از آن پاکی و خلوص اصلیش ساقط کند و معلوم است که نتیجه این عمل این است که راه حق از طریق باطل سلوک شود، و یا حق با احیای باطل احیاء گشته و بالأخره به خاطر احیائش کشته شود.

دلیل ما بر این معنایی که کردیم این است که خدای تعالی در خطابی که در این آیه دارد، که خود تتمه خطاب در آیه قبلی است جمع کرده میان رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و مؤمنین از امتش، و شؤونی که هم مربوط به آن جناب و هم به امت اوست، همان معارف دینی و اخلاق و سنت‌های اسلامی است از جهت تبلیغ و حفظ و اجراء و تطبیق حیات اجتماعی بر آن، و همچنین عبارت است از ولایت امور مجتمع اسلامی، و شناخته شدن افراد به عنوان یک فرد مسلمان، در صورتی که به آن سنت‌ها عمل کند. بنابراین، نه پیغمبر می‌تواند در این امور به ستمکاران رکون کند و نه امت او.

بعلاوه، کاملا روشن است که این دو آیه مورد بحث به منزله نتیجه‌ای است که از داستانهای ملت‌های ستمکاری استنتاج شده که خداوند به جرم ستمهایشان آنها را هلاک نموده است. این دو آیه متفرع بر آن داستانها و ناظر به آنها است، و ظلم آن ملتها تنها شرک ورزیدن و بت پرستیشان نبود، بلکه از جمله کارهای نکوهیده آنها که خداوند از آن

نکوهش کرده پیروی از ستمکاران بوده، که نتیجه‌اش فساد در زمین بعد از اصلاح آن می‌شد، و آن فساد عبارت بود از رسمیت دادن به سنت‌های ظالمانه که والیان جور باب کرده بودند و مردم هم از آنها پیروی می‌کردند.

منظور از: «الذین ظلموا» که از اعتماد و تمایل به آنان نهی گردیده است

این نیز پر واضح است که سیاق دو آیه مزبور مترتب بر یکدیگر است، یعنی غرض یکی مترتب بر غرض دیگری است، چون آیه اولی مردم را نهی می‌کند از اینکه از ستمکاران باشند، و دومی نهی می‌کند از اینکه به آنان نزدیکی و به سوی آنان میل و اعتماد کنند، یعنی بخواهند در اجرای حق میان خود، بر باطل آنان اعتماد کنند و به وسائل باطل آنان تمسک جویند. پس جمله ﴿لاَ تَرْكَنُوا إِلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ نهی است از میل به سوی ایشان و اعتماد بر آنان و اینکه اصل دین و حیات دینی بر اساس باطل ایشان بنا شود.

قرار گرفتن این دو آیه به منزله نتیجه‌ای از داستانهای گذشته، این معنا را افاده می‌کند که منظور از ستمکاران در آیه، کسانی نیست که صرفا ظلمی از

آنان سرزده باشد، و گرنه باید تمامی مردم را شامل شود، زیرا از عده معدودی معصومین که بگذریم تمامی مردم سهمی از ظلم را دارند، و با این حال دیگر معنایی برای نهی نمی‌ماند.

و نیز افاده می‌کند که مقصود از ستمکاران آن عده‌ای هم که دائما کارشان ظلم باشد نیست. درست است که فعل به خودی خود صرف تحقق را می‌رساند، و در صورت وجود اسباب افاده وصف و استمرار هم می‌کند، و لیکن آن شرایط و اسباب در آیه مورد بحث وجود ندارد و هیچ چیزی بر چیزی بطور گزاف دلالت نمی‌کند.

پس مقصود از ستمکاران، این طایفه نیستند، بلکه مراد آن عده از مردم هستند که حالشان در ظلم و ستم، حال همان کسانی باشد که خداوند در آیات سابق داستانشان را آورده بود، و مثل اینکه خدای تعالی در آن داستانها عموم مردم را در برابر دعوت الهیی که متوجه آنان شده مانند یک دسته دانسته، آن گاه آنان را به دو قسم پذیرندگان و مخالفین تقسیم کرده آن گاه در چند جای آن داستانها از طایفه اول تعبیر کرده به «﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا﴾ آنان که ایمان آوردند»، و در نزدیک ده جا از طایفه دوم که دعوت او را رد کرده‌اند تعبیر کرده به «﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ کسانی که ظلم کردند»، مانند جمله ﴿وَ لاَ تُخَاطِبْنِی فِی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾[1] و ﴿وَ أَخَذَتِ اَلَّذِینَ ظَلَمُوا اَلصَّیْحَةُ﴾[2] و ﴿وَ تِلْکَ عَادٌ جَحَدُوا بِآیَاتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اِتَّبَعُوا أَمْرَ کُلِّ جَبَّارٍ عَنِیدٍ﴾[3] و ﴿أَلاَ إِنَّ ثَمُودَ کَفَرُوا رَبَّهُمْ﴾[4]

---

[1] درخواست مکن از من در باره کسانی که ظلم کردند. – هود، آیه ۳۷.

[2] و گرفت آنان را که ظلم کردند فریادی مهلک. – هود، آیه ۹۴.

[3] و این عاد (قوم هود) انکار کردند آیات پروردگار خود را و نافرمانی کردند پیامبران خدا را و پیروی کردند فرمان هر سرکش حق ناپذیر را. – هود، آیه ۵۹.

[4] آگاه باشید که ثمود کافر شدند به پروردگار خود. – هود، آیه ۱۶۸.

و ﴿أَلاَ بُعْداً لِمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾[1] و امثال آن.

خداوند سبحان از رد و قبول آنان در قبال دعوت الهی تعبیر به فعل ماضی آورده که تنها بر تحقق و وقوع دلالت می‌نماید، چون مقام، مقام قیاس است و همین که از مقام مقایسه بیرون می‌آید به صیغه اسم فاعل و یا در واقع به صفت تعبیر نموده می‌فرماید: ﴿وَ قِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ اَلظَّالِمِينَ﴾ و یا: ﴿وَ مَا هِيَ مِنَ اَلظَّالِمِينَ﴾ و یا: ﴿وَ لاَ تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ و امثال آن که زیاد آمده است.

آری، همانطور که اشاره شد مقام مقایسه و نسبت سنجی وضع مردم در برابر دعوت از نظر قبول و رد، اقتضا دارد که به صرف وقوع و تحقق اکتفاء کند، چون بیش از این احتیاج ندارد که بگوید فلان قوم و ملت جزو این دسته شدند یا آن دسته ایمان آوردند، و یا ظلم کردند، و دیگر احتیاج نیست به اینکه وصف استمرار و تلبس و اتصاف ایشان را بیان کند.

پس مفاد جملات: ﴿ظَلَمُوا﴾ و ﴿عَصَوْا﴾ و «اتبعوا امر فرعون» این است که ایشان جزو این دسته

---

[1] آگاه باشید هلاک بر مدین، هم چنان که هلاک شد ثمود. – هود، آیه ۹۵.

شدند، و به ظلم و عصیان و متابعت امر فرعون شناخته گردیدند. و همچنین مفاد جمله ﴿نَجَّيْنَا اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾ این است که ما آنهایی را که به صفت و علامت ایمان متصف هستند نجات دادیم.

پس در افاده اصل آن سمت و علامت تعبیر به فعل (ماضی) کافی است، هر چند لازمه

داشتن آن علامت اتصاف هم باشد. و به عبارت دیگر کسانی که مثلا از قوم نوح ظلم کردند، قهرا ظالم هم شدند، و لیکن در مقام قیاس و تقسیم، عنایت به صرف صدور و تحقق ظلم تعلق می‌گیرد، نه به اتصافشان به وصف ظلم، چون در این مقام عنایت به این معنا نداریم که ظلم وصف دائمی آنان شده، و لذا می‌بینیم به محضی که کلام از مقام قیاس و نسبت بیرون می‌رود، لحن گفتار عوض شده، به جای فعل به وصف تعبیر می‌شود، مثلا می‌فرماید: ﴿بُعْداً لِلْقَوْمِ اَلظَّالِمِينَ﴾ و یا ﴿وَ لاَ تَكُنْ مَعَ اَلْكَافِرِينَ﴾ دقت فرمایید.

از آنچه گذشت نقطه ضعف کلام پاره‌ای از مفسرین به دست می‌آید که در تفسیر جمله ﴿اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ گفته‌اند: این جمله دلالت دارد بر اینکه ظلمی از آنان سرزده و بیش از این دلالت ندارد. و همچنین مفسرین دیگری که گفته‌اند: جمله ﴿اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ به معنی وصف و معنایش این است که رکون به ظالمین مکن.

سخن صاحب المنار در باره مراد از: ﴿اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ و نقاط ضعف آن سخن

صاحب المنار در تفسیر خود گفته: زمخشری جمله ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ را چنین تفسیر کرده «یعنی رکون مکن به کسانی که ظلم از ایشان دیده شده تا چه رسد به آنهایی که ظلم وصفشان شده».آن گاه حکایت کرده از موفق که دنبال امام جماعتی به نماز ایستاد، وقتی آن امام این آیه را تلاوت کرد موفق غش کرد، و پس از آنکه به هوش آمد سبب انقلابش را پرسیدند گفت: خدا وعده آتش داده به کسی که رکون کند به شخصی که ظلمی از او دیده شود، تا چه رسد به اینکه ظلم شیوه و وصف او باشد.[1]

و بنا به گفته وی معنای آیه این است که «هر کس کمترین میلی کند به کسی که و لو یک بار مختصر ظلمی از او سر زده باشد به آتش دوزخ درمی‌افتد» و حال آنکه این معنای غلطی است، زیرا مقصود از ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ همان طایفه ستمگران از مشرکین هستند که با مؤمنان دشمنند و آنها را آزار نموده، برای بیزار کردنشان از دین نقشه چینی می‌کنند.

پس جمله ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ عینا مانند جمله

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۱۷۰.

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ است که در آیات بسیاری آمده، همانطور که نمی‌توان گفت به صرف اینکه کلمه ﴿كَفَرُوا﴾ ماضی است و مراد از آن کسانی است که در گذشته کفری از ایشان صادر شده – بلکه مراد از آن طایفه کفار است – همین طور در ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ نمی‌توان چنین معنایی کرد.

بهترین شاهد بر این معنا آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1] است (که بطور قطع می‌دانیم معنای صله «الذین» و موصول ﴿كَفَرُوا﴾ کسانی هستند که کفر صفت ایشان است نه اینکه در گذشته یک بار از ایشان کفر سرزده باشد، چون اگر چنین باشد انذار کردن و نکردن پیغمبر در باره آنان یکسان نیست).

آیه شریفه: ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا...﴾ متضمن نهی از تمایل به ستمکاران چه از اهل کتاب و چه از موحدین و مسلمین می‌باشد

و مخاطبین به نهی از رکون همان کسانی هستند که در آیه «فاستقم» مخاطب بودند. و در آیه مورد

---

[1] آنان که کفر ورزیدند چه انذارشان کنی و چه انذارشان نکنی بر ایشان یکسان است (و) ایمان نمی‌آورند. – بقره، آیه ۶.

بحث، از این دشمنان مشرک پیغمبر تعبیر کرده به ﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ همانگونه که از قومهای پیامبران گذشته در داستانهایی که از آنها در همین سوره در آیات ۳۷، ۶۷، ۹۴، ذکر می‌کند همین تعبیر را آورده، و نیز در همین سوره از آنها به ظالمین نیز تعبیر کرده و فرموده: ﴿وَ قِیلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ اَلظَّالِمِینَ﴾. پس حاصل کلام اینکه در این آیات فرقی میان دو تعبیر وصف (ظالمین) و صله و موصول ﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ نیست، چون هر دو تعبیر در باره اقوام به یک معنا است.[1]

اما اینکه صاحب کشاف گفته: منظور از جمله ﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ کسانی است که ظلمی از ایشان سرزده باشد و گرنه می‌فرمود «ظالمین»[2] حرف صحیحی است، و لیکن آن نتیجه‌ای را که او می‌خواهد نمی‌تواند بگیرد، زیرا تعبیر به فعل در مقام آیه که توضیحش گذشت هر چند بیشتر از صرف تحقق و صدور را نمی‌رساند و لیکن مقام، این معنا را با معنای وصفی منطبق می‌کند، نظیر آیه ﴿فَأَمَّا مَنْ

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۱۷۰.

[2] تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۳۳.

طَغیَ وَ آثَرَ اَلْحَیَاةَ اَلدُّنْیَا فَإِنَّ اَلْجَحِیمَ هِیَ اَلْمَأْوَیَ وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَی اَلنَّفْسَ عَنِ اَلْهَوَیَ فَإِنَّ اَلْجَنَّةَ هِیَ اَلْمَأْوَیَ﴾[1] که در عین اینکه تعبیر به فعل شده مع ذلک با معنای صفت منطبق است.

و اما نقطه ضعفی که در کلام صاحب المنار است این است که وی آیه را تنها مربوط به ستمکاران و دشمنان مؤمنین و نقشه‌چینان از مشرکین دانسته، و این از مشار الیه، محض تحکم و بدون دلیل سخن گفتن است، زیرا هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت کند بر اینکه آیه شامل ستمگران از اهل کتاب و دشمنان اسلام از یهود و نصارا نمی‌شود، مخصوصا با اینکه خود قرآن در گذشته نزدیکی ایشان را به جرم اینکه از در ظلم در کتاب خدا اختلاف می‌اندازند ستمگر خوانده و صریحا از دوستی با آنان نهی و تشدید کرده و حتی فرموده: ﴿وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[2] و در باره دوستی با مطلق کفار

---

[1] و اما کسی که طغیان کند، و زندگی دنیا رای بر آخرت ترجیح دهد در این صورت جز جهنم منزلگاهی نیست و اما کسی که از مقام پروردگارش بهراسد و نفس رای از پیروی هوی باز بدارد در این صورت جز بهشت منزلگاهی نیست. - نازعات، آیه ۳۷-۴۱.

[2] و هر که از شما ایشان رای دوست بدارد خود او هم از ایشان است. -

فرموده: ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِکَ فَلَيْسَ مِنَ اَللَّهِ فِی شَیْءٍ﴾ [1].

از ایشان می‌پرسیم چه مانعی هست که این آیه شامل ستمگران این امت نشود با اینکه در میان این امت جبارانی وجود داشته و دارد که صدها برابر شقی‌تر از جباران عاد و ثمودند، و طاغیانی وجود داشته و دارد که هزار بار طاغی‌تر از فرعون و هامان و قارونند؟

و صرف اینکه اسلام در موقع نزول این سوره گرفتار ستمگران و مشرکین قریش و حوالی مکه بوده چه دلالت می‌کند بر اینکه لفظ آیه مخصوص به ایشان و نهی از رکون به ایشان باشد؟ و مگر خاص بودن مورد، عموم لفظ را تخصیص می‌زند؟ حاشا! پس آیه شریفه نهی می‌کند از رکون به هر کسی که به علامت ظلم شناخته شده باشد، چه اینکه مشرک باشد یا موحد، چه اهل کتاب باشد و چه مسلمان.

نقطه ضعف دیگری که در کلام صاحب المنار است این است که ایشان برای تایید و شاهد گفتار

مائده، آیه ۵۱

[1] و هر که چنین کند هیچ ارتباطی با خدا ندارد. - آل عمران، آیه ۲۸.

خود تمسک جسته به آیه ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾، به این بیان که ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ با اینکه فعل است معنای وصف را می‌دهد، و مقصود از آن کافرانند، نه فردی از افراد که در زمان گذشته کفری از او صادر شده باشد.

و آن نقطه ضعف این است که آیه مذکور مربوط به عموم کفار و بیان حال عموم آنان نیست تا شاهد گفتار وی باشد، بلکه در تفسیرش و همچنین در مواضع دیگری در این کتاب بیان کردیم که این آیه مخصوص کفار قریش است آن هم نه همه آنان بلکه سران ایشان که رسما علیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در ابتدای دعوتش به مخالفت و کارشکنی برخاستند، و خداوند هم شر ایشان را از سر آن جناب کوتاه نمود و در واقعه بدر و وقایع دیگر نابودشان کرد. پس آیه عام نیست، چون اگر عام می‌بود و منظور از جمله ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ همه کفار می‌بود مضمون آیه خلاف واقع می‌شد، برای اینکه کفار بسیاری را سراغ داریم که حتی از میان

خود قریش و حتی بعد از نزول این آیه به سوی اسلام گراییدند، (و انذار رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در دلهایشان مؤثر افتاد).

و اگر صاحب المنار بگوید: مراد آن کفاریست که تا آخرین لحظه عمر خود ایمان نیاوردند در جوابش می‌گوییم در این صورت مضمون آیه شبیه به مضمون «آنچه در جوی می‌رود آبست» خواهد شد، زیرا معنا ندارد بگوییم «کفاری که تا آخرین لحظه عمر خود ایمان نیاوردند ایمان نمی‌آورند چه انذارشان بکنی و چه نکنی» پس هیچ چاره‌ای جز این نیست که

بگوییم آیه مذکور مخصوص عده معینی است و جمله ﴿اَلَّذِینَ کَفَرُوا﴾ به طایفه خاصی نظر دارد.

و ما در سابق هم گفتیم که جمله ﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا﴾ هم یک عنوان تشریفی است برای اشخاص معینی که در اول دعوت اسلامی به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) ایمان آوردند، و خطابات ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا﴾ در قرآن هم مختص به ایشان است (مگر در آن مواردی که دلیلی بر خلاف این مطلب دلالت کند) ولی در هر حال سایر مؤمنین هم در احکام آن خطابات با آن اشخاص شریکند.

نقطه ضعف سومی که در گفتار صاحب المنار می‌باشد این است که در آخر کلامش گفته: «در آیه مورد بحث از ستمکاران معاصر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) تعبیر کرده به ﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ همانطور که از اقوام پیغمبران گذشته (در آیه ۳۷، ٦٧، ٩٤) هم این تعبیر را کرده، و هم به ظالمین تعبیر کرده پس در این آیات فرقی میان دو تعبیر نیست».

و خلاصه گفتارش اینکه: گاهی از ایشان به ﴿اَلَّذِینَ ظَلَمُوا﴾ تعبیر کرده و گاهی به «ظالمین» و

این خود دلیل بر این است که مقصود از هر دو تعبیر یکی است.

اشکال این حرف این است که گویا آن عنایتی که گفتیم در کلام هست از نظر وی مخفی مانده، و نتوانسته منتقل شود به اینکه اتحاد مصداق دو تعبیر باعث نمی‌شود که عنایت به هر دو یکی باشد.

پس خلاصه مضمون این آیه نهی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و امت او است از رکون به کسی که به عنوان ظلم شناخته شده باشد، به اینکه به سوی او میل و در امر دین و حیات دینی بر ظلم او اعتماد کنند، این است منظور جمله ﴿وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾.

﴿فَتَمَسَّكُمُ اَلنَّارُ﴾ این جمله تفریع است بر رکون و معنایش این است که عاقبت رکون، تماس با آتش است. (نکته جالبی که در این جمله است این است که) عاقبت رکون به ظلم، ظالم را تماس با آتش و خود ظلم را آتش قرار داده است. و این همان فرق میان نزدیک شدن به ظلم و تلبس به ظلم است.

﴿وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾ این جمله در موضع حال است از مفعول «فتمسکم»، یعنی آتش

شما را مس می‌کند در حالی که در آن آتش غیر از خدا هیچ یاوری نداشته باشید، چه این واقعه در قیامت واقع می‌شود که انسان تمامی اولیاء و یاورانی (که در دنیا یاورش می‌پنداشت) از دست می‌دهد. ممکن هم هست حال از رکون باشد، البته این در صورتی است که منظور از آتش عذاب باشد و جمله ﴿ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ﴾ به احتمال اول به معنای

نداشتن شفیع و به احتمال دوم به معنای خذلان الهی خواهد بود.

و تعبیر به «ثم» در جمله ﴿ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ﴾ برای این است که دلالت کند بر خاتمه امر و اینکه سرانجام کار شما نومیدی و خذلان می‌شود، گویا فرموده: در قیامت جز خدا کسی را ندارید او هم هر چه بخوانیدش جوابتان را نمی‌دهد و هر چه از او طلب یاری کنید یاریتان نمی‌کند، پس در نتیجه سرانجام کارتان نومیدی و خسران و خذلان خواهد بود.

آیه شریفه رکون به اهل ظلم اخص از ولایت کفار است و مراد از آن اعتماد و مماشات در امر دین و حیات دینی است نه مطلق رکون و اعتماد

از بحثهایی که تا کنون پیرامون آیه کردیم چند چیز بدست آمد:

رکون به اهل ظلم اخص از ولایت کفار است و مراد از آن اعتماد و مماشات در امر دین و حیات دینی است نه مطلق رکون و اعتماد

۱.اینکه متعلق نهی در آیه شریفه رکون به اهل ظلم است در امر دین و یا حیات دینی، از قبیل سکوت کردن در بیان حقایق دینی و اموری که موجب ضرر جامعه دینی می‌شود و ترک هر عمل دیگری که خوش آیند ظالمان نیست، و یا مثل اینکه ظالم کارهایی کند که برای جامعه دینی ضرر دارد، و

مسلمانها آن را ببینند و سکوت کنند و حقایق دینی را برایش بازگو نکنند، و یا اموری را ترک کند که با ترکش لطمه به اجتماع مسلمین بزند. و مسلمین سکوت کنند، او زمام جامعه دینی را در دست بگیرد و عهده‌دار مصالح عمومی جامعه بشود و با نداشتن صلاحیت، امور دینی را اجراء کند و ایشان سکوت کنند و نظیر اینها.

بنابراین، رکون و اعتماد بر ستمگران در معاشرت و معامله و خرید و فروش و همچنین وثوق داشتن به ایشان و در برخی از امور امین شمردن آنان، مشمول نهی آیه شریفه نیست، زیرا رکون در اینگونه امور، رکون در دین و یا حیات دینی نیست، خود رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را می‌بینیم که در شب هجرت وقتی از مکه به سوی غار ثور حرکت کرد یکی از مردم قریش را امین شمرد و از او برای سفر به مدینه مرکبی را اجاره کرد، و نیز او را امین دانست و مورد وثوق قرار داد که بعد از سه روز، راحله را تا درب غار خواهد آورد، آری او رفتارش چنین بود و خود مسلمانان هم در پیش روی رسول

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) با کفار و مشرکین همین معامله را داشتند.

۲.نتیجه‌ای دیگر که از بحثهای گذشته گرفته شد این است که رکونی که در آیه از آن نهی شده، اخص است از معنای ولایتی که در آیات بسیار دیگری از آن نهی شده، زیرا ولایت به معنای نزدیک شدن به نحوی است که مسلمین را در دین و اخلاقشان در معرض تاثر قرار دهد و در نتیجه دین و اخلاقشان که از بین رفته و سنت‌های ظالمانه‌ای که در جامعه دشمنان دین رایج شده در میان مسلمین رواج یابد، به خلاف رکون که به معنای بنا نهادن دین و یا حیات دینی است بر اساس ظلم ظالمین، و این معنا از نظر مورد اخص از ولایت است، برای اینکه هر جا که رکون به ظالمی پیدا شود ولایت ظالم هم شده ولی هر جا که ولایت ورزیدن به ظالم

یافت شد چنان نیست که رکون هم باشد. فرق دیگر اینکه خطر و بروز اثر در رکون بالفعل است ولی در ولایت اعم از بالفعل است.

از اینجا اشکال گفتار پاره‌ای از مفسرین که رکون را به معنای ولایت گرفته‌اند معلوم می‌شود.

سخنی دیگر از صاحب المنار در باره متعلق نهی از رکون به ظالمین و مصادیق رکون به اهل ظلم و اشکال وارد بر آن

صاحب المنار در تفسیر خود نخست کلام زمخشری را نقل کرده که گفته است: نهی در آیه جهات بسیاری را شامل می‌شود، مانند گراییدن و پست شدن در راه هوا و هوس آنان، و به امید ایشان از همه جا و همه کس قطع امید کردن، و همنشینی و رفاقت کردن، و به دیدنشان رفتن، و با ایشان مداهنه نمودن و به کارهایشان رضایت دادن، و خود را به ایشان شبیه کردن، و به زی آنان درآمدن، و به زرق و برق زندگی و تجملات ایشان چشم حسرت دوختن، و اسم آنان را به عظمت یاد کردن، چون دقت و تامل در جمله ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا﴾ این معنا را اثبات می‌کند، زیرا رکون به معنای کمترین میل است. و همچنین جمله ﴿إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ نیز

ناراحت کننده است زیرا اگر فرموده بود: «الی الظالمین» باز امتثالش خیلی دشوار نبود، زیرا ظالمین عده معدودیند، ولی فرمود «هر کس که ظلم کند» و این تعبیر عمومی‌تر است و هر کسی که ظلمی را و لو برای یک بار مرتکب شود مشمول آن می‌گردد.[1]

آن گاه در مقام رد آن برآمده چنین می‌گوید: البته آنچه را که وی انگشت رویش گذاشته و از مصادیق رکون دانسته همه در جای خود کارهای زشتی است که سزاوار نیست مؤمن مرتکب آن شود و احیانا هم از لوازم غیر قابل توجه رکون هست و لیکن صحیح نیست که هیچیک از آنها را مفسر و مراد آیه بگیریم، برای اینکه می‌دانیم اولین طایفه‌ای که مخاطب به این خطاب بودند رسول گرامی اسلام و صحابه ایشان یعنی همان سابقین اولین بودند که از شرک توبه کرده به سوی ایمان گراییدند و در میان آنان کسی را سراغ نداریم که اینطور نسبت به مشرکین رکون داشته باشد، یعنی از اسلام و مسلمین یکباره قطع نموده دل به کفار ببندد، و یا به خاطر هواهای آنان تن به پستی

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۱۷۱.

دهد و یا به کارهای آنان راضی بوده باشد، و همچنین سایر مصادیقی که شمرده.

مؤلف: صاحب المنار اولا خودش گفتار خود را نقض کرده و با اینکه قبلا اعتراف کرد که بعضی از امور مذکور از لوازم رکون است، مع ذلک می‌گوید هیچ یک از آنها صلاحیت ندارد که بگوییم مراد آیه است. آری، با اینکه همه معصیت‌ها بزرگ است و نباید نسبت به آنها

بی‌اعتناء بود مع ذلک بیشتر مفسرین قرآن را می‌بینیم که عادت کرده‌اند از نسبت دادن پاره‌ای سهل‌انگاریها به قرآن کریم هیچ خودداری نکنند.

و از این بدتر اینکه می‌گوید: مخاطب به این نهی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و سابقین اولین بودند و ایشان در مظان چنین چیزهایی نبودند. اشکال آن این است که اولا خطاب، خطاب واحدی است متوجه او و امتش، و در چنین خطابی اول و دومی وجود ندارد، و اگر بعضی از مخاطبین از جهت زمان مقدم بر بعضی دیگر باشند باعث نمی‌شود که خطاب آن روزی مردم امروزی را نگیرد، هر چند لفظ شامل باشد.

و ثانیا اگر مخاطب در مظنه نافرمانی نباشد باعث نمی‌شود که خطاب نهی متوجه او نگردد، مخصوصا نواهیی که از مقام تشریع صادر می‌شود. بله، در چنین صورتی از تاکید و الحاح جلوگیری می‌کند، ولی از اصل نهی جلوگیری نمی‌کند، و ما می‌بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از چیزهایی نهی شده که به مراتب بزرگتر از رکون به ظالمان است، مانند شرک به خدا و ترک تبلیغ پاره‌ای اوامر

و نواهی، از آن جمله فرموده: ﴿وَ لَقَدْ أُوحِیَ إِلَیْکَ وَ إِلَی اَلَّذِینَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَ لَتَکُونَنَّ مِنَ اَلْخَاسِرِینَ﴾[1].

و در باره ترک تبلیغ فرموده: ﴿یَا أَیُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[2] و در باره پیروی کفار فرموده: ﴿یَا أَیُّهَا اَلنَّبِیُّ اِتَّقِ اَللَّهَ وَ لاَ تُطِعِ اَلْکَافِرِینَ وَ اَلْمُنَافِقِینَ إِنَّ اَللَّهَ کَانَ عَلِیماً حَکِیماً وَ اِتَّبِعْ مَا یُوحیَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ﴾[3] با اینکه چنین مظنه‌ای در بین نیست که آن جناب به پروردگار خود شرک بورزد، و یا آنچه که به وی وحی شده از تبلیغش سر باز زند، و یا کافران و منافقان را اطاعت کند، و یا وحی پروردگار خود را پیروی ننماید و امثال این از نواهی دیگر.

و همچنین سابقین اولین، که ایشان هم از اموری

---

[1] و به تحقیق به سوی تو و کسانی که قبل از تو بودند وحی شده که اگر شرک بورزی اعمالت بی اجر و نتیجه گشته و هر آینه از زیانکاران خواهی شد. – زمر، آیه ۶۵.

[2] هان ای رسول، ابلاغ کن آنچه که از ناحیه پروردگارت به سویت نازل شده و اگر نکنی رسالت او را ابلاغ نکرده‌ای. – مائده، آیه ۶۷.

[3] هان ای پیغمبر! خدا را بپرهیز و از کافران و منافقان اطاعت مکن که خدا دانا و حکیم است، و آنچه که از ناحیه پروردگارت به سویت وحی شده پیروی کن. – احزاب، آیه ۱ و ۲

خیلی بزرگتر از رکون به ظالمین و یا مثل آن نهی شده‌اند، از آن جمله فرموده: ﴿وَ اِتَّقُوا فِتْنَةً لاَ تُصِيبَنَّ اَلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ که در باره اهل بدر نازل شده، که سابقین اولین هم در میان ایشان بوده‌اند. و در باره بعضی از آنان

آمده که خود آنان را ستمکار خوانده، حال بعضی صحابه پیغمبر را ستمکار خواندن مهم است، و یا به او بگویند به ستمکاران رکون مکن؟ و همچنین آیات دیگری که مربوط به داستانهای بدر، احد و حنین است، و مشتمل است بر نهی‌هایی که خیلی مهم‌تر از نهی رکون است. و نیز آیات ناهیه‌ای که زنان رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را از اموری نهی می‌کند که بدتر از رکون به ظالمین است. پس صرف اینکه سابقین اولین در مظنه چنین اعمالی نیستند باعث نمی‌شود که نهی هم از ناحیه خدای تعالی صادر نشود، علاوه بر اینکه بعضی از همان سابقین اولین به پاره‌ای از آن گناهان و جرائم مبتلا شدند.

سوم چیزی که از بحث گذشته به دست آمد این بود که آیه شریفه به کمک سیاقی که دارد و نیز با تایید مقام، نهی می‌کند از رکون به ستمکاران در ستمهایشان، به این معنا که مسلمانان، دین حق خود و حیات دینی خود را مبنی بر ظلمی از ظلم‌های آنان کنند، و یا در گفتار و کردار حق خود، جانب ظلم و باطل ایشان را رعایت کنند. و خلاصه وقتی بتوانند

حقی را احیاء کنند که باطلی را هم احیاء بکنند، و برگشت این عمل همانطور که قبلا هم گفتیم به این است که احیاء یک حق با از بین رفتن یک حق دیگر صورت گیرد.

اشاره به فرق بین میل به ظالمین و مصادیق مباشرت در ظلم

و اما میل کردن به ظلمی از ظلم‌های آنان و راه دادن آن ظلم را در دین، و اجرای آن در مجتمع اسلامی و یا در محیط زندگی شخصی، رکون به ظالمین نیست، بلکه مباشرت در ظلم و وارد شدن در زمره ظالمین است.

و این مطلب بر بسیاری از مفسرین مشتبه شده، و نتوانسته‌اند میان رکون به ظالمین و این مثالها که ما ذکر کرده و گفتیم مباشرت در ظلم است، فرق بگذارند، در نتیجه در تفسیر آیه بحث‌هایی را ایراد کرده‌اند که کمترین ارتباطی با آیه و با مساله رکون به ظالمین ندارد، و ما به خاطر رعایت اختصار از ایراد و بحث در صحت و سقم آنها صرفنظر کردیم، و هر کس بخواهد می‌تواند به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

امر به نماز و صبر که مهمترین عبادات و اخلاقیات هستند

﴿وَ أَقِمِ اَلصَّلاَةَ طَرَفَيِ اَلنَّهَارِ وَ زُلَفاً مِنَ اَللَّيْلِ إِنَّ

اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ...﴾

دو طرف نهار به معنی صبح و عصر است، و کلمه «زلف» جمع «زلفی» و بطوری که می‌گویند از نظر معنا و ساختمان لفظی شبیه است به «قرب» که جمع «قربی» است، و این وصفی است که به جای موصوف خود - نظیر ساعات و امثال آن - نشسته و تقدیرش این است: و ساعاتی از شب که نزدیک به روز باشد.

یعنی نماز را در صبح و عصر و در ساعاتی از شب که نزدیکتر به روز باشد به پای دار، و این ساعات با نماز صبح و عصر که در یک طرف روز قرار دارد و نماز مغرب و عشاء که وقتشان

ساعتهای اول شب است تطبیق می‌کند، هم چنان که بعضی از مفسرین نیز گفته‌اند. و یا تنها با نماز صبح و مغرب که هر یک در یک طرف روز قرار دارند و نماز عشاء که وقتش اوایل شب است منطبق می‌شود چنان که دیگران گفته‌اند و بعضی دیگر حرفهای دیگری زده‌اند.

و لیکن از آنجایی که بحث در این مورد به فقه مربوط است، و در بحث فقهی متبع، بیانی است که از پیغمبر و امامان اهل بیتش وارد شده باشد، لذا آن را حواله می‌دهیم به بحث روایتی آینده - ان شاء اللّه تعالی.

جمله ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾ امر ﴿أَقِمِ اَلصَّلاَةَ﴾ را تعلیل نموده، بیان می‌کند که نمازها حسناتی است که در دلهای مؤمنین وارد شده و آثار معصیت و تیرگیهایی که دلهایشان از ناحیه سیئات کسب کرده از بین می‌برد، و ما در این باره بحثی راجع به «حبط» در جلد دوم این کتاب ایراد نمودیم.

﴿ذَلِکَ ذِکْرىَ لِلذَّاکِرِينَ﴾ یعنی اینکه گفته شد که حسنات سیئات را از بین می‌برد به خاطر اهمیتی که دارد و برای بندگانی که به یاد خدا هستند مایه تذکر

است.

﴿وَ اِصْبِرْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾

پس از امر به نماز، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را دستور می‌دهد به صبر کردن، و در موارد دیگری مانند: ﴿وَ اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ اَلصَّلاَةِ﴾[1] میان صبر و نماز جمع کرده. و سر آن این است که هر کدام از این دو، در باب خودش مهم‌ترین ارکان هستند. آری، در میان عبادات، نماز مهمترین عبادت و در اخلاقیات صبر مهمترین خلق است، هم چنان که در باره نماز فرموده: ﴿وَ لَذِكْرُ اَللَّهِ أَكْبَرُ﴾[2] و در باره صبر فرموده: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ اَلْأُمُورِ﴾[3].

و اجتماع این دو، مهمترین وسیله‌ای است که با آن می‌توان بر مصائب و ناملایمات فایق آمد، چون صبر، نفس را از قلق و اضطراب و فراری شدن نگه می‌دارد، و نماز نفس را به سوی پروردگار توجه می‌دهد و در نتیجه ناملایمات را از یاد آدمی می‌برد،

---

[1] کمک بگیرید از صبر و نماز. – بقره، آیه ۴۵.

[2] البته ذکر خدا بزرگتر و برتر است. – عنکبوت، آیه ۴۵.

[3] همانا این گذشت نشانه عزم راسخ و اراده ثابت در کارها است. – شوری، آیه ۴۳.

و ما بیان مفصل این معنا را در جلد اول این کتاب در تفسیر آیه ۴۵ سوره بقره گذراندیم.

و از اینکه بطور مطلق امر به صبر کرده به دست می‌آید که منظور از آن، اعم از صبر بر عبادت و یا صبر بر معصیت و یا صبر در مصیبت است، بلکه همه آنها را شامل می‌شود و

بنابراین، امر مزبور، امر به صبر است در امتثال تمامی اوامر و نواهی که قبلا در سوره آمده، از قبیل «فاستقم»، ﴿وَ لاَ تَطْغَوْا﴾، ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا﴾، ﴿وَ أَقِمِ اَلصَّلاَةَ﴾

و لیکن از اینکه صیغه امر را مفرد آورده و تنها به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) متوجه کرده به دست می‌آید که مقصود از آن صبر، صبر مخصوصی است که مختص به آن حضرت است، و گرنه می‌فرمود: «و اصبروا» مخصوصا با اینکه سیاق امرها و نهی‌های گذشته همه سیاق جمع بود، و این مطلب گفتار آن کسانی را که می‌گویند منظور از صبر، صبر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در برابر آزار مشرکین و ظلم ستمگرانشان است تایید می‌کند.

و اما اینکه چرا امر به نماز را مفرد آورده مگر نماز هم اختصاص به آن جناب دارد؟ جوابش این است که نماز مخصوص به آن جناب نیست، ولی مقصود از اقامه در اینجا چیزیست که آن روز مخصوص به آن جناب بوده، و آن عبارت است از اقامه نماز به

جماعت که آن روز باید آن حضرت این کار را می‌کرد - دقت فرمایید.

و اینکه فرمود: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ امر به صبر را تعلیل می‌کند.

﴿فَلَوْ لاَ كَانَ مِنَ اَلْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ اَلْفَسَادِ فِي اَلْأَرْضِ...﴾

کلمه «لو لا» به معنای «هلا» و «الا» است که تعجب آمیخته با توبیخ را می‌رساند، و معنای آن اینست که: ملل و اقوامی که قبل از شما می‌زیستند چرا باقی نماندند و چرا از فساد در زمین نهی نکردند؟ تا امت خود را از انقراض و استیصال حفظ کنند؟

﴿إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ این استثناء استثناء از معنای نفی جمله سابق است چون معنا این است: عجب است از امت‌های گذشته که با آن آیات که از خدا دیدند و آن عذابها که مشاهده کردند، چرا جز عده کمی که ما برای اینکه از فساد نهی می‌کردند از عذاب و هلاک نجاتشان دادیم، بقایای بیشتری نماندند تا از فساد در زمین نهی کنند؟

﴿وَ اِتَّبَعَ اَلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَ كَانُوا

مُجْرِمِينَ﴾ این جمله بیان حال کسانی است که پس از استثناء باقیمانده‌اند که اکثریت ایشان را تشکیل می‌دهند، و چنین معرفیشان کرده که مردمی ستمکار و همه پیرو لذایذ مادی بوده و در این وادی غوطه‌ور و در نتیجه به جرم و گناه آلوده شده بودند.

پس، از این استثناء و از این ما بقی که حالشان را بیان کرد یک تقسیم به دست می‌آید و آن این است که مردم باقیمانده دو صنف مختلفند، یکی ناجیانی که خداوند آنها را نجات داده، دوم مجرمین و لذا می‌بینیم که دنبال این آیه می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾.

﴿وَ مَا كَانَ رَبُّکَ لِيُهْلِکَ اَلْقُرىَ بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾

يعنی سنت خدای تعالی چنين نبوده که قريه‌ها را هلاک و منقرض کند در حالی که اهل آن مصلح باشند، چون اين خود ظلم است، «﴿وَ لاَ يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً﴾ پروردگار تو به احدی ظلم نمی‌کند».پس اينکه فرمود «بظلم» قيد توضيحی می‌شود (يعنی هلاکتی که خود ظلم است) نه اينکه احترازی باشد، و بخواهد از ميان دو جور هلاک کردن، هلاک کردن به ظلم را بگويد، و چون قيد توضيحی است اين معنا را افاده می‌کند: سنت خدای تعالی بر اين قرار گرفته که سرزمينهايی را که اهل آن مصلحند هلاک نکند، چون هلاک کردنشان ظلم است ﴿وَ مَا رَبُّکَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ و خداوند هيچگاه به بندگان ظلم نمی‌کند.

﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ... أَجْمَعِينَ﴾

معنای «اختلاف» و مشتقات ديگر ماده «خلف»

کلمه «خلف» در مقابل «امام» و يا «قدام» به معنای پشت سر است، اين معنای اصلی اين ماده است و در ساير مشتقاتی که از اين ماده منشعب شده نيز اين

معنا نهفته، مثلا وقتی گفته می‌شود: «خلف اباه – پدر خود را خلف شد» معنایش این است که به جای او نشست، او از دنیا رفت و وی بعد از او زنده بماند. و همچنین وقتی گفته می‌شود: «أخلف وعده – خلف کرد وعده خود را» معنایش این است که وعده خود را پشت سر انداخت. و وقتی گفته می‌شود: «فلان مات و خلف ابنا – فلانی مرد و فرزندی خلف گذاشت» معنایش این است که فرزندی پشت سر نهاد، و رفت، و وقتی گفته می‌شود: «فلان استخلف فلانا – فلانی از فلان کس خواست تا خلیفه‌اش باشد» معنایش این است که از او خواست تا پس از غیبت و یا مرگش و یا به عنایت دیگری نایب او باشد، مانند خلیفه قرار گرفتن آدم به وسیله خدا در زمین. و نیز وقتی گفته می‌شود «فلان خالف فلانا او تخالفا – فلانی با فلان کس مخالفت و یا با یکدیگر مخالفت کردند» معنایش این است که در عقیده و یا عمل از هم جدا شدند، کانه هر یک دیگری را پشت سر انداخت. و معنای «تخلف عن امره – تخلف ورزید از امر او» این است که امر او را پشت سر

انداخت و به آن عمل نکرد. و معنای «اختلف القوم فی کذا – مردم در فلان موضوع اختلاف کردند» این است که یکدیگر را پشت سر انداختند. و معنای «اختلف فلان الی فلان – فلانی به نزد فلانی اختلاف کرد» این است که پی در پی نزد او آمد و شد کرد.

و این «اختلاف» که در مقابل معنای «اتفاق» است، از اموری است که طبع سلیم آن را نمی‌پسندد، زیرا همه طبایع می‌دانند که با اختلاف، نیروها پراکنده و ضعیف می‌شود. البته آثار سوء دیگری از قبیل نزاع، مشاجره، جدال، کشت و کشتار، کینه‌توزی و دشمنی نیز دارد،

که هر یک به نوبه خود در سلب امنیت و سلامتی، تاثیر به سزایی دارند.

چیزی که هست یک نوع از اختلاف، اختلافی است که در عالم انسانی چاره‌ای از آن نیست، و آن اختلاف طبایع است که منتهی به اختلاف بنیه‌ها می‌گردد. آری ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در استعدادهای بدنی و روحی می‌شود، و با ضمیمه شدن اختلاف محیطها و آب و هواها اختلاف سلیقه‌ها و سنن و آداب و مقاصد و اعمال نوعی و شخصی در مجتمعات انسانی پدید می‌آید، و در علم الاجتماع و مباحثش ثابت شده که اگر این اختلافات نمی‌بود بشر حتی یک چشم بر هم زدن قادر به زندگی نبود.

و خدای تعالی هم در قرآن کریم این اختلاف را به خود نسبت داده و فرموده: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا﴾ [1]

---

[1] ما در میان آنان معیشتشان و بهره‌شان را از زندگی دنیا تقسیم کرده‌ایم و

در قرآن کریم اختلافات ناشی از هواهای نفسانی (مانند اختلاف در دین) مذمت شده نه اختلافات طبیعی که در حیات نوع انسان گریزی از آن نیست

و در هیچ جای از کلام خود آن را مذمت ننموده، مگر در آن مواردی که این اختلاف آمیخته با هوای نفس و بر خلاف هدایت عقل باشد، مانند اختلاف در دین، چون خدای سبحان دین را یک مساله فطری دانسته و فرموده: بشر مفطور بر معرفت و توحید خداست. و نیز در باره نفس انسان فرموده: تقوا و فجور نفس را به نفس هر کسی الهام کرده. و نیز فرموده: دین حنیف از فطریاتی است که بشر بر آن خلق شده، و در خلق خدا تبدیلی نیست.

و به همین جهت در موارد بسیاری از کلام مجیدش اختلاف در دین را به ظلم و طغیان اختلاف کنندگان نسبت داده، از آن جمله فرموده: ﴿فَمَا اِخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ [1].

و در آیه زیر هر دو اختلاف را ذکر کرده و فرموده: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ

بعضی را بر بعضی به درجاتی رفعت داده‌ایم، تا بعضی بعض دیگر را (یکدیگر را) مسخر کنند. - زخرف، آیه ۳۲.

[1] پس اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه علم به آن را داده شدند و صرفا از در بغی و کینه که در بین خود دارند اختلاف می‌کنند. - جاثیه، آیه ۱۷.

مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ این همان اختلاف اول است که اختلاف در امور مادی و زندگی مادی است. ﴿وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ﴾ این آن اختلاف دومی یعنی اختلاف در امر دین است ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ [1].

آن اختلافی که خداوند در آیه مورد بحث یعنی در جمله ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ منظور دارد، همان اختلافی است که در آیات قبل بیان داشته بود و آن اختلاف در امر دین بود که مردم دو طایفه شدند اندکی اهل نجات و بیشتر ستمکاران و اهل هلاکت.

بنابراین، معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: و اگر اختلاف کنند در امر دین، باری خدا را بدین

---

[1] مردم یک امت بودند خداوند پیغمبران را به عنوان بشارت و انذار برگزید و به ایشان کتاب فرستاد تا میان مردم در آنچه که اختلاف می‌کنند حکم نمایند، و در آن کتاب اختلاف نکردند مگر خود آن کسانی که به آنها کتاب داده شد آنهم بعد از آنکه معجزات و حجتها مشاهده کردند، و از در طغیان و ظلم، لا جرم خداوند آن کسانی را که ایمان آورده‌اند به اذن خود در مسائل مورد اختلاف به سوی حق هدایت فرمود. - بقره، آیه ۲۱۳.

وسیله عاجز نمی‌کنند، چون اگر خدا می‌خواست می‌توانست مردم را یک امت قرار دهد و در نتیجه در امر دین اختلافی میان آنان پدید نیاید. پس در حقیقت این آیه نظیر آیه‌ای است که می‌فرماید: ﴿وَ عَلَى اَللَّهِ قَصْدُ اَلسَّبِيلِ وَ مِنْهَا جَائِرٌ وَ لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1] و آیه ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اَللَّهُ لَهَدَى اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾.[2]

جمله ﴿وَ لاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ راجع به اختلاف در دین خواهد بود

و بنابراین، جمله ﴿وَ لاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ نیز تنها راجع به اختلاف در دین خواهد بود، زیرا همین اختلاف است که قرآن برای ما بیان می‌کند که اگر خدا می‌خواست از میان مردم بر می‌داشت. پس تقدیر کلام چنین است: اگر خدا می‌خواست اختلاف را از میان ایشان بر می‌داشت لیکن چنین نخواست در نتیجه مردم هم چنان تا ابد مخالف یکدیگر خواهند بود.

---

[1] و بر خداست بیان عدل و راستی، و بعضی راهها راه جور و ناراستی است و اگر خدا می‌خواست همگی شما رای هدایت می‌کرد. - نحل، آیه ۹.

[2] مگر کسانی که ایمان آورده‌اند (از ایمان اینان) مایوس نشده‌اند (و نمی‌دانند) که خدا اگر می‌خواست همه مردم رای هدایت می‌کرد. - رعد، آیه ۳۱.

علاوه بر اینکه جمله ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾ صریح در این است که از یک عده مخصوصی که به ایشان رحم کرده این اختلاف را برداشته. و ما می‌دانیم که اختلاف در غیر دین را خداوند از هیچ طایفه مرحومه هم برنداشته، ولی از ایشان اختلاف دینی را برداشته، البته آن اختلافی را برداشته که مذموم و ناشی از بغی و بعد از علم به حق است.

جمله ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾ استثناء جمله ﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ﴾ است، یعنی مردم بعضی با بعضی دیگر در امر حق تا ابد اختلاف می‌کنند مگر کسانی که خداوند به آنان رحم کرده که آنها در امر حق اختلاف نکرده و متفرق نمی‌شوند. و بطوری که از آیه ﴿فَهَدَی اَللَّهُ اَلَّذِینَ

آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ اَلْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ [1] استفاده می‌شود، منظور از رحمت، هدایت الهی است.

و اگر بگویی: معنای اختلاف مردم این است که عده‌ای با عده‌ای دیگر در نفی و اثبات مقابل هم قرار گیرند، و در نتیجه معنای ﴿لاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ این می‌شود که دائما به دو قسمت محق و مبطل منقسمند، و چنین مساله‌ای دیگر قابل تخصیص و استثناء نیست مگر آنکه عموم زمانی آن را تخصیص زده و زمان معینی را از آن خارج کنند، و اما افراد آن قابل استثناء نیستند، برای اینکه اگر استثناء را راجع به افراد بگیریم معنای مستثنا و مستثنا منه چنین می‌شود «ایشان دائما منقسم به دو قسم محق و مبطل هستند، مگر آنان که خدا رحمشان کرده که ایشان منقسم به دو قسم نیستند بلکه همواره محقند» و این معنای غلطی است، زیرا آنهایی هم که اختلاف می‌کنند یک دسته‌شان محقند، پس برگشت معنا به این می‌شود که بعضی از ایشان هم مبطلند و هم محق، ولی محق ایشان تنها محقند و در میانشان

---

[1] پس خدا کسانی رای که ایمان آوردند در مسائلی که اختلاف کردند به اذن خود به سوی حق هدایتشان کرد. - بقره، آیه ۲۱۳.

مبطل نیست و این کلام کلامی بی‌فایده است.

علاوه بر این، اصلا معنا ندارد محق‌ها را از حکم اختلاف استثناء کنیم، زیرا این محق‌ها یک طرف اختلاف هستند، و پر واضح است که اختلاف، قائم به هر دو طرف محق و مبطل است.

مذمت اختلاف، از جهت لوازم آن یعنی تفرق و اعراض از حق است

در پاسخ می‌گوییم: درست است که اختلاف در این آیه و در سایر آیات که اهل اختلاف را مذمت می‌کنند، اختلاف در حق است، و نیز درست است که مخالفت کردن بعضی با بعضی دیگر مستلزم این است که یکی از آن دو، بر حق و دارای بصیرت باشد لیکن وقتی حساب اجتماعی را که این دو فریق تشکیل داده‌اند برسیم اجتماعی است متزلزل و متفرق از حق، و جامعه‌ایست که می‌توان گفت بر حق، اجتماعی ندارند و حق را کنار گذارده‌اند، و حق بر ایشان مخفی است و در باره آن تردید دارند.

و خدای سبحان اگر اختلاف را مذمت می‌کند به خاطر لوازم آنست که همان تفرق و اعراض از حق است، و آیات هم شاهد و گواه بر این است، زیرا هر

جا از اختلاف مذمت می‌کند، هر دو طرف اختلاف به باطل را توبیخ می‌کند و اگر منظور از «مختلفین» صاحبان آراء و اعمال مختلف و متفرق از حق نبوده باشد صحیح نمی‌بود که هر دو طرف اختلاف را مذمت کند.

و نیز بهترین مؤید این معنا آیه ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِي أَوْحَيْنَا

إِلَيْکَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ وَ عِيسىَ أَنْ أَقِيمُوا اَلدِّينَ وَ لاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [1] است که از «اختلاف» تعبیر به «تفرق» کرده، و همچنین آیه ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِی مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا اَلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [2] بلکه این آیه دلالتش روشن‌تر از آیه قبل است زیرا اهل حق و ملازمین سبیل حق را خارج از اهل تفرقه و اختلاف دانسته.

و لذا می‌بینیم در غالب مواردی که خداوند اختلاف اهل اختلاف را در باره کتاب مذمت می‌کند دنبالش مساله ریب و تردید را ذکر می‌کند، مانند: ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى اَلْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَ لَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَفِی شَکٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ [3] و این معنا در مواضعی از کلام مجید

---

[1] از امر دین آنچه را که به نوح سفارش کرده بود و آنچه را که به تو وحی کرده و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده بودیم برای شما تشریع نمودیم که این دین را به پای دارید و در آن تفرقه مکنید. – شوری، آیه ۱۳.

[2] و این راه من است مستقیم، پس آن را پیروی کنید، و دیگر راهها را دنبال مکنید، که شما را از راه او پراکنده می‌سازد. – انعام، آیه ۱۵۳.

[3] ما قبلا به موسی کتاب دادیم، پس در آن اختلاف شد، و اگر قضایی از پروردگارت نگذشته بود هر آینه در میان آنان حکم می‌شد، که آنان در باره کتاب موسی سخت در شکند. – هود، آیه ۱۱۰.

خداوند تکرار شده و فرموده: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ اَلنَّبَإِ اَلْعَظِيمِ اَلَّذِی هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [1] یعنی از چه چیزی می‌پرسند و هر کدام حرفی می‌زنند که ایشان را از حق دور می‌کند. و نیز فرموده: ﴿إِنَّكُمْ لَفِی قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ قُتِلَ اَلْخَرَّاصُونَ﴾ [2] یعنی قولی که به یک وجه و معنی برنمی‌گردد، بلکه قول هر کدام معنایی می‌دهد، غیر آنچه که قول دیگری افاده می‌کند، قولی که مبتنی بر علم نیست، بلکه مبتنی بر خرص و تخمین است، و همین پندار و تخمین، این قولها را در میان شما پدید آورده.

و در این معنا است: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ اَلْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ اَلْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [3] زیرا این «لبس» که در آیه مذمت شده عبارت از حرفهایی بوده که ایشان می‌زدند و به صورت، شباهت به حق داشته ولی حق نبوده بلکه منظور از آن القاء شبهه و

---

[1] از چه اینهمه از یکدیگر می‌پرسند از خبر بزرگ که ایشان در آن اختلاف دارند. – نبا، آیه ۱–۳.

[2] بدرستی که شما هر آینه در گفتار مختلفی هستید، و هر که از ایمان منصرف می‌شود به سبب آن منصرف می‌شود، نابود باد دروغگویان. – ذاریات، آیه ۸–۱۰.

[3] ای اهل کتاب چرا حق را به باطل مشتبه می‌کنید، و حق را با اینکه می‌دانید کتمان می‌نمایید. – آل عمران، آیه ۷۱

تفرقه بوده تا بدین

وسیله حق پنهان بماند.

پس مقصود آیه از اختلاف آنان همان حرفها و عقایدی است که پیش خود تراشیده و در نتیجه مردمی که پیرو ایشانند در شک افتاده از حق متفرق می‌شوند. آری، مقصود آیه آن کسانی است که پیروانی دارند، و در نزد پیروان خود القاء شبهه می‌کنند و آراء باطلی را به صورت حق جلوه می‌دهند تا به کلی حق را از فهم و درک مردم پوشیده نگهدارند. و این اختلاف را فقط از روی بغی و دشمنی مرتکب می‌شوند، و این همان اختلافشان در حق می‌باشد، پس از اینکه حق برای آنان روشن گشت.

رحمت الهی که همان هدایت الهی و منتهی به سعادت آدمی است غایت خلقت انسان می‌باشد (و لذلک خلقهم)

از آنچه گذشت - هر چند طول کشید - این نکته عاید گردید که اسم اشاره ﴿وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ اشاره است به رحمتی که جمله ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾ بر آن دلالت دارد، و اگر کلمه «رحمت» مؤنث لفظی است منافات ندارد که اسم اشاره به آن مذکر آورده

شود، زیرا در مصدر «رحمت» هر دو صورت جایز است، به شهادت اینکه می‌بینیم در آیه ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اَللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ [1] قریب را که وصف رحمت است مذکر آورده. علاوه، اگر ما اشاره «لذلک» را اشاره به رحمت ندانیم، لا بد باید بگوییم اشاره به اختلاف است، و حال آنکه گفتیم که اختلاف مزبور ناشی از بغی و ظلم ایشان و موجب تفرق ایشان از حق و پوشاندن حق و نموداری باطل است، و چنین اختلافی چگونه می‌تواند غایت خلقت و منظور خدای تعالی از آفرینش انسانها باشد. آری، معنا ندارد بگوییم خداوند سبحان عالم انسانی را ایجاد کرد تا ظلم و ستم را زنده و حق را باطل کنند و بعد او به این جرم هلاکشان کند و سپس آنها را در آتش خالد بسوزاند، قرآن کریم با تمام بیاناتش چنین احتمالی را رد می‌کند.

از این هم که بگذریم سیاق آیات این اعمال را دفع می‌کند، زیرا آیات در مقام بیان این معنا است که خداوند به رأفت و رحمت خود مردم را به سوی خیر

---

[1] اعراف، آیه ۵۶.

و سعادتشان دعوت می‌کند، و از ایشان ظلم و شر را نخواسته، و لیکن مردم به خاطر ظلم و اختلاف خود از دعوت او استنکاف می‌ورزند و آیات او را تکذیب نموده غیر او را می‌پرستند، و در زمین فساد انگیخته با دست خود گور خود را می‌کنند، و خود را دچار عذاب می‌سازند، و گرنه خداوند سرزمینهایی را که اهل آن صالحند به ظلم و ستم هلاک نمی‌کند، و نیز او نخواسته مردم را خلق کند تا بغی و فساد به راه بیندازند، و او به همین جرم هلاکشان کند.

پس آنچه از ناحیه خداست تنها رحمت و هدایت است، و آنچه ظلم و اختلاف است از

ناحیه خود مردم است، این است آنچه از سیاق آیات مورد بحث استفاده می‌شود.

و اگر رحمت را - که گفتیم همان هدایت است - غایت خلقت گرفتیم به خاطر اینست که رحمت به غایت نهایی که همان سعادت بشر است اتصال دارد هم چنان که در آیه ﴿وَ قَالُوا اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِی هَدَانَا لِهَذَا﴾ [1] که حکایت قول اهل بهشت است هدایت را غایت شمرده و این نظیر غایت شمردن عبادت است برای خلقت در آن آیه که می‌فرماید: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُونِ﴾ [2] عبادت نیز متصل به سعادت آدمی است.

﴿وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ اَلْجِنَّةِ وَ اَلنَّاسِ أَجْمَعِینَ﴾ - یعنی کلمه خدای تعالی تحقق یافت، و مصداق خود را از ایشان گرفت، به خاطر ظلم و اختلافشان در حق، و بعد از آنکه بدان عالم شدند، و کلمه او که تحقق یافت همان پر کردن جهنم بود.

---

[1] ستایش خدایی که ما را بر این مقام رهنمایی کرد. - اعراف، آیه ۴۳.

[2] جن و انس را نیافریدیم مگر برای اینکه مرا ستایش کنند. - ذاریات، آیه ۵۶.

این آیه نظیر آیه ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّی لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [1] می‌باشد و اصل این کلمه آن وعده‌ای است که خداوند به ابلیس ملعون در جواب او که گفته بود: ﴿فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ داده است و فرموده: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقَّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْکَ وَ مِمَّنْ تَبِعَکَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [2] پس این آیات مضمونش متحد و بعضی مفسر بعضی دیگر است.

خلاصه آنچه که از تدبر در معنای دو آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ...﴾ و ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ...﴾ استفاده می‌شود و اشاره به وجوهی که در معنای آن دو آیه گفته شده است

این بود آنچه که از تدبر در معنای آن دو آیه به دست آمد.

و خلاصه‌اش این شد که: اولا مقصود از جمله ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ متحد

---

[1] و اگر می‌خواستیم هدایت هر کس را به او می‌دادیم، و لیکن قضای من رانده شده که بطور قطع جهنم را از جن و انس، پر کنم. - الم سجده، آیه ۱۳.

[2] گفت: به حق سوگند که حق می‌گویم بطور قطع جهنم را از تو و از کسی که پیرویت کند پر می‌کنم. - ص، آیه ۸۵.

ساختن برای از بین بردن تفرقه و اختلاف است.

بعضی[1] هم گفته‌اند که منظور از آن اجبار کردن نفوس به قبول اسلام است که بدون اختیار و بطور اتوماتیک اسلام را بپذیرند، و چون با تکلیف منافات دارد، چنین کاری را نکرده - نقل از قتاده.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: معنایش این است که اگر خدا بخواهد همه شما را در بهشت جمع می‌کند، و لیکن خدا خواسته درجات بهشت متفاوت باشد، و شما با عمل صالح خود در

درجه بالاتر باشید - نقل از ابی مسلم. ولی خواننده محترم به خوبی واقف است که سیاق آیات، مساعد با هیچیک از این دو معنی نیست.

و ثانیا معلوم شد که منظور از جمله ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ دوام بر اختلاف در دین است، و معنایش اینست که دائما از حق متفرقند، و همواره آن را به صورتی باطل و شبیه به حق تصویر می‌کنند تا مستور بماند.

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳.

بعضی[1] دیگر از مفسرین گفته‌اند: مقصود از آن، اختلاف در ارزاق و احوال و خلاصه اختلاف غیر دینی است - نقل از حسن. و بطوری که برای خواننده معلوم شد این معنا با سیاق آیات قبلی سازگار نیست. بعضی[2] دیگر گفته‌اند: معنای اینکه فرمود «یختلفون» این است که بعضی بعض دیگر را در تقلید گذشتگان جانشین خود می‌کنند، و خلاصه سنت باطل آنان را نسل به نسل و دست به دست می‌گردانند. این معنا نیز مانند معنای قبلی از سیاق آیات مخصوصا با در نظر داشتن جمله ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ...﴾ اجنبی و ناسازگار است.

و ثالثا معلوم شد که منظور از جمله ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ﴾ این است که: «الا کسی که خداوند او را هدایت کرده باشد».

و رابعا اینکه اشاره ﴿وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ اشاره به رحمت است، و معنایش اینست که خلایق برای

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳.

رسیدن به رحمت خلق شده‌اند، تا بدان وسیله به سعادت خود نایل آیند.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: معنایش اینست که بشر برای اختلاف خلق شده - نقل از حسن و عطاء - ولی خواننده متوجه شد که چه اندازه این رأی مردود و غلط است. بله اگر جایز بود ضمیر «هم» را برگردانیم به بقیه مردم بعد از استثناء، آن وقت جایز بود بگوییم غرض از خلقت آنان اختلاف بوده، و آن وقت مضمون آیه قریب به مضمون آیه ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ﴾[2] می‌شد.

بعضی[3] هم گفته‌اند که: اشاره است به همه مدلول کلام، و معنایش این است که خداوند بشر را خلق کرد در حالی که مستعد برای اختلاف و تفرقه بود، چه تفرقه در علوم، چه در معارف و چه در درک و عقاید و چه در توابع آن، یعنی در اراده و اختیار اعمالشان که از آن جمله است دین و ایمان، و اطاعت

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳.

[2] به تحقیق بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم. - اعراف، آیه ۱۷۹.

[3] مجمع البیان، ج ۵ ص ۲۰۳.

و عصیان.

و کوتاه سخن اینکه غایت خلقتشان مطلق اختلاف است، چه دینی و چه غیر دینی.

و بنا بر آنچه که از ابن عباس نقل شده به او نسبت داده‌اند که گفته است: معنای آیه این است که خداوند بشر را دو فریق آفرید یک فریق مشمول رحمت او شدند و در نتیجه اختلاف نکردند، و فریقی که مشمول رحمتش نشدند پس اختلاف کردند.[1] و به مالک بن انس نسبت داده شده که گفته است: خلقشان کرد تا یک فریق در بهشت باشند و فریق دیگر در جهنم[2]. ولی خواننده محترم فهمید که چه اشکالاتی به این وجوه وارد است، و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

و خامسا معلوم شد که منظور از تمام کردن کلمه، تحقق بخشیدن آن و مصداق گرفتن برای آن است.

بحث روایتی [چند روایت در ذیل جمله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ...﴾ و ﴿لاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾]

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۳-۲۰۴.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۴-۲۰۳.

در تفسیر قمی در ذیل جمله ﴿وَ إِنَّ كُلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ...﴾ گفته است که امام فرمود: یعنی در قیامت.[1]

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از حسن روایت کرده که گفت: وقتی آیه ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ نازل شد حضرت فرمود: «شمروا، شمروا - مهیای استقامت شوید» و دیگر کسی او را خندان ندید.[2]

و در مجمع البیان در ذیل آیه ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ...﴾ از ابن عباس نقل کرده که گفت: هیچ آیه‌ای بر رسول اکرم نازل نشد که به قدر این آیه ناراحتش کند، و لذا وقتی اصحابش عرض کردند یا رسول اللّه پیری به سرعت بر شما حمله آورد و موهای شما را سفید کرد، در جوابشان فرمود: سوره هود و سوره واقعه مرا پیر کرد.[3]

مؤلف: این حدیث مشهور است و در پاره‌ای از نقل‌های آن دارد که «سوره هود و نظایر آن مرا پیر

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۳۸.

[2] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۱.

[3] مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۹۹.

کرد» و چون در سوره واقعه آیه‌ای که (در شدت) نظیر آیه ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ بوده

باشد نیست، به همین جهت آن روایتی که دارد هود و واقعه، بعید به نظر می‌رسد که مقصودش اشاره به آیه ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ بوده باشد، و آنچه هر دو سوره در آن مشترکند حدیث قیامت است - و اللَّه اعلم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا...﴾ گفته که معصوم فرمود: رکون به معنای محبت و خیر خواهی و اطاعت است.[1]

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان هم بطور مرسل از ائمه (علیه السلام) نقل کرده است.[2]

و در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی و او از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ فرمود: متوجه باشید خدا این آتش را خالد و همیشگی نکرد، بلکه فرمود «آتش به شما می‌رسد» پس به ظالمان رکون مکنید.[3]

مؤلف: مقصود امام این است که جمله

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۳۸.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۰-۲۰۱.

[3] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۱.

﴿فَتَمَسَّكُمُ اَلنَّارُ﴾ یعنی آتش به شما بر می‌خورد.

و نیز در همان کتاب از جریر از ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر ﴿أَقِمِ اَلصَّلاَةَ طَرَفَیِ اَلنَّهَارِ﴾ فرمود: دو طرف روز یکی مغرب است و یکی صبح و ﴿زُلَفاً مِنَ اَللَّیْلِ﴾ نماز عشاء است.[1]

و در تهذیب به سند خود از زراره و او از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی که در باره نمازهای پنجگانه مطالبی بیان داشته و چنین فرموده‌اند: خداوند فرموده ﴿أَقِمِ اَلصَّلاَةَ طَرَفَیِ اَلنَّهَارِ وَ زُلَفاً مِنَ اَللَّیْلِ﴾ که مقصود از آن نماز عشاء است.[2]

مؤلف: این حدیث به خاطر اینکه در مقام بیان اوقات نمازهای پنجگانه است ظهوری در این دارد که می‌خواهد تفسیر کند ﴿طَرَفَیِ اَلنَّهَارِ﴾ را به قبل از ظهر و بعد از ظهر، زیرا اگر این مراد نباشد شامل اوقات پنجگانه نمی‌شود.

و در معانی الاخبار به سند خود از ابراهیم بن عمر و او از کسی که برای او حدیث کرده

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۱، ح ۷۳.

[2] تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۱، ح ۹۵۴.

روایاتی در فضیلت نماز و اینکه نماز کفاره گناهان است ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾.

از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾ فرموده: نماز مؤمن در شب گناهان روزش را محو می‌کند.

مؤلف: این حدیث در کافی و تفسیر عیاشی و امالی مفید و امالی شیخ نیز آمده.[1]

و در مجمع البیان از واحدی و او به سند خود از حماد بن سلمه و او از علی بن زید و او از ابی عثمان روایت کرده که گفت: من با سلمان در زیر درختی بودیم، سلمان شاخه خشکی از درخت گرفت و به شدت تکانش داد تا برگهایش ریخت، آن گاه گفت: ای ابا عثمان آیا نمی‌پرسی چرا چنین کاری کردم؟ گفتم چرا چنین کردی؟ گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم در روزی که من با آن جناب زیر درختی بودیم همین عمل را کرد، شاخه خشکی گرفت و به شدت تکان داد تا برگهایش ریخت و فرمود: سلمان نپرسیدی چرا چنین کردم. عرض

---

[1] معانی الاخبار.

کردم چرا چنین کردی؟ فرمود: مسلمان وقتی وضو می‌گیرد و نیکو وضو می‌گیرد، و نمازهای پنجگانه‌اش را بجا می‌آورد، گناهانش مانند این برگها می‌ریزد، آن وقت این آیه را تلاوت فرمود: ﴿وَ أَقِمِ اَلصَّلاَةَ...﴾ [1].

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از طیالسی و احمد و دارمی و ابن جریر و طبرانی و بغوی در کتاب معجم خود - و ابن مردویه بطور غیر مسلسل تنها از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده.[2]

و نیز در همان کتاب به سند خود از حارث از علی بن ابی طالب (علیه السلام) آورده که فرمود: ما در مسجد در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بودیم، و منتظر بودیم تا وقت نماز شود، مردی برخاست و عرض کرد: یا رسول اللّه! من مرتکب گناهی شده‌ام. رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از وی روی بگردانید (و به نماز ایستاد).

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۲، ح ۷۶ - نور الثقلین، ج ۲، ص ۴۰۲، به نقل از امالی شیخ.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۰.

دوباره پس از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نماز را به پایان رسانید برخاست و همان حرف را تکرار کرد، حضرت فرمود: آیا با ما نماز نخواندی؟ و برای آن به نیکی طهارت نگرفتی؟ گفت: چرا. فرمود: همان کفاره گناه توست.[1]

مؤلف: این روایت به طرق بسیاری از ابن مسعود و ابی امامه و معاذ بن جبل و ابن عباس

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۳.

و بریده و واثلة بن اسقع و انس و غیر ایشان وارد شده، ولی در کیفیت بیان داستان اختلاف مختصری در الفاظ آنها هست، ترمذی و غیر او هم از خود ابی الیسر - که داستان مربوط به اوست - روایت کرده‌اند.

امیدوار کننده ترین آیات کتاب خدا

و در تفسیر عیاشی از ابی حمزة ثمالی روایت کرده که گفت: من از یکی از آن دو بزرگوار (امام باقر و امام صادق ع) شنیدم که می‌فرمود: علی (علیه السلام) رو به مردم کرد و فرمود: کدام آیه از قرآن کریم برای شما امیدوارکننده‌تر است؟ بعضی گفتند: آیه ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِکَ لِمَنْ یَشَاءُ﴾ فرمود: این امیدوار کننده هست، ولی آن طور که باید باشد نیست. بعضی دیگر عرض کردند آیه ﴿یَا عِبَادِیَ اَلَّذِینَ أَسْرَفُوا عَلیَ أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اَللَّهِ﴾ فرمود: این نیز خوبست، ولی آنکه باید باشد نیست. بعضی دیگر عرض کردند آیه ﴿وَ اَلَّذِینَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَکَرُوا اَللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ فرمود: این هم خوبست ولی آن نیست.

امام فرمود: مردم همه سکوت کردند، حضرت فرمود: چرا سکوت کردید بگویید ببینم مسلمانها؟ عرض کردند نه به خدا سوگند ما آیه دیگری به نظرمان نمی‌رسد. فرمود: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که می‌فرمود: امیدوار کننده‌ترین آیات کتاب خدا آیه ﴿أَقِمِ اَلصَّلاَةَ طَرَفَيِ اَلنَّهَارِ وَ زُلَفاً مِنَ اَللَّيْلِ...﴾ است، و فرمود: ای علی! آن خدایی که مرا به حق مبعوث کرده و بشیر و نذیرم قرار داده یکی از شما که برمی‌خیزد برای وضو گرفتن، گناهانش از جوارحش می‌ریزد، و وقتی به روی خود و به قلب خود متوجه خدا می‌شود از نمازش کنار نمی‌رود مگر آنکه از گناهانش چیزی نمی‌ماند، و مانند روزی که متولد شده پاک می‌شود، و اگر بین هر دو نماز گناهی بکند نماز بعدی پاکش می‌کند، آن گاه نمازهای پنجگانه را شمرد.

بعد فرمود: یا علی جز این نیست که نمازهای پنجگانه برای امت من حکم نهر جاری را دارد که در خانه آنها واقع باشد، حال چگونه است وضع کسی که بدنش آلودگی داشته باشد، و خود را روزی پنج

نوبت در آن آب بشوید؟ نمازهای پنجگانه هم به خدا سوگند برای امت من همین حکم را دارد.[1]

مؤلف: مثالی که در اخر این روایت است به طرقی از اهل سنت از عده‌ای از صحابه مانند ابی هریره، انس، جابر و ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده.[2]

و نیز در آن کتاب از ابراهیم کرخی آمده که گفت: من نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی از اهل مدینه بر او وارد شد، امام پرسید، فلانی از کجا می‌آیی؟ راوی می‌گوید: آن مرد چیزی در جواب امام نگفت. خود حضرت فرمود: از فلان جا و فلان جا آمدی، فلانی متوجه باش ببین روز خود را با چه اعمالی به پایان می‌رسانی، زیرا با تو فرشته‌ای است موکل بر تو که آنچه را می‌کنی حفظ می‌کند و می‌نویسد پس هیچ گناهی را کوچک نشمار، هر چند خیلی ناچیز باشد، زیرا همین گناه ناچیز یک روز تو را بدبخت خواهد کرد، و هیچ کار نیکی را کوچک نشمار، زیرا هیچ چیز به مثل حسنه در جستجو

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲.

[2] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۴.

نیست. حسنه، گناه خیلی بزرگ و قدیمی را پیدا می‌کند و آن را از نامه عملت محو و ساقط می‌سازد و نمی‌گذارد بعد از تو بماند، و این در کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ ذَلِکَ ذِکْرىَ لِلذَّاکِرِينَ﴾ [1].

و در همان کتاب از سماعة بن مهران روایت کرده که گفت: مردی از اهل شامات از امام صادق (علیه السلام) پرسید: از کارمندان دولت پولی گرفته و فعلا از آن پول صدقه می‌دهد و صله رحم می‌کند و به حج می‌رود تا شاید خداوند او را در آنچه که به دست آورده بیامرزد، و او به این فکر است که: ﴿إِنَّ اَلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ اَلسَّيِّئَاتِ﴾ حضرت فرمود: حسنه کفاره گناه می‌شود، و اما گناه نمی‌تواند کفاره گناه گردد.

آن گاه فرمود: اگر حلال و حرام با هم درآمیخت بطوری که به کلی مخلوط شد و دیگر حرام از حلال تشخیص داده نشد در آن صورت این کار عیب

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۲.

ندارد.[1]

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از ابی امامه روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هیچ مرد مسلمانی وقت نماز یومیه را درک نمی‌کند و برای وضو برنمی‌خیزد و به نیکویی وضو نمی‌گیرد و نماز را به خوبی نمی‌خواند مگر آنکه آنچه که بین این نمازش و نماز گذشته‌اش گناه کرده آمرزیده می‌شود.[2]

مؤلف: روایات در این باب بسیار است هر که بخواهد همه آنها را رسیدگی کند باید به جوامع حدیث مراجعه نماید.

و در همان کتاب آمده که طبرانی و ابو الشیخ و ابن مردویه و دیلمی از جریر روایت کرده‌اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که وقتی از تفسیر آیه ﴿وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ اَلْقُرىٰ بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ سؤال شد، در جواب فرمود: یعنی اهل آن نسبت به

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۲.

[2] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۵.

یکدیگر رعایت انصاف را داشته باشند.[1]

چند روایت در ذیل جمله: ﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾

و در کافی به سند خود از عبد اللّه بن سنان روایت کرده که وقتی از امام صادق (علیه السلام) از این قول خدا که می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾ سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمود: مردم امت واحدی بودند، و خداوند پیغمبرانی مبعوث کرد تا برایشان حجت بگیرد.[2]

مؤلف: مثل این روایت را صدوق هم در معانی از آن جناب آورده.

و در معانی الاخبار به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از فرمایش خدای تعالی که فرموده: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُونِ﴾ سؤال کردم، حضرت فرمود: ایشان را آفرید تا به عبادت مامورشان کند. آن گاه می‌گوید: از این فرمایش خدا

---

[1] الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۵۶.

[2] روضه کافی، ج ۸، ص ۳۷۹، ح ۵۷۳.

که می‌فرماید: ﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ سؤال کردم فرمود: ایشان را آفرید تا کارهایی انجام دهند که مستوجب رحمت باشند و خداوند رحمتشان کند.[1]

و در تفسیر قمی از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که فرمود: ﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ﴾ مقصودش آل محمد (علیه السلام) و اتباع ایشان است، خداوند می‌فرماید: ﴿وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ یعنی اهل رحمت در دین خدا اختلاف نمی‌کنند.

و در تفسیر عیاشی از یعقوب بن سعید از ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت معنای ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُونِ﴾ را پرسیدم فرمود:

ایشان را خلق کرد برای عبادت. می‌گوید: عرض کردم ﴿وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ چه معنا دارد؟ فرمود: این آیه بعد از آن جمله نازل شده.[2]

---

[1] معانی الاخبار.

[2] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۳۸.

مؤلف: امام اشاره به این می‌کند که آیه دومی، یعنی ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَلِذَلِکَ خَلَقَهُمْ﴾ از آنجایی که خاص است ناسخ آیه قبلی است که عام بود. و ما در بحثی که در باره نسخ گذراندیم گفتیم که نسخ در عرف و اصطلاح ائمه، اعم از آن معنایی است که علمای اصول اراده می‌کنند. آری، آیات خاصه تکوینی نسبت به آیات عامه تکوینی حکمش نافذتر است.

[سوره هود (۱۱): آیات ۱۲۰ تا ۱۲۳]

﴿وَ كُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْکَ مِنْ أَنْبَاءِ اَلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَکَ وَ جَاءَکَ فِی هَذِهِ اَلْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۱۲۰ وَ قُلْ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ اِعْمَلُوا عَلىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ ۱۲۱ وَ اِنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ۱۲۲ وَ لِلَّهِ غَيْبُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ اَلْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَ مَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۱۲۳﴾

ترجمه آیات

از اخبار پیغمبران همه را برایت نقل می‌کنیم (البته) آن را که (با نقلش) دلت را استوار می‌سازیم، و در این قصه‌ها حق به سوی تو بیامد (هیچ یک از آنها باطل و دروغ نیست، و یا حق برایت روشن شد) و برای مؤمنین موعظه و تذکر است (۱۲۰).

و به آنان که ایمان نمی‌آورند بگو در همان وضعی که قرار دارید (هر چه می‌خواهید) بکنید که ما (نیز کار خود را) می‌کنیم (۱۲۱).

منتظر باشید که ما نیز منتظریم (۱۲۲).

برای خداست غیب آسمانها و زمین و امور همه به سوی او بازمی‌گردد، پس او را بپرست و بر او

توکل کن، و پروردگار تو از آنچه می‌کنید غافل نیست (۱۲۳)

بیان آیات

این آیات غرضی را که سوره هود در صدد بیان آنست برای رسول خدا (صلی الله علیه

وآله) خلاصه می‌کند، و به او خبر می‌دهد که سوره مذکور بیان کننده حق کلام در باره مبدأ و معاد و سنت جاری خدا در میان بندگانش می‌باشد. پس در حقیقت این سوره برای آن حضرت جنبه تعلیم حق، و نسبت به مؤمنین جنبه موعظه و تذکر را دارد، هم چنان که نسبت به کفار که از ایمان به خدا استنکاف می‌ورزند جنبه اتمام حجت و اسکات را دارد، پس به ایشان آخرین حجت خود را برسان و بگو هر چه می‌خواهید بکنید ما هم هر چه به نظرمان رسید می‌کنیم، تا ببینیم چگونه سنت خدایی آن طور که خودش بیان داشته جریان می‌یابد، و چگونه مصلحین را سعادتمند و مفسدین را بدبخت می‌کند. و در آخر، آن حضرت را به عبادت خدا و توکل بر او توصیه می‌کند، زیرا امر، همه‌اش به دست او است.

فایده نقل داستان انبیاء گذشته برای رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) و مؤمنین

﴿وَ كُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْکَ مِنْ أَنْبَاءِ اَلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَکَ...﴾

یعنی همه داستانها را به گونه اجمال و یا تفصیل برایت نقل می‌کنیم. و اینکه فرمود: ﴿مِنْ أَنْبَاءِ

اَلرُّسُلِ﴾ بیان مضاف الیه «کل» است و جمله ﴿مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَکَ﴾ عطف بیان «انباء» است که به فایده نقل کردن این داستانها نسبت به آن جناب اشاره نموده، می‌فهماند که نقل آنها قلب او را آرامش و سکون می‌بخشد، و ماده قلق و اضطراب را از دل او برمی‌کند، و معنایش این است که: ما داستانهای انبیاء را برایت نقل می‌کنیم تا به وسیله آن قلبت را آرامش بخشیم، و آن را در راهی که برای دعوت به سوی حق و نهضت علیه ریشه‌های فساد پیش گرفتی و در تحمل آزار از امتت قوی و استوار سازیم.

آن گاه شروع می‌کند به ذکر فایده‌ای که این سوره برای عموم یعنی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و مؤمنین و کافرین قومش دارد. و در خصوص آنچه به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) عاید می‌گردد فرموده: ﴿وَ جَاءَکَ فِی هَذِهِ اَلْحَقُّ﴾، حال اشاره «هذه» را خواه سوره بدانیم و یا آیات نازله در آن و یا به وجهی به داستانهایی که در آن آمده، زیرا آمدن حق در آن داستانها به همین است که خدا حق را در ضمن آن قصه‌ها و قبل از آن و بعد

از آن بیان کند، حقایق و معارف مربوط به مبدأ و معاد و سنت جاری خدا در خلق را - که چگونه پیغمبران را فرستاده و دعوت توحید را انتشار داده و مؤمنین را در دنیا به نجات از مهالک و در آخرت به نجات از آتش سعادتمند، و ظالمین را به اخذ در دنیا و عذاب خالد در آخرت بدبخت نموده - شرح دهد.

این در خصوص آنچه که به رسول (صلی الله علیه وآله و سلم) عاید می‌شد، و در آنچه که عاید و مربوط به مؤمنین است فرموده: ﴿وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. توضیحش اینست که آنچه از معارف و حقایق بیان کرده برای مؤمنین، هم تذکر است و هم موعظه. تذکر است برای اینکه مؤمنین با شنیدن آنها آنچه از علوم فطری مربوط به مبدأ و معاد و متعلقات آن از یاد برده بودند بیاد

می‌آورند. و موعظه است، برای اینکه آن معارف و حقایق در لفافه داستانها بیان شده، و همان داستانها مایه عبرت است.

آخرین حرف به ایمان نیاورندگان: ﴿اِعْمَلُوا عَلیَ مَکَانَتِکُمْ...﴾

﴿وَ قُلْ لِلَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ اِعْمَلُوا عَلیَ مَکَانَتِکُمْ إِنَّا عَامِلُونَ وَ اِنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾

این قسمت مربوط به غیر مؤمنین است که پیغمبر خود را دستور می‌دهد که احتجاج و بگومگوی با ایشان را خاتمه داده آخرین حرف را به ایشان بگوید، و پس از آن همه موعظه و آوردن داستانهای گذشتگان بفرماید: حال اگر ایمان نمی‌آورید، و از شرک و فساد دست بر نمی‌دارید، و آنچه که من به گوشتان خواندم بیدارتان نکرد، و اگر داستانهای عبرت‌آوری را که آوردم و سنتی را که خدا در آنان معمول داشت برایتان گفتم و هیچیک در شما اثر نکرد، پس هر چه می‌خواهید بکنید، و در موقعیت و وضعی که دارید هر چه را برای خود خیر تشخیص می‌دهید انجام دهید، ما هم کار خود را می‌کنیم، و انتظار می‌بریم روزی را که عاقبت، عملتان به

استقبالتان آید، و به زودی خواهید فهمید که آنچه ما از اخبار الهی می‌گفتیم راست بود یا دروغ.

این بیان در حقیقت خاتمه دادن به احتجاج و نوعی تهدید است، که در داستانهای گذشتگان از قبیل داستان نوح و هود و صالح بازگو کرده، و در قصه شعیب از خود آن جناب حکایت کرده که فرمود: ﴿یَا قَوْمِ اِعْمَلُوا عَلیَ مَکَانَتِکُمْ إِنِّی عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ یَأْتِیهِ عَذَابٌ یُخْزِیهِ وَ مَنْ هُوَ کَاذِبٌ وَ اِرْتَقِبُوا إِنِّی مَعَکُمْ رَقِیبٌ﴾ [1].

﴿وَ لِلَّهِ غَیْبُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ اَلْأَمْرُ کُلُّهُ﴾

از آنجا که دستور گفتن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به ایشان که ﴿یَا قَوْمِ اِعْمَلُوا﴾ در حقیقت معنایش گفتن خود خدا بود، لذا دنبال آن، دو جمله مورد بحث را آورد تا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دلگرم شود و مطمئن گردد که به زودی گردش روزگار علیه آنان دور خواهد زد، و

---

[1] ای قوم! شما به جای خود عمل کنید که من نیز عمل می‌کنم و به زودی خواهید فهمید که عذاب خوار کننده، که را خواهد آمد و دروغگو کیست. شما منتظر باشید من نیز با شما منتظرم. – هود، آیه ۹۲–۹۳.

کار به نفع وی خاتمه خواهد یافت.

و در حقیقت معنای آیه این است که تو به کار و وظیفه خویش بپردازد و با پیروانت منتظر باش و بدانکه غیب آسمانها و زمین که عاقبت امر تو و ایشان در آن نهفته است به دست پروردگارت است، نه بت‌های ایشان که با آنها شرک می‌ورزند، و نه به آن اسبابی که

پشتگرمی ایشان به آنها است، و دلخوشند که با آن اسباب می‌توانند اوضاع را به نفع خود بچرخانند، و سرانجام برد با آنان بشود. حاشا! گردش روزگار و غیب آسمانها و زمین و خلاصه همه امور به دست پروردگار تو است، از غیب خود عاقبت امر ایشان را آن طور که خودش خواسته و خبر داده بیرون می‌افکند و تحقق خارجی می‌دهد، پس مطمئن بدان که دور فلک به نفع تو و علیه ایشان است. و این از آن بیانات عجیب قرآنی است.

و از همین بیان معلوم می‌شود که کلمه «ربک» که در آیات مورد بحث مکرر آمده چرا در این آیه به کلمه «اللَّه» تبدیل شده؟ وجهش این است که در کلمه «اللَّه» اشاره‌ای به احاطه بر هر کوچک و بزرگ هست، که در هیچ اسم دیگری آن اشاره وجود ندارد، و چون مقام، اقتضاء می‌کرد اعتماد و التجاء به یک ملجای را که هیچ قاهری فوق آن نباشد و آن خدای سبحان است، و لذا می‌بینیم بعد از تکرار کلمه «رب» در خلال جملات گذشته در جمله مورد بحث کلمه «اللَّه» را آورده، و بعد باز هم کلمه «رب» را به میان می‌آورد و می‌فرماید: ﴿وَ مَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا

تَعْمَلُونَ﴾.

﴿فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ از ظاهر کلام برمی‌آید که این جمله متفرع بر جمله ﴿وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ باشد و معنایش این است: وقتی همه امور مرجوع به او باشد پس غیر او مالک چیزی نیستند، و در هیچ چیز استقلال ندارند، پس او را عبادت کن و برای خود در همه امور وکیلش بگیر، و بر هیچ سببی از اسباب توکل مکن، زیرا هر سببی را او سبب کرده و اگر بخواهد سببیت را از آن سلب می‌کند، پس این خیلی نادانی است که آدمی بر سببی از اسباب اعتماد کند و با اینکه خداوند از آنچه می‌کنند غافل نیست دیگر چگونه جایز است در امر عبادت و توکل بر او کوتاهی کنیم.

سوره یوسف (۱۱۱)

سوره یوسف مکی است و صد و یازده آیه دارد

(۱۱۱)

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۱ تا ۳]

﴿بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ اَلرَّحِيمِ الر تِلْکَ آيَاتُ اَلْكِتَابِ اَلْمُبِينِ ۱ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۲ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْکَ أَحْسَنَ اَلْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ هَذَا اَلْقُرْآنَ وَ إِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ اَلْغَافِلِينَ ۳﴾

ترجمه آیات

بنام خداوند رحمان و رحیم

الر - این، آیه‌های کتاب روشن است (۱).

که ما آن را قرآنی عربی نازل کرده‌ایم شاید تعقل کنید (۲).

ما با این قرآن که به تو وحی می‌کنیم (در ضمن) بهترین داستان را برایت می‌سراییم گر چه پیش از آن از بی‌خبران بودی (۳).

بیان آیات [آهنگ مفاد و غرض کلی سوره یوسف]

غرض این سوره بیان ولایتی است که خداوند نسبت به بنده‌اش دارد، البته آن بنده‌اش که ایمان خود را خالص، و دلش را از محبت او پر کرده و دیگر جز به سوی او به هیچ سوی دیگری توجه نداشته باشد. آری، چنین بنده‌ای را خداوند خودش عهده‌دار امورش شده، او را به بهترین وجهی تربیت می‌کند، و راه نزدیک شدنش را هموار، و از جام محبت سرشارش می‌کند، آن چنان که او را خالص برای خود می‌سازد و به زندگی الهی خود زنده‌اش می‌کند، هر چند اسباب ظاهری همه در هلاکتش دست به دست هم داده باشند، او را بزرگ می‌کند هر چند حوادث او را

خوار بخواهند، عزیزش می‌کند هر چند نوائب و ناملایمات روزگار او را به سوی ذلت بکشاند و قدر و منزلتش را منحط سازد.

خداوند این غرض را در خلال بیان داستان یوسف تامین نموده و در هیچ سوره‌ای از قرآن کریم هیچ داستانی به مانند داستان یوسف بطور مفصل و از اول تا به آخر نیامده. علاوه، در این سوره غیر از داستان یوسف داستان دیگری هم نیامده، و سوره‌ای است مخصوص به یوسف (علیه السلام).

آری، یوسف بنده‌ای بود خالص در بندگی، و خداوند او را برای خود خالص کرده بود، و به عزت خود عزیزش ساخته بود با اینکه تمامی اسباب بر ذلت و خواریش اجتماع کرد و او را در مهلکه‌ها انداخت، و خداوند او را از همان راهی که به سوی هلاکتش می‌کشانید به سوی زندگی و حیاتش می‌برد.

برادرانش بر او حسد بردند و او را در چاه دور افتاده‌ای افکندند، و سپس به پول ناچیزی فروخته، و خریداران او را به مصر بردند و در آنجا به خانه سلطنت و عزت راه یافت. آن کس که در آن خانه

ملکه بود، با وی بنای مراوده را گذاشت و او را نزد عزیز مصر متهم ساخت، و چیزی نگذشت که خودش نزد زنان اعیان و اشراف مصر اقرار به پاکی و برائت وی کرد. دوباره اتهام خود را دنبال نموده او را به زندان انداخت، و همین سبب شد که یوسف مقرب درگاه سلطان گردد. و نیز همان پیراهن خون‌آلودش که باعث نابینایی پدرش یعقوب شد، همان پیراهن در آخر باعث بینایی او گردید، و به همین قیاس تمامی حوادث تلخ وسیله ترقی او گشته، به نفع او تمام شد.

و کوتاه سخن، هر پیشامدی که در طریق تکامل او سد راهش می‌شد خداوند عین همان پیشامد را وسیله رشد و پخته شدن او و باعث موفقیت و رسیدن به هدفش قرار داد، و همواره خدا او را از حالی به حالی تحول می‌داد تا آنجا که او را ملک و حکمت ارزانی داشته او را برگزید، و تاویل احادیث را به او بیاموخت، و نعمت خود را بر او تمام نمود، همانطوری که پدرش به او وعده داده بود.

خداوند داستان آن جناب را از خوابی که در

ابتدای امر و در کودکی در دامن پدر دیده بود آغاز نمود. آری، رؤیای او از بشارتهای غیبی بود که بعدها آن را خارجیت داده، و با تربیت الهی که مخصوص یوسف بود کلمه او را کامل گردانید. آری، سنت خدای تعالی در باره اولیائش همین بوده که هر یک از ایشان را در تحت تربیت خاصی پرورش دهد هم چنان که فرموده: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ

اَلْبُشْرىَ فِى اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ فِى اَلْآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اَللَّهِ ذَلِکَ هُوَ اَلْفَوْزُ اَلْعَظِيمُ﴾[1].

و در جمله‌ای که بعد از رؤیای یوسف و تعبیر پدرش آورده و فرموده: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾ اشعار به این معنا دارد که گویا اشخاصی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) داستان یوسف و یا مطلبی را سؤال کرده بودند که با این داستان ارتباط داشته، و این اشعار مؤید آن روایاتی است که می‌گوید قومی از یهود، مشرکین مکه را وادار کردند تا نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شده از سبب انتقال بنی اسرائیل به مصر پرسش کنند - چون بنی اسرائیل فرزندان یعقوب بودند که خود ساکن سرزمین شام بودند - مشرکین هم این سؤال را در میان نهادند، و در جوابشان این سوره نازل شد.

بنابراین، غرض این سوره، بیان داستان یوسف

---

[1] آگاه باشید که اولیای خدا نه خوفی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند، کسانی که ایمان آورده و (در زندگی همواره) متقی بودند برای ایشان است بشارت در زندگی دنیا و آخرت، کلمات خدا تغییر پذیر نیست، این همان رستگاری بزرگ است. - یونس، آیه ۶۲-۶۴

(علیه السلام) و داستان آل یعقوب است. خداوند با بیان این داستان غرض عالی از آن را استخراج کرده است و آن مساله ولایت خدای تعالی نسبت به بندگان مخلص است که در ابتداء و خاتمه این سوره بطور چشم‌گیری منعکس است.

و این سوره بطوری که از سیاق آیات آن برمی‌آید در مکه نازل شده، و اینکه در بعضی از روایات منقوله از ابن عباس آمده که «چهار آیه آن، یعنی سه آیه اول و آیه ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾ در مدینه نازل شده» صحیح نیست، زیرا با وحدت سیاقی که در آیات این سوره است منافات دارد.

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾

اشاره با «تلک» که مخصوص اشاره به دور است به منظور تعظیم مشار الیه (آیات) آمده، و ظاهرا مقصود از «کتاب مبین» همین قرآنی است که می‌خوانیم چون این قرآن هم خودش واضح و روشن است و هم روشن کننده معارفی الهی و حقایقی است که متضمن مبدأ و معاد است.

و اگر در این آیه، کتاب را به وصف «مبین» و در

اول سوره یونس به وصف «حکیم» توصیف کرده، و در آنجا فرموده: ﴿تِلْکَ آیَاتُ اَلْکِتَابِ اَلْحَکِیمِ﴾ برای این است که این سوره در باره داستان آل یعقوب و بیان آن نازل شده، و کلمه «مبین» به معنای بیان کننده است،

احتمال هم دارد که مقصود از آن قرآن نباشد، بلکه لوح محفوظ بوده باشد.

اشاره به اینکه انزال وحی در قالب لفظ و به زبان عربی در حفظ و ضبط آیات الهی دخیل و مؤثر بوده است ۱۰۱

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

ضمیر «انزلناه» به کتاب برمی‌گردد، چون کتاب مشتمل است بر آیات الهی و معارف حقیقی. و انزال کتاب به صورت قرآن و عربی بدین معنا است که آن را در مرحله انزال به لباس قرائت عربی درآوردیم، و آن را الفاظی خواندنی مطابق با الفاظ معموله نزد عرب قرار دادیم، هم چنان که در آیه دیگری در این باره فرموده: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ[1].

و جمله ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ از قبیل توسعه خطاب و عمومیت دادن به آن است، زیرا سوره با خطاب به شخص رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) افتتاح شده و فرموده: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ و بعدا

---

[1] به درستی که ما قرآن را با زبان عربی مقرر داشتیم تا اینکه شما تعقل کنید و همانا این کتاب در ام الکتاب نزد ما بسیار بلند پایه و محکم است.- زخرف، آیه ۲-۴.

هم باز خطاب به شخص ایشان می‌شود و می‌فرماید: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْکَ﴾.

بنابراین، معنای آیه – و اللّه اعلم – این می‌شود: ما این کتاب مشتمل بر آیات را در مرحله نزول ملبس به لباس و واژه عربی و آراسته به زیور آن واژه نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امتت باشد، و اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی درنمی‌آمد، و یا اگر درمی‌آمد به لباس واژه عربی ملبس نمی‌شد، قوم تو پی به اسرار آیات آن نمی‌بردند و فقط مختص به فهم تو می‌شد، چون وحی و تعلیمش اختصاص به تو داشت.

و این خود دلالت می‌کند بر اینکه الفاظ کتاب عزیز به خاطر اینکه تنها و تنها وحی است و نیز به خاطر اینکه عربی است توانسته است اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ کند. و به عبارت دیگر در حفظ و ضبط آیات الهی دو چیز دخالت دارد، یکی اینکه وحی از مقوله لفظ است، و اگر معانی الفاظ وحی می‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی، الفاظ رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌بود

- مثلا مانند احادیث قدسی - آن اسرار محفوظ نمی‌ماند. دوم اینکه اگر به زبان عربی نازل نمی‌شد و یا اگر می‌شد ولی رسول خدا آن را به لغت دیگری ترجمه می‌کرد پاره‌ای از آن اسرار بر عقول مردم مخفی می‌ماند، و دست تعقل و فهم بشر به آنها نمی‌رسید.

آری، این معنا بر صاحبان نظر و متدبرین در آیات کریمه قرآنی پوشیده نیست که خداوند متعال در این آیات چه اندازه نسبت به الفاظ آن عنایت به خرج داده، و آن را به دو دسته

محکمات و متشابهات تقسیم نموده، محکمات آن را ﴿أُمِّ اَلْکِتَابِ﴾ خوانده که برگشت متشابهات هم به آنهاست و فرموده: ﴿هُوَ اَلَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ اَلْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ اَلْکِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَقُولُونَ إِنَّمَا یُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ اَلَّذِی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ أَعْجَمِیٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ﴾[2].

احسن القصص بودن داستان یوسف (علیه السلام)

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ اَلْقَصَصِ بِمَا أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ هَذَا اَلْقُرْآنَ وَ إِنْ کُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ اَلْغَافِلِینَ﴾

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه «قص» به معنای دنباله جای پا را گرفتن و رفتن است، و جمله «قصصت اثره» به معنای «رد پای او را دنبال کردم» است و این کلمه به معنای خود اثر هم هست، مانند آیه ﴿فَارْتَدَّا عَلَیٰ آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾ و آیه ﴿وَ قَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّیهِ﴾ و «قصص» به معنای اخبار تتبع شده

---

[1] او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد پاره‌ای از آن محکمات است که ام الکتابند، و پاره‌ای دیگر متشابهات. - آل عمران، آیه ۷.

[2] و به تحقیق ما می‌دانیم که آنها می‌گویند قطعا بشری به او می‌آموزد و حال آنکه زبان آن کس که منظور ایشان است شکسته است، و این زبانی است عربی آشکار. - نحل، آیه ۱۰۲.

نیز آمده مانند آیه ﴿لَهُوَ اَلْقَصَصُ اَلْحَقُّ﴾ و آیه ﴿فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾ و جمله ﴿قَصَّ عَلَیْهِ اَلْقَصَصَ﴾ و جمله ﴿نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ اَلْقَصَصِ﴾[1].

پس «قصص» به معنای قصه و ﴿أَحْسَنَ اَلْقَصَصِ﴾ بهترین قصه و حدیث است، و چه بسا بعضی گفته باشند که کلمه مذکور مصدر و به معنای اقتصاص (قصه‌سرایی) است، و هر کدام باشد صحیح است، چه اگر به معنای اسم مصدر (خود داستان) باشد، داستان یوسف بهترین داستان است، زیرا اخلاص توحید او را حکایت نموده و ولایت خدای سبحان را نسبت به بنده‌اش مجسم می‌سازد، که چگونه او را در راه محبت و سلوک راهش تربیت نموده، از حضیض ذلت به اوج عزت کشانید، و دست او را گرفته از ته چاه اسارت و طناب بردگی و رقیت و زندان عذاب و شکنجه به بالای تخت سلطنت بیاورد. و اگر به معنای مصدر (قصه‌سرایی) باشد باز هم سرائیدن قصه یوسف به آن طریق که قرآن سروده بهترین سرائیدن است، زیرا با اینکه

---

[1] مفردات راغب، ماده «قصص».

قصه‌ای عاشقانه است طوری بیان کرده که ممکن نیست کسی چنین داستانی را عفیف‌تر و پوشیده‌تر از آن بسراید.

معنای آیه – و خدا داناتر است – این است: ما با وحی این قرآن بهترین قصه‌ها را برایت می‌سرائیم، و تو قبل از سرائیدن ما نسبت به آن از غافلین بودی.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۴ تا ۶]

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِينَ ٤ قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً إِنَّ اَلشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ٥ وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٦﴾

ترجمه آیات

چون یوسف به پدرش گفت ای پدر! من در خواب یازده ستاره با خورشید و ماه دیدم که برای من در حال سجده‌اند (٤).

گفت پسرکم! رؤیای خویش را به برادرانت مگو که در کار تو نیرنگی کنند، چون شیطان دشمن آشکار انسان است (٥).

و بدین‌سان پروردگارت تو را برمی‌گزیند و تعبیر احادیث را تعلیمت می‌دهد و نعمت خویش را بر تو و بر خاندان یعقوب کامل می‌کند چنانچه پیش از این بر پدرانت ابراهیم و اسحاق کامل کرده بود که پروردگارت دانا و حکیم است (٦).

بیان آیات [رؤیای یوسف (علیه السلام) و تعبیر آن به وسیله پدرش یعقوب (علیه السلام)]

این آیات رؤیای یوسف را - که در خواب دید و تعبیر خوابی که پدرش، یعقوب نمود، و

نهی کرد از اینکه برای برادرانش تعریف کند - خاطرنشان می‌سازد و این خواب بشارتی بوده که خدای سبحان به یوسف داده تا ماده‌ای روحی برای تربیت او بوده باشد، و او را در راه ولایت و تقرب به خدا آماده سازد. این آیات به منزله مدخلی است بر داستان آن جناب.

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾

در این آیه یعقوب (پدر یوسف) را اسم نبرده، بلکه کنایتا از آن به «أب» (پدر) تعبیر نموده تا به آن صفت رحمت و مهر و شفقتی که میان پدر نسبت به فرزند است اشاره کرده باشد، و جمله ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ﴾ که در آیه بعدی است کاملا این معنا را می‌رساند.

کلمه «رایت» و همچنین «رایتهم» از رؤیا است که به معنای مشاهداتی است که آدم خوابیده و یا سست و بیهوش می‌بیند، به شهادت اینکه در آیه بعدی می‌فرماید: «﴿لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ﴾ رؤیای خود را برای برادرانت تعریف مکن»، و همچنین در آخر داستان می‌فرماید: «﴿يَا

أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَایَ﴾ پدر جان این بود تاویل رؤیای من».

و اگر کلمه «رایت» را تکرار کرده برای این است که میان «رایت» و ﴿لِی سَاجِدِینَ﴾ فاصله زیاد شده، لذا بار دیگر فرموده: «رایتهم».فایده دیگری که این تکرار دارد افاده این جهت است که: من در خواب دیدم که آنها بطور دسته جمعی برای من سجده کردند، نه تک تک.

علاوه بر اینکه رؤیت یوسف (علیه السلام) دو جور رؤیت بوده، یکی رؤیت کواکب و آفتاب و ماه که خود رؤیتی صوری و عادی است، و یکی رؤیت سجده و خضوع و تعظیم آنها که این رؤیت امری معنوی است.

و اگر در باره سجده کردن آنها فرموده: ﴿رَأَیْتُهُمْ لِی سَاجِدِینَ﴾ با اینکه این کلمه مخصوص به صاحبان عقل است، برای این است که بفهماند سجده ستارگان و مهر و ماه از روی علم و اراده و عینا مانند سجده یکی از عقلا بوده.

نکته دیگری که در این آیه است و باید خاطر

نشان ساخت این است که خداوند در ابتداء و شروع به تربیت یوسف، رؤیایی به او نشان داد و در داستانش هم ابتدا از آن رؤیا خبر می‌دهد، و این بدان جهت بوده که از همان آغاز تربیت دورنمای آینده درخشان او و ولایت الهی که خداوند او را بدان مخصوص می‌کند به وی نشان داده باشد، تا برای او بشارتی باشد که همواره در طول زندگی و تحولاتی که می‌بیند در مد نظرش بوده باشد، و در نتیجه مصیبت‌هایی که می‌بیند و شدائدی که با آنها روبرو می‌گردد به یاد آن دورنما بیفتد، و نفس را به

خویشتن داری و تحمل آن مشقات راضی کند.

این بود حکمت اینکه خداوند خصوص اولیاء خود را به آینده درخشانشان و مقام قربی که برای آنان در نظر داشته بشارت داده است، و از آن جمله فرموده: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿لَهُمُ اَلْبُشْرىَ فِى اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ فِى اَلْآخِرَةِ﴾[1].

﴿قَالَ يَا بُنَىَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلىَ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً إِنَّ اَلشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾

در مفردات می‌گوید: کلمه «کید» به معنای نوعی حیله زدن است که گاهی مذموم و گاهی ممدوح است، هر چند استعمالش بیشتر در مذموم است، و چنین است کلمه «استدراج» و «مکر»[2]. علمای ادب گفته‌اند که: کید هم به خودی خود متعدی می‌شود و مفعول می‌گیرد، و هم با حرف «لام».

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه یعقوب وقتی

---

[1] آگاه باشید که دوستان خدا هرگز هیچ ترسی و هیچ اندوهی در دل آنها نیست... آنها را از خدا پیوسته بشارت است هم در زندگی دنیا و هم در آخرت. - یونس، آیه ۶۲-۶۴.

[2] مفردات راغب، ماده «کید».

خواب یوسف را شنیده نسبت به آنچه که از خواب او فهمیده اطمینان پیدا کرده، و یقین کرده که به زودی خدا خود، کار یوسف را عهده‌دار گشته و کارش بالا می‌گیرد، و بر اریکه سلطنت تکیه می‌زند و چون یوسف را از سایر افراد آل یعقوب بیشتر دوست می‌داشت و احترام می‌کرد لذا ترسید اگر خواب وی را بشنوند او را صدمه‌ای بزنند، زیرا ایشان مردانی قوی و نیرومند بودند، و انطباق یازده ستاره و آفتاب و ماه بر یعقوب و همسرش و یازده پسران دیگرش خیلی روشن بود، و طوری بود که برادران به محض شنیدن خواب وی معنا را فهمیده آن گاه تکبر و نخوت وادار به حسادتشان کرده، در صدد بر می‌آمدند نقشه‌ای بریزند که میان او و پدرش حائل شده، نگذارند به آن بشارتها نائل شود.

و لذا به یوسف خطابی مشفقانه کرد و فرمود: «یا بنی: ای پسرک عزیزم».و قبل از آنکه خواب او را تعبیر کند از در اشفاق، اول او را نهی کرد از اینکه رؤیای خود را برای برادرانش نقل کند، و آن گاه بشارتش داد به کرامت الهیی که در حقش رانده شده. و نهی را مقدم بر بشارت نیاورد مگر به خاطر فرط

محبت و شدت اهتمامی که به شان او داشته و آن حسادت و بغض و کینه‌ای که از برادران نسبت به وی سراغ داشت.

دلیل اینکه دلهای برادرانش سرشار از کینه و دشمنی با وی بود این است که یعقوب (علیه السلام) در جواب یوسف نفرمود: من می‌ترسم در باره‌ات نقشه شومی بریزند و یا ایمن نیستم از اینکه نابودت کنند، بلکه فرمود: نقشه می‌ریزند، و تازه همین بیان را هم با مصدر تاکید نموده فرمود: ﴿فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾، زیرا مصدر «کیدا» که مفعول مطلق است خود یکی از وسائل تاکید است.

علاوه بر این، کلام خود را با جمله ﴿إِنَّ اَلشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ تعلیل و تاکید کرد، و خاطرنشان ساخت که کید برادران غیر از کینه‌های درونی، یک سبب خارجی دارد که کینه آنان را دامن زده آتش دلهایشان را تهییج می‌کند تا آن حسد و کینه اثر سوء خود را کرده باشد، و او شیطانی است که از روز نخست دشمن انسان بوده حتی یک روز هم حاضر به ترک دشمنی نشده، و دائما با وسوسه و اغوا کردن خود، آدمیان را تحریک می‌کند تا از صراط مستقیم و راه سعادت به سوی راه کج و معوجی که به شقاوت دنیایی و آخرتی آدمی منتهی می‌شود منحرف شود. آری، او با همین وسوسه‌های خود، میان پدران و

فرزندان را بر هم زده دوستان یک جان در دو بدن را از هم جدا می‌کند و مردم را گیج و گمراه می‌سازد.

بنابراین، معنی آیه چنین می‌شود: یعقوب به یوسف فرمود: پسرک عزیزم! داستان رؤیای خود را برای برادرانت شرح مده، زیرا به تو حسادت می‌ورزند، و از کار تو در خشم شده نقشه‌ای برای نابودیت می‌کشند، شیطان هم از همین معنا استفاده کرده فریب خود را به کار می‌بندد، یعنی به دلهای آنان راه یافته نمی‌گذارد از کید بر تو صرفنظر کنند، چه شیطان برای آدمیان دشمنی آشکار است.

﴿وَ كَذٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلىٰ آلِ يَعْقُوبَ...﴾

«اجتباء» از ماده جبایت است که به معنای جمع‌آوری کردن است. گفته می‌شود «جبیت الماء فی الحوض - جمع کردم آب را در حوض» و از همین باب است که جمع آوری مالیات را «جباية الخراج» می‌گویند. خدای تعالی هم می‌فرماید: ﴿يُجْبىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

---

[1] جمع می‌شود نزد او ثمره هر چیز. - قصص، آیه ۵۷.

بنابراین، در همه موارد استعمال و همه مشتقات این ماده، جمع آوری اجزای یک چیز و حفظ آن از تفرقه و تشتت خوابیده، و در ضمن، آمد و شد و حرکت جمع کننده به سوی آن چیزی

که می‌خواهد جمع کند نیز در معنایش نهفته هست.

و بنابراین، اجتباء خدای سبحان بنده‌ای از بندگان خود را، به این است که بخواهد او را مشمول رحمت خود قرار داده به مزید کرامت اختصاصش دهد، و به این منظور او را از تفرق و پراکندگی در راههای پراکنده شیطانی حفظ نموده به شاهراه صراط مستقیمش بیندازد، و این هم وقتی صورت می‌گیرد که خود خدای سبحان متولی امور او شده او را خاص خود گرداند، بطوری که دیگران از او بهره نداشته باشند، هم چنان که در باره حضرت یوسف به همین معانی اشاره کرده و فرموده: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِينَ...﴾.

«تاویل» در جمله ﴿وَ يُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ﴾ آن پیشامدی را گویند که بعد از دیدن خواب پیش آید و خواب را تعبیر کند، و آن حادثه‌ای است که حقیقت آن در عالم خواب برای صاحب رؤیا مجسم شده در شکل و صورتی مناسب با مدارک و مشاعر وی خودنمایی می‌کند، هم چنان که

سجده پدر و مادر و برادران یوسف در صورت یازده ستاره و ماه و خورشید مجسم شده و در برابر وی سجده کردند.

ما در سابق در تفسیر آیه ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ اِبْتِغَاءَ اَلْفِتْنَةِ وَ اِبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، در جلد سوم این کتاب بحث مفصلی راجع به تاویل گذراندیم.

وجه اینکه در جمله: ﴿وَ يُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ﴾ از رؤیا به «حدیث» تعبیر شده است و مراد از علم یوسف (علیه السلام) به تاویل احادیث

کلمه «احادیث» جمع حدیث است، و بسیار می‌شود که این کلمه را می‌گویند و از آن رؤیاها را اراده می‌کنند، چون در حقیقت رؤیا هم حدیث نفس است، زیرا در عالم خواب امور به صورتهایی در برابر نفس انسان مجسم می‌شود، همانطور که در بیداری هر گوینده‌ای مطالب خود را برای گوش شنونده‌اش مجسم می‌کند، پس رؤیا هم مانند بیداری، حدیث است.

پس اینکه بعضی[1] گفته‌اند «اگر رؤیا را حدیث نامیده‌اند به این اعتبار است که بعد از خواب آن را

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۲۵۵.

تعریف می‌کنند» صحیح نیست. و همچنین است اینکه گفته شده[1] که «چون خواب صادق حدیث و گفتگوی ملائکه است، و در رؤیای کاذبه گفتگوی شیطان است».

زیرا بسیاری از رؤیاها هست که نه مستند به ملائکه است، و نه به شیطان، مانند رؤیاهایی که از حالت مزاجی شخص بیننده ناشی می‌شود، مثل اینکه دچار تب و یا حرارت شده و در خواب می‌بیند که دارد در حمام استحمام می‌کند و یا در هوای بسیار گرم در عالم خواب تشنه می‌شود، و خواب می‌بیند که در آستخر آب تنی می‌کند، و یا دچار سرمای شدید شده خواب می‌بیند که برف و یا تگرگ می‌آید.

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۲۵۵.

بعضی[1] دیگر از مفسرین این حرف را چنین رد کرده‌اند که: مخالف با واقع است، زیرا در رؤیای یوسف اصلا گفتگویی نبود، و همچنین خوابی که رفیق زندانی آن حضرت دیده بود، و یا آن خوابی که پادشاه مصر دیده بود در هیچ یک گفتگو وجود نداشت.

و غفلت کرده از اینکه منظور آقایان از حدیث فرشته و یا شیطان حدیث به معنای تکلم نیست، بلکه مراد این است که خواب، قصه و یا حادثه‌ای از حوادث را به صورت مناسبی برای انسان مصور و مجسم می‌سازد، همانطور که در بیداری گوینده‌ای همان قصه یا حادثه را به صورت لفظ درآورده شنونده از آن به اصل مراد پی می‌برد. و نیز حدیث ملک و شیطان نظیر این است که در باره شخصی که تصمیم دارد کاری بکند و یا آن را ترک کند، می‌گوییم: نفس او وی را حدیث کرد که فلان کار را بکند، و یا ترک کند. معنای این حرف این است که او تصور کردن و یا نکردن آن عمل را نمود، مثل

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۲۵۵.

اینکه نفس او به او گفته که بر تو لازم است این کار را بکنی، و یا جایز نیست بکنی.

و کوتاه سخن، معنای اینکه رؤیا از احادیث باشد اینست که رؤیا برای نائم از قبیل تصور امور است، و عینا مانند تصوری است که از اخبار و داستانها در موقع شنیدن آن می‌کند، پس رؤیا نیز حدیث است، حالا یا از فرشته و یا از شیطان و یا از نفس خود انسان. این است مقصود آنهایی که می‌گویند رؤیا حدیث فرشته و یا شیطان است. و لیکن حق مطلب همان است که ما گفتیم که رؤیا حدیث خود نفس است، به مباشرت و بدون واسطه ملک و یا شیطان، و بزودی - ان شاء اللّه - بحث مفصلی در این باره خواهد آمد.

تا اینجا می‌خواستیم بگوییم مراد از تاویل احادیث تاویل رؤیاها است، و لیکن از ظاهر داستان یوسف در این سوره برمی‌آید که مقصود از احادیثی که خداوند تاویل آن را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داده بود اعم از احادیث رؤیا است، و بلکه مقصود از آن مطلق احادیث یعنی مطلق حوادث و

وقایعی است که به تصور انسان درمی‌آید، چه آن تصوراتی که در خواب دارد و چه آنهایی که در بیداری.

آری، بین حوادث و ریشه‌های آنها که از آن ریشه‌ها منشا می‌گیرند و همچنین غایاتی که حوادث به آن غایات و نتیجه‌ها منتهی می‌شوند اتصالی است که نمی‌توان آن را انکار کرد و یا نادیده گرفت، و با همین اتصال است که بعضی با بعضی دیگر مرتبط می‌شود. بنابراین، ممکن است بنده‌ای به اذن خدا به این روابط راه پیدا کرده باشد، بطوری که از هر حادثه‌ای

حوادث بعدی و نتیجه‌ای را که بدان منتهی می‌شود بخواند.

مؤید این معنا در خصوص حوادث عالم رؤیا، آن حکایتی است که خدای تعالی از قول یعقوب در تاویل خواب یوسف کرده، و نیز آن تاویلی است که یوسف از خواب خود و از خواب رفقای زندانیش و از خواب عزیز مصر کرد، و در خصوص حوادث عالم بیداری حکایتی است که از یوسف در روزهای زندانیش نقل کرده و فرموده: ﴿قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّى﴾[1] و همچنین آنجا که فرموده: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾[2] و ان شاء اللّه بیان آن به زودی از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

---

[1] پیش از آنکه غذایتان را بیاورند و آن را بخورید شما را از تعبیر خوابتان آگاه می‌کنم این علمی است که پروردگار من به من آموخته است. – یوسف، آیه ۳۷.

[2] همین که او را با خود بردند جمع شدند و او را در چاه انداختند به یوسف وحی کردیم که آنها را به این عمل ناپسندشان متوجه می‌سازد و آنها شعور آن را ندارند که بفهمند. – یوسف، آیه ۱۵.

﴿وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْکَ وَ عَلىَ آلِ يَعْقُوبَ﴾ راغب در مفردات خود گفته: «نعمة» - به کسر حرف اول و فتح دوم - به معنای حالت خوش است. و «بنا النعمة» به معنای بنای حالت و هیاتی است که انسان به خود می‌گیرد، مانند «جلسة: حال نشستن» و یا «رکبه: حالت سواره».

و اما «نعمة» - به فتح حرف اول و سکون دوم - به معنای تنعم است، و ساختمانش صیغه مره از فعل است، مانند «ضربة» که به معنای «یک بار زدن» است و همچنین «شتمة» «یک بار دشنام دادن» و نعمت مر جنس را باشد یعنی شامل کم و زیاد می‌شود.

سپس اضافه می‌کند: انعام به معنای رساندن احسان به غیر است، و به کار نمی‌رود مگر در موردی که آن شخص دریافت کننده انعام از جنس ناطقین (جن و انس و ملک) باشد، برای اینکه هیچوقت گفته نمی‌شود که فلانی بر اسب خود انعام کرد، ولی گفته می‌شود: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ و ﴿وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِی أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾. و کلمه «نعماء» در مقابل «ضراء» به معنای شداید است.

و «نعیم» به معنای نعمت بسیار است، و لذا خداوند بهشت را با این کلمه توصیف کرده و فرموده: ﴿فِی جَنَّاتِ اَلنَّعِیمِ﴾ و ﴿جَنَّاتِ اَلنَّعِیمِ﴾، و «تنعم» به معنای تناول چیزی است که در آن نعمت و خوشی است، گفته می‌شود: «نعمه تنعیما فتنعم» یعنی او را تنعیم کرد و متنعم شد، و زندگیش فراخ و گوارا گردید. خدای تعالی هم فرموده: ﴿فَأَکْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ﴾ و به

همین معناست «طعام ناعم» و «جارية ناعمة»[1].

بنابراین، در همه مشتقات این کلمه بطوری که ملاحظه گردید یک معنی خوابیده، و آن نرمی و پاکیزگی و سازگاری است و مثل اینکه ریشه این مشتقات «نعومت» باشد، و اگر می‌بینیم که تنها در مورد انسان استعمال می‌شود برای این است که تنها انسان است که با عقل خود نافع را از ضار تشخیص داده، از نافع خوشش می‌آید و از آن متنعم می‌شود، و از ضار بدش می‌آید و آن را ملایم و سازگار با طبع خویش نمی‌بیند، به خلاف غیر انسان که چنین تشخیصی را ندارد، مثلا مال و اولاد و امثال آن برای یکی نعمت است و برای دیگری نقمت، و یا در یک حال نعمت است و در حالی دیگر نقمت و عذاب.

به همین جهت است که می‌بینیم قرآن کریم عطایای الهی از قبیل مال و جاه و همسران و اولاد و امثال آن را نسبت به انسان نعمت علی الاطلاق نخوانده، بلکه وقتی نعمت خوانده که در طریق سعادت و به رنگ ولایت الهی درآمده آدمی را به

---

[1] مفردات راغب، ماده «نعم».

سوی خدا نزدیک کند. و اما اگر در طریق شقاوت و در تحت ولایت شیطان باشد البته نقمت و عذاب است، نه نعمت، و آیات بر این معنا بسیار است.

بله، اگر در جایی به خدا نسبت داده شود البته نعمت است و فضل و رحمت، چون او خود خیر است و جز خیر از ناحیه او افاضه نمی‌شود، و از موهبت خود نتیجه سوء و شر نمی‌خواهد، و چگونه بخواهد با اینکه او رؤوف، رحیم، غفور و ودود است، «﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اَللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ و اگر بشمارید نعمت‌های خدا را شمار را به آخر نمی‌رسانید» و این خطاب در آیه متوجه تمامی مردم است، یعنی همه شما هم که دست به دست هم بدهید باز به آخر نمی‌رسید. و نیز فرموده: ﴿وَ ذَرْنِی وَ اَلْمُکَذِّبِینَ أُولِی اَلنَّعْمَةِ وَ مَهِّلْهُمْ قَلِیلاً﴾[1] و نیز فرموده: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِیتُهُ عَلَی عِلْمٍ﴾[2].

---

[1] مرا با تکذیبگران نازپرورده بگذار، و چند روزی مهلتشان ده. – مزمل، آیه ۱۱.

[2] آن گاه چون نعمتی از جانب خویش بدو دهیم گوید آن را به خاطر علمی که داشته‌ام به من داده‌اند. – زمر، آیه ۴۹.

این نعمتها که مورد اشاره این دو آیه است، و امثال آن، وقتی نعمت است که به خدا منسوب گردد و اما اگر به کفران کننده خدا نسبت داده شود برای او نقمت و عذاب خواب بود، هم چنان که فرمود: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[1].

و کوتاه سخن، اگر انسان در ولایت خدا باشد تمامی اسبابی که برای ادامه زندگیش و رسیدن به سعادت بدانها تمسک می‌جوید همه نسبت به او نعمت‌هایی الهی خواهند بود، و اگر همین شخص مفروض، در ولایت شیطان باشد عین آن نعمتها برایش نقمت خواهد شد، هر چند خداوند آنها را آفریده که نعمت باشند.

حال اگر چنانچه اسباب و وسایل زندگی ناقص باشد و به جمیع جهات سعادت در زندگی وافی نباشد نعمت بودنش مثل کسی است که مالی دارد و لیکن به خاطر نداشتن امنیت و یا سلامتی نمی‌تواند از آن مال آن طور که می‌خواهد و هر وقت و هر جور

---

[1] اگر شکر نعمت بگزارید هر آینه بطور قطع (نعمتتان را) بیشتر می‌کنم، و اگر کفر بورزید همانا عذاب من سخت است. - ابراهیم، آیه ۷.

که بخواهد استفاده کند، و در این حال اگر چنانچه به آن امنیت و آن سلامت برسد می‌گویند نعمت بر او تمام شد.

مراد از اتمام نعمت

پس اینکه در آیه مورد بحث فرموده: ﴿وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْکَ وَ عَلى آلِ يَعْقُوبَ﴾ معنایش این می‌شود که: خدا به شما نعمت‌هایی داده که با داشتن آن در زندگی سعادتمند شوید، و لیکن این نعمت‌ها را در حق تو و در حق آل یعقوب - که همان یعقوب و همسرش و سایر فرزندانش باشند - تکمیل و تمام می‌کند، همانطور که یوسف در خواب خود دید.

اینکه در این خطاب یوسف را اصل و آل یعقوب را معطوف بر او گرفته و فرموده: ﴿عَلَيْکَ وَ عَلى آلِ يَعْقُوبَ﴾ برای این است که با خواب او مطابق باشد، او در خواب خود را مسجود یعقوب و آل یعقوب دید، و ایشان را دید که در هیات آفتاب و ماه و ستارگان بر او سجده می‌کنند.

تمام شدن نعمت بر خود یوسف به همین بود که او را حکمت و نبوت و ملک و عزت بداد، و او را از

مخلصین قرار داد و بدو تاویل احادیث بیاموخت. و تمام شدن آن بر آل یعقوب به این بود که چشم یعقوب را با داشتن چنین فرزندی روشن گردانیده، او و اهل بیتش را از بیابان و زندگی صحرانشینی به شهر بیاورد، و در آنجا در کاخهای سلطنتی زندگی مرفهی روزیشان گرداند.

﴿كَمَا أَتَمَّهَا عَلىَ أَبَوَيْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ﴾ یعنی نعمت را بر تو و بر آل یعقوب تمام می‌کنیم، نظیر تمام کردنمان در حق دو پدرت ابراهیم و اسحاق، چون آن دو نیز خیر دنیا و آخرت را دارا شدند. پس جمله «من قبل» متعلق است به جمله «اتمها».و چه بسا احتمال داده شود که ظرف مستقر وصف باشد برای «ابویک» و تقدیر این باشد: همانطور که نعمت را بر دو پدرت که در قبل می‌زیستند تمام کرد.

﴿إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ﴾ بدل و یا عطف بیانند برای کلمه «ابویک»، و فایده این سیاق و

ترتیب، اشاره و اشعار به این است که این نعمت‌ها در این دودمان مستمر و همیشگی بوده و اگر به یوسف می‌رسد به عنوان ارث از بیت ابراهیم و اسحاق و یعقوب است، و از یعقوب هم به یوسف و از او به بقیه دودمان یعقوب.

معنای آیه این است: همانطور که در خواب دیدی خداوند تو را برای خودش خالص گردانیده، از شرک پاک می‌کند تا غیر خدا کسی در تو نصیب نداشته باشد، و تاویل احادیث می‌آموزد تا از دیدن حوادث چه در خواب و چه در بیداری به مال و سرانجام آن پی ببری، و نعمت خود را که همان ولایت الهی است بر تو تمام می‌کند و تو را در مصر جای داده اهل و دودمان تو را به نزدت می‌رساند و ملک و عزت را بر تو و پدر و مادر و برادرانت تمام می‌کند، همه اینها را بدین جهت می‌کند که او علیم به بندگان و با خبر به حال آنان است، حکیم است و هر کسی را به هر مقدار که استحقاق دارد پیش می‌برد، او به حال تو آگاه است و می‌داند که ستمکاران بر تو تا چه حد مستحق عذابند.

سه نکته در باره شخصیت یعقوب (علیه السلام)، سجده برای یوسف (علیه السلام) و مراد از اتمام نعمت بر آل یعقوب (علیه السلام)

دقت در آنچه گذشت چند نکته را دست می‌دهد:

یکی اینکه، یعقوب هم مانند یوسف از مخلصین بوده، و خدا وی را نیز تاویل احادیث آموخته، به دلیل اینکه در این آیه یعقوب خبر می‌دهد به یوسف که سرانجام کار تو چیست، و خوابت چه تاویلی دارد، و قطعا آنچه گفته از باب گمان و تخمین نبوده بلکه به تعلیم خدایی بوده است.

علاوه، در آنجا که به حکایت قرآن فرزندان خود را نصیحت کرده چنین فرموده: ﴿یَا بَنِیَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...﴾ و دنبالش خدای تعالی در حقش فرموده: «﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ و او به خاطر اینکه ما تعلیمش کرده بودیم صاحب علمی بود و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند».

دلیل دیگر این مدعی این است که یوسف - به حکایت قرآن - بعد از آنکه به رفقای زندانیش فرمود: ﴿لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ

قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّى﴾ این تعلیم الهی را چنین تعلیل کرده: ﴿إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَ اِتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَىْءٍ...﴾ و در آن چنین فهمانید که اگر من تاویل هر چیز را می‌دانم برای این است که «مخلص» - به فتح لام - برای خدایم، و اگر برای خدا مخلصم این صفت را بدان سبب دارم که پیرو پدرانی چون ابراهیم و اسحاق و یعقوبم که پیغمبرانی نقی الوجود و سلیم القلب بودند، وجودشان پاک و دلهایشان به تمام معنا سالم از شرک بود. و چون همین علت که باعث شد وی

دارای علم به تاویل احادیث باشد در پدرانش نیز بوده اشتراک در علت ما را ناگزیر می‌سازد که بگوییم پدران بزرگوارش، ابراهیم و اسحاق و یعقوب نیز مخلص بودند، و علم به تاویل احادیث را داشتند.

آیه شریفه ﴿وَ اُذْکُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ أُولِی اَلْأَیْدِی وَ اَلْأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِکْرَی اَلدَّارِ﴾[1] نیز مؤید این مدعی است، چون این معنا را دست می‌دهد که مساله علم به تاویل احادیث از نتایج و فروع اخلاص برای خدای سبحان است.

دوم اینکه، آنچه که یعقوب (علیه السلام) خبر داد درست مطابق با رؤیای یوسف بود، برای اینکه سجده کردن ایشان برای یوسف با اینکه یکی از آنان خود یعقوب (علیه السلام) است که از مخلصین است و جز برای خدای واحد سجده نمی‌کند خود کاشف از این است که ایشان در برابر یوسف، خدا را سجده کرده‌اند نه اینکه یوسف را سجده کرده باشند، و در حقیقت یوسف را نظیر کعبه قبله خود قرار داده‌اند. پس می‌فهمیم که نزد یوسف و برای

---

[1] بیاد آر بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب صاحبان قدرت و بصیرت را که ما ایشان را با خلوص در یاد آخرت خالص کردیم. - ص، آیه ۴۵ و ۴۶.

یوسف جز خدا چیز دیگری نبوده، و همین خود دلیل دیگری است بر اینکه وی برای پروردگارش از مخلصین - به فتح لام - بوده، و کسی جز خدا در او شرکت نداشته، هم چنان که خودش بدان اشاره کرده و گفته: ﴿مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ سابقا هم گفتیم که علم به تاویل احادیث متفرع است بر اخلاص.

از همین جهت است که یعقوب در تعبیر رؤیای یوسف گفت: «و کذلک - یعنی همین طور که خودت را مسجود آنان دیدی - پروردگارت تو را برمی‌گزیند و خالص برای خود می‌کند و تاویل احادیث را به تو می‌آموزد».

و همچنین دیدن آل یعقوب به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره که همه اجرام آسمانیند و در مکان رفیعی قرار داشته نورافشانی می‌کنند، و هر یک دارای مداری وسیع هستند خود دلیل بر این است که بزودی آل یعقوب در حیات انسانی سعید که عبارت است از حیات دینی آبادگر دنیا و آخرت دارای مکانتی بلند گشته و از دیگران ممتاز می‌گردند.

و به همین حساب یعقوب گفتار خود را ادامه می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْکَ﴾ یعنی تنها بر تو، تا از دیگران ممتاز باشی ﴿وَ عَلىٰ آلِ يَعْقُوبَ﴾ یعنی بر من و همسرم و فرزندانم، همانطور که ما را مجتمع و در صورتی نزدیک به هم دیدی ﴿كَمَا أَتَمَّهَا عَلىٰ أَبَوَيْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّکَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

سوم اینکه، منظور از «اتمام نعمت» تعقیب ولایت است، به اینکه سایر نواقص حیات سعید را نیز برداشته دنیا را ضمیمه آخرت کند. و منافات ندارد که نسبت اتمام نعمت را به همه آنان دهد، ولی اجتباء و تعلیم احادیث را به یوسف و یعقوب اختصاص دهد، زیرا نعمت که گفتیم عبارت از ولایت است خود مراتب و درجات مختلفی دارد، و وقتی این نعمت به همه نسبت داده می‌شود هر یک به قدر نصیب خود از آن بهره‌مند می‌شوند.

علاوه بر اینکه جایز است امری را به جمعی نسبت دهیم که بعضی از آن جمع منتسب به آن نسبت باشند هم چنان که در آیه ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [1] دادن کتاب و حکم و نبوت را به همه بنی اسرائیل نسبت داده و حال آنکه مختص به بعضی از بنی اسرائیل بوده، نه همه آنان، به خلاف روزی دادن از طیبات که به همه آنان بوده.

---

[1] و به تحقیق بنی اسرائیل را کتاب و حکم و نبوت دادیم و از پاکیزه‌ها روزیشان کردیم. - جاثیه، آیه ۱۶.

چهارم اینکه، یوسف باعث شد که خداوند نعمت خود را بر همه آل یعقوب تمام کند، و به همین جهت یعقوب (علیه السلام) هم او را در گفتار خود، اصل حساب کرد و دیگران را بر او عطف نمود، تا او را از میان آل خود مشخص کرده باشد. و نیز به همین جهت بود که عنایت و رحمت را به پروردگار یوسف نسبت داد و مکرر فرمود: «ربک» و نفرمود: «یجتبیک اللّه» و یا ﴿إِنَّ اَللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. همه اینها شاهدند بر اینکه او در تمام نعمت بر آل یعقوب اصل بوده، و اما دو پدرش یعنی ابراهیم و اسحاق با تعبیر به تشبیه: ﴿كَمَا أَتَمَّهَا عَلىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ﴾ از اصالت یوسف استثناء شدند، و همین تعبیر فهماند که آن دو نیز اصالت داشتند - دقت بفرمائید.

بحث روایتی (چند روایت در باره رؤیای یوسف (علیه السلام))

قمی در تفسیر خود گفته: و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: تاویل این رؤیا این است که به زودی پادشاه مصر می‌شود و پدر و مادر و برادرانش بر او وارد

می‌شوند. شمس، مادر یوسف «راحیل» است، و قمر، یعقوب، و یازده ستاره، یازده برادران اویند، وقتی وارد بر او شدند و او را دیدند خدا را از روی شکر سجده کردند، و این سجده برای

خدا بود.[1]

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس در ذیل جمله ﴿أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً﴾ آورده که گفت: این یازده کوکب، برادران وی و شمس مادرش، و قمر پدرش بود، و مادر او «راحیل» یک سوم زیبایی را داشت.[2]

مؤلف: این دو روایت بطوری که ملاحظه می‌کنید شمس را به مادر یوسف تفسیر می‌کنند و قمر را به پدرش، و این خالی از ضعف نیست. و چه بسا روایت شده که آن زنی که با یعقوب وارد مصر شد خاله یوسف بود، نه مادرش، چون مادرش قبلا از دنیا رفته بود، در تورات هم همین طور آمده.

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یوسف یازده برادر داشت، و تنها برادری که از یک مادر بودند شخصی به نام «بنیامین» بود. آن گاه فرمود: یوسف در سن نه سالگی این خواب را دید و برای پدرش نقل کرد، و پدر سفارش

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۳۹.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴.

کرد که خواب خود را نقل نکند.[1]

مؤلف: و در بعضی روایات آمده که او در آن روز هفت ساله بوده، در تورات دارد که شانزده‌ساله بوده ولی بعید است.

و در داستان رؤیای یوسف روایات دیگری نیز هست که پاره‌ای از آنها در بحث روایتی آینده خواهد آمد – ان شاء اللَّه.

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۰.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۷ تا ۲۱]

﴿لَقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ ٧
إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلىَ أَبِينَا مِنَّا وَ نَحْنُ
عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَالٍ مُبِينٍ ٨ اُقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ
اِطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ
قَوْماً صَالِحِينَ ٩ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ
أَلْقُوهُ فِى غَيَابَتِ اَلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ اَلسَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ
فَاعِلِينَ ١٠ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلىَ يُوسُفَ وَ
إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ ١١ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا
لَهُ لَحَافِظُونَ ١٢ قَالَ إِنِّى لَيَحْزُنُنِى أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ
أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ اَلذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ١٣ قَالُوا لَئِنْ
أَكَلَهُ اَلذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ ١٤ فَلَمَّا
ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَتِ اَلْجُبِّ وَ
أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ١٥
وَ جَاؤُ أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ١٦ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا
نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ اَلذِّئْبُ وَ مَا
أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ١٧ وَ جَاؤُ عَلىَ
قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً
فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اَللَّهُ اَلْمُسْتَعَانُ عَلىَ مَا تَصِفُونَ ١٨ وَ
جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلىَ دَلْوَهُ قَالَ يَا

بُشْرىَ هَذَا غُلَامٌ وَ أَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ ١٩ وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ
كَانُوا فِيهِ مِنَ اَلزَّاهِدِينَ ٢٠ وَ قَالَ اَلَّذِى اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ
لِاِمْرَأَتِهِ أَكْرِمِى مَثْوَاهُ عَسىَ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ

وَلَداً وَ كَذَلِکَ مَکَّنَّا لِيُوسُفَ فِی اَلْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلیَ أَمْرِهِ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ۲۱﴾

ترجمه آیات

به راستی که در سرگذشت یوسف و برادرانش برای پرسش‌کنان عبرتها است (۷).

آن دم که گفتند یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما که دسته‌ای نیرومندیم محبوب‌ترند، که پدر ما، در ضلالتی آشکار است (۸).

یوسف را بکشید، یا به سرزمینی دور بیندازیدش که علاقه پدرتان خاص شما شود، و پس از آن مردمی شایسته شوید (۹).

یکی از ایشان گفت: یوسف را مکشید اگر کاری می‌کنید او را به قعر چاه افکنید که بعضی مسافران او را برگیرند (۱۰).

گفتند: ای پدر برای چه ما را در باره یوسف امین نمی‌شماری در صورتی که ما از خیرخواهان اوییم (۱۱).

فردا وی را همراه ما بفرست که بگردد و بازی کند و ما او را حفاظت می‌کنیم (۱۲).

گفت من از اینکه او را ببرید غمگین می‌شوم و می‌ترسم گرگ او را بخورد و شما از او غافل باشید (۱۳).

گفتند: اگر با وجود ما که دسته‌ای نیرومندیم گرگ او را بخورد به راستی که ما زیانکار خواهیم بود (١٤).

و چون او را بردند و هم سخن شدند که در قعر چاه قرارش دهند، بدو وحی کردیم که آنان را از این کارشان خبردار خواهی کرد، و آنها ادراک نمی‌کنند (۱۵).

شبانگاه گریه‌کنان پیش پدر شدند (١٦).

گفتند: ای پدر ما به مسابقه رفته بودیم و یوسف را نزد بنه خویش گذاشته بودیم پس گرگ او را بخورد، ولی تو سخن ما را گر چه راستگو باشیم باور نداری (۱۷).

و پیراهن وی را با خون دروغین بیاوردند، گفت (چنین نیست) بلکه دلهای شما کاری بزرگ را به نظرتان نیکو نموده، صبری نیکو باید و خداست که در این باب از او کمک باید خواست (۱۸).

و کاروانی بیامد و مامور آب خویش را بفرستادند، او دلوش در چاه افکند و صدا زد: مژده! این غلامیست. و او را بضاعتی پنهانی قرار دادند و خدا می‌دانست چه می‌کردند (۱۹).

و وی را به بهایی ناچیز، درهم‌هایی چند فروختند که به فروش وی بی‌اعتنا بودند (۲۰).

آن کس از مردم مصر که وی را خریده بود به زن خود گفت: منزلت وی را گرامی بدار شاید ما را

سود دهد یا به فرزندیش گیریم. این چنین یوسف را در آن سرزمین جا دادیم تا تعبیر حوادث رؤیا را تعلیمش دهیم که خدا به کار خویش مسلط است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (۲۱).

بیان آیات

از اینجا شروع به داستان می‌شود، در حقیقت بشارتی که قبلا داده بود عنوان مقدمه‌ای را داشت که بطور اجمال اشاره به سرانجام قصه می‌نمود.

آیات مورد بحث فصل اول داستان را متضمن است، که همان مفارقت یوسف از یعقوب و بیرون شدنش از خانه پدر تا پابرجا شدنش در خانه عزیز مصر. البته در خلال این احوال، به چاه انداختن برادران، و بیرون شدنش به دست مکاریان، و فروخته شدنش و حرکتش به سوی مصر نیز اشاره دارد.

توضیحی در این مورد که چگونه «برای سائلان، در داستان یوسف و برادرانش نشانه‌هایی الهی هست»

﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾

از این جمله شروع به بیان داستان می‌شود، و در این جمله می‌فرماید: در داستان یوسف و برادرانش

آیات الهیی است که دلالت بر توحید او می‌کند، و دلالت می‌کند بر اینکه خدای تعالی ولی بندگان مخلص است، و عهده‌دار امور آنان است تا به عرش عزت بلندشان کرده، در اریکه کمال جلوسشان دهد. پس خدایی که غالب بر امر خویش است، اسباب را هر طوری که بخواهد می‌چیند، نه هر طوری که غیر او بخواهند، و از به کار انداختن اسباب آن نتیجه‌ای که خودش می‌خواهد می‌گیرد، نه آن نتیجه‌ای که بر حسب ظاهر نتیجه آن است.

برادران یوسف به وی حسد ورزیده او را در قعر چاهی می‌افکنند و سپس به عنوان برده‌ای او را به مکاریان می‌فروشند و بر حسب ظاهر به سوی هلاکت سوقش می‌دهند، ولی خداوند نتیجه‌ای بر خلاف این ظاهر گرفت و او را به وسیله همین اسباب زنده کرد. آنها کوشیدند تا ذلیلش کنند، و از دامن عزت یعقوب به ذلت بردگی بکشانند خداوند با همین اسباب او را عزیز کرد. آنها خواستند زمینش بزنند، خداوند با همان اسباب بلندش کرد. آنها می‌خواستند محبت یعقوب را از او به خود برگردانند، خداوند قضیه را به عکس کرد. آنها کاری

کردند که پدرشان نابینا شد و در اثر دیدن پیراهن خون‌آلود یوسف دیدگان را از دست بداد، خداوند به وسیله همان پیراهن چشم او را به او برگردانید، و به محضی که بشیر پیراهن یوسف را آورده به روی یعقوب انداخت دیدگانش باز شد.

و همچنین همواره هر کس می‌خواست او را آزاری برساند خداوند او را نجات می‌داد، و همان قصد سوء را وسیله ظهور و بروز کرامت و جمال ذات او می‌کرد، و در هر راهی که او را

بردند که بر حسب ظاهر منتهی به هلاکت و یا مصیبت وی می‌شد، خداوند عینا به وسیله همان راه او را به سرانجامی خیر و به فضیلتی شریف منتهی نمود.

و به همین معنا است اشاره یوسف که در مقام معرفی خود برای برادرانش گفت: ﴿أَنَا یُوسُفُ وَ هَذَا أَخِی قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَیْنَا إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ یُضِیعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِینَ﴾[1] و نیز در برابر برادرانش به پدر بزرگوارش گفت: ﴿یَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِیلُ رُءْیَایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّی حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی إِذْ أَخْرَجَنِی مِنَ اَلسِّجْنِ وَ جَاءَ بِکُمْ مِنَ اَلْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ اَلشَّیْطَانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی﴾[2] آن گاه وقتی مجذوب جذبه الهی می‌شود با تمام وجود والهش به سوی خدا متوجه و از غیر او روی‌گردان شده می‌گوید: ﴿رَبِّ قَدْ آتَیْتَنِی مِنَ اَلْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ

---

[1] منم یوسف و این برادر من است به تحقیق منت نهاد خدا بر من بدرستی که هر که بپرهیزد و صبر کند پس به درستی که خداوند ضایع نمی‌کند مزد نیکوکاران را. – یوسف، آیه ۹۰.

[2] ای پدر من این است تعبیر خواب من از پیش به تحقیق گردانید آن را پروردگار من راست و به تحقیق نیکویی کرد به من چون بیرون آورد مرا از زندان و آورد شما را از بادیه بعد از آن که فساد کرد شیطان میان من و میان برادران من. – یوسف، آیه ۱۰۰.

اَلْأَحَادِيثِ فَاطِرَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّی فِی اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ...﴾[1]

همانطور که قبلا هم اشاره شد از اینکه فرمود: «در این آیاتی است برای پرسش کنندگان» معلوم می‌شود جماعتی داستان یوسف (علیه السلام) را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم). پرسیده، و یا مطلبی پرسیده بودند که به وجهی ارتباط با این داستان داشته و در جوابشان این سوره نازل شده است.

﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلىَ أَبِينَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾

در مجمع البیان گفته: کلمه «عصبة» به معنای جماعتی است که در باره یکدیگر تعصب داشته باشند، و از نظر عدد شامل جماعتی می‌شود که از ده کمتر و از پانزده نفر بیشتر نباشد، بعضی هم بین دو و چهل نفر را گفته‌اند، و به هر حال همانند کلمات،

---

[1] پروردگارا تو مرا دادی از پادشاهی و آموختی مرا از تعبیر خوابها ای آفریننده آسمانها و زمین تو مولای من هستی در دنیا و آخرت. - یوسف، آیه ۱۰۱.

قوم، رهط و نفر، جمعی است که مفرد ندارد.[1]

جمله ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلىَ أَبِينَا مِنَّا﴾ گفتار فرزندان یعقوب سوای

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۲.

یوسف و برادر تنی‌اش می‌باشد که عده‌شان ده نفر بوده، و به شهادت جمله ﴿وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ مردانی نیرومند بوده‌اند که رتق و فتق امور خاندان یعقوب و اداره گوسفندان و اموالش به دست ایشان بوده.

و اینکه گفتند «یوسف و برادرش» با اینکه او برادر ایشان هم بوده، و همه فرزندان یعقوب بوده‌اند، خود مشعر به این است که یوسف و این برادرش از یک مادر بوده، و نسبت به آن ده نفر فقط برادر پدری بوده‌اند. و از روایات برمی‌آید که اسم برادر پدر و مادری یوسف «بنیامین» بوده. و از سیاق آیات برمی‌آید که هر دوی آنان اطفالی صغیر بوده‌اند و کاری از آنان ساخته نبوده، و در اداره خانه یعقوب و تدبیر چهارپایان آن جناب مداخله‌ای نداشته‌اند.

جمله ﴿وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ یعنی: و ما ده نفر قوی هستیم که ضعف بعضی با قوت بعضی دیگر جبران شده. این جمله حال از جمله قبلی است و بر حسادت و غیظ و کینه آنان نسبت به پدرشان یعقوب دلالت می‌کند، که ناشی از محبت بیشتر وی نسبت

به آن دو بوده، و به منزله تتمه تعلیل جمله ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾ است.

مراد پسران یعقوب (علیه السلام) در جمله: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾ ضلالت در امر زندگی است نه در دین

پسران یعقوب با جمله ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾ حکم کردند بر اینکه پدرشان در گمراهی است، و مقصودشان از گمراهی، کج سلیقه‌گی و فساد روش است، نه گمراهی در دین.

برای اینکه اولا استدلال ایشان این معنی را می‌رساند، چون در مذاکره خود گفتند که ما جماعتی نیرومند و کمک کار یکدیگر و متعصب نسبت به یکدیگریم، و تدبیر شؤون زندگی پدر و اصلاح امور معاش و دفع هر مکروهی از وی بدست ما و قائم به ماست، و یوسف و برادرش دو طفل صغیرند که کوچکترین اثری در وضع زندگی پدر نداشته، بلکه هر کدام به نوبه خود سرباری بر پدر و بر ما هستند، و با چنین وضعی محبت و توجه تام پدر ما نسبت به آن دو، و اعراضش از ما روش ناصحیحی است، زیرا حکمت و عقل معاش اقتضاء می‌کند که انسان نسبت به هر یک از اسباب و وسایل زندگیش به قدر دخالت

آن در زندگی اهتمام بورزد، و اما اینکه آدمی تمامی اهتمام خود را از همه اسباب و وسایل مؤثر بریده، مصروف چیزی کند که دست شکسته‌ای بیش نیست، جز ضلالت و انحراف از صراط مستقیم زندگی وجه دیگری ندارد، و این مساله هیچ ارتباطی به دین ندارد، زیرا دین اسباب دیگری از قبیل کفر به خدا و آیات او، و مخالفت او امر و نواهی او دارد.

و ثانیا فرزندان یعقوب مردمی خداپرست و معتقد به نبوت پدرشان یعقوب بوده‌اند، به شهادت اینکه گفتند: ﴿وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ﴾ و نیز در آخر سوره گفتند: ﴿يَا أَبَانَا

اِسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾[1] و نیز به یوسف عرض کردند: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اَللَّهُ عَلَيْنَا﴾ و همچنین کلماتی دیگر که همه دلالت بر خداپرستی و اعتقاد ایشان به نبوت پدر می‌کند، و اگر مقصودشان از ضلالت پدر، ضلالت در دین بود با همین گفتار کافر شده بودند.

علاوه بر اینکه ایشان پدر خود را دوست می‌داشته او را احترام و تعظیم می‌کرده‌اند، و اگر نسبت به یوسف دست به چنین اقدامی زدند باز برای این بوده که محبت پدر را متوجه خود کنند، و لذا به یکدیگر گفتند: «یوسف را بکشید و یا در زمینی دور دست بیندازید تا توجه پدر خالص برای شما شود».پس بطوری که از سیاق آیات برمی‌آید پدر را دوست داشته می‌خواستند محبت او را خالص متوجه خود کنند، و اگر غیر این بود طبعا بایستی اول پدر را از بین می‌بردند، نه برادر را. آری، می‌بایست او را می‌کشتند و یا از او کناره‌گیری می‌کردند و یا بیچاره‌اش می‌کردند تا محیط زندگی را برای خود محیطی صاف و سالم کنند، آن وقت آسان‌تر به کار

---

[1] یوسف، آیه ۹۷.

یوسف می‌پرداختند.

از طرفی می‌بینیم که عین همین حرف را پس از چند سال در جواب پدر که فرموده بود: «اگر ملامتم نکنید من بوی یوسف را می‌شنوم» به میان آورده و گفتند: «به خدا تو هنوز در آن ضلالت قدیمیت باقی هستی»[1] و پر معلوم است که مقصود ایشان از ضلالت قدیمی ضلالت در دین نیست، (چون در قدیم چنین سابقه‌ای از او نداشتند) بلکه مقصود همان افراط در محبت یوسف و مبالغه بی‌جا در امر او بوده.

از آیه مورد بحث و آیات مربوط به آن برمی‌آید که یعقوب (علیه السلام) در بیابان زندگی می‌کرده، و دارای دوازده پسر بوده که از چند مادر بوده‌اند و ده نفر از ایشان بزرگ و نیرومند و کارآمد بوده‌اند که آسیای زندگی وی بر محور وجود آنان می‌گشته، و ایشان به دست خود امور اموال و چهارپایان و گوسفندان پدر را اداره می‌کرده‌اند، و اما آن دو پسر دیگر صغیر و دو برادر از یک مادر بوده‌اند که در

---

[1] یوسف، آیه ۹۵.

دامن پدر تربیت می‌شدند، و آن دو، یوسف و برادر پدر و مادریش بوده، که یعقوب بی‌اندازه دوستشان می‌داشته، چون در جبین آن دو آثار کمال و تقوا مشاهده می‌کرده. آری، محبت فوق العاده‌اش بدین سبب بوده، نه از روی هوا و هوس، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه آنان از بندگان مخلص خدا بوده، که با جملاتی از قبیل: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى اَلدَّارِ﴾[1] مورد مدح خدا قرار گرفته، و ما سابقا به این معنا اشاره کردیم.

پس این محبت و ایثار باعث شده که غریزه حسد را در سایر برادران برانگیزد و آتش کینه ایشان را نسبت به آن دو تیزتر سازد، و یعقوب هم با اینکه این معنا را می‌فهمیده مع ذلک در محبت به آن دو مخصوصا به یوسف مبالغه می‌کرده و همواره از سایر فرزندان خود بر جان او می‌ترسیده و هیچ وقت نمی‌گذاشت با او خلوت کنند، و ایشان را نسبت به وی امین نمی‌دانست.

همین حرکات، بیشتر باعث طغیان خشم و کینه

---

[1] ما آنان را خالص و پاکدل برای تذکر سرای آخرت گردانیدیم. - ص، آیه ۴۶.

آنان می‌شد، به حدی که یعقوب آثار آن را در قیافه‌های آنان مشاهده می‌کرد. همه این مطالب از جمله ﴿فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾ استفاده می‌شود. و خلاصه این بود تا یوسف آن خواب را دید و برای پدر تعریف کرد، نتیجه این خواب آن شد که دلسوزی پدر و محبتش نسبت به او دو چندان شود، لا جرم سفارش کرد که رؤیای خود را مکتوم بدارد، و زنهار داد که برادرانش را از آن خبر ندهد، شاید از این راه او را از کید ایشان در امان سازد، اما تقدیر الهی بر تدبیر او غالب بود.

لا جرم پسران بزرگتر یعقوب دور هم جمع شده، در باره حرکاتی که از پدر نسبت به آن دو برادر دیده بودند به مذاکره پرداختند، یکی گفت: می‌بینید چگونه پدر به کلی از ما منصرف شده و تمام توجهش مصروف آن دو گشته؟ آن دیگری گفت: پدر، آن دو را بر همه ما مقدم می‌دارد با اینکه دو طفل بیش نیستند و هیچ دردی از او دوا نمی‌کنند. آن دیگر گفت: تمامی امور زندگی پدر به بهترین وجهی به دست ما اداره می‌شود و ما ارکان زندگی او و ایادی

فعال او در جلب منافع و دفع مضار و اداره اموال و احشام اوییم، ولی او با کمال تعجب همه اینها را نادیده گرفته، محبت و علاقه خود را به دو تا بچه کوچک اختصاص داده است و این رویه، رویه خوبی نیست که او پیش گرفته. و سرانجام حکم کردند که پدر به روشنی دچار کج سلیقه‌گی شده است.

این بود آن معنایی که از سیاق آیات برمی‌آید، و خواننده محترم از همین جا به اشکالاتی که به گفته‌های سایر مفسرین وارد است و به انحرافهای ایشان در تقریر معنای آیه متوجه می‌شود و ما چند توجیه را از چند مفسر در اینجا نقل می‌کنیم:

بیان یکی از مفسرین در توجیه کلام پسران یعقوب: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ و اشکالات آن

توجیه اول: بعضی[1] از مفسرین گفته‌اند: حکم ایشان به ضلالت پدرشان از طریق عدل و مساوات، نادانی و خطای بزرگی از ایشان بوده، و شاید جهتش این بوده که پدر را از روز اول متهم کرده بودند که مادر آن دو را بیشتر از مادر ایشان دوست می‌داشته،

---

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۹۰.

پس ریشه این عداوت

به مادران مختلف و زوجات متعدد یعقوب منتهی می‌شده، مخصوصا با در نظر داشتن اینکه بعضی از مادران ایشان کنیز بوده‌اند[1] و همین معنا سبب شده که در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غریزه والدین نسبت به فرزندان کوچکتر بکنند بلکه بگویند این به خاطر علاقه بیشتری است که پدر نسبت به مادر آن دو داشته.

مفسر مذکور سپس گفته: از فواید این داستان این است که ما نیز عبرت گرفته در رفتار با اولاد و تربیت ایشان رعایت عدالت را بکنیم، و با زیادی محبت نسبت به یکی، حسادت دیگران را تحریک نکنیم، و در نتیجه میان فرزندانمان دشمنی براه نیندازیم. و نیز در برابر همه یکی را بر دیگران برتری ندهیم، بطوری که به شخصیت دیگران اهانت شده پدر را محکوم کنند به اینکه از روی هوا و هوس آن دیگری را بیشتر

---

[1] اشاره‌ای است به چیزی که در تورات است به اینکه برای یعقوب دوازده فرزند پسر بوده که اسماء آنان: راوبین، شمعون، لاوی، یهودا، یساکر و زبولون که اینان مادرشان، لینه دختر دایی یعقوب، یوسف و بنیامین که مادر اینها راحیل دختر دایی دیگرش، ودان، و نفتالی که مادرشان بلهه کنیز راحیل، و جاد، و اشیر که مادرشان زلفه، کنیز لئینه بود می‌باشد.

دوست می‌دارد. رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم از اینگونه رفتار به هر نحوی که باشد نهی فرموده، حتی اگر حکمت اقتضای چنین برتری و تبعیضی را داشته باشد، مثل اینکه یکی از آنان از نظر مواهب خدادادی مانند مکارم اخلاق و تقوا و علم و هوش و ذکاوت بر دیگران تفوق داشته باشد.

یعقوب هم کسی نبود که این معانی و وظایف برایش پوشیده باشد، بلکه دستوری که به یوسف در باره پنهان داشتن رؤیایش داد خود شاهد بیداری آن جناب نسبت به این وظایف بوده، و لیکن آدمی در برابر غرائز و قلب و روحش چه می‌تواند بکند؟ آیا می‌تواند از سلطنتی که دل و جان آدمی بر اعضاء و جوارحش دارد جلوگیری نماید؟ ابدا.

و ما در چند جای کلام او نظر داریم:

۱.اینکه گفت «منشا و ریشه این اختلاف خانوادگی داشتن زنان مختلف و مخصوصا کنیزان بوده» گو اینکه این حرف در جای خود قابل انکار نیست، و حتی در مورد یعقوب (علیه السلام) هم احتمال می‌رود، و لیکن آنچه در قرآن سبب این اختلاف معرفی شده غیر از این است. علاوه، اگر

سبب منحصر به فرد این مساله زنان متعدد بود، جا داشت که برادران یوسف آن برادر دیگرش را هم به چاه می‌انداختند، و تنها به یوسف اکتفاء نمی‌کردند.

۲.اینکه گفت «همین معنا سبب شده که در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غریزه والدین نسبت به فرزندان کوچکتر بکنند».مفاد این حرف این است که

محبت یعقوب نسبت به یوسف از باب رقت و ترحم غریزی بوده که هر پدری را وادار می‌کند بچه‌های کوچک را ما دام که صغیرند بیشتر دوست بدارد، و وقتی که بزرگ شد، آن محبت را باز در باره کوچکتر بکار ببرد.

اشکال ما به این حرف این است که رقت و ترحم در باره بچه‌های صغیر را فرزندان بزرگ هم قبول دارند و هیچ فرزند بزرگی به خاطر آن، پنجه به روی والدین خود نمی‌کشد. آری ما به چشم خود می‌بینیم که اگر احیانا پسر بزرگی به پدر اعتراض کند که چرا بیش از همه ما به این بچه کوچک اهتمام می‌ورزی، و خلاصه این تبعیض قائل شدن است و روشی عادلانه نیست، پدر در جوابش می‌گوید: آخر، این طفل صغیر است و احتیاج بیشتری به ترحم و رقت دارد، و باید همه نسبت به او مهر و محبت کنیم تا بزرگ شود و روی پای خود بایستد، قطعا آن پسر بزرگتر قانع گشته از اعتراض خود دست برمی‌دارد.

و اگر مساله محبت یعقوب نسبت به یوسف و برادرش از این باب بوده قطعا پسران بزرگ وی اعتراض نمی‌کردند، چون هر یک به نوبه خود چنین

محبتی را در ایام طفولیت از پدر دیده بوده‌اند و دیگر عیب‌جویی و مذمت پدر معنا نداشت، بلکه دلیلی که آورده و گفته بودند: «آخر ما نیرومندیم» دلیل علیه خودشان بود و می‌رساند که مردمی بسیار گمراهند، چون انتظار دارند با اینکه مردانی قوی هیکل و نیرومندند باز هم پدر، ایشان را به جای یوسف صغیر ناز کند. پس به همین دلیل خود آنان در اعتراضشان گمراه بودند، نه یعقوب در دوست داشتن بچه‌های خردسال.

علاوه بر این، آنجا که با پدر در باره یوسف گفتگو کردند به پدر خود گفتند: «چرا ما را بر جان یوسف امین نمی‌دانی با اینکه ما خیرخواه اوییم».و پر واضح است که اکرام یوسف و در آغوش کشیدنش و مراقبتش و امین ندانستن برادران نسبت به او امری است غیر از مساله محبت و رقت و ترحم به خاطر کوچکی، و هیچ ربطی به آن ندارد.

۳.اینکه گفت: «یعقوب هم کسی نبود که این معانی و وظایف برایش پوشیده باشد...» معنای این حرف این است که عشق و علاقه مفرط یعقوب

نسبت به یوسف عقل او را در کار تربیت اولاد از کار انداخته، و با اینکه میدانست که این عشق و علاقه بر خلاف عدل و انصاف است و خیلی زود باعث خواهد شد که در بین فرزندانش بلوایی راه بیندازد، مع ذلک نمی‌توانسته خودداری کند، و حق هم به جانب او بوده، چون مخالفت عشق و علاقه درونی مقدور انسان نیست.

اشکال این توجیه این است که به کلی اصول مسلم عقلی و نقلی را که در باره مقامات

انبیاء و علمای ربانی از صدیقین و شهداء و صالحین در دست داریم و خلاصه اساس و مبانی بحث از فضایل اخلاقی را باطل می‌سازد. آری، تخلق به اخلاق فاضله، و دوری از رذایل نفسانی – که اصل و اساسش پیروی از هوای نفس است – و ترجیح دادن رضای خدا بر هر خشنودی دیگر، امری است که از تمامی فرد فرد بشر انتظارش می‌رود، و برای هر کسی از پرهیزکاران که نفس خود را به دستورات اخلاقی ریاضت دهد مقدور است، آن وقت چگونه می‌توانیم آن را در باره انبیاء آن هم پیغمبری مانند یعقوب (علیه السلام) غیر مقدور بدانیم؟! شگفتا! اگر این مقدار از مخالفت هوای نفس از استطاعت انسان بیرون باشد، پس این همه تکلیف و اوامر و نواهی دینی که نسبت به آن و نظایر آن شده چه معنایی جز لغو و گزاف می‌تواند داشته باشد؟ علاوه، این حرف توهین به مقام انبیای خدا و اولیای او، و منحط نمودن مواقف عبودیت آنان تا درجه مردم متوسط است، که اسیر هوای نفس و جاهل به مقام پروردگار خویشند، با اینکه خداوند

ایشان را به امثال آیه ﴿وَ اِجْتَبَیْنَاهُمْ وَ هَدَیْنَاهُمْ إِلیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾[1] ستوده، و در خصوص یعقوب و پدران بزرگوارش ابراهیم و اسحاق فرموده: ﴿وَ کُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِینَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَیْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ اَلْخَیْرَاتِ وَ إِقَامَ اَلصَّلاَةِ وَ إِیتَاءَ اَلزَّکَاةِ وَ کَانُوا لَنَا عَابِدِینَ﴾[2] و نیز در حقشان فرموده: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِکْرَی اَلدَّارِ﴾[3] و خبر داده که ایشان را به سوی صراط مستقیمش هدایت فرموده بدون اینکه خبر خود را به قیدی مقید ساخته باشد. و نیز فرموده که ایشان را اجتباء کرده، یعنی جمع‌آوری نموده و یک جا خالص برای خود گردانیده. پس انبیاء (علیه السلام) مخلص - به فتح لام - برای خدای سبحانند و غیر از خدا کسی در آنان بهره و نصیبی ندارد، در نتیجه این بزرگواران جز آنچه که او خواسته، نمی‌خواهند و او جز حق چیزی

---

[1] این پیغمبران را برگزیدیم و به راهی راست هدایتشان کردیم. - انعام، آیه ۸۷.

[2] و همه را شایستگان کردیم و آنها را پیشوایان کردیم که به فرمان ما رهبری کنند و انجام کارهای نیک را با نماز کردن و زکات دادن به آنها وحی کردیم و پرستندگان ما بودند. - انبیاء، آیه ۷۲ و ۷۳.

[3] ما ایشان را به وسیله یادآوری خالصانه آخرت خالص کردیم. - ص، آیه ۴۶.

نخواسته، و خشنودی کسی را بر خشنودی او مقدم نمی‌دارند چه اینکه آن غیر خدا، نفس خودشان باشد و چه دیگران باشند. و خداوند متعال در کلام خود آنجا که اغوای بنی آدم را به دست شیطان ذکر کرده مکرر مخلصین را استثناء نموده و فرموده: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[1].

پس حق مطلب این است که یعقوب اگر یوسف و برادرش را دوست می‌داشته به خاطر آن پاکی و کمالاتی بوده که مخصوصا در یوسف به خاطر رؤیایش تفرس می‌کرده و پیش‌بینی می‌نموده که به زودی خداوند او را برخواهد گزید، و تاویل احادیث تعلیمش خواهد داد، و نعمتش را بر او و بر آل یعقوب تمام خواهد کرد. آری، منشا محبت یعقوب این بوده نه هوای نفس.

وجوه بی اساس دیگری که در این باره گفته شده است

توجیه دوم: بعضی[2] دیگر از مفسرین گفته‌اند: مقصود فرزندان یعقوب از اینکه گفتند «پدر ما در

---

[1] همانا گمراه می‌کنم تمامی مردم را مگر بندگان تو را، آنهایی که مخلص می‌باشند. – ص، آیه ۸۲ و ۸۳.

[2] تفسیر روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۷۰.

گمراهی آشکاریست» همان گمراهی دینی است. با اینکه گذشت که سیاق آیات کریمه این معنا را دفع می‌کند.

نقطه مقابل این حرف گفتار عده دیگریست که گفته‌اند: برادران یوسف از انبیاء بودند، و اگر پدر را به ضلالت نسبت دادند مقصودشان ضلالت در روش زندگی و بی استقامتی و بی‌عدالتی در حق فرزندان است. و اگر کسی به ایشان اعتراض می‌کرد که پس این چه ظلمی بود که نسبت به برادر و پدر خود مرتکب شدند، جواب می‌دهند که این معصیت کوچکی بوده که قبل از رسیدن به مقام نبوت از ایشان سرزده و بنابراینکه صدور گناه کوچک را از انبیاء قبل از نبوتشان جایز بدانیم اشکالی به پاسخشان وارد نمی‌شود.

بعضی[1] دیگر از طرف فرزندان یعقوب چنین جواب داده‌اند که ممکن است این عمل را وقتی مرتکب شده باشند که خود صغیر و نابالغ بوده‌اند، و صدور چنین کارها از اطفال نابالغ جایز است.

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۸، ص ۹۴ و ۹۵.

و لیکن همه این حرفها اوهامی بیش نیست، و آیه ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ اَلْأَسْبَاطِ﴾[1] که ظهور دارد در نبوت اسباط، صریح در نبوت برادران یوسف نیست. و حق مطلب اینست که برادران یوسف از انبیاء نبودند بلکه اولاد انبیاء بودند و نسبت به یوسف حسد برده گناه بزرگی نسبت به یوسف صدیق مرتکب شدند و بعدا هم به درگاه پروردگار خود توبه کرده صالح شدند، پدر و برادرشان هم که دو پیغمبر بودند، در باره ایشان استغفار نمودند هم چنان که از گفتار یعقوب به حکایت قران که در جواب درخواست ایشان که گفتند: ﴿يَا أَبَانَا اِسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾[2] گفت: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾[3] و از گفتار یوسف که بعد از اعتراف برادرانش به اینکه ﴿وَ إِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ گفت: ﴿يَغْفِرُ اَللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾ این معنا استفاده می‌شود.

---

[1] و وحی نمودیم به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط. - نساء، آیه ۱۶۳.

[2] یوسف، آیه ۹۷.

[3] یوسف، آیه ۹۸.

توجیه سوم: بعضی[1] دیگر از مفسرین گفته‌اند که برادران یوسف بعد از آنکه یوسف خواب خود را بر ایشان نقل کرد به وی حسد بردند و یعقوب هم او را نهی کرده بود از اینکه خواب خود را برای برادرانش تعریف کند.

ولی حق این است که برادرانش قبلا هم نسبت به وی حسد می‌ورزیدند البته خواب او باعث طغیان حسدشان شد، و بیان این جهت گذشت.

گفتگو و مشاوره برادران یوسف (علیه السلام) در مورد یوسف (علیه السلام) و از میان بر داشتن او

﴿اُقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اِطْرَحُوهُ أَرْضاً یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِینَ﴾

این قسمت تتمه گفتار برادران یوسف است، و از مشورت دوم مذاکرات ایشان در باره یوسف حکایت می‌کند. شور اول در باره رفتار یعقوب بود که سرانجام او را محکوم به ضلالت کردند، و در این شور گفتگو داشته‌اند در اینکه چه کنند و چه نقشه‌ای بریزند که خود را از این ناراحتی نجات دهند، هم

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۲.

چنان که آیه ﴿وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ﴾[1] به آن اشاره دارد.

خداوند متن مشورت آنان را در این سه آیه: ﴿قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ﴾ تا جمله ﴿إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ ذکر فرموده است. نخست، مصیبتی را که در مورد یوسف و برادرش دچار آن شده‌اند به میان آورده، که این دو کودک تمام توجه یعقوب را از ما به سوی خودشان جلب کرده دل او را مجذوب خود ساخته‌اند، بطوری که دیگر از آن دو جدا نمی‌شود و هیچ اعتنایی به غیر آن دو ندارد که چه می‌کنند، و این محنتی است که فعلا به ایشان روی آورده و ایشان را به خطر بزرگی تهدید می‌کند، و آن اینست که به زودی شخصیتشان بکلی خرد شده زحمات چند ساله ایشان بی‌نتیجه و پس از سالیان عزت، دچار ذلت و پس از قوت دچار ضعف می‌شوند و این خود انحراف و کج سلیقه‌گی یعقوب است در روش و طریقه، و این روش و طریقه‌ای که پدر پیش گرفته روشی غلط و طریقه‌ای منحرف است.

---

[1] یوسف، آیه ۱۰۲.

آن گاه در شور دوم در باره خلاصی خود از این گرفتاری مذاکره کردند، و هر یک نقشه‌ای که کشیده آن را مطرح کردند یکی گفت کشتن یوسف لازم است. دیگران گفتند باید

او را به سرزمین دور دستی پرت کرد که نتواند نزد پدر برگردد، و روی خانواده را ببیند، و به تدریج اسمش فراموش شود، و توجهات پدر خالص برای ایشان باشد، و محبت و علاقه‌اش در ایشان صرف شود.

در این شور متفقا رأی داده و بر اصل آن تصمیم گرفتند، اما در جزئیات آن رأی نهائیشان این شد که او را در قعر چاهی بیندازند تا رهگذران و مکاریان او را گرفته با خود به شهرهای دور دست ببرند و به کلی اثرش از بین برود.

پس، از اینکه در یکی از دو رأیی که دادند و گفتند: ﴿اُقْتُلُوا يُوسُفَ﴾ با اینکه قبلا ناراحتی از یوسف و برادرش هر دو داشتند و می‌گفتند: ﴿لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا﴾ فهمیده می‌شود که یعقوب گو اینکه هر دو برادر را دوست می‌داشته، و بیش از دیگران مورد عنایت و اکرام قرار می‌داده، و لیکن نسبت به یوسف علاقه‌ای مخصوص و محبتی زیادتری بر برادرش داشته، که باید هم می‌داشت، زیرا یوسف کسی است که چنان

خوابی دید و در عالم رؤیا به عنایات خاصه الهی و کرامات غیبی بشارت یافت. علاوه بر اینکه یوسف از آن برادر دیگرش بزرگتر بود، و از نظر برادران خطر او از آن دیگری بیشتر و نزدیکتر. و بعید نیست اینکه یوسف را با برادرش اسم بردند اشاره به این باشد که یعقوب، مادر آن دو را دوست می‌داشته، و دوستی او بالطبع باعث محبت بیشتر به فرزندان او شده، و این باعث شده که حسد برادران نسبت به آن دو تحریک و کینه‌هایشان آتشین گردد.

جمله ﴿أَوِ اِطْرَحُوهُ أَرْضاً﴾ حکایت از رأی دوم ایشان می‌کند، و معنایش این است که او را دور کنید در زمینی که دیگر نتواند به خانه پدر برگردد، و این دست کمی از کشتن ندارد، زیرا بدین وسیله هم می‌شود از خطر او دور شد.

دلیل این استفاده یکی نکره بودن «ارض» است، و یکی کلمه «طرح» است که به معنای دور انداختن چیزی است که دیگر انسان به آن احتیاج ندارد، و از آن سودی نمی‌برد.

و اینکه تردید در این دو رأی را به ایشان نسبت داده دلیل بر این است که اکثریتشان هر دو رأی را

صحیح دانسته و قبول کردند، و به همین جهت در پیاده کردن یکی از آن دو به تردید افتادند، تا آنکه یکی کفه نکشتن را ترجیح داده گفت: ﴿لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ...﴾.

و معنای جمله ﴿يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ این است که یکی از این دو را انجام دهید تا روی پدرتان برایتان خالی شود و این کنایه است از اینکه محبتش خالص برای شما شود، و آن مانعی که محبت پدر را به خود می‌کشد و نمی‌گذارد به ایشان برسد از میان برود. گویا وضع ایشان و یوسف و پدر اینطور است که اگر یوسف باشد میان ایشان و روی پدر حائل می‌شود و

روی پدر را متوجه خود می‌کند، و وقتی این مانع برطرف شد همه روی پدر را می‌بینند، و محبت و اقبال پدر منحصر در ایشان خواهد شد.

﴿وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ﴾ یعنی بعد از یوسف، و یا بعد از کشتن یوسف، و یا بعد از طرد او (که برگشت همه به یک نتیجه است) با توبه از گناه، مردمی صالح شوید.

توبه‌ای که همزمان با عزم بر گناه قصد شود، توبه حقیقی نیست

از این کلام استفاده می‌شود که آنها این عمل را گناه و آن را جرم می‌دانستند، و معلوم می‌شود که ایشان احکام دین را محترم و مقدس می‌شمردند و لیکن حسد در دلهایشان کورانی برپا کرده بود و ایشان را در ارتکاب گناه و ظلم جرأت داده طریقه‌ای تلقینشان کرده بود که از آن طریق هم گناه را مرتکب شوند و هم از عقوبت الهی ایمن باشند و آن این است که گناه را مرتکب شوند و بعد توبه کنند، غافل از اینکه اینگونه توبه به هیچ وجه قبول نمی‌شود، زیرا این مطلب وجدانی است که کسی که به خود تلقین می‌کند که گناه می‌کنم و بعد توبه می‌کنم چنین کسی مقصودش از توبه بازگشت به خدا و خضوع و

شکستگی در برابر مقام پروردگار نیست، بلکه او می‌خواهد به خدای خود نیرنگ بزند و به خیال خود از این راه عذاب خدا را در عین مخالفت امر و نهی او دفع کند.

پس در حقیقت چنین توبه‌ای تتمه همان نیت سوء اول او است نه توبه حقیقی که به معنای ندامت از گناه و بازگشت به خداست. ما در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا اَلتَّوْبَةُ عَلَى اَللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ اَلسُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾[1] در جلد چهارم این کتاب بحثی در باره توبه گذراندیم.

بعضی[2] هم گفته‌اند: منظور از «صلاح» که در آیه است، صلاح و روبراه شدن زندگی دنیا و انتظام امور آن است، و معنایش این است که بعد از یوسف مردمی صالح یعنی صاحب زندگی خوشی باشید، و با پدر به خوشی زندگی کنید.

﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ اَلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ اَلسَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾

کلمه «جب» به معنای چاهی است که سنگ بست

---

[1] همانا توبه کسانی از طرف خدا قبول می‌شود که عمل ناشایستی از روی نادانی انجام دهند.- نساء، آیه ۱۷.

[2] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۹۲.

نشده باشد یعنی اطراف و دیواره‌اش را با سنگ نچیده باشند، و اگر سنگ بست باشد آن را «بئر طوی» گویند، و کلمه «غیابة» – به فتح حرف اول آن – گودالی را گویند که اگر چیزی در آن قرار گیرد از دور نمودار

نمی‌شود، و در نتیجه دو کلمه غیابت و جب مجموعا معنای ته چاه را می‌دهد که اگر چیزی در آن قرار گیرد به خاطر تاریکیش دیده نمی‌شود.

پیشنهادی که برادران تصویب کردند: «یوسف را مکشید، او را در ته چاه بیفکنید»

از برادران یوسف آن کس که پیشنهاد دوم یعنی: ﴿أَوِ اِطْرَحُوهُ أَرْضاً﴾ را پذیرفت آن را مقید به قیدی کرد که هر چه باشد با رعایت آن جان یوسف از کشته شدن و یا هر خطری که منتهی به هلاکت او گردد محفوظ بماند، خلاصه با پیشنهاد اول که کشتن او بود مخالفت کرد، و پیشنهاد دوم را هم به این شرط قبول کرد که به نحوی انجام گیرد که سبب هلاکت او نشود، مثلا او را در چاهی بسیار گود و دور از راه نیندازند که از گرسنگی و تشنگی جان دهد، و در نتیجه رحم خود را هلاک کرده باشند، بلکه او را در یکی از چاههای سر راه و کنار جاده بیندازند که همه روزه قافله در کنارش اطراق می‌کنند و از آن آب می‌کشند، تا در نتیجه قافله‌ای در موقع آب کشیدن او را پیدا نموده با خود به هر جا که می‌روند ببرند، که اگر این کار را بکنند هم او را

ناپدید کرده‌اند و هم دست و دامن خود را به خونش نیالوده‌اند. از سیاق آیات برمی‌آید که برادران نسبت به این پیشنهاد اعتراض نکرده‌اند، و گرنه در قرآن آمده بود، علاوه بر این، می‌بینیم که همین پیشنهاد را بکار بردند.

مفسرین در اینکه گوینده این حرف کدام یک از ایشان بوده اختلاف کرده‌اند و بعد از اتفاق بر اینکه یکی از همان برادران بوده، بعضی اسم او را «روبین» پسر خاله یوسف، و بعضی دیگر «یهودا» که بزرگتر و عاقلتر از همه بوده دانسته‌اند و بعضی گفته‌اند او «لاوی» بوده[1]. و به هر حال بعد از انکه قران کریم از بردن اسم او سکوت کرده ما چرا بی‌جهت و بدون هیچ ثمره‌ای در این باره بحث کنیم.

بعضی[2] از مفسرین گفته‌اند:اینکه کلمه «جب» را با الف و لام آورده، دلالت می‌کند که مقصودشان جب معهودی بوده و این حرف در صورتی که الف و لام برای عهد باشد نه برای جنس حرف خوبی است و نیز اختلاف کرده‌اند که این جب در کجا واقع

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۳.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۳.

بوده ولی چون برای ما فایده‌ای ندارد در باره آن بحث نمی‌کنیم.

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلىَ يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾

اصل کلمه «تامنا» و «تامننا» بوده، دو نون در هم ادغام شده است (ادغام کبیر).

این آیه دلیل خوبی است بر اینکه برادران پیشنهاد آن کس که گفت: «یوسف را مکشید و او را در ته جب بیندازید» پذیرفته و بر آن اتفاق کرده‌اند، و تصمیم گرفته‌اند همین

نقشه را پیاده کنند. لا جرم لازم بود، اول پدر را که نسبت به ایشان بدبین بود و بر یوسف امینشان نمی‌دانست در باره خود خوشبین سازند، و خود را در نظر پدر پاک و بی غرض جلوه دهند، و دل او را از کدورت شبهه و تردید پاک سازند تا بتوانند یوسف را از او بگیرند. به همین منظور او را به این کلمات مخاطب قرار دادند که: ﴿یَا أَبَانَا:﴾ ای پدر ماو همین عبارت خود در بر انگیختن عواطف پدری و مهر نسبت به فرزند تاثیر به سزایی داشته ﴿مَا لَکَ لاَ تَأْمَنَّا عَلیَ یُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ چرا ما را بر یوسف امین نمی‌دانی با اینکه ما جز خیر او نمی‌خواهیم و جز خشنودی و تفریح او را در نظر نداریم.

گفتگوی برادران یوسف (علیه السلام) با پدر برای بردن او و اجرای قصد سوء خود

آن گاه آنچه می‌خواستند پیشنهاد کردند، و آن این بود که یوسف را با ایشان روانه مرتع و چراگاه گوسفندان و شتران کند تا هوایی به بدنش بخورد، و جست و خیزی کند، آنها هم از دور محافظتش کنند، لذا گفتند: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا...﴾ ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً یَرْتَعْ

وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾

کلمه «رتع» به معنای آزادانه چریدن حیوان و آزادانه گردش کردن و میوه خوردن انسان است.

و جمله ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ﴾ پیشنهاد آن درخواستی است که قبلا اشاره شد. و در جمله ﴿وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ کلام را به چند وجه تاکید کردند، یکی به «ان» و یکی به «لام» و یکی هم به اینکه جمله را اسمیه آوردند، همانطور که در جمله ﴿وَ إِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ﴾ نیز همین تاکیدها را به کار بردند، و در هر دو جمله به نوعی پدر را دلخوش ساختند، گویا گفتند: چرا ما را بر یوسف امین نمی‌دانی، اگر از ما بر جان او می‌ترسی که مثلا ما قصد سویی نسبت به او داشته باشیم که ما یقینا و بطور مسلم خیرخواه او هستیم، و اگر بر جان او از غیر ما می‌ترسی که مثلا ما در محافظتش کوتاهی کنیم و در نتیجه پیشامد سویی برایش بشود که ما یقینا و بطور مسلم حافظ اوییم.

پس در کلام خود ترتیب طبیعی را رعایت کرده، اول گفتند که او از ناحیه ما تا هستیم و هست ایمن

است، آن گاه پیشنهاد کردند که او را صبح فردا با ما بفرست، و سپس گفتند تا زمانی که نزد ما است از او محافظت می‌کنیم. پس معلوم می‌شود جمله ﴿إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ تامین جانی یوسف است از ناحیه آنان بطور دائم و جمله ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ تامین جانی او است از ناحیه غیر ایشان بطور موقت.

﴿قَالَ إِنِّی لَيَحْزُنُنِی أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ اَلذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾

این آیه، حکایت پاسخی است که پدرشان در ازای پیشنهادشان داده و در این جواب ـ

انکار نکرده که من از شما ایمن نیستم. بلکه وضع درونی خود را در حال غیبت یوسف بر ایشان بیان کرده، و با تاکیدی که در کلام خود به کار برده فرموده: «یقینا و مسلما از اینکه او را ببرید اندوهگین می‌شوم» و از مانع پذیرفتن این پیشنهاد چنین پرده برداشته که آن مانع، نفس خود من است، و نکته لطیفی را که در این جواب بکار برده، این است که هم رعایت تلطف نسبت به ایشان را کرده و هم لجاجت و کینه ایشان را تهییج نکرده است.

و آن گاه چنین اعتذار جسته کهمن از این می‌ترسم که در حالی که شما از او غافلید گرگ او را بخورد، و این عذر هم عذر موجهی است، زیرا بیابانهایی که چراگاه مواشی و رمه‌ها است طبعا از گرگها و سایر درندگان خالی نمی‌باشد، و معمولا در گوشه و کنارش کمین می‌گیرند تا در فرصت مناسب پریده و گوسفندی را شکار کنند، غفلت ایشان هم امری طبیعی و ممکن است. پس ممکن است در حالی که ایشان به کار خود سرگرم هستند گرگی از کمینگاه خود بیرون پریده و او را بدرد.

﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾

در اینجا در برابر پدر تجاهل کردند، و کانه خواستند بگویند نفهمیدند که مقصود پدر چه بوده، و جز این نفهمیده‌اند که پدر ایشان را امین می‌داند و لیکن می‌ترسد که در موقع سرگرمی آنها گرگ یوسفش را بدرد، و لذا در جواب کلام پدر بطور انکار و تعجب و بطوری که دل پدر راضی شود گفتند: ما جمعیتی نیرومند و کمک کار یکدیگریم. و به خدا قسم خوردند که اگر با این حال گرگ او را پاره کند او می‌تواند به زیانکاریشان حکم نماید، و هرگز زیانکار نیستند.

و این سوگند که از لام «لئن» استفاده می‌شود نیز برای دلخوش کردن پدر و به این منظور بود که اندوه را از دل او بیرون کنند تا مانع از بردن یوسف نشود، و اینگونه قسمها در کلام معمول و شایع است.

در این کلام یک وعده ضمنی هم نهفته و آن اینست که ما قول می‌دهیم از او غفلت نورزیم. لیکن بیشتر از یک روز از این قولشان نگذشت که خود را در آنچه که قسم خورده و وعده داده بودند تکذیب

کرده، گفتند: ﴿يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ...﴾

نکته‌ای که در آیه: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ...﴾ به کار رفته و بر عظمت حادثه دلالت دارد

﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ﴾

راغب در مفردات گفته: «اجماع بر چیزی» غالبا در چیزی گفته می‌شود که هم جمعیت بخواهد و هم فکر، مثلا خدای تعالی به مشرکین فرموده: «﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ﴾ شرکای خود را جمع و جور و در امر خود فکر کنید» و همچنین گفته می‌شود:

«مسلمانان بر این مطلب اجماع کرده‌اند» و معنایش این است که آرائشان بر این معنا متفق شده.[1]

و در مجمع البیان گفته: کلمه «اجمعوا» به معنای «همگی تصمیم گرفتند» است و در آیه مورد بحث به این معنا است که همگی متفق شدند. آری، به یک نفر که تصمیمی بگیرد نمی‌گویند «اجمع» پس کانه این کلمه از اجتماع دواعی گرفته شده است.[2]

آیه مورد بحث اشعار دارد بر اینکه فرزندان یعقوب با نیرنگ خود توانستند پدر را قانع سازند، و او را راضی کردند که مانع بردن یوسف نشود، در نتیجه یوسف را بغل کرده و با خود برده‌اند تا تصمیم خود را عملی کنند.

جواب «لما» در آیه شریفه حذف شده تا اشاره شده باشد بر اینکه مطلب، از شدت شناعت و فجیع بودن، قابل گفتن نیست. و اینگونه حذفها در صنعت سخن شایع است، مثلا می‌بینیم گوینده‌ای را که می‌خواهد امر شنیعی از قبیل کشتن کسی را تعریف کند که دلها از شنیدنش می‌سوزد و گوشها طاقت

---

[1] مفردات راغب، ماده «جمع».

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۶.

شنیدنش ندارد، به ناچار در آغاز مقدمات و اسبابی که به چنین جنایتی منتهی می‌گردد بیان می‌کند و هم چنان شنونده را تا خود حادثه می‌کشاند، ولی در بیان اصل حادثه ناگهان به سکوت عمیقی فرو می‌رود، آن گاه سر بلند کرده حوادث پس از قتل را بیان می‌کند، و باز از خود قتل اسمی نمی‌برد، و به این وسیله می‌رساند که این قتل آن قدر فجیع بوده که هیچ گوینده‌ای نمی‌تواند آن را تعریف کند و هیچ شنونده‌ای نمی‌تواند بشنود.

و گوینده این قصه، خدای تعالی است که با حذف جواب «لما» این معنا را رسانیده که گانه مقداری سکوت کرده و از شدت تاسف و اندوه اسمی از خود جریان نیاورده است چون گوشها طاقت شنیدن اینکه چه بر سر این طفل معصوم آوردند ندارد. آری، طفل بی‌گناه و مظلومی که خودش پیغمبر است و پسر پیغمبر است و کاری نکرده که مستحق چنین کیفری باشد، آن هم به دست کسانی که برادر او بودند و می‌دانستند که پدرشان چقدر او را دوست می‌دارد، چرا باید دچار چنین

سرنوشتی شود؟ خدا این حسد را بکشد که پاره جگری چون یوسف صدیق را به دست برادران به هلاکت می‌اندازد، و پدری بزرگواری چون یعقوب پیغمبر را به دست پسران خودش داغدار می‌سازد، و جنایتی چنین شنیع را در نظر مردانی که در دامن نبوت و خاندان انبیاء نشو و نما کرده‌اند زینت می‌دهد.

بعد از آنکه با آن سکوت آنچه را که باید بفهماند فهماند، دوباره به ذیل قصه پرداخته

می‌فرماید: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ...﴾

توضیح معنای جمله: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا...﴾ و اشاره به وجوه متعدد دیگری که در معنای آن گفته شده است

﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾

ضمیر «الیه» به یوسف برمی‌گردد و ظاهر کلمه «وحی» این است که وحی نبوت است، و منظور از «امرهم هذا» همان به چاه انداختن یوسف است.

و همچنین ظاهر جمله ﴿وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾ این است که حال از وحی فرستادن باشد که کلمه «و اوحینا» بر آن دلالت دارد، و متعلق جمله «لا یشعرون» امر است، یعنی حقیقت این کار خود را نمی‌فهمند. ممکن هم هست به «وحی فرستادن» برگردد، یعنی: و ایشان اطلاع ندارند که ما چه وحیی فرستاده‌ایم.

و معنای آن - و خدا داناتر است - این است که: وحی کردیم به یوسف که سوگند می‌خورم بطور یقین، روزی برادران را به حقیقت این عملشان خبر خواهی داد و از تاویل آنچه به تو کردند خبردارشان خواهی کرد. آری، ایشان اسم عمل خود را طرد و

نفی تو و خاموش کردن نور تو و ذلیل کردن تو می‌نامند، غافل از اینکه همان عمل نزدیک کردن تو به سوی اریکه عزت و تخت مملکت و احیای نام تو و اکمال نور تو و برتری قدر و منزلت تو است، ولی ایشان نمی‌فهمند و تو بزودی به ایشان خواهی فهماند. و این در آن وقتی صورت گرفت که یوسف تکیه بر اریکه سلطنت زده و برادران در برابرش ایستاده و با امثال جمله: ﴿يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا اَلضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا اَلْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اَللَّهَ يَجْزِي اَلْمُتَصَدِّقِينَ﴾ ترحم او را به سوی خود جلب می‌کردند، او هم در جوابشان گفت: ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ تا آنجا که فرمود ﴿أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَيْنَا...﴾[1].

جمله ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ﴾ بسیار قابل دقت است، چون اشاره دارد بر اینکه آنچه امروز مشاهده می‌کنید حقیقت آن رفتاری است که شما با یوسف کردید. و جمله ﴿إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ که در آخر داستان است

---

[1] یوسف، آیات ۸۸-۹۰.

در مقابل جمله ﴿وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾ مورد بحث است، البته در معنای آیه وجوه دیگری نیز گفته‌اند.

یکی از آن وجوه این است که: تو بزودی و وقتی که تو را نشناسند به برادرانت خبر می‌دهی که آنچه که به تو کردند. و مقصود خبری است که یوسف در مصر و قبل از آنکه خود را معرفی کند به ایشان داد.[1]

یکی دیگر اینکه منظور از خبر دادن یوسف به ایشان مجازات ایشان است به کیفر کار زشتی که کرده بودند، عینا مثل خود ما که وقتی از کسی ناراحت می‌شویم به عنوان تهدید می‌گوییم بزودی خدمتت می‌رسم و به تو می‌فهمانم.[2]

یکی دیگر قول بعضی[3] است که می‌گویند از ابن عباس روایت شده، و آن این است که منظور از اینکه فرمود: «ایشان را به این کارشان خبر خواهی داد» همان جریانی است که بعدها یوسف (علیه السلام) در مصر با برادرانش داشت که وقتی ایشان را شناخت، جامی را به دست گرفت و آن را به صدا

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۷.
[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۷.
[3] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۷.

درآورد، آن گاه فرمود این جام به من خبر می‌دهد که شما برادری از پدرتان داشته و او را در چاه انداخته و سپس به قیمت ناچیزی فروخته‌اید.

و لیکن وجوه بالا خالی از سخافت و سستی نیست، و وجه همان است که گفتیم، چون این تعبیر در کلام خدای تعالی در معنای بیان واقع و حقیقت عمل زیاد آمده مثل این که فرموده:

﴿إِلَى اَللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اَللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اَللَّهُ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾[3] و همچنین در آیات بسیاری دیگر.

بعضی[4] هم گفته‌اند: معنای آن این است که ما به وی وحی کردیم که بزودی خبرشان می‌دهی به آنچه که بر سرت آوردند، ولی آنها این وحی را

---

[1] بازگشت همه شما به سوی خداست، پس خبرتان می‌دهد از آنچه پیشه خود ساخته بودید. – مائده، آیه ۱۰۵.

[2] پس خداوند بزودی خبرشان خواهد داد از آنچه که می‌کردند. – مائده، آیه ۱۴.

[3] روزی که خدا همه آنها را مبعوث کند، و خبرشان دهد از آنچه می‌کردند. – مجادله، آیه ۶.

[4] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۷.

نمی‌فهمند. این وجه خیلی بعید نیست، لیکن گفتگوی ما در این بود که جمله ﴿وَ هُمْ لاَ یَشْعُرُونَ﴾ برای افاده چه نکته‌ای آورده شده، و بنابراین وجه، ظاهرا حاجتی به این قید به نظر نمی‌رسد.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: معنایش این است که به زودی با ترقیی که در زندگی و عزت و ملک و سلطنت می‌کنی به آنان نتیجه و عاقبت این رفتارشان را می‌فهمانی، چون خداوند تو را بر ایشان مسلط و ایشان را برای تو ذلیل می‌سازد، و رؤیایت را حق و واقعی می‌کند، در حالی که ایشان امروز نمی‌فهمند که خدا به تو چه داده.

فرق عمده‌ای که این وجه با وجه ما دارد این است که معنای خبر دادن را از خبر دادن

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۱۷.

زبانی به خبر دادن عملی و خارجی برگردانیده، و حال آنکه هیچ جهتی برای این کار وجود ندارد، آنهم بعد از آنکه یوسف به حکایت قرآن گفته بود:

﴿هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ...﴾

﴿وَ جَاؤُ أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾

«عشاء» به معنای آخر روز است، بعضی هم گفته‌اند به معنای مدت زمانی است که میان نماز مغرب و عشاء فاصله می‌شود، و اگر گریه می‌کردند، گریه‌شان مصنوعی و منظورشان این بوده که امر را بر پدر مشتبه سازند تا ایشان را در آنچه که ادعا می‌کردند، تصدیق کند، و تکذیب ننماید.

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ...﴾

راغب در مفردات می‌گوید: اصل کلمه «سبق» به معنای پیشی گرفتن در راه و امثال آن است، مثل ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً﴾، که به معنای تسابق و از یکدیگر جلو زدن است، مانند ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ و نیز ﴿وَ اِسْتَبَقَا الْبَابَ﴾[1].

---

[1] مفردات راغب، ماده «سبق».

بیان معنای کلمه: «نستبق» در آیه: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ...﴾

زمخشری هم در کشاف گفته: «نستبق» به معنای «نتسابق» است و باب افتعال و تفاعل در معنا، شریکند، مانند «انتضال» و «تناضل» که هر دو به معنای مسابقه در تیراندازی، و «ارتماء» و «ترامی» که هر دو به معنای تیراندازی است، و امثال آن، و معنای «نستبق» این است که «ما، در دو و یا در تیراندازی تسابق کنیم»[1].

صاحب المنار هم گفته: معنایش این است که ما از محل اجتماعمان رفتیم که مسابقه بگذاریم، یعنی هر کدام همت کنیم از دیگری جلو بزنیم، پس استباق به معنای زحمت سبقت را تحمل کردن است، و غرض از مسابقه و تسابق هم که صیغه‌شان صیغه شرکت است همین غلبه یافتن بر شریک است، گاهی هم مقصود بالذات می‌شود، یا بخاطر غرض دیگر، و از آن موارد یکی آیه ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ است، که سبقت در اینجا به منظور غلبه نیست بلکه خودش منظور است. و آن جمله دیگری که بعدا

---

[1] کشاف، ج ۲، ص ۴۵۰.

می‌آید یعنی جمله ﴿وَ اِسْتَبَقَا اَلْبَابَ﴾ این معنا را افاده می‌کند که یوسف می‌خواست از خانه بیرون رود، و از آنچه زلیخا در نظر داشت (و به همان منظور او را دنبال کرده بود شاید بتواند او را برگرداند) بگریزد و افاده این معنا از صیغه مشارکت (باب مفاعله و تفاعل) برنمی‌آید، و زمخشری با اینکه علامه لغت است و همچنین اتباعش، متوجه این فرق دقیق نشده‌اند.[1]

مؤلف: این مثالی که ایشان به جمله ﴿فَاسْتَبِقُوا اَلْخَيْرَاتِ﴾ زده نیز از موارد غلبه است، برای اینکه در شرع مستحبّ است که آدمی نگذارد دیگران در خیرات بر او پیشدستی کنند، بلکه سعی کند در خیرات و مثوبات و به دست آوردن برکات، کسی بر او مقدم نشود، و این همان معنای تسابق و مشارکت است.

مثال دیگرش هم که همان ﴿وَ اِسْتَبَقَا اَلْبَابَ﴾ باشد با تسابق منطبق است برای اینکه قطعا زلیخا نیز می‌خواسته بر او غلبه کند هم چنان که او می‌خواسته

---

[1] المنار، ج ۱۲، ص ۲۶۶.

بر زلیخا فائق آید، این می‌خواست در را باز کند، و او می‌خواست نگذارد، و این همان تسابق است پس حق این است که معنای استباق و معنای تسابق در مورد تصادق دارند.

و در صحاح گفته: «سابقت» با «استبقت» هر دو به معنای تسابق و مسابقه است[1]. و همچنین در لسان العرب گفته: «سابق» و «استبق» در دویدن به معنای مسابقه است.[2]

و شاید وجه تصادق «استبق» و «تسابق» این باشد که «سبق» خود معنایی است اضافی و وزن «افتعل» مفید تاکید معنای «فعل» و امعان فاعل در فعل خویش است، و می‌رساند که فاعل، فعل خود را زینتی برای خود می‌گیرد هم چنان که در امثال «کسب» و «اکتسب»، «حمل» و «احتمل» و «صبر» و «اصطبر»، «قرب» و «اقترب»، «خفی» و «اختفی»، «جهد» و «اجتهد» و نظایر آن به خوبی مشاهده می‌شود، و ماده «سبق» هم وقتی به این باب بیاید قهرا

---

[1] صحاح، ج ۴، ص ۱۴۹۴.

[2] لسان العرب، ج ۲، ص ۹۰-۹۱.

آن معنا در آن عارض می‌شود، و با در نظر داشتن اینکه گفتیم خود ماده دارای معنای اضافی است، این نکته را می‌فهماند که فاعل کوشش دارد فعل «سبق» را به خود اختصاص دهد، و چون چنین معنایی جز با مسابقه صورت نمی‌گیرد قهرا دو صیغه «استبق» و «تسابق» در این مورد با هم تصادق می‌کنند.

و اینکه فرمود: ﴿بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ معنایش این است که تو تصدیق کننده گفتار ما نیستی.

و ماده «ایمان» همانطور که با «باء» متعدی می‌شود با «لام» هم می‌شود، مانند جمله مورد بحث، و مانند جمله ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾[1].

معنای آیه مورد بحث این می‌شود که: فرزندان یعقوب وقتی در آخر روز نزد پدر آمدند گریه می‌کردند و در این حال به پدر خود گفتند: ای پدر جان! ما گروه برادران رفته بودیم بیابان

---

[1] پس ایمان آورد به او لوط. - عنکبوت، آیه ۲۶۵.

برای مسابقه دو، و یا تیراندازی - البته مسابقه دو با دور شدن از یوسف مناسب‌تر است، پس بعید نیست مقصودشان همین بوده - و یوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بودیم گرگی او را خورد، و بدبختی و بیچارگی ما این است که هم برادر را از دست داده‌ایم و هم تو گفتار ما را تصدیق نخواهی کرد هر چند هم که ما راستگو باشیم.

و این کلام یعنی جمله ﴿وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ کلامی است که نوعا هر پوزش‌طلبی وقتی دستش از همه جا بریده شد و راه چاره‌ای نیافت بدان تمسک می‌جوید، و می‌فهماند که می‌داند کلامش نزد طرفش مسموع و عذرش پذیرفته نیست، لیکن مع ذلک از روی ناچاری حق مطلب را می‌گوید و از واقع قضیه خبر می‌دهد، هر چند تصدیقش نکنند، پس این تعبیر کنایه از این است که کلام من صدق و حق است.

﴿وَ جَاؤُ عَلى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾

«کذب» - به فتح کاف و کسر ذال - مصدر است، و در اینجا به جای اسم فاعل به کار رفته تا مبالغه را

برساند، در نتیجه معنایش چنین می‌شود: «به خونی کاذب که کذبش آشکارا بود».

از این آیه – با در نظر گرفتن اینکه «دم: خون» را نکره آورده و فرموده «خونی» تا بفهماند دلالت آن بر ادعای ایشان دلالتی ضعیف بوده – چنین برمی‌آید که پیراهن خون‌آلود وضعی داشته که نمودار دروغ آنان بوده، چون کسی را که درنده‌ای پاره‌اش کرده و خورده باشد معقول نیست پیراهنش را سالم بگذارد.

از اینجا معلوم می‌شود که چراغ دروغ را فروغی نیست، و هیچ گفتار و پیشامدی دروغین نیست مگر آنکه در اجزای آن تنافی و در اطرافش تناقض‌هایی به چشم می‌خورد که شاهد دروغ بودن آنست (و به فرضی هم که طراح آن، خیلی ماهرانه طرحش کرده باشد) اوضاع و احوال خارجی که آن گفتار دروغین محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقیقت زشت آن هر چه هم که ظاهرش فریبنده باشد پرده برمی‌دارد.

گفتاری در اینکه در دروغگویی رستگاری نیست سخنی در باره بی فرجام بودن دروغ و اینکه سر انجام، حقیقت نمودار می‌شود

این مطلب تجربه شده که عمر اعتبار دروغ کوتاه، و دروغگو دیری نمی‌پاید مگر آنکه خودش به آن اعتراف می‌کند، و اگر هم اعتراف نکند باری اظهاراتی می‌کند که از بطلان گفتارش پرده برمی‌دارد.

حال باید دید چرا چنین است؟ دلیلش این است که بطور کلی در این عالم، نظامی حکومت می‌کند که به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت‌ها و اضافاتی برقرار و در نتیجه ابعاض به یکدیگر متصل و مربوط می‌شوند و این اضافات نسبت‌هایی غیر متغیرند، پس هر حادثی از حوادث که فرض کنیم وقتی در خارج واقع می‌شود لوازم و ملزوماتی متناسب با خود دارند که به هیچ وجه از یکدیگر منفک نمی‌شوند، و در بین تمامی لوازم و ملزومات آثاری است که بعضی را بر بعضی دیگر متصل می‌سازد، بطوری که اگر به یکی از آنها خللی وارد آید همه مختل می‌شود، و اگر همان مختل، سالم گردد همه سلسله سالم می‌شود، و این قانونی است کلی و استثناء ناپذیر.

مثلا اگر جسمی از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد، از لوازم این انتقال آن است که دیگر در آن زمان آن جسم در مکان اول نباشد، بلکه از آن و از لوازم آن و هر چه که متصل به آن است دور و غایب باشد، و نیز مکان اول از آن خالی و مکان دوم مشغول به آن باشد، و نیز اینکه فاصله‌ای را که میان دو مکان است

بپیماید، و همچنین لوازم دیگر که اگر یکی از آنها اختلال یابد – مثلا در همان زمان باز هم مکان اول شاغل آن جسم باشد – تمامی لوازمی که شمردیم مختل شده، دیگر صدق نخواهند داشت.

و انسان و هر سبب دیگری که فرض شود نمی‌تواند حقیقتی از حقایق هستی را به نوعی تدلیس و تردستی بپوشاند، و در عین حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد، و یا آن حقیقت را بطور کلی از محل واقعیش (که محفوف به آن لوازم و ملزومات است) خارج کند، و یا از مجرای هستی‌اش تحریف نماید، و به فرضی هم که بتواند یکی از لوازم را هم مستور سازد، لوازم دیگرش سر درمی‌آورد، و به فرضی که آن را هم در پرده کند لازم سومی ظاهر می‌شود، و همچنین تا حقیقت پنهان شده آشکارا گردد.

از همین جا است که می‌گویند حکومت و دولت از آن حق است هر چند باطل جولان و عرض اندامی هم بکند. و نیز می‌گویند ارزش از آن صدق است هر چند احیانا باطلی مورد رغبت قرار بگیرد، و نیز از

همین جهت است که خدای تعالی فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اَللَّهِ اَلْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ﴾[3] و فرموده: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِی أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾[4].

و این بدان جهت است که چون حق را دروغ شمردند ناگزیر پایه خود را بر اساس باطل نهاده و در زندگیشان بر باطل تکیه زدند، و در نتیجه خود را در نظامی مختل قرار دادند که اجزایش با یکدیگر تناقض داشته و هر جزئی جزء دیگر و هر طرفی طرف دیگر را رسوا و انکار می‌کند.

جواب یعقوب (علیه السلام) به پسرانش که گفتند یوسف را گرگ خورده

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اَللَّهُ اَلْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾

---

[1] خداوند هدایت نمی‌کند آن کس رای که دروغگو و کافر کیش است. – زمر، آیه ۳.

[2] خدا هدایت نمی‌کند کسی رای که او زیاده‌رو و دروغ‌پرداز است. – مؤمن، آیه ۲۸.

[3] آنان که دروغ بر خدا می‌بندند رستگار نمی‌شوند. – نحل، آیه ۱۱۶

[4] بلکه وقتی که حق به ایشان رسید تکذیبش کردند پس آنان در وضع مشوشی هستند. – ق، آیه ۵.

این جمله جواب یعقوب (علیه السلام) است، و این جواب را در وقتی داده که خبر مرگ یوسف، فرزند عزیز و حبیبش را شنیده، فرزندان بر او درآمده‌اند در حالی که یوسف را همراه ندارند، و با گریه و حالتی پریشان خبر می‌دهند که یوسف را گرگ خورده، و این پیراهن خون‌آلود اوست، و او در همین حال مقدار حسد برادران را نسبت به یوسف می‌دانست، و اینکه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نیز که پیراهنش را آورده‌اند وضع خونین پیراهن اعلام به دروغگویی آنان می‌کند، در چنین شرایطی این جواب را داده و همین را هم می‌باید می‌داد.

آری، در این جواب هیچ اعتنایی به گفته آنان که گفتند: «ما رفته بودیم مسابقه بگذاریم» نکرده و فرموده: «بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده» و «تسویل» به معنای وسوسه است، و معنای پاسخ او این است که: قضیه اینطور که شما می‌گویید نیست، بلکه نفس شما در این موضوع شما را به وسوسه انداخته، و مطلب را مبهم کرده، و حقیقت

آن را معین ننموده. آن گاه اضافه کرد که من خویشتن دارم، یعنی شما را مؤاخذه ننموده، در مقام انتقام بر نمی‌آیم، بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می‌برم.

پس اینکه فرمود: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ خود تکذیب دعوی آنان و هم بیان این جهت است که من به خوبی می‌دانم فقدان یوسف مستند به این گفته‌های شما و دریدن گرگ نیست، بلکه مستند به مکر و خدعه‌ای است که شما به کار برده‌اید، و مستند به وسوسه‌ای است که دلهای شما آن را طراحی کرده، و در عین حال به منزله مقدمه‌ای است برای جمله بعد که می‌فرماید: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ...﴾

در جمله ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ صبر را مدح کرده و این از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، یعنی در جایی که می‌بایست بفرماید «من بر آنچه که بر سرم آمده صبر می‌کنم، به سبب اینکه صبر خوب است» تنها سبب را آورده.

و اینکه کلمه صبر را نکرده (بدون الف و لام) آورده، و آن را توصیف نکرده، بلکه بطور مبهم فرموده «صبر خوبست» اشاره به عظمت قضیه و تلخی و دشواری تحمل آن است.

و اگر حرف «فاء» را که برای تفریع و نتیجه‌گیری است بر سر جمله آورده و فرموده: «پس صبر خوبست» برای اشعار به این جهت است که اسباب و آن جهاتی که دست به هم داده و این مصیبت را به بار آورده وضعش طوری است که در برابر آن جز صبر هیچ چاره دیگری نیست (پس صبر بهتر است)، برای اینکه اولا یوسف محبوبترین مردم بود در دل او، و اینک دارند خبر می‌دهند که چنین محبوبی طعمه گرگ شده، و برای گواهی خود پیراهن خون‌آلودش را آورده‌اند، و ثانیا او خود بطور یقین

می‌داند که اینان در آنچه که می‌گویند دروغگویند، و در نابود کردن یوسف دست داشته و نقشه‌ای داشته‌اند، و ثالثا راهی برای تحقیق مطلب و به دست آوردن اینکه بر سر یوسف چه آمده، و او فعلا کجا است و در چه حالی است، در دست نیست. او برای چنین پیشامدهای ناگواری جز فرزندانش چه کسی را دارد که برای دفع آن به این سو و آن سو روانه کند؟ و فعلا این مصیبت به دست همین فرزندان رخ داده، نزدیکتر از ایشان چه کسی را دارد که به معاونت وی از ایشان انتقام بگیرد؟ و به فرضی هم که داشته باشد چگونه می‌تواند فرزندان خود را طرد نماید. (پس باز صبر بهتر است).

چیزی که هست معنای صبر این نیست که انسان خود را آماده هر مصیبتی نموده صورت خود را بگیرد تا هر کس خواست سیلیش بزند، نه، معنای صبر - که یکی از فضایل است - این نیست که آدمی چون زمین مرده زیر دست و پای دیگران بیفتد مردم او را لگدکوب کنند، و مانند سنگ دم پا بازیچه‌اش قرار دهند، زیرا خدای سبحان آدمی را طوری خلق کرده که به حکم فطرتش خود را موظف می‌داند هر

مکروهی را از خود دفع نماید، و خدا هم او را به وسائل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر تواناییش از آنها استفاده کند، و چیزی را که این غریزه را باطل و عاطل سازد نمی‌توان فضیلت نام نهاد. بلکه صبر عبارت است از اینکه انسان در قلب خود استقامتی داشته باشد که بتواند کنترل نظام نفس خود را – که استقامت امر حیات انسانی و جلوگیری از اختلال آن بستگی به آن نظام دارد – در دست گرفته، دل خود را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی جلوگیری کند.

پس صابران انهایی هستند که در مصائب استقامت به خرج داده و از پا درنمی‌آیند، و

هجوم رنجها و سختیها پایشان را نمی‌لغزاند، به خلاف غیر صابران که در اولین برخورد با ناملایمات قصد هزیمت می‌کنند و آن چنان فرار می‌کنند که پشت سر خود را هم نگاه نمی‌کنند.

از همین جا معلوم می‌شود که صبر چه فضیلت بزرگی است، و چه راه خوبی است برای مقاومت در برابر مصائب و شکستن سورت و شدت آن، ولی با این حال به تنهایی کافی نیست که عافیت و سلامت را که در مخاطره بوده برگرداند، در حقیقت صبر مانند دژی است که انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود، ولی این دژ نعمت امنیت و سلامتی و حریت حیات را به انسان عودت نمی‌دهد، و چه بسا محتاج به سبب دیگری شود که آن سبب رستگاری و پیروزی را تامین نماید.

این سبب در آیین توحید عبارت است از خدا – عز سلطانه. یک نفر موحد وقتی ناملایمی می‌بیند و مصیبتی به او روی می‌آورد نخست خود را در پناه دژ محکم صبر قرار داده، بدین وسیله نظام عبودیت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشی شدن قوا و مشاعرش جلوگیری می‌کند، و

سپس بر پروردگار خود که فوق همه سبب‌ها است توکل جسته، امید می‌دارد که او وی را از شری که روی آورده حفظ کند، و همه اسباب را به سوی صلاح حال او متوجه سازد، که در این صورت کار او کار خود خدای تعالی شده، و خدا هم که بر کار خود مسلط است، اسباب را هر چند سبب بیچارگی او باشد به سوی سعادت و پیروزی او جریان می‌دهد، و ما در این باره در تفسیر آیه ﴿وَ اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ اَلصَّلاَةِ﴾[1] در جلد اول این کتاب بحثی را گذراندیم.

صبر، توأم با توکل کار ساز است

به خاطر همه این جهات بود که یعقوب بعد از آنکه فرمود: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ دنبالش گفت: ﴿وَ اَللَّهُ اَلْمُسْتَعَانُ عَلىَ مَا تَصِفُونَ﴾ و کلمه صبر را با کلمه توکل تمام کرد، نظیر آنکه در آیات بعدی همین معنا را رعایت نموده چنین گفت: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِيمُ اَلْحَكِيمُ...﴾[2].

---

[1] بقره، آیه ۴۵.

[2] یوسف، آیه ۸۳.

پس جمله ﴿وَ اَللَّهُ اَلْمُسْتَعَانُ عَلىَ مَا تَصِفُونَ﴾ که راستی کلام عجیبی است - توکل یعقوب را بر خدای تعالی بیان نموده، می‌فرماید: من می‌دانم که شما در این قضیه مکر و حیله‌ای به کار برده‌اید، و می‌دانم که یوسف را گرگ نخورده، و لیکن در کشف دروغ شما و دست‌یابی بر یوسف به اسباب ظاهری که بدون اذن خدا هیچ اثری ندارند دست نمی‌زنم و در

میان این اسباب دست و پا نمی‌زنم بلکه با صبر، ضبط نفس نموده، و با توکل به خدا حقیقت مطلب را از خدا می‌خواهم.

پس معلوم شد که جمله ﴿وَ اَللَّهُ اَلْمُسْتَعَانُ عَلیَ مَا تَصِفُونَ﴾ دعایی بود که یعقوب (علیه السلام) در مقام توکل کرده، و معنایش این است: «پروردگارا! من در این گرفتاریم بر تو توکل کردم تو در آنچه که این فرزندانم می‌گویند یاریم کن».و این جمله توحید در فعل را می‌رساند. یعقوب خواست بگوید تنها و یگانه مستعان خداست، و مرا جز او مستعانی نیست.

آری، او معتقد بود که هیچ حکم حقی نیست مگر حکم خدا، و در آیاتی که به زودی می‌آید به همین معنا تصریح کرده و گفته است: ﴿إِنِ اَلْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَیْهِ تَوکَّلْتُ﴾.

و برای اینکه توحید در فعل را تکمیل نموده و به بالاتر از این برساند اصلا اسمی از خود نبرد، و نگفت: «بزودی صبر خواهم کرد» و نیز نگفت: «و من در آنچه شما می‌گویید به خدا استعانت

می‌جوییم» بلکه خود را به کلی کنار گذاشت و فقط از خدا دم زد، تا برساند همه امور منوط به حکم خداست که تنها حکم او حق است، و این کمال توحید او را می‌رساند و می‌فهماند که با آنکه در باره یوسفش غرق اندوه و تاسف است، در عین حال یوسف را نمی‌خواهد و به وی عشق نمی‌ورزد، و از فقدانش دچار شدیدترین و جانکاه‌ترین اندوه نمی‌گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا.

سر رسیدن کاروانیان و بیرون آوردن یوسف (علیه السلام) از چاه

﴿وَ جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَ أَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾

راغب در مفردات گفته: «ورود» در اصل لغت به معنای آب طلب کردن بوده و بعدها در غیر آن هم استعمال شده[1]. و در معنای «دلو» گفته: «دلوت الدلو» - که ثلاثی مجرد است - به معنای «دلو را به چاه سرازیر کردم» است، ولی «ادلیت الدلو» - که از باب افعال است - به معنای «دلو را بیرون کشیدم» است.[2]

---

[1] مفردات راغب، ماده «ورد».

[2] مفردات راغب، ماده «دلو».

ولی دیگران به عکس آن را گفته‌اند. و در معنای «اسروه» گفته: «اسرار» بر خلاف «اعلان» و به معنای پنهان داشتن است.[1]

در این آیه نکته جالبی است، و آن این است که بیرون آمدن یوسف نتیجه بیرون کشیدن دلو از چاه بود، و با اینکه متفرع بر آن بود جا داشت بفرماید: «فقال یا بشری» یعنی پس دلو خود را انداخت، آن گاه گفت: بشارت که غلامی یافتم. ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود:

---

[1] مفردات راغب، ماده «سرر».

«پس دلو خود را انداخت، گفت بشارت...» و این را در ادبیات می‌گویند «فصل» هم چنان که اولی را می‌گویند «وصل».نکته اینکه تعبیر را به فصل آورد این بود که بیرون شدن یوسف پس از کشیدن دلو هر چند در خارج نتیجه آن بود، ولی امری غیر منتظره بوده، زیرا نتیجه‌ای که از بیرون کشیدن دلو متوقع است بیرون شدن آب است نه دست‌یابی بر پسر بچه، پس اینکه پسر بچه‌ای بیرون آمده امری ناگهانی و غیر منتظره بوده.

ندای «بشری» (مژده) مانند ندای به «اسف» و «ویل» و نظایر آن در جایی به کار می‌رود که بخواهند بفهمانند که حادثه خیر و یا شر حاضر و هویدا است.

جمله ﴿وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ مفادش مذمت رفتار فرزندان یعقوب و اشاره به این است که عمل ایشان معصیتی بوده که علیه ایشان نزد خدا محفوظ هست تا بدان مؤاخذه شوند.

ممکن هم هست مراد این باشد که این واقعه به علم خدا اتفاق افتاده، و خدا خواسته تا یوسف را به آن قدر و منزلتی که برایش مقدر کرده برساند، چون اگر از چاه بیرون نمی‌آمد و به عنوان یک بازیافته‌ای

پنهانی به مصر آورده نمی‌شد، قطعا از خانه عزیز مصر سر درنمی‌آورد، و در نتیجه به آن سلطنت و عزت نمی‌رسید.

معنای آیه این است که: جماعتی رهگذر از کنار آن چاه می‌گذشتند، کسی را فرستادند تا آبی تهیه کند، آن شخص دلو خود را در چاه سرازیر کرد و وقتی بیرون می‌آورد ناگهان فریادش بلند شد: «بشارت! این پسر بچه است».آری، او پسر بچه‌ای را دید که خود را به طناب آویزان کرده، از چاه بیرون آمد. اهل قافله او را پنهان کردند تا کس و کارش خبردار نشوند، و در نتیجه سرمایه‌ای برایشان باشد و از فروشش پولی به دست بیاورند، و حال آنکه خدای سبحان به آنچه میکردند دانا بود، و بر آن کار آنان را مؤاخذه می‌کند. و یا: و حال آنکه همه اینها به علم خدا بوده و او بود که یوسف را در مسیری قرار داد تا در مصر بر اریکه سلطنت و نبوت بنشاندش.

﴿وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾

«ثمن بخس» به معنای بهایی است که از قیمت اصلی و واقعی، ناقص و کمتر باشد، و ﴿دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ به معنای پولی اندک است - و بطوری که می‌گویند بدین جهت فرموده «معدودة» که آن روزها پول زیاد وزنی بوده نه شمردنی، و تنها پولهایی را می‌شمرده‌اند که خیلی ناچیز بوده، و مقصود از «دراهم» پول خردی از جنس نقره بوده که در آن روز در میان مردم رواج داشته، و کلمه «شراء» در اینجا به معنای فروختن است، و زهد به معنای روگردانی و بی رغبتی از هر چیز را گویند، ممکن هم هست در اینجا کنایه از بر حذر بودن باشد.

توضیح معنای آیه: ﴿وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ...﴾ و وجوهی که در این باره گفته شده است

از ظاهر سیاق برمی‌آید که ضمیر جمعی که در جمله «شروه» و در جمله «کانوا» می‌باشد به رهگذران برمی‌گردد، و معنایش این باشد که: رهگذران یوسف را به پولی اندک فروختند، چون از این معنا حذر داشتند که اگر بر سر قیمت ایستادگی به خرج دهند حقیقت مطلب روشن شده صاحبانش پیدا شده از چنگ ایشان بیرونش می‌کنند.

ولی بیشتر مفسرین گفته‌اند: ضمیر مذکور به برادران یوسف برمی‌گردد و معنای جمله این است که: برادران یوسف بعد از آنکه فریاد رهگذران بلند شد که «بشارت! پسر بچه‌ای» خود را به کنار چاه رسانده ادعا کردند که این پسر بچه از ایشان است که در چاه افتاده و اینک آمده‌اند او را بیرون بیاورند، و در نتیجه همانجا یوسف را به پولی اندک فروختند، و از ترس اینکه حقیقت حال معلوم نشود در قیمتش پافشاری نکردند.[1]

---

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۸۳.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: ضمیر اول به برادران و ضمیر دوم به رهگذران برمی‌گردد، و معنای آیه این است که: برادران، یوسف را به پولی اندک فروختند، و رهگذران از خریدنش اظهار بی‌میلی می‌کردند که فروشندگان قیمت را بالا نبرند، و یا واقعا نسبت به خریدنش بی‌میل بودند برای اینکه حدس می‌زدند حقیقت مطلب غیر اینست، و حتما مکر و نقشه‌ای در کار است، چون از سیمای پسر بچه پیداست که از بردگان نیست.

و لیکن سیاق آیات با هیچیک از این دو وجه سازگاری ندارد، چون هر چه ضمیر جمع در آیه قبلی بود همه به رهگذران برمی‌گشت و در آیه بعدی هم اسمی از برادران به میان نیامده تا بگوییم ضمیر در «شروه» و ضمیر در «کانوا» و یا یکی از آن دو به برادران برمی‌گردد.

علاوه بر اینکه ظاهر آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿وَ قَالَ اَلَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ﴾ این است که آن خریدن با فروختن در این آیه تحقق یافته (و خلاصه

---

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۸۳.

خریداران در آن آیه خریداران این آیه‌اند).

و اما اینکه در روایات آمده که «برادران یوسف خود را به آنجا رسانیده، یوسف را از دست ایشان گرفتند و ادعا کردند که این برده ماست که در چاه افتاده و در آخر او را به ثمن بخسی فروختند» مطلبی است تاریخی که نه با ظاهر سیاق آیات تدافع دارد، و نه ظاهر آیه آن روایات را دفع می‌کند.

و چه بسا گفته شده که «شراء» در آیه مورد بحث به معنی خریدن است، چون به این معنا هم از زبان عرب شنیده شده، ولی سیاق آیه این احتمال را هم مانند دو احتمال قبلی دفع می‌کند.

خریدار یوسف (علیه السلام)، عزیز مصر و منزل جدید او کاخ عزیز بوده است

﴿وَ قَالَ اَلَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِاِمْرَأَتِهِ أَکْرِمِی مَثْوَاهُ عَسیٰ أَنْ یَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾

از سیاق آیات استفاده می‌شود که قافله نامبرده یوسف را با خود به مصر بردند و در آنجا به معرض فروش گذاشتند، و مردی از اهل مصر او را خریداری نموده به خانه‌اش برد.

راستی آیات این سوره به چه نحو شگفت‌آوری این شخص را معرفی می‌کند: اولا در کلمه «من مصر» می‌فهماند خریدار یوسف، مردی از اهل خود مصر بوده، و ثانیا در آیه ﴿وَ أَلْفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی اَلْبَابِ﴾ می‌فهماند که او مردی بزرگ و مرجع حوائج مردم بوده، و ثالثا در آیه ﴿وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِی اَلْمَدِینَةِ اِمْرَأَتُ اَلْعَزِیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ می‌فهماند که او عزیزی در مصر بوده که مردم مصر برای او عزت و مقامی منیع قائل بوده‌اند. و نیز او را معرفی می‌کند که دارای زندان بوده، پس معلوم می‌شود ریاستی در بین مردم داشته، زیرا داشتن زندان از شؤون ریاست است، و خلاصه از همه این آیات برمی‌آید که یوسف از همان

اول به خانه عزت و کاخ سلطنتی درآمده بوده.

و کوتاه سخن، قرآن کریم در تعریف این شخص در هر نوبت آن مقدار را که مورد حاجت بوده بیان کرده، چون در اولین مرتبه که سخن از او به میان می‌آید لازم نیست تمامی خصوصیاتش گفته شود، و لذا در این مقام تنها فرموده: ﴿وَ قَالَ الَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ﴾

و به هر حال آیه مورد بحث با همه اختصار و کوتاهیش می‌رساند که قافله، یوسف را به مصر برده و در آنجا او را به یکی از سکنه آن شهر فروختند، و او هم یوسف را به خانه‌اش برد، و به همسرش سفارش کرد که ﴿أَکْرِمِی مَثْوَاهُ عَسیَ أَنْ یَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾.

با اینکه عادت بر این جریان دارد که موالی نسبت به امر بردگان خود اهمیتی ندهند، مگر در جایی که از سیمای برده آثار اصالت و رشد را تفرس کنند و به نظرشان سیمای خیر و سعادت بیاید، مخصوصا پادشاهان و سلاطین و رؤسا که هر لحظه دهها و بلکه صدها برده و کنیز می‌گیرند، چنین اشخاصی عادتا

نسبت به آن همه غلام و کنیز ولع و اشتیاق نشان نمی‌دهند، و چنان نیست که تا یک برده و یا کنیز به دستشان بیاید و اله و شیدایش شوند، با این حال این سفارشی که عزیز مصر در باره یوسف کرده که «او را احترام کند، باشد که از او انتفاع ببرند و یا فرزند خود بخوانند» حتما معنای عمیقی دارد، و مخصوصا از این جهت که این سفارش را به شخص همسر و بانوی خانه‌اش می‌کند (نه به کارکنان خانه)، بلکه به او می‌گوید که شخصا مباشر جزئیات امور یوسف باشد، و این سابقه ندارد که ملکه‌ها در امور جزئی و کوچک مباشرت کنند، و خانمی با چنین مقامی منیع به امور بردگان و غلامان رسیدگی نماید.

پس معلوم می‌شود یوسف جمالی بدیع و بی‌نظیر داشته که عقل هر بیننده را خیره و دلها را واله می‌ساخته، و بالاتر از زیبایی آب و گل، خلق زیبا داشته، صبور و با وقار و دارای حرکاتی سنگین بوده، لهجه‌ای ملیح و منطقی حکیمانه و نفسی کریم و اصلی نجیب داشته، و این صفات وقتی در فردی وجود داشته باشد ریشه‌هایش از همان کودکی حرکات و سکنات کودک را از حرکات و سکنات دیگر کودکان متمایز می‌کند و آثارش از همان کودکی در سیمایش ظاهر می‌گردد.

اینها بوده که دل عزیز را به سوی یوسف - یک طفل صغیر - جلب کرده، تا آنجا که آرزومندش نموده که این کودک در خانه او نشو و نما کند و از خواص اهل بیتش شمرده شود، و بلکه نزدیک‌ترین مردم به وی باشد تا او در امور مهم و مقاصد بزرگ خود از وی منتفع گردد. و یا او را پسر خود بخواند تا برای او و برای همسرش فرزندی باشد، و از خاندان او ارث ببرد.

و از همین جا می‌توان احتمال داد که عزیز مردی

عقیم بوده و از همسرش فرزندی نداشته، و به همین جهت آرزو می‌کرده که یوسف فرزند او و همسرش باشد.

پس اینکه فرمود: ﴿وَ قَالَ اَلَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ﴾ یعنی: «عزیز» لامراته عزیزه مصر ﴿أَكْرِمِی مَثْوَاهُ﴾ یعنی خودت مباشر امور او باش، و برای او مقامی بزرگ و ارجمند در نزد خودت قرار ده ﴿عَسیَ أَنْ یَنْفَعَنَا﴾ شاید در مقاصد عالی و امور مهم به دردمان بخورد، ﴿أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾ و یا او را فرزند خود بخوانیم.

﴿وَ كَذَلِکَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِی اَلْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلیَ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾

راغب در مفردات می‌گوید: «مکان» در نزد اهل لغت به معنای جایی است که چیزی را در خود گنجانیده باشد، (و تمکین به معنای جای دادن است هم چنان که تمکن به معنای قبول مکان و جایگیر شدن در آنست) و از همین باب است که خدا فرموده: ﴿مَكَّنَّاهُمْ فِی اَلْأَرْضِ﴾ و نیز فرموده ﴿وَ لَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ و نیز فرموده: ﴿أَ وَ لَمْ

نُمَكِّنْ لَهُمْ﴾ و ﴿نُمَكِّنَ لَهُمْ فِی اَلْأَرْضِ﴾. آن گاه اضافه کرده که خلیل گفته: کلمه «مکان» بر وزن مفعل از ماده «کون» است (و قاعدتا می‌بایستی همه مشتقات آن از این سه حرف اشتقاق یابد) و لیکن در محاوره عرب از ماده «مکن» اشتقاق یافته، می‌گویند: «تمکن» و «تمسکن» هم چنان که اصل منزل «نزل» است ولی از خود آن اشتقاق جدا می‌کنند و می‌گویند «تمنزل»[1].

پس کلمه «مکان» به معنای قرارگاه هر چیز است از زمین، و معنای «امکان» و «تمکین» قرار دادن در محل است. و چه بسا، که کلمه «مکان» و «مکانت» به استقرارگاه امور معنوی اطلاق می‌شود، مثل اینکه می‌گوئیم «فلانی مکانتی در علم دارد»، و یا «مکانتی در نزد مردم دارد».و وقتی گفته می‌شود «من فلانی را از فلان چیز امکان دادم و او تمکن یافت» معنایش این است که او را قدرت دادم و او قادر بر آن شد، ولی این تعبیر از باب کنایه است.

و شاید مراد از اینکه فرمود: ما یوسف را در زمین

---

[1] مفردات راغب، ماده «مکن».

تمکین دادیم این باشد که ما او را طوری در زمین جای دادیم که بتواند در زمین از مزایای حیات، با وسعت هر چه بیشتر تمتع ببرد، بر خلاف آنچه برادرانش می‌خواستند که او از ماندن در روی زمین محروم باشد، و به همین جهت او را در ته چاه، انداختند و بعدا هم به ثمن ناچیزی به فروش رساندند تا از قرارگاه پدرش دور شده، از سرزمینی به سرزمینی انتقال یابد.

خداوند در خلال داستان یوسف دو جا قضیه تمکین دادن از زمین را یادآور شده، یکی بعد از آنکه بیرون آمدنش را از چاه و پنهانی به مصر آوردن و فروختنش را به عزیز بیان کرده، و یکی هم بعد از بیان بیرون شدنش از زندان عزیز و منصوب شدنش بر خزینه‌های سرزمین مصر، که در آنجا چنین فرموده: ﴿وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾[1] و عنایت در هر دو جا یکی است.

معنای جمله: «و کذلک مکنا لیوسف فی الأرض»

و اینکه در آیه مورد بحث فرمود: ﴿وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا

---

[1] یوسف، آیه ۵۶.

لِيُوسُفَ فِي اَلْأَرْضِ﴾ اشاره است به همان مطالبی که قبلا فرموده بود که: از چاه برونش آورد و به فروشش رساند و در خانه عزیز جایش داد. در اینجا دو احتمال هست یکی اینکه مقصود از تمکین در زمین همین مقدار از تمکین باشد که یک پسر بچه غریب از خانه عزیز سر در آورده و به سفارش صاحب خانه دارای گواراترین عیش شود، و بنابراین احتمال تشبیه «کذلک» در آیه از قبیل تشبیه چیزی است به خودش، البته بطوری که دلالت بر عظمت اوصاف آن کند، نه از آن قسم که در ادبیات مذمت شده، نظیر گفته شاعر:

کاننا و الماء من حولنا *** قوم جلوس حولهم ماء

«وضع ما در این حال که اطرافمان آب است نظیر وضع مردمی است که نشسته‌اند و دورشان آب است» چون این تشبیه رکیک و مذموم است.

بلکه منظور اینست که آن تمکینی که ما در زمین به یوسف دادیم نظیر تمکینی است

که الآن داریم شرح می‌دهیم، و اوصافی داشته مثل اوصاف خیره کننده‌ای که در شرح داستانش آوردیم. و این خود یک نحوه لطافتی است در بیان که گوینده چیزی را به خودش مثال زده و تشبیه کند، تا ذهن شنونده متوجه برجستگی و اهمیت اوصاف آن شود، و غرضی که در همه تشبیه‌ها هست و آن جذاب بودن مطلب است حاصل شود.

و از همین باب است تشبیه ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾[1] و همچنین ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْیَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[2] که در اولی مراد این است که صفات خداوندی از این جهت که صفات اوست شبیه و نظیر ندارد، و در دومی این است که هر چیزی که دارای این صفات باشد آن طور که بهشت متصف به آن است، پس عاملین برای رسیدن به آن، عمل کنند، تا با رسیدن به آن، رستگار شوند.

احتمال دوم این است که منظور از تمکین، مطلق تمکین در زمین است، نه تنها آن تمکینی که تا کنون یادآور شده. بنابراین تشبیه در آیه از باب تشبیه کل

---

[1] شوری، آیه ۱۱.

[2] صافات، آیه ۶۱.

به بعضی از افراد است تا دلالت کند بر اینکه سایر تمکین‌های بعدی هم مثل تمکینی است که تا کنون بیان شده. و یا تشبیه کل است به بعضی از اجزایش، تا دلالت کند بر اینکه اجزای باقیمانده هم حالش حال همین جزئی است که گفته شد. و بنابراین، معنای آیه مورد بحث این می‌شود که: تمکین ما به یوسف در زمین به همین منوالی که گفتیم ادامه می‌یابد، چه برادرانش به وی حسد برده از ماندنش در روی زمین و نزد پدر دریغ ورزیده به چاهش انداختند، و نعمت تمتع در وطن و زندگی بدوی را از او سلب نموده، او را به مکاریان بفروختند، تا از خانه و اهلش دور سازند، و خدای سبحان عینا کید آنان را وسیله قرار داد برای تمکنش در زمین، آنهم در خانه عزیز و در بهترین احوال، از این به بعدش هم همین منوال ادامه می‌یابد، همسر عزیز به او دلبسته و دیگر زنان اشراف مصر تعقیبش می‌کنند، تا بلکه کام دل از او گرفته و لکه‌دارش سازند، خداوند کید ایشان را هم عینا وسیله ظهور اخلاص و صدق ایمان وی قرار می‌دهد.

و به همین منوال مصریان تصمیم میگیرند او را به زندان افکنده از آزادی و آمد و شد با مردم محرومش کنند، خداوند همین زندان را وسیله تمکین او قرار می‌دهد، آن چنان تمکینی که در سرزمین وسیع مصر هر جا بخواهد زندگی کند، و هیچ بالا دستی نباشد که او را محدود سازد.

و کوتاه سخن، بنابراین احتمال، آیه شریفه از قبیل آیه ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾[1] و آیه ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾[2] خواهد بود، که در اولی می‌فرماید: گمراه شدن کافران توسط خدا دائما به همین منوال که گفته شد جریان می‌یابد. و در دومی می‌فرماید: مثل زدن خدا دائما نظیر این مثلی است که زد، و این مثل نمونه‌ای است که باید سایر مثالهای خدایی را بدان مقیاس گرفت.

و اینکه فرمود: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ نتیجه تمکین مذکور را می‌رساند، چون «لام»، مفید غایت و نتیجه است. و اگر حرف «واو» آورده و جمله را عطف کرده، عطف بر جمله مقدری کرده تا

---

[1] مؤمن، آیه ۷۴.

[2] رعد، آیه ۱۷.

برساند که غیر از تعلیم احادیث نتایج دیگری در نظر داشتیم که مقام تخاطب، گنجایش بیان آن را ندارد. بنابراین، تقدیر کلام چنین می‌شود: «لنفعل به کذا و کذا و لنعلمه من تاویل الاحادیث»، و این آیه شبیه به آیه راجع به ابراهیم (علیه السلام) است که می‌فرماید: ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ اَلْمُوقِنِينَ﴾[1] و آیاتی نظیر آن.

معنای: ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾

و در جمله ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ ظاهر این است که منظور از «امر» شان باشد، و شان خدا همان رفتاری است که در خلق خود دارد که از مجموع آن نظام تدبیر به دست می‌آید، هم چنان که خودش فرموده: ﴿يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ﴾[2] و اگر امر را به خدا اضافه کرده و گفته «امره» برای این است که خدا مالک همه امور است، هم چنان که

---

[1] این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم تا از یقین‌داران شود. – انعام، آیه ۷۵.

[2] امر را تدبیر می‌کند. – یونس، آیه ۳.

خودش فرموده: ﴿أَلاَ لَهُ اَلْخَلْقُ وَ اَلْأَمْرُ﴾[1].

و معنای آیه این است که هر شانی از شؤون عالم صنع و ایجاد از امر خدای تعالی است و خدای تعالی غالب و آن امور مغلوب و مقهور او هستند و او را در هر چه که بخواهد مطیع و منقاد می‌باشند و نمی‌توانند از خواسته او استکبار و تمرد کنند، و از تحت سلطنت او خارج گردند، هم چنان که نمی‌توانند از او سبقت بگیرند، و چیزی از قلم تدبیر او نمی‌افتد، هم چنان که فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾[2].

و کوتاه سخن، خدای سبحان بر همه این اسباب فعاله عالم غالب است، به اذن او

---

[1] آگاه! که او راست همه خلق و امر. – اعراف، آیه ۵۴.

[2] خدا به کارش می‌رسد. – طلاق، آیه ۳.

فعالیت می‌کنند، و او هر چه را بخواهد بدانها تحمیل می‌کند، و آنها جز سمع و طاعت چاره‌ای ندارند، اما (چه باید کرد که) بیشتر مردم نمی‌دانند، چون گمان می‌کنند که اسباب ظاهری جهان خود در تاثیرشان مستقلند، و به همین جهت می‌پندارند که وقتی سببی و یا اسبابی دست به دست هم داد تا کسی را مثلا ذلیل کند خدا نمی‌تواند آن اسباب را از صورتی که دارند بگرداند، ولی آنها اشتباه می‌کنند.

بحث روایتی روایتی از امام سجاد (علیه السلام) در باره داستان یوسف و اینکه علت ابتلاء یعقوب به فراق یوسف قصور در اطعام مسکینی بوده است

در معانی الاخبار به سند خود از ابی حمزه ثمالی روایت کرده که گفت: من با علی بن الحسین (علیه السلام) نماز صبح روز جمعه را خواندم، بعد از آنکه از نماز و تسبیح فارغ شد برخاست تا به منزل برود، من هم به دنبالش برخاستم و در خدمتش بودم حضرت، کنیزش را که سکینه نام داشت، صدا زد و به او فرمود: از در خانه‌ام سائلی دست خالی رد نشود، چیزی به او بخورانید، زیرا امروز روز جمعه

است. عرض کردم آخر همه سائل‌ها مستحق نیستند، فرمود: ای ثابت! آخر می‌ترسم در میان آنان یکی مستحق باشد، و ما به او چیزی نخورانیم و ردش کنیم، آن وقت بر سر ما اهل بیت بیاید آنچه که بر سر یعقوب و آل یعقوب آمد، به همه آنان طعام بدهید.

یعقوب رسمش این بود که هر روز یک قوچ می‌کشت و آن را صدقه می‌داد و خود و عیالش هم از آن می‌خوردند، تا آنکه وقتی سائلی مؤمن و روزه‌گیر و اهل حقیقت که در نزد خدا منزلتی داشت در شب جمعه‌ای موقع افطارش از در خانه یعقوب می‌گذشت، مردی غریب و رهگذر بود، صدا زد که از زیادی غذایتان چیزی به سائل غریب و رهگذر گرسنه بخورانید، مدتی ایستاد و چند نوبت تکرار کرد، ولی حق او را ندادند و گفتارش را باور نکردند.

وقتی از غذای اهل خانه مایوس شد و شب تاریک گشت «انا للّه» گفت و گریه کرد و شکایت گرسنگی خود را به درگاه خدا برد و تا صبح شکم خود را در دست می‌فشرد و صبح هم روزه داشت و مشغول حمد خدا بود. یعقوب و آل یعقوب آن شب سیر و با شکم پر خوابیدند، و صبح از خواب

برخاستند در حالتی که مقداری طعام از شب قبل مانده بود.

امام سپس فرمود: صبح همان شب خداوند به یعقوب وحی فرستاد که تو، ای یعقوب! بنده مرا خوار داشتی، و با همین عملت غضب مرا به سوی خود کشاندی، و خود را مستوجب تادیب و عقوبت من کردی، مستوجب این کردی که بر تو و بر پسرانت بلاء فرستم. ای یعقوب!

محبوبترین انبیاء نزد من و محترم‌ترین آنان آن پیغمبری است که نسبت به مساکین از بندگانم ترحم کند، و ایشان را به خود نزدیک ساخته طعامشان دهد، و برای آنان ملجا و ماوی باشد.

ای یعقوب! تو دیشب دم غروب وقتی بنده عبادت‌گر و کوشای در عبادتم «دمیال» که مردی قانع به اندکی از دنیا است به در خانه‌ات آمد، و چون موقع افطارش بود شما را صدا زد که سائلی غریب و رهگذری قانعم، شما چیزی به او ندادید او «انا للّه» گفت و به گریه در آمد، و به من شکایت آورد، و تا به صبح شکم خالی خود را بغل گرفت و حمد خدا را بجای آورد و برای خشنودی من دوباره صبح نیت روزه کرد، و تو ای یعقوب با فرزندانت همه با شکم سیر به خواب رفتید با اینکه زیادی طعامتان مانده بود.

ای یعقوب! مگر نمی‌دانستی عقوبت و بلای من نسبت به اولیائم سریع‌تر است تا دشمنانم؟ آری، به خاطر حسن نظری که نسبت به دوستانم دارم اولیائم را در دنیا گرفتار می‌کنم (تا کفاره گناهانشان شود) و بر عکس دشمنانم را وسعت و گشایش می‌دهم.

اینک بدان که به عزتم قسم بر سرت بلائی خواهم آورد و تو و فرزندانت را هدف مصیبتی قرار خواهم داد، و تو را با عقوبت خود تادیب خواهم کرد، خود را برای بلاء آماده کنید، و به قضای من هم رضا دهید و بر مصائب صبر کنید.

ابو حمزه ثمالی می‌گوید: به امام علی بن الحسین (علیه السلام) عرض کردم خدا مرا قربانت گرداند، یوسف چه وقت آن خواب را دید؟ فرمود در همان شب که یعقوب و آلش شکم پر، و «دمیال» با شکم گرسنه بسر بردند و صبح از خواب برخاسته برای پدر تعریف کرد، یعقوب وقتی خواب یوسف را شنید در اندوه فرو رفت، هم چنان اندوهگین بود تا آنکه خدا وحی فرستاد: اینک آماده بلاء باش، یعقوب به یوسف فرمود خواب خود را برای برادران تعریف مکن که من می‌ترسم بلائی بر سرت بیاورند، ولی یوسف خواب را پنهان نکرد و برای برادران تعریف کرد.

علی بن الحسین (علیه السلام) می‌فرماید: ابتدای این بلوا و مصیبت این بود که در دل فرزندانش

حسدی تند و تیز پدیدار شد، که وقتی آن خواب را از وی شنیدند بسیار ناراحت شدند و شروع کردند با یکدیگر مشورت کردن و گفتند: ﴿لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلىَ أَبِينَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَالٍ مُبِينٍ اُقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اِطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ﴾ یعنی توبه می‌کنید.

اینجا بود که گفتند: ﴿يَا أَبَانَا مَا لَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلىَ يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ و او در جوابشان فرمود: ﴿إِنِّى لَيَحْزُنُنِى أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ اَلذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ

غَافِلُونَ﴾ یعقوب یقین داشت که مقدری برایش تقدیر شده، و به زودی به مصیبتی خواهد رسید، اما می‌ترسید این بلای خدایی مخصوصا از ناحیه یوسف باشد چون در دل محبت و علاقه شدیدی به وی داشت.

ولی قضاء و قدر خدا کار خود را کرد، (و خواستن و نخواستن و ترسیدن و نترسیدن یعقوب اثری نداشت) و یعقوب در دفع بلا کاری نمی‌توانست بکند. لا جرم یوسف را در شدت بی میلی به دست برادران سپرد، در حالی که تفرس کرده بود که این بلا فقط بر سر یوسف خواهد آمد.

فرزندان یعقوب وقتی از خانه بیرون رفتند یعقوب بشتاب خود را به ایشان رسانید و یوسف را بگرفت و به سینه چسبانید، و با وی معانقه نموده سخت بگریست، و به حکم ناچاری دوباره به دست فرزندانش بداد. فرزندان این بار به عجله رفتند تا مبادا پدر برگردد و یوسف را از دستشان بگیرد، وقتی کاملا دور شدند و از نظر وی دورش ساختند او را به باتلاقی که درخت انبوهی داشت آورده و گفتند او را

سر می‌بریم و زیر این درخت می‌گذاریم تا شبانگاه طعمه گرگان شود، ولی بزرگترشان گفت: «یوسف را مکشید» و لیکن «در ته چاهش بیندازید تا مکاریان رهگذر او را گرفته با خود ببرند، اگر می‌کنید، این کار را بکنید».

پس او را به کنار چاه آورده و در چاهش انداختند به خیال اینکه در چاه غرق می‌شود، ولی وقتی در ته چاه قرار گرفت فریاد زد ای دودمان رومین! از قول من پدرم یعقوب را سلام برسانید. وقتی دیدند او غرق نشده به یکدیگر گفتند باید از اینجا کنار نرویم تا زمانی که بفهمیم مرده است. و آن قدر ماندند تا از او مایوس شدند و رجعوا الی ابیهم [1] ﴿عِشَاءً يَبْكُونَ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾.

وقتی یعقوب کلام ایشان را شنید «انا للّه» گفت و گریه کرد و به یاد وحی خدای عز و جل افتاد که فرمود «آماده بلاء شو».لا جرم خود را کنترل کرد، و یقین کرد، که بلاء نازل شده، و به ایشان گفت ﴿بَلْ

---

[1] در حدیث که علل الشرائع نقل کرده جمله همین است و لیکن قرآن می‌فرماید و جاءوا اباهم عشاء...که شاید در حدیث نقل به معنا شده است.

سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ آری او می‌دانست که خداوند گوشت بدن یوسف را به گرگ نمی‌دهد، آن هم قبل از آنکه خواب یوسف را به تعبیر برساند.

ابو حمزه ثمالی می‌گوید: حدیث امام سجاد (علیه السلام) در اینجا تمام شد، و من برخاستم و به خانه رفتم، چون فردا شد، دوباره شرفیاب شدم و عرض کردم فدایت شوم، دیروز

داستان یعقوب و فرزندانش را برایم شرح داده و ناتمام گذاشتی، اینک بفرما برادران یوسف چه کردند؟ و داستان یوسف بعدا چه شد و به کجا انجامید؟ فرمود: فرزندان یعقوب بعد از آنکه روز بعد از خواب برخاستند با خود گفتند چه خوبست برویم و سری به چاه بزنیم و ببینیم کار یوسف به کجا انجامیده، آیا مرده و یا هنوز زنده است.

وقتی به چاه رسیدند در کنار چاه قافله‌ای را دیدند که دلو به چاه می‌اندازند، و چون دلو را بیرون کشیدند یوسف را بدان آویزان شده دیدند، از دور ناظر بودند که ابکش قافله، مردم قافله را صدا زد که «مژده دهید! برده‌ای از چاه بیرون آوردم».برادران یوسف نزدیک آمده و گفتند: این برده از ما است که دیروز در چاه افتاده بود، امروز آمده‌ایم او را بیرون آوریم، و به همین بهانه یوسف را از دست قافله گرفتند و به ناحیه‌ای از بیابان برده بدو گفتند، یا باید اقرار کنی که تو برده مایی و ما تو را بفروشیم، و یا اینکه تو را همین جا به قتل می‌رسانیم، یوسف گفت مرا مکشید هر چه می‌خواهید بکنید.

لا جرم یوسف را نزد قافله آورده گفتند کیست از

شما که این غلام را از ما خریداری کند؟ مردی از ایشان وی را به مبلغ بیست درهم خریدار شد، برادران در حق وی زهد به خرج داده به همین مبلغ اکتفاء کردند. خریدار یوسف او را همه جا با خود برد تا به شهر مصر درآورد و در آنجا به پادشاه مصر بفروخت، و در این باره است که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَ قَالَ اَلَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِاِمْرَأَتِهِ أَكْرِمِی مَثْوَاهُ عَسیَ أَنْ یَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾.

ابو حمزه اضافه می‌کند که من به حضرت زین العابدین عرض کردم: یوسف در آن روز که به چاهش انداختند چند ساله بود؟ فرمود: پسری نه ساله بود، عرض کردم در آن روز بین منزل یعقوب و مصر چقدر فاصله بود؟ فرمود: مسیر دوازده روز راه...[1].

مؤلف: ذیل این حدیث را به زودی در بحث روایتی آینده ان شاء اللّه ایراد خواهیم کرد، و در آن چند نکته است که بر حسب ظاهر، با ظاهر بیانی که ما قبلا ایراد نموده بودیم نمی‌سازد، و لیکن با کمترین

---

[1] معانی الاخبار، علل الشرائع، ط نجف، ص ۴۵-۴۸.

دقت و تامل این ناسازگاری مرتفع می‌شود.

و در الدر المنثور است که احمد و بخاری از ابن عمر روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: کریم بن کریم بن کریم بن کریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم.[1]

و در تفسیر عیاشی از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) آورده که فرمود: انبیاء پنج طایفه‌اند: بعضی از ایشان صدا را می‌شنود، صدایی که مانند صدای زنجیر است، و از آن مقصود خدا را می‌فهمند و برای بعضی از ایشان در خواب خبر می‌آورند مانند یوسف و ابراهیم (علیه السلام). و بعضی از ایشان کسانی هستند که به عیان می‌بینند. و بعضی از ایشان به قلبشان خبر می‌رسد و یا بگوششان خوانده می‌شود.[2]

و نیز در همان کتاب از ابی خدیجه از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یعقوب بدین سبب به داغ فراق یوسف مبتلا شد که گوسفندی چاق کشته بود و یکی از اصحابش به نام «یوم» و یا «قوم» محتاج به غذا بود و آن شب چیزی

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۰.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۶.

نیافت که افطار کند و یعقوب از او غفلت کرده و گوسفند را مصرف نمود و به او چیزی نداد، در نتیجه به درد فراق یوسف مبتلا شد.

از آن به بعد دیگر همه روزه منادیش فریاد می‌زد هر که روزه است بیاید سر سفره یعقوب حاضر شود، و این ندا را موقع هر صبح و شام تکرار می‌کرد.[1]

و در تفسیر قمی می‌گوید: و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر ﴿لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾ فرموده: یعنی و ایشان نمی‌دانند که تو یوسفی و برادر ایشانی، و این خبر را جبرئیل به یوسف داد.[2]

و نیز در همان کتاب است که: در روایت ابی الجارود آمده که امام (علیه السلام) در تفسیر آیه ﴿وَ جَاؤُ عَلىَ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ فرموده بزی را روی پیراهن یوسف سر بریدند.[3]

و در امالی شیخ به سند خود آورده که امام (علیه السلام) در تفسیر آیه ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ فرمود یعنی

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۷.

[2] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۰.

[3] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۱.

بدون شکوی.[1]

مؤلف: این روایت گویا از امام صادق (علیه السلام) باشد، چون قبل از این روایت که ما آوردیم روایتی دیگر از امام صادق آورده. و در این معنی نیز روایتی در الدر المنثور از حیان بن جبله از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آمده[2]. و در مضامین قبلی روایات دیگری هم هست.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۲۲ تا ۳۴]

﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذَلِكَ نَجْزِي اَلْمُحْسِنِينَ ٢٢ وَ رَاوَدَتْهُ اَلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ اَلْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ ٢٣ وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِينَ ٢٤ وَ اِسْتَبَقَا اَلْبَابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى اَلْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءاً إِلاَّ أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٢٥ قَالَ هِيَ

---

[1] تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۲۵.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۰.

رَاوَدتْنِى عَنْ نَفْسِى وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ
قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ اَلْكَاذِبِينَ ٢٦ وَ
إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ اَلصَّادِقِينَ
٢٧ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ
كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ٢٨ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَ اِسْتَغْفِرِى
لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ اَلْخَاطِئِينَ ٢٩ وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِى
اَلْمَدِينَةِ اِمْرَأَتُ اَلْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا
حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِى ضَلَالٍ مُبِينٍ ٣٠ فَلَمَّا سَمِعَتْ
بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَ آتَتْ
كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَ قَالَتِ اُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا
رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا
بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ ٣١ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ اَلَّذِى
لُمْتُنَّنِى فِيهِ وَ لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ
يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ اَلصَّاغِرِينَ ٣٢ قَالَ
رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِى

إِلَيْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ اَلْجَاهِلِينَ ٣٣ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلْعَلِيمُ ٣٤﴾

ترجمه آيات

و چون به رشد رسيد علم و حكمتى به او داديم و نيكوكاران را چنين پاداش مى‌دهيم (٢٢).

و آن زنى كه يوسف در خانه وى بود از او تمناى كامجويى كرد و درها را محكم بست و گفت بيا.

گفت: پناه به خدا كه او مربى من است و منزلت مرا نيكو داشته است كه ستمگران رستگار نمى‌شوند (٢٣).

وى يوسف را قصد كرد يوسف هم اگر برهان پروردگار خويش ندیده بود قصد او كرده بود، چنين شد تا گناه و بدكارى را از او دور كنيم كه وى از بندگان خالص شده ما بود (٢٤).

از پى هم به سوى در دويدند و پيراهن يوسف را از عقب بدريد و شوهرش را پشت در يافتند. گفت سزاى كسى كه به خاندان تو قصد بد كند جز اين نيست كه زندانى شود و يا عذابى الم انگيز ببيند (٢٥).

یوسف گفت: وی از من کام می‌خواست. و یکی از کسان زن که حاضر بود گفت: اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زن راست می‌گوید و او دروغگوست (۲۶).

و اگر پیراهن وی از عقب دریده شده زن دروغ می‌گوید و او راستگوست (۲۷).

و چون پیراهن او را دید که از عقب دریده شده گفت این از نیرنگ شما زنان است که نیرنگ شما بزرگ است (۲۸).

یوسف! این را ندیده بگیر. و ای زن! از گناه خود آمرزش بخواه که تو خطاکار بوده‌ای (۲۹).

زنانی در شهر گفتند همسر عزیز از غلام خویش کام می‌خواهد که فریفته او شده و ماوی را در ضلالتی آشکار می‌بینیم (۳۰).

و همین که از فکر آنان با خبر شد کس نزدشان فرستاد و مجلسی مهیا کرد و برای آنها پشتی‌های گران قیمتی فراهم ساخت و به هر یک از آنان کاردی داد و به یوسف گفت بیرون شو بر ایشان. همین که وی را بدیدند حیران او شدند و دستهای خویش

ببریدند و گفتند منزه است خدا که این بشر نیست، این فرشته‌ای بزرگوار است (۳۱).

گفت: این همانست که در باره او ملامتم کردید، من از او کام خواستم و خویشتن‌داری کرد اگر آنچه بدو فرمان می‌دهم نکند بطور قطع زندانی و خوار می‌گردد (۳۲).

گفت پروردگارا زندان برای من از گناهی که مرا بدان می‌خوانند خوشتر است و اگر نیرنگشان را از من دور نکنی متمایل به ایشان می‌شوم و از جهالت‌پیشه‌گان می‌گردم (۳۳).

پروردگارش اجابتش کرد و نیرنگشان را از او دور ساخت که او شنوا و داناست (٣٤).

***

بیان آیات بیان آیات مربوط به یوسف (علیه السلام) در خانه عزیز مصر مراد از جمله: «لما بلغ اشده»

این آیات داستان یوسف را در آن ایامی که در خانه عزیز بود بیان می‌کند که نخست مبتلا به محبت همسر عزیز و مراوده‌اش با وی و دعوتش به سوی خود شد، و سپس مبتلا شد به عشق زنان شهر نسبت به وی، و اینکه او را به سوی خود می‌خواندند، و این خود بلای بزرگی بود که در خلال آن عفت نفس و طهارت دامن او معلوم گشت و عفتش مورد تعجب همه واقع شد، و از این عجیب‌تر عشق و محبتی بود که او نسبت به پروردگارش می‌ورزید.

﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾

«بلوغ اشد» به معنای سنینی از عمر انسان است که در آن سنین قوای بدنی رفته رفته بیشتر می‌شود و به تدریج آثار کودکی زایل می‌گردد، و این از سال هیجدهم تا سن کهولت و پیری است که در آن موقع دیگر عقل آدمی پخته و کامل است.

و ظاهرا منظور از آن رسیدن به ابتدای سن جوانی

است، نه اواسط و یا اواخر آن که از حدود چهل سالگی به بعد است، به دلیل آیه‌ای که در باره موسی (علیه السلام) فرموده: ﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اِسْتَوىٰ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَ عِلْماً﴾[1] زیرا در این آیه کلمه ﴿اِسْتَوىٰ﴾ را آورد تا برساند موسی به حد وسط اشد رسیده بود که ما مبعوثش کردیم. و در آیه ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾[2] چون می‌خواسته برساند در اواخر بلوغ اشد خود چنین و چنان گفت کلمه «چهل سالگی» را هم اضافه کرده، و اگر بلوغ اشد به معنای چهل سالگی باشد دیگر حاجت به ذکر ﴿بَلَغ﴾ و تکرار آن نبود بلکه می‌فرمود: «حتی اذا بلغ اشده اربعین سنة».

پس دیگر مجالی برای گفته بعضی از مفسرین نیست که گفته‌اند: منظور از بلوغ اشد رسیدن به سی و یا سی و سه سالگی است. و همچنین آن مفسر دیگر که گفته: منظور از آن رسیدن به چهل است.

---

[1] چون موسی به سن رشد رسید و کمال یافت ما به او مقام حکم و علم دادیم. – قصص، آیه ۱۴.

[2] و چون به قوت و به چهل سال رسید گفت: پروردگارا مرا ملهم کن تا نعمت تو را سپاس گویم. – احقاف، آیه ۱۵.

علاوه بر این، خنده‌آور است که همسر عزیز در ایام جوانی یوسف عشقی به وی نورزد تا اینکه به چهل سالگی برسد آن وقت عاشقش شود، و او را به طرف خودش بخواند.

و اینکه فرمود: ﴿آتَیْنَاهُ حُکْماً﴾، بطوری که از کتب لغت برمی‌آید به معنای قول فصل و حق مطلب در هر امری است و نیز به معنای از اله شبهه و تردید است از اموری که قابل اختلاف باشد. لازمه این معنا این است که در تمامی معارف انسانی - چه راجع به مبدأ باشد، چه به معاد، چه اخلاق و چه شرایع و آداب مربوطه به مجتمع بشری - بایستی دارنده حکم دارای رأیی صائب و قطعی باشد.

و از اینکه به رفیق زندانیش گفت: ﴿إِنِ اَلْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾[1] و بعدش گفت: ﴿قُضِیَ اَلْأَمْرُ اَلَّذِی فِیهِ تَسْتَفْتِیَانِ﴾[2] فهمیده می‌شود که این حکمی که خدا به وی داده بوده همان حکم اللّه بوده، و خلاصه حکم یوسف حکم اللّه است، و این همان حکمی است که ابراهیم از پروردگار خود مسألت می‌کرد و می‌گفت: ﴿رَبِّ هَبْ لِی حُکْماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ﴾[3].

توضیحی در مورد حکم و علمی که خدا به یوسف (علیه السلام) داده و اشاره به اینکه خداوند از آن علم و حکم به همه نیکوکاران می‌دهد

---

[1] یوسف، آیه ۴۰.

[2] یوسف، آیه ۴۱.

[3] پروردگارا به من حکم عنایت کن و مرا به صالحان ملحق فرمای. - شعراء، آیه ۸۳.

و اینکه دنبال حکم فرمود: «و علما» چون علمی است که خدا به او داده، قطعا دیگر با جهل آمیخته نیست. حال چگونه علمی است و چه مقدار است کاری نداریم، هر چه باشد خالص علم است و دیگر آمیخته با هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی نیست، زیرا دیگر معقول نیست که مشوب با جهل و یا هوا و هوس باشد، چون به خدا نسبتش داده و دهنده آن علم و آن حکم را خدا دانسته، و خدا هم خود را چنین معرفی کرده: ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلیَ أَمْرِهِ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾[2] پس می‌فهمیم آن حکمی را که خدا بدهد دیگر آمیخته با تزلزل و تردید و شک نیست، و چیزی را که او به عنوان علم بدهد جهل نخواهد بود.

از سوی دیگر این معنا را می‌دانیم که این موهبت‌های الهی که احیانا به بعضی‌ها داده می‌شود بطور گزاف و لغو و عبث نیست، بلکه نفوسی که این علم و حکم به آنها داده می‌شود با سایر نفوس تفاوت

---

[1] یوسف، آیه ۲۱.

[2] خدا به کارهایش می‌رسد. - طلاق، آیه ۳.

بسیار دارند. نفوس دیگر خطا کردار و تاریک و جاهلند ولی این نفوس چنین نیستند، و لذا خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَ اَلْبَلَدُ اَلطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ اَلَّذِی خَبُثَ لاَ یَخْرُجُ إِلاَّ نَکِداً﴾[1].

جمله ﴿وَ کَذَلِکَ نَجْزِی اَلْمُحْسِنِینَ﴾ هم اشاره به همین معنا است، چون دلالت می‌کند بر اینکه این حکم و این علم که به یوسف داده شد موهبتی ابتدایی نبود، بلکه به عنوان پاداش به وی داده شد، چه او از نیکوکاران بود.

و بعید نیست که از جمله مذکور نیز استفاده کرد که خداوند از این علم و حکم به همه نیکوکاران می‌دهد، البته هر کسی به قدر نیکوکاریش، و چگونه چنین نباشد با اینکه آیه ﴿یَا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾[2] و نیز آیه ﴿أَ وَ مَنْ کَانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْنَاهُ

---

[1] سرزمین پاکیزه، گیاه آن به فرمان پروردگارش درآید، و آن زمین که ناپاک است (گیاه آن) جز به اندک درنیاید. – اعراف، آیه ۵۸.

[2] شما که ایمان دارید از خدا بترسید و به پیغمبر وی ایمان بیاورید تا شما را از رحمت خویش دو سهم دهد و برای شما نوری قرار دهد که بدان راه روید. – حدید، آیه ۲۸.

وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِی بِهِ فِی اَلنَّاسِ﴾[1] به این معنا تصریح دارد.

نکته‌ای که باقی مانده این است که: علم مورد گفتگو شامل آن پیش‌بینی‌هایی که آنها را از تاویل احادیث خوانده بودیم می‌شود، برای اینکه آیه ﴿حُکْماً وَ عِلْماً﴾ واقع شده میان آیات سابق که می‌فرمود: ﴿وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ اَلْأَحَادِیثِ﴾ و بین آن آیه‌ای که کلام یوسف به رفیق زندانیش را در زندان حکایت می‌کند که گفت: ﴿ذَلِکُمَا مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی﴾ دقت بفرمایید.

معنای مراوده در جمله: ﴿وَ رَاوَدَتْهُ اَلَّتِی هُوَ فِی بَیْتِهَا﴾

﴿وَ رَاوَدَتْهُ اَلَّتِی هُوَ فِی بَیْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ اَلْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَیْتَ لَکَ قَالَ مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾

در مفردات گفته: کلمه «رود» به معنای تردد و آمد و شد کردن به آرامی است به خاطر یافتن چیزی، و کلمه «رائد» هم که به معنای طالب و جستجوگر

---

[1] آن کس که مرده بوده و زنده‌اش کرده‌ایم و برای او نوری قرار داده‌ایم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود. – انعام، آیه ۱۲۲.

علفزار است از همان ماده است «اراده» از ماده «راد، یرود» که به معنای سعی در طلب چیزی است، انتقال یافته و به معنای خواستن شده. آن گاه می‌گوید: «مراوده» به معنای اینست که کسی در اراده با تو نزاع کند یعنی تو چیزی را بخواهی و او چیز دیگری را، و یا تو در طلب چیزی سعی و کوشش کنی و او در طلب چیز دیگری.

و اگر گفته شود: «راودت فلانا عن کذا» هم چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿هِیَ رَاوَدَتْنِی عَنْ نَفْسِی﴾ و نیز فرموده: ﴿تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ معنایش این است که «فلانی

فلان شخص را از رأیش برگردانید» و در دومی «او مراوده کرد با من» و در سومی «او با غلامش مراوده می‌کند» یعنی او را از رأیش برمی‌گرداند. و در دو جمله ﴿وَ لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ و جمله ﴿سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ﴾ نیز به این معنا است.[1]

و در مجمع البیان گفته: «مراوده» به معنای مطالبه چیزی است به رفق و مدارا و نرمی تا کاری که در نظر است به آن چیز انجام یابد، و از همین باب است که به میله سرمه می‌گویند «مرود» زیرا با آن سرمه می‌کشند، ولی در مطالبه قرض نمی‌گویند «راوده».و اصل این کلمه از ماده «راد، یرود» به معنای طلب چراگاه است، و در مثل آمده که: «الرائد لا یکذب اهله» کسی که در جستجوی چراگاه است به اهل خود دروغ نمی‌گوید. و «غلقت» از «تغلیق» است که به معنای بستن درب است آن چنان که دیگر نتوان باز کرد، زیرا ثلاثی مجرد آن به معنای صرف بستن است، و تشدید باب تفعیل مبالغه در بستن است که

---

[1] مفردات راغب، ماده «رود».

یا کثرت آن را می‌رساند، و یا محکمی را.[1]

کلمه ﴿هَیْتَ لَکَ﴾ اسم فعل و به معنای «بیا» است. و ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ به معنای «پناه می‌برم به خدا» می‌باشد، بنابراین، کلمه مذکور مفعول مطلق «اعوذ باللَّه» است که قائم مقام فعل است.

این آیه شریفه در عین کوتاهی و اختصار، اجمال داستان مراوده را در خود گنجانده، و اگر در قیودی که در آن بکار رفته و در سیاقی که آیه در آن قرار گرفته و در سایر گوشه‌های این داستان که در این سوره آمده دقت شود تفصیل مراوده نیز استفاده می‌شود.

یوسف احساسات یوسف (علیه السلام) در کاخ عزیز مصر

اینک یوسف کودکی است که دست تقدیر کارش را به خانه عزیز مصر کشانده و این خانواده به این طفل صغیر جز به این مقدار آشنایی ندارند که برده‌ای است از خارج مصر، و شاید تا کنون هم اسم او را نپرسیده باشند، و اگر هم پرسیده باشند یا خودش گفته است (اسمم یوسف است) و یا

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

دیگران. و از لهجه‌اش این معنا نیز به دست آمده که اصلا عبرانی است، ولی اهل کجاست و از چه دودمانی است معلوم نشده.

چون معمول و معهود نبوده که بردگان، خانه و دودمانی معلوم داشته باشند، یوسف هم

که خودش حرفی نمی‌زند، البته حرف بسیار دارد، ولی تنها در درون دلش خلجان می‌کند. آری او از نسب خود حرفی نزد مگر پس از چند سال که به زندان افتاده بود، و در آنجا به دو رفیق زندانیش گفت: ﴿وَ اِتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِی إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ﴾.

و نیز تا کنون از معتقدات خود که همان توحید در عبادت است در میان مردم مصر که بت می‌پرستند چیزی نگفته، مگر آن موقعی که همسر عزیز گرفتارش کرده بود که در پاسخ خواهش نامشروعش گفت: ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی...﴾

آری، او در این روزها ملازم سکوت است، اما دلش پر است از لطائفی که از صنع خدا مشاهده می‌کند، او همواره به یاد حقیقت توحید و حقیقت معنای عبودیتی است که پدرش با او در میان می‌گذاشت و هم به یاد آن رؤیایی است که او را بشارت به این می‌داد که خدا به زودی وی را برای خود خالص گردانیده به پدران بزرگوارش ابراهیم و اسحاق و یعقوب ملحق می‌سازد. و نیز به یاد آن رفتاری است که برادران با وی کردند، و نیز آن

وعده‌ای که خدای تعالی در قعر چاه، آنجا که همه امیدهایش قطع شده بود به وی داده بود، که در چنین لحظاتی او را بشارت داد که اندوه به خود راه ندهد، زیرا او در تحت ولایت الهی و تربیت ربوبی قرار گرفته، و آنچه برایش پیش می‌آید از قبل طراحی شده، و به زودی برادران را به کاری که کرده‌اند خبر خواهد داد، و ایشان خود نمی‌دانند که چه می‌کنند.

این خاطرات دل یوسف را به خود مشغول داشته و مستغرق در الطاف نهانی پروردگار کرده بود، او خود را در تحت ولایت الهی می‌دید، و ایمان داشت که رفتارهای جمیله خدا جز به خیر او تمام نمی‌شود، و در آینده جز با خیر و جمیل مواجه نمی‌گردد.

آری، این خاطرات شیرین کافی بود که تمامی مصائب و ناملایمات را برای او آسان و گوارا کند: محنت‌ها و بلاهای پی در پی را با آغوش باز پذیرا باشد. در برابر آنها با همه تلخی و مرارتش صبر نماید، به جزع و فزع در نیاید و هراسان نشده راه را گم نکند.

یوسف در آن روزی که خود را به برادران معرفی

کرد به این حقایق اشاره نموده، فرمود: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾[1].

دل یوسف لا یزال و دم به دم مجذوب رفتار جمیل پروردگارش می‌شد و قلبش در اشارات لطیفی که از آن ناحیه می‌شد مستغرق می‌گردید، و روز به روز بر علاقه و محبتش نسبت به آنچه می‌دید و آن شواهدی که از ولایت الهی مشاهده می‌کرد زیادتر می‌شد، و بیشتر از پیش

[1] یوسف، آیه ۹۰.

مشاهده می‌کرد که چگونه پروردگارش بر هر نفسی و عمل هر نفسی قائم و شهید است، تا آنکه یکباره محبت الهی دلش را مسخر نموده و واله و شیدای عشق الهی گردید او دیگر به جز پروردگارش همی ندارد، و دیگر چیزی او را از یاد پروردگارش حتی برای یک چشم بر هم زدن بازنمی‌دارد.

این حقیقت برای کسی که در آیاتی که راجع به گفتگوهای حضرت یوسف است، دقت و تدبر کند بسیار روشن جلوه می‌کند. آری، کسی که در امثال: ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی﴾ و ﴿مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَیْءٍ﴾ و ﴿إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ و ﴿أَنْتَ وَلِیِّی فِی اَلدُّنْیَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾ و امثال آن که همه حکایت گفتگوهای یوسف است کاملا دقت نماید، همه آن احساساتی که گفتیم برای یوسف دست داده بود، برایش روشن می‌شود، و به زودی بیان بیشتری در این باره خواهد آمد – ان شاء اللّه تعالی.

آری، این بود احساسات یوسف که او را به صورت شبحی درآورده بود که در وادی آن، غیر از محبت الهی چیزی وجود نداشت، محبتی که انیس

دل او گشته بود و او را از هر چیز دیگری بی خبر ساخته و به صورتی درآورده بود که معنایش همان خلوص برای خداست و دیگر غیر خدا کسی از او سهمی نداشت.

عزیز مصر در آن روزهای اول که یوسف به خانه‌اش درآمده بود به جز این، که او پسر بچه‌ای است صغیر از نژاد عبریان و مملوک او، شناخت دیگری نداشت. چیزی که هست، از اینکه به همسرش سفارش کرد که «او را گرامی بدار تا شاید به درد ما بخورد، و یا او را پسر خود بخوانیم» برمی‌اید که او در وجود یوسف وقار و مکانتی احساس می‌کرده و عظمت و کبریایی نفسانی او را از راه زیرکی دریافته بود و همین احساس او را به طمع انداخت که شاید از او منتفع گشته یا به عنوان فرزندی خود اختصاصش دهد، به اضافه آن حسن و جمال عجیبی که در او می‌دیده است.

همسر عزیز احساسات همسر عزیز نسبت به یوسف (علیه السلام)

همسر عزیز که خود عزیزه مصر بود، از طرف عزیز مامور می‌شود که یوسف را احترام کند و به او می‌گوید که وی در این کودک آمال و آرزوها دارد.

او هم از اکرام و پذیرایی یوسف آنی دریغ نمی‌ورزید، و در رسیدگی و احترام به او اهتمامی به خرج می‌داد که هیچ شباهت به اهتمامی که در باره یک برده زرخرید می‌ورزند نداشت، بلکه شباهت به پذیرایی و عزتی داشت که نسبت به گوهری کریم و گرانبها و یا پاره جگری محبوب معمول می‌داشتند.

همسر

عزیز علاوه بر سفارش شوهر، خودش این کودک را به خاطر جمال بی‌نظیر و کمال بی بدیلش دوست می‌داشت و هر روزی که از عمر یوسف در خانه وی می‌گذشت محبت او زیادتر می‌شد، تا آنکه یوسف به حد بلوغ رسید و آثار کودکیش زائل و آثار مردیش ظاهر شد، در این وقت بود که دیگر همسر عزیز نمی‌توانست از عشق او خودداری کند و کنترل قلب خود را در دست بگیرد. او با آن همه عزت و شوکت سلطنت که داشت خود را در برابر عشقش بی‌اختیار می‌دید، عشقی که سر و ضمیر او را در دست گرفته و تمامی قلب او را مالک شده بود.

یوسف هم یک معشوق رهگذر و دور دستی نبود که دسترسی به وی برای عاشقش زحمت و رسوایی بار بیاورد، بلکه دائما با او عشرت داشت و حتی یک لحظه هم از خانه بیرون نمی‌رفت، او غیر از این خانه جایی نداشت برود. از طرفی همسر عزیز خود را عزیزه این کشور می‌داند، او چنین می‌پندارد که یوسف یارای سرپیچی از فرمانش را ندارد، آخر مگر جز این است که او مالک و صاحب یوسف و یوسف برده زرخرید اوست؟ او چطور می‌تواند از خواسته

مالکش سر برتابد، و جز اطاعت او چه چاره‌ای دارد؟! علاوه، خاندانهای سلطنتی برای رسیدن به مقاصدی که دارند دست و بالشان بازتر از دیگران است، حیله‌ها و نقشه‌ها در اختیارشان هست، چون هر وسیله و ابزاری که تصور شود هر چند با ارزش و نایاب باشد برای آنان فراهم است. از سوی دیگر خود این بانو هم از زیبا رویان مصر است، و قهرا همین طور بوده، چون زنان چرکین و بد ترکیب به درون دربار بزرگان راه ندارند و جز ستارگان خوش الحان و زیبا رویان جوان بدانجا راه نمی‌یابند.

و نظر به اینکه همه این عوامل در عزیزه مصر جمع بوده عادتا می‌بایستی محبتش به یوسف خیلی شدید باشد بلکه همه آتش‌ها در دل او شعله‌ور شده باشد، و در عشق یوسف مستغرق و واله گشته از خواب و خوراک و هر چیز دیگری افتاده باشد. آری، یوسف دل او را از هر طرف احاطه کرده بود، هر وقت حرف می‌زد اول سخنش یوسف بود، و اگر سکوت می‌کرد سراسر وجودش یوسف بود، او جز یوسف همی و آرزویی دیگر نداشت همه

آرزوهایش در یوسف جمع شده بود: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ به راستی جمال یوسفی که دل هر بیننده را مسخر می‌ساخت چه بر سر او آورد که صبح و شام تماشاگر و عاشق و شیدایش بود و هر چه بیشتر نظاره‌اش می‌کرد تشنه‌تر می‌شد.

یوسف و همسر عزیز

روز به روز عزیزه مصر، خود را به وصال یوسف وعده می‌داد و آرزویش تیزتر می‌گشت

و به منظور ظفر یافتن به آنچه می‌خواست بیشتر با وی مهربانی می‌کرد، و بیشتر، آن کرشمه‌هایی را که اسلحه هر زیبارویی است به کار می‌بست، و بیشتر به غنج و آرایش خود می‌پرداخت، باشد که بتواند دل او را صید کند، هم چنان که او با حسن خود دل وی را به دام افکنده بود و شاید صبر و سکوتی را که از یوسف مشاهده می‌کرد دلیل بر رضای او می‌پنداشته و در کار خود جسورتر و غره‌تر می‌شد.

تا سرانجام طاقتش سرآمد، و جانش به لب رسید، و از تمامی وسائلی که داشت ناامید گشت، زیرا کمترین اشاره‌ای از او ندید، ناگزیر با او در اتاق شخصیش خلوت کرد، اما خلوتی که با نقشه قبلی انجام شده بود. آری، او را به خلوتی برد و همه درها را بست و در آنجا غیر او و یوسف کس دیگری نبود، عزیزه خیلی اطمینان داشت که یوسف به خواسته‌اش گردن می‌نهد، چون تا کنون از او تمردی ندیده بود، اوضاع و احوالی را هم که طراحی کرده بود همه به موفقیتش گواهی می‌دادند.

اینک نوجوانی واله و شیدای در محبت، و زن

جوانی سوخته و بی‌طاقت شده از عشق آن جوان، در یک جا جمعند، در جایی که غیر آن دو کسی نیست، یک طرف عزیزه مصر است که عشق به یوسف رگ قلبش را به پاره شدن تهدید می‌کند، و هم اکنون می‌خواهد او را از خود او منصرف و به سوی خودش متوجه سازد، و به همین منظور درها را بسته و به عزت و سلطنتی که دارد اعتماد نموده، با لحنی آمرانه ﴿هَیْتَ لَکَ﴾ او را به سوی خود می‌خواند تا قاهریت و بزرگی خود را نسبت به او حفظ نموده به انجام فرمانش مجبور سازد.

یک طرف دیگر این خلوتگاه، یوسف ایستاده که محبت به پروردگارش او را مستغرق در خود ساخته و دلش را صاف و خالص نموده، بطوری که در آن، جایی برای هیچ چیز جز محبوبش باقی نگذارده. آری، او هم اکنون با همه این شرایط با خدای خود در خلوت است، و غرق در مشاهده جمال و جلال خداست، تمامی اسباب ظاهری - که به ظاهر سببند - از نظر او افتاده و بر خلاف آنچه عزیزه مصر فکر می‌کند کمترین توجه و خضوع و اعتماد به آن اسباب ندارد.

اما عزیزه با همه اطمینانی که به خود داشت و با اینکه هیچ انتظاری نداشت، در پاسخ خود جمله‌ای را از یوسف دریافت کرد که یکباره او را در عشقش شکست داد.

یوسف در جوابش تهدید نکرد و نگفت من از عزیز می‌ترسم، و یا به عزیز خیانت روا نمی‌دارم، و یا من از خاندان نبوت و طهارتم، و یا عفت و عصمت من، مانع از فحشای من است. نگفت من از عذاب خدا می‌ترسم و یا ثواب خدا را امید می‌دارم. و اگر قلب او به سببی

از اسباب ظاهری بستگی و اعتماد داشت طبعا در چنین موقعیت خطرناکی از آن اسم می‌برد، ولی می‌بینیم که به غیر از ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ چیز دیگری نگفت، و به غیر از عروة الوثقای توحید به چیز دیگری تمسک نجست.

پس معلوم می‌شود در دل او جز پروردگارش احدی نبوده و دیدگانش جز به سوی او نمی‌نگریسته.

و این همان توحید خالصی است که محبت الهی وی را بدان راهنمایی نموده، و یاد تمامی اسباب و حتی یاد خودش را هم از دلش بیرون افکنده، زیرا اگر انیت خود را فراموش نکرده بود می‌گفت: «من از تو پناه می‌برم به خدا» و یا عبارت دیگری نظیر آن، بلکه گفت: ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾. و چقدر فرق است بین این گفتار و گفتار مریم که وقتی روح در برابرش به صورت بشری ایستاد و مجسم شد گفت: ﴿إِنِّی أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْکَ إِنْ کُنْتَ تَقِیًّا﴾[1].

خواهی گفت: اگر یاد خود را هم فراموش کرده

---

[1] من پناه می‌برم به رحمان از شر تو اگر پرهیزکار باشی. – مریم، آیه ۱۸.

بود چرا بعد از معاذ اللّه گفت: ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾ و از خودش سخن گفت؟ در جواب می‌گوییم: پاسخ یوسف همان کلمه ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ بود و اما این کلام که بعد آورد بدین منظور بود که توحیدی را که ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ افاده کرد توضیح دهد و روشنش سازد، او خواست بگوید: اینکه می‌بینیم تو در پذیرایی من نهایت درجه سعی را داری با اینکه به ظاهر سفارش عزیز بود که گفت: ﴿أَکْرِمِی مَثْوَاهُ﴾ و لیکن من آن را کار خدای خود و یکی از احسانهای او می‌دانم. پس در حقیقت پروردگار من است که از من به احترام پذیرایی می‌کند، هر چند به تو نسبت داده می‌شود، و چون چنین است واجب است که من به او پناهنده شوم، و به همو پناهنده می‌شوم، چون اجابت خواسته تو و ارتکاب این معصیت ظلم است و ظالمان رستگار نمی‌شوند، پس هیچ راهی برای ارتکاب چنین گناهی نیست.

توحید خالص یوسف (علیه السلام) که از پاسخ او در مقابل در خواست همسر عزیز ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ نمایان است

یوسف (علیه السلام) در جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ

مَثْوَایَ﴾ چند نکته را افاده کرد:

اول اینکه او دارای توحید است و به کیش بت‌پرستی اعتقاد ندارد، و از آنان که به جای خدا ارباب دیگری اتخاذ می‌کنند و تدبیر عالم را به آنها نسبت می‌دهند نیست، بلکه معتقد است که جز خدای تعالی رب دیگری وجود ندارد.

دوم اینکه او از آنان که به زبان خدا را یکتا دانسته و لیکن عملا به او شرک می‌ورزند نیست و اسباب ظاهری را مستقل در تاثیر نمی‌داند، بلکه معتقد است هر سببی در تاثیر خود

محتاج به اذن خداست، و هر اثر جمیلی که برای هر سببی از اسباب باشد در حقیقت فعل خدای سبحان است، او همسر عزیز را در اینکه از وی به بهترین وجهی پذیرایی کرده مستقل نمی‌داند، پس عزیز و همسرش به عنوان رب که متولی امور وی شده باشند نیستند، بلکه خدای سبحان است که این دو را وادار ساخته تا او را گرامی بدارند، پس خدای سبحان او را گرامی داشته، و اوست که متولی امور است، و او در شداید باید به خدا پناهنده گردد.

سوم اینکه اگر در آنچه همسر عزیز بدان دعوتش میکند پناه به خدا می‌برد برای این است که این عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمی‌شوند، و به سوی سعادت خویش هدایت نگشته در برابر پروردگارشان ایمن نمی‌گردند هم چنان که قرآن از جد یوسف، حضرت ابراهیم حکایت کرده که گفت: ﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ لَمْ یَلْبِسُوا إِیمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِکَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [1].

---

[1] کسانی که ایمان آورده و ایمان خویش را به ستم نیامیخته‌اند، ایمنی خاص آنهاست، و خود هدایت شدگانند. - انعام، آیه ۸۲.

چهارم اینکه او مربوب یعنی مملوک و در تحت تربیت رب خویش، خدای سبحان است، و خود مالک چیزی از نفع و ضرر خویش نیست مگر آنچه را که خدا برای او خواسته باشد، و یا خدا دوست داشته باشد که او انجامش دهد، و به همین جهت در پاسخ پیشنهاد او با لفظ صریح خواسته او را رد نکرد، و با گفتن ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ بطور کنایه جواب داد. نگفت: من چنین کاری نمی‌کنم، و یا چنین گناهی مرتکب نمی‌شوم، و یا به خدا پناه می‌برم از شر تو و یا امثال آن، چون اگر چنین می گفت برای خود حول و قوه‌ای اثبات کرده بود که خود بوی شرک و جهالت را دارد، تنها در جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ از خود یادی کرد، و این عیب نداشت، زیرا در مقام اثبات مربوبیت خود و تاکید ذلت و حاجت خود بود.

و عینا به همین علت به جای «اکرام» کلمه «احسان» را به کار برد، با اینکه عزیز گفته بود: ﴿أَکْرِمِی مَثْوَاهُ﴾ او گفت: «انه احسن مثوای» چون در اکرام، معنای احترام و شخصیت و عظمت نهفته است.

و کوتاه سخن، هر چند واقعه یوسف و همسر عزیز یک اتفاق خارجی بوده که میان آن دو واقع شده، ولی در حقیقت کشمکشی است که میان «حب» و «هیمان» الهی و میان عشق و دلدادگی حیوانی اتفاق افتاده، و این دو نوع عشق بر سر یوسف با هم مشاجره کرده‌اند، هر یک از این دو طرف سعی می‌کرده یوسف را به سوی خود بکشاند و چون «کلمة اللَّه» علیا و فوق

هر کلمه‌ای است لا جرم برد با او شده و یوسف سرانجام دستخوش جذبه‌ای آسمانی و الهی گشته، محبت الهی از او دفاع کرده است: ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلیَ أَمْرِهِ﴾.

پس جمله ﴿وَ رَاوَدَتْهُ اَلَّتِی هُوَ فِی بَیْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ دلالت می‌کند بر اصل مراوده، و آوردن وصف «فی بیتها» برای دلالت بر این معنا است که همه اوضاع و احوال علیه یوسف و به نفع همسر عزیز جریان داشته و کار بر یوسف بسیار شدید بوده، و همچنین جمله ﴿وَ غَلَّقَتِ اَلْأَبْوَابَ﴾، چون این تعبیر (باب تفعیل) مبالغه را می‌رساند. و مخصوصا با اینکه مفعول آن را (الأبواب) با الف و لام و جمع آورده و جمع دارای الف و لام خود استغراق را می‌رساند، و نیز تعبیر به ﴿هَیْتَ لَکَ﴾ که امری است که معمولا از سؤالی بعید به منظور اعمال مولویت و آقایی صادر می‌شود، و به این نیز اشاره دارد که همسر عزیز کار را از ناحیه خود تمام می‌دانسته و جز اقبال و پذیرفتن یوسف انتظار دیگری نداشته، و نیز به نظر او علل و اسباب از ناحیه یوسف هم تمام بوده.

چیزی که هست خدای تعالی نزدیک‌تر از یوسف است به خود او و همچنین از عزیزه، همسر عزیز، «و للّه العزة جمیعا».

و اینکه فرموده: ﴿قَالَ مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ...﴾ جوابیست که یوسف به عزیزه مصر داد، و در مقابل درخواست او پناه به خدا برد و گفت: پناه می‌برم به خدا پناه بردنی از آنچه تو مرا بدان دعوت می‌کنی، زیرا او پروردگار من است، متولی امور من است، او چنین منزل و ماوایی روزیم کرد، و مرا خوشبخت و رستگار ساخته، و اگر من هم از اینگونه ظلم‌ها مرتکب شده بودم از تحت ولایت او بیرون شده، از رستگاری دور می‌شدم.

مراد یوسف از رب در جمله: ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾خدای تعالی است

یوسف در این گفتار خود ادب عبودیت را به تمام معنا رعایت نموده، و همانطور که قبلا هم اشاره کردیم اول اسم جلاله را آورد و پس از آن صفت ربوبیت را، تا دلالت کند بر اینکه او عبدی است که عبادت نمی‌کند مگر یک رب را و این یکتاپرستی آئین پدرانش ابراهیم، اسحاق و یعقوب بوده.

عده‌ای از مفسرین[1] این احتمال را هم داده‌اند که ضمیر در جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ به شان برگشته و چنین معنا دهد: رب و مولای من که عزیز باشد منزل و ماوایم را نیکو کرد و به تو سفارش کرد که او را گرامی بدار و من اگر الآن آنچه تو می‌خواهی اجابت کنم به او خیانت کرده‌ام، و هرگز نخواهم کرد.

نظیر این وجه قول بعضی از مفسرین[2] است که گفته‌اند ضمیر به عزیز برمی‌گردد، و همان ضمیر اسم آن، و خبرش «ربی»، و جمله ﴿أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ خبر بعد از خبر است.

لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا اگر اینطور بود جا داشت بفرماید: «انه لا یفلح الخائنون» هم چنان که موقعی که در زندان بود به فرستاده عزیز همین را گفت که ﴿ذَلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَ أَنَّ اَللَّهَ لاَ یَهْدِی کَیْدَ اَلْخَائِنِینَ﴾[3] و نفرمود «انی لم اظلمه بالغیب».

---

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۹۰.

[2] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۱۹۰.

[3] یوسف، آیه ۵۲.

علاوه، یوسف هرگز عزیز را رب خود نمی‌دانست، زیرا او خود را آزاد و غیر مملوک می‌دانست، هر چند مردم بر حسب ظاهر او را برده تصور می‌کردند، به شهادت اینکه در زندان به آن برده‌ای که رفیقش بود گفت: ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾[1] و به فرستاده پادشاه گفت: ﴿اِرْجِعْ إِلیَ رَبِّکَ...﴾[2] و هیچ جا تعبیر نکرد به «ربی» با اینکه عادة وقتی اسم پادشاهان را می‌برند همین گونه تعبیر دارند (مثلا می‌گویند «قبله‌گاهم»، «ولی نعمتم» و امثال آن) و نیز به فرستاده پادشاه گفت: ﴿فَسْئَلْهُ مَا بَالُ اَلنِّسْوَةِ اَللاَّتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ﴾ که در اینجا خدای سبحان را رب خود دانسته، در قبال اینکه پادشاه را رب فرستاده او شمرد.

باز مؤید گفته ما آیه بعدی است که می‌فرماید: ﴿لَوْ لاَ أَنْ رَأیَ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾.

خویشتن دارای یوسف (علیه السلام) در برابر همسر عزیز شگفت انگیز و خارق العاده بوده است

﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأیَ بُرْهَانَ رَبِّهِ

---

[1] یوسف، آیه ۴۲.

[2] یوسف، آیه ۵۰.

كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِينَ﴾

دقت کامل در پیرامون داستان یوسف و دقت نظر در اسباب و جهات و شرایطی که گرداگرد این داستان را فرا گرفته است، و هر یک در آن تاثیر و دخالت داشته، این معنا را به دست می‌دهد که نجات یوسف از چنگ همسر عزیز جز بطور خارق العاده صورت نگرفته، بگونه‌ای که شباهتش به رؤیا بیشتر بوده تا به یک واقعه خارجی، زیرا یوسف در آن روز مردی در عنفوان جوانی و در بحبوحه غرور بوده، و معمولا در این سنین غریزه جنسی و شهوت و شبق به نهایت درجه جوش و خروش می‌رسد، از سوی دیگر جوانی زیبا و در زیبایی بدیع بوده بطوری که عقل و دل هر بیننده را مدهوش می‌کرده، و عادة جمال و ملاحت، صاحبش را به سوی هوی و هوس سوق می‌دهد. از سوی دیگر یوسف (علیه السلام) در دربار سلطنتی عزیز غرق در ناز

و نعمت، و دارای موقعیتی حساس بود، و این نیز یکی از اسبابی است که هر کسی را به هوسرانی و عیش و نوش وامی‌دارد. از سوی چهارم ملکه مصر هم در محیط خود جوانی رعنا و دارای جمالی فوق العاده بود، چون عادة حرم سلاطین و بزرگان هر محیطی نخبه زیبایان آن محیطند.

و علاوه بر این، بطور مسلم وسائل آرایشی در اختیار داشته که هر بیننده را خیره می‌ساخته، و چنین بانویی عاشق و واله و شیدای چنین جوانی شده. آری، کسی به یوسف دل بسته که صدها خرمن دل در دام زیبایی او است، از این هم که بگذریم سوابق بسیاری از محبت و احترام و پذیرایی نسبت به یوسف دارد، و این سوابق کافی است که وی را در برابر خواهشش خاضع کند.

از سوی دیگر وقتی چنین ماهپاره‌ای خودش پیشنهاد کند، بلکه متعرض انسان شود خویشتن‌داری در آن موقع بسیار دشوارتر است. و او مدتها است که متعرض یوسف شده و نهایت درجه قدرت خود را در ربودن دل وی بکار برده، صدها رقم غنج و

دلال کرده، بلکه اصرار ورزیده، التماس کرده، او را به سوی خود کشیده، پیراهنش را پاره کرده و با این همه کشش صبر کردن از طاقت بشر بیرون است. از سوی دیگر از ناحیه عزیز هم هیچ مانعی متصور نبوده، زیرا عزیز هیچگاه از دستورات همسرش سر نتابیده، و بر خلاف سلیقه و رأی او کاری نکرده و اصلا یوسف را به او اختصاص داده و او را به تربیتش گماشته، و اینک هر دو در یک قصر زیبا از کاخهای سلطنتی و دارای مناظر و چشم افکنهایی خرم بسر می‌برند که خود یک داعی قوی است که ساکنان را بر عیش و شهوت وا بدارد.

در این قصر خلوت اتاقهایی تو در تو قرار دارد و داستان تعرض عزیزه به یوسف در اتاقی اتفاق افتاده که تا فضای آزاد درهای متعددی حائل است که همه با طرح قبلی محکم بسته شده و پرده‌ها از هر سو افتاده، و حتی کوچکترین روزنه هم به بیرون نمانده، و دیگر هیچ احتمال خطری در میان نیست. از سوی دیگر دست رد به سینه چنین بانویی زدن نیز خالی از اشکال نیست، چون او جای عذر باقی نگذاشته، آنچه وسائل پرده‌پوشی تصور شود به کار برده.

علاوه بر این، مخالطت یوسف با او برای یک بار نیست، بلکه مخالطت امروزش کلید یک زندگی گوارای طولانی است. او می‌توانست با برقراری رابطه و معاشقه با عزیزه به بسیاری از آرزوهای زندگی از قبیل سلطنت، عزت و ثروت برسد.

پس همه اینهایی که گفته شد اموری تکان دهنده بودند که هر یک به تنهایی کوه را از جای می‌کند و سنگ سخت را آب می‌کند و هیچ مانعی هم تصور نمی‌رفت که در بین باشد که بتواند در چنین شرایطی جلوگیر شود.

چون چند ملاحظه ممکن بود که در کار بیاید و جلوگیر شود: اول ترس از اینکه قضیه فاش شود و در دهنها بیفتد. دوم اینکه به حیثیت خانوادگی یوسف بربخورد. سوم اینکه این عمل خیانتی نسبت به عزیز بود.

اما مساله فاش شدن قضیه که ما در سابق روشن کردیم که یوسف کاملا از این جهت ایمن بوده، و به فرضی که گوشه‌ای از آن هم از پرده بیرون می‌افتاد برای یک پادشاه، تفسیر و تاویل کردن آن آسان بود، هم چنان که بعد از فاش شدن مراوده همسرش با یوسف همین تاویل را کرد و آب هم از آب تکان نخورد. آری، همسرش آن چنان در او نفوذ داشت که خیلی زود راضیش نمود و به کمترین مؤاخذه‌ای برنخورد، بلکه با وارونه کردن حقیقت مؤاخذه را متوجه یوسف نمود و به زندانش انداخت.

و اما مساله حیثیت خانوادگی یوسف آنهم مانع نبود، زیرا اگر مساله حیثیت می‌توانست چنین اثری را داشته باشد چرا در برادران یوسف اثری نداشت و ایشان را از جنایتی که خیلی بزرگتر از زنا بود جلوگیر نشد با اینکه ایشان هم فرزندان ابراهیم و

اسحاق و یعقوب بودند، و در این جهت هیچ فرقی با یوسف نداشتند؟ ولی می‌بینیم که حیثیت و شرافت خانوادگی مانع از برادرکشی ایشان نشد، نخست تصمیم قطعی گرفتند او را بکشند، سپس نه به خاطر شرافت خانوادگی بلکه به ملاحظاتی دیگر او را در چاه انداخته، و چون بردگان در معرض فروشش درآوردند، و دل یعقوب پیغمبر را داغدار او کردند، آن چنان که از شدت گریه نابینا شد.

و اما مساله خیانت و حرمت، آن نیز نمی‌توانست در چنین شرایطی مانع شود، زیرا حرمت خیانت یکی از احکام و قوانین اجتماعی و به خاطر آثار سوء آن و مجازاتی است که در دنبال دارد، و معلوم است که چنین قانونی تا آنجا احترام دارد که در صورت ارتکاب پای مجازات به میان آید. و خلاصه، انسان در تحت سلطه قوای مجریه اجتماع و حکومت عادله باشد، و اما اگر قوه مجریه از خیانتی غفلت داشته باشد و یا اصلا از آن خبردار نباشد، و یا اگر خبردار شد از عدالت چشم‌پوشی نماید و یا مرتکب مجرم از تحت سلطه آن بیرون شود - به زودی خواهیم

گفت که - دیگر هیچ اثری برای اینگونه قوانین نمی‌ماند.

بنابراین، یوسف هیچ مانعی که جلوگیر نفسش شود، و بر این همه عوامل قوی بچربد نداشته مگر اصل توحید، یعنی ایمان به خدا، و یا به تعبیری دیگر محبت الهیی که وجود او را پر و قلب او را مشغول کرده بود، و در دلش جایی حتی به قدر یک سرانگشت برای غیر خدا خالی نگذاشته بود. آری، این بود آن حقیقتی که گفتیم دقت در داستان یوسف آن را به دست

می‌دهد، اینک به متن آیه برمی‌گردیم.

معنای اینکه اگر یوسف (علیه السلام) برهان پروردگارش را ندیده بود قصد همسر عزیز را کرده بود ﴿وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ...﴾

پس اینکه فرمود: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَیَ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِینَ﴾ شکی نیست که اشاره است به چگونگی نجات یوسف از آن غائله هولناک و از سیاق برمی‌آید که منظور از گرداندن سوء و فحشاء از یوسف، نجات یوسف است از آنچه که همسر عزیز می‌خواست و به خاطر رسیدن به آن با وی مراوده و خلوت می‌کرد. و نیز برمی‌آید که مشار الیه «کذلک» همان مفادی است که جمله ﴿أَنْ رَأَیَ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ مشتمل بر آن است.

پس برگشت معنای ﴿كَذَلِکَ لِنَصْرِفَ﴾ به این میشود که یوسف (علیه السلام) از آنجایی که از بندگان مخلص ما بود، ما بدی و فحشاء را به وسیله آنچه که از برهان پروردگارش دید از او بگرداندیم. پس معلوم شد سببی که خدا به وسیله آن سوء و فحشاء را از یوسف گردانید تنها دیدن برهان پروردگارش بود.

لازمه این حرف این است که جزاء مقدر «لو لا» ارتکاب سوء و فحشاء باشد و لازمه این هم این است که ﴿لَوْ لاَ أَنْ رَأَیَ...﴾ قید برای ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ باشد، لازمه این نیز این است که «هم» یوسف به او عینا مانند «هم» او به یوسف، یعنی تصمیم بر معصیت باشد. پس در نتیجه «هم» یوسف به او داخل در تحت شرط قرار می‌گیرد، و این می‌شود: اگر نبود که یوسف برهان پروردگار خود را دید او هم ممکن بود قصد کند.

برای اینکه کلمه «لو لا» هر چند ملحق به ادوات شرط است، و علمای نحو گفته‌اند جایز نیست که جزای شرط بر خود شرط مقدم باشد، و خلاصه هر چند «لو لا» را به «ان» شرطیه قیاس کرده‌اند و لیکن باید دانست که جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ جزای «لو لا» نیست، بلکه به دلیل اینکه عطف شده بر ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ و جمله «همت به» جمله «قسم خورده شده» برای «لام» قسم در «لقد» است، پس جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ نیز «قسم خورده شده» آن خواهد بود، و چون معنای جزاء را هم داشته‌اند لذا جزای او حذف شده، و مثل این شده که بگوییم «به خدا قسم هر آینه

او را می‌زنم اگر مرا بزند» و معلوم است که به خاطر «ان» شرطیه معنی این می‌شود: «به خدا سوگند اگر مرا بزند من او را می‌زنم».

پس معنای آیه این می‌شود: «به خدا قسم هر آینه همسر عزیز قصد او را کرد و به خدا قسم او هم اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود هر آینه قصد او را کرده بود و چیزی نمانده بود که مرتکب معصیت شود».و اینکه می‌گوییم «چیزی نمانده بوده» و نمی‌گوییم معصیت می‌کرد، برای این است که کلمه «هم» بطوری که می‌گویند جز در مواردی که مقرون به مانع

است استعمال نمی‌شود، مانند آیه ﴿وَ هَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا﴾[1] و آیه ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا﴾[2]، و نیز مانند شعر صخر که گفته:

اهم بامر الحزم لا استطیعه *** و قد حیل بین العیر و النزوان.[3]

بنا بر آنچه گفته شد اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید واقع در معصیت نمی‌شد بلکه تنها تصمیم می‌گرفت و نزدیک به ارتکاب می‌شد، و نزدیک شدن غیر از ارتکاب است، و لذا خدای تعالی به همین نکته اشاره کرده و فرموده: «﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ﴾ تا سوء و فحشاء را از او بگردانیم» و نفرموده: «لنصرفه عن السوء و الفحشاء – تا او را از سوء و فحشاء بگردانیم» – دقت بفرمایید.

از اینجا روشن می‌شود که مناسب‌تر آنست که بگوییم منظور از «سوء» تصمیم بر گناه و میل به آن است، و منظور از «فحشاء» ارتکاب فاحشه یعنی عمل زنا است، پس یوسف (علیه السلام) نه این کار

---

[1] تصمیم به چیزی گرفتند که به آن نمی‌رسیدند. – توبه، آیه ۷۴.

[2] آن هنگام که دو طایفه از شما تصمیم گرفتند که متفرق شوند. – آل عمران، آیه ۱۲۲.

[3] می‌خواهم کاری که مطابق حزم و تدبیر است انجام دهم ولی نمی‌توانم، آری میان شتر و جهیدنش حائل شده.

را کرد و نه نزدیکش شد، ولی اگر برهان پروردگار خود را نمی‌دید به انجام آن نزدیک می‌شد، و این همان معنایی است که مطالب گذشته ما و دقت در اسباب و عوامل دست به هم داده در آن حین آن را تاکید می‌کند.

اینک به رسیدگی یک یک جملات پرداخته می‌گوییم: حرف «لام» در ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ برای قسم است، و معنایش این است که «قسم می‌خورم که به تحقیق عزیز قصد یوسف را کرد به آنچه که از او می‌خواست» و معلوم است که قصد کردن و تصمیم گرفتن وقتی است که اراده توأم با مقداری از عمل بوده باشد.

جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ عطف است بر مدخول «لام» قسم که در جمله قبلی بود، و معنایش اینست که «و قسم می‌خورم که اگر دیدن برهان پروردگارش نمی‌بود نزدیک بود که او را در آنچه که می‌خواست اجابت کند».

معنای برهان و اشاره به اینکه برهانی که دیدن آن، یوسف را از لغزش بازداشت نوعی علم شهودی بوده است که به بندگان مخلص ارائه می‌شود

کلمه «برهان» به معنای سلطان است، و هر جا

اطلاق شود مقصود از آن سببی است که یقین‌آور باشد، چون در این صورت برهان بر قلب آدمی سلطنت دارد، مثلا اگر معجزه را برهان می‌نامند و قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَذَانِکَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّکَ إِلیَ فِرْعَوْنَ وَ مَلاَئِهِ﴾[1] و یا

می‌فرماید: ﴿یَا أَیُّهَا اَلنَّاسُ قَدْ جَاءَکُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّکُمْ﴾[2] برای اینست که معجزه یقین‌آور است، و اگر دلیل و حجت را هم برهان نامیده و می‌فرماید: ﴿أَ إِلَهٌ مَعَ اَللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ﴾[3] باز برای این است که دلیل، حجت یقینی است، که حق را روشن ساخته و بر دلها حاکم می‌شود، و جای تردیدی باقی نمی‌گذارد.

و اما آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید هر چند کلام مجید خدای تعالی کاملا روشنش نکرده که چه بوده، لیکن به هر حال یکی از وسائل

---

[1] عصا و ید و بیضا دو برهان از پروردگار توست برای فرعون و جمعیتش. – قصص، آیه ۳۲

[2] هان ای مردم! به تحقیق برهانی از پروردگارتان برای شما آمد. – نساء، آیه ۱۷۴.

[3] آیا معبودی با خدا (شریک) است بگو بیاورید برهانتان را اگر راستگویید. – نمل، آیه ۶۴.

یقین بوده که با آن، دیگر جهل و ضلالتی باقی نمانده، کلام یوسف آنجا که با خدای خود مناجات می‌کند – و به زودی خواهد آمد – دلالت بر این معنا دارد، چون در آنجا می‌گوید: ﴿وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ...﴾[1] و همین خود دلیل بر این نیز هست که سبب مذکور از قبیل علمهای متعارف یعنی علم به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نبوده، زیرا اینگونه علمها گاهی با ضلالت و معصیت جمع می‌شود، هم چنان که از آیه ﴿أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾[2] و آیه ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[3] به خوبی استفاده می‌شود.

پس یقینا آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدا به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است، که نفس آدمی با دیدن

---

[1] یوسف، آیه ۳۳.

[2] آیا می‌نگری کسی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده و خداوند او را دانسته (و پس از اتمام حجت) گمراه کرده. – جاثیه، آیه ۲۳.

[3] انکار کردند آن را با اینکه دلهایشان بدان یقین پیدا کرد. – نمل آیه ۱۴

آن چنان مطیع و تسلیم می‌شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند، و ما – ان شاء اللَّه – مقداری در باره آن بحث خواهیم کرد.

«لامی» که در جمله ﴿كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ﴾ بر سر «لنصرف» در آمده «لام» غایت و یا تعلیل است، و به هر حال مال هر دو یکی است. و کلمه «کذلک» متعلق است به جمله «لنصرف» و اشاره مزبور اشاره است به رؤیت برهان رب که قبلا گفته بود، و کلمه سوء به معنای چیزی است که صدورش از عبد از آن جهت که عبد است بد باشد، و این مطلق معصیت و یا قصد معصیت را شامل است. و کلمه «فحشاء» به معنای ارتکاب عمل زشتی از قبیل زنا و امثال آن است، و ما قبلا گفتیم که از ظاهر سیاق برمی‌آید که سوء و فحشاء با زنا

و قصد زنا منطبق است.

و معنای آیه این است که: نتیجه و یا علت اینکه او برهان رب خود را بدید این بود که ما فحشاء و قصد به آن را از او برگرداندیم.

و یکی از اشارات لطیف که در این جمله، یعنی در جمله ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ اَلسُّوءَ وَ اَلْفَحْشَاءَ﴾ به کار رفته این است که سوء و فحشاء را از یوسف برگردانیده، نه اینکه او را از فحشاء و قصد به آن برگردانیده باشد، چون اگر بطور دومی تعبیر شده بود دلالت داشت بر اینکه در یوسف اقتضای ارتکاب آن دو بود، و او محتاج بود که ما او را از آن دو برگردانیم، و این با شهادت خدا به اینکه یوسف از بندگان مخلص بود منافات دارد. آری، بندگان مخلص آنهایند که خداوند، خالص برای خود قرارشان داده، بطوری که دیگر غیر خدا هیچ چیز در آنان سهم ندارد، و در نتیجه غیر خدا را اطاعت نمی‌کنند، خواه تسویل شیطان باشد و یا تزیین نفس و یا هر داعی دیگری غیر خدا.

و اینکه فرمود: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِينَ﴾ در

مقام تعلیل جمله ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ...﴾ است، و معنایش این می‌شود: ما با یوسف این چنین معامله کردیم به خاطر اینکه او از بندگان مخلص ما بود، و ما با بندگان مخلص خود چنین معامله می‌کنیم.

از آیه شریفه ظاهر می‌شود که دیدن برهان خدا، شان همه بندگان مخلص خداست، و خداوند سبحان هر سوء و فحشایی را از ایشان برمی‌گرداند، و در نتیجه مرتکب هیچ معصیتی نمی‌شوند، و به خاطر آن برهانی که خدایشان به ایشان نشان داده قصد آن را هم نمی‌کنند، و آن عبارت است از عصمت الهی.

و نیز برمی‌آید که این برهان یک عامل است که نتیجه‌اش علم و یقین است، اما نه از علم‌های معمول و متعارف.

اقوال بعضی از مفسرین عامه و خاصه در تفسیر آیه

اقوال پاره‌ای از مفسرین عامه و خاصه در تفسیر آیه: ﴿لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ...﴾

مفسرین عامه و خاصه در تفسیر این آیه اقوال مختلفی دارند که در ذیل به برخی از آنها اشاره

می‌شود:

۱. - قول بعضی[۱] از ایشان که به ابن عباس و مجاهد و قتاده و عکرمه و حسن و دیگران هم نسبت داده‌اند، این است که معنای آیه چنین می‌شود: همسر عزیز قصد کرد فاحشه و گناه را،

یوسف هم همان قصد را کرد، و اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود هر آینه آن گناه را مرتکب شده بود.

آن گاه یوسف را به کارهایی توصیف کرده‌اند که از مقام نبوت بسیار بعید و ساحت مقدس صدیق، از آن پاک و منزه است. و آن توصیف این است: یوسف تصمیم گرفت که با او زنا کند، نزدیک هم رفت بند زیر جامه‌ها هم باز شد، و آنجایی که یک مرد در هنگام عمل زناشویی می‌نشیند نشست، در آن موقع برهان پروردگارش دستگیرش شده شهوتش را باطل و از هلاکتش برهانید.

آن گاه در توصیف برهان و اینکه چه بوده حرفهای مختلفی زده‌اند.

---

[۱] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۴.

مثلا غزالی، در تفسیری که برای این سوره نوشته می‌گوید: در معنای این آیه، یعنی برهان اختلاف کرده‌اند، که مقصود از آن چیست؟ بعضی گفته‌اند: مرغی روی شانه‌اش نشست و در گوشش گفت: دست نگهدار که اگر این کار را بکنی از درجه انبیاء ساقط خواهی شد. بعضی دیگر گفته‌اند: یعقوب را دید که در کناری ایستاده انگشت به دندان می‌گزد، و می‌گوید: ای یوسف نمی‌بینی مرا؟ حسن بصری گفته «برهان» این بود که دید همسر عزیز نخست چادری بر روی چیزی افکند، پرسید چه می‌کنی؟ گفت: روی بتم را می‌پوشم که مرا به چنین حالتی نبیند، یوسف گفت تو از یک سنگ و جماد بی‌چشم و گوش حیا می‌کنی و من از خدایی که مرا می‌بیند و از پنهان و آشکارم خبر دارد حیا نکنم؟!

ارباب اللسان گفته: از ضمیر و سر خود صدایی شنید که: ای یوسف! اسم تو در دیوان انبیاء نوشته شده، و تو می‌خواهی کار سفیهان را بکنی. بعضی دیگر گفته‌اند: کف دستی دید که از دیوار خارج شد و بر آن نوشته بود: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا اَلزِّنیَ إِنَّهُ کَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِیلاً﴾ نزدیک زنا نروید که فاحشه و راه بدی

است «.عده‌ای گفته‌اند: سقف خانه باز شد، و صورت زیبایی دید که می‌گفت: ای رسول عصمت، نکن زیرا تو معصومی. طایفه‌ای دیگر گفته‌اند: سر خود را پایین انداخت دید بر زمین نوشته شده: ﴿مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ﴾ هر که کار بدی کند به همان کیفر داده می‌شود» بعضی دیگر گفته‌اند: فرشته‌ای نزدش آمد و بال خود را به پشت او کشید، شهوتش از نوک انگشتان پایش ریخت (و رغبتش تمام شد). بعضی دیگر گفته‌اند: خود عزیز را در حیاط دید که صدا می‌زند: آیا من اینجا نیستم. بعضی دیگر گفته‌اند: بین او و طرفش حجابی افتاد که یکدیگر را نمی‌دیدند. بعضی گفته‌اند: دختری از دختران بهشت را دید و از جمال و حسن او متحیر گشته، پرسید: از کیستی؟ گفت: از کسی هستم که در دنیا زنا نکرده باشد. و بعضی گفته‌اند: مرغی از کنارش عبور کرد و بر او بانگ زد که ای یوسف! عجله مکن

که او برای تو حلال است و برای تو خلق شده

بعضی گفته‌اند: آن چاهی را دید که در ته آن بیچاره بود، و دید که فرشته‌ای لب آن چاه ایستاده می‌گوید: ای یوسف! آیا بیچارگی آن روزت فراموشت شده.

بعضی دیگر گفته‌اند: زلیخا را به صورتی بسیار زشت دید و از او فرار کرد. بعضی گفته‌اند صدایی شنید که می‌گوید: ای یوسف به سمت راستت نگاه کن، وقتی نگاه کرد اژدهایی عظیم دید - که بزرگتر از آن قابل تصور نبود، و می‌گفت: زناکاران فردا در شکم منند، لا جرم یوسف فرار کرد. این بود گفتار غزالی.

افترائات ناشایسته و اتهامات قبیحی که در تفسیر جمله: ﴿وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ...﴾در تفاسیر عامه به ساحت حضرت یوسف (علیه السلام) نسبت داده شده است

از جمله حرفهای دیگری هم که زده‌اند این است که یعقوب در برابرش مجسم شده و ضربه‌ای به سینه‌اش زد که در یک لحظه شهوتش از سر انگشتانش بریخت. این روایت را الدر المنثور از مجاهد و عکرمه و ابن جبیر آورده، و به غیر این،

روایات دیگری هم آورده است.[1]

جواب روایت سیوطی این است که علاوه بر اینکه یوسف (علیه السلام) - همانطور که قبلا اثبات شد - پیغمبر و دارای مقام عصمت الهی بوده و عصمت، او را از هر لغزش و گناهی حفظ می‌کرد، علاوه بر این، آن صفات بزرگی که خداوند برای او آورده و آن اخلاص عبودیتی که در باره‌اش اثبات کرده جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که او پاک دامن‌تر و بلند مرتبه‌تر از آن بوده که امثال این پلیدیها را به وی نسبت دهند، مگر غیر این است که خدا در باره‌اش فرموده: «او از بندگان مخلص ما بود، نفس خود را به من و بندگی من اختصاص داده و من هم او را علم و حکمت دادم و تاویل احادیث آموختم» و نیز تصریح می‌کند که «او بنده‌ای صبور و شکور و پرهیزکار بوده به خدا خیانت نمی‌کرده، ظالم و جاهل نبوده، از نیکوکاران بوده به حدی که خداوند او را ملحق به پدر و جدش کرده است».

و چگونه چنین مقاماتی رفیع و درجاتی عالی جز

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳.

برای انسانی که صاحب و جدان پاک و منزه در ارکان، و صالح در اعمال و مستقیم در احوال میسر می‌شود؟ و اما کسی که به سوی معصیت گرایش یافته و بر انجام آن تصمیم هم می‌گیرد آنهم معصیتی که در دین خدا بدترین گناهان شمرده شده، یعنی زنای با زن شوهردار، و خیانت به کسی که مدتها بالاترین خدمت و احسان به او و به عرض او کرده، و حتی بند زیر جامه خود را هم باز نموده و در جایی از آن زن نشسته که شوهران با زنان خود می‌نشینند، آن وقت آیاتی یکی پس از دیگری از طرف خدا ببیند و منصرف نشود، و نداهایی یکی پس از دیگری بشنود و باز حیا نکند و دست برندارد، تا آنجا که به سینه‌اش بزنند و شهوتش از نوک انگشتانش بریزد، و اژدهایی که بزرگتر از آن تصور نشود ببیند

و از ترس پا به فرار بگذارد، چنین کسی جا دارد که اصولا اسم انسان را از رویش بردارند، نه اینکه علاوه بر انسان شمردنش او را بر اریکه نبوت و رسالت هم بنشانند، و خداوند او را امین بر وحی خود نموده، کلید دین خود را به دست او بسپارد و علم و حکمت خود را به او اختصاص دهد و به امثال ابراهیم خلیل ملحق سازد.

ولی از کسانی که زیر بار اینگونه حرفهای گوناگون و جعلیات یهودیان و هر روایت ساختگی می‌روند هیچ بعید نیست، زیرا همین‌هایند که به خاطر یک مشت روایات مجهول الهویه جد یوسف ابراهیم خلیل و همسرش ساره را متهم می‌کنند. آری، این چنین کسانی باکی ندارند از اینکه فرزند ابراهیم یعنی یوسف را در باره همسر عزیز متهم سازند.

زمخشری در کشاف گفته: «هم» یوسف را چنین تفسیر کرده‌اند که: یوسف بند شلوار زلیخا را باز کرد، و خود به حالت مردی که می‌خواهد جماع کند درآمد. و نیز تفسیر کرده‌اند که یوسف بند شلوار

خود را باز کرد و در میان پاهای زلیخا در حالتی که طاق و از خوابیده بود، بنشست. و «برهان» را چنین تفسیر کرده‌اند که: آوازی شنید که زنهار! ای یوسف و زنهار ای زلیخا! ولی یوسف گوش به این صدا نداد، دوباره شنید، و باز توجهی نکرد، بار سوم شنید که دور شو از زلیخا، باز در دلش مؤثر نشد تا آنکه یعقوب در نظرش مجسم شد که داشت سر انگشت خود را می‌گزید. و بعضی گفته‌اند که یعقوب دست به سینه یوسف زد و در نتیجه شهوتش از نوک انگشتانش بریخت.

و نیز از حرفهای یاوه‌ای که زده‌اند این است که: تمامی فرزندان یعقوب هر کدام صاحب دوازده پسر شدند مگر یوسف که صاحب یازده فرزند شد به خاطر اینکه در آن روز که قصد زلیخا را کرد شهوتش ناقص شد.

و نیز گفته‌اند که: صیحه‌ای بلند شد که ای یوسف! مانند پرنده‌ای مباش که پر و بال دارد ولی اگر زنا کند پر و بالش می‌ریزد. و نیز گفته‌اند: کف دستی بین یوسف و زلیخا نمایان شد که نه بازو داشت و نه مچ، و در آن نوشته بود: «﴿وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ

لَحَافِظِينَ كِرَاماً كَاتِبِينَ﴾ بر شما نگهبانانی موکلند بزرگوار و نویسنده» و با آنکه آن را دید منصرف نشد، دوباره در آن خواند که نوشته: «﴿وَ لاَ تَقْرَبُوا اَلزِّنىَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلاً﴾ به زنا نزدیک نشوید که عملی زشت و روشی قبیح است»، باز هم دست برنداشت، آن گاه دید که در آن نوشته: «﴿وَ اِتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اَللَّهِ﴾ بترسید از روزی که در آن روز به سوی خدا بازمی‌گردید»، باز هم متنبه نشد، ناگزیر خدا به جبرئیل فرمود: بنده مرا قبل از اینکه به خطا آلوده گردد دریاب. جبرئیل پایین آمد و به یوسف گفت: ای یوسف آیا عمل سفیهان را انجام می‌دهی با

اینکه نام تو در دیوان انبیاء نوشته شده است؟

بعضی دیگر گفته‌اند: تمثال عزیز را در برابر خود دید. بعضی گفته‌اند: زلیخا در این بین ناگهان برخاست و پارچه‌ای به روی بت خود انداخت و گفت: شرم می‌دارم از اینکه بت من مرا به این حال ببیند، یوسف هم برخاست و گفت که تو از سنگی که نه می‌بیند و نه می‌شنود شرم می‌کنی آن وقت من از خدای سمیع، بصیر و دانای به اسرار دلها شرم نداشته باشم؟!

این روایات و نظائرش روایاتی است که حشویه و جبریه که دینی جز دروغ بستن به خدا و انبیایش ندارند جعل نموده، و یا دنبالش را گرفته‌اند، و اهل عدل و توحید بحمد اللّه عقایدی که بتوان بدان خرده گرفت، ندارند.

آری، اگر از یوسف کوچکترین لغزشی سرزده بود قرآن کریم از آن خبر می‌داد و از توبه و استغفارش یادی می‌کرد، هم چنان که لغزش آدم و داوود و نوح و ایوب و ذی النون و توبه و استغفار ایشان را نقل کرده. در باره یوسف (علیه السلام) می‌بینیم که جز ثنا و مدح چیزی نگفته، و در مقام

ثنایش او را مخلص خوانده.

پس بطور قطع می‌فهمیم که یوسف در این مقام و موقف بس خطرناک و باریک، ثبات قدم را از دست نداده، و با نفس خود مجاهدتی کرده که جز از صاحبان قوت و عزم ساخته نیست که در چنین موقعی رعایت دلیل حرمت و قبح را بکنند، تا آنجا که از ناحیه خدای عالم مستحق ثنا گشته، هم در کتب اولین (عهدین) و هم در قرآن که بر سایر کتب آسمانی حجت بوده و مصدق آنهاست به نیکی یاد شده، تا آنجا که در قرآن کریم سوره‌ای تمام را به او و نقل داستان او اختصاص داده و به غیر داستان او چیزی نیاورده، باشد که یاد خیر او را در آیندگان زنده بدارد هم چنان که در باره جدش ابراهیم همین رفتار را نموده، تا صلحای بشر تا آخر دهر در عفت نفس و پاکدامنی و استواری در لغزشگاهها به وی اقتداء کنند.

پس باید گفت خدا عذاب کند آن دسته از عالم‌نمایانی را که در کتابهای خود چیزهایی می‌نویسند که برگشتش به این شود که آن یوسفی که

خدای تعالی سوره‌ای کامل به عنوان «احسن القصص» در قرآن عربی مبین در حقش نازل کرده تا مردم به وی اقتداء کنند همان پیغمبری است که میان دو پای یک زن زانیه نشست و بند جامه خود را باز کرد تا با او زنا کند، مردم باید به چنین پیغمبری اقتدا کنند، و اگر در چنین حالی پروردگارشان مکرر از این عمل نهیشان کرد مانند یوسف گوش به هاتف غیبی نداده سرگرم کار خود باشند، و اگر هاتف غیبی سه نوبت، آیات زاجره بر ایشان بخواند، و آن توبیخها و تهدیدهای شدید را بنماید، و حتی

اگر ایشان را به مرغی تشبیه کند که با غیر همسر خود درآمیخته و پرش ریخته و بی‌پر در آشیانه‌اش افتاده باز هم گوش ندهند و هم چنان زناکاری را ادامه دهند تا آنکه جبرئیل نازل شود و ایشان را به جبر از فاحشه‌ای که به حالت طاق و از برهنه افتاده جدا کند. راستی اگر بی‌شرم‌ترین فواحش و زناکاران و دریده‌چشم‌ترین و بی‌آبروترین آنان در حال زنا به کمترین برخوردی از برخوردهایی که برای یوسف نقل کرده‌اند برخورد کند، قطعا نبضش از حرکت می‌ماند و اعضایش خشک می‌شود، پس این یوسف چقدر می‌بایستی بی‌شرم و گمراه باشد که با آن همه برخورد هم چنان به کار زشت و نامشروع خود سرگرم باشد.[1]

در مذمت صاحبان این قول چه خوب گفته‌اند بعضی از مفسرین که: این طایفه یوسف (علیه السلام) را در این واقعه متهم کرده‌اند با اینکه هر کس کمترین ارتباطی با یوسف داشته بر برائت و پاکی او شهادت داده از خدا گرفته تا خود زلیخا، اما خدای

---

[1] کشاف، ج ۲، ص ۴۵۷.

تعالی فرموده: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا اَلْمُخْلَصِينَ﴾ و شاهدی که اهل خانه عزیز بوده گفته: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ﴾ تا آخر دو آیه - و اما عزیز گناه را به گردن همسرش انداخته و گفته: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ﴾ و خود زلیخا گفته: ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِينَ﴾، زنان اشرافی مصر گفته‌اند: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾، یوسف که خدا او را راستگو خوانده خودش این تهمت‌ها را از خود دفع کرده و گفته: ﴿أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾.

حال با اینکه همه نامبردگان به طهارت دامن یوسف گواهی داده‌اند چرا عده‌ای سبک مغز این حرفها را از خود درست می‌کنند، و دست به دست می‌گردانند؟ جهت عمده آنها دو چیز است:

افراط در پذیرش و تسلیم در برابر هر چه که حدیث نام دارد، یکی از دو علت وقوع در این افترائات می‌باشد

یکی از افراطشان در پذیرفتن و تسلیم در برابر هر حرفی که اسم حدیث و روایت داشته باشد، و لو هر چه باشد. اینها آن چنان نسبت به حدیث رکون و خضوع دارند که حتی اگر بر خلاف صریح عقل و

صریح قرآن هم باشد قبولش نموده احترامش می‌گذارند، و یهودیان هم وقتی اینها را دیدند، مشتی کفریات مخالف عقل و دین را به صورت روایات در دست و دهان آنان انداخته و به کلی حق و حقیقت را از یادشان بردند اذهانشان را از معارف حقیقی منصرف نمودند.

بطوری که می‌بینید که برای معارف دین جز حس هیچ اصل ثابتی قائل نبوده و برای مقامات معنوی انسانی از قبیل نبوت و ولایت و عصمت و اخلاص، هیچ پایه و اصلی جز وضع و اعتبار نمی‌شناسند، و با آنها معامله اوهام دائر در مجتمع اعتباری انسانی کرده‌اند که

جز قرار داد و نام‌گذاری، حقیقت دیگری که بدان متکی باشد ندارند.

در نتیجه نفوس انبیاء کرام را با سایر نفوس عوام که چون، اسباب بازی ملعبه هوی و هوسها قرار می‌گیرد و به خساست و جهالت می‌کشاند قیاس نموده‌اند، غافل از اینکه میان این دو، از زمین تا آسمان فرق است. از افراد برگزیده بشر که بگذریم بقیه مردم نهایت درجه تکامل نفسشان تنها این مقدار است که به مرحله تقوا برسند آنهم به امید ثواب و ترس از عقاب که اگر در پاره‌ای از موارد آدمی را به حقیقت برساند، در بسیاری از موارد به خطا می‌اندازد.

و اگر در یک مورد یا در مواردی با گناه مواجه شود و مرتکب نگردد می‌گویند عصمت الهی شاملش گردیده، آن وقت عصمت را به قوه‌ای معنا می‌کنند که میان آدمی و گناه حائل می‌شود، و وقتی اثر خود را می‌بخشد که سایر قوای آدمی را که انسان مجهز به آن است باطل کند (مثلا شهوتش از نوک انگشتانش بریزد) و خلاصه آدمی را ناچار و مضطر به کار نیک و یا ترک گناه نماید، غافل از اینکه معنای

عصمت این نیست و چنین عصمتی، بارک اللَّه ندارد. آری، فعلی که انسان از روی جبر و اضطرار انجام دهد نه حسن دارد، نه جمال، و نه ثواب.توضیح بیشتر این بحث محتاج به تتمه‌ای است که در بحثی جداگانه به زودی ایراد می‌گردد - ان شاء اللَّه.

علت دوم آن، ظاهر آیه است که می‌فرماید: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، چون نحویین گفته‌اند جزای «لو لا» مقدم بر خودش نمی‌شود، و در این جهت «لو لا» را به «ان» شرطیه قیاس کرده‌اند.

و بنابراین نظریه، جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ یک جمله تام و غیر مربوط به «لو لا» خواهد بود، و در نتیجه جزای «لو لا» در تقدیر گرفته می‌شود و آن این است که «او قصد می‌کرد» و یا نظیر آن و به عربی تقدیرش چنین می‌شود: «و لقد همت به زلیخا و هم بها یوسف لو لا ان را برهان ربه یفعل» یعنی «زلیخا قصد او را کرد، و یوسف قصد زلیخا را کرد، اگر برهان پرودگار خود را ندیده بود مرتکب می‌شد» و بنابراین معنا،

همه آن خرافات قابل قبول می‌شود[1].

و لیکن خواننده عزیز در سابق فهمید که این نظریه باطل است، و هر دو جمله یعنی ﴿لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ و جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ دو جمله قسم و سوگند هستند، و جزای «لو لا» که در معنای جمله دومی است حذف شده، زیرا با بودن جمله دومی حاجتی به ذکر آن نبوده. پس تقدیر کلام اینست: «اقسم لقد همت به و اقسم لو لا أن را برهان ربه لهم بها - سوگند که زلیخا

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

قصد او را کرد و سوگند که اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود او هم قصد زلیخا را می‌کرد».نظیر اینکه می‌گوییم «به خدا سوگند هر آینه او را می‌زنم اگر مرا بزند».علاوه، اگر معنایش آن بود که ایشان در تقدیر گرفتند جا داشت آیه شریفه چنین باشد: «و لقد همت به و هم بها و لو لا ان رای برهان ربه - زلیخا قصد یوسف را کرد، و یوسف قصد زلیخا را کرد، و اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود مرتکب می‌شد».در حالی که هیچ وجهی برای فصل (بدون واو) به نظر نمی‌رسد، و سیاق اجازه آن را نمی‌دهد.

سخن زمخشری در توضیح و توجیه جمله: ﴿وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ...﴾ و اشکال آن

۲. - از جمله اقوالی که در آیه گفته‌اند این است: مراد از «هم بها» قصد کردن یوسف (علیه السلام) به میل طبعی و تحریک شدن شهوت غریزی است. در کشاف گفته: اگر بگویی چگونه ممکن است پیغمبری قصد زلیخا را بکند که با وی به معصیت درآمیزد؟ در جواب می‌گویم: نفس یوسف با دیدن آن وضع که عقل و اراده هر بیننده را از بین می‌برد

تنها متمایل شد که با او مخالطت کند، و شهوت جوانیش تحریک شد به حدی که او را به صورت کسی در آورد که تصمیم دارد عمل را انجام دهد، و خلاصه به حالتی درآورد شبیه حالت زلیخا و «هم» او، ولی یوسف با نگریستن به برهان پروردگارش شدت آن تحریک را شکست و این برهان همان میثاقی است که مکلفین را وادار به ترک محرمات می‌کند.

آن گاه اضافه می‌کند: و اگر این میل شدید که به خاطر شدتش «هم» نامیده شده در کار نبود صاحبش به خاطر اینکه آن را به کار نبسته این همه مدح نمی‌شد، چون بزرگی صبر در برابر ابتلاء به قدر بزرگی آن ابتلاء است، هر قدر ابتلاء سخت‌تر باشد، صابر در برابر آن مستحق مدح بیشتری می‌شود، و اگر «هم» یوسف مانند «هم» زلیخا توأم با تصمیم بود خداوند تا این پایه او را مدح نمی‌کرد که از مخلصینش بخواند.

ممکن هم هست بگوییم معنای ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ این است که نزدیک بود قصد او را کند هم چنان که در محاورات خود می‌گوییم «اگر ترس از خدا نبود

می‌کشتمش» یعنی نزدیک بود او را بکشم، کانه دست به کار کشتنش شدم ولی نکشتم.

سپس اضافه کرده که: اگر بگویی چرا جواب «لو لا» حذف شد تا جمله «هم بها» بر آن دلالت کند؟ و چرا خود آن را جواب مقدم نگرفتی؟ در جواب می‌گویم: برای اینکه جواب «لو لا» مقدم بر آن نمی‌آید، برای اینکه «لو لا» هم حکم شرط را دارد، و شرط همیشه باید در صدر کلام واقع شود، چون حرف شرط و دو جمله شرط و جزا حکم یک کلمه را دارند، و معقول نیست بعضی از یک کلمه بر بعضی دیگر مقدم شود، ولی می‌شود بعضی از آن را به کلی حذف کرد، البته در صورتی که دلیلی بر محذوف دلالت کند.

حال اگر بگویی چرا جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ را به تنهایی متعلق «لو لا» گرفتی، و چرا هر دو را متعلق آن نگرفتی و اتفاقا «هم: قصد کردن» معنایی است که همیشه با معانی سر و کار دارد نه با جواهر، و ناگزیر در آیه شریفه بایستی از مقوله معانی چیزی نظیر مخالطت در تقدیر بگیریم که «هم» متعلق به آن شود نه به خود زلیخا و یا یوسف که از مقوله جوهرند، و چون مخالطت همواره دو طرف می‌خواهد پس گویا معنای آیه این می‌شود: «یوسف و زلیخا تصمیم به مخالطت گرفتند اگر مانعی یکی از آن دو را جلوگیر نمی‌شد».

در جواب می‌گویم: آنچه گفتی درست است و لیکن خدای سبحان در کلام خود دو تا «هم» آورده، و جدای از هم فرموده: «همت به» و «هم بها» و ما نمی‌توانیم از این تکرار چشم بپوشیم، و اگر چشم‌پوشی کنیم در حقیقت یکی را لغو دانسته‌ایم، پس به خاطر اینکه کلام خدا لغو نشود ناگزیریم تقدیر آن را چنین فرض کنیم: «و لقد همت بمخالطته و هم بمخالطتها».

علاوه بر این، مقصود از مخالطت آن دو یک چیز

است که باید هر دو به آن رضایت دهند که اگر یکی امتناع بورزد آن غرض حاصل نمی‌شود، و آن اطفاء شهوت زلیخا به وسیله یوسف و اطفاء شهوت یوسف به وسیله زلیخا است، و با دیدن برهان خدایی و کنار کشیدن یوسف قهرا تنها جمله «هم بها» متعلق «لو لا» قرار می‌گیرد.[1]

بیضاوی در تفسیر خود گفته‌های زمخشری را بدینگونه خلاصه می‌کند که: منظور از «هم» یوسف، میل طبیعی و کشمکش شهوت است نه قصد اختیاری، و کشمکش شهوت امری غیر اختیاری است که تحت تکلیف قرار نمی‌گیرد، و کسی سزاوار مدح و اجر جزیل خدایی است که وقتی بطور قهر شهوتش تحریک گردد خود را از عمل نگهدارد. پس معنای ﴿وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَیَ﴾ این است که: بی‌اختیار تحریک شد و اگر برهان خدا را ندیده بود مرتکب می‌شد، و یا مشرف بر ارتکاب بود، مانند اینکه گفته شود «می‌کشتم او را اگر از خدا نترسیده

---

[1] کشاف، ج ۲، ص ۴۵۶ و ۴۵۷.

بودم»[1].

گفته صاحب مجمع البیان در این زمینه و ایراد وارد بر آن

و این گفتار را بعضی اینگونه رد کرده‌اند که: مخالف معنایی است که لغت برای «هم» تعیین کرده، چون معنای لغوی «هم» قصد به انجام فعل است با مقارنتش به پاره‌ای اعمال که کشف کند از اینکه دیگر می‌خواهی فعل مورد نظر را انجام دهی. و یا عبارت است

[1] تفسیر بیضاوی، ص ۳۱۲.

از قصد فعل به اضافه انجام بعضی از مقدمات آن، مثل اینکه کسی می‌خواهد مردی را بزند، اول برمی‌خیزد و به سوی او می‌رود، و اما صرف میل به زدن و یا میل به زنا و صرف تحریک شدن شهوت و جلو آن را گرفتن، در لغت «هم» گفته نمی‌شود، بعلاوه «هم» به سوی گناه به معنای لغویش، خود عمل زشتی است که از یک پیغمبر بزرگوار سرنمی‌زند و نباید بزند، و اگر صرف طبیعت مذموم نبود و صدورش هم از پیغمبران زشت نبود لیکن صرف تحریک طبیعی را «هم» نمی‌گویند.

مؤلف: این جواب، پاسخ یک قسمت از گفته زمخشری و بیضاوی می‌شود که گفتند مراد از «هم» میل طبیعی است و کشمکش شهوت است ولی اینکه گفت: «و یا مشرف بر ارتکاب بود» بی‌جواب ماند، زیرا این حرف خود قول مستقلی است در معنای آیه، و آن این است که بگوییم میان «هم» زلیخا و «هم» یوسف فرق است، مقصود از «هم» زلیخا قصد عمدی به مخالطت و آمیزش است ولی مقصود از «هم» یوسف اینست که وی نزدیک بود قصد کند،

ولی قصد نکرد، به قرینه اینکه می‌بینیم خداوند متعال یوسف را مدح بلیغی نموده و اگر او قصد عمدی به معصیت و آمیزش با زنی اجنبی - که خود بدترین گناه است - کرده بود، دیگر خداوند او را اصلا مدح نمی‌کرد تا چه رسد به این نحو مدح. از اینجا معلوم می‌شود که منظور از «هم» یوسف، اشراف یوسف بود یعنی نزدیک بود که «هم» بر عمل کند.

جواب این توجیه هم این است که: اگر کلمه «هم» را به «نزدیک شدن به هم» معنا کنیم معنایی است مجازی که هیچ وقت نباید لفظ را بر آن حمل کرد مگر در جایی که نتوانیم بر معنای حقیقی حمل کنیم. و ما قبلا اثبات کردیم که ممکنست جمله «هم بها» را به همان معنای حقیقیش حمل کرد و اشکالی هم وارد نشود.

علاوه بر این، آن معنایی که برای دیدن برهان پروردگار کرده‌اند که منظور از آن مراجعه به حجت عقلی است که خود حاکم است بر اینکه بر هر کسی واجب است که از نواهی شرعی و محرمات الهی پرهیز نماید، معنای بعیدی است از لفظ رؤیت، چون این لفظ استعمال نمی‌شود مگر در دید حسی، و یا

مشاهده قلبی که خود به منزله همان دیدن به چشم و بلکه روشن‌تر از آنست، و اما صرف تفکر عقلی به هیچ وجه رؤیت نامیده نمی‌شود.

۳. - از دیگر اقوال در آیه اینست که منظور از«هم» یوسف و «هم» زلیخا یک معنا نیست بلکه دو معنای مختلف است، زیرا «هم» زلیخا عبارت از قصد به مخالطت بود، ولی «هم» یوسف این بود که او را به عنوان دفاع از خود کتک بزند، و دلیل بر این اختلاف دو هم، شهادت خدای تعالی است که می‌فرماید: او از بندگان مخلص ما بود، و از سوی دیگر حجت ـ

عقلی قائم است بر اینکه انبیاء، معصوم از گناهند، پس قطعا «هم» یوسف «هم» بر گناه نبوده.

در مجمع البیان می‌گوید: در ظاهر آیه «هم» به چیزی تعلق گرفته که بطور حقیقت مورد قصد و عزم تعلق نمی‌گیرد، زیرا فرموده: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ (به یوسف) ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ (به زلیخا) «هم» یوسف را متعلق به زلیخا «هم» زلیخا را متعلق به یوسف گرفته و معقول نیست که ذات آن دو مورد اراده و عزم قرار گیرد، چون معقول نیست ذات چیزی مورد اراده و عزم قرار گیرد. بنابراین اگر«هم» در آیه را حمل بر عزم کنیم باید چیزی محذوف در تقدیر بگیریم، که عزم و تصمیم بدان تعلق بگیرد. و ممکن است «هم» و عزم یوسف را متعلق به امر محذوفی بگیریم که با ساحت قدس نبوتش سازگار باشد، مانند زدن زلیخا و از خود دفاع کردن، پس کانه گفته می‌شود:زلیخا بر فحشا و گناه تصمیم گرفت، و خواست تا یوسف با وی درآمیزد، یوسف هم تصمیم گرفت از خود دفاع نموده، او را بزند هم چنان که گفته می‌شود: «تصمیم فلانی را گرفتم، یا برایش خیالی دارم» یعنی بنا دارم او را بزنم و یا مکروهی بر او وارد سازم.

و بنابراین، معنای رؤیت برهان آن است که خداوند به او برهانی نشان داد که اگر بر آنچه تصمیم گرفته اقدام کند، خانواده زلیخا او را هلاک نموده به قتل می‌رسانند. و یا این خیانت و فضیحت را به گردن او انداخته، وانمود می‌کند که یوسف به من درآویخت و خواستم امتناع بورزم مرا کتک زد، خداوند بدین وسیله خبر می‌دهد که سوء فحشاء را که همان قتل و گمان بد باشد از او بگردانید.

و تقدیر آیه چنین است: اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود این کار (زدن) را می‌کرد.

و جواب «لو لا» (این کار را می‌کرد) حذف شده، هم چنان که در آیه ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اَللَّهَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ حذف شده.[1]

و جوابش این است که این حرف عیبی ندارد، جز اینکه مبنی بر اختلاف داشتن دو «هم» است، و اختلاف معنای آن دو خلاف ظاهر است، و خلاف ظاهر را در جایی باید گفت که نشود کلام را بر ظاهرش حمل کرد، و ما در سابق طوری معنا کردیم

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۴.

که هر دو کلمه «هم» به یک معنا تفسیر شد.

علاوه بر این، لازمه این حرف که منظور از برهان چیزی باشد که به یوسف بفهماند که اگر زلیخا را بزنی هم تو را می‌کشند و هم رسوایت می‌کنند و منظور از «سوء» کشتن و منظور از

«فحشاء» تهمت زدن باشد، معنایی است که بطور قطع خلاف آن چیزیست که از سیاق آیه استفاده می‌شود.

و اما اینکه در مجمع البیان گفته: نمی‌توانیم هر دو «هم» را با هم به معنای مخالطت بگیریم و خلاصه‌اش اینکه «هم» انسان به کسی تعلق می‌گیرد که آن کس برای صاحب «هم» در آنچه که می‌خواهد منقاد و رام نباشد، و وقتی فرض شود که یکی از دو طرف، معنای «هم» در باره‌اش تحقق یافت دیگر معنا ندارد از آن طرف دیگر نیز «همی» تحقق پذیرد، چون معقول نیست که اراده من به کسی تعلق بگیرد که او خودش مرا اراده کرده، و طلب من متوجه کسی شود که خود طالب من است، و تحریک من به کسی تعلق بگیرد که او خود در صدد تحریک من است.

و این حرف صحیح نیست، زیرا ممکن است از دو طرف مشاجره، معنای «هم» تحقق بیابد. البته در صورتی که یک دفعه و بدون پس و پیش باشد، و یا عنایت زائده‌ای در کار بیاید، مانند دو نفر که می‌خواهند به هم نزدیک و با هم جمع شوند، گاهی

یکی از آن دو می‌ایستد، دیگری نزدیکش می‌رود، و گاهی هر دو با هم و به سوی هم حرکت می‌کنند، و به هم نزدیک می‌شوند، و نیز دو جسمی که با مغناطیس می‌خواهند یکدیگر را جذب کنند و متصل شوند گاهی یکی جذب می‌کند و دیگری جذب به سوی آن می‌شود، و گاهی یکدیگر را جذب می‌کنند، و به هم می‌چسبند.

وجهی که صاحب المنار در این مورد بیان کرده و جواب آن

۴. – قول دیگر در تفسیر آیه مورد بحث، گفتار صاحب المنار است: منظور از «هم» در هر دو مورد «هم» به زدن و دفاع است، چون وقتی زلیخا با یوسف مراوده کرد و یوسف زیر بار نرفت، عصبانی شد و در صدد انتقام برآمد، و در دلش حالتی آمیخته از عشق و خشم و تاسف پیدا شد و تصمیم گرفت یوسف را به جرم تمردش کتک کاری کند، یوسف هم وقتی دید پای کتک به میان آمده، آماده شد که از خود دفاع کند، و اگر دست زلیخا به او برسد، او هم بی‌درنگ بزند.

و لیکن از آنجایی که این عمل به ضرر یوسف تمام می‌شد – زیرا این احتمال که او زلیخا را تعقیب

کرده در ذهن مردم جای می‌گرفت، و یوسف متهم می‌شد - و به همین جهت خداوند به فضل خود برهانی را به او نشان داد، و به او الهام کرد که برای دفاع از خود فرار را انتخاب کند، یوسف هم به طرف در اتاق دوید تا در را باز کرده بگریزد، ولی زلیخا هم از عقب او را دنبال کرد، تا اینکه پشت در به او رسید.

و به هیچ وجه نمی‌شود کلمه «هم» را، به «هم» در عمل نامشروع یعنی مخالطت معنا

کرد. اما اینکه در جمله ﴿لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ نمی‌شود برای اینکه «هم» هیچ وقت تحقق پیدا نمی‌کند مگر برای عملی که «هم» کننده می‌خواهد انجام دهد، و عمل نامشروع زنا از کارهای زنان نیست تا بگوییم زلیخا (برای این عمل «هم» نمود)، بلکه بهره زن از این عمل، پذیرفتن و قبول آن است از کسی که طالب است - این اولا.

و ثانیا یوسف از همسر عزیز این عمل را نخواسته بود تا صحیح باشد که ما قبول آن را از ناحیه زلیخا «هم» بدانیم، زیرا نص آیاتی که گذشت و صریح آیاتی که می‌آید این است که یوسف مبرا و منزه از این عمل و حتی از مقدمات و وسائل آن بود.

و ثالثا به فرضی که چنین چیزی اتفاق افتاده بود جا داشت در تعبیر از آن بفرماید: «و لقد هم بها و همت به»، زیرا اول باید حال یوسف را که تقاضا کننده است نقل کند، و بعد عکس العمل زلیخا را حکایت نماید، چون «هم» یوسف به حسب طبع و وضع مقدم است، زیرا باید طبعا او اول پیشنهادی کند و «هم» حقیقی نیز «هم» اوست نه «هم» زلیخا.

و رابعا اینکه از داستان یوسف و زلیخا این معنا

معلوم شده که این زن بر آنچه از یوسف می‌خواست عازم و جازم و مصر بوده، و کمترین تردیدی نداشته، مانعی هم که باعث تردد وی شود تصور نمی‌رفته. بنابراین، به هیچ وجه صحیح نیست بگوییم زلیخا برای انجام زنا «هم» و قصد یوسف را کرده، حتی در صورتی که از باب جدل فرض کنیم که «هم» او به خاطر قبول درخواست یوسف و تسلیم در برابر خواسته او بوده، زیرا کلمه «هم» به معنای تصمیم در مقدمات فعلی است که با تردید انجام شود و زلیخا در خواسته خود تردیدی نداشت، به خلاف اینکه «هم» زلیخا را به قصد زدن یوسف معنا کنیم که در این صورت با آسان‌ترین فرض می‌توان «هم» او را توجیه نمود.[1]

این بود خلاصه آنچه که صاحب المنار در تفسیر آیه مورد بحث ایراد کرده، و جوابش این است که این قول از جهت معنا کردن «هم» با قول سوم یکی است و همه اشکالاتی که بر آن قول وارد کردیم بر این نیز وارد است، به اضافه اشکالی که تنها بر این

---

[1] تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۲۸۴ و ۲۸۶.

قول وارد می‌شود، و آن این است که «هم» زلیخا به معنای قصد زدن یوسف باشد. هیچ دلیلی ندارد، و صرف اینکه در پاره‌ای از داستانهای مشابه این داستان اتفاق افتاده که زن به مردی که با او دست نمی‌دهد پرخاش کرده و حالتی آمیخته از عشق و غضب به او دست داده دلیل نیست بر اینکه در زلیخا هم چنین حالتی دست داده باشد، و ما بدون هیچ قرینه‌ای کلام خدا را بر آن حمل کنیم.

و اما اینکه گفت: به هیچ وجه نمی‌شود کلمه «هم» را در عمل نامشروع مخالطت معنا کردو بر آن چهار دلیل اقامه نمود، همه پوچ و بی‌اعتبار است، زیرا این معنا کاملا روشن است که تقاضای مخالطت از ناحیه زلیخا مقدماتی از حرکات و سکنات داشته. آری، شان هر زنی در اینگونه موارد فعل است به انفعال، و عکس العملی نشان دادن است نه صرف قبول اینگونه صحنه‌ها هر زنی را به اعمالی (از قبیل ناز و کرشمه و در آغوش کشیدن و امثال آن) وا می‌دارد، و اگر زلیخا تنها یوسف را در آغوش کشیده باشد که بدینوسیله آتش غریزه جنسی او را تحریک و شعله‌ور سازد در نتیجه مجبور به اجابت خود نماید همین مقدار کافی است که بگوییم «زلیخا همت بیوسف - زلیخا قصد مخالطت با یوسف را کرد»، و بدین قصد برخاست، و حتما لازم نیست که «هم» او را به قصد (زنا) معنا کنیم که کار یوسف است و از ناحیه زلیخا تنها تسلیم و قبول است، تا نتوانیم بگوییم صرف تسلیم نیز در لغت «هم» هست.

و اما اینکه در آخر گفت: «از داستان یوسف و

زلیخا این معنا معلوم شده که این زن بر آنچه از یوسف می‌خواسته عازم و جازم و مصر بوده و کمترین تردیدی نداشته، بنابراین صحیح نیست بگوییم مقصود از» هم «زلیخا جمع شدن با یوسف است چون با استنکاف یوسف چطور ممکن است زلیخا جازم شود» این نیز صحیح نیست، زیرا هر کسی در هر چیز که جازم می‌شود از ناحیه خود جازم می‌شود، حال اگر شرایط دیگر هم مساعدت کرد به آرزوی خود می‌رسد و گرنه، خیر. زلیخا هم نسبت به اراده خود (کام گرفتن از یوسف) جازم بود، نه بر اینکه این عمل تحقق پیدا کند هر چند که یوسف زیر بار هم نرود. البته نسبت به این معنا جازم نبود و نمی‌توانست جازم باشد، چگونه ممکن بود، با اینکه می‌دید که یوسف امتناع دارد و حاضر نیست با او درآمیزد. آری او بر اراده خود جازم بود، نه بر اینکه یوسف هم اجابتش می‌کند و در برابر خواسته‌اش تسلیم می‌شود، و این خیلی روشن است.

۵. - قول دیگر این است که کلام را حمل بر تقدیم و تاخیر کرده و گفته‌اند: تقدیر آیه چنین است: «و لقد همت به و لو لا ان را برهان ربه لهم بها

– زلیخا قصد یوسف را کرد و اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود او هم قصد وی را کرده بود» ولی چون برهان پروردگار خود را دید قصد نکرد، مثل اینکه می‌گویند: «تو هلاک شده بودی اگر من برایت تدارک ندیده بودم» و یا «تو کشته شده بودی اگر من به دادت نرسیده بودم» و معنای این کلام است که: «اگر من برایت تدارک ندیده بودم هلاک شده بودی» و «اگر من به دادت نرسیده بودم کشته شده بودی» هر چند الآن که این کلام را می‌گوییم کشته شدنی اتفاق نیفتاده.

و نیز مانند قول شاعر که می‌گوید:

و نیز مانند آیه قرآن که می‌فرماید: ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لاَ أَنْ رَبَطْنَا عَلَىَ قَلْبِهَا﴾.

صاحب مجمع البیان این قول را به ابی مسلم مفسر نسبت داده.[2] اشکال این قول این است که اگر مقصود از این حرف همان حرفی باشد که بعضی از مفسرین گفته‌اند که در آیات قرآنی تقدیم و تاخیری رخ داده، مقصود آنان در جایی است که جمله‌های متعددی باشد که طبعا بعضی بر بعضی مقدم باشد، و در قرآن مؤخر ذکر شده باشد ولی از به هم‌خوردگی نظم طبیعی آنها اختلافی در معنا پدید نیاید، مثل جاهایی که در مقام شمردن چند چیز است، که طبعا یکی جلوتر از دیگری بوده، ولی در قرآن عقب‌تر ذکر شده، چون عنایتی به رعایت نظم در کار نبوده، هم چنان که در مثل آیه ﴿وَ اِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾[3] که

---

[1] من در جنگ بر دشمن پیشدستی می‌کنم و نمی‌گذارم دشمن بر من پیشدستی کند و اگر چنین نکردم قوم من دیگر مرا برای روز جنگ نخوانند. شاهد در اینست که جملهو اگر چنین نکردم... که بر جزای شرط دلالت دارد مقدم بر شرط شده.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

[3] همسرش ایستاده بود پس بخندید پس ما او را بشارت دادیم به (تولد)

تقدیر آن چنین بوده: همسرش ایستاده بود پس ما او را بشارت دادیم به فلان و فلان پس او خندید.

و تقدیم و تاخیر در آیه مورد بحث اینطور نیست، زیرا با تقدیم و تاخیر جملات معنا مختلف می‌شود، چون اگر «هم» یوسف را جلوتر فرض کنیم در این صورت همی مطلق و غیر مقید به ندیدن برهان می‌شود، و اگر آن طور که در قرآن آمده بعد از «هم» زلیخا قرار دهیم «همی» مقید به شرط خواهد بود.

و اگر مقصود مفسر نامبرده این است که «هم» یوسف جواب «لو لا» است که می‌بایستی بعد از «لو لا» آمده باشد ولی جلوتر آمده، در جواب می‌گوییم: چنین چیزی از نظر علم نحو جایز نیست، و علمای نحو آن را تجویز نمی‌کنند و «لو لا» را به «ان» شرطیه قیاس نموده هر چه هم که در کلام عرب بر خلاف آن ببینند و یا بشنوند حمل بر خلاف می‌کنند. مگر اینکه بگوییم این مفسر مخالف با عقیده نحویین بوده چون دیده بر این قیاس دلیلی در کار نیست و نیز دلیلی بر تاویلشان وجود ندارد.

اسحاق و پشت سر اسحاق یعقوب. - هود، آیه ۷۱.

۶. – و از جمله اقوال در توجیه آیه این است که گفته‌اند: اولین باری که زلیخا به قصد

یوسف حرکت کرد در عالم خواب بود. و اولین باری هم که یوسف قصد زلیخا را کرد باز در عالم خواب بود. یوسف چون پیغمبر بود فهمید که زلیخا سرانجام همسر او خواهد شد، و به همین جهت در بیداری قصد او را کرد. این معنا را غزالی در تفسیر خود آورده و گفته که این وجه بهترین وجوهی است که در معنای آیه ذکر کرده‌اند، چون انبیاء از گناه معصومند و هرگز قصد گناه نمی‌کنند.

جوابش این است که اگر مقصود غزالی این بوده که جمله ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ حکایت عمل یوسف در عالم خواب است که هیچ دلیلی بر آن ندارد، و اگر مقصودش این است که یوسف (علیه السلام) زلیخا را در خواب دیده و در آن عالم قصد او را کرده و سپس در بیداری مخصوصا با در نظر داشتن اینکه خواب انبیاء وحی است معتقد شده که زلیخا همسر اوست و بدین جهت در بیداری با وی گلاویز شده، و ناگهان برهان پروردگار خود را که به وی می‌فهماند در فهم وحی خدا دچار اشتباه شده مشاهده کرده و کنار کشیده، در جوابش می‌گوییم که

وی هر چند انبیاء را معصوم از گناه دانسته، ولی با این کلامش جواز خطاء از آنان را اثبات کرده، زیرا بنا به گفته وی یوسف در تلقی و گرفتن وحی دچار اشتباه شده، و تجویز چنین خطایی دست کمی از تجویز گناه و انکار عصمت ندارد.

علاوه بر این، آیه قبلی - که مخالطت را ظلمی شمرده بود که اگر کسی مرتکبش شود رستگار نمی‌گردد و یوسف از آن به خدا پناه می‌برد - با این حرف مناقضت دارد، پس چطور شد که یوسف آنجا پناه به خدا می‌برد و در این آیه زلیخا را همسر خود می‌داند.

این بود عمده اقوالی که در معنای آیه مورد بحث گفته‌اند، و با آن معنایی که ما ذکر کردیم مجموعا هفت و یا هشت قول می‌شود، و خواننده عزیز به خوبی فهمید که معنای دیدن برهان به حسب اختلاف اقوال چقدر مختلف شد، یکی می‌گفت: یک سبب یقینی بود که یوسف آن را مشاهده کرد. دیگری می‌گفت: آیاتی از قرآن بود که یوسف آن را شنید، و دست بر نداشت، سپس امور دیگری ضمیمه شد و او را منصرف ساخت. یکی می‌گفت: عبارت

است از علم به حرمت زنا و عذاب آن. یکی می‌گفت: عبارت است از ملکه عفت. یکی هم می‌گفت:

عبارت است از عصمت و طهارت. و ما حق مطلب را از نظر خواننده گذراندیم. و به زودی - ان شاء اللَّه - بعد از فراغت از تفسیر آیات مورد بحث در فصل جداگانه‌ای در این باره بحث خواهیم نمود.

بیان آیات

﴿وَ اِسْتَبَقَا اَلْبَابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾

کلمه «استباق» همانطور که قبلا هم گفتیم به معنای مسابقه است، و کلمه «قد»

و همچنین «قط» به معنای پاره کردن است، الا اینکه «قد» به معنای پاره کردن از طول است ولی «قط» به معنای پاره کردن از عرض است، و کلمه «دبر» و «قبل» به معنای پشت و جلو است.

از سیاق آیات برمی‌آید که مسابقه زلیخا و یوسف، به دو منظور مختلف بوده: یوسف می‌خواسته خود را زودتر به در برساند و آن را باز نموده از چنگ زلیخا فرار کند و زلیخا سعی می‌کرده خود را زودتر به در برساند و از باز شدنش جلوگیری نماید، تا شاید به مقصود خود نائل شود، ولی یوسف خود را زودتر رسانید و زلیخا او را به طرف خود کشید که دستش به در نرسد در نتیجه پیراهن او را از بالا به پایین پاره کرد، و این پیراهن از طرف طول پاره نمی‌شد مگر به همین جهت که در حال فرار از زلیخا و دور شدن از وی بوده.

﴿وَ أَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾

کلمه «الفاء» به معنای یافتن است، مثلا گفته می‌شود: «الفیته کذا - من او را چنین یافتم»، و مقصود از «سید» همان عزیز است که شوهر زلیخا بوده. بعضی گفته‌اند: اینکه قرآن او را «سید» خوانده

از این جهت است که خواسته به اصطلاح و عرف مصر حرف زده باشد، چون در مصر زنان، شوهران خود را سید می‌گفته‌اند، و تا کنون هم این اصطلاح ادامه دارد.

نکات موجود در گفتگوی یوسف (علیه السلام) و همسر عزیز با عزیز مصر بعد از فرار یوسف (علیه السلام) از قصد سوء زلیخا

﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِکَ سُوءاً إِلاَّ أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

بعد از آنکه به شوهر زلیخا برخورده‌اند مجلس مراوده صورت جلسه تحقیق را به خود گرفته، آری، وجود عزیز در دم در، این تحول را پدید آورد، از آیه مورد بحث تا پنج آیه این تغییر و ماجرای آن را بیان می‌کند.

همسر عزیز پیشدستی کرد و از یوسف شکایت کرد که متعرض من شده و باید او را مجازات کنی، یا زندان و یا عذابی سخت. لیکن در باره اصل قضیه و آنچه جریان یافته هیچ تصریحی نکرد، بلکه بطور کنایه یک حکم عمومی و عقلی را در باره مجازات کسی که به زن شوهرداری قصد سوء کند پیش کشید و گفت: «کیفر کسی که به همسر تو قصد سوء کند

جز این نیست که زندانی شود و یا عذابی دردناک ببیند» و اسمی از یوسف نبرد که او چنین قصدی کرده، و همچنین اسمی هم از خودش نبرد که مقصود از همسر تو خودم هستم، و نیز اسمی هم از قصد سوء نبرد که آن قصد، زنا با زن شوهردار بوده است. همه اینها به منظور رعایت ادب در برابر عزیز و تقدیس ساحت او بوده است.

و اگر مجازات را هم تعیین نکرد، بلکه میان زندان و عذاب الیم مردد گذاشت برای این است که دلش آکنده از عشق به او بود، و این عشق و علاقه اجازه نمی‌داد که بطور قطع یکی را

تعیین کند. آری، در ابهام، یک نوع امید گشایش است که در تعیین نیست. و لیکن تعبیر به «اهل» خود یک نوع تحریک و تهییج بر مؤاخذه است، و او نمی‌بایست چنین تعبیری می‌کرد، و لیکن منظورش از این تعبیر مکر و خدعه بر شوهرش عزیز بوده. او می‌خواست با این تعبیر تظاهر کند که خیلی از این پیشامد متاسف است، تا شوهرش واقع قضیه را نفهمد، و در مقام مؤاخذه او برنیاید، آری، فکر کرد اگر بتوانم او را از مؤاخذه خودم منصرف کنم، منصرف کردنش از مؤاخذه یوسف آسان است.

﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾

یوسف (علیه السلام) وقتی عزیز را پشت در دید ابتدای به سخن نکرد، برای اینکه رعایت ادب را کرده باشد، و نیز جلو زلیخا را از اینکه او را تقصیر کار و مجرم قلمداد کند بگیرد، ولی وقتی دید او وی را متهم به قصد سوء کرد ناچار شد حقیقت را بگوید که: «او نسبت به من قصد سوء کرد».در این کلام دلالت است بر قصر – البته قصر قلب – و تقدیرش چنین است: «من او را به سوء قصد نکردم بلکه او

این معنا را می‌خواست و به همین منظور قصد سوء مرا کرد».

و این گفتار یوسف - که هیچ تاکیدی از قبیل قسم و امثال قسم در آن به کار نبرده - دلالت می‌کند بر سکون نفس و اطمینان خاطرش و اینکه وی به هیچ وجه خود را نباخته و چون می‌خواسته از خود دفاع نماید و خود را مبرا کند هیچ تملق نکرده، و این بدان جهت بوده که در خود کمترین و کوچکترین خلاف و عمل زشتی سراغ نداشت، و از زلیخا هم نمی‌ترسید و از آن تهمتی هم که به وی زده بود باکی نداشت، چون او در آغاز این جریان با گفتن ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ خود را به خدا سپرده بود و اطمینان داشت که خدا حفظش می‌کند.

﴿وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ اَلْكَاذِبِينَ.. وَ هُوَ مِنَ اَلصَّادِقِينَ...﴾

از آنجایی که «شهادت» به معنای گفتن است، لذا جمله ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ...﴾ نسبت به آن به منزله مقول قول است و دیگر حاجتی نیست که قبل از جمله مذکور قول در تقدیر گرفته شود. بعضی

گفته‌اند که مقام اقتضاء دارد که ماده قول در آن به کار رود، ولی از آنجایی که قول اهل زلیخا خاصیت شهادت را داشته از این جهت از آن، تعبیر به شهادت شده.

و این شاهد، با گفتار خود به دلیلی اشاره کرده که مشکل این اختلاف حل و گره آن باز می‌شود و آن این است که اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زلیخا راست می‌گوید و یوسف از دروغگویان است، چون در اینکه از یوسف و زلیخا یکی راستگو و یکی دروغگو بوده

حرفی نیست، و پاره شدن پیراهن یوسف از جلو دلالت می‌کرد بر اینکه او و زلیخا روبروی هم مشاجره کرده‌اند، و قهرا تقصیر به گردن یوسف می‌بود، ولی اگر پیراهن وی از پشت سر پاره شده باشد قهرا زلیخا او را تعقیب کرده و او در حال فرار بوده، و او خواسته وی را به سوی خود بکشد، پیراهن او را دریده، پس تقصیر به گردن زلیخا می‌افتد، و این خود خیلی روشن است.

شاهدی که برای روشن شدن حقیقت ارائه طریق کرد چه کسی بوده و چرا از او به «شاهد» تعبیر شده نه به «قائل»

و اما اینکه این شاهد چه کسی بوده مفسرین در باره آن اختلاف کرده‌اند: بعضی[1] گفته‌اند که وی مردی حکیم بوده که در پاسخ عزیز که مشکل خود را با او در میان نهاده چنین حکم کرده است (نقل از حسن و قتاده و عکرمه). بعضی[2] دیگر گفته‌اند پسر عموی زلیخا بوده که با عزیز در پشت در قرار داشتند. بعضی[3] دیگر گفته‌اند او از جنس جن و بشر

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.
[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.
[3] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.

نبوده، بلکه خلقی از خلایق خدا بوده (نقل از مجاهد). ولی این وجوه مردود است، برای اینکه قرآن صراحت دارد بر اینکه «او از اهل زلیخا» بوده.

و از طرق اهل بیت (علیه السلام) و بعضی طرق اهل سنت نقل شده که شاهد نامبرده، کودکی در گهواره و از کسان زلیخا بوده، و به زودی روایاتش در بحث روایتی آینده خواهد آمد ان شاء اللَّه تعالی.

آنچه جای تامل و دقت است این است که آنچه این شاهد به عنوان شهادت آورد بیانی بود عقلی، و دلیلی بود فکری، که نتیجه‌ای را می‌دهد به نفع یکی از دو طرف و به ضرر طرف دیگر و چنین چیزی را عرفا شهادت نمی‌گویند، زیرا شهادت عبارت است از بیانی که مستند به حس و یا نزدیک به حس باشد و هیچ استنادی به فکر و عقل گوینده نداشته باشد، هم چنان که در آیه ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ﴾[1] و در آیه ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اَللَّهِ﴾[2] در آیه اولی شهادت آنها مستند به حس و در

---

[1] گواهی می‌دهد علیه ایشان گوش و چشم و پوست‌هایشان. - فصلت، آیه ۲۰

[2] گفتند شهادت می‌دهیم که تو رسول خدایی. - منافقون، آیه ۱.

دومی مستند به قریب به حس است. آری حکم به صدق رسالت هر چند فی نفسه مستند به فکر و تعقل است، و لیکن منظور از شهادت در این آیه چیزی است که مستند به آن نیست، و آن ادای حقی است که نسبت به حقانیت آن، علم و قطع دارند و در ادای آن، ملاحظه اینکه ناشی از تفکر و تعقل باشند ندارند، و لذا می‌بینیم همین شهادت در جاهای دیگری از آن به قول تعبیر می‌شود، (و می‌گویند فلانی قائل و یا معتقد به

فلان رأی است، یعنی نسبت به آن یقین دارد.

خلاصه کلام اینکه، چرا در آیه مورد بحث با اینکه بیان، بیانی عقلی و دلیلی فکری بود ادای آن را شهادت نامید؟ جوابش را ممکن است اینطور بدهیم) که بعید نیست به غیر از گفتار آن گوینده به اینکه ﴿شَهِدَ شَاهِدٌ﴾ اشاره به این باشد که کلام مذکور بدون فکر و تعقل از آن گوینده صادر شد، و چون مستند به تفکر و تعقل نبود، اطلاق شهادت بر آن صحیح است بلکه اصلا شهادت است، نه قول، چون عرفا بیانی را قول می‌گویند که مبتنی بر تامل و تفکر باشد.

این جواب بوسیله آن روایاتی که می‌گویند «گوینده این کلام کودکی بود در گهواره» تایید می‌شود، چون کودک اگر از باب معجزه به زبان آید، و خداوند به وسیله او ادعای یوسف را تایید کند. خود آن کودک در گفتارش فکر و تامل اعمال نمی‌کند، و چنین کلامی بیان شهادت است، نه قول.

﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾

یعنی وقتی عزیز پیراهن یوسف را دید که از پشت سرش پاره شده گفت این قضیه از مکری است که مخصوص شما زنها است، چون مکر شماها خیلی بزرگ و عجیب است. بنابراین، مرجع ضمیر «ها» از سیاق معلوم می‌شود که کیست.

و اگر نسبت کید را به همه زنان داد، با اینکه این پیشامد کار تنها زلیخا بود برای این است که دلالت کند که این عمل از آن جهت از تو سرزد که از زمره زنانی، و کید زنان هم معروف است. و به همین جهت کید همه زنان را بزرگ خواند و دوباره گفت: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ و این بدان جهت است که همه

می‌دانیم خداوند در مردان تنها میل و مجذوبیت نسبت به زنان قرار داده، ولی در زنان برای جلب میل مردان و مجذوب کردن ایشان وسائلی قرار داده که تا اعماق دلهای مردان راه یابند، و با جلوه‌های فتان و اطوار سحرآمیز خود دلهای آنان را مسخر نموده عقلشان را بگیرند، و ایشان را از راههایی که خودشان هم متوجه نباشند به سوی خواسته‌های خود بکشانند، و این همان کید و اراده سوء است.

و مفاد آیه این است که: عزیز وقتی دید پیراهن یوسف از عقب پاره شده به نفع یوسف و علیه همسرش حکم کرد.

معنای جمله: ﴿یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَ اِسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ...﴾ که گفته عزیز مصر است بعد از روشن شدن تقصیر همسرش

﴿یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَ اِسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ اَلْخَاطِئِینَ﴾

این آیه مقول قول عزیز است، یعنی عزیز بعد از آنکه به نفع یوسف و علیه همسرش داوری نمود به یوسف دستور داد که از این قضیه اعراض کند، و به همسرش دستور داد تا از خطا و گناهی که کرده استغفار نماید.

پس اینکه گفت: ﴿یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾ اشاره است به پیشامدی که کرد، و یوسف را زنهار داد که قضیه را نادیده گرفته به احدی نگوید و آن را فاش نسازد. و از آیات قرآنی هم بر نمی‌آید که یوسف به کسی گفته باشد، و جز این هم از او انتظار نمی‌رفت، هم چنان که می‌بینیم در برخورد با عزیز اسمی از داستان مراوده نبرد، تا آنکه خود زلیخا او را متهم کرد و او هم ناچار شد حق مطلب را بیان کند.

ولی آیا داستانی که از مدتها پیش هم چنان ادامه داشته مخفی می‌ماند؟ و آن عشق سوزان زلیخا که خواب و خوراک را از او سلب و طاقتش را طاق نموده مکتوم می‌شود؟ آری داستانی که مکرر اتفاق افتاده (و یک بارش را عزیز دیده) و گرنه زنان اشرافی مصر بارها نظایرش را دیده‌اند، هم چنان که از گفتار آنان که گفتند: ﴿اِمْرَأَتُ اَلْعَزِیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ و به زودی توضیحش خواهد آمد - استفاده می‌شود، و معقول نیست مخفی و مستور بماند.

و اینکه به همسرش گفت: ﴿وَ اِسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ اَلْخَاطِئِینَ﴾ گناه را برای او اثبات نموده

و دستور داد که از خدای خود به خاطر این گناه طلب مغفرت کند، چون او با این عمل از اهل خطا شد، و به همین جهت فرمود از «خاطئین» و نفرمود از «خاطئات».

و بطوری که از سیاق برمی‌آید اینها همه کلام عزیز است، نه کلام شاهد، چون کار شاهد حکم کردن و داوری نمودن نیست بلکه کار عزیز است.

و این اشتباه است که بعضی[1] گفته‌اند: این کلام، کلام شاهد اوست نه عزیز، و معنای ﴿وَ اِسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ﴾ این است که به شوهرت التماس کن که تو را به خاطر این گناهت عذاب ندهد.

و همچنین قول آنهایی[2] که گفته‌اند: معنایش این است که برای گناهت از خدا استغفار کن و به سویش توبه ببر، زیرا گناه از تو بوده نه از یوسف، چون مردم آن روز در عین اینکه بت می‌پرستیدند خدا را هم می‌پرستیدند.

وجه خطای این گفتار اینست که بت‌پرستان، به

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.

الوهیت خدا اقرار دارند ولی او را نمی‌پرستند. ما در سابق در جلد قبلی این کتاب کلامی در این باره گذراندیم علاوه بر این، آیه شریفه بیش از این ندارد: و «استغفری» و اصلا اسمی از متعلق نبرده، و ما چون می‌دانیم بت‌پرست بودند می‌گوییم متعلق استغفار، بتها می‌باشد.

و چه بسا گفته‌اند:[1] آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه عزیز مرد بی‌غیرتی بوده. و لیکن

ما می‌گوییم آن چنان که از آیه استفاده می‌شود او خیلی همسرش را دوست می‌داشته است.

گفتگوی ملامت آمیز زنان شهر در باره عشق زلیخا به یوسف و تدبیری که زلیخا با ترتیب دادن میهمانی و... برای رهایی از زخم زبان آنان اندیشید

﴿وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ اِمْرَأَتُ الْعَزِیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾

این آیه و پنج آیه بعد آن متعرض داستان زنان مصر با یوسف است که در خانه عزیز اتفاق افتاد. آنچه که از دقت در آیه به دست می‌آید و قرائن حالیه

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۷.

هم تاییدش می‌نماید و با طبع قضیه هم سازگاری دارد این است که وقتی داستان برخورد یوسف با عزیز و آن گفت و شنودها پایان یافت تدریجا خبر در شهر انتشار پیدا کرد، و نقل مجالس بانوان شد بطوری که در مجالس خود، و هر جا که می‌نشستند این قضیه را پیش کشیده زلیخا را به باد سرزنش می‌گرفتند، که با اینکه شوهر دارد عاشق برده خود شده، و در عشق خود آن چنان عنان از دست داده که با او به مراوده هم پرداخته و لکه ننگی بر دامن خود نهاده.

ولی هیچ یک از آنان این حرفها را از در خیرخواهی نمی‌زدند، بلکه از در مکر و حیله بود، چون می‌دانیم که بیشتر زنان دچار حسد و خودپسندی هستند، و همین دو جهت کافی است که نگذارد آرام بگیرند. آری عواطف رقیق و احساسات لطیف، در زنان اثری دارد که در مردان آن چنان اثر را ندارد. زنان در برابر هر خلقتی لطیف و طبیعتی زیبا عنان از دست می‌دهند، آرایش و زینت را بیش از مردان دوست می‌دارند مثل اینکه دلهایشان با

رسوم ناز و کرشمه بستگی دارد، و همین معنا باعث می‌شود که حس خودپسندی و حسد را در دلهایشان طغیان دهد.

کوتاه سخن، گفتگوهایی که در پیرامون مراوده زلیخا و یوسف می‌داشتند بیشتر برای تسکین حسادت و تسلای دل و فرو نشاندن جوش سینه‌ها بود، و گرنه آنها تا کنون یوسف را ندیده بودند، و آنچه که زلیخا از یوسف چشیده بود نچشیده بودند، و چون او دیوانه و شیدایش نشده بودند. آنها پیش خود خیال می‌کردند غلام زلیخا مردی معمولی است، آن گاه یکی پس از دیگری قیاسهایی می‌کردند، غافل از اینکه: شنیدن کی بود مانند دیدن.

خلاصه، آن قدر این تهمتها بر سر زبانها گشت تا به گوش خود زلیخا هم رسید، همان زلیخایی که جز رسیدن به وصال یوسف، دیگر هیچ هم و غمی ندارد، و اگر توانگر است، هر چه را دارد برای یوسف و برای به چنگ آوردن او می‌خواهد، و اگر عزت دارد، عزتش را هم برای این می‌خواهد تا شاید یوسف به خاطر عزت هم که شده او را دوست بدارد، و به او و بخواسته او توجهی کند، و او را به

خواسته‌اش برساند.

این گفت و شنودها، او را از خواب بیدار کرد و فهمید که دشمنان و رقیبان چگونه به رسوایی او دامن می‌زنند، لا جرم کس نزد ایشان فرستاد تا در موعد معینی همه آنان که زنان

اشرافی و سلطنتی و شوهرانشان از ارکان مملکت بودند در منزل وی حضور بهم رسانند.

آنها هم بر حسب عادتی که اینگونه خانواده‌ها برای رفتن به اینگونه مجالس دارند خود را برای روز موعود آماده نموده بهترین لباسها و دلنشین‌ترین آرایشها را تدارک دیده، به مجلس زلیخا درآمدند، اما «هم» یک یک ایشان همه این بود که یوسف را ببینند، و آن جوانی که ملکه مصر عاشقش شده چگونه جوانی است، و تا چه حد زیبا است که توانسته دل زلیخا را صید و او را رسوا سازد.

زلیخا هم جز این، همی نداشت که آن روز همه میهمانان یوسف را ببینند، تا حق را به جانب او داده معذورش دارند، و خودشان مانند او به دام عشق یوسف افتاده دیگر مجال برای بدگویی او را نداشته باشند، و در نتیجه از شر زبانهایشان راحت و از مکرشان ایمن شود. البته در این مقام اگر شخص دیگری غیر زلیخا بود، جا داشت از اینکه دیگران رقیب عشقش شوند بترسد و یوسف را به کسی نشان ندهد، ولی زلیخا از این جهت خیالش راحت بود، چون یوسف غلام او بود و او خود را مالک و

صاحب یوسف می‌پنداشت، چون عزیز یوسف را برای او خریده بود. از سوی دیگر می‌دانست یوسف کسی نیست که نسبت به میهمانان رغبتی پیدا کند، چه رسد به اینکه عاشق یکی از آنان شود. او تا کنون در برابر زیباییهای خود زلیخا تسلیم نشده، آن وقت چگونه تسلیم دیگران می‌شود، او نسبت به اینگونه هواها و امیال عزت و عصمت بی‌نظیری دارد.

پس از آنکه زنان اشرافی مصر نزد ملکه جمع شدند و هر کس در جای مخصوص خود قرار گرفت و به احوالپرسی و انس و گفتگو پرداختند، رفته رفته موقع خوردن میوه شد، دستور داد به یک یک آنان کارد تیزی که قبلا تهیه دیده بود داده و بلافاصله میوه‌ها را تقسیم کردند، در همین موقع که همه مشغول پوست کندن میوه شدند، دستور داد یوسف که تا آن موقع پنهان بود در آن مجلس درآید.

به محضی که یوسف وارد شد تو گویی آفتابی درخشیدن گرفت. چشم حضار که به او افتاد عقل از سرشان پرید، و حیرت زده و مسحور جمال او شدند، در نتیجه از شدت بهت‌زدگی و شیدایی با

کاردهای تیز دستهای خود را به جای میوه پاره کردند. آری این، اثر و خاصیت شیفتگی و دلدادگی است، چون وقتی نفس آدمی مجذوب چیزی گردد آن هم بطوری که علاقه و یا ترسش نسبت به آن از حد بگذرد، دچار اضطراب می‌گردد، و اگر باز از این هم بیشتر گردد دچار بهت‌زدگی و بعد از آن دچار خطر مرگ می‌گردد و در صورتی که بهت‌زده شود و مشاعر خود را از دست دهد دیگر نمی‌تواند تدبیر و تنظیم قوای اعضای خود را در دست

داشته باشد و چه بسا در این لحظه با سرعت هر چه تمامتر خود را به سوی همان خطری که از آن مبهوت شده بود پرتاب نماید، مثلا با پای خود به دهان شیر برود، و چه بسا بر عکس، حرکت را فراموش کند، و مانند جمادات که حرکتی ندارند بدون حرکت بایستد، و چه بسا کاری کند که قصد آن را ندارد. و نظایر این حوادث در صحنه عشق و محبت بسیار و حکایات عشاق روزگار که سرانجامشان به چه جنونی انجامیده معروف است.

و همین معنا فرق میان زلیخا و سایر زنان اشرافی مصر بود، چون مستغرق بودن زلیخا در محبت یوسف به تدریج صورت گرفت، به خلاف زنان اشرافی مصر که در مجلس زلیخا بطور ناگهانی به یوسف برخوردند، و در نتیجه پرده‌ای از جمال یوسف بر روی دلهایشان افکنده شد و از شدت محبت عقلهایشان پرید و افکار و مشاعرشان را به کلی مختل ساخت، در نتیجه میوه را از یاد برده به جای آن دستهای خود را قطع کردند، و نتوانستند کنترل خود را حفظ نمایند و نتوانستند از برون افتادن

آنچه که از محبت یوسف در دل یافتند خودداری کنند، و بی‌اختیار گفتند: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَکٌ کَرِیمٌ﴾.

با اینکه مجلس در خانه عزیز و در دربار سلطنتی او منعقد شده بود، و در چنین مجلسی جا نداشت که میهمانان اینطور گستاخی کنند، بلکه جا داشت نهایت درجه ادب و وقار را رعایت نمایند، و نیز لازم بود حرمت زلیخا، عزیزه مصر را رعایت نموده حشمت موقعیت او را نگهدارند. علاوه، خود از اشراف و زنانی جوان و صاحب جمال و صاحب شوهر بودند، چنین زنانی پرده‌نشین نمی‌بایست این چنین نسبت به یک مرد اجنبی اظهار عشق و محبت کنند. همه اینها جهاتی بود که می‌بایست مانع گستاخی آنان شود. و مگر همین زنان نبودند که دنبال سر زلیخا ملامتها نموده او را به باد مذمت می‌گرفتند، با اینکه زلیخا سالها با چنین جوان زیبایی همنشین بود، آن وقت چطور گفته‌های خود را فراموش نموده با یک بار دیدن یوسف به این حالت افتادند.

از اینهم که بگذریم جا داشت از یکدیگر

رودربایستی کنند، و از عاقبت فضیحت باری که زلیخا بدان مبتلا شده بود پرهیز نمایند. علاوه بر همه اینها، آخر خود یوسف در آن مجلس حضور داشت، و رفتار و گفتار آنان را می‌دید، از او چطور شرم نکردند؟

جواب همه اینها یک کلمه است و آن این است که دیدن ناگهانی یوسف و مشاهده آن جمال بی‌نظیر، خط بطلان بر همه این حرفها کشید، و آنچه که قبلا با خود رشته بودند (که در مجلس چنین و چنان رعایت ادب کنیم) همه را پنبه کرد، و مجلس ادب و احترام را به یک مجلس عیش مبدل ساخت، که هر که هر چه در دل دارد با همنشینان در میان گذاشته و از اینکه

در باره‌اش چه خواهند گفت پروا نکند، لذا بی‌پرده گفتند: «سبحان اللّه! این جوان بشر نیست فرشته‌ای بزرگوار است».

آری، این گفتار همان بانوانی است که در گذشته نه چندان دور در باره زلیخا می‌گفتند: ﴿اِمْرَأَتُ اَلْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

و در حقیقت آن حرفشان بعد از این گفتارشان، خود عذرخواهی و پوزشی از ایشان بود، و مفادش این بود که آن بدگوییها که ما دنبال سر زلیخا می‌گفتیم در صورتی که یوسف بشری معمولی بود همه حق و بجا بود، ولی اینک فهمیدیم که یوسف بشر نیست، و انسان وقتی سزاوار ملامت و مذمت است که به یک بشر دیگر اجنبی عشق بورزد و با او مراوده کند با اینکه می‌تواند حاجت طبیعی خود را با آنچه که در اختیار دارد برآورد، و اما در صورتی که جمال آن شخص اجنبی جمالی بی‌مانند باشد به حدی که از هر بیننده‌ای عنان اختیار را بگیرد دیگر سزاوار مذمت و در عشقش مستحق هیچ ملامتی نیست.

به همین جهت بود که ناگهان مجلس منقلب شد و قیود و آداب همه کنار رفت، نشاط و انبساط وادارشان کرد که هر یک آنچه از حسن یوسف در ضمیر داشتند بیرون بریزند، خود زلیخا هم رودربایستی را کنار گذاشته اسرار خود را بی‌پرده فاش ساخت و گفت: «اینکه می‌بینید همان بود که مرا در باره آن ملامت می‌کردید، من او را به سوی خود توجه دادم ولی او عصمت گزید» آن گاه بار دیگر عنان از کف داده به عنوان تهدید گفت: «اگر آنچه دستورش می‌دهم انجام ندهد بطور مسلم به زندان خواهد افتاد، و یقینا در زمره مردم خوار و ذلیل در خواهد آمد».این بگفت تا هم مقام خود را نزد میهمانان حفظ کند، و هم یوسف را از ترس زندان به اطاعت و انقیاد وادار سازد.

اشاره به شدت و سختی وارد بر یوسف (علیه السلام) در مجلس میهمانی و پناه بردن آن حضرت به خدای تعالی

و اما یوسف، نه کمترین توجهی به آن رخساره‌های زیبا و آن نگاههای فتان نمود و نه التفاتی به سخنان لطیف، و غمزه‌های دلربایشان کرد، و نه تهدید هول‌انگیز زلیخا کمترین اثری در دل او

گذاشت.

آری، دل او همه متوجه جمالی بود فوق همه جمالها، و خاضع در برابر جلالی بود که هر عزت و جلالی در برابرش ذلیل است، و لذا در پاسخشان یک کلمه حرف نزد و به گفته‌های زلیخا که روی سخنش با او بود هیچ توجهی ننموده، بلکه به درگاه پروردگارش روی آورده و گفت: «بار الها! زندان در نزد من بهتر است از آنچه که اینان مرا بدان دعوت می‌کنند، و اگر تو کیدشان را از من نگردانی دلم به سوی آنان متمایل گشته و از جاهلان می‌شوم».

اگر این کلام را با آن حرفی که در مجلس مراوده در جواب زلیخا گفت که: «پناه به

خدا، او پروردگار من است که منزلگاهم را نیکو ساخت، و به درستی که ستمکاران رستگار نمی‌شوند» مقایسه کنیم از سیاقش می‌فهمیم که در این مجلس به یوسف سخت‌تر گذشته تا آن مجلسی که روز قبل با حرکات تحریک‌آمیز زلیخا مواجه بود، چون آنجا او بود و کید زلیخا، ولی امروز در برابر کید و قصد سوء جمعی قرار گرفته. بعلاوه، واقعه روز قبل واقعه‌ای بود که در خلوت صورت گرفت، و خود زلیخا هم در پنهان داشتن آن اصرار داشت، ولی امروز همه آن پرده‌پوشی‌ها کنار رفته در برابر جمع کثیری از زنان شهر دارد معاشقه می‌کند. آری، آنجا تنها زلیخا بود، اینجا عده زیادی اظهار عشق و محبت می‌کنند، آنجا یک نفر بود که می‌خواست وی را گمراه کند، اینجا عده‌ای بر این معنا تصمیم گرفته‌اند، آنجا اگر شرایطی زلیخا را مساعدت می‌کرد اینجا شرایط و مقتضیات بیشتری علیه او در کار است.

لذا در آنجا تنها به خدا پناه برد ولی در اینجا رسما به درگاه خدای سبحان تضرع نموده در دفع کید

ایشان از او استمداد نمود، و خدا هم دعایش را مستجاب نمود. کید ایشان را از او بگردانید، آری خدا شنوا و دانا است.

در اینجا به بحث در باره آیات برگشته می‌گوییم: کلمه «نسوة» در آیه مورد بحث اسم جمع است برای زن، و از اینکه مقیدش کرد به «فی المدینة» استفاده می‌شود که از نظر عدد و یا از نظر موقعیت عده و یا اشخاصی بوده‌اند که گفتگویشان در انتشار قضیه و رسوایی بیشتر مؤثر بوده است.

و ﴿اِمْرَأَةُ الْعَزِيزِ﴾ همان زنی بوده که یوسف در خانه‌اش زندگی می‌کرده، و با یوسف بنای مراوده را گذاشته، و کلمه «عزیز» معنایش معلوم است، و این لقب همان سیدی بود که یوسف را از مکاریان خریداری نمود، و این لقب مخصوص کسی بوده که بر کشور مصر ریاست می‌کرده و لذا وقتی یوسف به ریاست مصر رسید او را هم عزیز لقب دادند.

و از اینکه فرمود: ﴿تُرَاوِدُ فَتَاهَا﴾ برمی‌آید که خواسته‌اند بگویند زلیخا بطور استمرار یوسف را دنبال می‌کند، و این بدترین مراوده است، و کلمه «فتی» به معنای غلام جوان و «فتاة» به معنای کنیز

جوان است، و استعمال فتی در غلام شایع است، و شاید به همین اعتبار در اینجا آن را به ضمیر زلیخا اضافه نموده و فرموده «جوانش».

و در مفردات گفته: ﴿شَغَفَهَا حُبًّا﴾ یعنی محبت یوسف تا شغاف قلب زلیخا، یعنی باطن او راه یافته بود - نقل از حسن - و گفته شده به معنای وسط آن - نقل از ابی علی - و این دو معنا نزدیک بهمند.[1] و شغاف قلب به معنای غلافی است که محیط به قلب است.

و معنایش این است که: عده‌ای از زنان شهر که حرفهایشان در زلیخا و در حق او خالی از اثر نیست گفتند: همسر عزیز بطور مستمر با غلامش مراوده دارد و می‌خواهد او را به سوی خود جلب کند، و این برای او شایسته نیست، چون او زن است و این از وقاحت است که زن با مردی بیگانه چنین کند، گر چه طبع مردان چنین اقتضایی دارد، ولی زن خیلی باید بی‌شرم باشد که دست به چنین کاری بزند، علاوه بر اینکه او همسر عزیز و خودش عزیزه این

---

[1] مفردات راغب، ماده«شغف».

کشور است، او می‌بایست، و حتما می‌بایست، آبروی خاندان و شرافت شوهر و مکانت خود را مراعات می‌کرد، از این هم که بگذریم آن کسی که وی به او دلبسته غلام اوست، ولی مثل چنین شخصیتی چرا باید به یک غلام عبرانی که غلام خود اوست عشق بورزد و اینگونه واله و شیدایش شود، حال اگر صرفا دوستش می‌داشت باز هم قابل تحمل بود، نه اینکه محبت را تا آنجا بکشاند که به مراوده بینجامد، و او هم از اجابت خواهشش سر باز زند، و باز متنبه نشود، به اصرار و التماس بیفتد. راستی زلیخا گمراهی را به حد قباحت و شناعت رسانده است.

و لذا دنبال این حرفها این معنا را اضافه کردند که: ﴿إِنَّا لَنَرَاهَا فِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾.

﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً وَ آتَتْ کُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً﴾

در مجمع البیان گفته: «مکر» به معنای حیله‌سازی به منظور رسیدن به مقصود است[1]. و اگر این

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۰.

اعتراضات زنان مصر را مکر به زلیخا خوانده است، برای این است که رقبا و حسودان زلیخا با اشاعه این حرفها داشتند او را رسوا می‌کردند و هتک حرمت می‌نمودند، و اگر کسی را به نزد ایشان فرستاد و دعوتشان کرد، برای این بود که یوسف را به آنان نشان بدهد، و ایشان را هم مانند خود به عشق او مبتلا سازد، و در نتیجه دست از بدگویی و ملامت او بازداشته او را در عشقش معذور بدارند.

بنابراین، اگر گفته‌های زنان مصر را مکر نامیده و فرموده «وقتی مکر زنان مصر را شنید» بدین خاطر است که سرزنشهای ایشان از در حسد و دشمنی بوده، و آنها می‌خواسته‌اند وی را در میان مردم رسوا کنند.

بعضی[1] گفته‌اند: اگر قرآن حرفهای ایشان را مکر نامیده برای این است که مقصود ایشان این بوده که بدین وسیله به دیدار یوسف نایل آیند، چون در باره حسن یوسف حرفها شنیده بودند، لذا این بدگوییها را سردادند تا زلیخا بشنود و مجبور شود برای ساکت

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۰.

کردن آنان و برای

اینکه او را معذور بدارند دعوتشان نموده یوسف را نشانشان دهد، آن وقت خود آنان از این فرصت استفاده نموده به خیال خود با یوسف قول و قراری بگذارند. ولی معنای اول به سیاق آیات نزدیک‌تر است.

و اینکه فرمود: ﴿أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ﴾ معنایش روشن و کنایه است از اینکه ایشان را احضار نمود.

کلمه «اعتدت» به معنای تهیه دیدن و آماده کردن است، یعنی برای هر یک از آن زنان تکیه‌گاهی (متکایی) مهیا کرد، و «متکاء» - به ضم میم و تشدید تاء - اسم مفعول از «اتکاء» و منظور از آن پشتی و یا تخت و یا هر چیزی است که به آن تکیه شود، هم چنان که در خانه‌های بزرگان مرسوم بوده البته این کلمه به معنای «ترنج» که یک نوع میوه است نیز تفسیر شده. و بعضی آن را «متکا» - به ضم میم و سکون تاء و بدون همزه - قرائت کرده‌اند. و بعضی «متکا» - به ضم میم و تشدید تاء و بدون همزه - قرائت کرده‌اند.

و اینکه فرمود: ﴿وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً﴾

مقصود از دادن کارد به جهت پاره کردن میوه از قبیل ترنج و امثال آن بوده. و معنای ﴿وَ قَالَتِ اُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾ این است که به یوسف دستور داد که بر آن زنان درآید، و این نقشه را بدان جهت ریخت که یوسف وقتی بر آنان درآید که خالی الذهن و مشغول میوه و سرگرم پاره کردن آن باشند، و از ظاهر لفظ آیه برمی‌آید که یوسف تا آن ساعت از نظر زنان مهمان پنهان بوده، حال یا در گنجه و صندوق خانه بوده و یا در اطاق دیگری قرار داشته که به سالن پذیرایی راه داشته، چون زلیخا به یوسف می‌گوید: «بیرون آی بر ایشان» و اگر غیر این صورت بود می‌گفت «درآی بر ایشان».

از سیاق استفاده می‌شود که این نقشه از زلیخا مکری بود در مقابل مکر زنان مصر، تا ایشان را رسوا ساخته زبانشان را از ملامت خود قطع کند، و بفهمند که یوسف چه بر سر او آورده.

و این نقشه بسیار ماهرانه تنظیم شده بود، چون برنامه ملاقات را اینطور چیده بود که قبلا برای هر یک متکایی تهیه نموده، به دست هر یک کاردی داده

در همه این لحظات یوسف را از نظر آنان پنهان داشته بود، و یک باره او را به مجلس درآورده و بطور ناگهانی به آنها نشانش داد، تا یک باره عقلها را از دست داده مدهوش جمال بدیع یوسف گردند، در نتیجه کاری کنند که آدم عاقل و هوشیار چنین کاری نمی‌کند. و همین شاهد بی‌عقلی آنان شود، و آن این است که با دیدن او دستهای خود را به جای میوه قطع کنند، آنهم نه یک نفر و دو نفرشان، بلکه همگی آنان دست خود را قطع کنند.

﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾

کلمه «اکبرنه» از «اکبار» به معنای اعظام و بزرگداشت است، و کنایه است از حالت دهشت‌زدگی آن زنان، بطوری که شعور و ادراک خود را به محض دیدن آن حسن و جمال از دست دادند، و این حالتی است طبیعی و خلقتی در عموم مردم، که هر کوچکی در برابر بزرگ و هر حقیری در برابر عظیم خاضع گردد. پس هر وقت عظیم و کبیری به عظمت و کبریایی خود در برابر شعور آدمی جلوه‌گر شود بر هر چه که در شعور آدمی وجود دارد و کوچکتر از آن عظیم است قاهر آمده و آنها را از یادش می‌برد، و در نتیجه آدمی در اعمالش دچار خبط می‌گردد.

به همین دلیل بود که وقتی زنان مصر یوسف را بدیدند حسن و جمال او بر شعور و ادراکشان قاهر آمد، در نتیجه به جای میوه دستهای خود را قطع کردند. و اینکه قطع را به صیغه تفعیل آورده دلالت بر زیادی آن قطع دارد، هم چنان که وقتی می‌گویند

«قتل القوم تقتيلا» و یا می‌گویند «موتهم الجدب تمویتا» معنایش این است که: او مردم را بسیار بکشت. و یا: قحطی بسیاری از مردم را نابود کرد.

و اینکه فرمود: ﴿وَ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾ تقدیس خداست در امر یوسف، و این جمله نظیر آیه ﴿مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [1] است. تقدیس خدای سبحان، ادبی است که معتقدین به خدا در هر امری که در آن یک نوع تنزیه و تبرئه برای کسی اثبات می‌کنند به زبان آورده نخست خدا را تنزیه و سپس به تنزیه شخص مورد نظر می‌پردازند.

عکس العمل زنان مصر با دیدن یوسف (علیه السلام) و توضیح اینکه گفتند: ﴿مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾

زنان مصر هم وقتی خواستند یوسف را تنزیه کنند و بگویند: ﴿مَا هَذَا بَشَراً...﴾ اول خدا را با جمله «حاش للّه» تنزیه نموده و سپس به تنزیه یوسف پرداختند.

و در جمله ﴿مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾

---

[1] ما را نرسد که در این باب سخن گوییم، خدایا تو منزهی! این تهمتی بزرگ است. - نور، آیه ۱۶

بشریت را از یوسف نفی و فرشته بودن را برایش اثبات کردند، البته این حرف هم ناشی از اعتقادی بود که معتقدین به خدا که یک فرقه آنان بت‌پرستانند بدان معتقد بودند. و آن این بود که خداوند فرشتگانی دارد که موجوداتی شریف و مبدء هر خیر و سعادت در عالمند، و زندگی هر موجود زنده و علم و جمال و بهاء و سرور و سایر کمالات مورد آرزو از ناحیه آنان ترشح می‌شود، و در نتیجه خود ایشان دارای تمامی

جمالها و زیباییهای صوری و معنویند، و اگر فرضا به صورت بشر مجسم شوند در حسن و جمالی می‌آیند که به هیچ مقیاسی قابل اندازه‌گیری نیست و بت‌پرستان آنها را به صورت انسان تصور می‌کنند، البته انسانی در نهایت حسن و بهاء.

و شاید همین اعتقاد سبب بوده که به جای توصیف حسن و جمالش و چشم و ابرویش، او را به فرشته‌ای بزرگوار تشبیه کرده‌اند، با اینکه آتشی که در دل ایشان افروخته شده بود، به دست حسن صورت و زیبایی منظر یوسف افروخته شده بود. مع ذلک می‌بینیم از حسن او چیزی نگفتند، بلکه او را فرشته‌ای کریم نامیدند، تا هم به حسن صورت او اشاره کرده باشند و هم به حسن سیرتش، و هم به جمال ظاهر و خلقتش و هم به جمال باطن و خلقش و خدا داناتر است.

و از اینکه کلام زنان مصر مقدم بر کلام همسر عزیز ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ ذکر شده فهمیده می‌شود که ایشان این حرف را به منظور حق دادن به

زلیخا و معذور دانستن وی نگفته‌اند[1]، و نخواسته‌اند بگویند: تو در عاشق شدنت به یوسف حق داشته‌ای، بلکه کلامی بوده که بی‌اختیار و بطور قهر در مقام مدح و ثنای یوسف و مجذوبیت و شیدایی خود زده‌اند، بدون اینکه توجه داشته باشند که این کلام مایه رسوایی ایشان است، و همسر عزیز هم هرگز حاضر نبود بدون چنین مقدمه‌ای بگوید ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ و لیکن بعد از آنکه ایشان را، هم عملا به بریدن دست به جای میوه، و هم قولا رسوا و مفتضح کرد آن وقت خودش این حرف را زد که دیگر چاره‌ای جز تصدیقش نداشته باشد.

اعتراف همسر عزیز در جمع زنان مصر و تهدید صریح یوسف (علیه السلام) به حبس و خواری

﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَ لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ...﴾

زمینه این کلام زمینه دفع توهم است، کانه کسی گفته است: بعد از آنکه زنان مصر دستهای خود را

---

[1] به نظر می‌رسد که این جمله با جمله‌ای که در ص ۱۹۹ سطر ۵ آمده تفاوت داشته باشد و ما به منظور حفظ امانت دخل و تصرفی در آن ننمودیم. (مترجم).

بریده و در باره یوسف آن اعتراف را کردند زلیخا چه گفت و شخصی در جواب او گفته: «قالت - زلیخا گفت...»

زلیخا با آوردن حرف «فاء» بر سر «ذلکن» کلام خود را فرع و نتیجه گفتار و کردار زنان مصر کرد، و با آوردن «ذا» اشاره به شخصی (یوسف) کرد که زنان، زلیخا را به خاطر عشق به آن شخص ملامت می‌کردند، و آن شخص را چنین توصیف کرد که: این همان است که مرا در عشق به او ملامت می‌کردید. این کار را کرد که خود یوسف جوابشان باشد، و بفهمند که عشق به چه کسی باعث شد که او شرافت و آبروی دودمان و عزت شوهر خود و عفت خود را به باد دهد. و معلوم است که بهترین و قوی‌ترین بیان آن بیانی است که شنونده را به دلیل خارجی

حواله دهد، چنان که در آیه ﴿أَ هَذَا الَّذِی یَذْکُرُ آلِهَتَکُمْ﴾ [1] و آیه ﴿رَبَّنَا هَؤُلاَءِ أَضَلُّونَا﴾ [2] نیز همین نکته بکار رفته.

آن گاه پس از این اشاره و نشان دادن، اعتراف کرد به اینکه با یوسف مراوده داشته و گفت که من او را دنبال کرده بودم، اما دست از عفت خود برنداشت، و خواستار عصمت و پاکی بود، و اگر چنین بی‌پروا دل خود را برای آنان سفره نموده و رازی را که همواره بر مخفی ماندنش سعی داشته بیرون ریخته برای این بود که دید دلهای همه مانند دل او شیدای یوسف است، و چون همه را همدرد خود یافت شروع کرد به درد دل کردن، و این جزئیات در جمله کوتاه ﴿وَ لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ نهفته است.

و در آخر، تصمیم خود را برای آنان بگفت که از یوسف دست بردار نیست و هم به یوسف فهماند که او را بر موافقت خود اجبار می‌کند، و اگر مخالفت

---

[1] آیا این شخص است که به خدایان شما بد می‌گوید؟. - انبیاء، آیه ۳۶.

[2] پروردگارا اینها ما را گمراه کردند. - اعراف، آیه ۳۸

کند سیاستش خواهد کرد، و این گفتار خود را: ﴿وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ به وجوهی چند از اقسام تاکید از قبیل: قسم، نون تاکید، و لام و امثال آن مؤکد نمود، تا برساند که بر این تصمیمش جازم است، و چنین قدرتی در خود می‌بیند که بتواند او را در برابر خواسته خود تسلیم سازد، و اگر استنکاف کند از همین الآن خود را آماده رفتن زندان بسازد آن وقت است که این زندگی آزادانه و مرفهش به سیاه چال زندان، و این روزگار عزتش به خواری و هوان مبدل می‌شود. این نحوه گفتار به خوبی نشان می‌دهد که هم خواسته از در بیچارگی به زنان مصر عزت و مناعت بفروشد و هم یوسف را تهدید نماید.

و این تهدید از آن صحنه‌سازی که در روز مراوده کرد و از شوهرش تقاضا نمود که یوسف را به زندان افکند شدیدتر و هول‌انگیزتر است، چون در آن روز به شوهر خود گفت: «نیست جزای کسی که به همسرت قصد سوء کند جز اینکه زندانی شود، و یا عذاب دردناکی بچشد» و آن تهدید به چند جهت از این تهدید سبک‌تر است:

اولا برای اینکه در آنجا کیفر را مردد کرد میان زندان و عذاب الیم، ولی در اینجا جمع کرد میان هر دو که عبارت است از زندان و خواری.

و ثانیا برای اینکه در آنجا از شوهرش تقاضا کرد، ولی در اینجا گفت خودم این کار را می‌کنم، و طوری هم گفت که جای تردید نگذاشت، و رسانید که بر این تصمیم صد در صد

جازم است، و فهمانید که آن قدر در دل شوهرش نفوذ دارد که بتواند او را به هر چه که می‌خواهد وادار سازد و در امر او به هر نحوی که دلش بخواهد تصرف کند.

مناجات و استغاثه یوسف (علیه السلام): ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ...﴾

﴿قَالَ رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَ أَکُنْ مِنَ اَلْجَاهِلِینَ﴾

راغب در مفردات می‌گوید: «صبا، یصبو، صبوا و صبوة» به معنای از جا کنده شدن از شدت اشتیاق است که آدمی را وادار به کارهای سبک و کودکانه می‌کند، و به این معنا است آیه ﴿أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَ أَکُنْ مِنَ اَلْجَاهِلِینَ﴾[1]. و در مجمع البیان گفته: کلمه «صبوة» به معنای لطافت عشق است.[2]

زلیخا و زنان مصر بدون هیچ پروایی آنچه در دل داشتند بیرون ریختند. او فاش نمود، و ایشان فاش نمودند، در حالی که خود یوسف ایستاده بود. ایشان به خیال خود توجه او را به سوی خود معطوف

---

[1] مفردات راغب، ماده «صبا».

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۱.

می‌کردند، و به خیال خود با او حرف می‌زدند، ولی او کمترین توجهی به آنها نکرد، و حتی به یک کلمه هم زبان نگشود، بلکه توجه خود را به درگاه خدای متعال معطوف داشت و با قلبی که جز خدا چیز دیگری در آن جا نداشت رو به سوی خدای مالک دلها نمود و گفت: ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ...﴾.

و این کلامش دعا (نفرین) به خود نبود که «خدایا! مرا با انداختن در زندان از شر این زنان خلاص کن» بلکه بیان حال خود در برابر تربیت الهی بود و می‌خواست عرض کند: در جنب محبت تو زندان را با رضای تو ترجیح می‌دهم بر لذت معصیت و دوری از تو. و این گفتارش نظیر آن حرفی بود که در روز خلوت با زلیخا گفت: ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾. پس در هر دوی این دو کلام افتخار ورزیدن به داشتن چنین خدایی بزرگ و مهربان است، و تنها فرق میان آن دو این است که در یکی خدا را خطاب کرده و در دیگری زلیخا را. و در هیچ یک از آن دو، دعا

(نفرین) نیست.

البته جمله ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ...﴾ یک نوع مقدمه و زمینه‌چینی است برای جمله ﴿وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ﴾ که در ظاهر دعا است و در واقع زبان حال است.

بنابراین، معنای آیه چنین است: پروردگارا! اگر من میان زندان و آنچه که اینان مرا بدان می‌خوانند مخیر شوم زندان را اختیار می‌کنم، و از تو درخواست دارم که سوء قصد اینان را از

من بگردانی، چون اگر تو، کید ایشان را از من نگردانی از جای کنده می‌شوم و به سوی آنان میل نموده در نتیجه از جاهلان می‌گردم، زیرا اگر من تا کنون شر ایشان را از خود دور داشته‌ام به وسیله علمی بوده که تو به من تعلیم فرمودی، و اگر افاضه خود را از من دریغ فرمایی من مثل سایر مردم جاهل می‌شوم، و در مهلکه عشق و هوسبازی قرار می‌گیرم.

از خود آیه به کمک سیاق، چند نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه، جمله ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ...﴾ نفرینی نبوده که یوسف (علیه السلام) به جان خود کرده باشد، بلکه بیان حالی بوده که از خود برای پروردگارش نموده که روی دل از زنان گردانیده و به سوی او بازگشت کرده است. و معنای: ﴿أَحَبُّ إِلَیَّ﴾ این است که اگر اختیار به دست خودم باشد من زندان را بر آنچه که ایشان مرا بدان می‌خوانند اختیار می‌کنم. نه اینکه به مقتضای افعل التفضیل «احب: محبوبتر» معنایش این باشد که پیشنهاد ایشان هم محبوب است ولی به آن مقداری که طبع آدمی و

نفس اماره اقتضای آن را دارد، به خلاف زندان و رضای تو که محبوبیتش بیشتر از آن است.

و اینکه فرمود: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ﴾ اشاره است به استجابت دعایی که از زبان حال ﴿إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی كَيْدَهُنَّ...﴾ استفاده می‌شود، برای اینکه دنبال آن فرموده: ﴿فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ﴾، و اگر گفتار یوسف دعا (نفرین) بود می‌بایست استجابتش هم زندان باشد، و حال آنکه تنها فرمود «کید ایشان را از وی بگردانید».پس اینکه بعضی توهم کرده‌اند که این جمله استجابت نفرین یوسف است برای رفتن به زندان، صحیح نیست.

یکی از ادله این معنا خود آیات مورد بحث است که بعد از داستان در قصه به زندان رفتن یوسف می‌فرماید: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ - پس، بعد از آن آیات که دیدند بر آن شدند که او را برای مدتی زندانی کنند و اگر گفتار یوسف بیان حال نبود بلکه رسما دعا (نفرین) برای به زندان رفتن خود بود و جمله ﴿فَاسْتَجَابَ...﴾ شهم معنایش این بود که خداوند دعای (نفرین) او را مستجاب کرد و زندان را برایش

مقدر فرمود، دیگر جا نداشت به «ثم» تعبیر بفرماید و جمله را از جملات سابقش جدا کند - دقت فرمائید.

علاوه بر همسر عزیز، دیگر زنان مصر که یوسف را دیدند نیز به او دل باخته و وی را به سوی خود خوانده بوده‌اند

دوم اینکه زنان مصر هم او را دعوت نموده، و با او مراوده کردند همانطوری که زلیخا او را به خود دعوت نمود و با او مراوده کرد. و اما اینکه دعوت زنان مصر به سوی خودشان بوده و یا دعوت یوسف به این بوده که پیشنهاد زلیخا را بپذیرد، و یا هر دو کار را کرده‌اند، هم گفته‌اند خواهش او را بپذیر و هم خواهش تک تک ما را، آیه شریفه از آن ساکت است، و فقط از یک جمله می‌توان مختصر استفاده‌ای کرد و آن این است که فرموده: «اگر کید ایشان را از من

نگردانی من متمایل به سوی آنان می‌شوم» زیرا اگر زنان مصر او را به خویشتن دعوت نکرده بودند عاشق شدنش به ایشان معنای روشنی نداشت.

لیکن آیاتی که راجع به پیغام یوسف به فرستاده پادشاه است از زندان، که گفت: برگرد به سوی خدایت پس از او بپرس داستان زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود – تا آنجا که می‌فرماید – زنان گفتند: حاش للّه، ما بر او هیچ گناهی ندیدیم. همسر عزیز گفت: الآن حق از پرده بیرون شد، من او را به سوی خویشتن خواندم و او از راستگویان است. یوسف گفت این را گفتم تا عزیز بداند من در غیابش به او خیانت نکردم چون خدا کید خیانت‌کاران را به نتیجه نمی‌رساند...[1] اشعار به این معنا دارد که در آن روز زنان مصر یوسف را به سوی خود دعوت نکردند، بلکه او را نصیحت کردند که خواهش زلیخا را بپذیرد، قرآن تا این اندازه زنان مصر را شریک کرده، و بعد از آن، از قول یوسف فرموده: «من در غیاب عزیز به او خیانت نکردم» و اگر زنان مصر بیش

---

[1] یوسف، آیات ۵۰-۵۲.

از این شرکت می‌داشتند، یعنی آنها هم یوسف را به سوی خویش دعوت کرده بودند باید در اینجا می‌فرمود: «تا ملک بداند که من خیانت نکردم» و یا از قول وی چنین نقل کند: «من به عزیز و به غیر او خیانت نکردم» – دقت فرمایید.

ولی از این اشعار که بگذریم عادتا محال به نظر می‌رسد که زنان مصر از یوسف جمالی را ببینند که از خود بی‌خود شوند و عقل و شعور خود را از دست بدهند و دستهای خود را به جای میوه پاره بکنند آن گاه به هیچ وجه متعرض او نشوند، و تنها خواهش کنند که دل زلیخا را بدست آورد و بعد برخاسته به خانه‌های خود بروند، چنین چیزی معمولا ممکن نیست. بلکه عادت حکم می‌کند به اینکه از مجلس خارج نشده باشند مگر آنکه همان بلایی که بر سر زلیخا آمد بر سر ایشان هم آمده باشد، و در علاقه به یوسف به حد عشق رسیده باشند، همانطور که زلیخا رسید، و از آن به بعد از خواب و خوراک افتاده، صبح و شام بیاد وی باشند، و جز او هم و غمی نداشته، جان خود را نثار قدمش کنند، و او را به هر زینتی که

در وسع و طاقتشان باشد به طمع اندازند، و خود را بر سر راهش قرار داده متاع خود را بر او عرضه دارند و با تمام قدرت و استطاعت سعی کنند تا به وصال او نایل آیند. آری، طبع قضیه اینطور اقتضاء دارد.

از ظاهر کلام یوسف بنا به حکایت قرآن نیز معانی مذکور استفاده می‌شود، آنجا که عرض کرد: «پروردگارا! زندان محبوبتر است نزد من از آنچه که اینان مرا بدان می‌خوانند، و اگر کید ایشان را از من نگردانی گرفتارشان می‌شوم»، چون اگر زنان مصر تنها با او حرف زده

بودند از حرف زدنشان نزد خدا شکایت نمی‌کرد. پس اینکه با پروردگار شنوا و با خبر از حالش مناجات می‌کند، قطعا ناشی از ناراحتی شدیدی بوده که از زنان نامبرده دیده.

سوم اینکه آن نیروی قدسی که یوسف به وسیله عصمت و پاکی خود را در چنین موقع خطیری حفظ کرد، مثل یک امر تدریجی بوده که خداوند آنا فانا به وی افاضه می‌فرمود، زیرا اگر یک امر دفعی می‌بود دیگر معنا نداشت در هر گرفتاری و خطری که عفت او را تهدید می‌کرده به خدا مراجعه نموده از خدا مدد بطلبد. و دیگر اینکه می‌بایست در این گفتار اخیرش می‌گفت: «و ان لم تصرف عنی - و اگر تو (با دادن نیروی عصمت) کید ایشان را از من نگردانیده بودی» نه اینکه بگوید «اگر نگردانی»، گو اینکه این جمله شرطیه زمانی نیست، ولی هر چه باشد در هیئت‌های مختلف اشارات مختلفی هست.

و لذا می‌بینیم خداوند در جمله ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ...﴾ دفع شر از یوسف را به صرف جدید و استجابتی جدید نسبت داده.

چهارم اینکه این نیروی قدسی از قبیل علوم و از سنخ معارف بوده، به دلیل اینکه یوسف می‌گوید: «اگر مرا نگه نداری از جاهلان می‌شوم» و اگر غیر این بود باید می‌گفت: «از ظالمان می‌شوم» هم چنان که به همسر عزیز همین را گفت که: «ظالمان رستگار نمی‌شوند» و یا باید می‌گفت: «از خائنان می‌شوم» هم چنان که به ملک فرمود: «و خدا کید خیانتکاران را به نتیجه نمی‌رساند».

حضرت یوسف در نحوه خطاب خود بین آن دو (عزیز و همسرش) و بین خدای تعالی فرق قائل شده، هنگامی که آن دو را مخاطب قرار داده به خاطر رعایت مقام و منزلتشان از جهت فهم، ظاهر امر را رعایت کرده و فرموده: «این عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمی‌شوند». و «این کار خیانت است و خدا کید خائنان را به نتیجه نمی‌رساند» اما هنگامی که خداوند را مخاطب قرار داده حقیقت امر را عرض می‌کند، می‌فرماید: «این عمل جهل است».

و به زودی در چند بحثی که عنوان می‌کنیم – ان شاء اللّه – حقیقت حال بر خوانندگان گرامی روشن می‌گردد.

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلْعَلِيمُ﴾ یعنی خداوند مسألت او را که گفت: «اگر کید ایشان را از من نگردانی من عنان اختیار از کف می‌دهم» مستجاب نمود و کید ایشان را از او بگردانید، چون او شنوای گفته‌های بندگان و دانای به احوال ایشان است.

بحثهایی پیرامون تقوای دینی و درجات آن در چند فصل ۱ – قانون و اخلاق کریمه و توحید

۱ – رابطه قانون، اخلاق کریمه و توحید. و بیان اینکه قانون بدون اخلاق و اخلاق بدون توحید نمی‌توانند منشا اثری باشند

هیچ قانونی به ثمر نمی‌رسد مگر به وسیله ایمانی که آن ایمان به وسیله اخلاق کریمه حفظ و آن اخلاق هم به وسیله توحید ضمانت شود. بنابراین، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می‌رویاند، و آن شاخه‌ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه‌های گرانبها بهره‌مند می‌سازد، هم چنان که فرموده: ﴿أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اَللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي اَلسَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اُجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ اَلْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾[1] و ایمان به خدا را چون درختی معرفی کرده که دارای ریشه

---

[1] مگر ندیدی خدا چگونه مثالی زد، سخن نیک چون نهال نیک است، اصلش در زمین استوار است و شاخه آن در آسمان همیشه به اذن پروردگارش میوه خود را می‌دهد. و خدا این مثلها را برای مردم می‌زند شاید متذکر شوند. و حکایت سخن بد چون نهال بدی است که از زمین کنده شده و قرار ندارد. – ابراهیم، آیات ۲۴–۲۶.

است که قطعا همان توحید است. و نیز دارای خوردنیها معرفی کرده که در هر آنی به اذن پروردگارش میوه‌هایش را می‌دهد، و آن میوه‌ها عمل صالحند. و نیز دارای شاخه‌هایی معرفی نموده که همان اخلاق نیکو از قبیل تقوا، عفت، معرفت، شجاعت، عدالت و رحمت و نظایر آن است.

آن گاه در آیه دیگری در باره کلمه طیب چنین فرموده: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ اَلْكَلِمُ اَلطَّيِّبُ وَ اَلْعَمَلُ اَلصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[1] سعادت صعود به سوی خدای تعالی و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص کلمه‌های طیب نموده که همان اعتقاد حق است، و عمل شایسته و مناسب که آن را بالا می‌برد کمک کار آن قرار داده.

بیان آن اینکه: همه می‌دانیم که کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و آدمی در زندگیش آن سعادتی را که همواره در پی آنست و هدفی بزرگتر از آن ندارد درنمی‌یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می‌کنند. کارهایی که کثرت

---

[1] سخنان خوب به سوی او صعود می‌کند و عملهای شایسته آنها را بالا می‌برد. – فاطر، آیه ۱۰

و تنوع آن به حدی

است که از عهده یک انسان برنمی‌آید که همه آنها را انجام دهد.

و همین درک ضروری است که آدمی را محتاج کرده که اجتماعی تشکیل داده به سنتها و قوانینی که نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر یک به قدر وسع خود بدان عمل نمایند، و در زیر سایه آن قوانین اعمال یکدیگر را مبادله نموده هر یک به قدر ارزش عمل خود از نتیجه عمل دیگران برخوردار شوند، و بدون اینکه نیرومند مقتدر به ضعیف عاجز ظلم کند.

این را نیز مسلم می‌داریم که قوانین مذکور مؤثر واقع نمی‌شود مگر آنکه قوانین دیگری به نام قوانین جزایی ضامن اجرای آن گردد، و متخلفین از آن و تجاوزکاران به حقوق دیگران را تهدید به این کند که در قبال کار بد کیفر بد دارند، و متخلفین از ترس آن کیفرها هوس تخلف نکنند. و نیز مقررات دیگری لازم است تا عاملین به قانون را تشویق و آنان را در عمل خیر ترغیب نماید. و نیز قوه حاکمه‌ای لازم است تا بر همه افراد، حکومت نموده به عدل و

درستی بر همه سلطنت داشته باشد.

و این آرزو وقتی صورت عمل به خود می‌گیرد که قوه مجریه از جرم اطلاع، و بر مجرم تسلط داشته باشد، و اما اگر جرمهایی به دست مجرمینی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن خبردار نباشد – و چقدر هم بسیار است – در این صورت، باز جلو جرم گرفته نمی‌شود و دست قوانین به مجرمین نمی‌رسد. و نیز اگر چنانچه قوه مجریه ضعیف باشد و آن نیرویی که باید نداشته باشد و یا در سیاست مجرمین سهل‌انگاری نماید، مجرمین بر او چیره می‌گردند. و همچنین اگر خود مجرم شخصا قوی‌تر از قوه مجریه باشد باز هم قوانین بی‌ثمر و تخلفات و تجاوزات شایع می‌گردد. آدمی – همانطور که بارها در مباحث گذشته بیان شد – طبعا سود طلب است، و می‌خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر دیگران تمام شود.

این مصیبت وقتی شدت می‌یابد که این توانایی بر تخلف در خود قوای مجریه متمرکز شود، و یا در شخص حاکم که زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در این صورت است که مردم را خوار

نموده دیگر مردم نمی‌توانند او را به سوی عدالت اجتماعی و عمل به حق وادار نمایند. آری، در چنین وضعی قوای مجریه و یا شخص حاکم فعال ما یشاء گشته، هیچ قدرتی تاب مقاومت او را نیاورده و هیچ اراده‌ای نمی‌تواند با اراده او معارضت نماید.

تاریخ بشریت از اینگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهای جبابره و طاغوتها و زورگویی‌های ایشان به مردم معاصر خود پر است. نزدیک‌تر از مراجعه به تاریخ، مراجعه به وضع موجود دنیای معاصر خود ماست که می‌بینیم در بیشتر نقاط روی زمین همین وضع جریان دارد.

قوانین و سنن اجتماعی هر قدر هم عادلانه تنظیم شده باشد و هر قدر قوانین جزائیش سخت‌تر تعیین شده باشد، مع ذلک آن طور که باید در مجتمع اجراء نمی‌شود و جلو خلاف را نگرفته را تخلف را نمی‌بندد، مگر آنکه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقی حکومت کند و مردم به ملکات فاضله انسانی از قبیل ملکه پیروی حق و احترام انسانیت و عدالت و کرامت و حیاء و اشاعه رحمت و امثال آن پای بند باشند.

آری، خواننده عزیز نباید از دیدن وضعی که کشورهای متمدن دنیا از قوه و شوکت و نظم (به ظاهر عادلانه) به خود گرفته‌اند غره گشته و مرغوب شود، چون قوانین این کشورها بر اساس و پایه‌های اخلاقی وضع نشده و ضامن اجراء ندارد. مردم این کشورها فکرشان فکر اجتماعی است، افرادشان جز نفع ملت و خیر آن و جز دفع ضرر از ملتشان چیز دیگری را محترم نمی‌شمارند، و ملتهایشان جز برده کردن سایر ملتها و دوشیدن آنها و استعمار سرزمینهایشان و مباح کردن جان و مال و ناموسشان هدف دیگری ندارند. ثمره این پیشرفت و ترقیشان

این شد که آن ظلمهایی را که جباران در گذشته بر افراد وارد می‌کردند امروزه به اجتماعات منتقل گردیده و در حقیقت امروز اجتماعی بر اجتماعی دیگر ظلم و ستم روا می‌دارد یعنی امروزه «ملت» جای «فرد» را گرفته است، پس می‌توان گفت که الفاظ، معانی خود را از دست داده‌اند و هر لفظی معنای ضد خود را به خود گرفته، اگر از حریت و شرافت و عدالت و فضیلت سخنی به میان می‌آید مقصود واقعی از آن پیشرفت دنائت و پستی و ظلم و رذالت است.

و کوتاه سخن، سنن و قوانین اجتماع هیچ وقت از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی‌شود مگر اینکه بر اساس فضائل اخلاقی و شرافت انسانیت تاسیس شده، و پشتوانه‌اش دلهای مردم بوده باشد.

و این فضائل اخلاقی هم به تنهایی در تامین سعادت اجتماع و سوق انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست، مگر وقتی که بر اساس توحید باشد، یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم - که انسان جزئی از آن است - آفریدگار و معبودی دارد

یکتا، و ازلی و سرمدی، که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی‌شود. خدایی که همه اشیاء را بر کاملترین نظام آفریده، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد، و به زودی خلایق را به سوی خود بازگردانیده به حسابشان می‌رسد، نیکوکار را به علت نیکوکاریش پاداش و بدکار را به بدی عملش کیفر می‌دهد، و آن را مخلد در نعمت و این را مخلد در عذاب می‌کند.

و این خود روشن است که وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای اتکاء داشته باشد برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی‌ماند، در آن صورت تمامی هم آدمی این می‌شود

که یک یک کارهایش مورد رضای خدا باشد، و چنین مردمی از درون دلهایشان، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می‌شود.

و اگر اخلاق از چنین اعتقادی سرچشمه نگیرد، برای آدمی در کارهای حیاتیش هدفی جز تمتع به متاع دنیای فانی و التذاذ به لذائذ حیات مادی باقی نمی‌ماند، نهایت چیزی که بتواند زندگی او را عادلانه، و او را وادار به حفظ قوانین اجتماعی خود کند، این فکر است که اگر من این قوانین را رعایت نکنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشی گشته، و در نتیجه زندگی خودم هم متلاشی می‌شود، پس لازم است که من از پاره‌ای از خواسته‌هایم به خاطر حفظ جامعه صرفنظر کنم، تا به پاره‌ای دیگر نایل شوم، که اگر چنین کنم هم به بعضی از آرزوهایم می‌رسم، و هم اینکه مردم ما دام که زنده‌ام مرا مدح و تعریف می‌کنند، و نام من در صفحات تاریخ با خطوطی طلایی باقی می‌ماند.

اما مساله مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق هست، و لیکن تنها در امور مهمی که مردم از

آن آگاه می‌شوند جریان دارد، به خلاف امور جزئی و شخصی، و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند، از قبیل کارهای سری، که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی‌شود، و اما مساله خطوط طلایی تاریخ و نام نیک، آن هم غالبا در مواردی صورت می‌گیرد که پای از جان‌گذشتگی و فداکاری در میان بیاید، مانند کشته شدن در راه وطن و یا بذل مال و صرف وقت در ترفیع مبانی دولت و امثال آن.

این چنین فداکاری‌ها از کسانی سرمی‌زند که به حیات دیگری، ما ورای این زندگی معتقد باشند، و کسی که چنین اعتقادی ندارد جز به یک عقیده خرافی دست به چنین فداکاری نمی‌زند، زیرا با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر هیچ عاقلی از جان خود نمی‌گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد.

آن کدام عاقلی است که به خاطر آسایش دیگران از جان خود صرفنظر کند و خود را به کشتن دهد که دیگران به زندگی برسند، با اینکه بر حسب فرض، به زندگی دیگری اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز

بطلان نپندارد. مگر اینکه اعتقادی خرافی وادارش کند که خود را به کشتن دهد که آنهم با کمترین توجه و التفات از بین می‌رود.

جز توحید و اعتقاد به عالم دیگر، هیچ انگیزه‌ای موجب فداکاری و از خود گذشتگی نبوده نمی‌تواند از نقض قوانین و سنن اجتماعی جلوگیری کند

پس روشن شد که هیچ انگیزه و محرکی و لو هر چه باشد جای توحید را نمی‌گیرد. و چیزی وجود ندارد که جای توحید را در بازداری انسان از معصیت و نقض سنن و قوانین پر کند، مخصوصا اگر آن معصیت و نقض سنن از چیزهایی باشد که طبعا برای مردم آشکار نشود و بالأخص آن معصیتی که اگر فاش شود به خاطر جهاتی بر خلاف آنچه که بوده فاش می‌گردد،

مانند تجاوزی که اگر - العیاذ باللّه - از یوسف نسبت به زلیخا سرمی‌زد. هم چنان که خودداری و تعفف یوسف از آن، بر خلاف جلوه کرد، و زلیخا او را به شهوترانی و خیانت متهم نمود. آری، در چنین فروضی جز توحید هیچ مانع دیگری نیست، هم چنان که یوسف را جز علم به مقام پروردگارش چیزی جلوگیر نشد و نمی‌توانست بشود.

۲ - تقوای دینی به یکی از سه امر حاصل می‌شود مراتب و درجات حصول تقوای دینی و پرستش خدا بر اساس خوف، رجاء و حب

و به عبارت دیگر خدای تعالی به یکی از سه وجه عبادت می‌شود: ۱ - خوف ۲ - رجاء ۳ - حب. و این هر سه در آیه ﴿فِی اَلْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِیدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اَللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا اَلْحَیَاةُ اَلدُّنْیَا إِلاَّ مَتَاعُ اَلْغُرُورِ﴾[1] جمع شده است.

بنابراین، هر شخص با ایمانی باید نسبت به حقیقت دنیا توجه داشته باشد، و بداند که دنیا متاع غرور و دام فریب است که چون سراب بیابان به نظر بیننده لب تشنه، آب می‌آید و او را به سوی خود

---

[1] در دنیای دیگر عذابی سخت هست، و هم مغفرت و خشنودی خدا، و زندگی این دنیا جز کالایی فریبنده نیست. - حدید، آیه ۲۰

می‌کشاند، ولی وقتی نزدیک شود چیزی نمی‌بیند، و اگر چنین تنبهی داشته باشد دیگر هدف خود را از کارهایی که در زندگی انجام می‌دهد دنیا قرار نداده، می‌داند که در ورای این دنیا جهان دیگری است که در آنجا به نتیجه اعمال خود می‌رسد، حال یا آن نتیجه، عذابی است شدید در ازای کارهای زشت، و یا مغفرتی است از خدا در قبال کارهای نیک. پس بر اوست که از آن عذاب بهراسد، و به آن مغفرت امیدوار باشد. ولی اگر عالی‌تر از این فکر کند هدف خود را خشنودی خود قرار نمی‌دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسیدن به ثواب عمل نمی‌کند بلکه هر چه می‌کند به خاطر خدا و رضای او است.

البته طبایع مردم در اختیار یکی از این سه راه مختلف است، بعضی از مردم - که اتفاقا اکثریت را هم دارا هستند - مساله ترس از عذاب بر دلهایشان چیره گشته و از انحراف و عصیان و گناه بازشان می‌دارد، اینها هر چه بیشتر به تهدید و وعیدهای الهی برمی‌خورند بیشتر می‌ترسند و در نتیجه به عبادت می‌پردازند.

و بعضی دیگر حس طمع و امیدشان غلبه دارد، اینان هر چه بیشتر به وعده‌های الهی و ثوابها و درجاتی که خداوند نوید داده برمی‌خورند امیدشان بیشتر شده، به خاطر رسیدن به نعمتها و کرامتها و حسن عاقبتی که خداوند به مردم با ایمان و عمل صالح وعده داده بیشتر به تقوا

و التزام اعمال صالح می‌پردازند تا شاید بدین وسیله به مغفرت و بهشت خدایی نائل آیند.

ولی دسته سوم که همان طبقه علمای باللّه هستند هدفشان عالی‌تر از آن دو دسته است، اینان خدا را نه از ترس عبادت می‌کنند و نه از روی طمع به ثواب، بلکه او را عبادت می‌کنند برای اینکه اهل و سزاوار عبادت است، چون خدا را دارای اسماء حسنی و صفات علیایی که لایق شان اوست شناخته‌اند و در نتیجه فهمیده‌اند که خداوند پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است، و اوست که به تنهایی تمامی امور را تدبیر می‌کند. خدا را این چنین شناختند و خود را هم فقط بنده او دیدند، و چون بنده شانی جز این ندارد که پروردگارش را بندگی نموده، رضای او را به رضای خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد، لذا اولا به عبادت خدا می‌پردازد و ثانیا از آنچه که می‌کند و آنچه که نمی‌کند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته، نه التفاتی به عذاب دارد تا از ترس آن به وظیفه خود قیام نماید، و نه

توجهی به ثواب دارد تا امیدوار شود. گو اینکه از عذاب خدا ترسناک و به ثواب او امیدوار هست، و لیکن محرکش برای عبادت و اطاعت خوف و رجاء نیست. کلام امیر المؤمنین (صلوات اللَّه علیه) که عرض می‌کند: «من تو را از ترس آتشت و به امید بهشتت عبادت نمی‌کنم بلکه بدان جهت عبادت می‌کنم که تو را اهل و سزاوار عبادت یافتم» نیز به همین معنا اشاره دارد.

این دسته از آنجایی که تمامی رغبت‌ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده‌اند، و آن هم رضای خدا است، و تنها غایت و نتیجه‌ای که در نظر گرفته‌اند خداست، لذا محبت به خدا در دلهایشان جایگیر شده است. آری، این دسته خدای تعالی را به همان نحوی شناخته‌اند که خود خدای تعالی خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفی کرده. و چون او خود را به بهترین اسماء و عالیترین صفات معرفی و توصیف کرده، و نیز از آنجایی که یکی از خصایص دل آدمی مجذوب شدن در برابر زیباییها و کمالات است، در نتیجه، محبت خدا که جمیل علی الاطلاق است در دلهایشان جایگزین می‌شود.

از آیه شریفه ﴿ذَلِكُمُ اَللَّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[1] به ضمیمه آیه ﴿اَلَّذِی أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ﴾[2] استفاده می‌شود که خلقت دائر مدار حسن و این دو

(خلقت و حسن) متلازم و متصادق همند. آن گاه از آیات بسیار دیگری برمی‌آید که یک یک موجودات، آیه و دلیل بر وجود خدا، و آنچه در آسمانها و زمین است آیاتی است برای صاحبان عقل. و خلاصه در عالم وجود چیزی که دلالت بر وجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت ننماید وجود ندارد.

پس اشیاء از جهت انواع مختلفی که از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لا یتناهی او دلالت نموده، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذیر او ثنا می‌گویند. و از جهت انواع مختلفی که از نقص و حاجت دارند همه بر غنای مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبیح و ساحت قدس و کبریائیش را

---

[1] آن است خدا پروردگار شما، معبودی جز او نیست، آفریننده هر چیز است پس او را بپرستید.- انعام، آیه ۱۰۲.

[2] آن کس که هر چه آفرید زیبایش کرد. - الم سجده، آیه ۷

از هر عیب و احتیاجی تنزیه می‌کنند، هم چنان که فرموده: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1].

پس این دسته از مردم در معرفت اشیاء از راهی سلوک می‌کنند که پروردگارشان بدان راهنمایی کرده و نشانشان داده، و آن راه این است که هر چیزی را آیه و علامت صفات جمال و جلال او می‌دانند، و برای هیچ موجودی نفسیت و اصالت و استقلال نمی‌بینند، و به این نظر به موجودات می‌نگرند که آیینه‌هایی هستند که با حسن خود، حسن ما ورای خود را که حسنی لا یتناهی است جلوه‌گر می‌سازند، و با فقر و حاجت خود غنای مطلقی را که محیط به آنهاست نشان می‌دهند، و با ذلت و مسکنتی که دارند عزت و کبریای ما فوق خود را حکایت می‌کنند.

و پر واضح است که آن دسته از مردم که نظرشان به عالم هستی چنین نظری باشد خیلی زود نفوسشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهی گشته، و محبت به او آن چنان بر دلهایشان احاطه پیدا می‌کند که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان

---

[1] و هیچ چیز نیست مگر آنکه او را تسبیح نموده و حمد می‌گوید. - اسراء، آیه ۴۴.

می‌برد، و رسم و آثار هوا و هوس و امیال نفسانی را به کلی از صفحه دلهایشان محو می‌سازد، و دلهایشان را به دلهایی سلیم مبدل می‌سازد که جز خدا (عز اسمه) چیز دیگری در آن نباشد، هم چنان که فرموده:

﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[1].

عالم هستی از دیدگاه محبین و مخلصین که خدا پرستی از روی خوف و رجاء را نوعی شرک می‌دانند و خداوند را چون شایسته پرستش است می‌پرستند

و لذا، این طبقه دو طریق اول را که یکی طریق خوف و دیگری طریق رجاء بود خالی از شرک نمی‌دانند، چون آن کس که خدا را از ترس می‌پرستد در حقیقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا می‌شود، پس او خودش را می‌خواهد نه خدا را. و همچنین آن کس که خدا را به امید ثوابش عبادت می‌کند به منظور جلب ثواب و رستگاری به نعمت و کرامت متوسل

---

[1] و آنان که ایمان آوردند، محبتشان به خدا بیشتر است. - بقره، آیه ۱۶۵.

خدا می‌شود، او هم خود را می‌خواهد نه خدا را، زیرا اگر راه دیگری غیر از توسل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را می‌پیمود، و با خدا و عبادت او هیچ سر و کاری نداشت، و در سابق هم از امام صادق (علیه السلام) روایتی گذشت که می‌فرمود: «هل الدین الا الحب - مگر دین غیر از محبت چیزی دیگر هم هست؟» و در حدیث دیگری فرمود: «من او را به ملاک دوستیش می‌پرستم، و این مقام نهفته‌ای است که جز پاکان با آن تماسی ندارند» و اگر اهل محبت را در این حدیث «پاکان» خوانده برای این است که گفتیم این طایفه از هوای نفس و لوث مادیت منزهند. پس: اخلاص در عبادت جز از راه محبت، تمام و کامل نمی‌گردد.

۳ - چگونه محبت باعث اخلاص می‌شود؟

عبادت خدا از ترس عذاب، آدمی را به زهد وادار می‌کند، یعنی چشم‌پوشی از لذایذ دنیوی برای رسیدن به نجات اخروی. پس زاهد کارش این است که از محرمات و یا کارهایی که در معنای حرام است «یعنی ترک واجبات» اجتناب کند. آن کس هم که طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به کارهایی از

قبیل عبادت و عمل صالح می‌کند تا به نعمت اخروی و بهشت برین نائلش سازد پس کار عابد هم این است که واجبات و یا کارهایی را که در معنای واجب است (یعنی ترک حرام) بجا آورد. و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترک، و رجاء عابد او را وادار به فعل می‌کند و این دو طریق هر یک صاحبش را به اخلاص برای دین وامی‌دارد نه اخلاص برای خدا، صاحب دین.

به خلاف طریقه سوم که طریقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلقی از قبیل زخارف دنیا و زینت‌های آن، اولاد و همسران، مال و جاه و حتی از خود و آرزوهای خود پاک می‌سازد، و قلب را منحصرا متعلق به خدا و هر چه که منسوب به خداست – از قبیل دین و آورنده دین و ولی در دین و هر چه که برگشتش به خدا باشد – می‌سازد. آری، محبت به هر چیز محبت به آثار آن نیز هست.

بنابراین، چنین کسی در کارها، آن کاری را دوست می‌دارد که خدا دوست بدارد، و آن کاری را دشمن می‌دارد که خدا دشمن بدارد. به خاطر رضای

خدا راضی، و به خاطر خشم خدا خشمگین می‌شود، و این محبت نوری می‌شود که راه عمل را برای او روشن می‌سازد، هم چنان که فرموده: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ﴾[1] و روحی

می‌شود که او را به خیرات وا می‌دارد، هم چنان که فرموده: ﴿وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[2] و همین است سر اینکه از چنین کسی جز جمیل و خیر سرنمی‌زند، و هیچ مکروه و شری را مرتکب نمی‌گردد.

و به هیچ به موجودی از موجودات عالم و حوادثی که در عالم رخ می‌دهد نمی‌نگرد، و چشمش به هیچ یک از آنها چه بزرگ و چه کوچک، چه بسیار و چه اندک نمی‌افتد مگر آنکه دوستش داشته و زیبایش می‌بیند، چون او از آنها جز این جنبه را که آیات و نشانه‌های خدا و تجلیات جمال مطلق و حسن غیر متناهی و غیر مشوب به نقص و مکروهند

---

[1] آیا کسی که مرده (جهل و ضلالت) بود و ما زنده‌اش کردیم و برایش نوری قرار دادیم تا میان مردم آمد و شد کند (مثل او مانند کسی است که در تاریکیها فرو شده...). – انعام، آیه ۱۲۲.

[2] و به روحی از خود تاییدشان کرد. – مجادله، آیه ۲۲.

نمی‌بیند.

و به همین دلیل اینگونه اشخاص غرق در نعمتهای خدا و غرق در مسرتی هستند که غم و اندوهی با آن نیست، و غرق در لذت و سروری هستند که دیگر آلوده به الم و اندوه نیست، و غرق در امنیتی هستند که دیگر خوفی با آن نیست، چون همه این عوارض سوء وقتی عارض می‌شوند که انسان سویی را درک بکند، و شر و مکروهی ببیند. و کسی که هیچ چیزی را شر و مکروه نمی‌بیند، او جز خیر و جمیل مشاهده نمی‌کند، و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمی‌بیند. پس اندوه و ترس و هر سوء دیگر و هر چیزی که مایه اذیت باشد در چنین کسی راه ندارد. بلکه او از سرور و ابتهاج و امنیت به مرحله‌ای رسیده که هیچ مقیاسی نمی‌تواند اندازه‌اش را معلوم کند، و جز خدا هیچ کس نمی‌تواند بر آن احاطه یابد، و این مرحله، مرحله‌ای است که مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن را ندارند، مگر به گونه‌ای تصور ناقص.

و آیه شریفه ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ

لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ﴾[1] و همچنین آیه ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِکَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾[2] اشاره به همین معنا دارد.

و این طایفه، همان مقربینی هستند که به قرب خدای تعالی رستگار شده‌اند، چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقی نمانده، نه در محسوسات و نه موهومات، و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد، زیرا هر چه که در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و

---

[1] آگاه باشید که اولیای خدا نه خوفی بر ایشان هست و نه اندوهناک می‌شوند. آنهایی که ایمان آوردند و (در زندگی دنیا همواره) تقوا را شعار خود کردند. – یونس، آیه ۶۲ و ۶۳.

[2] آنان که ایمان آوردند و ایمان خود را آمیخته با ظلم نکردند ایمنی آنها راست و هم آنها به حقیقت راه یافتگانند. – انعام، آیه ۸۲.

حضرتش ساتر شود، و به همین جهت خداوند علم الیقین را بر ایشان افاضه می‌کند، و کشف می‌کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از حقایقی که از دیدگان مادی کور مستور است، هم چنان که در آیه ﴿كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ اَلْأَبْرَارِ لَفِی عِلِّيِّينَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾[1] و آیه ﴿كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اَلْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ اَلْجَحِيمَ﴾[2] به این معنا اشاره فرموده. و در پیرامون این معنا در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾[3] در جلد ششم این کتاب بحثی به میان آمد.

سخن کوتاه انکه، این طایفه در حقیقت متوکلین بر خدا و تفویض کنندگان به سوی خدا و راضیان به قضاء او و تسلیم در برابر امر اویند، چون گفتیم که جز خیر نمی‌بینند و جز جمیل به چشمشان نمی‌خورد. و همین معنا باعث می‌شود که ملکات فاضله و خلق‌های کریمه که سازگار با این نظر که

---

[1] هرگز، نامه نیکان هر آینه در علیین است، و تو چه دانی که علیین چیست، کتابی نوشته است که مقربان شاهد آنند. – مطففین، آیات ۱۸–۲۱.

[2] هرگز، اگر به علم یقین می‌دانستید جهنم را بطور قطع می‌دیدید. – تکاثر، آیه ۵ و ۶.

[3] شما که ایمان دارید! به خودتان بپردازید. – مائده، آیه ۱۰۵.

نظر توحید است در دلهایشان مستقر گردد، و در نتیجه همانطور که در عمل مخلصند در اخلاق نیز مخلص شوند، و معنای اخلاص دین برای خدا هم همین است: ﴿هُوَ اَلْحَیُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِینَ لَهُ اَلدِّینَ﴾[1]

۴ - معنای اخلاص[معنای اخلاص، وجه اسناد اخلاص عبد به خدا و اشاره به درجات عالی اخلاص معصومین (علیهم السلام)]

اینکه در آیات مورد بحث و در آیات بسیاری دیگر، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده، با اینکه بنده باید خود را برای خدایش خالص کند بدان جهت است که بنده جز موهبت خدای تعالی چیزی را از ناحیه خود مالک نیست، و هر چه را که خدا به او داده باز در ملک خود اوست. پس اگر بنده، دین خود را و یا به عبارتی خود را برای خدا خالص کند، در حقیقت خداوند او را جهت خود خالص کرده است.

البته در این میان افرادی هستند که خداوند در خلقت ایشان امتیازی قائل شده، و ایشان را با فطرتی

---

[1] اوست زنده، معبودی جز او نیست پس با دینداری خالص، او را بخوانید. - مؤمن، آیه ۶۴.

مستقیم و خلقتی معتدل ایجاد کرده، و این عده از همان ابتدای امر با اذهانی وقاد و ادراکاتی صحیح و نفوسی طاهر و دلهایی سالم نشو و نما نموده‌اند، و با همان صفای

فطرت و سلامت نفس، و بدون اینکه عمل و مجاهدتی انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسیده‌اند، در حالی که دیگران با جد و جهد می‌بایستی در مقام تحصیلش برآیند، آن هم هر چه مجاهدت کنند به آن مرتبه از اخلاص که آن عده رسیده‌اند نمی‌رسند. آری، اخلاص ایشان بسیار عالی‌تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصی است که با اکتساب بدست آید، چون آنها دلهایی پاک از لوث موانع و مزاحمات داشته‌اند. و ظاهرا در عرف قرآن مقصود از کلمه «مخلصین» - به فتح لام - هر جا که آمده باشد هم ایشان باشند.

و این عده همان انبیاء و امامان معصوم (علیه السلام) هستند، و قرآن کریم هم تصریح دارد بر اینکه خداوند ایشان را «اجتباء» نموده، یعنی جهت خود جمع‌آوری و برای حضرت خود خالص ساخته، هم چنان که فرموده: ﴿وَ اِجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿هُوَ

[1] این پیغمبران را برگزیدیم و به راهی راست هدایتشان کردیم. - انعام، آیه ۸۷.

اِجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

و به ایشان از علم، آن مرحله‌ای را داده که ملکه عاصمه است، و ایشان را از ارتکاب گناهان و جرائم حفظ می‌کند، و دیگر با داشتن آن ملکه صدور گناه حتی گناه صغیره از ایشان محال می‌شود. و فرق «عصمت» و «ملکه عدالت» همین است، با اینکه هر دوی آنها از صدور و ارتکاب گناه مانع می‌شوند، از این جهت با هم فرق دارند که با ملکه عصمت صدور معصیت ممتنع هم می‌شود، ولی با ملکه عدالت ممتنع نمی‌شود.

در صفحات گذشته هم گفتیم که این عده از پروردگار خود چیزهایی اطلاع دارند که دیگران ندارند، و خداوند هم این معنا را تصدیق نموده و فرموده: ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلاَّ عِبَادَ اَللَّهِ اَلْمُخْلَصِينَ﴾[2].

و نیز محبت الهی ایشان را وامی‌دارد به اینکه چیزی را جز آنچه که خدا می‌خواهد نخواهند، و به

---

[1] او شما را برگزید و در این دین برای شما سختی ننهاد. - حج، آیه ۷۸.

[2] خدای یکتا از آنچه وصف می‌کنند منزه است، مگر بندگان خاص خدای. - صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

کلی از نافرمانی او منصرف شوند، هم چنان که این را نیز در قرآن تقریر نموده، و در چند جای از آن فرموده است: ﴿فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ إِلاَّ عِبَادَکَ مِنْهُمُ اَلْمُخْلَصِینَ﴾[1].

مبنای عصمت معصومین (انبیاء و ائمه علیهم السلام) علم است، علمی مغایر با سایر علوم

و از جمله شواهدی که دلالت می‌کند بر اینکه عصمت از قبیل علم است، یکی آیه‌ای است که خطاب به پیغمبرش می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَیْکَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ یُضِلُّوکَ وَ مَا یُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا یَضُرُّونَکَ مِنْ شَیْءٍ وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَیْکَ اَلْکِتَابَ وَ اَلْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ کَانَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَیْکَ عَظِیماً﴾[2] که ما تفصیل معنای آن را در سوره «نساء» آوردیم.

و نیز آیه‌ای است که از قول یوسف می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ وَ إِلاَّ

---

[1] به عزت تو قسم که همگیشان را گمراه می‌کنم، مگر آنها که بندگان خاص توأند. – ص آیه ۸۲ و ۸۳.

[2] اگر کرم خدا و رحمت او شامل تو نبود، گروهی از آنها قصد داشتند، ترا از راه حق بگردانند اما جز خودشان را گمراه نمی‌کنند و ضرری به تو نمی‌رسانند. خدا این کتاب و حکمت را به تو نازل کرد، و چیزهایی که نمی‌دانستی تعلیم داد و کرم خدا نسبت به تو بزرگ بود. – نساء، آیه ۱۱۳.

تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَ أَکُنْ مِنَ اَلْجَاهِلِینَ﴾[1] و وجه دلالت آن را در تفسیرش بیان نموده‌ایم.

از این نکته چند مطلب استفاده می‌شود:

اول آنکه علمی که آن را عصمت می‌نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است، و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف سایر علوم که تاثیرش در بازداری انسان اکثری و غیر دائمی است، هم چنان که در قرآن کریم در باره آن فرموده: ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اِسْتَیْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اِتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اَللَّهُ عَلَی عِلْمٍ﴾[3] و نیز فرموده: ﴿فَمَا اِخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ اَلْعِلْمُ بَغْیاً

---

[1] گفت: پروردگارا! زندان برای من، از گناهی که مرا بدان می‌خوانند خوشتر است، و اگر نیرنگشان را از من دور نکنی، مایل به ایشان می‌شوم و از جهالت‌پیشگان می‌گردم. - یوسف، آیه ۳۳.

[2] آن را انکار نمودند با اینکه دلهایشان بدان یقین داشت. - نمل، آیه ۱۴.

[3] هیچ دیدی کسی را که هوای خود را معبود خود گرفت، و خدا او را با داشتن علم گمراه ساخت. - جاثیه، آیه ۲۲.

بَيْنَهُمْ﴾[1].

آیه ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلاَّ عِبَادَ اَللَّهِ اَلْمُخْلَصِينَ﴾[2] نیز بر این معنا دلالت می‌کند، زیرا با اینکه مخلصین یعنی انبیاء و امامان، معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را برای ما

بیان کرده‌اند و عقل خود ما هم مؤید این نقل هست، مع ذلک خداوند توصیف ما را صحیح ندانسته و آیه مذکور خدا را از آنچه ما توصیف می‌کنیم منزه نموده و توصیف مخلصین را صحیح دانسته. پس معلوم می‌شود که علم ایشان غیر از علم ما است هر چند از جهتی متعلق علم ایشان و ما یکی است، و آن، اسماء و صفات خداست.

ملکه عصمت با مختار بودن معصوم منافات ندارد و انصراف معصوم از گناه به اختیار اوست

دوم اینکه علم مزبور، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است، در عین حال طبیعت انسانی را - که همان

---

[1] پس اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه به حقانیت آن عالم شدند و از در بغی و کینه به یکدیگر اختلاف نمودند. - جاثیه، آیه ۱۷.

[2] منزه است خداوند از آنچه برای او وصف می‌کنند مگر بندگان خداوند آنهایی که مخلص هستند. - صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

مختار بودن در افعال ارادی خویش است - تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند؟ و چگونه می‌تواند بکند با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است، و مجرد قوی بودن علم باعث نمی‌شود مگر قوی شدن اراده را. مثلا کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده آنی است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند. آری، وقتی عاملی انسان را مجبور به عمل و یا ترک عملی می‌کند که انسان را از یکی از دو طرف فعل و ترک بیرون نموده و امکان فعل و ترک را مبدل به امتناع یکی از آن دو بسازد.

شاهد این مدعا آیه ﴿وَ اِجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِکَ هُدَى اَللَّهِ يَهْدِى بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] است که دلالت می‌کند بر اینکه شرک برای انبیاء با

---

[1] و آنان را برگزیده و به سوی صراط مستقیم هدایتشان کردیم، این است هدایت خدا که هر که را بخواهد از بندگان خود بدان هدایت می‌فرماید، و اگر شرک بورزند اعمالشان بی‌ثمر می‌شود. - انعام، آیه ۸۷ و ۸۸.

اینکه خداوند برگزیده و هدایتشان کرده ممکن است و اجتباء و هدایت الهی مجبور به ایمانشان نکرده. و این معنا را آیه ﴿یَا أَیُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[1] و نیز آیاتی دیگر می‌رساند.

پس معصومین به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می‌شوند، و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهیم مانند انصراف غیر معصومین است که به توفیق خدایی نسبت می‌دهیم.

هم چنان که با آن آیات و تصریح اخباری که می‌گویند انصراف معصومین از معصیت به خاطر تسدید روح القدس است نیز منافات ندارد، چون این نسبت عینا مانند نسبت تسدید مؤمن

---

[1] هان ای پیغمبر برسان آنچه که از ناحیه پروردگارت به سویت نازل شده و اگر نرسانی رسالت او را نرسانده‌ای. – مائده، آیه ۶۷.

است به روح ایمان، و نسبت ضلالت و غوایت است به تسویلات شیطان، هم چنان که این نسبت‌ها با اختیار مؤمن و کافر منافات ندارد، آن نسبت هم با اختیار معصومین منافات ندارد. پس چیزی از اینها، فعلی (کار) را از این جهت که فعلی است از فاعلی با اراده و اختیار از فعل بودن خارج نمی‌سازید - دقت فرمایید.

بله، در این میان عده‌ای هستند که گمان کرده‌اند خداوند آدمی را از معصیت باز می‌دارد و منصرف می‌کند، اما نه از راه گرفتن اختیار و اراده‌اش، بلکه از راه معارضه با اراده او، مثل اینکه اسبابی فراهم آورد که اراده آدمی از بین برود، و یا اراده‌ای بر خلاف اراده‌اش خلق کند، و یا فرشته‌ای بفرستد تا از تاثیر اراده آدمی جلوگیری نماید و یا مجرای آن را تغییر دهد، و آن را به سوی غیر آن هدفی که طبعا انسان قصد آن را می‌کند برگرداند، همانطور که یک انسان قوی از اراده ضعیف و یا تاثیر آن جلوگیری می‌کند و نمی‌گذارد فرد ضعیف آن کاری را که بر حسب طبع خود می‌خواهد بکند انجام دهد.

گویا پاره‌ای از صاحبان نظریه مزبور جبری مسلکند، و لیکن اصلی که مشترک میان همه صاحبان این نظریه است، و این نظریه و نظریه‌های شبیه به آن مبتنی بر آنست، این است که این طایفه معتقدند حاجت موجودات به باری تعالی تنها در پیدایش است، و اما در بقائشان بعد از آنکه موجود شدند احتیاجی به خدای سبحان ندارند، و خدای سبحان سببی است در عرض سایر اسباب، با این تفاوت که چون از سایر اسباب قوی‌تر و قادرتر است لذا می‌تواند در حال بقای موجودات هر رقم تصرفی که بخواهد بکند. یکی را منع نموده، دیگری را آزاد بگذارد، یکی را زنده کند، آن دیگری را بمیراند، یکی را عافیت دهد، آن دیگری را مریض کند، به یکی توسعه در رزق دهد، و دیگری را تهیدست نماید، و همچنین سایر تصرفات دیگر.

و از آن جمله اگر بخواهد بنده‌ای را مثلا از شر و گناه دور بدارد فرشته‌ای می‌فرستد تا او را از مقتضای طبعش که گناه است جلوگیری نماید، و مجرای اراده او را از شر به سوی خیر تغییر دهد. و یا اگر بخواهد بنده‌ای را به خاطر استحقاقی که دارد گمراه کند

ابلیس را بر او مسلط می‌سازد تا از جانب خیر به شر معطوفش نماید هر چند این تصرف ابلیس به حد جبر و اضطرار نرسد.

و این حرف به دلیل و جدان مردود است، چون ما با و جدان خود این معنا را درک می‌کنیم که در اعمال خیر و شر هیچ سببی که با نفس ما منازعه نماید و بر ما غالب شود وجود ندارد، و تنها نفس ما است که اعمالی از روی شعور و اراده‌ای ناشی از شعور، و خلاصه از شعور و اراده‌ای که قائم به آنست انجام می‌دهد، پس هر سببی را که دلیل نقلی و عقلی و رای نفس

ما اثبات می‌کند - از قبیل فرشته و شیطان - سببهایی است طولی، نه عرضی، و این خود روشن است.

علاوه بر اینکه، معارف قرآنی از قبیل توحید و هر معارف دیگری که بازگشت آن به توحید است همه مخالف با مبنای این نظریه است، و در خلال بحثهای گذشته به مقدار زیادی این مطلب تشریح شد.

بحث روایتی [روایتی از امام سجاد (علیه السلام) در باره داستان یوسف (علیه السلام) و همسر عزیز مصر]

در معانی الاخبار به سند خود از امام سجاد (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی که صدر آن در بحث روایتی گذشته نقل شد فرمود: یوسف زیباترین مردم عصر خود بود، و چون به حد جوانی رسید، همسر پادشاه مصر عاشق او شد و او را به سوی خود خواند. او در پاسخش گفت: پناه بر خدا ما از اهل بیتی هستیم که زنا نمی‌کنند. همسر پادشاه همه درها را به روی او و خودش بست، و گفت: اینک دیگر ترس به خود راه مده، و خود را به روی

او انداخت، یوسف برخاست و به سوی در فرار کرد و آن را باز نمود، و عزیزه مصر هم از دنبال تعقیبش نمود و از عقب پیراهنش را کشید و آن را پاره کرد و یوسف با همان پیراهن دریده از چنگ او رها شد. آن گاه در چنین حالی هر دو به شوهر او برخورد نمودند، عزیزه مصر به همسرش گفت سزای کسی که به ناموس تو تجاوز کند جز زندان و یا شکنجه‌ای دردناک چه چیز می‌تواند باشد.

پادشاه مصر (چون این صحنه را بدید و گفتار زلیخا را بشنید) تصمیم گرفت یوسف را شکنجه دهد. یوسف گفت: من قصد سویی به همسر تو نکرده‌ام، او نسبت به من قصد سوء داشت، اینک از این طفل بپرس تا حقیقت حال را برایت بگوید، در همان لحظه خداوند کودکی را که یکی از بستگان زلیخا بود به منظور شهادت و فصل قضاء به زبان آورد و چنین گفت: ای ملک پیراهن یوسف را وارسی کن، اگر چنانچه از جلو پاره شده او گنهکار است و به ناموس تو طمع کرده، و در صدد تجاوز به او برآمده است، و اگر از پشت سر پاره شده همسرت

گنهکار است و او می‌خواسته یوسف را به سوی خود بکشاند.

شاه چون این کلام را از طفل شنید، بسیار ناراحت شد و دستور داد پیراهن یوسف را بیاوردند، وقتی دید از پشت سر دریده شده به همسرش گفت: این از کید شما زنان است که کید شما زنان بسیار بزرگ است. و به یوسف گفت: از نقل این قضیه خودداری کن و زنهار که کسی آن را از تو نشنود و در کتمانش بکوش.

آن گاه امام فرمود: ولی یوسف کتمانش نکرد و در شهر انتشار داد، و قضیه دهن به دهن گشت تا آنکه زنانی (اشرافی) در باره زلیخا گفتند: همسر عزیز با غلام خود مراوده داشته. این حرف به گوش زلیخا رسید، همه را دعوت نموده، برای آنان سفره‌ای مهیا نمود، (و پس از غذا) دستور داد ترنج آورده تقسیم نمودند و به دست هر یک کاردی داد تا آن را پوست بکنند، آن گاه در چنین حالی دستور داد تا یوسف در میان آنان درآید، وقتی چشم زنان مصر به یوسف افتاد آن قدر در نظرشان بزرگ و زیبا جلوه کرد که به جای ترنج دستهای خود را پاره کرده و گفتند، آنچه را که گفتند: زلیخا گفت این همان کسی است که مرا بر عشق او ملامت می‌کردید. زنان مصر از دربار بیرون آمده، بیدرنگ هر کدام بطور سری کسی نزد یوسف فرستاده، اظهار عشق و تقاضای ملاقات نمودند، یوسف هم دست رد به سینه همه آنان بزد و به درگاه خدا شکایت برد که اگر مرا از کید اینان نجات ندهی و کیدشان را از من نگردانی (بیم آن دارم) که من نیز به آنان تمایل پیدا کنم، و از

جاهلان شوم. خداوند هم دعایش را مستجاب نمود و کید زنان مصر را از او بگردانید.

وقتی داستان یوسف و همسر عزیز و زنان مصر شایع شد (و رسوایی عالم‌گیر گشت) عزیز با اینکه شهادت طفل را بر پاکی یوسف شنیده بود مع ذلک تصمیم گرفت یوسف را به زندان بیفکند، و همین کار را کرد. روزی که یوسف به زندان وارد شد، دو نفر دیگر هم با او وارد زندان شدند، و خداوند در قرآن کریم قصه آن دو و یوسف را بیان داشته است. ابو حمزه می‌گوید: در اینجا حدیث امام سجاد (علیه السلام) به پایان می‌رسد.[1]

مؤلف: در این معنا روایتی در تفسیر عیاشی[2] از ابی حمزه آمده که با روایت قبلی مختصر اختلافی دارد. و اینکه امام (علیه السلام) در تفسیر کلمه ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ فرموده: «ما از اهل بیتی هستیم که زنا نمی‌کنند» تفسیر به قرینه مقابله است، چون کلمه ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ﴾ در مقابل جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ قرار گرفته و این خود مؤید گفته ما است که

---

[1] معانی الاخبار، علل الشرائع، ص ۴۸ و ۴۹.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۲.

در بیان معنای آیه گفتیم: ضمیر «ها» در کلمه «انه» به خدای سبحان برمی‌گردد نه به عزیز مصر، که بیشتر مفسرین گفته‌اند - دقت فرمایید.

و اینکه فرمود: «یوسف دست رد به سینه همه آنان زد و به درگاه خدا شکایت برد که اگر مرا از کید اینان نجات ندهی...» ظهور در این دارد که امام (علیه السلام) جمله رب

السجن احب الی مما یدعوننی الیه را جزء دعای یوسف ندانسته، و این نیز موافق با گفتار گذشته ما است که این جمله جزء دعای یوسف نیست.

چند روایت در توضیح جمله: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ...﴾

و در عیون به سند خود از حمدان از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت: من در مجلس مامون بودم در حالی که حضرت رضا، علی بن موسی (علیه السلام) هم در نزد وی بود. مامون به او گفت: یا بن رسول اللّه! آیا نظر شما این نیست که انبیاء معصومند؟ حضرت در پاسخش فرمود: چرا محمد بن جهم حدیث را هم چنان ادامه می‌دهد تا آنجا که می‌گوید: مامون پرسید پس آیه ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لاَ أَنْ رَأَیَ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ چه معنا دارد؟ حضرت فرمود: زلیخا قصد یوسف را کرد، و اگر این نبود که یوسف برهان پروردگار خود را دید او هم قصد زلیخا را می‌کرد، و لیکن از آنجایی که معصوم بود، و معصوم قصد گناه نمی‌کند و مرتکب آن نمی‌شود لذا یوسف قصد زلیخا را نکرد.

پدرم از پدرش امام صادق (علیه السلام) نقل کرد که فرمود: معنای آیه این است که: زلیخا قصد

یوسف را کرد که با وی عمل نامشروع را مرتکب شود و یوسف قصد او را کرد که چنین عملی با وی نکند. مامون گفت: خدا خیرت دهد ای ابا الحسن.[1]

مؤلف: هر چند در سابق در باره ابن جهم گفته‌ایم که روایتش خالی از ضعف نیست، ولی هر چه باشد صدر این روایتش موافق با بیانی است که ما برای آیه کردیم. و اما آنچه که از زبان امام رضا (علیه السلام) از جدش نقل کرده که فرموده: «او قصد کرد که مرتکب شود، و یوسف قصد کرد که مرتکب نشود» شاید مراد از آن، همان معنایی باشد که خود حضرت رضا (علیه السلام) بیان داشتند. چون قابل انطباق با آن هست. و ممکن است منظور از آن این باشد که: یوسف تصمیم گرفت او را به قتل برساند. هم چنان که حدیث آینده نیز مؤید آن است. و بنابراین جمله مذکور با بعضی از احتمالات که در بیان آیه گذشت منطبق می‌شود.

و نیز در همان کتاب از ابی الصلت هروی روایت شده که گفت: وقتی مامون تمامی دانشمندان اهل

---

[1] عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۱۵، ح ۱.

اسلام و علمای سایر ادیان از یهود و نصارا و مجوس و صابئین و سایر دانشمندان را یک جا برای بحث با علی بن موسی (علیه السلام) جمع کرد، هیچ دانشمندی به بحث اقدام نکرد مگر آنکه علی بن موسی به قبول ادعای خویش ملزمش ساخت، و آن چنان جوابش را می‌داد که گویی سنگ در دهانش کرده باشد.

در این میان علی بن محمد بن جهم برخاست و عرض کرد: یا بن رسول اللّه! آیا نظر شما

این است که انبیاء معصومند؟ فرمود: آری. عرض کرد: پس چه می‌فرمایی در معنای این کلام خدا که در باره یوسف فرموده: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا﴾ ؟ حضرت فرمود: اما این کلام خدا معنایش این است که زلیخا قصد یوسف را کرد (تا با او درآمیزد) و یوسف قصد وی را کرد تا در صورتی که مجبورش نماید به قتلش برساند، زیرا از پیشنهاد زلیخا بسیار ناراحت شده بود، خداوند هم گرفتاری کشتن زلیخا را از او بگردانید، و هم زنای با وی را، و به همین جهت است که در قرآن می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ﴾ چون مقصود از «سوء» کشتن زلیخا و مقصود از «فحشاء» زنای با او است.[1]

و در الدر المنثور است که ابو نعیم در کتاب حلیه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا﴾ فرموده: زلیخا به یوسف طمع کرد، و یوسف هم به وی طمع کرد. و از طمع او یکی این بود که تصمیم گرفت بند

---

[1] عیون اخبار الرضا، ط تهران، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

زیر جامه را باز کند، در همین موقع زلیخا برخاست و بتی را که در گوشه منزلش بود و با در و یاقوت آرایش شده بود با پارچه سفیدی پوشاند تا بین بت و خودش حائلی باشد. یوسف گفت: چکار می‌کنی. گفت شرم دارم که مرا در این حال ببیند. یوسف گفت: تو از یک بتی که نه می‌خورد و نه می‌آشامد شرم می‌کنی و من از خدای خودم که شاهد و ناظر عمل هر کس است شرم نداشته باشم؟ آن گاه گفت: ابدا به آرزوی خودت از من نخواهی رسید. و این بود آن برهانی که دید.[1]

مؤلف: این روایت از جعلیات است، و چگونه ممکن است علی بن ابی طالب (علیه السلام) چنین فرمایشی کرده باشد؟ با اینکه کلمات او و سایر ائمه اهل بیت (علیه السلام) پر است از مساله عصمت انبیاء و مذهب این امامان در این باره معروف است.

علاوه بر این، پوشاندن بت از طرف زلیخا و انتقال یوسف به مطلبی که عمل زلیخا یادآوریش کرد برهانی نیست که خداوند آن را رؤیت برهان بنامد،

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳.

و هر چند که این مضمون در روایاتی از طرق اهل بیت (علیه السلام) نیز آمده، و لیکن آنها هم به خاطر اینکه اخباری آحاد هستند قابل اعتماد نیستند، مگر اینکه بگوییم زلیخا برخاسته و روی بتی که در آن اطاق بوده پوشانیده، و این عمل باعث شده که یوسف آیت توحید را مشاهده کرده باشد آن چنان که پرده‌ها از میان او و ساحت کبریای خداوند برداشته و وی برهانی دیده باشد که با دیدن آن از هر سوء و فحشایی مصون شده است. هم چنان که قبلا هم همین طور بود و به همین جهت خداوند در باره‌اش

فرموده: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ و این احتمال بعید نیست، و اگر روایات نظیر فوق معتبر و صحیح باشد می‌بایستی همین معنا منظور آنها باشد.

و نیز در همان کتاب آمده که: ابو الشیخ از ابن عباس روایت کرده که گفت: یوسف (علیه السلام)، سه بار دچار لغزش شد، یکی آنجا که قصد زلیخا را کرد، و در نتیجه به زندان افتاد، و یکی آنجا که به رفیق زندانش گفت «مرا نزد اربابت یادآوری کن» و در نتیجه به کفاره اینکه یاد پروردگارش را فراموش کرد مدت زندانش طولانی‌تر شد، و یکی آنجا که نسبت دزدی به برادرانش داد و گفت: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ و آنها هم در جوابش گفتند: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[1].

مؤلف: این روایت مخالف صریح قرآن است که مقام اجتباء و اخلاص را به یوسف نسبت داده، کسی که چنین مقامی را داراست و خداوند او را خالص برای خود کرده و شیطان در او راه ندارد. آری، چگونه تصور می‌شود که خداوند کسی را که تصمیم

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۴.

بر زشت‌ترین گناهان کرده و شیطان یاد پروردگارش را از دلش بیرون برده، و او در سخنانش دروغ گفته و خداوند هم به خاطر همین جرائم به زندانش افکنده و دوباره مدت زندانش را طولانی‌تر کرده صدیق بنامد، و از بندگان مخلص و نیکوکارش بخواند، و بفرماید که «ما به او حکم و علم دادیم و او را برای خود برگزیدیم، و نعمت خود را بر او تمام کردیم» ؟و از این قبیل روایات زیاد است که الدر المنثور آنها را نقل کرده، و ما پاره‌ای از آنها را در آنجا که آیات را بیان می‌کردیم نقل نمودیم، و به هیچ یک آنها اعتمادی نیست.

روایاتی در ذیل آیات گذشته راجع به داستان یوسف (علیه السلام) و زلیخا

و نیز آورده که احمد و ابن جریر و بیهقی در کتاب «دلائل» از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود: چهار نفر به زبان آمدند با اینکه طفل صغیر بودند: ۱ – پسر آرایشگر دختر فرعون ۲ – آن طفلی که به نفع یوسف شهادت داد ۳ – صاحب جریح ۴ – عیسی بن مریم.[1]

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵.

و در تفسیر قمی آمده که در روایت ابی الجارود در تفسیر ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ فرموده: محبت یوسف زلیخا را در پرده کرد و از مردم پوشیده‌اش ساخت، بطوری که غیر از یوسف چیز دیگری نمی‌فهمید. و «حجاب» به معنای «شغاف» و «شغاف» به معنای «حجاب» قلب است.[1]

و نیز در همان کتاب در ضمن داستان دعوت کردن از زنان مصر و بریدن دستهای ایشان فرموده: یوسف آن روز را به شب نرسانیده بود که از طرف یک یک از زنان که وی را دیده بودند دعوت رسید و او را به سوی خود خواندند. یوسف آن روز بسیار ناراحت شد، و عرض کرد: پروردگارا! زندان را دوست‌تر می‌دارم از آنچه که اینان مرا بدان دعوت می‌کنند، و اگر تو کید ایشان را از من نگردانی من نیز به آنان متمایل می‌شوم و از جاهلان می‌گردم. خداوند هم دعایش را مستجاب نمود و کید ایشان را از وی بگردانید...[2]

---

[1] تفسیر قمی، الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵ و ۱۶.

[2] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۳.

﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا اَلْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى
حِينٍ ۳۵ وَ دَخَلَ مَعَهُ اَلسِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّى
أَرَانِى أَعْصِرُ خَمْراً وَ قَالَ اَلْآخَرُ إِنِّى أَرَانِى أَحْمِلُ فَوْقَ
رَأْسِى خُبْزاً تَأْكُلُ اَلطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ
اَلْمُحْسِنِينَ ۳۶ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا
بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّى إِنِّى
تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ
كَافِرُونَ ۳۷ وَ اِتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ
يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَىْءٍ ذَلِكَ مِنْ
فَضْلِ اَللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى اَلنَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ
يَشْكُرُونَ ۳۸ يَا صَاحِبَىِ اَلسِّجْنِ أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ
أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ ۳۹ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً
سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ
اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ
وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ٤٠ يَا صَاحِبَىِ اَلسِّجْنِ
أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمَّا اَلْآخَرُ فَيُصْلَبُ
فَتَأْكُلُ اَلطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِىَ اَلْأَمْرُ اَلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ
٤١ وَ قَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اُذْكُرْنِى عِنْدَ رَبِّكَ

فَأَنْسَاهُ اَلشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِى اَلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾

ترجمه آیات

آن گاه با وجود آن نشانه‌ها که دیده بودند به نظرشان رسید که او را تا مدتی زندانی کنند (۳۵).

و با یوسف دو جوان دیگر هم، زندانی شدند. یکی از آنها گفت من در خواب دیدم که انگور (برای شراب) می‌فشارم، دیگری گفت من دیدم که بر بالای سر خود طبق نانی می‌برم و مرغان هوا از آن می‌خورند، ای یوسف تو ما را از تعبیر آن آگاه کن که تو را از نیکوکاران می‌بینیم (۳۶).

یوسف در پاسخ آنها گفت من شما را قبل از آنکه طعام آید و تناول کنید به تعبیر خوابتان آگاه می‌سازم که این علم را خدای من به من آموخته است زیرا که من آئین گروهی را که به خدا بی‌ایمان و به آخرت کافرند ترک گفتم (۳۷).

و از آئین پدرانم ابراهیم خلیل و اسحاق و یعقوب پیروی می‌کنم و در آئین ما هرگز نباید چیزی را با خدا شریک گردانیم، این توحید و ایمان به یگانگی خدا فضل و عطای خداست بر ما و بر همه مردم، لیکن اکثر مردم شکر این عطا را بجا نمی‌آورند (۳۸).

ای دو رفیق زندانی من آیا خدایان متفرق (بی‌حقیقت) بهتر (و در نظام خلقت مؤثرترند) یا

خدای یکتای قهار (۳۹).

آنچه غیر از خدا می‌پرستید اسماء بی‌حقیقت و الفاظ بی‌معنا است که خود شما و پدرانتان ساخته‌اید، خدا هیچ دلیلی برای آن نازل نکرد و تنها حکمفرمای عالم وجود خداست و امر فرموده که جز آن ذات پاک یکتا را نپرستید، این آئین محکم است ولی اکثر مردم نمی‌دانند (٤٠).

یوسف گفت، ای دو رفیق زندانی من اما یکی از شما ساقی شراب شاه خواهد شد و اما آن دیگری بدار آویخته می‌شود تا مرغان مغز سر او را بخورند این امری که در باره آن از من خواستید قطعی و حتمی است (٤١).

آن گاه یوسف از رفیقی که می‌دانست نجات می‌یابد درخواست کرد که مرا نزد صاحبت یاد کن ولی شیطان در آن حال یاد صاحبش را از نظرش ببرد، بدین سبب در زندان سالی چند بماند (٤٢).

بیان آیات تصمیم به زندانی کردن یوسف (علیه السلام)

این آیات متضمن قسمتی از داستان آن جناب است، و آن، داستان به زندان رفتن و مدتی در زندان

ماندن اوست که مقدمه تقرب تام او به دربار پادشاه مصر شد، و سرانجام عزیز مصر گردید. و در ضمن با بیان عجیبی دعوتش را به دین توحید در زندان، نقل نموده، و بیان می‌کند که برای اولین بار خود را معرفی کرد که از دودمان ابراهیم و اسحاق و یعقوب است.

﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾

کلمه «بداء» به معنای پدید آمدن رأی و نظریه است که قبلا نبوده، مثلا گفته می‌شود در فلان موضوع برای من بداء حاصل شد، یعنی رای جدیدی پیدا شد، ضمیر «هم» در کلمه «لهم» به عزیز و همسرش و خواص دربارش برمی‌گردد.

منظور از «آیات» آن شواهد و ادله‌ای است که بر برائت یوسف گواهی می‌داد، و دلالت می‌کرد بر اینکه دامن وی در این قضیه و تهمتی که به او زده‌اند پاک است. از قبیل شهادت آن کودک به ضمیمه اینکه پیراهن یوسف از عقب پاره شده بود، و اینکه هر دو به طرف در پیشدستی کرده بودند. و شاید یکی دیگر از شواهد، قضیه زنان مصر و پاره کردن دستهایشان و عفتی باشد که یوسف در برابر خواسته زنان به خرج داد، و نیز ممکن است یکی دیگر از شواهد اعتراف زلیخا نزد زنان باشد که گفته بود: من یوسف را دنبال کرده‌ام، و او عفت به خرج می‌داد.

حرف «لام» در جمله «لیسجننه» لام قسم است و معنایش این است که قسم خوردند و تصمیم گرفتند که او را حتما به زندان بیفکنند، و این جمله تفسیر آن «بدایی» است که برای آنان حاصل شده بود، و ظرف «حتی حین» متعلق به همین جمله است.

و از آنجایی که کلمه «حین» اضافه نشده و نفرموده «تا حین فلان» لذا معنای انتظاری را افاده می‌کند، و به جمله چنین معنا می‌دهد: تصمیم گرفتند مدتی وی را زندانی کنند تا این سر و صداها بخوابد،

و مردم داستان مراوده زلیخا را فراموش نمایند.

و معنای آیه این است: بعد از مشاهده آن آیات و شواهدی که بر طهارت و عصمت یوسف گواهی می‌داد برای عزیز و همسرش و درباریان و مشاورینش رأی جدیدی پیدا شد، و آن این بود که تا مدتی یوسف را زندانی کنند، تا مردم داستان مراوده زلیخا را که مایه ننگ و رسوایی دربار شده بود فراموش نمایند، عزیز و اطرافیانش بر این تصمیم قسم خوردند.

از اینجا معلوم می‌شود که اگر چنین تصمیمی گرفته‌اند برای این بوده که دودمان و دربار عزیز را از رسوایی تهمت و ننگ حفظ کنند، و شاید این غرض را هم داشته‌اند که امنیت عموم شهر را حفظ کرده باشند، و اجازه ندهند مردم و مخصوصا زنان مصر مفتون حسن و جمال وی گردند، آن هم آن حسنی که همسر عزیز و زنان اشرافی مصر را واله خود کرده بود، چنین حسن فتانی اگر آزاد گذارده شود به طبع خود در مصر بلوایی به راه می‌اندازد.

لیکن از اینکه در زندان به فرستاده پادشاه گفته

بود: ﴿اِرْجِعْ إِلىَ رَبِّکَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ اَلنِّسْوَةِ اَللاَّتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ...﴾ و از اینکه پادشاه از زنان مصر پرسید: ﴿مَا خَطْبُکُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ یُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ﴾ و اینکه ایشان جواب داده بودند: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ و اینکه همسر عزیز سپس اعتراف کرده و گفته است: ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِینَ﴾ از همه اینها برمی‌آید که زلیخا بعد از زندانی شدن یوسف امر را بر شوهرش مشتبه کرده، و او را بر خلاف واقع معتقد و یا لا اقل نسبت به واقع امر به شک و شبهه

انداخته، و خلاصه آن چنان در دل شوهرش تسلط و تمکن داشته که با دیدن همه آن آیات، مع ذلک او را بر خلاف آیات و شواهد معتقد کرده است.

و بنابراین می‌توان گفت که زندانی شدن یوسف به دستور یا توسل همین زن بوده. او این پیشنهاد را کرده تا تهمت مردم را از خود دفع کند و هم اینکه یوسف را بر جرأت و مخالفتش ادب نماید، باشد که از این به بعد به اطاعت و انقیاد وی درآید. جمله ﴿وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ...﴾ هم که در حضور زنان اشرافی مصر گفته بود به خوبی بر این معنا دلالت می‌کند.

رؤیای دو همزندانی یوسف (علیه السلام) و تعبیر خواب آن دو توسط یوسف (علیه السلام)

﴿وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ...﴾

کلمه «فتی» به معنای غلام و برده است، و از سیاق آیه برمی‌آید که دو زندانی نامبرده بردگان پادشاه بوده‌اند، روایاتی هم که به زودی خواهد آمد - ان شاء اللّه تعالی - این معنا را تایید می‌کند.

﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّی أَرَانِی أَعْصِرُ خَمْراً﴾ و اگر این جمله را به جمله ﴿وَ دَخَلَ...﴾ عطف نکرده و

نفرموده: «و قال احدهما» برای این است که بفهماند نقل خواب آن دو بلافاصله پس از دخول در زندان نبوده، بلکه بعد از گذشتن مدتی در زندان این خواب را دیده و نقل کرده‌اند، هم چنان که این گفتارشان که گفتند «در خواب می‌بینیم» و جواب یوسف که گفت «ای رفقای زندانی‌ام» بر این معنا اشعار دارد.

جمله «ارینی» بطوری که دیگران هم گفته‌اند حکایت حال گذشته است، و جمله ﴿أَعْصِرُ خَمْراً﴾ به معنای این است که انگور را می‌فشردم تا خمر درست کنم، و اگر انگور را خمر نامیده به اعتبار آن صورتی است که در آینده به خود می‌گیرد (و خمر می‌شود)، و معنای آیه این است: در بامدادی یکی از آن دو به یوسف گفت: من در عالم رؤیا دیدم که برای تهیه شراب، انگور می‌فشارم.

﴿وَ قَالَ اَلْآخَرُ إِنِّی أَرَانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْکُلُ اَلطَّیْرُ مِنْهُ﴾ - یعنی مرغ به آن نان نوک می‌زد و این خواب دیگری بوده که رفیق دیگرش دیده. آن گاه آن دو گفتند: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِیلِهِ إِنَّا نَرَاکَ مِنَ اَلْمُحْسِنِینَ﴾. و در این آیه شریفه در حقیقت با ذکر گفتار آنان اکتفاء کرد از اینکه بگوید: «قال» و «قال»،

و این خود از تفنن‌های لطیف قرآن است.

ضمیر «ها» در کلمه «بتاویله» به رؤیا برمی‌گردد، هر چند کلمه رؤیا ذکر نشده، و لیکن سیاق دلالت بر آن دارد و با جمله ﴿إِنَّا نَرَاکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ﴾ درخواست تعبیر خواب خود را تعلیل کردند. «نریک» به معنای (می‌بینیم تو را نیست، بلکه به معنای) این است که: در باره تو معتقدیم که از نیکوکاران هستی، چون سیمای نیکوکاران را در تو می‌بینیم.

و اگر بپرسی چه ارتباطی میان درخواست تعبیر خواب با نیکوکار بودن یوسف وجود دارد؟ در جواب می‌گوییم این بدان جهت است که نوعا مردم، نیکوکاران را دارای دلهایی پاک و نفوسی تزکیه شده می‌دانند، و چنین معتقدند که اینگونه افراد زودتر از دیگران به روابط امور و جریان حوادث منتقل می‌شوند، و انتقالشان هم از انتقال دیگران به صواب نزدیکتر است.

بنابراین، معنای آیه این می‌شود: یکی از آن دو به یوسف گفت: من در خواب چنین دیدم. دیگری گفت: من در خواب چنان دیدم. آن گاه هر دو گفتند: ما را به تعبیر آن آگاه ساز، چون معتقدیم که تو از نیکوکارانی، و امثال این امور و اسرار نهانی بر نیکوکاران پوشیده نیست، آری نیکوکاران با صفای دل و پاکی نفسشان درک می‌کنند چیزهایی را که دیگران از درک آن عاجز می‌مانند.

﴿قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾

وقتی آن دو زندانی با حسن ظن ناشی از دیدن سیمای نیکوکاران در چهره یوسف (علیه السلام) به

آن جناب روی آوردند، و درخواست کردند که وی خوابهایشان را تعبیر کند، یوسف (علیه السلام) فرصت را برای اظهار و فاش ساختن اسرار توحید که در دل نهفته می‌داشت غنیمت شمرده، از موقعیتی که پیش آمده بود برای دعوت به توحید و به پروردگارش که علم تعبیر را به او افاضه فرموده، استفاده کرد و گفت: که اگر من در این باب مهارتی دارم، پروردگارم من تعلیمم داده، و سزاوار نیست که برای چنین پروردگاری شریک قائل شویم. و خلاصه به بهانه این پیشامد نخست مقداری در باره توحید و نفی شرکاء صحبت کرد، آن گاه به تعبیر خواب آن دو پرداخت.

و در پاسخ آن دو چنین فرمود: هیچ طعامی - بعنوان جیره زندانیان - برای شما نمی‌آورند مگر آنکه من تاویل و حقیقت آن طعام و مال آن را برای شما بیان می‌کنم. آری من به این اسرار آگاهی دارم، و همین خود شاهد صدق دعوت من است به دین توحید.

البته این معنا در صورتی است که ضمیر در

«بتاویله» به طعام برگردد، که در این صورت یوسف (علیه السلام) خواسته است معجزه‌ای برای نبوت خود ارائه داده باشد، نظیر گفتار مسیح (علیه السلام) به بنی اسرائیل که فرمود: ﴿وَ أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[1]. مؤید این معنا پاره‌ای از روایاتی است که از طرق امامان اهل بیت (علیه السلام) وارد شده، و به زودی در بحث روایتی خواهد آمد

ان شاء اللَّه تعالی.

و اما بنابراینکه ضمیر مذکور به رؤیایی که دیده بودند برگردد معنای آیه چنین می‌شود «من خیلی زود تاویل خواب شما را برایتان بیان می‌کنم، حتی قبل از اینکه طعام شما را بیاورند من خوابتان را تعبیر می‌کنم» و لیکن این معنا که در حقیقت وعده به تسریع در قضای حاجت آنان است از نظر سیاق آیات معنای بعیدی است.

﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَ اِتَّبَعْتُ مِلَّةَ

---

[1] آل عمران، آیه ۴۹.

آبَائِی إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ﴾

در این دو آیه این معنا را گوشزد فرموده که علم به تعبیر خواب و خبر دادن از تاویل احادیث از علوم عادی و اکتسابی نیست که هر کس بتواند فرا گیرد، بلکه این علمی است که پروردگارم به من موهبت فرموده، آن گاه علت این معنا را اینطور بیان کرده که: چون من ملت و کیش مشرکین را پیروی نکرده‌ام، بلکه ملت پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب را پیروی نموده‌ام، و خلاصه بدان سبب است که من دین شرک را واگذاشته، دین توحید را پیروی نموده‌ام.

و اگر مشرکین را فاقد ایمان به خدا و روز جزا خوانده، نه از این جهت است که مشرکین فاقد ایمان به خدا و معادند، چون مشرکین هم خدا را قبول دارند و هم معاد را، بلکه از این باب است که در باره مبدأ شرک می‌ورزند، و در باره معاد هم قائل به تناسخند، هم چنان که در جلد قبلی این کتاب گذشت. و در دین توحید، آن شرکایی که مشرکین قائلند - حال چه شریک در تاثیر بدانند و چه شریک

در عبادت - هیچیک خدا نیستند. و همچنین تناسخ و برگشتن ارواح با بدنهای دیگر و متنعم شدن ارواح پاک و معذب شدن ارواح ناپاک در زندگی دیگر، در دین توحید معاد نیست و به همین جهت بود که یوسف (علیه السلام) ایمان به خدا و روز جزا را از مشرکین نفی کرد، و کفرشان را نسبت به معاد با تکرار ضمیر، تاکید نمود و فرمود: ﴿وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾. آری، کسی که ایمان به خدا ندارد به طریق اولی ایمان به بازگشت به سوی خدا ندارد.

و این کلام که خداوند متعال از قول یوسف نقل کرده اولین باری است که یوسف در مصر خود را و نسب خود را معرفی نموده و اظهار کرده که اهل بیت ابراهیم و اسحاق و یعقوب است.

﴿مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اَللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى اَلنَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾

یعنی خدای سبحان برای ما اهل بیت راهی به شرک نگذاشته، و ما را از آن منع

کرده و این منع، خود از فضل و نعمت خداست بر ما اهل بیت و بر همه مردم، اما بیشتر مردم شکر این نعمت را بجا نیاورده، بلکه بدان کفر می‌ورزند.

اما اینکه «خداوند راهی به شرک برای آنان نگذاشته»، باید دانست که این از باب جبر و الجاء نیست، بلکه از باب تایید و تسدید است، چون خداوند ایشان را به نعمت نبوت و رسالت اختصاص داده، و خدا داناتر است که رسالت را در چه دودمانی قرار می‌دهد، در نتیجه انبیاء به توفیق و تایید خداوندی از هر خطا و گناهی عصمت می‌ورزند، و به دین توحید می‌گرایند.

شرحی در مورد اینکه وجود مخلصین و معصومین (علیهم السلام) فضل و فیض خدا بر ایشان و بر مردم است و موجب پایداری و استمرار راه حق در میان نوع بشر است

و اما اینکه فرمود: «این از فضل خدا است بر ما اهل بیت و بر مردم» این نیز بدان جهت است که خداوند ایشان را تایید نموده. و این خود بالاترین فضل است، مردم هم می‌توانند و در وسع و طاقتشان هست که به آنان مراجعه نموده و به پیروی ایشان رستگار و به هدایت ایشان مهتدی شوند، پس فضل

بر مردم هم هست.

و اما اینکه «بیشتر مردم قدر نمی‌دانند» به خاطر این است که این نعمت را یعنی نعمت نبوت و رسالت را کفران می‌کنند در نتیجه اعتنایی به آن ننموده، حاملین آن را پیروی نمی‌نمایند. و یا به عبارتی به خاطر این است که نعمت توحید را کفران نموده از ملائکه و یا جن و انس شریک برای خدا می‌گیرند و آنها را به جای خدا می‌پرستند.

این آن معنایی است که بیشتر مفسرین برای آیه ذکر کرده‌اند.

و بنابراین قول سؤالی باقی می‌ماند و آن این است که مگر مساله توحید و نفی شرک از مسائلی است که محتاج به سفارش و بیان انبیاء باشد که در این آیه آن را نعمتی دانسته که مردم به وسیله پیروی انبیاء بدان نائل میشوند؟ با اینکه مساله توحید مساله‌ای است فطری و از مستقلات عقلی که انبیاء (علیه السلام) و سایر مردم در درک آن یکسانند. و اگر مردمی نسبت به آن کفر می‌ورزند به خاطر اینست که نمی‌خواهند ندای فطرت و و جدان را اجابت کنند، نه ندا و دعوت انبیا را.

جواب این سؤال این است: همانطوری که عنایت خداوند نسبت به بندگانش ایجاب کرده که این نوع از انسان را هم از راه الهام و ارتکاز عقلی مجهز به درک خیر و شر و تقوا و فجور نموده و هم مجهز به درک احکام دینی و قوانین شرعیش کند – و وجوب این معنا در بحث‌های گذشته ما مکرر توضیح داده شد – همچنین عنایت او واجب می‌کند که افرادی از این نوع انسانی را به نفوسی طیب و طاهر و دلهایی سلیم و مستقیم مجهز نماید تا ملازم فطرت اصلی بوده لحظه‌ای از راه توحید به سوی شرک منحرف نگشته و در نتیجه اصل توحید در تمامی ادوار و

اعصار در میان این نوع باقی بماند، و قرن به قرن روح سعادت هم چنان زنده بماند. دلیل این معنا همان ادله‌ای است که نبوت و وحی را لازم و ضروری می‌کند. چون فرض شرک و نسیان توحید از افراد عادی انسان ممتنع نیست، و بلکه ممکن و جایز است، و وقتی امری نسبت به یک فرد جایز و ممکن باشد نسبت به همه افراد نیز جایز و ممکن است. و فرض مشرک شدن همه افراد و فراموش کردن توحید مساوی است با فرض فساد این نوع و بطلان غرضی که خداوند از خلقت این نوع داشته.

و به همین جهت بر او واجب است که در میان این نوع افرادی داشته باشد که همواره دارای اخلاص در توحید باشند و امر توحید را زنده نگهدارند، از آن دفاع نموده و مردم را از خواب غفلت و جهالت بیرون نمایند، و برای آنان ادله توحید را اقامه نموده و شواهد و معجزات آن را ارائه دهند. و این رابطه که در حقیقت رابطه تعلیم و تعلم است نه سوق (از ناحیه انبیا) و متابعت (از ناحیه مردم) همواره برقرار باشد.

و اگر کسی قانع شد که حتما چنین نفوسی باید

در هر عصری در میان مردم باشند در حقیقت مساله نبوت انبیاء و امامت ائمه را قبول کرده، و پذیرفته که وجود انبیا (علیه السلام) فضل و نعمتی است از ناحیه خدای متعال، هم بر خود آن حضرات که هستیشان داده و به تربیت ربوبی خود توحید را تعلیمشان داده و مبعوثشان کرده، و هم بر همه مردم که چنین افرادی را برای آنان نصب نموده تا حق را به یادشان بیاورند و فطرت خواب‌آلودشان را بیدار کنند و در برابر غفلت و ضلالتشان از حق دفاع نمایند، چون اشتغال مردم به امور و اعمال مادی و ممارستشان در امور حسی ایشان را به سوی لذات جلب نموده و به پستی وادار می‌سازد، و اگر در هر دوره و عصری مردانی خداشناس و خداپرست و افرادی که خدا با توجه خالص به قیامت پاک و خالصشان کرده نبوده باشند، گمراهی و کوری سراسر زمین را احاطه می‌نماید، و واسطه فیض بین زمین و آسمان قطع و غایت خلقت باطل گشته، زمین اهل خود را فرو می‌برد.

و از همین جا معلوم می‌شود که در معنای آیه

شریفه حق این است که آیه را بر همین حقیقت حمل نموده، آن را چنین معنا کنیم: خداوند با تایید خود ما را چنان مؤید کرده که دیگر راهی به سوی شرک برای ما باقی نگذاشته، و این مصون بودن‌مان از شرک از فضلی است که خدا بر ما کرده (و از این بالاتر نعمتی نیست)، زیرا نهایت درجه سعادت آدمی و رستگاری بزرگش به داشتن چنین هدایتی است.

و نیز فضلی است که خدا بر همه مردم کرده، زیرا با بودن ما انبیاء، مردم بعد از نسیان متذکر شده و پس از غفلت از فطریات خود متنبه می‌گردند، و با تعلیم ما از خطر جهل رهایی

یافته و بعد از انحراف و کجی، مستقیم می‌شوند و لیکن بیشتر مردم شکر این نعمت را بجا نمی‌آورند، و این فضل خدا را کفران نموده بدان اعتنایی نمی‌کنند، و به جای اینکه با آغوش باز پذیرای آن باشند از آن روی می‌گردانند.

این آن معنایی است که به نظر ما رسیده. ولی بعضی[1] از مفسرین در معنای آن گفته‌اند: مشار الیه «ذلک» در ﴿ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اَللَّهِ عَلَيْنَا...﴾ علم به تاویل احادیث است. و لیکن همانطوری که ملاحظه می‌کنید، این معنایی است که از سیاق آیه به دور است.

معنای «خیر» و بیان حجت قاطعی که در جمله: ﴿أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾ نهفته است

﴿يَا صَاحِبَيِ اَلسِّجْنِ أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾

کلمه «خیر» از نظر وزن وصفی است که از ماده «خار، یخار، خیرة» اشتقاق یافته که این ماده به معنای انتخاب و اختیار کردن یکی از دو چیز و یا دو عملی

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۳.

است که به وجهی در انجام و یا اخذ آن در تردید باشد، و خیر از آن دو، آن است که در مطلوبیت و فضیلت، برتری بر دیگری داشته اخذ آن متعین باشد. پس خیر از دو عمل، آن عملی است که انجام آن متعین باشد. و خیر از دو چیز آن است که از جهت انتخاب مطلوب باشد، مثلا خیر از دو مال، آن مالی است که از جهت تمتع و استفاده مطلوبتر باشد. و خیر از دو خانه، آن خانه‌ای است که از جهت سکنی مطلوب‌تر باشد. و خیر از دو انسان، آن فردی است که از جهت مصاحبت بهتر باشد. و خیر از دو رای، آن رایی است که اخذ به آن بهتر باشد. و خیر از دو اله، آن معبودیست که از جهت پرستش بهتر باشد. و از همین جا است که اهل ادب گفته‌اند اصل این کلمه: «أخیر: خوبتر» و به صیغه افعل التفضیل بوده، و لیکن حقیقت مطلب این است که کلمه مذکور صفت مشبهه‌ای است که بر حسب ماده خود معنای افعل التفضیل را افاده نموده و برتری را می‌رساند.

از آنچه گذشت روشن گردید که جمله ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ...﴾ در سیاق بیان

دلیل بر معین شدن خدای تعالی برای پرستش است. و به عبارت روشن‌تر اگر فرض شود که میان عبادت خدا و سایر معبودهای ادعایی تردید شود، عبادت خدای تعالی متعین است، نه اینکه بخواهد بگوید: حق موجود تنها خدای تعالی است نه ارباب‌های غیر او. و یا اینکه بگوید: تنها معبودی که مبدأ و معاد موجودات است خدای تعالی است، نه معبودهای دیگر، زیرا این چند معنا با کلمه خیر سازگار نیست چون این کلمه را در باره چیزی اطلاق می‌کنند که از جهت مطلوبیت و اخذ به نحوی تعین داشته باشد، پس اینکه فرمود «ایا

خدا بهتر است یا ارباب‌های متفرق» مقصودش از این پرسش، تعین یکی از دو طرف بوده از نظر اخذ، و اخذ ارباب همان عبادت و پرستش آن است.

و اگر معبودهای مردم معاصر خود را «ارباب متفرق» نامیده از این جهت بوده که مردم ملائکه را می‌پرستیدند و معتقد بودند که ملائکه صفات خدا و یا تعینات ذات مقدس اویند، و جهات خیر و سعادت در عالم هر کدام به یکی از آنها مستند است. خلاصه، در میان صفات خدا نظمی طولی و یا عرضی قائل بودند که خود مستلزم تفرقه در آنها بود، و هر صفتی را به اعتبار شان و موقعیتی که دارد می‌پرستیدند: یکی را اله علم و یکی را اله قدرت، یکی را اله آسمان و یکی را اله زمین، یکی را اله حسن و دیگری را اله حب و یکی را اله امنیت و فراوانی ارزاق می‌شمردند. و نیز جن را می‌پرستیدند و آنها را مبادی شر در عالم دانسته، مرگ و میر و زوال نعمت و فقر و زشتی و درد و اندوه و امثال آن را به آنها استناد می‌دادند.

و نیز کملین از اولیاء و جباران از سلاطین و پادشاهان و امثال ایشان را می‌پرستیدند، و در نتیجه

خدایان متفرقی را پرستش می‌کردند، چون معلوم است که اعیان کملین و جن و ملک و همچنین بتها و تمثالهایی که از آنان درست می‌کردند تا به وسیله آنها به آنان توجه نمایند متعدد و متفرق بودند.

تقابلی که میان جمله ﴿أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ﴾ با جمله ﴿أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾ برقرار نموده خود افاده می‌کند که کلمه اللّه در نظر معنا خلاف آنچه را که از ارباب متفرق فهمیده می‌شود افاده می‌کند، چون تقابل ناگزیر میان دو چیز می‌اندازند که خلاف و ضد یکدیگرند.

بنابراین، کلمه مذکور علمی است (البته علمیتش به خاطر غلبه در استعمال پیدا شده) که هر جا به میان آید مقصود از آن ذات مقدس الهی است که حقیقت است و بطلان در او راه ندارد، وجود است و عدم و فناء در او راه نمی‌یابد، و چنین وجودی ممکن نیست که حد محدود و امد ممدودی برایش فرض شود، زیرا هر محدودی پس از حدش معدوم است، و هر ممدودی بعد از امدش باطل، پس خدای تعالی ذاتی است غیر محدود و وجودی است واجب و غیر

متناهی. و چون چنین است ممکن نیست صفتی برایش فرض شود که خارج از ذات و مباین با خود او باشد، هم چنان که حال صفات او همین طور است، چون اگر ذات او با صفاتش مغایر باشد لازمه‌اش این می‌شود که ذاتش محدود باشد و در ظرف صفت موجود نباشد، و محتاج باشد صفت را در ظرف خود نیابد.

و هم چنان که ممکن نیست میان ذات و صفاتش مغایرت باشد میان صفات ذاتیش از قبیل علم و قدرت و حیات نیز ممکن نیست مغایرت و جدایی را فرض کرد، زیرا مغایرت در آنها

نیز باعث محدودیت می‌شود، چون وقتی مثلا علم غیر از قدرت و حیات باشد باید علم محدود باشد و در ظرف قدرت و حیات وجود نداشته باشد، و همچنین قدرت و حیات، و اگر در داخل ذات حدودی فرض شود که داخل حد در خارج آن وجود نداشته باشد قهرا ذات با صفات هم متغایر می‌شود، و کثرت و حد پدید می‌آید. و همه اینها اموری است که وثنیها بر حسب آنچه که از معارف ایشان در دست است بدان اعتراف دارند.

بنابراین، مثبتین خدای سبحان اگر التفات و توجه داشته باشند، شکی نخواهند داشت که خدای سبحان موجودی است که وجودش فی نفسه و ثبوتش بذاته است، و غیر او هیچ موجودی بدین صفت نیست، و او هر چه از صفات کمال که دارد عین ذاتش می‌باشد، نه زائد بر آن. و همچنین خود صفاتش نیز زائد بر یکدیگر نیست بلکه عین هم است، پس او در عین اینکه علم است قدرت و حیات نیز هست.

پس خدای تعالی احدی الذات و الصفات است، یعنی در موجود بالذات بودن واحد است و هیچ

چیزی در قبالش نیست مگر آنکه موجود به وسیله اوست، نه مستقل در وجود، و همچنین واحد در صفات است، یعنی هیچ صفتی که دارای حقیقت و واقعیت باشد تصور نمی‌شود مگر اینکه عین ذات او است، و در نتیجه او بر هر چیز قاهر است و هیچ چیز بر او قاهر نیست.

اشاره به این معانی بود که یوسف را وادار کرد به اینکه خدا را به وحدت و قهاریت توصیف نموده بگوید: ﴿أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾ یعنی او واحد است، اما نه واحدی عددی که اگر یکی دیگر اضافه‌اش شود دو تا گردد، بلکه واحدی است که نمی‌توان در قبالش ذات دیگری تصور کرد، زیرا هر چیز که تصور و فرض شود وجودش از اوست نه از خودش. و نیز نمی‌توان در قبالش صفتی فرض کرد، و هر چه فرض شود عین ذات او است، و اگر عین ذات او نباشد باطل خواهد شد، و همه اینها به خاطر این است که خدای تعالی وجودی است بحت (خالص) و بسیط که به هیچ حدی محدود و به هیچ نهایتی منتهی نمی‌شود.

و با این سؤال و توصیف اربابها به وصف تفرق،

و توصیف خدای تعالی به وصف واحد و قهار، حجت را بر خصم تمام کرد، زیرا واحد و قهار بودن خدای تعالی هر تفرقه‌ای را که میان ذات و صفات فرض شود باطل می‌سازد، پس ذات عین صفات، و صفات عین یکدیگرند، و هر که ذات خدای را بپرستد ذات و صفات را پرستیده، و هر که علم او را بپرستد ذات او را هم پرستیده، و اگر علم او را بپرستد و ذاتش را نپرستد نه او را پرستیده و نه علم او را، و همچنین سایر صفات او.

پس اگر میان عبادت او و یا ارباب متفرق تردیدی فرض شود، عبادت او متعین است،

نه ارباب متفرق، زیرا ممکن نیست أرباب متفرق فرض بشود و در عین حال تفرقه در عبادت لازم نیاید.

شبهه‌ای که در این میان باقی می‌ماند و عموم بت‌پرستان بدان اعتماد نموده‌اند این است که خدای سبحان شانش اجل و ارفع از آن است که عقول ما به او احاطه یابد و یا فهم ما او را درک نماید، و چون چنین است ممکن نیست بتوانیم با عبادت متوجه او شویم، و نمی‌توانیم با اظهار عبودیت و خضوع در برابرش به درگاهش تقرب جوییم. آنچه برای ما امکان دارد این است که متوجه بعضی از مخلوقات شریفه او – که در تدبیر نظام عالمی – تاثیر دارند شده و به وسیله آنها به درگاه او تقرب جوییم و آنها نزد او شفیعمان شوند، در مقام پاسخ از این سؤال یوسف (علیه السلام) فرمود: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً...﴾.

استدلال یوسف (علیه السلام) در رد پرستش آلهه و اثبات توحید عبادی

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ...﴾

یوسف (علیه السلام) نخست خطاب را به دو رفیق زندانیش اختصاص داد و سپس عمومیش کرد، چون حکمی که در آن خطابست اختصاص به آن دو نداشته، بلکه همه بت‌پرستان با آن دو نفر شرکت داشته‌اند.

و تعبیر «ما تعبدون الا اسماء» کنایه از این است که مسمیاتی در وراء این اسماء وجود ندارد، و در نتیجه عبادت ایشان در مقابل اسمایی از قبیل اله آسمان و اله زمین و اله دریا و اله خشکی و اله پدر و اله مادر و اله فرزند و نظایر آن صورت می‌گیرد.

و این معنا (که در ورای این اسماء مسمیاتی وجود ندارد) را با جمله ﴿أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾ تاکید نمود، چه از این جمله حصر استفاده می‌شود، و معنایش این است که این اسامی را غیر خود شما کسی وضع نکرده، تنها شما و پدرانتان آنها را وضع نموده‌اید.

آن گاه برای بار دوم این معنا را با جمله ﴿مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ تاکید کرد، چون «سلطان» به معنای برهان است چون برهان بر عقول سلطنت

دارد، و معنای جمله این است که: خداوند در باره این اسماء و این نامگذاریها برهانی نفرستاده که دلالت کند بر اینکه در ما ورای آنها مسمیاتی وجود دارد، تا در نتیجه الوهیت را برای آنها ثابت نموده عبادت شما و آنها را تصحیح نماید.

ممکن هم هست ضمیر «بها» به عبادت برگردد، و معنا این باشد که: خداوند حجتی بر پرستش آنها نفرستاده، مثلا برای آنها شفاعت اثبات نکرده، و یا آنها را مستقل در تاثیر ندانسته تا عبادت و توجه به آنها صحیح شود، چون به هر حال امور به دست خداست، (او باید در این باره ـ

اجازه دهد) و جمله ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ اشاره به همین نکته دارد.

و مفاد این جمله جای هیچگونه تردیدی نیست، زیرا حکم در هر امری که تصور شود جز از ناحیه کسی که مالک و متصرف به تمام معنای در آن باشد صحیح و نافذ نیست و در تدبیر امور عالم و تربیت بندگان مالکی حقیقی و مدبری واقعی جز خدای سبحان وجود ندارد، پس حکم هم به حقیقت معنای کلمه منحصرا از آن اوست.

و این جمله، جمله مفیدی است که هم نسبت به ما قبل خود و هم نسبت به ما بعد خود فایده می‌دهد، زیرا هر دو را با هم تعلیل می‌کند. اما فایده‌اش نسبت به ما قبلش یعنی جمله ﴿مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾ قبلا گذشت. و اما فایده‌اش نسبت به بعدش یعنی جمله ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ برای اینکه این جمله طرف اثبات حکم را متضمن است، هم چنان که جمله قبل از آن طرف نفی حکم را متضمن بود، و می‌فرمود: ﴿مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾ و جمله مورد بحث می‌فهماند که حکم خدا در هر دو طرف

نافذ است. پس کانه وقتی گفته شده: «خداوند سلطان و برهانی بر آن نفرستاده» کسی پرسیده: «پس در باره عبادت چه حکمی کرده؟» در جواب گفته شده: «خداوند امر کرده که کسی را جز او نپرستید» و به همین منظور جمله را فعلیه آورده.

و معنای آیه – و خدا داناتر است – این است که: شما به غیر خدا نمی‌پرستید مگر اسمایی بدون مسمی که وضعشان نکرده مگر خود شما و پدرانتان، بدون اینکه از ناحیه خدای سبحان برهانی بر آن آمده باشد، و دلالت کند بر اینکه شفعائی هستند در درگاه خدا، و یا سهمی از استقلال در تاثیر دارند. اری، چنین برهانی از ناحیه خدا نیامده تا برای شما مجوز عبادت باشد و شما با پرستش آنها از شفاعتشان بهره‌مند شوید، و یا از خیرات آنها برخوردار و از شرشان ایمن گردید.

چرا دین توحید دین «قیم» است؟ ﴿ذَلِکَ اَلدِّینُ اَلْقَیِّمُ...﴾

و اما اینکه فرمود: ﴿ذَلِکَ اَلدِّینُ اَلْقَیِّمُ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ یَعْلَمُونَ﴾ اشاره است به توحید و نفی شریکی که قبلا بیان کرده بود. و کلمه «قیم» به معنای قائم به امری است که در قیام خود و تدبیر آن امر

قوی باشد. و یا به معنای کسی است که قائم به پای خود بوده دچار تزلزل و لغزش نگردد. معنای آیه این است که: تنها دین توحید است که قادر بر اداره جامعه و سوقش به سوی سر منزل سعادت است، و آن تنها دین محکمی است که دچار تزلزل نگشته تمامی معارفش حقیقت است و بطلان در آن راه ندارد، و همه‌اش رشد است و ضلالتی در آن یافت نمی‌شود، و لیکن بیشتر مردم بخاطر انس ذهنی که به محسوسات دارند، و به خاطر اینکه در زخارف دنیای فانی فرو رفته‌اند و در نتیجه سلامت دل و استقامت عقل را از دست داده‌اند،

این معنا را درک نمی‌کنند. آری، اکثریت مردم را کسانی تشکیل می‌دهند که همه همشان زندگی ظاهر دنیا است و از آخرت روی گردانند.

اما اینکه گفتیم «رشد در پیروی دین توحید است و معارفش همه حقیقت و مطابق با واقع است» در بیان و توضیحش همان برهانی که یوسف (علیه السلام) اقامه کرده بود کافی است.

و اما اینکه گفتیم «تنها دین توحید قادر بر اداره جامعه انسانی است» دلیلش این است که نوع انسانی وقتی در سیر زندگیش سعادتمند می‌شود که سنن حیاتی و احکام معاش خود را بر اساس حق و مبنایی که مطابق با واقع باشد بنا نماید و در مقام عمل هم بر طبق آن عمل نماید، نه اینکه بر مبنای باطل و خرافی و فاقد تکیه‌گاهی ثابت بنا کند.

اشاره به اینکه مفاد دو آیه: ﴿يَا صَاحِبَيِ اَلسِّجْنِ...﴾ و ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ...﴾ یک برهان بر توحید در عبادت است

پس از همه آنچه گفته شد این معنا روشن گردید که: هر دو آیه مورد بحث، یعنی آیه ﴿يَا صَاحِبَيِ اَلسِّجْنِ﴾ تا جمله - ﴿أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ مجموعا یک برهان است بر توحید در عبادت، و حاصلش این

است: هر معبودی که فرض شود، پرستشش به خاطر الوهیتی است که در ذات آن معبود است و به خاطر وجوب ذاتی وجود اوست، و خدای سبحان در وجودش واحد و قهار است، و نه دومی برایش تصور می‌شود، و نه با تاثیرش مؤثری دیگر فرض دارد، پس دیگر هیچ معنای صحیحی برای تعدد آلهه تصور نمی‌شود، و اگر پرستش معبود برای این است که معبود مفروض شفیع در درگاه خداست، دلیلی بر شفیع بودن آن در دست نیست، زیرا اگر باشد باید از ناحیه خود خدای تعالی باشد و از ناحیه خدا هیچ دلیلی بر شفیع بودن آلهه نرسیده، علاوه بر اینکه دلیل بر خلاف آن رسیده است، زیرا خداوند از طریق عقل و همچنین به وسیله انبیا این معنا را گوشزد کرده که جز او هیچ چیزی نباید پرستش شود.

از اینجا فساد مطلبی که بیضاوی به پیروی از کشاف در تفسیر خود آورده روشن می‌گردد. او گفته: این دو آیه دو دلیل بر توحید است، دلیل اولی که آیه ﴿أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾ متضمن آنست دلیلی است خطابی، و دلیل دوم که

آیه ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً...﴾ متضمن آن است برهانی است کامل.

آن گاه اضافه کرده که: این طرز بیان و استقلال از باب تدریج در دعوت و الزام حجت است، که نخست به طریق خطاب، رجحان و بهتری توحید را بر پرستش خدایان بیان می‌کند، و سپس برهان اقامه می‌کند بر اینکه آنچه را اینان آن را خدا می‌نامند استحقاق خدایی و پرستش را ندارند، زیرا استحقاق پرستش یا بالذات است و یا بالغیر، و هیچ یک از آن دو در این بتها و خدایان ادعایی وجود ندارد. آن گاه در اخر حقیقت مطلب را بطور صریح بیان نموده روی آن

دینی که حق قویم و دین مستقیم است، و عقل هم غیر آن را اقتضاء نمی‌کند و علم هم غیر آن را نمی‌پسندد انگشت می‌گذارد.[1]

و بعید نیست که کلمه خیر (بهتر) که در آیه اولی است او را وادار به چنین اشتباهی کرده، و از این کلمه رجحان و بهتری خطابی را استظهار کرده، و از قید: «واحد قهار» که در همان آیه است غفلت ورزیده.

و حال آنکه (کلمه مذکور تنها برای افاده بهتری خطابی نبوده و) از نظر خواننده محترم گذشت که هر دو آیه یک برهان را اقامه می‌کنند و آن برهانی که بیضاوی از آیه دومی استفاده کرده کار آیه دومی به تنهایی نیست، بلکه هر دو آیه مجموعا آن را افاده می‌کنند.

و چه بسا که این دو آیه را طوری تقریر کرده‌اند که از آن دو برهان استفاده می‌شود، البته نه آن طوری که بیضاوی تقریر کرده بود. و خلاصه آن تقریر این است که: خدای واحدی که به قدرتش بر همه

---

[1] تفسیر بیضاوی، ط ترکیه، ص ۳۱۵.

اسبابهای متفرقه‌ای که در عالم تاثیر دارند قاهر باشد و آنها را طوری به راه بیندازد که از آثار متفرقه و متنوعه آنها یک نظام واحد و غیر متناقض الاطراف – نظیر نظام فعلی که در این عالم مشاهده می‌کنیم – پدید آورد بهتر است از خدایان متعددی که از هر کدام آنها یک نظام و در نتیجه نظام‌های مختلف و تدابیر متضادی بوجود آید، و در نتیجه منجر به از هم پاشیدگی نظام عالم و فساد تدبیر واحد و عمومی آن شود.

علاوه بر اینکه این خدایانی که شما آنها را خدا خوانده‌اید و آنها را می‌پرستید از خدایی جز اسم، چیز دیگری ندارند، و در خارج نه به دلیل عقل و نه به دلیل نقل از مسمای آن اسماء خبری و اثری نیست، چون عقل جز بر توحید راهنمایی نمی‌کند. نقل هم که همان گفتار انبیاء است جز بر توحید دلالت ندارد، و انبیاء (علیه السلام) از ناحیه وحی مامور نشده‌اند مگر بر اینکه خدایی جز اللّه پرستش نشود.[1]

---

[1] تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

و این تقریر بطوری که ملاحظه می‌فرمایید، آیه اولی را از نظر معنا نازل منزله آیه «﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اَللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ اگر در زمین و آسمان خدایان متعددی می‌بود هر آینه آسمان و زمین فاسد می‌شد» [1] می‌کند و آن گاه آیه دومی را در نفی الوهیت غیر خدا عمومیت داده هم شامل نفی آلهه بالذات می‌کند و هم نفی آلهه‌ای که خدا اجازه شفاعتشان داده.

و این تقریر چند اشکال دارد: یکی اینکه بدون هیچ مقیدی کلمه «قهار» را مقید کرده، چون خدای تعالی همانطور که قاهر بر اسباب است در تاثیر آنها، همچنین قاهر بر تمامی اشیاء است در ذات و صفات و آثار آنها، پس برای او نه در وجودش دومی هست، و نه در استقلال در ذات و تاثیرش، و با یگانه بودنش در قاهریت علی الاطلاق دیگر فرض ندارد که چیزی مستقل و بی نیاز از او باشد و یا امری مستقل از امر او باشد، و هر معبودی که فرض شود یا باید در ذات و آثارش مستقل از او باشد و یا تنها در آثارش. و هر دو فرض بطوری که ظاهر شد محال است.

---

[1] انبیاء، آیه ۲۲.

دوم اینکه در این تقریر فقط آیه دومی تعمیم داده شده، و حال آنکه هیچ دلیلی بر عمومیت آن نیست، زیرا آیه مذکور بطوری که ملاحظه گردید اله بودن آلهه را منوط به اذن خدا و حکم او کرده، و این اناطه از ظاهر آیه، یعنی جمله ﴿مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ استفاده می‌شود. و پر واضح است که این قسم الوهیت که منوط به اذن خدا و حکم او باشد الوهیت شفاعت است نه الوهیت ذاتی. و یا به عبارتی الوهیت بالغیر است نه اعم از الوهیت بالذات و بالغیر هر دو.

﴿يَا صَاحِبَيِ اَلسِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمَّا اَلْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ اَلطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ اَلْأَمْرُ اَلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾

معنای آیه روشن است، و از قرینه مناسبت استفاده می‌شود که جمله: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا...﴾ تاویل رؤیای آن شخصی بوده که گفته است: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾ و جمله ﴿وَ أَمَّا اَلْآخَرُ...﴾ تاویل رؤیای آن دیگری بوده است.

و اینکه فرمود: ﴿قُضِيَ اَلْأَمْرُ اَلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ خالی از اشعار بر این نکته نیست که یکی از آن دو

نفر بعد از شنیدن تاویل رؤیایش خود را تکذیب کرد و گفت که من چنین خوابی ندیده بودم. و بعید نیست که آن شخص، دومی بوده که وقتی از یوسف شنید که به زودی به دار کشیده می‌شود و مرغان از سرش می‌خورند، خود را تکذیب کرده. و با همین اشعار آن روایاتی که از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) رسیده تایید می‌شود، چون در آنها چنین آمده که دومی به یوسف گفت: من در آنچه که برایت تعریف کردم دروغ گفتم و چنین خوابی ندیده بودم. یوسف (علیه السلام) هم در پاسخش گفت: ﴿قُضِیَ اَلْأَمْرُ اَلَّذِی فِیهِ تَسْتَفْتِیَانِ﴾ یعنی تاویلی که از من خواستید حتمی و قطعی شد و دیگر مفری از آن نیست.

﴿وَ قَالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ فَأَنْسَاهُ اَلشَّیْطَانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی اَلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِینَ﴾

همه ضمیرهایی که در «قال» و در «ظن» و در «لبث» هست به یوسف برمی‌گردد و

معنای آن این است که: یوسف به آن کسی که می‌پنداشت که او به زودی نجات می‌یابد گفت که مرا در نزد ربت یادآوری کن، و چیزی به او بگو که عواطف او را تحریک کنی شاید به وضع من رقتی کند و مرا از زندان بیرون آورد.

و اگر از اعتقاد یوسف به «ظن: پندار» تعبیر کرده با اینکه یوسف نسبت به آنچه که در تعبیر خواب آن دو گفته بود یقین داشت نه پندار – به شهادت اینکه دنبالش تصریح کرده به اینکه این دو تعبیر بطور قطع واقع خواهد شد، و نیز اضافه کرده که خدایش علم تاویل احادیث را به او آموخته – شاید بدین جهت بوده که کلمه «ظن» در مطلق اعتقاد استعمال می‌شود، و در قرآن هم نظایرش هست، مانند آیه ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا رَبِّهِمْ﴾.[1]

و اما اینکه بعضی[2] از مفسرین در پاسخ سؤال بالا گفته‌اند «اطلاق ظن بر اعتقاد برای این بوده که دلالت کند بر اینکه تاویلی که یوسف کرده از اجتهاد خودش بوده و نسبت به آن یقین نداشته» صحیح

---

[1] کسانی که معتقد بودند خدا را ملاقات خواهند کرد. – بقره، آیه ۴۶.

[2] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۲۲۲.

نیست، زیرا گفتیم که خود یوسف تصریح کرده به اینکه نسبت به وقوع آن یقین دارد، و خدای سبحان هم گفته او را با جمله ﴿وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ﴾ تایید کرده، و این با اجتهاد ظنی منافات دارد.

بعضی[1] هم احتمال داده‌اند که ضمیر در «ظن» به موصول برگردد، و معنا این باشد که «یوسف به آن رفیق زندانیش که می‌پنداشت از زندان رها می‌شود چنین و چنان گفت».این احتمال در صورتی که سیاق با آن مساعدت کند عیبی ندارد.

ضمیرهایی که در جمله ﴿فَأَنْسَاهُ اَلشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ هست همه به کلمه «الذی» بر می‌گردد، و معنایش این است که: شیطان از یاد رفیق زندانی یوسف محو کرد که نزد ربش از یوسف سخن به میان آورد، و همین فراموشی باعث شد که یوسف چند سالی دیگر در زندان بماند.

و بنا به گفته ما معنای «ذکر رب» «یاد کردن نزد رب» است نه «یاد خدا».کلمه «بضع» عدد کمتر از ده

---

[1] روح المعانی، ج ۱۲، ص ۲۲۲.

را گویند.

توسل به اسباب منافاتی با اخلاص ندارد، بلکه اعتماد بر اسباب با اخلاص منافات دارد

و اما اینکه دو ضمیر مذکور را به یوسف برگردانیم و در نتیجه معنا چنین شود که: شیطان یاد پروردگار یوسف را از دل او ببرد و لا جرم در نجات یافتن از زندان دست به دامن غیر آورد و به همین جهت خدا عقابش کرد و چند سال دیگر در زندان بماند، هم چنان که بعضی از مفسرین

هم گفته‌اند: و چه بسا به روایت هم نسبت داده باشند (احتمال ضعیفی است که) با نص کتاب مخالفت دارد.

چون صرفنظر از ثنایی که خداوند در این سوره از آن جناب نموده تصریح کرده بر اینکه او از مخلصین بوده. و نیز تصریح کرده که مخلصین کسانیند که شیطان در ایشان راه ندارد.

و اخلاص برای خدا باعث آن نمی‌شود که انسان به غیر از خدا متوسل به سبب‌های دیگر نشود، زیرا این از نهایت درجه نادانی است که آدمی توقع کند که بطور کلی اسباب را لغو بداند و مقاصد خود را بدون سبب انجام دهد. بلکه تنها و تنها اخلاص سبب می‌شود که انسان به سبب‌های دیگر دلبستگی و اعتماد نداشته باشد. و در جمله ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾ قرینه‌ای که دلالت کند بر دلبستگی یوسف (علیه السلام) به غیر خدا وجود ندارد. بعلاوه جمله ﴿وَ قَالَ اَلَّذِی نَجَا مِنْهُمَا وَ اِدَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾ خود قرینه روشنی است بر اینکه فراموش کننده ساقی بوده نه یوسف.

بحث روایتی [چند روایت که در آنها جمله: ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾ بر یوسف (علیه السلام) خرده گرفته شده و اشاره به مخالفت این روایات با صریح قرآن]

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که در ذیل آیه ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ فرموده: مقصود از «آیات» همان شهادت کودک و پیراهن از پشت پاره شده یوسف، و (چشم و گوش خود ملک بود که) آن دو را در حال سبقت گرفتن به طرف در دید و کشمکش آن دو را شنید، و نیز اصرار بعدی زلیخا به شوهرش در مورد حبس یوسف بود.

و در جمله ﴿دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ﴾ فرموده: دو غلام بودند از غلامان ملک، یکی نانوا بود، و دیگری ساقی شراب او، و آن کس که به دروغ خوابی نقل کرد همان نانوا بود.

علی بن ابراهیم قمی هم چنان حدیث را ادامه می‌دهد و چنین می‌گوید: پادشاه دو نفر را گماشته بود تا از یوسف محافظت کنند، وقتی وارد زندان شدند از یوسف پرسیدند چه کاری از تو ساخته

است؟ گفت: من خواب تعبیر می‌کنم. یکی از آن دو موکل، در خواب دیده بود انگور می‌فشارد. یوسف در تعبیرش فرمود: از زندان بیرون می‌شوی، و ساقی شراب دربار گشته شانت بالا می‌رود. آن دیگری با اینکه خوابی ندیده بود به دروغ گفت: من در خواب دیدم که بر بالای سرم نان حمل می‌کنم، و مرغان از همان بالا به نانها نوک می‌زنند. یوسف در پاسخش فرمود: پادشاه تو را می‌کشد و به دارت می‌کشد، و مرغان از سرت می‌خورند، مرد خندید و گفت:

من اصلا چنین خوابی ندیده‌ام. یوسف - بطوری که قرآن حکایت می‌کند - در جوابش فرمود: ای دوستان زندانی من! اما یکی از شما (آزاد می‌شود و) ساقی شراب برای صاحب خود خواهد شد و اما دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او می‌خورند این امری که در باره آن از من نظر خواستید قطعی و حتمی است.

آن گاه امام صادق (علیه السلام) در تفسیر ﴿إِنَّا نَرَاکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ﴾ فرمود: یوسف (علیه السلام) در زندان به بالین بیماران می‌رفت و برای محتاجان اعانه جمع‌آوری می‌کرد و زندانیان را گشایش خاطر می‌داد، و چون آن کس که در خواب دیده بود شراب می‌گیرد خواست از زندان بیرون شود یوسف به او گفت: «مرا در نزد خدایت یاد آور» و همانطور که خداوند فرموده شیطان یاد خدایش را از خاطرش ببرد.[1]

مؤلف: الفاظ این روایت مضطرب است، و ظاهرش این است که دو رفیق زندانی یوسف زندانی

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۴.

نبودند، بلکه گماشتگانی بودند از طرف پادشاه بر یوسف. و این معنا با ظاهر آیه ﴿وَ قَالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا﴾ و همچنین آیه ﴿قَالَ الَّذِی نَجَا مِنْهُمَا﴾ سازگار نیست، چون خروج ایشان را از زندان نجات خوانده، و اگر زندانی نبودند نجات معنا نداشت.

و در تفسیر عیاشی از سماعة روایت شده که از امام معنای جمله ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾ را پرسیده، آن جناب فرموده مقصود عزیز است.[1]

و در الدر المنثور است که ابن ابی الدنیا در کتاب «عقوبات» و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه نیز از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت، رسول خدا فرمود: اگر یوسف آن حرفی را که گفته بود نمی‌گفت، آن همه در زندان باقی نمی‌ماند، چون او فرج را از غیر خدای تعالی درخواست کرد.[2]

مؤلف: و نیز این روایت را از ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده، و عبارت روایت

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۷.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰.

ایشان چنین است: خدا رحمت کند یوسف را اگر نگفته بود: «مرا نزد خدایت یاد آر» آن همه وقت در زندان باقی نمی‌ماند. عکرمه و حسن و دیگران نیز مثل آن را روایت کرده‌اند.[1]

و در معنای آن روایتی است که عیاشی آن را در تفسیر خود از طربال و از ابن ابی

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰.

یعقوب و از یعقوب بن شعیب از امام صادق (علیه السلام) آورده که عبارت روایت آخری چنین است: خدای تعالی به یوسف فرمود: مگر نه این بود که من تو را محبوب دل یعقوب پدرت قرار دادم، و از نظر حسن و جمال بر دیگر مردم برترت نمودم؟ مگر نه این بود که مکاریان را به سوی تو سوق دادم، و ایشان تو را از چاه بیرون آورده نجاتت دادند؟ و مگر نه این بود که من کید زنان از تو بگردانیدم؟ پس چه وادارت کرد که رعیت و مخلوقی را که ما دون من است بلند کنی و از او درخواست نمایی؟ حال که چنین کردی سالیانی چند در زندان بمان.[1]

و لیکن گفتیم که این روایت و امثال آن مخالف صریح قرآن است.

و نظیر آن روایتی است که الدر المنثور از ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده و گفته است: یوسف سه نوبت بلغزید یکی آنجا که گفت: ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾ و یکی آنجا که به برادرانش تهمت زد و گفت: ﴿إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ﴾ و یکی آنجا که گفت:

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷، ح ۲۳، ۲۵ و ۲۶.

﴿ذَلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ﴾ پس جبرئیل پرسید آنجا که قصد کردی چطور؟ گفت: «من خود را تبرئه نمی‌کنم».[1] و بطوری که ملاحظه می‌کنید در این روایت آشکارا نسبت دروغ و تهمت به یوسف صدیق (علیه السلام) داده.

و در بعضی از این روایات آمده که لغزشهای سه‌گانه یوسف عبارت بود از: قصد سوء به زلیخا، و ﴿اُذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ﴾، و ﴿إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ﴾[2]. در حالی که خداوند به نص کتابش او را از این افتراها تبرئه می‌کند.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۴۳ تا ۵۷]

﴿وَ قَالَ الْمَلِکُ إِنِّی أَرَی سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یَابِسَاتٍ یَا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیَایَ إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیَا تَعْبُرُونَ ۴۳ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِیلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِینَ ۴۴ وَ قَالَ الَّذِی نَجَا مِنْهُمَا وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ ۴۵ یُوسُفُ أَیُّهَا

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۴.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱.

اَلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِى سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّى أَرْجِعُ إِلَى اَلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ٤٦ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِى سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ ٤٧ ثُمَّ يَأْتِى مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ ٤٨ ثُمَّ يَأْتِى مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ اَلنَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ ٤٩ وَ قَالَ اَلْمَلِکُ اِئْتُونِى بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ اَلرَّسُولُ قَالَ اِرْجِعْ إِلَى رَبِّکَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ اَلنِّسْوَةِ اَللاَّتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ٥٠ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ اِمْرَأَةُ اَلْعَزِيزِ اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِينَ ٥١ ذَلِکَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِى كَيْدَ اَلْخَائِنِينَ ٥٢ وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِى إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّى إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٣ وَ قَالَ اَلْمَلِکُ اِئْتُونِى بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّکَ اَلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ٥٤ قَالَ اِجْعَلْنِى عَلَى خَزَائِنِ اَلْأَرْضِ إِنِّى

حَفِيظٌ عَلِيمٌ ٥٥ وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي اَلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَ لاَ نُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ ٥٦ وَ لَأَجْرُ اَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ ٥٧﴾

ترجمه آيات

شاه گفت كه: من در رؤيا هفت گاو فربه را ديدم كه هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشكيده، (كه خشكيده‌ها بر سبزه‌ها پيچيدند و آنها را از بين بردند) ای بزرگان! اگر تعبير رؤيا می‌كنيد مرا در باره رؤيايم نظر دهيد (٤٣).

گفتند: اين خوابهای آشفته است و ما به تعبير چنين خوابها واقف نيستيم (٤٤).

آن كس از آن دو تن كه نجات يافته بود، و پس از مدتی بخاطر آورد، گفت من از تعبير آن خبرتان می‌دهم، مرا بفرستيد (٤٥).

ای يوسف راستگوی! در باره هفت گاو فربه كه هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشكيده به ما نظر بده، تا شايد نزد كسان بازگردم و آنها (حقيقت را) بدانند (٤٦).

گفت هفت سال پیاپی کشت می‌کنید، هر چه درو کردید آن را جز اندکی که می‌خورید در خوشه گذارید (٤٧).

آن گاه از پی این سالها هفت سال سخت بیاید که آنچه از پیش برای آن نهاده‌اید مگر اندکی که محفوظ دارید به مصرف می‌رسانید (٤٨).

عاقبت از پی این سالها سالی بیاید که در اثنای آن، باران زیادی نصیب مردم شود و در آن سال مردم عصیر (میوه‌ها و دانه‌های روغنی) می‌گیرند (٤٩).

شاه گفت: او را نزد من آرید، ولی هنگامی که فرستاده او پیش وی آمد، گفت سوی صاحبت باز گرد، و از او بپرس قصه زنانی که دستهای خویش را بریدند چه بود که پروردگار از نیرنگشان آگاه است (٥٠).

شاه به زنان گفت: قصد شما آن دم که از یوسف کام می‌خواستید چه بود؟ گفتند: خدا منزه است ما در باره او هیچ بدی سراغ نداریم، زن عزیز گفت: اکنون حق جلوه‌گر شد، من از او کام می‌خواستم و او راستگو است (٥١).

و اینکه می‌گویم برگرد و چنین بگو برای این است که عزیز بداند که من در غیابش به او خیانت نکردم که خدا نیرنگ خیانتکاران را به هدف نمی‌رساند (۵۲).

من خویش را مبرا نمی‌کنم چون که نفس انسانی پیوسته به گناه فرمان می‌دهد مگر آن را که پروردگارم رحم کند که پروردگار من آمرزگار و رحیم است (۵۳).

شاه گفت وی را نزد من آرید که او را محرم خویش کنم، و همین که با او صحبت کرد، گفت: ـ

اکنون تو نزد ما صاحب اختیار و امینی (٥٤).

گفت خزینه‌های این سرزمین را به من بسپار که من نگهدار و دانایم (٥٥).

بدینسان یوسف را در آن سرزمین تمکن دادیم که در آن هر کجا که می‌خواست مقام می‌گرفت، ما رحمت خویش را به هر که بخواهیم می‌رسانیم، و پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌کنیم (٥٦).

و پاداش آخرت برای کسانی که ایمان آورده و پرهیزگاری کرده‌اند بهتر است (٥٧).

بیان آیات

این آیات داستان خارج شدن یوسف (علیه السلام) از زندان و رسیدنش به مقام عزیزی مصر و اسبابی را که در این سرنوشت دخالت داشت بیان می‌کند، و در آن آمده که پادشاه مصر برای بار دوم تهمتی را که به وی زده بودند رسیدگی نموده و برائت و پاکی او را معلوم می‌سازد.

توضیح مفردات و جملات آیه کریمه: ﴿وَ قَالَ اَلْمَلِکُ...﴾ که رؤیای پادشاه مصر را حکایت می‌کند

﴿وَ قَالَ اَلْمَلِکُ إِنِّی أَرىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ...﴾

این خوابی بوده که پادشاه مصر دیده و به کرسی‌نشینان خود بازگو می‌کند، به دلیل اینکه فرموده: ﴿یَا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیَایَ﴾ و اینکه فرمود: ﴿إِنِّی أَرَیٰ﴾ حکایت حال گذشته است، و احتمال هم دارد که این خواب را بطور مکرر دیده، هم چنان که در خواب زندانیان که داشت: ﴿إِنِّی أَرَانِی أَعْصِرُ خَمْراً﴾ و ﴿إِنِّی أَرَانِی أَحْمِلُ...﴾، این احتمال را دادیم.

کلمه «سمان» جمع سمینه - به معنای چاق - و کلمه «عجاف» جمع عجفاء - به معنای لاغر است - و در مجمع البیان گفته: صیغه فعلاء در هیچ ماده‌ای به صیغه فعال جمع بسته نمی‌شود مگر «عجفاء» که به صیغه «عجاف» جمع بسته می‌شود، و این بر خلاف قاعده است، و قاعدتا می‌بایستی در جمع آن گفته شود: «عجف» - با ضمه عین و سکون جیم - مانند حمراء و خضراء و بیضاء که در جمعشان گفته می‌شود حمر و خضر و بیض.[1]

دیگران گفته‌اند: این از قبیل اتباع[2] است، و گرنه

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۷، ط تهران.

[2] اتباع آنست که دو کلمه که از نظر وزن و یا اعراب مثل هم نیستند بخاطر

جمع قیاسی عجفاء همان عجف است.[1]

و کلمه «افتاء» مصدر باب افعال از ماده فتوا و فتیا است، در مجمع گفته: فتیا به معنای جواب دادن از حکم معنی است، و گاهی از خود معنا جواب داده می‌شود که آن را فتیا نمی‌گویند.[2]

و کلمه «تعبرون» از ماده «عبر» که به معنای بیان تاویل رؤیا است، که گاهی هم «تعبیر» گفته می‌شود، و به هر حال این ماده از عبور نهر و امثال آن اخذ شده، و وجه مناسبتش این است که گویا شخص تعبیرگو، به وسیله تاویل، از رؤیا به ما ورای آن عبور می‌کند، و از صورت رؤیا به حقیقتی که در عالم خواب برای صاحب خواب و مناسب با روحیات او مجسم شده پی می‌برد.

در کشاف در ذیل جمله ﴿سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾ گفته: اگر شما بگوئید کلمه «سمان» را صفت ممیز –

اینکه پهلوی هم یا در برابر هم قرار گرفته‌اند به یک وزن و یا به یک اعراب خوانده شوند مانند رجس و نجسو نیز مانند ﴿وَ جَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ بنا به قولی که قاعدتا می‌بایستی اولی را نجس و دومی را حیا بخوانیم ولی به خاطر رعایت اتباع چنین می‌خوانیم.

[1] الکشاف، ج ۲، ص ۴۷۳.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۳۸، ط تهران.

یعنی بقرات - بگیریم و آن را «سمانا» بخوانیم، نه «سمان» تا صفت سبع بوده باشد آیا معنی فرق می‌کند یا نه؟ در جواب می‌گوئیم: اگر کلمه مذکور را صفت بقرات بگیریم قهرا عدد سبع را با خود بقرات تمیز نیاورده‌ایم بلکه با نوعی از آن تمیز آورده‌ایم (گاو چاق) و اگر آن را صفت خود سبع بگیریم عدد سبع را با جنس گاو تمیز آورده و سپس آن عدد تمیزدار را با صفت «چاق» وصف کرده‌ایم.

و اگر بپرسی چرا نفرمود: «سبع عجاف» - به کسره فاء عجاف - که سبع بر آن اضافه شده باشد؟ در جواب می‌گوییم: برای اینکه تمیز وضع شده است برای بیان جنس ولی عجاف وصف است، و با آن به تنهایی بیان حاصل نمی‌شود.

و اگر بپرسی: پس چطور بطور اضافه گفته می‌شود: «ثلاثة فرسان و خمسة اصحاب - سه سواره و پنج اصحاب در جواب می‌گوئیم فارس و صاحب و راکب هر چند صفتند، و لیکن در این مثالها جنبه اسم به خود گرفته‌اند، و در نتیجه حکم اسماء را در باره آنها جاری کرده‌اند، و این دلیل نیست که در اوصافی هم که چنین جنبه‌ای به خود نگرفته‌اند جایز

باشد، به شهادت اینکه می‌بینیم هیچ وقت نمی‌گویند: «عندی ثلاثة ضخام و اربعة غلاظ - نزد من است سه (چیز) ضخیم و چهار (چیز) غلیظ[1].

و نیز گفته است: حال اگر بگویی: آیا در آیه مورد بحث دلالتی بر این هست که سنبله‌های خشک هم مانند سنبله‌های سبز هفت عدد بوده؟ در جواب می‌گوییم؟ آری چون

[1] الکشاف زمخشری، ج ۲، ص ۴۷۳.

کلام برای همین عدد بنا شده است و همه جا یعنی هم در گاوهای چاق و هم در گاوهای لاغر و هم در سنبله‌های سبز، پای عدد هفت در کار بوده، پس می‌بایستی سنبله‌های خشک هم هفت عدد بوده باشد، و معنای جمله ﴿وَ أُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾، و سبعا اخر یابسات باشد. و اگر بپرسی آیا جایز است که جمله ﴿وَ أُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ عطف شود بر جمله ﴿سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾ و در نتیجه جمله دوم محلا مجرور باشد؟ در جواب می‌گوییم نه، زیرا لازمه جایز بودن چنین عطفی جایز نبودن آنست، توضیح اینکه عطف آن بر جمله ﴿سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾ اقتضاء می‌کند که آن نیز محکوم به حکم این باشد، یعنی آن نیز ممیز عدد سبع باشد، و حال آنکه کلمه «اخر» اقتضاء می‌کند که سنبله‌های خشک غیر آن هفت سنبله سبز باشد.

به بیان روشن‌تر اینکه اگر بخواهی این معنا را افاده کنی که نزد من هفت نفرند که بعضی ایستاده و بعضی نشسته‌اند و بگویی: «عندی سبعة رجال قیام و قعود» و قیام و قعود را به صدای زیر بخوانی حرف صحیحی زده‌ای، و معنای کلامت این است که نزد من هفت نفر مرد در حال قیام و قعود هستند که

بعضی قائمند و بعضی نشسته، چون عدد هفت را با رجالی تمیز آورده‌ای که همه به صفت قیام و قعود متصفند.

ولی اگر بگویی: «عندی سبعة رجال قیام و آخرین قعود - نزد منند هفت مرد ایستاده و دیگران نشسته‌اند»، غرض خود را نرسانده‌ای.[1]

مؤلف: این کلام هر چند مشتمل بر نکته لطیفی است، و لیکن بیش از گمان به اینکه آن سنبله‌های خشک هم هفت عدد بوده‌اند را افاده نمی‌کند، و خلاصه، کلام به حدی نیست که بتوان به گردن آن گذاشت که بطور قطع چنین دلالتی دارد.

و معنای آیه این است که پادشاه مصر به کرسی‌نشینان خود گفت من در خواب می‌بینم که هفت گاو چاق را هفت گاو لاغر می‌خوردند و نیز هفت سنبله سبز و سنبله‌هایی خشک دیگر را می‌بینم حال حکم این رؤیا را برایم بیان کنید اگر از تعبیر خواب سررشته‌ای دارید.

﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ اَلْأَحْلَامِ

---

[1] الکشاف، ج ۲، ص ۴۷۴.

بِعَالِمِينَ﴾

احلام جمع حلم - به ضم «ح» و «ل» است، گاهی هم به سکون لام می‌خوانند - عبارت است از آنچه که شخص نائم در خواب خود می‌بیند، و بعید نیست که اصل در معنای آن تصوراتی باشد که انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهری دارد، و به همین

مناسبت است که عقل را هم «حلم» می‌نامند، چون عقل عبارت است از استقامت تفکر، و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را «حلم» می‌نامند، و در قرآن هم فرموده: «﴿وَ إِذَا بَلَغَ اَلْأَطْفَالُ مِنْكُمُ اَلْحُلُمَ﴾ - وقتی اطفال شما به حد حلم رسیدند»[1] یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل، و نیز از همان باب است «حلم» - به صدای زیر حاء - که به معنای حوصله، ضد کم تحملی است، چون حوصله عبارت از ضبط نفس و کنترل طبع است از اینکه دچار هیجان غضب شود، و در عقوبت طرف عجله کند، و این خود ناشی از استقامت فکر است.

راغب در باره ریشه این کلمه گفته که: اصل آن حلم بکسر حاء است، و لیکن اثبات این حرف خالی از تکلف نیست.[2]

معنای «اضغاث» و احلام و مراد معبرین که به پادشاه مصر گفتند رؤیای تو اضغاث احلام است و ما به تاویل احلام عالم نیستیم

و باز راغب در باره معنای کلمه «ضغث» گفته که: به معنای یک دسته ریحان و یا علف و یا شاخه

---

[1] نور، آیه ۵۹.

[2] مفردات راغب، ماده «حلم».

درخت است و جمع آن اضغاث می‌شود، که در قرآن هم آمده آنجا که فرموده، «﴿خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً﴾[1] یک دسته شاخه (چوب) به دست بگیر» و اگر در قرآن خوابهای پریشان را که حقایقش روشن نیست به دسته‌هایی از چوب و یا ریحان تشبیه کرده و فرموده ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ برای این بوده که خواب پادشاه مصر به نظر ایشان یک دسته خاطرات غیر مربوط به هم بوده.[2]

و اگر یک رؤیا را دسته‌هایی از احلام خوانده به این عنایت بوده که بفهماند ادعای ایشان این بوده که خواب پادشاه صورتی در هم و بر هم از رؤیاهای مختلفی است که هر کدام برای خود تعبیر جداگانه‌ای داشته و چون یک یک آنها مشخص نیست و با هم مخلوط شده لذا وقوف به تعبیر آنها برای معبر دشوار گشته.

آری چه بسا می‌شود که آدمی در یک خواب از یک رؤیا به رؤیای دیگر، و از آن به رؤیای سومی و همچنین به رؤیاهای دیگر منتقل می‌شود، و

---

[1] ص، آیه ۴۴.

[2] مفردات راغب، ماده «ضغث».

خصوصیات هر یک از آنها با خصوصیات آن دیگری مخلوط می‌گردد، و در نتیجه اضغاث احلامی می‌شود که وقوف بر حقیقت یک یک آنها مشکل و بلکه ممتنع می‌گردد، شاهد این مطلب هم این است که خواب مذکور را به عبارت اضغاث (دسته‌هایی) احلام (خوابهایی) تعبیر کرده، و هر دو کلمه را نکره یعنی بدون الف و لام آورده، و گواهی آن بر گفتار ما مخفی نیست.

علاوه بر این، آیه یعنی جمله ﴿وَ قَالَ اَلْمَلِکُ إِنِّی أَریَ...﴾، هیچ صراحتی در این ندارد که پادشاه آنچه را گفته در یک خواب دیده، در تورات هم دارد که وی گاوهای چاق و لاغر را در یک خواب دیده بود، و سنبله‌های سبز و خشک را در خوابی دیگر.

و در جمله ﴿وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِیلِ اَلْأَحْلاَمِ بِعَالِمِینَ﴾ اگر الف و لام، الف و لام عهد باشد معنی چنین می‌شود که ما تعبیر این خوابها را که در حقیقت اضغاث احلامند نمی‌دانیم، و اگر برای عهد نباشد، آن وقت با در نظر داشتن اینکه جمع با الف و لام (الأحلام) افاده عموم می‌کند معنای جمله چنین می‌شود که ما تعبیر همه اقسام خوابها را نمی‌دانیم، بلکه تنها خوابهایی را می‌توانیم تعبیر کنیم که اضغاث احلام نباشند.

و بهر حال منافات ندارد که رؤیای او را اضغاث احلام نامیده‌اند و از خود تعبیر مطلق احلام را نفی می‌کنند، و اگر مراد از احلام تنها خوابهای صحیح بود یکی از دو جمله کافی بود یعنی کافی بود که مثلا بگویند اینها اضغاث احلامند.

و معنای آیه این است که بزرگان گفتند آنچه که

دیده‌ای ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ و خوابهای مختلف و در هم شده است، و ما تعبیر اینگونه خوابها و یا همه خوابها را نمی‌دانیم، بلکه تنها خوابهای صالح و صحیح را می‌توانیم تعبیر کنیم.

﴿وَ قَالَ الَّذِی نَجَا مِنْهُمَا وَ اِدَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾

کلمه «امت» در هر کلامی که بیاید به معنای جماعتی است که در آن گفتار مورد نظر باشند و اغلب در انسان استعمال می‌شود، و مقصود از آن در آیه مورد بحث جماعتی از سال است، و مراد از آن، آن سالهایی است که گوینده این سخن یعنی ساقی پادشاه فراموش کرده بود که یوسف را نزد او معرفی کند، با آنکه یوسف سفارش کرده بود که مرا نزد صاحبت یاد آر، ولی شیطان این سفارش را از یاد ساقی برده بود، و سفارش یوسف باعث آن شد که چند سال دیگر در زندان بماند.

و معنایش اینست که یکی از دو رفیق زندانی یوسف که از زندان نجات یافت، و بعد از چندین سال بیادش آمد آنچه را که یوسف بعد از تعبیر

خواب او درخواست کرده بود گفت: من تاویل آنچه را که پادشاه در خواب خود دیده در اختیارتان می‌گذارم، مرا اجازه دهید تا در زندان نزد یوسف بروم و خبر تاویل این خواب را برایتان بیاورم.

و اگر در جمله «فارسلون» و جمله «انبئکم» خطاب را دسته جمعی آورد، برای این بود که حضار مجلس را که از ارکان دولت و سردمداران مملکت و متولیان امور مردم بودند شرکت داده باشد، به دلیل اینکه در زندان هم چنانچه خواهی دید به یوسف گفت: ﴿لَعَلِّی أَرْجِعُ

إِلَى اَلنَّاسِ﴾.

دقائقی که در نقل سخن فرستاده دربار مصر به سوی یوسف با آن حضرت در آیه: ﴿یُوسُفُ أَیُّهَا اَلصِّدِّیقُ...﴾ وجود دارد

﴿یُوسُفُ أَیُّهَا اَلصِّدِّیقُ أَفْتِنَا فِی سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ...﴾

در این آیه بمنظور اختصار چیزی حذف و در تقدیر گرفته شده و تقدیر آن چنین است:

«فارسلوه فجاء الی یوسف فی السجن و قال یا یوسف ایها الصدیق...» یعنی در پاسخ ساقی که گفت مرا روانه کنید، روانه‌اش کردند او در زندان نزد یوسف آمد و گفت: ای یوسف، ای صدیق نظر بده ما را در باره رؤیایی که ملک دیده، آن گاه متن رؤیا را نقل کرده و گفته است که: مردم منتظرند من تاویل رؤیای او را از تو گرفته برایشان ببرم.

قرآن کریم تمامی این مطالب را حذف کرده آن هم طوری که مخل به معنا نیست. و این اسلوب از لطایف اسالیب قرآن کریم است.

و اگر یوسف را صدیق خوانده که به معنای مرد کثیر الصدق و مبالغه در راستگویی است برای این است که این شخص، راستگویی یوسف را در

تعبیری که از خواب او و خواب رفیقش کرد، و همچنین در گفتار و کرداری که از او در زندان مشاهده کرده بود بیاد داشت، و خدای تعالی هم این معنا را تصدیق کرده و لذا عین گفته او را نقل نموده و رد نکرده است.

و اگر اسمی از رؤیا نبرده و تنها گفته: «نظر ده ما را در باره هفت گاو چاق که طعمه هفت گاو لاغر شده‌اند و هفت سنبله سبز و هفت سنبله خشک» برای این بوده که خود کلمه «افتنا» که در مورد پرسش از حکم بکار می‌رود، و اینکه معهود میان او و یوسف همان مساله تعبیر خواب بوده، و همچنین ذیل کلام، همه دلالت بر رؤیا بودن آن می‌کرده دیگر حاجتی نبوده که بر آن تصریح کند.

در جمله ﴿لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی اَلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ﴾ که کلمه «لعل» تکرار شده اولی تعلیل است برای «افتنا» و دومی برای «ارجع» و مقصود این است که در باره این رؤیا نظریه بده زیرا در نظریه تو این امید هست که من دست خالی برنگشته باشم، و در پاسخ صحیح بردنم این امید هست که ایشان آن را بفهمند و از حیرت و جهالت بیرون آیند.

از همین جا معلوم می‌شود که جمله «ارجع» در معنای «ارجع بذلک - با پاسخ برگردم» است، چون پر واضح است که اگر یوسف در باره رؤیا نظریه بدهد و ساقی با جواب برگردد برگشتنش برگشتن کسی است که عالم به تاویل و دانای به حکم آن رؤیا است، پس رجوعش رجوع اوست به اتفاق و همراهی تاویلی که از یوسف گرفته، (دقت فرمائید).

و اینکه اول به صیغه جمع گفت: ﴿أَفْتِنَا﴾ و در ثانی بطور مفرد گفت: ﴿لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی اَلنَّاسِ﴾ دلالت دارد بر اینکه استفتایی که می‌کرده برای خودش نبوده بلکه بعنوان رسالت از

طرف شاه و کرسی‌نشینان او بوده، خلاصه منظورش این نبوده که خودش یاد بگیرد و آن گاه برود و از طرف خود تاویل و به اسم خود تمام کند، بلکه منظورش این بوده که عین گفته یوسف را برای آنان ببرد، و لذا می‌بینیم یوسف هم تنها او را مخاطب قرار نداد، بلکه خطاب را بطور عموم کرد و گفت: «تزرعون - می‌کارید...».

و اینکه فرمود: «الی الناس» برای اشعار و یا دلالت بر این است که مردم منتظر برگشتن او بوده‌اند تا با تاویل یوسف از حیرت بیرون آیند، حال یا مقصود از مردم، عموم مردم مصر بوده و مردم مصر مردمی بیدار و علاقه‌مند به وطن خود بوده و نسبت به رؤیایی که پادشاهشان دیده اهتمام داشته‌اند، چون غالبا رؤیاها ناظر به اموری از شؤون زندگی آدمی است که انسان نسبت به آنها اهتمام دارد، و معمولا پادشاهان نسبت به شؤون مملکت و امور رعیت اهتمام می‌ورزند، پس رؤیایی که یک پادشاه ببیند در مصالح مردمش دخالت دارد، و یا مقصود از آن، تنها اولیای امور مملکت است، و اگر ایشان را «ناس - مردم» نامیده برای این بوده که رأی و اختیار ایشان

در هر امری رأی و اختیار مردم است.

توضیح الفاظ و مفاهیم آیات شریفه‌ای که گفته یوسف (علیه السلام) را در باره رؤیای ملک حکایت می‌کند

﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾.

راغب در مفردات گفته: کلمه «دأب» به معنای ادامه در سیر است، می‌گویند: «دأب فی السیر دأبا» و خدای تعالی فرموده: «﴿وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبَيْنِ﴾ و مسخر کرد برای شما مهر و ماه را در حالی که دائم السیرند»، و معنای عادت همیشگی را هم می‌دهد، هم چنان که خدای تعالی فرموده: «﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ مانند عادت آل فرعون»، که همواره بر آن عادت مستمر بودند.[1] بنا به گفته وی معنای آیه چنین می‌شود: «باید هفت سال پشت سر هم و بطور مستمر کشت و زرع کنید» بعضی[2] دیگر گفته‌اند: «دأب» به معنی «تعب» است و معنای آیه این است که باید با جد و جهد و زحمت کشت و زرع کنید.

ممکن هم هست کلمه مذکور حال باشد و معنا

---

[1] مفردات راغب، ماده «دأب».

[2] مجمع البیان ج ۴ ص ۶۹.

چنین باشد که شما هفت سال کشت کنید در حالی که مستمر و یا کوشا باشید.

مفسرین در باره کلمه «تزرعون» گفته‌اند که: هر چند بصورت خبر است ولی در معنا امر و انشاء است و بسیار می‌شود که امر را بصورت خبر می‌آورند تا در وجوب امتثال آن تاکید و مبالغه کنند، و چنین جلوه دهند که گویا این ماموریت انجام شده و اینک از آن خبر می‌دهند،

مانند آیه ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ﴾[1].

یعنی ایمان بیاورید و جهاد بکنید، و در آیه مورد بحث یعنی «زراعت بکنید»، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: «پس آنچه را درو می‌کنید در سنبله‌اش بگذارید» و اینکه یوسف (علیه السلام) دستور داد که گندم را نکوبند و هم چنان در سنبله‌اش بگذارند برای این بود که جانور نمی‌تواند داخل سنبله شود، و در نتیجه گندم هر چه هم بماند خراب نمی‌شود بخلاف اینکه آن را بکوبند و از سنبله جدا کنند که خیلی زود فاسد می‌شود.

بنا بر آنچه گفته شد معنای آیه چنین می‌شود: هفت سال پی در پی کشت و زرع کنید، و هر چه درو کردید در سنبله‌اش بگذارید تا فاسد نگردد، و همه را بدینگونه انبار کنید مگر اندکی که آذوقه آن سال شما است.

﴿ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ سَبْعٌ شِدَادٌ یَأْکُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ

---

[1] به خدا و رسولش ایمان می‌آورید و در راه خدا جهاد می‌کنید. - صف، آیه ۱۱.

لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ﴾.

کلمه «شداد» جمع شدید از ماده شدت است، به معنای صعوبت و دشواری، چون در سالهای قحطی و گرانی مردم در صعوبت و مشقتند و یا از باب «شد علیه» و به معنای حمله آوردن است، و این با جمله بعدی که می‌فرماید: «﴿يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ﴾ (در آن هفت سال، مورد حمله قحطی قرار می‌گیرند و) - از آنچه شما برایشان اندوخته‌اید می‌خورند» مناسب‌تر است.

و بنابراین، کلام مشتمل بر یک تمثیل لطیفی خواهد بود، زیرا سالهای قحطی چون درنده‌ای خون‌آشام است که به مردم حمله می‌آورد، و ایشان را دریده و می‌خورد، که اگر مردم ذخیره‌ای داشته باشند این درنده متوجه آن ذخیره‌ها شده و از خود مردم منصرف می‌شود.

کلمه «احصان» به معنای احراز و ذخیره کردن است و معنای آیه این است که پس از هفت سال فراوانی، هفت سال قحطی پدید می‌آید که بر شما حمله می‌کنند و آنچه شما از پیش اندوخته کرده‌اید می‌خورند مگر اندکی را که انبار کرده و ذخیره

نموده‌اید.

﴿ثُمَّ يَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ اَلنَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾.

وقتی گفته می‌شود: «غاثه اللّه» و همچنین «اغاثه» به معنای این است که خدا او را یاری کرد، و همچنین «یغیثه» – به فتحه و ضمه «یاء»، هر دو به معنای «ینصره» است، بخلاف «غاث یغیث» که مشتق از غیث به معنای باران است، پس اینکه فرمود: ﴿فِيهِ يُغَاثُ اَلنَّاسُ﴾ اگر از «غوث» باشد معنایش این می‌شود که مردم در آن چند سال از ناحیه خدا یاری می‌شوند، و از گرفتاری و مشقت گرانی رهایی می‌یابند،

و نعمت و برکت بر ایشان نازل می‌شود، و اگر از ماده غیث باشد معنایش این می‌شود که در آن سال باران می‌آید، و قحطی از بین ایشان برطرف می‌گردد.

و این معنای دوم از نظر جمله بعدی که می‌فرماید: «﴿وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ و در آن، مردم عصیر (دانه‌های روغنی و میوه) می‌گیرند» مناسب‌تر است، و در این باب نباید به این حرف گوش داد که بعضی[1] ادعا کرده‌اند که معنای اول متبادر از سیاق آیه است، مگر اینکه جمله: «یعصرون» را به ضم «یاء» و فتح «صاد» یعنی به صیغه مجهول بخوانیم که معنایش باران دیدن است. هم چنان که این طور قرائت هم رسیده.

و اما اینکه پاره‌ای از مستشرقین بر معنای دومی ایراد گرفته و گفته‌اند: فراوانی نعمت در سرزمین مصر به باریدن باران نیست، بلکه به طغیان رود نیل است، چون باران در فراوان شدن نعمت در این سرزمین اثری ندارد، در جوابش گفته‌اند که: طغیان

---

[1] تفسیر المنار ج ۱۲ ص ۳۲۰.

نیل هم از اثر زیادی باران و جریان سیل از ارتفاعات سودان است.

علاوه بر این ممکن است کلمه «یغاث» ماخوذ از «غیث» به معنای علف باشد، زیرا در لسان العرب گفته که غیث به معنای علف خودرو است که در اثر باریدن باران می‌روید و این از آن دو معنای قبلی با جمله ﴿وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ سازگارتر است.

﴿وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ «یعصرون» از ماده عصر است که به معنای روغن‌کشی و آب‌گیری بوسیله فشار دادن است، مانند گرفتن آب انگور و خرما جهت شیره و امثال آن، و گرفتن روغن زیتون و کنجد جهت خوردن و یا مصرف چراغ و امثال آن، و ممکن است مراد از آن، دوشیدن باشد، یعنی در آن سالهای فراوانی نعمت، از پستانهای دامها شیر می‌دوشند. چنان که به این معنا تفسیر هم شده است.

و معنایش این است که بعد از آن هفت سال قحطی، سالی فرا می‌رسد که زمینهایشان سبز و خرم می‌گردد، و یا باران برایشان می‌بارد، و یا یاری می‌شوند، و در آن سال از میوه‌ها و دانه‌ها شربت‌ها و

روغنها می‌کشند، و یا از پستانهای حیواناتشان شیر می‌دوشند، و همه اینها کنایه است از اینکه نعمت بر آنان و بر چهارپایان و گوسفندانشان زیاد می‌شود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: این آیه بشارتی است برای مردم مصر که بعد از آنکه هفت گاو چاق و هفت سنبله سبز را به هفت سال فراوانی و هفت گاو لاغر و هفت سنبله خشک را به هفت سال قحطی تعبیر کرد و خوردن آن گاوها این گاوها را به این معنا تفسیر نمود که

هفت سال قحطی اندوخته‌های هفت سال فراوانی را می‌خورد اینک نویدشان می‌دهد به اینکه بعد از آن، سال فراوانی پدید می‌آید، و بعید نیست که یوسف این تاویل را بوسیله وحی درک کرده (و گرنه در خواب چیزی که دلالت بر آن کند نبوده) و یا از اینجا فهمیده که وقتی می‌گویند هفت سال قحطی می‌آید معنایش این است که سال هشتم فراوانی میشود، زیرا اگر فراوانی نشود قحطی هفت سال بیشتر خواهد بود، و یا از اینجا فهمیده که همواره سنت الهی بر این جاری بوده که بعد از عسر، یسر، و بعد از صبر، ظفر و بعد از تنگی، فراخی آورد، این بود گفتار بیضاوی، غیر او هم قریب به این معنا را گفته‌اند.[1]

صاحب المنار در تفسیر خود در ذیل آیه مورد بحث گفته: مراد این است که این سال، سالی است که فراوانی نعمت و ارزانی آن عجیب و بی‌سابقه است، بطوری که مردم بهر چه که دلشان بخواهد و بهر چه که ریخت و پاش کنند دسترسی دارند و خبر

---

[1] تفسیر بیضاوی ج ۱، ص ۴۹۸.

دادن یوسف از فرا رسیدن چنین سالی جزء متن خواب پادشاه نبود، بلکه مطلبی بود زاید بر آن خواب، زیرا عدد هفت سال قحطی بیش از این اقتضاء نداشت که سال هشتمش به آن شدت و خشکی نباشد و تا حدی باران ببارد که مردم دستشان به دهانشان برسد، و اما اینکه سالی باشد که در فراوانی بی‌سابقه باشد خصوصیت و تفصیلی است که یوسف از راه وحی از طرف خدای عز و جل فهمیده، و در متن رؤیای پادشاه قرینه‌ای که مقابل آن باشد و دلالت بر آن کند وجود نداشته، و از لوازم تعبیری که کرد نیز نبوده.[1]

و لیکن آنچه بنظر می‌رسد او و بیضاوی و امثال ایشان در تفسیر آیات رؤیا و تاویل آنها سهل‌انگاری کرده‌اند، زیرا وقتی ما در کلام یوسف (علیه السلام) که می‌فرماید: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ﴾ دقت و تدبر کنیم می‌یابیم که زمینه و

---

[1] تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۳۲۰، ط بیروت.

اساس گفتار یوسف پیشگویی و خبر دادن از آینده ایشان نبوده، و نخواسته دریچه‌ای به روی آینده ایشان باز کند تا بفهمند هفت سال فراوانی و هفت سال قحطی در پیش دارند، زیرا اگر منظورش این بود جا داشت مثلا بگوید: «یاتی علیکم سبع مخصبات ثم یاتی من بعدها سبع شداد یذهبن بما عندکم من الذخائر - هفت سال فراوانی بر شما می‌آید، آن گاه بعد از آن هفت سال قحطی می‌آید که آنچه را شما ذخیره کرده‌اید از بین می‌برد».

خلاصه هفت سال فراوانی بر شما روی می‌آورد، و بعد از آن هفت سال گرانی متوجه شما می‌شود که همه ذخیره‌های شما را می‌خورد، آن وقت ایشان پرسیده باشند راه نجات از این پیشامد خطرناک چیست در جواب گفته باشد: «هفت سال کشت و زرع کنید، و آنچه درو می‌کنید نکوبیده ذخیره سازید...»

بلکه اساس کلام خود را از ابتدا نشان دادن راه نجات قرار داد، و فهماند اینکه می‌گویم هفت سال کشت و زرع کنید برای نجات از پیشامدی است که در جلو دارید، و آن گرانی و قحطی است، و این خود روشن است و احتیاجی به توضیح ندارد، و همین خود دلیل بر این است که خوابی هم که پادشاه دیده بود تجسم روشی است که باید در نجات دادن مردم اتخاذ کند، و اشاره است به وظیفه‌ای که در قبال مسئولیت اداره امور رعیت دارد، و آن این است که هفت گاو را چاق کند، تا آذوقه هفت گاو لاغر که بزودی بر ایشان حمله می‌کنند تامین شود، و هفت سنبله سبز را بعد از آن که خشک شد بهمان حالت و بدون کوبیدن و از سنبله جدا کردن حفظ کنند.

پس گویا روح پادشاه وظیفه آینده خود را در قبال خشمی که زمین در پیش دارد در خواب مجسم دیده، خود سالهای فراوانی و ارزاق آن را بصورت گاو و تکثیر محصول آن را بصورت چاقی، و قحطی سالهای بعد را بصورت لاغری دیده، و تمام شدن ذخیره هفت سال اول در هفت سال دوم را به این صورت دیده که گاوهای لاغر گاوهای چاق را می‌خورند، و وظیفه خود را که باید محصول سالهای اول را در سنبله‌های خشک نگهداری کند بصورت هفت سنبله خشک در مقابل هفت سنبله سبز مشاهده کرده است.

یوسف (علیه السلام) هم در تاویل خود اضافه بر این چیزی نگفت، جز اینکه سه چیز را بر آن اضافه کرد که باید دید از کجای رؤیای شاه استفاده کرده است.

اول: جمله ﴿إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ است و این جمله جزو تاویل نیست، و تنها می‌خواهد بفهماند که از آنچه باید در سنبله ذخیره شود می‌توانند بمقدار حاجت هر سال خود مصرف کنند.

دوم: جمله ﴿إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ﴾ است که استثناء از ذخیره‌ای است که در سالهای قحطی مصرف می‌کنند، و می‌فهماند در آن سالها نباید همه ذخیره را بخورند، بلکه مقداری از آن را جهت بذر برای اولین سال کشت و زرع خود نگهدارند و هم اینکه اندوخته‌ای احتیاطی باشد، و گویا یوسف (علیه السلام) این قسمت را از جمله ﴿يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾ گرفته، چون که اگر بنا بود در هفت سال دوم همه ذخیره هفت سال اول را بخورند باید می‌فرمود: «اکلهن سبع عجاف» یعنی دیدم که هفت گاو لاغر آنها را خوردند، نه اینکه می‌خورند، یوسف (علیه السلام)

از کلمه «می‌خورند» فهمیده که مشغول خوردنند و هنوز تمام نکرده‌اند، چون اگر تمام کرده بودند شاه در نقل خواب خود می‌گفت: دیدم که آنها را خوردند.

سوم: جمله ﴿ثُمَّ يَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ اَلنَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ است، که در متن خواب شاه چیزی که اشاره به آمدن چنین سالی کند نبوده، و گویا یوسف آن را از عدد هفت استفاده کرده که هم در گاوهای چاق و هم در گاوهای لاغر و هم در سنبله‌های سبز بکار رفته (و اگر سال هشتم هم قحطی می‌شد عدد سالهای قحطی هفت نبود).

و جمله ﴿ثُمَّ يَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ عَامٌ﴾ هر چند بصورت پیشگویی نسبت به آینده است، لیکن کنایه است از اینکه سالی که بعد از هفت سال قحطی می‌آید حاجت به جد و جهد در امر زراعت و ذخیره کردن ندارند، در آن سال، دیگر مکلف به این دستورات که گفته شد نیستند، و گردانندگان مملکت در باره ارزاق مردم تکلیفی نخواهند داشت.

و شاید به خاطر این سه جمله بود که در آیه مورد

بحث سیاق را از خطاب به غیبت تغییر داد و فرمود: ﴿فِيهِ يُغَاثُ اَلنَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ و نفرمود: «فیه تغاثون و فیه تعصرون» زیرا در این تغییر سیاق، اشاره است به اینکه مردم در این سال احتیاجی به شما درباریان ندارند، بلکه خودشان باران می‌بینند و ارزاق خود را تهیه می‌کنند، چون در آن سال خداوند برکت و نعمت را بر ایشان نازل می‌کند.

از همین جا پاسخ گفته صاحب المنار معلوم می‌شود که در کلام سابق خود گفته بود: این نکته را یوسف از راه وحی فهمیده بود و در متن خواب شاه قرینه‌ای در مقابل آن نبود، و از لوازم تاویل هم نبود.

زیرا معلوم شد که آمدن سالهای فراوانی بعد از هفت سال قحطی از خصوصیاتی است که بدون تردید و خیلی روشن از رؤیا استفاده می‌شود، و اما اینکه گفته بود این سال فراوانی پس از قحطی از سایر سالهای فراوانی قبل از قحطی به مراتب با خود آن سالها فرق دارد و نعمت در آن فراوان‌تر است، مطلبی است که وی بدون دلیل گفته و از جهت لفظ، هیچ دلیلی در آیه بر آن وجود ندارد.

از آنچه گفته شد وجه این هم که چرا سنبله‌های

خشک را به عدد هفت توصیف نکرد معلوم شد، چون خاطرنشان کردیم که رؤیا، خود حادثه و پیشامد سالهای فراوانی و خشکی را مجسم نکرده، بلکه تجسم وظیفه عملی است که کارگردانان مملکت در قبال این پیشامد دارند، و بهمین جهت حاجتی به توصیف مزبور ندیده و از ذکر آن اعراض کرده است.

بخلاف اینکه اگر رؤیا تجسم خود پیشامد بود، که در اینصورت میبایستی سنبله‌های

خشک را هم به عدد هفت توصیف می‌کرد (دقت فرمائید).

و نیز از آنچه گذشت این معنا بدست آمد که مناسب‌تر آنست که مراد از جمله «یغاث» و جمله «یعصرون» باریدن باران و یا روییدن گیاهان خودرو و دوشیدن چهارپایان باشد، زیرا این معانی با گاوهای چاق و لاغری که شاه در خواب دید مناسب و معهود است، و بهمین جهت در این آیه خصوص غیث و عصر را ذکر کرده (و خدا داناتر است).

احضار و آزاد شدن یوسف (علیه السلام) توسط ملک و پیغام یوسف (علیه السلام) برای او

﴿وَ قَالَ اَلْمَلِکُ اِئْتُونِی بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ اَلرَّسُولُ قَالَ اِرْجِعْ إِلیَ رَبِّکَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ اَلنِّسْوَةِ اَللاَّتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ﴾.

در این آیه بمنظور اختصار، حذف و اضمار بکار رفته، و بطوری که از سیاق کلام و از طبع داستان برمی‌آید تقدیر چنین بوده:فرستاده شاه که همان ساقی وی باشد از زندان برگشت و تعبیری را که یوسف از خواب شاه کرده بود باز گفت، آن گاه شاه بعد از شنیدن آن تعبیر، دستور داد بروید یوسف را

حاضر کنید، - ساقی به زندان بازگشت و پیغام شاه را رسانید، اما یوسف از بیرون آمدن استنکاف ورزیده گفت... - ».

و پر واضح است که خبر دادن یوسف از پیش آمدن سالهای قحطی پی در پی، خبر وحشت‌زایی بوده و راه علاجی هم که نشان داده از خود خبر عجیب‌تر بوده، و شاه را که معمولا نسبت به امور مردم اهتمام و شؤون مملکت اعتناء دارد سخت تحت تاثیر قرار داده، و او را، به وحشت و دهشت انداخته، لذا بی درنگ دستور می‌دهد تا او را حاضر کنند، و حضورا با او گفتگو کند و به آنچه که گفته است بیشتر آگاه گردد، شاهد این معنا هم حکایت قرآن کریم است که بعد از بیرون شدنش فرموده: «﴿فَلَمَّا جَاءَهُ﴾ - پس وقتی یوسف نزد او آمد و با او به گفتگو پرداخت...»

و اینکه دستور داد یوسف را بیاورند دستور احضار و دوباره برگرداندن به زندان نبود بلکه دستور آزادیش از زندان بود، زیرا اگر بنا بود دوباره به زندان برگردد معنا نداشت که یوسف از بیرون آمدن

خودداری کند، زیرا یک نفر زندانی می‌داند که اگر حکم دولت را امتثال نکند مجبورش می‌کنند که امتثال کند، پس معلوم می‌شود احضارش احضار عفو و آزادی بوده، و چون خود را آزاد دیده توانسته است بگوید من بیرون نمی‌آیم، تا آنکه در باره‌ام بحق داوری شود، نتیجه این خود - داری و پیشنهاد هم این شد که شاه برای بار دوم بگوید، او را نزد من آرید تا او را از خواص خودم قرار دهم، و حال آنکه در بار اول تنها گفته بود: «او را نزد من آرید».

یوسف (علیه السلام) در گفتار خود کمال ادب را رعایت نموده به فرستاده دربار گفت: «نزد صاحبت برگرد و بپرس داستان زنانی را که دستهای خود را بریدند چه بود و چرا

بریدند»، و در این گفتارش هیچ اسمی از همسر عزیز به میان نیاورد، و هیچ بدگویی از او نکرد، تنها منظورش این بود که میان او و همسر عزیز بحق داوری شود، و اگر به داستان زنانی که دستهای خود را بریدند فقط اشاره کرد و ایشان را به بدی اسم نبرد و تنها مساله بریدن دستهایشان را ذکر کرد برای این بود که سر نخ را به دست شاه بدهد تا او در اثر تحقیق به همه جزئیات واقف گشته و به برائت و پاکی وی از اینکه با همسر عزیز مراوده کرده باشد آگاهی پیدا کند، و بلکه از هر مراوده و عمل زشتی که بدو نسبت داده‌اند پی ببرد و بفهمد که بلایی که بر سر او آورده‌اند تا چه حد بزرگ بوده.

و خلاصه هیچ حرفی که بدگویی از ایشان باشد نزد، مگر اینکه گفت: ﴿إِنَّ رَبِّی بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ این هم در حقیقت بمنظور بد گویی از ایشان نبود، بلکه تنها نوعی شکایت به درگاه پروردگار خود بود.

و چه لطافتی در گفتار یوسف (علیه السلام) در صدر آیه و ذیل آن بکار رفته که به فرستاده شاه گفته است: «نزد صاحبت برگرد و بپرس» آن گاه گفت

«پروردگار من به کید ایشان دانا است» چون این طرز بیان، خود یک نوع تبلیغ حق است، در ضمن نسبت به کسانی هم که از مفسرین گمان کرده بودند که مقصود یوسف از کلمه «ربی» در آنجا که به زن عزیز گفت: «﴿إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ﴾ او صاحب نعمت من است، مقام مرا گرامی داشته» عزیز است خود تنبهی است که یوسف شوهر زلیخا را رب خود نمی‌دانسته همانطور که در مورد بحث، مقصودش از «ربی» خدای تعالی است در آنجا نیز مقصودش او است.

و نیز لطفی در این جمله بکار برده که گفته است: ﴿مَا بَالُ اَلنِّسْوَةِ اَللاَّتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ﴾ چون با در نظر داشتن اینکه کلمه «بال» به معنای امر مهمی است که مورد اهتمام باشد معنایش این می‌شود: آن چه امر عظیم و چه شان خطیری بوده که ایشان را دچار چنین اشتباهی کرده که بجای میوه، دست خود را ببرند؟! زیرا اگر رسیدگی کنی خواهی دید جز عشق و دلدادگی به یوسف انگیزه دیگری نداشته‌اند.

آری ایشان آن چنان شیدای وی شدند که خود را فراموش کرده دست خود را بجای میوه بریدند، و

همین بیان، شاه را متوجه کرده که ابتلای زنان شیدا و عاشق یوسف، ابتلایی بس عظیم بوده و از آن عظیم‌تر خودداری وی از معاشقه و امتناع از اجابت آنان بوده با اینکه جان و مال خود را نثار قدمش می‌کردند، و این معاشقه و اظهار دلدادگی و الحاح و اصرار ایشان کار یک روز و دو روز و یک بار و دو بار نبوده و با این حال مقاومت کردن یک جوان و استقامت در برابر چنین زنانی، کار هر کسی نیست و جز از کسی که خداوند با برهان خود سوء و فحشاء را از او

گردانیده، مقدور نیست.

معلوم گردیدن بی گناهی یوسف (علیه السلام)

﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ...﴾

راغب گفته: «خطب» به معنای امر عظیم است که در باره آن تخاطب و گفتگو زیاد می‌شود، و در قرآن آمده، آنجا که فرموده: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ و آنجا که فرموده: ﴿فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾[1] و در معنای ﴿حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ گفته: یعنی حق واضح و هویدا گشت، و این در جایی گفته می‌شود که کاشف و وسیله ظهور آن هویدا گردد، و نسبت «حص» با «حصحص» همان نسبتی است که میان «کف» و «کفکف» و «کب» و «کبکب» است، و وقتی گفته می‌شود: «حصه» معنایش این است که از فلان چیز برید، حال یا به مباشرت و یا به حکم... و «حصه» به معنای قطعه‌ای است که از چیز یکپارچه، و بجای بهره و نصیب استعمال می‌شود،[2]

و جمله: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ

---

[1] مفردات راغب، ماده «خطب».

[2] مفردات راغب، ماده «حص».

نَفْسِهِ﴾ جواب از سؤالی است که در سابق گفتیم بمنظور اختصار حذف شده و مقدر است - و سیاق بر آن دلالت می‌کند - و تقدیر این است که گویا سائلی پرسیده: خوب بعد از آن چه شد و شاه چه کرد؟ و در جواب گفته شده فرستاده شاه از زندان برگشت و جریان زندان و درخواست یوسف را به وی رسانید که در باره او و زنان اشرافی داوری کند، شاه هم آن زنان را احضار نموده پرسید، ﴿مَا خَطْبُكُنَّ...﴾، جریان شما چه بود آن روز که با یوسف مراوده کردید؟ گفتند: خدا منزه است که ما هیچگونه سابقه بدی از او سراغ نداریم، و بدین وسیله او را از هر زشتی تنزیه نموده و شهادت دادند که در این مراوده کوچکترین عملی که دلالت بر سوء قصد او کند از او ندیدند.

و در این جواب قبل از هر چیز کلمه ﴿حَاشَ لِلَّهِ﴾ را آوردند، هم چنان که در اولین برخورد با یوسف نیز اولین کلمه‌ای که به زبان آوردند این بود که گفتند: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً﴾ و با این طرز بیان خواستند بگویند تا آنجا که ما وی را می‌شناسیم

در حد نهایت از نزاهت و عفت است، هم چنان که در نهایت درجه حسن و زیبایی است.

و وجه اینکه چرا جمله ﴿قَالَتِ اِمْرَأَةُ اَلْعَزِيزِ﴾ را به فصل یعنی بدون واو عاطفه آورد همان وجهی است که در جمله ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ﴾ و جمله ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾ گفته شد.

در اینجا همسر عزیز که ریشه این فتنه بود به سخن آمده به گناه خود اعتراف می‌نماید و یوسف را در ادعای بی‌گناهیش تصدیق می‌کند و می‌گوید: «الآن حق از پرده بیرون شد و روشن گردید، و آن این است که من با او بنای مراوده و معاشقه را گذاشتم، و او از راستگویان است،» و با این جمله گناه را به گردن خود انداخت، و ادعای قبلی خود را که یوسف را به مراوده متهم کرده بود تکذیب نمود، و به این هم اکتفاء نکرد، بلکه بطور کامل او را تبرئه نمود که حتی در تمامی طول مدت مراوده من، رضایتی از خود نشان نداد، و مرا اجابت نکرد.

در اینجا برائت یوسف از هر جهت روشن می‌گردد، زیرا در کلام همسر عزیز و گفتار زنان اشراف جهاتی از تاکید بکار رفته که هر کدام در جای خود مطلب را تاکید می‌کنند، یکی آنکه نفی سوء را بطور نکره در سیاق نفی و با زیادتی «من» و با اضافه کلمه «تنزیه» آورده، و در نتیجه هر گونه بدی را از او نفی کردند و گفتند «ما هیچگونه بدی از او ندیدیم» دیگر آنکه همسر عزیز علاوه بر اعتراف به گناه،

تقصیر را منحصر به خود کرد و گفت: ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ و شهادت خود به راستگویی یوسف را با چند ابزار تاکید مؤکد نمود: یکی اینکه حرف «ان» را بکار برد، دوم اینکه حرف «لام» را استعمال کرد، سوم اینکه جمله را اسمیه آورد و گفت: ﴿وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِينَ﴾ و این اعتراف و تاکیدها هر بدی را که تصور شود از او نفی می‌کند چه فحشاء باشد، چه مراوده و چه کمترین میل و رضایت، و چه دروغ و افتراء، و می‌فهماند که یوسف به حسن اختیار خود از این زشتیها دوری کرد، (نه اینکه برایش آماده نبود و یا مصلحت ندید و یا ترسید).

﴿ذَلِکَ لِيَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی كَيْدَ اَلْخَائِنِينَ﴾.

بطوری که از سیاق برمی‌آید این جملات از کلام یوسف است، و گویا این حرف را بعد از شهادت زنان به پاکی او و اعتراف همسر عزیز به گناه خود و شهادتش به راستگویی او و داوری پادشاه به برائت او زده است.

هر چند در ابتدای آن ندارد «قال ذلک...» و لیکن از این قبیل حکایت قولی در قرآن بسیار است که

بدون آوردن کلمه «گفت و یا گفتند»، خود گفتار را نقل نموده، از آن جمله مثلا فرموده: ﴿آمَنَ اَلرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[1] که تقدیرش «قالوا لا نفرق...»، است، و نیز فرموده: ﴿وَ إِنَّا لَنَحْنُ اَلصَّافُّونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ اَلْمُسَبِّحُونَ﴾.[2]

و بنابراینکه کلام یوسف باشد اشاره «ذلک» اشاره به برگردانیدن فرستاده است، یعنی اینکه من از زندان بیرون نیامدم و فرستاده شاه را نزد او برگردانیدم و بوسیله او درخواست کردم که شاه در باره من و آن زنان داوری کند، برای این بود که عزیز بداند من به او در غیابش خیانت نکردم و با همسرش مراوده ننمودم و بداند که خداوند کید خائنان را هدایت نمی‌کند. بنابراین، ضمیر در «لیعلم - تا بداند» و همچنین در «﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ - خیانتش نکردم» به عزیز برمی‌گردد.

---

[1] پیغمبر بدانچه از پروردگارش به او نازل شده ایمان دارد و مؤمنان نیز همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و پیغمبران او ایمان دارند میان هیچ یک از پیغمبرانش فرق نمی‌گذاریم. - بقره، آیه ۲۸۵.

[2] و مائیم صف‌زدگان و مائیم که تسبیح می‌کنیم - صافات، آیه ۱۶۵ و ۱۶۶.

آری یوسف (علیه السلام) برای برگرداندن رسول شاه دو نتیجه ذکر کرده، یکی اینکه عزیز بداند که من به او خیانت نکردم، و او از وی راضی و خوشنود شود، و از دل او هر شبهه‌ای که در باره وی و همسر خود دارد زایل گردد.

دوم اینکه بداند که هیچ خائنی بطور مطلق هیچ وقت به نتیجه‌ای که از خیانت خود در نظر دارد نمی‌رسد و دیری نمی‌پاید که رسوا می‌شود، و این سنتی است که خداوند همواره در میان بندگانش جاری ساخته، و هرگز سنت او تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، خیانت باطل است و باطل هم دوام ندارد، و حق بر علیه آن ظاهر می‌شود و بطلان آن را بر ملا می‌کند.

بهترین نمونه‌اش خیانت زنان مصر است، اگر بنا بود خائن رستگار شود زنان مصر و همسر عزیز در آنچه کردند رسوا نمی‌شدند، لیکن از آنجایی که خداوند کید خائنان را راهبری نمی‌کند رسوا شدند.

و گویا منظور یوسف (علیه السلام) از نتیجه دوم که گفت: ﴿أَنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی كَيْدَ اَلْخَائِنِينَ﴾ و تذکر دادن آن به پادشاه مصر و تعلیم آن به وی این بوده

که از لوازم فایده خبر نیز بهره‌برداری کند، و بفهماند که وی از حقیقت داستان اطلاع دارد، و چنین کسی که در غیاب عزیز به همسر او خیانت نکرده قطعا به هیچ چیز دیگری خیانت نمی‌کند، و چنین کسی سزاوار است که بر هر چیز از جان و مال و عرض امین شود، و از امانتش استفاده کنند.

آن گاه با فهماندن اینکه وی چنین امتیازی دارد زمینه را آماده کرد برای اینکه وقتی با شاه روبرو می‌شود از او درخواست کند که او را امین بر اموال مملکت و خزینه‌های دولتی قرار دهد.

و از ظاهر این آیه برمی‌آید که مقصود از ملک (پادشاه) غیر عزیز، همسر زلیخا بوده که

در جمله ﴿وَ أَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى اَلْبَابِ﴾[1] و جمله ﴿وَ قَالَ اَلَّذِی اِشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِاِمْرَأَتِهِ أَكْرِمِی مَثْوَاهُ﴾[2] سخن از او به میان آمده.

این نظریه ما بود در باره آیه مورد بحث و لیکن بعضی[3] از مفسرین گفته‌اند که: این کلام و همچنین آیه بعد از آن تتمه گفتار همسر عزیز است که با جمله ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ﴾ شروع شده بود، و لیکن بزودی اشکالی را که بر آن وارد است ایراد خواهیم کرد انشاء اللّه.

مفاد سخن یوسف (علیه السلام) که بعد از معلوم شدن بی گناهی‌اش گفت:

﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾

﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

این آیه تتمه گفتار یوسف (علیه السلام) است، و آن را بدین جهت اضافه کرد که در کلام قبلیش که گفت: «من او را در غیابش خیانت نکردم» بویی از استقلال و ادعای حول و قوت می‌آمد (یعنی این من

---

[1] یوسف، آیه ۲۵.

[2] یوسف، آیه ۲۱.

[3] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۴۰، ط تهران.

بودم که دامن به چنین خیانتی نیالودم) و چون آن جناب از انبیای مخلص و فرو رفته در توحید و از کسانی بوده که برای احدی جز خدا حول و قوتی قائل نبوده‌اند، لذا فوری و تا فوت نشده اضافه کرد که آنچه من کردم و آن قدرتی که از خود نشان دادم بحول و قوه خودم نبود، بلکه هر عمل صالح و هر صفت پسندیده که دارم رحمتی است از ناحیه پروردگارم. و هیچ فرقی میان نفس خود با سایر نفوس که بحسب طبع، اماره بسوء و مایل به شهوات است نگذاشت، بلکه گفت: من خود را تبرئه نمی‌کنم زیرا نفس، بطور کلی آدمی را بسوی بدی‌ها و زشتیها وامی‌دارد مگر آنچه که پروردگارم ترحم کند.

پس در حقیقت این کلام یوسف نظیر کلام شعیب است که گفت: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ اَلْإِصْلاَحَ مَا اِسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ﴾[1].

پس اینکه گفت: «من نفس خود را تبرئه

---

[1] من جز اصلاح آنچه بتوانم منظور دیگری ندارم، و در این کار غیر خدا کسی را سبب ساز نمی‌دانم. – هود آیه ۸۸.

نمی‌کنم» اشاره است به آن قسمت از کلامش که گفت: «من او را در غیابش خیانت نکردم» و منظور از آن اینست که من اگر این حرف را زدم بدین منظور نبود که نفس خود را منزه و پاک جلوه دهم، بلکه به این منظور بود که لطف و رحمت خدای را نسبت به خود حکایت کرده باشم، آن گاه همین معنا را تعلیل نموده فرمود: «زیرا نفس بسیار وادارنده به سوء و زشتی است» و بالطبع، انسان را بسوی مشتهیاتش که همان سیئات و گناهان بسیار و گوناگون است دعوت می‌نماید، پس این خود از نادانی است

که انسان نفس را از میل به شهوات و بدیها تبرئه کند، و اگر انسان از دستورات و دعوت نفس بسوی زشتیها و شرور سرپیچی کند رحمت خدایی دستگیرش شده، و او را از پلیدیها منصرف و بسوی عمل صالح موفق می‌نماید.

و از همین جا معلوم می‌شود که جمله ﴿إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّی﴾ دو تا فایده در بردارد:

یکی اینکه اطلاق جمله ﴿إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ را مقید می‌کند، و می‌فهماند که انجام کارهای نیک هم که گفتیم به توفیقی از ناحیه خدای سبحان است از کارهای نفس می‌باشد، و چنین نیست که آدمی آنها را بطور اجبار و الجاء از ناحیه خداوند انجام دهد.

دوم اینکه اشاره می‌کند که اجتنابش از خیانت، رحمتی از ناحیه پروردگارش بود.

آن گاه رحمت خدای را هم تعلیل نموده به اینکه: «﴿إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ﴾ - همانا پروردگارم بسیار بخشاینده و مهربان است» و غفاریت خدای را هم بر رحمت او اضافه کرد، برای اینکه مغفرت،

نواقص و معایب را که لازمه طبع بشری است مستور می‌کند، و رحمت نیکیها و صفات جمیله را نمایان می‌سازد.

آری مغفرت خدای تعالی هم چنان که گناهان و آثار آن را محو می‌کند، نقایص و آثار نقایص را هم از بین می‌برد، هم چنان که قرآن کریم فرمود: ﴿فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] که در اواخر جلد ششم این کتاب در تفسیر آن بیانی گذراندیم (که حاصلش این بود که مغفرت در اینجا به محو نقیصه تعلق گرفته نه محو گناه).

و از جمله اشارات لطیفی که در کلام یوسف (علیه السلام) آمده یکی این است که از خدای تعالی تعبیر کرده به «ربی - پروردگارم» و این تعبیر را در سه جای کلام خود تکرار نموده، یک جا فرموده: ﴿إِنَّ رَبِّی بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ یک جا فرموده: ﴿إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّی﴾ در اینجا هم فرموده: ﴿إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ زیرا این سه جمله‌ای که کلمه «ربی» در آنها بکار رفته هر کدام به نوعی متضمن انعامی از

---

[1] انعام آیه ۱۴۵.

پروردگار یوسف نسبت بخصوص وی بوده، و به همین جهت در ثنای بر او، او را بخودش نسبت داده و گفت: «پروردگار من» تا مذهب خود را که همان توحید است تبلیغ نموده بفهماند بر خلاف مردم بت‌پرست آن روز، خدای تعالی را رب و معبود خود می‌داند، و چون در جمله ﴿وَ أَنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی كَيْدَ اَلْخَائِنِينَ﴾ چنین نسبتی نبود لذا بجای کلمه «ربی» کلمه «اللَّه» را آورد.

سخن بعضی از مفسرین که آیه: ﴿ذَلِکَ لِيَعْلَمَ...﴾ و ﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِی...﴾ را ادامه سخن همسر عزیز مصر دانسته‌اند و اشکال وارد بر آن

و اما اینکه گفتیم بعضی از مفسرین دو آیه مورد بحث، یعنی ﴿ذَلِکَ لِيَعْلَمَ أَنِّی لَمْ

أَخُنْهُ...﴾، را تتمه کلام همسر عزیز دانسته‌اند و وعده دادیم که بزودی اشکال آن را ایراد کنیم اینک می‌گوئیم: بنا به گفته ایشان معنای دو آیه مذکور چنین می‌شود که همسر عزیز بعد از آنکه به گناه خود اعتراف نموده به راستگویی یوسف گواهی داد و گفت: «ذلک» این اعترافم بر اینکه من او را مراوده کردم، و این شهادتم بر اینکه او از راستگویانست برای این بود: «لیعلم» تا یوسف وقتی اعتراف و شهادت مرا بشنود بداند که من در غیاب او به او خیانت نکردم، بلکه اعتراف نمودم که مساله مراوده از ناحیه من بود، و او از راستگویانست ﴿وَ أَنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِی كَيْدَ اَلْخَائِنِينَ﴾ و خدا کید خیانتکاران را هدایت نمی‌کند هم چنان که کید مرا که مراوده و به زندان افکندن او بود هدایت نکرد، و سرانجام پس از چند سال زندانی شدن راستگویی و پاکدامنی او را برملا، و خیانت مرا نزد پادشاه و درباریانش افشاء و مرا رسوا نمود، هم چنان که کید سایر زنان اشراف را هم هدایت نکرد.

و من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا این من بودم که او را بزندان افکندم تا شاید بدین وسیله

او را مجبور کنم که به خواسته من تن در دهد، آری ﴿إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ﴾.

و اما وجه اشکال آن، این است که: این تفسیر بسیار سخیف و نادرست است زیرا:

اولا اگر کلام، کلام همسر عزیز می‌بود جا داشت که در جمله ﴿ذَلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ﴾ بگوید: «و لیعلم انی لم اخنه بالغیب» (به صیغه امر) زیرا اگر این جمله عنوان شهادت و اعتراف زلیخا باشد و به غیر صورت امر گفته باشد معنایش این می‌شود: «ذلک» یعنی این اعتراف و شهادت من برای این بود که یوسف بداند من اعتراف نموده و به پاکی او شهادت دادم، پس بر خواننده پوشیده نیست که این کلام کلامی است خالی از فایده.

بخلاف اینکه اگر می‌گفت: «و لیعلم» (به صیغه امر) یعنی باید بداند که من در غیاب او به گناه خود اعتراف و به پاکی او شهادت دادم.

علاوه بر این لازمه این تفسیر این است که معنای اعتراف و شهادت باطل شود، چون اعتراف و

شهادت وقتی دلیل بر واقع می‌گردد، و طهارت واقعی یوسف را می‌رساند که منظور از آن بیان حقیقت و اظهار حق باشد، نه اینکه یوسف بفهمد و از رفتار او در غیابش خوشش آید.

و اگر جمله مذکور عنوان شهادت و اعتراف نباشد بلکه عنوان اعمالی باشد که همسر عزیز در طول مدت زندانی یوسف انجام داده، و معنایش این باشد که من برای این شهادت دادم و اعتراف کردم که یوسف بداند در طول مدت زندانیش به او خیانت نکردم، در این صورت کلامی خواهد بود هم دروغ محض و هم بی‌ربط، زیرا او در این مدت به وی خیانت کرده بود، چه

خیانتی بالاتر از این که نقشه‌چینی کرد تا او را بدون هیچ گناهی به زندان افکند علاوه بر اینکه شهادت و اعترافش به هیچ وجهی از وجوه دلالتی بر خیانت نکردنش ندارد، هم چنان که از نظر خواننده نیز پوشیده نیست.

ثانیا اگر آیه مورد بحث کلام همسر عزیز بود معنا نداشت به یوسف یاد دهد که خدا کید خائنان را رهبری نمی‌کند، با اینکه یوسف این معنا را در روز اول که وی بنای مراوده را با او گذاشت خاطرنشانش کرده و گفته بود: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾[1].

ثالثا در این صورت جمله «﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم چون من او را با نقشه‌ها و کید خودم به زندان افکندم -» با جمله ﴿لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ منافات دارد، و این نیز بر خواننده پوشیده نیست.

آیه ﴿إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ از آنجایی که مشتمل بر معارف جلیله‌ای از توحید است احتمال نمی‌رود کلام زنی

---

[1] یوسف، آیه ۲۳.

بت پرست و مالامال از هوی و هوس بوده باشد.

بعضی[1] دیگر از مفسرین وجه دیگری در معنای دو آیه مورد بحث گفته‌اند و آن اینکه ضمیر در «لیعلم» و در «لم اخنه»، به عزیز که همسر زلیخا است برمی‌گردد، گویا زلیخا پس از اعتراف خود و شهادتش به پاکی یوسف گفته است: اینها که گفتم برای این بود که همسرم بداند من در غیاب او در خلوتهایی که با یوسف داشتم خیانتی به او نکردم، و خلاصه عمل منافی با عفتی از من سر نزد، و تمامی ماجرا این بود که من با یوسف معاشقه کردم او هم عصمت خود را حفظ کرد و از نزدیکی با من امتناع ورزید، و در نتیجه عرض و ناموس شوهر من محفوظ ماند، و من اگر یوسف را از گناه تبرئه کردم برای این بود که این محفوظ ماندن ناموس من از ناحیه او بود نه از ناحیه من، و من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم زیرا نفس آدمی اماره به زشتیها است مگر آنکه پروردگار من رحم کند.

اشکال این وجه هم این است که اگر کلام مورد

---

[1] مجمع البیان، ج ۵ ص ۲۴۱، ط تهران و تفسیر تبیان، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۵۴.

بحث گفتار همسر عزیز بود، و منظور این بود که دل شوهرش را بدست آورد، و هر سوء ظن و تردیدی را از دل او پاک سازد، با گفتن این حرف نتیجه به عکس می‌گرفت، زیرا جمله ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِينَ﴾ در افاده اینکه او به یوسف عشق می‌ورزیده یقین آور است، و لیکن گفتن اینکه

یوسف امتناع ورزید یقین آور نیست زیرا همسرش ممکن است پیش خود خیال کند که او این حرف را برای دلخوشی من می‌زند، و می‌خواهد سوء ظن مرا از بین ببرد، و حاصل آنکه اعتراف و شهادت اگر از همسر عزیز می‌بود غرضش رفع سوء ظن شوهر بود، در صورتی که نه تنها سوء ظن او را رفع نمی‌کند بلکه او را دل چرکین‌تر هم می‌سازد.

بعلاوه، بنابراین معنای جمله ﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِی...﴾، تکرار همان جمله ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ می‌شود، و حال آنکه در ظاهر سیاق خلاف آن استفاده می‌شود. همه اینها صرفنظر از اشکالاتی بود که بر وجه قبلی وارد می‌شد، زیرا همه آنها بر این وجه نیز وارد است.

﴿وَ قَالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی فَلَمَّا کَلَّمَهُ قَالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنَا مَکِینٌ أَمِینٌ﴾.

معنی جمله ﴿أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی﴾ این است که: من او را از مقربان خود قرار می‌دهم، و کلمه «مکین» به معنای صاحب مقام و منزلت است، و در جمله ﴿فَلَمَّا کَلَّمَهُ﴾ حذف و اضمار بکار رفته و تقدیرش این است که وقتی یوسف را نزد شاه آوردند و او با

وی گفتگو کرد گفت: تو دیگر از امروز نزد ما دارای مقام و منزلتی هستی. و اینکه حکم خود را مقید به امروز کرد برای اشاره به علت حکم بود، و معنایش این است که تو از امروز که من به مکارم اخلاق و اجتناب از زشتی و فحشاء و خیانت و ظلم، و صبرت بر هر مکروه پی بردم، و فهمیدم یگانه مردی هستی که بخاطر حفظ طهارت و پاکی نفست حاضر شدی خوار و ذلیل شوی، و مردی هستی که خداوند به تاییدات غیبی خود اختصاصت داده، و علم به تاویل احادیث و رأی صائب و حزم و حکمت و عقل را به تو ارزانی داشته، دارای مقام و منزلت هستی، و ما تو را امین خود می‌دانیم: و از اینکه بطور مطلق گفت: ﴿مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ فهمانید که این مکانت و امانت تو عمومی است، و خلاصه حکمی که کردیم هیچ قید و شرطی ندارد.

و معنای آیه این است که پادشاه گفت: یوسف را نزد من آرید تا خاص و خالص برای خودم قرارش دهم، و چون او را آوردند، و شاه با او تکلم کرد گفت: تو امروز با آن کمالاتی که ما در تو دیدیم

دارای مکانتی مطلق و امانتی بدون قید و شرط هستی، و در آنچه بخواهی آزاد و بر جمیع شؤون مملکت امینی. و این در حقیقت حکم و فرمان وزارت و صدارت یوسف بود.

﴿قَالَ اِجْعَلْنِی عَلیَ خَزَائِنِ اَلْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ﴾.

بعد از آنکه شاه فرمان مکانت و امانت یوسف را بطور مطلق صادر کرد، یوسف از او در خواست نمود که او را به وزارت مالیه و خزانه‌داری منصوب کند، و امور مالی کشور و خزانه‌های زمین را که مراد از آن همان سرزمین مصر بوده باشد به وی محول نماید.

و اگر این درخواست را کرد به این منظور بود که امور مالی کشور و ارزاق را به مباشرت خود اداره کند، و ارزاق را جمع‌آوری نموده برای سالهای بعد که قهرا سالهای قحطی خواهد بود و مردم دچار گرانی و گرسنگی خواهند شد ذخیره نماید، و خودش با دست خویش آن ذخیره‌ها را در میان مردم تقسیم کند، و به هر یک آن مقداری که استحقاق دارد بدهد، و از حیف و میل جلوگیری نماید.

و خود درخواست خویش را چنین تعلیل کرد که من حفیظ و علیم هستم، زیرا این دو صفت از صفاتیست که متصدی آن مقامی که وی درخواستش را کرده بود لازم دارد، و بدون آن دو نمی‌تواند چنان مقامی را تصدی کند، و از سیاق آیات مورد بحث و آیات بعدش برمی‌آید که پیشنهاد پذیرفته شد، و دست بکار آنچه می‌خواست گردید.

عزت یافتن یوسف (علیه السلام) به رحمت الهی، بعد از آنکه برای ذلت او اسباب چینی کردند

﴿وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي اَلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَ لاَ نُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾.

کلمه «تمکین» به معنای قدرت دادن، و کلمه «تبوء» به معنای جای گرفتن است، و کلمه «کذلک» اشاره است به داستانی که تا رسیدن یوسف به مقام عزیزی مصر بیان کرد، و آن عبارت بود از زندانی شدنش که با وجود اینکه غرض همسر عزیز از آن، تحقیر و ذلیل کردن یوسف بود مع ذلک خداوند همان را وسیله عزتش قرار داد، و سایر امور زندگیش نیز بهمین منوال جریان داشت، پدرش او را احترام کرد و برادران بر وی حسد برده در چاهش انداختند، و به بازرگانان فروختند تا بدین وسیله آن احترام را مبدل به ذلت کنند، خدای سبحان هم همین مکر و حیله آنان را وسیله عزت او در خانه عزیز مصر قرار داد، زنان مصر مخصوصا همسر عزیز با وی خدعه کردند، و بنای مراوده را گذاشتند تا او را به منجلاب فسق و فجور بکشانند، خداوند همین توطئه را وسیله بروز و ظهور عصمت و پاکی او قرار داد، و در آخر هم زندان را که وسیله خواری او بود باعث عزتش قرار داد.

و خداوند متعال بهمین داستان زندانی شدن و محرومیت یوسف (علیه السلام) از اختلاط و آمیزش

آزادانه با مردم اشاره نموده و فرموده ﴿وَ كَذَلِکَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِی اَلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ يعنی ما اين چنين زحمت زندان را كه از او سلب آزادی اراده كرده بود برداشتيم، و در نتيجه صاحب مشيتی مطلق و اراده‌ای نافذ گرديد، كه می‌توانست در هر بقعه‌ای و قطعه‌ای از زمين كه بخواهد منزل بگزيند، پس اين جمله به وجهی محاذی جمله ﴿وَ كَذَلِکَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِی اَلْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ كه قبلا در باره وارد شدن يوسف به خانه عزيز فرموده بود قرار گرفته است.

و با این مقایسه این معنا روشن می‌گردد که جمله ﴿نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ﴾ در اینجا به معنای جمله ﴿وَ اَللَّهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهِ﴾ در آنجا است، و معلوم می‌شود که مراد این است که خدای سبحان وقتی بخواهد رحمت خود را به شخصی برساند، کسی در خواستن او معارضه ندارد و هیچ مانعی نمی‌تواند او را از بکار بردن اراده و خواستش جلوگیری کند.

و اگر سببی از اسباب، می‌توانست که مشیت خدا را در مورد احدی باطل سازد هر آینه در باره یوسف این کار را می‌کرد، زیرا در خصوص او تمامی اسباب، آن هم سببهایی که هر کدام جداگانه در ذلیل کردن وی کافی بود دست بدست هم دادند، و مع ذلک نتوانستند او را ذلیل کنند، بلکه بر خلاف جریان اسباب، خداوند او را بلند و عزیز کرد، آری «حکم تنها از آن خداست».

و اینکه فرموده ﴿وَ لاَ نُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ اشاره است به اینکه این تمکین اجری بوده که خداوند به یوسف داد، و وعده جمیلی است که به هر نیکوکاری می‌دهد، تا بدانند او اجرشان را ضایع نمی‌کند.

﴿وَ لَأَجْرُ اَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ﴾.

یعنی اجر آخرت برای اولیای از بندگان اوست. پس در حقیقت این جمله وعده جمیلی است که خداوند به خصوص اولیای خود که یوسف یکی از ایشان است می‌دهد.

دلیل بر اینکه این جمله وعده به عموم مؤمنین نیست جمله حالیه ﴿وَ كَانُوا يَتَّقُونَ﴾ است که دلالت دارد بر اینکه ایمان ایشان که همان حقیقت ایمان است لا محاله مسبوق به تقوای استمراری ایشان بوده آنهم تقوای حقیقی، و (معلوم است که) چنین تقوایی بدون ایمان تحقق نمی‌یابد، پس ایمان بعدی، ایمان بعد از ایمان و تقواست، و چنین ایمانی همان اجرای ولایت اللّه است که در باره‌اش فرموده: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ اَلْبُشْرىَ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ فِي اَلْآخِرَةِ﴾[1].

بحث روایتی [روایاتی در ذیل آیات مربوط به

---

[1] آگاه باشید که همانا دوستان خدا هیچ ترس و اندوهی در دل ندارند، آنها اهل ایمان و خدا ترسند، از سوی خدا پیوسته برای آنها بشارت است هم در دنیا و هم در آخرت. - یونس، آیات ۶۲-۶۴.

رؤیای ملک مصر و تعبیر آن به وسیله یوسف و اثبات بی گناهی آن حضرت و عزت یافتن او]

در تفسیر قمی آمده که: پادشاه، خوابی دید و به وزرای خود چنین نقل کرد که: من در

خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر آنها را می‌خوردند، و نیز هفت سنبله سبز و سنبله‌های خشک دیگری دیدم - امام صادق (علیه السلام) جمله ﴿سَبْعَ سُنْبُلاَتٍ﴾ را «سبع سنابل» قرائت نمودند. - آن گاه به وزرای خود گفت که: ای بزرگان مملکت! اگر از تعبیر خواب سررشته دارید مرا در رؤیایم نظر دهید، لیکن کسی معنا و تاویل رؤیای او را ندانست.

﴿وَ قَالَ اَلَّذِی نَجَا مِنْهُمَا وَ اِدَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ یکی از دو تن یار زندانی یوسف که نجات یافته بود و آن روز بالای سر پادشاه ایستاده بود بعد از مدتی بیاد رؤیای خود افتاد که در زندان دیده بود و گفت ﴿أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ من شما را از تعبیر این خواب خبر می‌دهم اینک مرا بفرستید، (او را مرخص کردند تا) به نزد یوسف آمد و گفت: ﴿أَیُّهَا اَلصِّدِّیقُ أَفْتِنَا فِی سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یَابِسَاتٍ﴾ یوسف در پاسخش گفت: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِینَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تَأْکُلُونَ﴾ یعنی هفت سال پی

در پی بکارید و آنچه درو کردید در خوشه بگذارید و مصرف نکنید مگر اندکی که می‌خورید خرمن کرده می‌کوبید، چون اگر همه را بکوبید، تا هفت سال نمی‌ماند، بخلاف اینکه در سنبله بماند که در این مدت آفتی نمی‌بیند، آن گاه هفت سال دیگر بعد از آن می‌رسد که سالهای سختی خواهد بود، و در آن مدت آنچه که برای ایشان در سالهای گذشته ذخیره کرده‌اید به مصرف می‌رسانید، امام صادق (علیه السلام) فرموده: آیه به جای ﴿مَا قَدَّمْتُمْ﴾ به صورت «ما قربتم» نازل شده بود، سپس بعد از آن چند سال، سالی فرا می‌رسد که مردم در آن یاری می‌شوند، و در آن باران بر آنان می‌بارد.

امام (علیه السلام) فرمود: مردی نزد علی امیر المؤمنین (علیه السلام) کلمه «یعصرون» را به بنای معلوم و مبنی بر فاعل قرائت کرد، حضرت فرمود: وای بر تو چه چیز را می‌فشرند، آب انگور را برای شراب؟ مرد عرض کرد: یا امیر المؤمنین پس چگونه قرائت کنم؟ فرمود: آیه بصورت «یعصرون» به بنای مجهول و مبنی بر مفعول نازل شده، و معنایش این است که در آن سال و بعد از سالهای قحطی باران

داده می‌شوند، به دلیل اینکه در جای دیگر قرآن فرموده: ﴿وَ أَنْزَلْنَا مِنَ اَلْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً﴾[1].

فرستاده یوسف نزد پادشاه برگشته پیغام و دستور العمل را برای او باز گفت، پادشاه گفت او را نزد من آرید، فرستاده‌اش نزد یوسف آمده از او خواست که به دربار مصر بیاید، (یوسف) گفت بسوی صاحبت برگرد و از او بپرس داستان زنانی که دستهای خود را پاره کردند

[1] از ابرهای باران‌دار، آب روان را نازل کردیم. – نبا، آیه ۱۴.

چه بود؟ که همانا پروردگار من به کید ایشان عالم است.

پادشاه، زنان نامبرده را در یک جا جمع کرده پرسید جریان شما در آن روزها که با یوسف و بر خلاف میل او مراوده می‌کردید چگونه بود؟ گفتند خدا منزه است که ما کمترین عیب و عمل زشتی از او ندیدیم. همسر عزیز گفت: الآن حق روشن و برملا گردید، آری من با او و بر خلاف میل او مراوده داشتم، و او از راستگویان است، و این را بدان جهت گفتم که او بداند من در غیابش خیانتش نکردم، و اینکه خدا کید خیانتکاران را هدایت نمی‌کند - و معنای این جمله از کلمات زلیخا این است که این اعتراف را بدان سبب کردم تا یوسف بداند این بار مانند سابق بر علیه او دروغ نگفتم -، سپس اضافه کرد: من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم زیرا نفس وادارنده به زشتیهاست، مگر آنکه پروردگارم رحم کند.

آن گاه پادشاه گفت: او را نزد من آرید تا او را از نزدیکان خود قرار دهم، پس وقتی نگاهش به یوسف افتاد گفت: تو امروز نزد ما دارای مکانت و منزلتی،

و نزد ما امین می‌باشی، هر حاجتی داری بگو. یوسف گفت: مرا بر خزانه‌های زمین بگمار که من نگهبان و دانایم، یعنی مرا بر کندوها و انبارهای آذوقه بگمار. او هم یوسف را مصدر آن کار کرد، و همین است مقصود از اینکه فرمود: ﴿وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي اَلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾[1].

مؤلف: اینکه صاحب تفسیر قمی گفتند که امام صادق «سبع سنابل» قرائت کرده منافی با روایت عیاشی است که از ابن ابی یعفور از آن جناب نقل کرده که ﴿سَبْعَ سُنْبُلاَتٍ﴾، قرائت کرده‌اند البته این به نقلی است که تفسیر برهان از عیاشی کرده، و گرنه در نسخه چاپی خود عیاشی نیز «سبع سنابل» آمده[2].

و اینکه گفت امام فرمود: آیه بصورت «ما قربتم» نازل شده مقصود این است که ﴿مَا قَدَّمْتُمْ﴾ بحسب تنزیل به معنای تقریب است، و اینکه فرمود: آیه بصورت ﴿وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ﴾، به بنای مجهول و مبنی بر مفعول نازل شده و معنایش این است که مردم در

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱ ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۹، ح ۳۳.

آن سال باران داده می‌شوند، دلالت دارد بر اینکه آن جناب کلمه «یغاث» را از ماده غوث به معنای یاری گرفته نه از ماده غیث که به معنای باران است، و این معنا را عیاشی نیز در تفسیر خود از علی ابن معمر از پدرش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است[1] و اینکه فرمود: معنای این جمله از کلمات زلیخا

این است که این اعتراف را بدان سبب کردم... ظاهر این است که امام (علیه السلام) جمله ﴿ذَلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ ... إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ﴾ را از کلام همسر عزیز دانسته. و خواننده محترم بیانی را که در این خصوص گذراندیم بخاطر دارد.

و در الدر المنثور است که فاریابی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه به چند طریق از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: من از صبر و بزرگواری برادرم یوسف در عجبم، خدا او را بیامرزد، برای اینکه فرستادند نزد او تا در باره خواب

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲ ص ۱۸۰ ح ۳۶.

پادشاه نظر دهد (و او هم بدون هیچ قید و شرطی نظر داد) و حال آنکه اگر من جای او بودم نظر نمی‌دادم مگر بشرطی که مرا از زندان بیرون بیاورند، و نیز از صبر و بزرگواری او در عجبم از آنکه از ناحیه پادشاه آمدند تا از زندان بیرونش کنند باز هم بیرون نرفت تا آنکه بی‌گناهی خود را اثبات کرد، و حال آنکه اگر من بودم بی‌درنگ بسوی در زندان می‌دویدم، ولی او می‌خواست بی‌گناهی خود را اثبات کند[1] خدایش بیامرزد.

مؤلف: این معنا بطریق دیگری نیز روایت شده، و از طرق اهل بیت (علیه السلام) هم روایتی آمده که عیاشی آن را در تفسیر خود از ابان از محمد بن مسلم از یکی از دو امام - امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود اگر من جای یوسف بودم در آن موقع که فرستاده پادشاه نزدش آمد تا خواب وی را تعبیر کند تعبیر نمی‌کردم مگر بشرطی که مرا از زندان خلاص کند و من از صبر یوسف در برابر

---

[1] الدر المنثور، ج ۴ ص ۲۳.

کید همسر پادشاه در عجبم که تا چه اندازه صبر کرد تا سرانجام خداوند بی‌گناهیش را ظاهر ساخت[1].

مؤلف: این روایت نبوی - که هم بطرق اهل سنت و هم بطرق اهل بیت (علیه السلام) نقل شده - خالی از اشکال نیست، زیرا در آن یکی از دو محذور هست، یا طعن و عیبجویی از یوسف و یا طعن بر خود رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم).

طعن بر یوسف به اینکه بگوییم در توسل و چاره‌جویی برای نجات از زندان، تدبیر خوبی بکار نبرده، و حال آنکه بهترین تدبیر همان تدبیری بود که او بکار برد، چون آن جناب هدفش صرف بیرون آمدن از زندان نبود، زیرا همسر عزیز و همچنین زنان اشراف مصر از خدا می‌خواستند او نسبت به خواست و هوای دل آنان موافقت کند، و ایشان بی‌درنگ آزادش سازند، و اصلا اگر موافقت می‌کرد به زندان نمی‌افتاد، به زندانش انداختند تا مجبور به موافقتش

---

[1] عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۹، ح ۳۲.

کنند، و او در چنین محیطی از خدا خواست تا به زندان بیفتد و گفت: ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ﴾[1] بلکه خواست او این بود که اگر بیرون می‌آید در جو و محیطی قرار گیرد که دیگر آن پیشنهادهای نامشروع به او نشود و نیز محیط بر بی‌گناهی او در زندانی شدنش واقف گردد، و در درجه سوم وقتی بیرون می‌آید باز بصورت یک غلام درنیاید، بلکه در رتبه‌ای قرار گیرد که لایق شانش باشد.

و لذا نخست در همان زندان به دنبال رؤیای پادشاه وظیفه‌ای را که یک نفر زمامدار نسبت به ارزاق رعیت و حفظ و نگهداری آن دارد بیان نمود، و بدین وسیله زمینه‌ای فراهم کرد که شاه بگوید «﴿اِئْتُونِی بِهِ﴾ او را نزد من آرید» و در درجه دوم وقتی آمدند و گفتند که برخیز تا از زندان بیرون و به نزد پادشاه رویم، امتناع ورزید، و بیرون آمدن خود را مشروط بر این کرد که شاه میان او و زنان اشرافی مصر به عدل و داد حکم کند، و با این عمل زمینه‌ای

---

[1] یوسف، آیه ۳۳.

چید که نتیجه‌اش آن شد که شاه بگوید: «﴿اِئْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی﴾ او را نزد من آرید تا از مقربان خود قرارش دهم» حال آیا چنین تدبیری قابل طعن است؟ و یا آنکه بهترین تدبیری است که برای رسیدن به عزت، و نجات از بردگی و رسیدن به مقام عزیزی مصر و گسترش دادن عدل و احسان در زمین ممکن است تصور شود؟ قطعا بهترین تدبیر است که علاوه بر آن آثار، این نتیجه را هم داشت که پادشاه و کرسی‌نشینان او در خلال این آمد و شدها، به صبر و عزم آهنین و تحمل طاقت‌فرسای او در راه حق و نیز به علم فراوان و حکم قاطع و محکم وی پی بردند.

و اما طعن بر رسول خدا به اینکه بگوییم آن جناب فرموده باشد اگر من جای یوسف بودم بقدر او صبر نمی‌کردم. با اینکه گفتیم در این صبر و تحمل حق با یوسف بود، و آیا نسبت دادن چنین کلامی به آن جناب معنایش اعتراف به این نیست که یکی از خصوصیات پیغمبر اکرم این است که نمی‌توانست در مواردی که صبر واجب و لازم است صبر کند؟! چرا معنایش همین است و حاشا بر آن جناب که مردم را به چنین صبری توصیه کند و خودش از

انجام آن عاجز باشد، و چگونه عاجز بود و حال آنکه قبل از هجرتش و همچنین بعد از آن در راه خدا و در برابر اذیت‌ها و شکنجه‌های مردم آن چنان صبر کرد که خدای تعالی به مثل آیه ﴿وَ إِنَّکَ لَعَلیَ خُلُقٍ عَظِیمٍ﴾[1] ثناخوانیش کرد.

و نیز در الدر المنثور است که حاکم در تاریخ خود و ابن مردویه و دیلمی از انس روایت

[1] و در حقیقت، تو بر نیکو خلقی عظیم آراسته‌ای، – قلم، آیه ۴.

کرده‌اند که گفت: رسول خدا آیه ﴿ذَلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ﴾ را قرائت کرده و فرمودند: وقتی یوسف این حرف را زد جبرئیل به او گفت: ای یوسف یادت می‌آید که تو نیز قصد زلیخا را کردی؟ یوسف گفت: ﴿وَ مَا أُبَرِّئُ نَفْسِی﴾[1].

مؤلف: این معنا در روایات متعددی قریب بهم نقل شده، از آن جمله روایت ابن عباس است که وقتی یوسف این حرف را زد جبرئیل به او طعنه زد و گفت: «آری خیانت نکردی حتی آن موقعی که قصد او را کردی» و روایت حکیم بن جابر است که دارد: جبرئیل گفت: «آری خیانت نکردی حتی آن موقعی که بند شلوار را باز کردی»[2]، و همچنین نظیر آن، روایات دیگری از مجاهد و قتاده و عکرمه و ضحاک و ابن زید و سدی و حسن و ابن جریح و ابی صالح و غیر ایشان آمده.

و ما در بیان سابق گذراندیم که این روایات از روایات جعلی است که مخالف با صریح قرآن است، آری حاشا بر مقام یوسف صدیق اینکه در گفتار ﴿لَمْ

---

[1] الدر المنثور، ج ۴ ص ۲۳، ط بیروت.

[2] الدر المنثور، ج ۴ ص ۲۳، ط بیروت.

أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ دروغ گفته و آن گاه بعد از طعنه جبرئیل دروغ خود را اصلاح کرده باشد.

زمخشری در کشاف گفته: هرزه‌سرایان روایاتی جعلی بهم بافته و چنین پنداشته‌اند که وقتی یوسف گفت: ﴿لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ جبرئیل گفت: «آری و نه آن وقت که قصد او کردی» و خود زلیخا گفت: آری و نه آن موقع که بند زیر جامه‌ات را باز کردی. و این هرزه‌سرائیها بخاطر آن است که اینان نه تنها از بهتان بستن بخدا و رسولش باکی ندارند بلکه در این عمل با یکدیگر کورس و مسابقه می‌گذاشتند[1].

و در تفسیر عیاشی از سماعه نقل کرده که گفت: من از او سؤال کردم که مقصود از «ربک» در جمله «برگرد بسوی صاحب و خدایت» کیست؟ فرمود: مقصود عزیز است[2].

مؤلف: و در تفسیر برهان از طبرسی در کتاب نبوت و او به سند خود از احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن علی بن الیاس روایت کرده که گفت: من

---

[1] تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۴۸۱.

[2] عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۷، ح ۲۴.

از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: یوسف به جمع‌آوری آذوقه پرداخت، و در آن هفت سال فراوانی، طعامهای اندوخته را انبار کرد، و چون این چند سال سپری شد و سالهای قحطی فرا رسید یوسف شروع کرد بفروختن طعام، در سال اول در برابر نقدینه از درهم و دینار، و در مصر و اطراف آن هیچ درهم و دیناری نماند مگر آنکه همه ملک یوسف شد.

و در سال دوم در برابر زیورها و جواهرات، و در نتیجه در مصر و اطرافش زیور و جواهری هم نماند مگر آنکه به ملک یوسف درآمد، و در سال سوم طعام را در ازای دامها و چارپایان فروخت، و دام و چارپایی نماند مگر آنکه ملک او شد، در سال چهارم آن را در ازای غلامان و کنیزان فروخت، در نتیجه غلام و کنیزی هم در مصر و پیرامونش نماند مگر آنکه همه در ملک یوسف درآمدند، و در سال پنجم طعام را به قیمت خانه‌ها و عرضه‌ها فروخت و دیگر خانه و عرصه‌ای در مصر و پیرامونش نماند مگر آنکه آن نیز ملک وی شد، در سال ششم در ازای مزرعه‌ها و نهرها فروخت، و دیگر در مصر و پیرامونش مزرعه و نهری نماند مگر آنکه ملک وی شد و در سال آخر که سال هفتم بود چون برای مصریان چیزی نمانده بود ناگزیر طعام را به ازای خود خریدند، و تمامی سکنه مصر و پیرامون آن برده یوسف شدند.

و چون احرار و عبید ایشان همه ملک یوسف شد گفتند ما هیچ ملک و سلطنتی مانند ملک و سلطنتی که خدا به این پادشاه داده ندیده و نه، شنیده‌ایم، و

هیچ پادشاهی سراغ نداریم که علم و حکمت و تدبیر این پادشاه را داشته باشد.

پس یوسف به پادشاه گفت حال نظرت در باره این نعمت‌ها که پروردگار من در مصر و پیرامونش به من ارزانی داشته چیست رأی خود را بگو و بدان که من ایشان را از گرسنگی نجات ندادم تا مالکشان شوم، و اصلاحشان نکردم تا فاسدشان کنم و نجاتشان ندادم تا خود بلای جان آنان باشم، لیکن خداوند بدست من نجاتشان داد. پادشاه گفت رأی برای توست.

یوسف گفت: من خدا و تو را شاهد می‌گیرم که تمامی اهل مصر را آزاد کرده و اموال ایشان را به ایشان برگرداندم، و همچنین اختیارات و سلطنت و مهر و تخت و تاج تو را نیز به تو برگرداندم، بشرطی که جز به سیرت من نروی، و جز به حکم من حکم نکنی.

پادشاه گفت: این خود، توبه و افتخار من است که جز به سیرت تو سیر نکنم و جز به حکم تو حکمی نرانم و اگر تو نبودی امروز بر تو سلطنتی نداشته و در دوران چهارده‌ساله گذشته نمی‌توانستم

مملکت را اداره کنم و این تو بودی که سلطنت مرا به بهترین وجهی که تصور شود عزت و آبرو دادی، و اینک من شهادت می‌دهم بر اینکه معبودی نیست جز خدای تعالی، و او تنها و بدون شریک است، و شهادت می‌دهم که تو فرستاده اویی، و از تو تقاضا دارم که بر وزارت خود باقی باشی که تو نزد ما مکین و امینی.[1]

مؤلف: روایات در این مقام بسیار است، اما چون اغلب آنها ربطی به غرض تفسیری ما

[1] تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۲۵۲ و ۲۵۳، ح ۴۱.

ندارند لذا از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

و در تفسیر عیاشی آمده که سلیمان از سفیان نقل می‌کند که می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا جایز نیست که آدمی خود را تزکیه نماید (و از خوبی خود تعریف کند)؟ فرمود: در صورتی که ناگزیر شود جایز است، مگر نشنیده‌ای گفتار یوسف را که به پادشاه مصر گفت: ﴿اِجْعَلْنِی عَلیَ خَزَائِنِ اَلْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ﴾ و همچنین گفتار عبد صالح را که گفت: ﴿أَنَا لَکُمْ نَاصِحٌ أَمِینٌ﴾؟[1].

مؤلف: ظاهرا مقصود آن جناب از عبد صالح همان هود پیغمبر است که به قوم خود گفته بود: ﴿أُبَلِّغُکُمْ رِسَالاَتِ رَبِّی وَ أَنَا لَکُمْ نَاصِحٌ أَمِینٌ﴾[2].

و در عیون به سند خود از عیاشی روایت کرده که گفته است: محمد بن نصر از حسن بن موسی روایت کرده که گفت: اصحاب ما از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده‌اند که مردی به آن جناب عرض

---

[1] عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۱، ح ۴۰، ط تهران.

[2] من رسالت‌های پروردگارم را به شما می‌رسانم و من شما را خیرخواهی امینم. – اعراف، آیه ۶۸.

کرد: خدا اصلاحت کند، بفرما ببینم چگونه کار شما با مامون بدینجا بینجامید؟ (و گویا سائل عمل آن جناب را با مامون عملی ناپسند می‌پنداشته) و لذا حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) فرمود: بگو ببینم از پیغمبر و وصی کدامیک از دیگری افضلند، مرد عرض کرد پیغمبر افضل از وصی است، فرمود: حال بگو ببینم مشرک افضل است و یا مسلم؟ عرض کرد البته مسلم.

فرمود: عزیز مصر مشرک، و یوسف وزیر او پیغمبر بود، و این مامون مسلمان است و من وصی، یوسف از عزیز خواست تا او را مسئول امور مالی کند و گفت: ﴿اِجْعَلْنِی عَلیَ خَزَائِنِ اَلْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ﴾ ولی من چنین تقاضایی که نکردم هیچ، بلکه مامون مرا در قبول این ولایتعهدی مجبور کرد، آن گاه در معنای جمله ﴿حَفِیظٌ عَلِیمٌ﴾ فرمود: یعنی حافظ بر اموال، و عالم به هر زبانم[1].

مؤلف: اینکه فرمود: ﴿اِجْعَلْنِی عَلیَ خَزَائِنِ

---

[1] عیون الأخبار، ج ۲، ص ۱۳۸، باب ٤٠ ح ۱، ط تهران. (لیکن در عیون بجای محمد بن نصر، محمد بن نصیر می‌باشد).

اَلْأَرْضِ﴾ مقصود آن جناب نقل به معنای آیه است، و این روایت را عیاشی[1] نیز در تفسیر خود آورده، معانی الاخبار هم آخر آن را از فضل بن ابی قره از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۵۸ تا ۶۲]

﴿وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ ۵۸ وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَ لا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ۵۹ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لا تَقْرَبُونِ ۶۰ قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ ۶۱ وَ قَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۶۲﴾

ترجمه آیات

برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند، او ایشان را شناخت ولی آنها وی را نشناختند (۵۸).

و هنگامی که (یوسف) بار آذوقه آنها را آماده کرد گفت: (دفعه آینده) آن برادری را که از پدر دارید نزد من آرید، آیا نمی‌بینید که من حق پیمانه را ادا می‌کنم

---

[1] تفسیر عیاشی ج ۲، ص ۱۸۰ ح ۳۸.

و من بهترین میزبانانم؟ (۵۹).

و اگر او را نزد من نیاورید نه کیل (و پیمانه‌ای از غله) نزد من خواهید داشت و نه (اصلا) نزدیک من شوید (٦٠).

گفتند ما با پدرش گفتگو خواهیم کرد (و سعی می‌کنیم موافقتش را جلب نماییم) و ما این کار را خواهیم کرد (٦١).

سپس به کارگزاران و غلامان خویش گفت: آنچه را به عنوان قیمت پرداخته‌اند در بارهایشان بگذارید تا شاید پس از مراجعت به خانواده خویش آن را بشناسند و شاید برگردند (٦٢).

بیان آیات [بیان آیاتی که وارد شدن برادران یوسف را بر یوسف (علیه السلام) - که اینک حکمران بود! - و گفتگوی آنها را حکایت می‌کنند]

فصل دیگری از داستان یوسف (علیه السلام) است که در چند آیه خلاصه شده و آن

عبارت از آمدن برادران یوسف نزد وی، در خلال چند سال قحطی است تا از او جهت خاندان یعقوب طعام بخرند، و این پیشامد – مقدمه‌ای شد که یوسف بتواند برادر مادری[1] خود را از کنعان به مصر نزد خود بیاورد، و این برادر، همان است که با یوسف مورد حسادت برادران واقع شد و برادران در آغاز داستان گفتند: ﴿لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ﴾[2] و بعد از آوردن او، خود را به سایرین نیز معرفی نموده، سرانجام یعقوب را هم از بادیه کنعان به مصر منتقل ساخت.

و اگر در ابتدای امر، خود را معرفی نکرد برای این بود که می‌خواست اول برادر مادریش را احضار نماید تا در موقعی که خود را به برادران پدریش معرفی می‌کند او نیز حاضر باشد و در نتیجه صنع خدای را نسبت به آن دو و پاداشی را که خداوند به آن دو در اثر صبر و تقواشان ارزانی داشت مشاهده کنند و بعلاوه وسیله‌ای برای احضار همه آنان باشد. و این پنج آیه متضمن آمدن فرزندان یعقوب به مصر

---

[1] منظور برادر پدر و مادری است.

[2] یوسف، آیه ۸.

و نقشه‌ای است که یوسف برای احضار برادر مادری خود کشید، که اگر بار دیگر محتاج به طعام شدند تا او را نیاورند طعام نخواهند گرفت، ایشان نیز پذیرفتند.

﴿وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾.

در این جمله مطالب زیادی حذف شده، و اگر متعرض آن نگشته برای این بوده که غرض مهمی بدان متعلق نمی‌شده، غرض تنها بیان چگونگی پیوستن برادر مادری یوسف به وی و شرکتش در نعمت‌ها و منت‌های الهی او و سپس شناختن برادران و پیوستن خاندان یعقوب به او بوده و این قسمت‌ها که مورد غرض بوده منتخبی است از داستان یوسف و وقایعی که بعد از رسیدن به عزت مصر رخ داده است.

برادرانی که برای خریدن طعام به مصر آمدند همان برادران عصبه و قوی بودند (که او را به چاه انداختند) و برادر مادری همراهشان نبود زیرا یعقوب بعد از واقعه یوسف با او انس می‌گرفت، و

هرگز او را از خود جدا نمی‌کرد و این معانی از آیات زیر به خوبی استفاده می‌شود.

و بین وارد شدن ایشان به مصر و بیرون آمدن یوسف از زندان و منصوب شدنش به وزارت مالیه و خزانه‌داری کل، و رسیدنش به مقام عزیزی مصر بیشتر از هفت سال فاصله بوده، زیرا برادران بطور مسلم در بعضی از سالهای قحطی به مصر آمدند تا طعامی خریداری کنند، و این سالها بعد از هفت سال فراوانی اتفاق افتاده، و ایشان از آن روزی که یوسف را بعد از بیرون شدن از

چاه به دست مکاریان و کاروانی که از کنار چاه عبور می‌کردند سپردند دیگر او را ندیدند، و یوسف آن روز، کودکی خردسال بود، و بعد از آن، مدتی در خانه عزیز و چند سالی در زندان و بیشتر از هفت سال هم هست که عهده‌دار امر وزارت است، بعلاوه اینکه او روزی که از برادران جدا شد یک کودک بیش نبود و امروز در لباس وزارت و زی سلاطین درآمده، دیگر چگونه ممکن بود کسی احتمال دهد که او مردی عبری و بیگانه از نژاد قبطی مصر باشد و خلاصه چگونه ممکن بود برادران حدس بزنند که او برادر ایشان و همان یوسف خودشان است.

بخلاف یوسف، که برادران را در آن وضعی که دیده بود الآن نیز در همان وضع می‌بیند و کیاست و فراست نبوت هم کمکش می‌کند و بی‌درنگ ایشان را می‌شناسد هم چنان که فرمود: ﴿وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾.

در خواست آوردن برادر ابوینی خود از برادران پدری با تشویق، تهدید و تدبیر

﴿وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَ لاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾

راغب در مفردات خود گفته: «جهاز»، هر متاع و یا چیز دیگری است که قبلا تهیه شود، و تجهیز به معنای حمل این متاع و یا فرستادن آن است[1]. و بنا به گفته وی معنا این می‌شود که بعد از آنکه متاع و یا طعامی که جهت ایشان آماده کرده و به ایشان فروخته بود بار کرد، دستورشان داد که بایستی آن برادر دیگری که تنها برادر پدری ایشان و برادر پدری و مادری یوسف است همراه بیاورند، و گفت: ﴿ٱئْتُونِی بِأَخٍ...﴾.

و معنای ایفای به کیل در جمله ﴿أَ لاَ تَرَوْنَ أَنِّی أُوفِی ٱلْكَيْلَ﴾ این است که من به شما کم نفروختم، و از قدرت خود سوء استفاده ننموده و به اتکای مقامی که دارم به شما ظلم نکردم ﴿وَ أَنَا خَيْرُ ٱلْمُنْزِلِينَ﴾ یعنی من بهتر از هر کس واردین به خود را اکرام و پذیرایی می‌کنم و این خود تحریک ایشان به برگشتن است، و تشویق ایشان است تا در مراجعت، برادر پدری خود را همراه بیاورند.

و این تشویق در برابر تهدیدی است که در آیه

---

[1] مفردات راغب، ماده «جهز».

بعدی: ﴿فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِی بِهِ فَلاَ کَیْلَ لَکُمْ عِنْدِی وَ لاَ تَقْرَبُونِ﴾ کرد، و گفت که اگر او را نیاورید دیگر طعامی به شما نمی‌فروشم، و دیگر مانند این دفعه، شخصا از شما پذیرایی نمی‌کنم، این را گفت تا هوای مخالفت و عصیان او را در سر نپرورانند، هم چنان که از گفتار ایشان در آیه آتیه که گفتند: ﴿سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ بزودی

از پدرش اصرار می‌کنیم و بهر نحو شده فرمان تو را انجام می‌دهیمبرمی‌آید که برادران یوسف فرمان او را پذیرفتند و با این قول صریح خود، او را دلخوش ساختند.

اینهم معلوم است که کلام یوسف که در موقع برگشتن برادران به ایشان گفته: «که باید برادر پدری خود را همراه بیاورید» آنهم با آن همه تاکید و تحریص و تهدید که داشت، کلامی ابتدایی نبوده، و از شان یوسف هم بدور است که ابتداء و بدون هیچ مقدمه‌ای این حرف را زده باشد، زیرا اگر اینطور بود برادران حدس می‌زدند که شاید این مرد همان یوسف باشد که اینقدر اصرار می‌ورزد ما برادر پدری خود را که برادر پدر و مادری اوست همراه بیاوریم، پس قطعا مقدماتی در کار بوده که ذهن آنان را از چنین حدسی منصرف ساخته و نیز از احتمال و توهم اینکه وی قصد سویی نسبت به آنان دارد بازشان داشته است.

و در اینکه بطور احتمال می‌دانیم چنین مقدماتی در کار بوده حرفی نیست و لیکن آن کلمات و گفتگوهای بسیاری که مفسرین در این مقام از او نقل

کرده‌اند هیچ دلیلی از قرآن بر آنها وجود ندارد و هیچ قرینه‌ای هم در سیاق قصه بر آنها نیست، و روایتی هم که مورد اطمینان باشد به نظر نمی‌رسد.

کلام خدای تعالی هم خالی از تعرض به آن است، تنها چیزی که از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود این است که یوسف از ایشان پرسیده که به چه علت به مصر آمده‌اید؟ ایشان هم جواب داده‌اند که ده برادرند و یک برادر دیگر در منزل نزد پدر جا گذاشته‌اند چون پدرشان قادر بر مفارقت او، و راضی به فراق او نمی‌شود حال چه مسافرت باشد و چه گردش و چه مانند آن، یوسف هم اظهار علاقه کرد که دوست می‌دارد او را ببیند و باید بار دیگر او را همراه خود بیاورند.

﴿فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِی بِهِ فَلاَ کَیْلَ لَکُمْ عِنْدِی وَ لاَ تَقْرَبُونِ﴾

کیل به معنای مکیل (کشیدنی) است که مقصود از آن طعام است، و اینکه فرمود: ﴿وَ لاَ تَقْرَبُونِ﴾ معنایش این است که حق ندارید به سرزمین من نزدیک شده و نزد من حضور بهم رسانید و طعام

بخرید، و معنای آیه روشن است که خواسته است برادران را تهدید کند و (هم چنان که گذشت) از مخالفت امر خود زنهار دهد.

﴿قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾.

کلمه مراوده همانطور که در سابق گذشت به معنای این است که انسان در باره امری پشت سر هم و مکرر مراجعه نموده و اصرار بورزد و یا حیله بکار برد، پس اینکه به یوسف گفتند: ﴿سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ﴾ دلیل بر این است که ایشان قبلا برای یوسف گفته بودند که پدرشان به مفارقت برادرشان رضایت نمی‌دهد، و هرگز نمی‌گذارد او را از وی دور کنیم، و اینکه گفتند: «پدرش»، و نگفتند پدرمان خود مؤید

این معنا است.

و معنای اینکه گفتند: ﴿وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ این است که، آوردن او و یا اصرار به پدر و وادار نمودنش به دادن برادر را انجام می‌دهیم، و معنای آیه روشن است و پیداست که با این جمله خواسته‌اند یوسف را دلخوش ساخته قبولی خود را فی الجمله اعلام دارند.

﴿وَ قَالَ لِفِتْيَانِهِ اِجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِی رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا اِنْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.

«فتیان» جمع «فتی» به معنای پسر است، راغب در مفردات در معنای بضاعت گفته: قطعه‌ای وافر و بسیار از مال است که برای تجارت در نظر گرفته شده باشد، گفته می‌شود: «ابضع بضاعة و ابتضعها» و خداوند فرموده: ﴿هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾[1] و نیز فرموده: ﴿بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ﴾[2] و اصل این کلمه «بضع» – به فتحه باء – است، که به معنای پاره‌ای گوشت است که قطع و بریده گردد، و نیز گفته است: عبارت

---

[1] این سرمایه ما است که به ما برگردانیده‌اند. – یوسف، آیه ۶۵.

[2] با سرمایه‌ای اندک. – یوسف، آیه ۸۸.

معروف «فلان بضعة منی - فلانی بضعه‌ای از من است» معنایش این است که فلانی از شدت نزدیکی به من به منزله پاره‌ای از تن من است.

و نیز گفته: بضع به کسره باء به معنای قسمتی از عدد ده است، و عدد ما بین سه و ده را بضع می‌گویند: بعضی گفته‌اند بضع بیشتر از پنج و کمتر از ده را گویند[1].

و کلمه «رحال» جمع «رحل» به معنای ظرف و اثاث است. و کلمه انقلاب به معنای مراجعت است.

و معنای آیه این است که یوسف به غلامان خود گفت: هر آنچه ایشان از قبیل پول و کالا در برابر طعام داده‌اند در خرجین‌هایشان بگذارید تا شاید وقتی به منزل می‌روند و خرجین‌ها را باز می‌کنند بشناسند که کالا همان کالای خود ایشان است، و در نتیجه دوباره نزد ما برگردند، و برادر خود را همراه بیاورند، زیرا برگرداندن بها دلهای ایشان را بیشتر متوجه ما می‌کند، و بیشتر به طمعشان می‌اندازد تا برگردند و باز هم از اکرام و احسان ما برخوردار

---

[1] مفردات راغب، ماده «بضع».

شوند.

﴿فَلَمَّا رَجَعُوا إِلىَ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا اَلْكَيْلُ
فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٦٣ قَالَ هَلْ
آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلىَ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ
خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ ٦٤ وَ لَمَّا فَتَحُوا
مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا
نَبْغِى هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَ نَمِيرُ أَهْلَنَا وَ نَحْفَظُ
أَخَانَا وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ٦٥ قَالَ لَنْ
أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِ إِلاَّ
أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اَللَّهُ عَلىَ مَا نَقُولُ
وَكِيلٌ ٦٦ وَ قَالَ يَا بَنِىَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ
اُدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِى عَنْكُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ
شَىْءٍ إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ
اَلْمُتَوَكِّلُونَ ٦٧ وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا
كَانَ يُغْنِى عَنْهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ شَىْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِى نَفْسِ
يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ
اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ٦٨ وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلىٰ يُوسُفَ
آوىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّى أَنَا أَخُوكَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ٦٩ فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ اَلسِّقَايَةَ فِى
رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا اَلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ٧٠

قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَا ذَا تَفْقِدُونَ ٧١ قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ
اَلْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ ٧٢ قَالُوا
تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى اَلْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا
سَارِقِينَ ٧٣ قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ٧٤ قَالُوا
جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِى رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ

نَجْزِی اَلظَّالِمِینَ ۷۵ فَبَدَأَ بِأَوْعِیَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِیهِ ثُمَّ اِسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِیهِ كَذَلِکَ كِدْنَا لِیُوسُفَ مَا كَانَ لِیَأْخُذَ أَخَاهُ فِی دِینِ اَلْمَلِکِ إِلاَّ أَنْ یَشَاءَ اَللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ ۷۶ قَالُوا إِنْ یَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا یُوسُفُ فِی نَفْسِهِ وَ لَمْ یُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً وَ اَللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ۷۷ قَالُوا یَا أَیُّهَا اَلْعَزِیزُ إِنَّ لَهُ أَباً شَیْخاً كَبِیراً فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاکَ مِنَ اَلْمُحْسِنِینَ ۷۸ قَالَ مَعَاذَ اَللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلاَّ مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذاً لَظَالِمُونَ ۷۹ فَلَمَّا اِسْتَیْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِیًّا قَالَ كَبِیرُهُمْ أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاکُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَیْکُمْ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِی یُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ اَلْأَرْضَ حَتَّی یَأْذَنَ لِی أَبِی أَوْ یَحْكُمَ اَللَّهُ لِی وَ هُوَ خَیْرُ اَلْحَاكِمِینَ ۸۰ اِرْجِعُوا إِلَی أَبِیکُمْ فَقُولُوا یَا أَبَانَا إِنَّ اِبْنَکَ سَرَقَ وَ مَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَ مَا كُنَّا لِلْغَیْبِ حَافِظِینَ ۸۱ وَ سْئَلِ اَلْقَرْیَةَ اَلَّتِی كُنَّا فِیهَا وَ اَلْعِیرَ اَلَّتِی أَقْبَلْنَا فِیهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ ۸۲﴾

ترجمه آیات

و هنگامی که آنها بسوی پدرشان بازگشتند گفتند: ای پدر! دستور داده شده که به ما پیمانه‌ای (از

غله) ندهند، لذا برادرمان را با ما بفرست تا سهمی دریافت داریم و ما او را محافظت خواهیم کرد (٦٣).

گفت آیا من نسبت به او به شما اطمینان کنم همانگونه که نسبت به برادرش (یوسف) اطمینان کردم؟! خداوند بهترین حافظ و ارحم الراحمین است (٦٤).

و هنگامی که متاع خود را گشودند دیدند سرمایه آنها بازگردانده شده گفتند: پدر! ما دیگر چه می‌خواهیم این سرمایه ما است که به ما پس گردانده شده (پس چه بهتر که برادر را با ما بفرستی) و ما برای خانواده خویش مواد غذایی می‌اوریم و برادرمان را حفظ خواهیم کرد و پیمانه بزرگتری غیر از این پیمانه کوچک دریافت خواهیم داشت (٦٥).

گفت: هرگز او را با شما نخواهم فرستاد جز اینکه پیمان مؤکد الهی بدهید که او را حتما نزد من خواهید آورد، مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علت دیگری) قدرت از شما سلب گردد، و هنگامی که آنها پیمان موثق خود را در اختیار او گذاردند گفت: خداوند نسبت به آنچه می‌گوییم ناظر و حافظ است

(٦٦).

(هنگامی که خواستند حرکت کنند یعقوب) گفت: فرزندان من! از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرق وارد گردید و (من با این دستور) نمی‌توانم حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی است از شما دفع ـ

کنم، حکم و فرمان تنها از آن خدا است، من بر او توکل می‌کنم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند (٦٧).

و چون که از همان طریق که پدر به آنها دستور داده بود وارد شدند، این کار هیچ حادثه حتمی الهی را نمی‌توانست از آنها دور سازد جز حاجتی در دل یعقوب (که از این راه) انجام شد (و خاطرش تسکین یافت) و او از برکت تعلیمی که ما به او داده‌ایم علم فراوانی دارد در حالی که اکثر مردم نمی‌دانند (٦٨).

هنگامی که بر یوسف وارد شدند برادرش را نزد خود جای داد و گفت من برادر تو هستم، از آنچه آنها می‌کنند غمگین و ناراحت نباش (٦٩).

و چون بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری ملک را در بار برادرش قرار داد سپس کسی صدا زد ای اهل قافله! شما سارق هستید (٧٠).

آنها رو بسوی او کردند و گفتند چه چیز گم کرده‌اید؟ (٧١).

گفتند جام ملک را، و هر کس آن را بیاورد یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود و من ضامن (این

پاداش) هستم (۷۲).

گفتند به خدا سوگند شما می‌دانید که ما نیامده‌ایم در این سرزمین فساد کنیم و ما (هرگز) دزد نبوده‌ایم (۷۳).

آنها گفتند: اگر دروغگو باشید کیفر شما چیست؟ (۷٤).

گفتند هر کس که (آن جام) در بار او پیدا شود خودش کیفر آن خواهد بود (و بخاطر این کار برده خواهد شد) ما اینگونه ستمگران را کیفر می‌دهیم (۷۵).

در این هنگام (یوسف) قبل از بار برادرش به کاوش بارهای آنها پرداخت، و سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد، ما اینگونه راه چاره به یوسف یاد دادیم او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آئین ملک (مصر) بگیرد مگر آنکه خدا بخواهد، ما درجات هر کس را که بخواهیم بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب علمی، عالمی است (۷٦).

(برادران) گفتند اگر او (بنیامین) دزدی کرده (تعجب نیست) برادرش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرده، یوسف (سخت ناراحت شد و) این

(ناراحتی) را در درون خود پنهان داشت و برای آنها اظهار نداشت، (همین اندازه) گفت وضع شما بدتر است و خدا از آنچه حکایت می‌کنید آگاه‌تر است (۷۷).

گفتند ای عزیز! او پدر پیری دارد، یکی از ما را بجای او بگیر، ما تو را از نیکوکاران می‌بینیم (۷۸).

گفت پناه بر خدا که ما غیر از آن کس که متاع خود را نزد او یافته‌ایم بگیریم که در آن صورت از ظالمان خواهیم بود (۷۹).

و همین که از او ناامید شدند رازگویان به کناری رفتند، بزرگشان گفت: آیا نمی‌دانید پدرتان از شما پیمان الهی گرفته و پیش از این در باره یوسف کوتاهی کردید لذا من از این سرزمین حرکت نمی‌کنم تا پدرم به من اجازه دهد، یا خدا فرمانش را در باره من صادر کند که او بهترین حکم کنندگان است (۸۰).

شما بسوی پدرتان بازگردید و بگویید پدر! پسرت دزدی کرد و ما جز به آنچه می‌دانستیم گواهی ندادیم و ما از غیب آگاه نیستیم (۸۱).

(برای اطمینان بیشتر) از آن شهری که در آن بودیم سؤال کن و از قافله و کاروانیانی که با آنان آمدیم بپرس که ما راست می‌گوییم (۸۲).

بیان آیات [بیان و شرح آیاتی که بازگشتن برادران یوسف را نزد پدر و آوردن برادر تنی یوسف (علیه السلام) و نگاه داشتن او توسط یوسف را حکایت می‌کنند]

این آیات داستان برگشتن برادران یوسف را بسوی پدرشان و راضی کردن پدر به اینکه برادر یوسف را برای گرفتن طعام بفرستد، و نیز بازگشتن ایشان را بسوی یوسف و بازداشت کردن یوسف برادر خود را با حیله‌ای که طرح کرده بود بیان می‌فرماید.

﴿فَلَمَّا رَجَعُوا إِلىَ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا اَلْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

«اکتیال» به معنای گرفتن طعام است با کیل، در صورتی که با کیل معامله شود، راغب گفته: کیل به معنای پیمان کردن طعام است، وقتی گفته می‌شود: «کلت له الطعام» با تعبیر «کلته الطعام» فرق دارد، اولی به معنای این است که مباشر پیمانه کردن طعام برای

او من بودم، ولی دومی به این معنی است که من طعام را با کیل و پیمانه به او دادم، و معنای «اکتلت علیه» این است که با کیل از او گرفتم، و لذا خدای تعالی فرموده: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ اَلَّذِينَ إِذَا اِكْتَالُوا عَلَى اَلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذَا كَالُوهُمْ...﴾ زیرا در گرفتن تعبیر کرده به ﴿اِكْتَالُوا عَلَى اَلنَّاسِ﴾ و در دادن تعبیر کرده به «کالوا الناس»[1]

و اینکه فرموده: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا اَلْكَيْلُ﴾ معنایش این است که اگر ما برادر خود را همراه نبریم و او با ما به مصر نیاید ما را کیل نمی‌دهند، به دلیل اینکه دنبالش فرموده: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا﴾ زیرا این جمله اجمال آن جریانیست که میان آنان و عزیز مصر گذشته، که به مامورین دستور داده دیگر به این چند نفر کنعانی طعام ندهند مگر وقتی که برادر پدری خود را همراه بیاورند، این معنا را با جمله کوتاه ﴿مُنِعَ مِنَّا اَلْكَيْلُ﴾ برای پدر بیان کرده و از او می‌خواهند که برادرشان را با ایشان روانه کند تا جیره ایشان را بدهند و محرومشان نکنند.

---

[1] مفردات راغب، ماده «کیل»

و اینکه تعبیر کردند به «اخانا - برادرمان را» به این منظور بوده که شفقت خود را در باره او به پدر بفهمانند و وی را دل خوش و از ناحیه خود مطمئن سازند. هم چنان که جمله ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ هم با آن همه تاکید که در آن بکار رفته در مقام افاده همین غرض است.

﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾.

در مجمع البیان گفته: کلمه «امن» به معنای اطمینان قلب نسبت به سلامت است، گفته می‌شود: «امنه یامنه امنا»[1]. و بنا بگفته وی معنای جمله: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ...﴾، این می‌شود که آیا در باره این فرزندم به شما اطمینان کنم همانطور که در باره برادرش اطمینان کردم و در نتیجه، شد آنچه که نباید می‌شد؟

و حاصلش اینست که شما از من توقع دارید که به گفتارتان اعتماد کنم و دلم را در باره شما گرم و مطمئن کنم، هم چنان که قبل از این در خصوص برادرش یوسف به شما اعتماد کردم، و به وعده‌ای که امروز می‌دهید ما او را حفظ می‌کنیم دل ببندم، همانطور که به عین این وعده که در باره یوسف دادید دل بستم، و حال آنکه من آن روز عینا مانند امروز شما را بر آن فرزندم امین شمردم ولی شما در حفظ او کاری برایم صورت ندادید، که سهل است،

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۴۷، ط تهران.

بلکه پیراهن او را که آغشته به خون بود برایم آوردید، و گفتید که گرگ او را درید.

امروز هم اگر در باره برادرش به شما اعتماد کنم به کسانی اعتماد کرده‌ام که اعتماد و اطمینان به آنان سودی نمی‌بخشد، و نمی‌توانند نسبت به امانتی که به ایشان سپرده می‌شود رعایت امانت را نموده آن را حفظ کنند.

مراد یعقوب (علیه السلام) از جمله: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾

و اینکه فرمود: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾ تفریع است بر کلام سابقش که گفته بود: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ...﴾، که استنتاج را آماده می‌کند و می‌فهماند که وقتی اطمینان به شما در خصوص این پسر، لغو و بیهوده است و هیچ اثر و خاصیتی ندارد، پس بهترین اطمینان و اتکال، تنها آن اطمینان و توکلی است که به خدای سبحان و به حفظ او باشد، و خلاصه وقتی امر مردد باشد میان توکل به خدا و تفویض به او، و میان اطمینان و اعتماد به غیر او، وثوق به خدای تعالی بهتر و بلکه متعین است.

و جمله ﴿وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾ به منزله تعلیل

برای جمله ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً﴾ است، و معنایش این است که غیر خدای تعالی چه بسا در امری مورد اطمینان قرار بگیرد، و یا در امانتی امین پنداشته شود، ولی او کمترین رحمی به صاحب پندار نکرده امانتش را ضایع می‌کند، بخلاف خدای سبحان که او ارحم الراحمین است، و در جایی که باید رحم کند از رحمتش دریغ نمی‌دارد، او بر عاجز و ضعیفی که امر خود را به او واگذار نموده و بر او توکل جسته ترحم می‌کند، و

کسی که بر خدا توکل کند خدا او را بس است.

از اینجا بخوبی روشن می‌گردد که مراد حضرت یعقوب (علیه السلام) این نبوده که لزوم اعتماد به خدا را از این جهت بیان کند که چون خدای تعالی سببی است مستقل در سببیت، و سببی است که به هیچ وجه مغلوب سبب دیگری نمی‌شود، به خلاف سایر اسباب که استقلال نداشته مغلوب خداوندند، زیرا گو اینکه این در جای خود صحیح و مسلم است هم چنان که خود فرموده: ﴿وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اَللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اَللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾[1] و چگونه چنین نباشد و حال آنکه چنین اطمینانی به غیر خدا شرک است و انبیاء (علیه السلام) به نص قرآن از آن منزهند، این قرآن است که تصریح دارد بر اینکه یعقوب از مخلصین و برگزیدگان و از ائمه «هداة مهديين» است، و او خود در آنجا که فرموده بود: ﴿إِلاَّ كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلىَ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ اعتراف کرده بر اینکه فرزندان را در باره یوسف امین پنداشته و اگر اینگونه

---

[1] و هر که بر خدا توکل کند پس او را کافی است، زیرا خدا بکار خود می‌رسد. – طلاق، آیه ۳.

اعتماد کردن شرک بود به نص قرآن، یعقوب مرتکب آن نمی‌شد، علاوه بر اینکه نسبت به برادر یوسف هم این اعتماد را کرد و به طوری که از آیات بعدی برمی‌آید بعد از گرفتن پیمانی خدایی او را به ایشان سپرد.

پس معلوم می‌شود مقصود یعقوب (علیه السلام) از اعتماد به خدا اعتماد به این معنا نبوده بلکه مقصودش بیان این معنا بوده که لزوم اختیار اطمینان و اعتماد به خدا، بر اعتماد به غیر او از این جهت است که خدای تعالی متصف به صفات کریمه‌ای است که بخاطر وجود آنها یقین و اطمینان حاصل می‌شود که چنین خدایی بندگان متوکل را فریب نمی‌دهد، و به کسانی که امور خود را تفویض به او کرده‌اند خدعه نمی‌کند، چون که او نسبت به بندگان خویش رؤوف و غفور ودود و کریم و حکیم و علیم، و به عبارت جامع‌تر ارحم الراحمین است.

علاوه بر این او در امورش مغلوب و در مشیتش مقهور کسی نمی‌شود، بخلاف مردم که اگر در امری مورد اعتماد قرار گیرند از آنجا که اسیر هوی و بازیچه هوسهای نفسانیند چه بسا کرامت نفس و

فضیلت و وفا و صفت رحمت، ایشان را به حفظ آنچه که حفظش در اختیار آنان است وادار کند، و چه بسا هوی و هوسها وادارشان کند که نسبت به آن خیانت ورزیده از حفظش دریغ نمایند، بعلاوه، همان کسانی هم که خیانت نمی‌ورزند در قدرت و اراده بر حفظ آن، استقلال و استغنایی در خود ندارند.

و کوتاه سخن آنکه مراد یعقوب (علیه السلام) این است که اطمینان به حفظ خدای سبحان بهتر است از اطمینان به حفظ غیر او، برای اینکه او ارحم الراحمین است، و به بنده

خود، در آنچه که او را امین در آن دانسته خیانت نمی‌کند، بخلاف مردم که چه بسا رعایت عهد و امانت را ننموده به مؤتمنی که متوسل به ایشان شده ترحم نکنند و به وی خیانت بورزند.

بهمین جهت می‌بینیم یعقوب (علیه السلام) بعد از آنکه برای بار دوم فرزندان را مکلف به آوردن وثیقه می‌کند چنین می‌فرماید: ﴿حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ لَتَأْتُنَّنِی بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ و آن اختیاری را که فرزندان در حفظ برادر خود ندارند استثناء نموده می‌فرماید: مگر آنکه شما را احاطه کنند و قدرت حفظ او از شما سلب گردد، زیرا در اینصورت حفظ برادر از قدرت و استطاعت ایشان بیرون است، و دیگر نسبت به آن مورد سؤال پدر واقع نمی‌شوند، و اما اینکه حضرت یعقوب (علیه السلام) از آنان خواست تا وثیقه‌ای الهی بیاورند تا آنجا بود که اختیار و قدرت دارند برادر را حفظ نموده دوباره به پدر برگردانند، مثلا او را نکشند، و آواره و تبعیدش نکنند، و بلایی نظیر آن بر سرش نیاورند (دقت فرمائید)

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که در جمله

﴿وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾ یک نوع تعریض به فرزندان و طعنه به این است که ایشان آن طور که باید و یا اصلا نسبت به برادر خود یوسف رحم نکردند، و با اینکه پدر نسبت به وی امینشان دانست امانت را رعایت ننمودند، و آیه بهر حال در معنای رد درخواست فرزندان است.

﴿وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ...﴾.

کلمه «بغی» به معنای طلب کردن است، و بیشتر در طلب شر استعمال می‌شود، و بغی به معنای ظلم و زنا نیز از همین باب است. در مجمع البیان می‌گوید: کلمه «میره» به معنای طعامهایی است که از شهری به شهر دیگر حمل و نقل می‌شود، «مرتهم» معنایش این است که: من جهت ایشان از شهر دیگری طعام وارد کردم، و همچنین مضارعش «امیرهم» و مصدرش «میرا» و نیز «امترتهم امتیارا» که باب افتعال آنست[1].

و اینکه گفتند: ﴿يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي﴾ استفهامی است

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۴۷، ط تهران.

که از پدر کردند و به آیه چنین معنا می‌دهد که وقتی بار و بنه خود را باز کرده و کالای خود را در میان طعام خود یافتند، و فهمیدند که عمدا به ایشان برگردانیده‌اند به پدر گفتند: ما دیگر بیش از این چه می‌خواهیم ما وقتی به مصر می‌رفتیم منظورمان خریدن طعام بود، نه تنها طعام را به سنگ تمام به ما دادند بلکه کالای ما را هم به ما برگردانیدند، و این خود بهترین دلیل است بر اینکه منظور عزیز احترام ما است، نه اینکه قصد سویی به ما داشته باشد.

پس اینکه گفتند: ﴿يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾ منظورشان دلخوش ساختن پدر بود، تا شاید بدین وسیله به فرستادن برادرشان رضایت دهد، و از ناحیه عزیز مطمئن باشد که قصد سویی ندارد، و از ناحیه خود ایشان هم مطمئن باشد که همانطور که وعده دادند حفظش خواهند کرد، و بهمین جهت دنبال جمله مزبور گفتند: ﴿وَ نَمِيرُ أَهْلَنَا وَ نَحْفَظُ أَخَانَا وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ و معنای ﴿ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ این است که این کیلی است آسان.

بعضی[1] از مفسرین گفته‌اند: کلمه «ما» در جمله ﴿مَا نَبْغِي﴾ مای نفی است، و معنای جمله این است که: منظور ما از آنچه که در باره عزیز و پذیرایی و احترامش گفتیم دروغ بافی نبود، به شهادت اینکه این سرمایه ما است که به ما برگشته. و همچنین، بعضی[2] گفته‌اند: کلمه «یسیر» به معنای اندک است و معنای جمله این است که این کیل طعامی که ما با

---

[1] تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۷، ص ۱۷۰.

[2] تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۷، ص ۱۷۱.

خود آورده‌ایم کیل اندکی است، و ما را کافی نیست، ناگزیر باید برادر را هم همراه ببریم تا سهم او را هم بگیریم.

﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ لَتَأْتُنَّنِی بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اَللَّهُ عَلیَ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾.

کلمه «موثق» (به کسر ثاء) به معنای چیزی است که مورد وثوق و اعتماد قرار گیرد، و ﴿مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ﴾ امری است که هم مورد اعتماد باشد و هم مرتبط و وابسته به خدای تعالی، و آوردن وثیقه الهی و یا دادن آن، به این است که انسان را بر امری الهی و مورد اطمینان از قبیل عهد و قسم مسلط کند به نحوی که (احترام خدا در آن) به منزله گروگانی باشد.

آری معاهدی که عهد می‌بندد و قسم خورنده‌ای که سوگند می‌خورد و می‌گوید: «عاهدت اللّه ان افعل کذا - با خدا عهد بستم که فلان کار را بکنم» و یا می‌گوید: «باللّه لافعلن کذا - به خدا سوگند که این کار را می‌کنم» احترام خدا را نزد طرف مقابلش گروگان می‌گذارد، بطوری که اگر به گفته خود وفا

نکند نسبت به گروگانش زیانکار شده و در نتیجه احترام خدای را از بین برده و در نزد او مسئول هست.

کلمه «احاطه» از ماده «حاط» به معنای حفظ است، و دیوار را هم از جهت اینکه

مکانی را محصور و محفوظ می‌کند حایط می‌گویند، و خدا را از این جهت محیط به کل شیء می‌گویند که بر هر چیز مسلط و آن را از هر جهت حافظ است، و هیچ موجودی و هیچ جزئی از موجودات از تحت قدرت او بیرون نیست، و وقتی گفته می‌شود: فلانی را بلا و مصیبت احاطه کرده و معنایش این است که بطوری به وی روی آورده که تمامی درهای نجات را برویش بسته است، و دیگر گریزگاهی ندارد، و نیز از همین باب است که می‌گویند: «فلان احیط به» یعنی فلانی هلاک و یا فاسد شد و یا درهای نجات و خلاصی به رویش بسته گردید، خدای تعالی هم فرموده: ﴿وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلىَ مَا أَنْفَقَ فِيهَا﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اَللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ اَلدِّينَ﴾[2] و بهمین معنا است جمله مورد بحث: ﴿إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ یعنی مگر آنکه دچار آن چنان

---

[1] میوه‌اش از بین رفت و او از شدت حسرت بر آن پولهایی که در آن خرج کرده بود دستهایش را بهم می‌مالید.- کهف، آیه ۴۲.

[2] پنداشتند که دیگر راه نجاتی ندارند بناچار خدا را با دین خالص خواندند. - یونس، آیه ۲۲.

گرفتاری شوید که به کلی قدرت و استطاعت را از شما سلب کند، و دیگر نتوانید فرزندم را برگردانید.

معنای توسل به خدا، لغو و بی اثر دانستن اسباب و وسائط نیست

کلمه «وکیل» از وکالت است که به معنای تسلط بر امری است که بازگشت آن به غیر شخص وکیل است، ولی وکیل قائم به آن امر و مباشر در آن است، توکیل کردن دیگری هم بهمین معنا است که او را در کاری تسلط دهد تا او بجای خودش آن کار را انجام دهد، و توکل بر خدا به معنای اعتماد بر او و اطمینان به او در امری از امور است، و توکیل خدای تعالی و توکل بر او در امور به این عنایت نیست که او خالق و مالک و مدبر هر چیز است بلکه به این عنایت است که خداوند اجازه داده است تا هر امری را به مصدرش و هر فعلی را به فاعلش نسبت دهند، و چنین نسبتی را بنحوی از تملیک، ملک ایشان کرده، و این مصادر در اثر و فعل، اصالت و استقلال ندارند و سبب مستقل تنها خدای سبحان است که بر هر سببی غالب و قاهر است.

بنابراین رشد فکری آن است که وقتی انسان

امری را اراده می‌کند و به منظور رسیدن به آن، متوسل به اسباب عادی‌ای که در دسترس اوست می‌شود در عین حال چنین معتقد باشد که تنها سببی که مستقل به تدبیر امور است خدای سبحان است، و استقلال و اصالت را از خودش و از اسبابی که در طریق رسیدن به آن امر بکار بسته نفی نموده بر خدا توکل و اعتماد کند.

پس معلوم شد که معنای توکل این نیست که انسان نسبت امور را به خودش و یا به اسباب، قطع و یا انکار کند، بلکه معنایش این است که خود و اسباب را مستقل در تاثیر ندانسته و معتقد

باشد که استقلال و اصالت منحصرا از آن خدای سبحان است، و در عین حال سببیت غیر مستقله را برای خود و برای اسباب قائل باشد.

و لذا می‌بینیم یعقوب (علیه السلام) بطوری که آیات مورد بحث حکایت می‌کند در عین توکلش بر خدا اسباب را لغو و مهمل ندانسته و به اسباب عادی تمسک می‌جوید، نخست با فرزندان در باره برادرشان گفتگو نموده سپس از ایشان پیمانی خدایی می‌گیرد، آن گاه بر خدا توکل می‌کند، و همچنین در وصیتی که در آیه بعدی آمده نخست سفارش می‌کند از یک دروازه وارد مصر نشوند، بلکه از درهای متعدد وارد شوند، و آن گاه بر پروردگارش خدای متعال توکل می‌کند.

پس خدای سبحان بر هر چیز وکیل است از جهت اموری که نسبتی با آن چیز دارند، هم چنان که او ولی هر چیز است از جهت استقلالش به قیام بر امور منسوب به آن چیز، و خود آن امور عاجزند از قیام به امور خود، با حول و قوه خود، و نیز او رب هر چیز است از جهت اینکه مالک و مدبر آن است.

معنای آیه این است که: یعقوب (علیه السلام) به فرزندان خود گفت ﴿لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ﴾ هرگز برادرتان را با شما روانه نمی‌کنم «﴿حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ﴾ تا آنکه میثاقی را از خدا که من به آن وثوق و اعتماد کنم بیاورید و به من بدهید»، حال یا عهدی ببندید و یا سوگند بخورید که ﴿لَتَأْتُنَّنِی بِهِ﴾ او را برایم می‌آورید، و از آنجایی که این پیمان منوط به قدرت فرزندان بوده بناچار صورت اضطرارشان را استثناء نموده گفت: «﴿إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ مگر آنکه از شما سلب قدرت شود» «﴿فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ﴾ بعد از آنکه میثاق خود را برایش آوردند» یعقوب (علیه السلام) گفت: «﴿اَللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ خدا بر آنچه ما می‌گوییم وکیل باشد» یعنی ما همگی قول و قراری بستیم، چیزی من گفتم و چیزی شما گفتید، و هر دو طرف در رسیدن به غرض بر اسباب عادی و معمولی متمسک شدیم، اینک باید هر طرفی به آنچه که ملزم شده عمل کند، (من برادر یوسف را به دهم و شما هم او را به من برگردانید) حال اگر کسی تخلف کرد خدا او را جزا دهد و داد طرف مقابلش را از او بستاند.

سبب اینکه یعقوب (علیه السلام) به پسران خود سفارش کرد از یک دروازه وارد نشوند

﴿وَ قَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...﴾.

این کلامی است که یعقوب به فرزندان خود گفته است وقتی که فرزندانش آن موثق را که پدر از ایشان خواسته بود آورده و آماده کوچ کردن به سوی مصر بودند. و از سیاق داستان چنین استفاده می‌شود که یعقوب از جان فرزندان خود که یازده نفر بودند می‌ترسیده نه اینکه از این ترسیده باشد که عزیز مصر ایشان را در حال اجتماع، وصف بسته ببیند، زیرا یعقوب (علیه السلام)

می‌دانست که عزیز مصر همه آنها را نزد خود می‌طلبد، و ایشان در یک صف یازده نفری در برابرش قرار می‌گیرند، و عزیز هم می‌داند که ایشان همه برادران یکدیگر و فرزندان یک پدرند، این جای ترس نیست، بلکه ترس یعقوب بطوری که دیگران هم گفته‌اند، از این بوده که مردم ایشان را که برادران از یک پدرند در حال اجتماع ببینند و چشم بزنند، و یا بر آنان حسد برده (و برای خاموش ساختن آتش جسد خود، وسیله از بین بردن آنان را فراهم سازند) و یا از ایشان حساب ببرند و برای شکستن اتفاقشان توطئه بچینند، یا بقتلشان برسانند و یا بلای دیگری بر سرشان بیاورند.

و جمله ﴿وَ مَا أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ شَیْءٍ إِنِ اَلْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ خالی از دلالت و یا حد اقل اشعار بر این معنا نیست که یعقوب (علیه السلام) از این حوادثی که احتمال می‌داده جدا می‌ترسیده، گویا (و خدا داناتر است) در آن موقع که فرزندان، مجهز و آماده سفر شدند، و برای خداحافظی در برابرش صف کشیدند، این بطور الهام درک کرد که این پیوستگی، آنهم با این وضع و هیات جالبی که دارند

بزودی از بین می‌رود و از عدد ایشان کم می‌شود، و چون چنین معنایی را احساس کرد لذا سفارش کرد که هرگز تظاهر به اجتماع نکنند، و زنهارشان داد که از یک دروازه وارد شوند، و دستور داد تا از درهای متفرق وارد شوند، تا شاید بلای تفرقه و کم شدن عدد، از ایشان دفع شود.

سپس به اطلاق کلام خود رجوع نموده از آنجایی که ظهور در این داشت که وارد شدن از درهای متعدد سبب اصیل و مستقلی است برای دفع بلا، - و هیچ مؤثری در وجود بجز خدای سبحان در حقیقت نیست - لذا کلام خود را به قیدی که صلاحیت آن را دارد مقید نموده چنین خطاب کرد: «﴿وَ مَا أُغْنِی عَنْكُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ شَیْءٍ﴾ من با این سفارشم بهیچ وجه نمی‌توانم شما را از دستگیری خدا بی‌نیاز کنم،» آن گاه همین معنا را تعلیل نموده به اینکه ﴿إِنِ اَلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ یعنی من با این سفارشم حاجتی را که شما به خداوند سبحان دارید برنمی‌آورم، و نمی‌گویم که این سفارش سبب مستقلی است که شما را از نزول بلا نگاهداشته و توسل به آن موجب سلامت و

عافیت شما می‌شود، زیرا اینگونه اسباب، کسی را از خدا بی‌نیاز نمی‌سازد، و بدون حکم و اراده خدا اثر و حکمی ندارد، پس بطور مطلق حکم جز برای خدای سبحان نیست، و این اسباب، اسباب ظاهری هستند که اگر خدا اراده کند صاحب اثر می‌شوند.

یعقوب (علیه السلام) بهمین جهت دنبال گفتار خود اضافه کرد که: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ یعنی در عین اینکه دستورتان دادم که به منظور دفع بلایی که از آن بر شما می‌ترسم متوسل به آن شوید، در عین حال توکلم به خداست، چه در این سبب و چه در سایر اسبابی

که من در امورم اتخاذ می‌کنم.

و این مسیری است که هر عاقل رشیدی باید سیره خود قرار دهد، زیرا اگر انسان دچار گمراهی نباشد می‌بیند و احساس می‌کند که نه خودش مستقلا می‌تواند امور خود را اداره کند، و نه اسباب عادی که در اختیار اوست می‌توانند مستقلا او را به مقصدش برسانند، بلکه باید در همه امورش به وکیلی ملتجی شود که اصلاح امورش به دست اوست، و او است که به بهترین وجهی امورش را تدبیر می‌کند، و آن وکیل همان خدای قاهری است که هیچ چیز بر او قاهر نیست، و خدای غالبی است که هیچ چیز بر او غالب نیست، هر چه بخواهد می‌کند و هر حکمی که اراده کند انفاذ می‌نماید.

سه نکته در باره توکل که از آیه شریفه: ﴿وَ قَالَ یَا بَنِیَّ...﴾ استفاده می‌شود

پس این آیه چند نکته را روشن ساخت:

اول اینکه معنای توکل بر غیر، عبارت است از اینکه آدمی غیر خود را بر امری از امور تسلط دهد که آن امر، هم با شخص متوکل ارتباط و نسبت دارد، و هم با موکل.

دوم اینکه اسباب عادی بخاطر اینکه در تاثیر خود مستقل نبوده و در ذات خود بی‌نیاز و بی‌احتیاج بغیر خود نیستند بناچار می‌باید کسی که در مقاصد و اغراض زندگیش متوسل به آنها می‌شود در عین توسلش به آنها، متوکل بر غیر آنها و سببی که فوق آنها است بشود، تا آن سبب، سببیت این اسباب عادی را سبب شود، و در نتیجه سببیت اینها تمام گردد، که اگر چنین توکلی بکند بر طبق روش صحیح و طریق رشد و صواب رفتار کرده، نه اینکه اسباب عادی را که خداوند، نظام وجود را بر اساس آنها بنا نهاده مهمل دانسته هدفهای زندگی خود را بدون طریق طلب کند، که چنین طلبی ضلالت و جهل است.

سوم اینکهآن سببی که می‌باید بدان توکل جست (و خلاصه آن سببی که تمامی اسباب در سببیت خود نیازمند به آنند) همانا خدای سبحان و یگانه‌ایست که شریکی ندارد، آری او خداوندیست که معبودی جز او نبوده و او رب و پرورش دهنده هر چیز است، و این نکته از حصری استفاده می‌شود که جمله ﴿وَعَلَى اَللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ اَلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ بر آن دلالت می‌کند.

﴿وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِی عَنْهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِی نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا...﴾.

آنچه از دقت و تدبر در سیاق آیات گذشته و آینده بدست می‌دهد (و خدا داناتر است) این است که مراد از «وارد شدنشان از آن جایی که پدر دستورشان داده بود» این باشد که ایشان از درهای مختلفی به مصر و یا به دربار عزیز وارد شده باشند، چون پدرشان در موقع خداحافظی همین معنا را سفارش کرده بود، و منظورش از توسل به این وسیله این بود که از آن مصیبتی که به

فراست، احتمالش را داده بود جلوگیری کند، تا جمعشان مبدل به تفرقه نگشته از عددشان کاسته نشود، و لیکن این وسیله آن بلا را دفع نکرد، و قضاء و قدر خدا برایشان گذرا گشته عزیز مصر برادر پدریشان را به جرم دزدیدن پیمانه توقیف نموده، و برادر بزرگترشان هم در مصر از ایشان جدا شد و در مصر ماند، در نتیجه، هم جمعشان پراکنده شد و هم عددشان کم شد، و یعقوب و دستورش ایشان را از خدایی بی‌نیاز نساخت.

و اگر خداوند نقشه یعقوب (علیه السلام) را بی‌اثر، و قضای خود را گذرا ساخت برای این بود که می‌خواست حاجتی را که یعقوب در دل و در نهاد خود داشت برآورد، و سببی را که به نظر او باعث محفوظ ماندن فرزندان او بود و سرانجام هیچ کاری برایش صورت نداد بلکه مایه تفرقه جمع فرزندان و نقص عدد ایشان شد، همان سبب را وسیله یعقوب به یوسف قرار دهد، زیرا بخاطر همین بازداشت یکی از برادران بود که بقیه به کنعان برگشته و دوباره نزد یوسف آمدند، و در برابر سلطنت و عزتش اظهار ذلت نموده و التماس کردند، و او خود را معرفی

نموده پدر و سایر بستگان خود را به مصر آورد، و پس از مدتها فراق، پدر و برادران به وی رسیدند.

معنای جمله: ﴿مَا كَانَ يُغْنِى عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَىْءٍ...﴾

پس اینکه فرمود: ﴿مَا كَانَ يُغْنِى عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَىْءٍ﴾ معنایش این است که یعقوب و یا آن وسیله‌ای که اتخاذ کرد به هیچ وجه نمی‌تواند فرزندان را بی‌نیاز از خدا بسازد، و آنچه را که خداوند قضایش را رانده که دو تن از ایشان از جمعشان جدا شوند دفع نمی‌کند، و سرانجام همان که خدا مقدر کرده بود تحقق یافت، یکی از ایشان بازداشت شد و یکی دیگر که برادر بزرگتر ایشان بود ماندگار مصر شد.

بعضی[1] گفته‌اند: کلمه «الا» در جمله ﴿إِلاَّ حَاجَةً فِى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾ به معنی لیکن است، و معنای جمله این است که: لیکن حاجتی که در نفس یعقوب بود برآورد، و فرزندش را که مدتها گمش کرده بود به وی برگردانید.

بعید هم نیست بگوئیم: کلمه «الا» همان الای

---

[1] تفسیر تبیان شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۶۸.

استثنائیه است، زیرا جمله ﴿مَا كَانَ يُغْنِى عَنْهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ شَىْءٍ﴾ در معنا مثل این است که بگوییم این سبب هیچ سودی برای یعقوب (علیه السلام) نداشت، و یا هیچ سودی برای همگی آنان نداشت، و خداوند به وسیله آن سبب هیچ حاجتی را از ایشان برنیاورد، مگر تنها آن حاجتی را که در نفس یعقوب (علیه السلام) بود، و جمله «قضاها» استیناف و جواب از سؤال مقدر است، گویا سائلی پرسیده: خداوند با حاجت یعقوب چه کرد؟ جواب می‌دهد که آن را برآورد.

علم موهبتی به یعقوب (علیه السلام) ﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ اکتسابی نبوده و نتیجه اخلاص در توحید است

﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ ضمیر در این جمله به یعقوب (علیه السلام) برمی‌گردد، و معنایش این است که یعقوب (علیه السلام) به سبب علم و یا تعلیمی که ما به او دادیم صاحب علم بود، و ظاهر اینکه تعلیم را به خدا نسبت داده این است که مراد از علم یعقوب علم اکتسابی و مدرسه‌ای نیست، بلکه علم موهبتی است، قبلا هم گذشت که اخلاص در توحید، آدمی را به چنین علومی می‌رساند، جمله بعد هم که می‌فرماید: ﴿وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ این معنا را تایید می‌کند، زیرا اگر مقصود از علمی که خداوند به یعقوب (علیه السلام) تعلیم داده بود همین علوم اکتسابی و مدرسه‌ای بوده که هم خودش از طرق عادی بدست می‌آید و هم اسباب ظاهری را معتبر می‌شمارد دیگر صحیح نبود بفرماید: و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند، زیرا بیشتر مردم راه بسوی چنین علمی دارند.

با در نظر داشتن اینکه جمله ﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ...﴾، در مقام مدح و ثنای یعقوب (علیه

السلام) است، و با اینکه علم موهبتی هرگز به خطا نمی‌رود، و در راهنماییش گمراه نمی‌گردد، و نیز با اینکه از سیاق برمی‌آید که یعقوب بلا و گرفتاری فرزندان را پیش بینی کرده، و بدین جهت به آن وسیله توسل جسته، و نیز با در نظر داشتن اینکه رسیدنش به یوسف مهم‌ترین حاجت او بوده که هرگز فراموشش نمی‌کرده، بطور یقین می‌فهمیم که جمله ﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ...﴾ می‌خواهد حق را به یعقوب (علیه السلام) دهد، و او را آنچه که با فرزندانش سفارش کرد و در آخر به خدا توکل نمود تصدیق نماید، و وسیله‌ای را که بدان توسل جست تصویب، و توکلش را بستاید، و بفهماند که بخاطر همین جهات، خداوند حاجت درونیش را برآورد.

این آن معنایی است که با رعایت تدبر، از سیاق آیات استفاده می‌شود، ولی مفسرین در توجیه آن حرفهای عجیبی زده‌اند مثلا بعضی[1] گفته‌اند: مقصود از جمله ﴿مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ ... قَضَاهَا﴾ این است که فرزندان، از آن راهی که پدر به منظور دفع بلا

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۰، ط تهران.

سفارش کرده بود داخل مصر نشدند، و به همین جهت از آن بلا که یا حسد مردم و یا چشم زخم ایشان بوده ایمن نماندند، خود یعقوب (علیه السلام) هم می‌دانست که حذر از قدر جلوگیری نمی‌کند، و تنها حاجتی که در دل داشت او را وادار به این گفتار کرد، و با گفتن آن، حاجت درونی خود را که همان اضطراب قلبیش بود برآورده و خود را تسکین داد.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: معنایش این است که اگر خداوند مقدر کرده باشد که چشم

زخمی به ایشان برسد قطعا می‌رسد، چه از یک در وارد شوند و چه از درهای متفرق.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند معنای جمله ﴿وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ...﴾ این است که یعقوب (علیه السلام) دارای یقین و معرفت به خدا بود، چون ما این معرفت را به او تعلیم داده بودیم، و لیکن بیشتر مردم به مقام یعقوب پی نبرده‌اند.

بعضی دیگر گفته‌اند: «لام» در جمله ﴿لِمَا

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۰، ط تهران.

[2] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۰ و ۲۵۲، ط تهران.

عَلَّمْنَاهُ﴾ برای تقویت است، و به جمله چنین معنا می‌دهد که: یعقوب (علیه السلام) به آنچه که ما تعلیمش داده بودیم عالم بود و به آن عمل هم می‌کرد، آری کسی که علمی دارد و به آن عمل نمی‌کند مانند کسی است که اصلا علم ندارد. و همچنین اقوال دیگر و تفاسیر عجیب‌تری که برای آیه مورد بحث کرده‌اند.

﴿وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلىٰ يُوسُفَ آوىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

کلمه: «اوی» از ماده «ایواء» به معنای نزدیک به خود کردن و کسی را در کنار خود نشاندن است، و «ابتئاس» ناراحتی و غم و اندوه به خود راه دادن است، و ضمیر «یعملون» به برادران برمی‌گردد.

و معنای آیه این است که: ﴿وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلىٰ يُوسُفَ﴾ و چون بعد از وارد شدن به مصر به برادر خود یوسف وارد شدند ﴿آوىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ﴾ برادر خود - همان برادری که یوسف (علیه السلام) دستور داده بود بار دوم همراه خود بیاورند یعنی برادر پدر و مادریش - را نزد خود برد و گفت: ﴿إِنِّي أَنَا أَخُوكَ﴾ من برادر تو هستم یعنی یوسفی که از دیر زمانی

ناپدید شده بود - این جمله یا خبر بعد از خبر است و یا جواب از سؤال مقدر (که ممکن است بنیامین کرده و از یوسف پرسیده باشد تو کیستی؟) ﴿فَلاَ تَبْتَئِسْ﴾ پس اندوه به خود راه مده ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ از آن کارها که برادران می‌کردند، و آن آزارها و ستم‌هایی که از در حسد به من و تو روا می‌داشتند بخاطر اینکه مادرمان از مادر ایشان جدا بود.

ممکن هم هست معنایش این باشد که: از آنچه کارمندان من می‌کنند غمگین مباش، زیرا همه، نقشه‌هایی است که خود من قبلا طرح کرده‌ام، تا تو را بر حسب ظاهر بازداشت و در واقع نزد خودم نگهدارم.

و از ظاهر سیاق برمی‌آید که یوسف در خلوت و پنهانی خود را به برادر معرفی کرد، و او را از عمل برادران تسلیت داده خاطرش را به دست آورد، بنابراین نباید به گفتار بعضی[1] از مفسران اعتنا کرد که در معنی ﴿إِنِّی أَنَا أَخُوكَ﴾

[1] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۰ و ۲۵۲، ط تهران.

گفته‌اند: معنی‌اش آنست که من بجای برادر کشته شده تو، و استدلال کرده‌اند به اینکه بنیامین قبلا به یوسف گفته بود که من برادری داشتم از مادرم که او را از دست دادم، بنابراین، یوسف نخواسته است با این کلام خود را معرفی کند، بلکه خواسته است بمنظور تسلی خاطر وی بگوید من بجای برادر از دست رفته تو هستم.

این وجه صحیح نیست، زیرا با وجوه تاکیدی که در جمله ﴿إِنِّی أَنَا أَخُوکَ﴾ بکار رفته منافات دارد، چون غرض از بکار بردن این تاکیدات این بوده که بنیامین یقین کند که عزیز مصر همان برادر او یوسف است، علاوه بر این با جمله بعدی ﴿أَنَا یُوسُفُ وَ هَذَا أَخِی قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَیْنَا﴾ نیز منافات دارد، زیرا مخفی نیست که این بیان وقتی مناسب است که بنیامین، یوسف را می‌شناخته که برادر اوست، و به وجود او افتخار می‌کرده است.

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ اَلسِّقَایَةَ فِی رَحْلِ أَخِیهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیَّتُهَا اَلْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ﴾.

کلمه «سقایه» به معنی ظرفی است که با آن آب می‌آشامند، و کلمه «رحل» چیزی است که برای سوار

شدن به روی شتر می‌افکنند، و کلمه «عیر» به معنی قومی است که با ایشان بار و بنه کاروانیان باشد، و این کلمه مانند «کاروان در فارسی» شامل مردان کاروانی و شتران باردار می‌شود، هر چند که در پاره‌ای از اوقات در یک یک آنها نیز استعمال می‌شود[1].

معنی آیه روشن است، و خلاصه‌اش بیان حیله‌ایست که یوسف (علیه السلام) بکار برد، و بدان وسیله برادر مادری خود را نزد خود نگهداشت، و این بازداشتن برادر را مقدمه معرفی خود قرار داد، تا در روزی که می‌خواهد خود را معرفی کند برادرش نیز مانند خودش متنعم به نعمت پروردگار و مکرم به کرامت او بوده باشد.

توضیح در مورد جمله: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ و اینکه این جمله افتراء مذموم و محرمی که یوسف (علیه السلام) به برادران زده باشد نیست

﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ – خطابی که در این جمله است متوجه برادران یوسف است که برادر مادریش هم در میان آنان است، و هیچ

---

[1] به نقل از مفردات راغب، ماده‌های – «سقی»، «رحل» و «عیر».

مانعی ندارد که گوینده خطابی را که در حقیقت متوجه به بعضی از افراد یک جماعت است به همه آن جماعت متوجه سازد، البته این در صورتی است که افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از یکدیگر متمایز نباشند، و در قرآن کریم از این قبیل خطابها بسیار است.

و این عملی که در آیه، سرقت نامیده شده که همان وجود «سقایت» در بار و بنه برادر پدری و مادری یوسف باشد امری بود که تنها قائم به او بود، نه به همه جماعت، و لیکن چون

هنوز او از دیگران متمایز نشده بود لذا جایز بود خطاب را متوجه جماعت کند، و بگوید که ای گروه! شما دزدید، و در حقیقت معنای این خطاب در مثل چنین مقامی این می‌شود که سقایت و جام سلطنتی گم شده و یکی از شما آن را دزدیده که تا تفتیش نشود معلوم نمی‌شود کدامیک از شما است.

و بطوری که از سیاق برمی‌آید برادر مادری یوسف از اول از این نقشه با خبر بوده، و بهمین جهت از اول تا به آخر هیچ حرفی نزد، و این دزدی را انکار نکرد، و حتی اضطراب و ناراحتی هم بخود راه نداد، چون دیگر جای انکار و یا اضطراب نبود، زیرا برادرش یوسف خود را به او معرفی نموده و او را تسلیت داده و دلخوش ساخته بود، و قطعا در ضمن معرفی و تسلیت به او گفته که من برای نگهداری تو چنین کید و نقشه‌ای را بکار می‌برم، و غرضم از آن این است که تو را نزد خود نگهدارم، پس اگر او را دزد خواند در نظر برادران به او تهمت زده نه در نظر خود او، و خلاصه این نامگذاری نامگذاری جدی و تهمت حقیقی نبوده، بلکه

توصیفی صوری بوده که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می‌کرده.

با در نظر داشتن این جهات، گفتار یوسف جزء افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نبوده (تا با عصمت انبیاء منافات داشته باشد) بعلاوه، اینکه گوینده این کلام خود او نبوده، بلکه اعلام کننده‌ای بوده که آن را اعلام کرده است.

بعضی[1] از مفسرین در توجیه این گفتار گفته‌اند که: گوینده آن یکی از کارمندان یوسف بوده که پیمانه را گم کرده و (چون مسئول حفظ اثاث) بوده بدون اطلاع یوسف فریاد زده که شما کاروانیان دزدید، و خود یوسف چنین دستوری نداده، و مسئول حفظ اثاث هم اطلاع نداشته که یوسف دستور داده پیمانه را در بار و بنه یکی از آن کاروانیان بگذارند.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند که: یوسف دستور داد آن جارچی جار بزند که شما کاروانیان دزدید، و لیکن مقصودش این نبود که پیمانه ما را دزدیده‌اید، بلکه

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۲، ط تهران.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۲، ط تهران.

مقصودش این بوده که شما برادرتان یوسف را از پدرش دزدیدید و به چاه انداختید. این توجیه را به ابی مسلم مفسر نسبت داده‌اند.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند که: جمله، جمله استفهامیه است نه خبریه، و تقدیرش این است که «ا انکم لسارقون - آیا شما دزدید؟» و همزه استفهام از اولش حذف شده. و لیکن هیچ یک از این وجوه صحیح به نظر نمی‌رسد و وجوه بعیدی است.

﴿قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَا ذَا تَفْقِدُونَ﴾.

کلمه «فقد» - بطوری که گفته‌اند - به معنای غایب شدن چیزی از حس آدمی است، بطوری که معلوم نشود در کجا است، ضمیر در «قالوا» به برادران برمی‌گردد، که همان «عیر» و کاروانیان باشند، و جمله ﴿مَا ذَا تَفْقِدُونَ﴾ گفتار ایشان است، و ضمیر در «علیهم» بطوری که از سیاق برمی‌آید به یوسف و کارمندانش برمی‌گردد، و معنای آن این است که برادران یوسف بسوی او و کارمندانش روی آورده گفتند: چه چیز گم کرده‌اید؟ و از سیاق کلام استفاده

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۲، ط تهران.

می‌شود که جارچی‌ای که جار زد: «ای کاروانیان شما دزدید» از پشت سر ایشان که به راه افتاده بودند جار زد، و ایشان بعد از شنیدن آن بطرف صاحب صدا برگشته‌اند.

پیمانه ملک گم شده است!

﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ اَلْمَلِکِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾.

کلمه «صواع» به ضمه صاد – به معنای سقایه و ظرف آبخوری است، بعضی[1] هم گفته‌اند: صواع همان صاع است، که به معنای پیمانه‌ایست که با آن اجناس را کیل می‌کردند، و صواع پادشاه مصر در آن روز ظرفی بوده که هم در آن آب می‌خوردند، و هم به آن اجناس را پیمانه می‌کردند، و بهمین جهت است که در قرآن کریم یک جا از آن تعبیر «به سقایت» می‌کند، و در جای دیگر بنام «صواع» می‌خواند، و این کلمه از کلماتی است که هم معامله مذکر با آن می‌کنند و هم مؤنث، و لذا یک جا ضمیر مذکر به آن برگردانیده و فرموده: ﴿وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ﴾،

---

[1] تبیان شیخ طوسی، ج ۶، ص، ۱۷۱.

و در جای دیگر ضمیر مؤنث برگردانیده و فرموده: ﴿ثُمَّ اِسْتَخْرَجَهَا﴾.

کلمه «حمل» به معنای هر باری است که حامل، آن را حمل کند، و راغب گفته:اثقالی که در ظاهر حمل می‌شود مانند بارهایی که بدوش گرفته می‌شود بنام «حمل» - به کسره حاء - خوانده می‌شود، و بارهایی که در باطن حمل می‌شود مانند جنین در باطن مادر و آب در شکم ابر، و میوه که در درون درخت است، «حمل» - به فتح حاء - نامیده می‌شود[1].

و در مجمع البیان گفته: زعیم و کفیل و ضمین، هر سه به یک معنا است، ولی گاهی زعیم را در رئیس قوم که متکفل امور قوم است استعمال می‌کنند.[2]

در این آیه احتمالی است که خیلی هم بعید نیست، و آن اینکه گوینده ﴿نَفْقِدُ صُوَاعَ اَلْمَلِکِ﴾ کارمندان یوسف، و گوینده ﴿وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِیرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ﴾ خود یوسف

---

[1] مفردات راغب، ماده «حمل».

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۱، ط تهران.

باشد، چون رئیس و سرپرست مردم خود او بوده، و او بوده که اعطاء و منع و ضمانت و کفالت و حکم، شان او بوده.

بنابراین برگشت معنای کلام به این می‌شود که: مثلا بگوییم یوسف و کارمندانش از ایشان جواب دادند، کارمندان گفته‌اند: «ما پیمانه پادشاه را گم کرده‌ایم»، و یوسف گفت: هر که آن را بیاورد یک بار شتر (طعام) به او می‌دهیم و من خود ضامن این قرارداد می‌شوم.

از ظاهر کلام بعضی[1] از مفسرین برمی‌آید که در تفسیر ﴿وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ خواسته است بگوید: این جمله تتمه کلام مؤذن است که گفت: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾. و بنا به گفته این مفسر جمله ﴿قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ... صُوَاعَ الْمَلِكِ﴾ معترضه خواهد بود.

﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾.

مراد از «ارض» همان سرزمین مصر است که

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۲، ط تهران.

داخل آن شده‌اند، و بقیه الفاظ آیه نیز واضح و معنای آنها روشن است.

و اینکه گفتند: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِی اَلْأَرْضِ﴾ دلالت دارد بر اینکه قبلا یعنی در همان اولین باری که به مصر آمدند دستگاه عزیز در باره ایشان تفتیش و تحقیق کرده بود و یوسف دستور داده بوده است که تمامی کاروانیانی را که وارد می‌شوند مورد بازجویی و تحقیق قرار بدهند، تا مبادا جاسوسهای اجنبی و یا اشخاصی باشند که درآمدنشان به مصر غرضهای فاسدی داشته باشند.

و بهمین جهت از اینکه به چه مقصود آمده‌اند، و اهل کجا هستند و از چه دودمانی می‌باشند، پرسش می‌شدند، و در این معنا روایاتی هم هست که یوسف اظهار داشت که نسبت به ایشان سوء ظن دارد، و بهمین جهت از کار، محل سکونت و دودمانشان پرسش نمود، و ایشان هم جواب دادند که پدری پیر و برادری از مادر جدا دارند، و او هم گفت بار دیگر باید برادر از مادر جدایتان را همراه بیاورید، و بزودی روایت را در بحث روایتی آینده ان شاء اللّه ایراد خواهیم نمود.

و اینکه گفتند: ﴿وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ مقصودشان این بود که چنین صفتی نکوهیده در ما نیست، و از ما و خاندان ما چنین اعمالی سابقه ندارد.

﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾.

یعنی مامورین یوسف (علیه السلام)، و یا خود او و مامورینش پرسیدند: در صورتی که واقع امر

چنین نبود، و شما دروغگو از آب درآمدید کیفر آن کس که از شما پیمانه را دزدیده چیست؟ و یا بطور کلی کیفر دزدی چیست؟ و توجیه نسبت دروغ به برادران دادن قریب همان توجیهی است که در نسبت دزدی به ایشان گذشت.

کیفر سارق معین شده، پیمانه از بار و بنه بنیامین (برادر ابوینی یوسف (علیه السلام) یافته می‌شود!

﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِی رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِکَ نَجْزِی الظَّالِمِینَ﴾.

مقصودشان از این پاسخ این است که کیفر سارق و یا کیفر دزدی، خود سارق است، به این معنا که اگر کسی مالی را بدزدد خود دزد برده صاحب مال می‌شود، و از جمله «ما ستمگران را اینچنین کیفر می‌دهیم» برمی‌آید که حکم این مساله در سنت یعقوب (علیه السلام) چنین بوده.

و اگر از صیغه جمع به مفرد عدول نموده و فرمود: «کیفرش خود اوست» برای این بوده که بفهماند در سرقت تنها خود سارق را باید کیفر داد، نه او و رفقایش را، پس در میان یازده نفر اگر فردی سارق تشخیص داده شد تنها همو را باید کیفر داد،

بدون اینکه دیگران مورد مؤاخذه قرار گیرند، و یا بار و بنه‌شان توقیف شود، آن گاه در چنین صورتی صاحب مال حق دارد که سارق را ملک خود قرار داده و هر عملی بخواهد با او انجام دهد.

﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اِسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾.

حرف «فاء» که بر سر جمله آمده می‌فهماند که جمله فرع بر مطالب قبل است، و معنایش این است که: پس آن گاه شروع کرد به تفتیش و بازجویی تا در صورت یافتن پیمانه بر اساس همان حکم، عمل کند، لذا اول بار و بنه و ظرفهای سایر برادران را جستجو نمود، زیرا اگر در همان بار اول مستقیما بار و خرجینهای بنیامین را جستجو می‌کرد. برادران می‌فهمیدند که نقشه‌ای در کار بوده، در نتیجه برای اینکه رد گم کند اول بخرجینهای سایر برادران پرداخت، و در آخر پیمانه را از خرجین بنیامین بیرون آورد، و کیفر بر او مستقر گردید.

﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ اَلْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اَللَّهُ...﴾.

کلمه «کذلک» اشاره است به نقشه‌ای که یوسف برای گرفتن و نگهداشتن برادر خود بکار برد، و اگر آن را کید نامید برای این بود که برادران از آن نقشه سر در نیاورند و اگر می‌فهمیدند بهیچ وجه به دادن برادر خود بنیامین رضایت نمی‌دادند، و این خود کید است، چیزی که هست این کید به الهام خدای سبحان و یا وحی او بوده که از چه راه برادر خود را باز داشت نماید و نگهدارد و بهمین جهت خدای تعالی این نقشه را، هم کید نامیده و هم به خود

نسبت داده و فرمود: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾.

و چنین نیست که هر کیدی را نتوان به خداوند نسبت داد، آری او از کیدی منزه است که ظلم باشد، و همچنین مکر و اضلال و استدراج و امثال آن را نیز در صورتی که ظلم شمرده نشوند می‌توان به خداوند نسبت داد.

و جمله ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ بیان علتی است که باعث این کید شد، و آن این است که یوسف می‌خواست برادر خود را از مراجعت به کنعان بازداشته نزد خود نگهدارد، و این کار را در دین و سنتی که در کشور مصر حکمفرما بود نمی‌توانست بکند، و هیچ راهی بدان نداشت، زیرا در قانون مصریان حکم سارق این نبود که برده صاحب مال شود، بهمین جهت یوسف به امر خدا این نقشه را علیه برادران ریخت که پیمانه را در خرجین بنیامین بگذارد، آن گاه اعلام کند که شما سارقید، ایشان انکار کنند و او بگوید حال اگر در خرجین یکی از شما بود کیفرش چه خواهد بود؟ ایشان هم بگویند: کیفر سارق در دین ما این است

که برده صاحب مال شود، یوسف هم ایشان را با اعتقاد و قانون دینی خودشان مؤاخذه نماید.

مراد از اینکه یوسف (علیه السلام) نمی‌توانست بر مبنای کیش مصریان برادر را نزد خود نگاه بدارد و معنای جمله: ﴿فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾

و بنابراین صحیح است بگوییم یوسف نمی‌توانست در دین ملک و کیش مصریان برادر خود را بازداشت کند، مگر در حالی که خدا بخواهد، و آن حال عبارتست از اینکه آنها با جزایی که برای خود تعیین کنند مجازات شوند.

از همین جا روشن می‌شود که استثناء در آیه مفید این نکته است که در دین مصریان مجرم را به قانون جزائی خودشان در صورتی که جرم دشوار باشد و او هم بدان تن دردهد مؤاخذه می‌کردند، و این قسم مجازات در بسیاری از سنتهای قومی و سیاست ملوک قدیم متداول بود.

﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ خداوند در این جمله بر یوسف منت می‌گذارد که او را بر برادرانش رفعت داد، و این جمله، جمله گذشته ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ را که آن نیز در مقام امتنان بر یوسف بود بیان می‌کند، و در

عین حال این نکته را خاطرنشان می‌سازد که علم از اموری است که در یک حد معین متوقف نمی‌شود، و خلاصه انتها ندارد، بلکه فوق هر صاحب علمی که فرض شود کسانی هستند که از او عالم‌ترند.

در اینجا باید دانست که ظاهر جمله «ذی علم» اینست که مقصود از آن علمی است که عارض بر عالم می‌شود و زاید بر ذات او است، برای اینکه کلمه «ذی» دلالت بر مصاحبت و مقارنت دارد، نه علم خدای تعالی که صفت ذات و عین ذات اوست، زیرا علم خداوند غیر محدود است، آن چنان که وجودش غیر محدود است، و علم او از حیطه اطلاقات کلامی خارج است.

علاوه بر این جمله ﴿وَ فَوْقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ﴾ وقتی صادق است که بتوان فرض فوقیت کرد، و خدای سبحان علیمی است که فوق و تحت و وراء برای وجودش نیست، و ذاتش حد و نهایت ندارد.

البته احتمال هم دارد که جمله مذکور اشاره به این باشد که خدای تعالی فوق هر صاحب علمی است، و مراد از علیم را خدای سبحان بگیریم، و در جواب اینکه پس چرا علیم را نکره و بدون الف و لام آورد بگوییم: برای این بود که از باب تعظیم زبان را از تعریف او نگهدارد.

گفتگوی یوسف (علیه السلام) با برادران پس از آنکه پیمانه گمشده از بار و بنه بنیامین یافته شد

﴿قَالُوا إِنْ یَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ...﴾.

گویندگان این سخن همان برادران پدری یوسف‌اند و بهمین جهت یوسف را به بنیامین نسبت داده گفتند این بنیامین قبلا برادری داشت، و معنایش اینست که برادران گفتند: اگر این بنیامین امروز پیمانه پادشاه را دزدید، خیلی جای تعجب نبوده. و از او بعید نیست، زیرا او قبلا برادری داشت که مرتکب دزدی شد، و چنین عملی از او نیز سرزد،

پس این دو برادر دزدی را از ناحیه مادر خود به ارث برده‌اند، و ما از ناحیه مادر از ایشان جدا هستیم.

و این خود یک نوع تبرئه‌ای بوده که برادران خود را بدان وسیله از دزدی تبرئه کردند، و لیکن غفلت ورزیدند از اینکه گفتارشان گفتار قبلی‌شان را که گفته بودند: ﴿مَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ تکذیب می‌کند، زیرا در آن کلام خود دزدی را بطور کلی از فرزندان یعقوب نفی کردند، و اگر این نفی کلیت نمی‌داشت، جوابشان قانع کننده و صحیح نبود، ناگزیر گفتار دیگرشان که گفتند: ﴿فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ مناقض با آن است، و این تناقض بر خواننده پوشیده نیست.

علاوه بر این با این کلام خود، آن حسدی که نسبت به یوسف و برادرش داشتند فاش نموده - و ندانسته - از خاطرات اسف‌آوری که بین خود و دو برادر پدریشان اتفاق افتاد پرده‌برداری کردند.

از همین جا تا اندازه‌ای پی به گفتار یوسف می‌بریم که در جواب ایشان فرمود: ﴿أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً...﴾، هم چنان که می‌فهمیم این جمله تا به آخر

آیه نسبت به جمله ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ به منزله بیانی است که آن را شرح می‌کند هم چنان که جمله ﴿وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ عطف تفسیری است که جمله ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ﴾ را توضیح می‌دهد.

و معنای آیه – و خدا داناتر است – این است که یوسف این نسبت دزدی را که برادران به او دادند نشنیده گرفت و در دل پنهان داشت و متعرض آن و تبرئه خود از آن نشد، و حقیقت حال را فاش نکرد، بلکه ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ و مثل این که کسی پرسیده

باشد چطور در دل خود پنهان کرد، در جواب فرمود: او در جواب تصریح نکرد بلکه سربسته گفت: «﴿أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً﴾ شما بد حالترین خلقید»، برای آن تناقضی که در گفتار شما و آن حسدی که در دلهای شماست، و بخاطر آن جرأتی که نسبت به ارتکاب دروغ در برابر عزیز مصر ورزیدید، آنهم بعد از آن همه احسان و اکرام که نسبت به شما کرد، ﴿وَاَللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ او بهتر می‌داند که آیا برادرش قبل از این دزدی کرده بود یا نه، آری یوسف به این مقدار جواب سربسته اکتفاء نموده و ایشان را تکذیب نکرد.

بعضی[1] از مفسرین در معنای جمله ﴿أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً...﴾، گفتند که شما از این برادر دزدتان بدترید، چون اگر این، پیمانه ملک را دزدیده شما برادر او را که برادر پدری خودتان بود از پدرتان دزدیدید، و خدا داناتر است بر اینکه آیا برادر او قبل از این مرتکب دزدی شد یا نه.

لیکن ممکن است مقصود یوسف این معنا هم

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۵، ط تهران.

باشد اما گفتار ما در این نیست که مقصود واقعی یوسف از این کلام چیست، بلکه در این است که برادران از این جواب یوسف در چنین ظرفی که خود آنان بنا ندارند اعتراف کنند که قبلا برادری بنام یوسف داشته‌اند، و یوسف هم نمی‌خواهد خود را معرفی نماید چون فهمیده‌اند، و این جواب جز بر آنچه که ما گفتیم منطبق نمی‌شود و برادران غیر آن را از آن نمی‌فهمند.

و بعضی[1] دیگر گفته‌اند که: آن چیزی که یوسف در دل نهفته داشته و اظهارش نکرده همان جمله ﴿أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً﴾ بوده، یعنی این جمله را در دل به آنها گفته و بعدا در ظاهر گفته است: ﴿وَ اَللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ لیکن این وجه بعید است و از سیاق کلام استفاده نمی‌شود.

﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَباً شَيْخاً كَبِيراً فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾.

سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه برادران وقتی این حرف را زدند که دیدند برادرشان محکوم به

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۵، ط تهران.

بازداشت و رقیت شده، و گفتند که ما به پدر او میثاقها داده و خدا را شاهد گرفته‌ایم که او را به نزدش بازگردانیم و مقدور ما نیست که بدون او بسوی پدر برگردیم، در نتیجه ناگزیر شدند که اگر عزیز رضایت دهد یکی از خودشان را بجای او فدیه دهند، و این معنا را با عزیز در میان نهاده گفتند: هر یک از ما را می‌خواهی بجای او نگهدار و او را رها کن تا نزد پدرش برگردانیم.

معنای آیه روشن است، تنها نکته‌ای که باید خاطرنشان ساخت این است که الفاظ آیه طوری است که ترقیق و استرحام و التماس را می‌رساند، و طوری ادا شده که حس فتوت و

احسان عزیز را برانگیزد.

﴿قَالَ مَعَاذَ اَللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلاَّ مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذاً لَظَالِمُونَ﴾.

با این جمله، پیشنهاد برادران را رد کرد، و گفت ما نمی‌توانیم بغیر از کسی که متاعمان را نزد او یافته‌ایم بازداشت کنیم، معنای آیه روشن است.

گفتگوی برادران: چگونه بدون بنیامین نزد پدر باز گردیم؟

﴿فَلَمَّا اِسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا...﴾.

در مجمع البیان گفته: «یاس» به معنای قطع شدن طمع آدمی است از امری که بدان طمع داشته و بصورت: «یئس - ییاس» استعمال می‌شود، البته «آیس - یایس» نیز لغتی است، و بهمین جهت چون به باب استفعال می‌رود، هم «استیاس» می‌شود و هم «استایس»، و نیز گفته است «یئس» و «استیاس» به یک معنا است مانند «سخر» و «استسخر»، «عجب» و «استعجب».

کلمه «نجی» به معنای کسی است که در پنهانی و آهسته و درگوشی حرف بزند، و این کلمه هم وصف مفرد می‌شود و هم وصف جمع، هم چنان که در آیه مورد بحث وصف برادران شده، و در آیه ﴿وَ قَرَّبْنَاهُ

نَجِيًّا﴾ وصف برای یک نفر شده است، و این بدان جهت است که اصل کلمه مصدر است که صفت واقع می‌شود، و «مناجات» به معنای دو بدو در سر راز گفتن است، و اصل این ماده از «نجوة» است، که به معنای زمین بلند است، گویا هر یک از نجوی کنندگان اسرار خود را به طرف دیگر بلند می‌کند و از خفیه‌گاه بالا می‌کشد، و نجوی کلمه ایست که هم بصورت اسم استعمال می‌شود، و هم بصورت مصدر، اولی مانند: ﴿وَ إِذْ هُمْ نَجْوىٰ﴾ یعنی ناگهان به ایشان برخورد که داشتند بیخ گوشی حرف می‌زدند، و دومی مانند: ﴿إِنَّمَا اَلنَّجْوىٰ مِنَ اَلشَّيْطَانِ﴾، و جمع نجی، «أنجیه» است، و کلمه «برح - براحا» به معنای دور شدن انسان از موضع خود می‌باشد.[1]

و ضمیر «منه» در جمله ﴿فَلَمَّا اِسْتَيْأَسُوا مِنْهُ﴾ به یوسف و احتمالا به برادرش برمی‌گردد، و معنای آیه این است: ﴿فَلَمَّا اِسْتَيْأَسُوا﴾ چون برادران یوسف مایوس شدند «منه» از یوسف که دست از برادرشان

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۴، ط تهران.

برداشته آزادش کند، حتی به اینکه یکی از ایشان را عوض او بازداشت نماید «خلصوا» از میان جماعت به کناری خلوت رفتند، «نجیا» و به نجوی و سخنان بیخ گوشی پرداختند، که چه کنیم آیا نزد پدر بازگردیم با اینکه میثاقی خدایی از ما گرفته که فرزندش را بسویش بازگردانیم و یا آنکه همین جا بمانیم؟ خوب از ماندن ما چه فایده‌ای عاید می‌شود، چه کنیم؟.

﴿قَالَ كَبِيرُهُمْ﴾ بزرگ ایشان بقیه را مخاطب قرار داده گفت: ﴿أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقاً مِنَ اَللَّهِ﴾ مگر نمی‌دانید که پدرتان عهدی خدایی از شما گرفت که بدون فرزندش از سفر برنگردید چگونه می‌توانید فرزند او را بگذارید و برگردید؟ ﴿وَ مِنْ قَبْلُ﴾ و نیز می‌دانید که قبل از این واقعه هم ﴿مَا فَرَّطْتُمْ فِی يُوسُفَ﴾ تقصیری در امر یوسف مرتکب شدید، با پدرتان عهد کردید که او را حفاظت و نگهداری کنید و صحیح و سالم به او برگردانید، آن گاه او را در چاه افکندید، و سپس به کاروانیان فروختید، و خبر مرگش را برای پدر برده گفتید: گرگ او را پاره کرده.

﴿فَلَنْ أَبْرَحَ اَلْأَرْضَ﴾ حال که چنین است من از اینجا (سرزمین مصر) تکان نمی‌خورم ﴿حَتَّى يَأْذَنَ لِی أَبِی﴾ تا پدرم تکلیفم را روشن کند، و از عهدی که از من گرفته صرفنظر نماید، و یا آنکه آن قدر می‌مانم تا ﴿يَحْكُمَ اَللَّهُ لِی وَ هُوَ خَيْرُ اَلْحَاكِمِينَ﴾ خدا حکم کند، آری او بهترین حکم کنندگان است، او راهی پیش پایم بگذارد که بدان وسیله از این مضیقه

و ناچاری نجاتم دهد، حال یا برادرم را از راهی که به عقل من نمی‌رسد از دست عزیز خلاص کند و یا مرگ مرا برساند، و یا راههایی دیگر.

و اما ما دام که خدا نجاتم نداده من رأیم این است که در اینجا بمانم، شما به نزد پدر برگردید... .

یکی از برادران: نزد پدر باز گشته بگویید پسرت دزدی کرد و ﴿وَ مَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا... وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾

﴿اِرْجِعُوا إِلىَ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ اِبْنَكَ سَرَقَ وَ مَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾.

بعضی[1] گفته‌اند: مراد از جمله ﴿وَ مَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا﴾ این است که ما در اینکه گفتیم پسرت دزدی کرده خود شاهد دزدیش نبوده‌ایم، تنها به علم خود این حرف را می‌زنیم.

بعضی دیگر[2] گفته‌اند: ما اگر به عزیز گفتیم حکم دزدی این است که دزد برده صاحب مال شود، و اگر چنین شهادتی دادیم تنها بخاطر این بود که حکم مساله را چنین می‌دانستیم، (نه اینکه بخواهیم علیه برادرمان شهادت داده باشیم).

---

[1] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۷، ط تهران.

[2] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۷، ط تهران.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: این کلام را در پاسخ یعقوب گفته‌اند، که او از در مؤاخذه گفته بود: عزیز مصر از کجا می‌دانست حکم دزدی این است که دزد برده صاحب مال شود؟ لا بد شما به او گفته‌اید از این دو معنا آنکه به سیاق آیات نزدیک‌تر است معنای اولی است.

و بعضی[2] در معنای اینکه فرمود: ﴿وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ گفته‌اند: یعنی ما هیچ

اطلاعی نداشتیم که پسر تو دزد از کار درمی‌آید، و در نتیجه دستگیر و برده می‌شود، برای اینکه ما علم غیب نداشته و به ظاهر حال او اعتماد کرده بودیم، و گرنه اگر چنین علمی می‌داشتیم هرگز او را با خود به سفر نمی‌بردیم، و با تو چنین عهد و میثاقی نمی‌بستیم.

و لیکن حق مطلب این است که مراد از غیب این است که او سارق بوده و ما تا کنون نمی‌دانستیم.

و معنای آیه این است که پسرت دزدی کرد و ما

---

[1] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۷، ط تهران.

[2] مجمع البیان ج ۵، ص ۲۵۷، ط تهران.

در کیفر سرقت جز به آنچه می‌دانستیم شهادت ندادیم، و هیچ اطلاعی نداشتیم که او پیمانه عزیز را دزدیده و بزودی دستگیر می‌شود، و گرنه اگر چنین اطلاعی می‌داشتیم در شهادت خود به مساله کیفر سرقت، شهادت نمی‌دادیم، چون چنین گمانی به او نمی‌بردیم.

﴿وَ سْئَلِ اَلْقَرْیَةَ اَلَّتِی کُنَّا فِیهَا وَ اَلْعِیرَ اَلَّتِی أَقْبَلْنَا فِیهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ﴾.

یعنی از همه آن کسانی که در این سفر با ما بودند، و یا جریان کار ما را در نزد عزیز ناظر بودند بپرس، تا کمترین شکی برایت باقی نماند، که ما در امر برادر خود هیچ کوتاهی نکرده‌ایم، و عین واقعه همین است که او مرتکب سرقت شد و در نتیجه بازداشت گردید.

پس مراد از قریه‌ای که در آن بودند علی الظاهر همان کشور مصر، و مراد از کاروانی که به اتفاق آن کاروان نزد پدر آمدند همان قافله‌ایست که در آن قافله بوده‌اند و مردان آن در بیرون آمدنشان از مصر و برگشتن به کنعان همراه ایشان بودند.

و به همین جهت دنبال پیشنهاد سؤال از اهل مصر

و اهل قافله گفتند که: ما راستگویانیم، یعنی ما در آنچه به تو گفته و آن چیزی که برایت آورده و گفتیم که پسرت دزدی کرده و برده شده راستگو هستیم، و لذا پیشنهاد می‌کنیم که برای رفع تردید خودت تحقیق کن.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۸۳ تا ۹۲]

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِيمُ اَلْحَكِيمُ ۸۳ وَ تَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَ اِبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ اَلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ۸٤ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ اَلْهَالِكِينَ ۸۵ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّى وَ حُزْنِى إِلَى اَللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ۸٦ يَا بَنِىَّ اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْكَافِرُونَ ۸۷ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا اَلضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا اَلْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اَللَّهَ يَجْزِى اَلْمُتَصَدِّقِينَ ۸۸ قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ ۸۹ قَالُوا أَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِى قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ ۹۰ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اَللَّهُ عَلَيْنَا وَ إِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ ۹۱ قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ اَلْيَوْمَ يَغْفِرُ اَللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ ۹۲﴾

ترجمه آیات

(یعقوب) گفت: (چنین نیست)، بلکه ضمیرها و

هوی و هوستان کاری (بزرگ) را به شما نیکو وانمود کرده، اینک صبری نیکو باید (بکنم)، شاید خدا همه را به من بازآرد، که او دانای حکیم است (۸۳).

و از آنان روی بگردانید، و گفت: ای دریغ از یوسف، و دیدگانش از غم سپید شد، اما او خشم خود را فرو می‌برد (۸٤).

گفتند: به خدا آن قدر یاد یوسف می‌کنی تا سخت بیمار شوی، یا بهلاک افتی، (۸۵).

گفت: شکایت غم و اندوه خویش را فقط به خدا می‌کنم و از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید (۸٦).

فرزندان من! بروید و یوسف و برادرش را بجوئید و از فرج خدا نومید مشوید، که جز گروه کافران از گشایش خدا نومید نمی‌شوند، (۸۷).

و چون نزد یوسف آمدند گفتند: ای عزیز! ما و کسانمان بینوا شده‌ایم، و کالایی ناچیز آورده‌ایم پیمانه را تمام ده، و به ما ببخشای، که خدا بخششگران را پاداش می‌دهد (۸۸).

گفت: بیاد دارید وقتی را که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟ (۸۹).

گفتند: مگر تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم، و این برادر من است، خدا بما منت نهاد، که هر که بپرهیزد و صبور باشد خدا پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌کند

(۹۰).

گفتند: به خدا که خدا ترا بر ما برتری داده و ما خطا کرده بودیم (۹۱).

گفت: اکنون هنگام رسیدن به خرده حسابها نیست خدا شما را بیامرزد، که او از همه رحیمان رحیم‌تر است (۹۲).

بیان آیات

این آیات، داستان گفتگوی پسران یعقوب با پدر را بیان می‌کند، که بعد از مراجعت سفر دوم خود از مصر به کنعان داستان بازداشت شدن برادر مادری یوسف را به پدر گفتند، و او دستور داد تا بار دیگر به مصر برگشته از یوسف و برادرش جستجو کنند، و در آخر، یوسف خود را برای ایشان معرفی نمود.

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِيمُ اَلْحَكِيمُ﴾.

در این مقام مطالب زیادی حذف شده که جمله ﴿اِرْجِعُوا إِلىَ أَبِيكُمْ فَقُولُوا ... فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ بر آن دلالت می‌کند، و تقدیر آن چنین است: بعد از آنکه

به نزد پدر بازگشته و سفارش برادر بزرگتر خود را انجام داده و آنچه را که او سفارش کرده بود به پدر گفتند، پدرشان در جواب فرمود: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ...﴾.

جواب یعقوب (علیه السلام) به پسران بعد از شنیدن خبر باز داشت بنیامین و مراد او از جمله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً...﴾

و جمله ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ حکایت جوابی است که یعقوب به فرزندان داد، و این کلام را به منظور تکذیب ایشان نفرمود، حاشا بر آن حضرت که چیزی را که شواهد و

قراین صدق در آن هست تکذیب نماید، با اینکه می‌تواند با آن شواهد، صدق و کذب آن را تحقیق کند.

و نیز منظورش این نبوده که به صرف سوء ظن، تهمتی به ایشان زده باشد، بلکه جز این نبوده که با فراستی الهی و خدادادی پیش بینی کرده که اجمالا این جریان ناشی از تسویلات و اغوائات نفسانی ایشان بوده، واقعا هم همین طور بود، زیرا جریان دستگیر شدن برادر یوسف از جریان خود یوسف ناشی شد، که آنهم از تسویل و اغوای نفسانی برادران به وقوع پیوست.

از اینجا معلوم می‌شود که چرا یعقوب خصوص برنگشتن بنیامین را مستند به تسویلات نفسانی نکرد بلکه برنگشتن او و برادر بزرگتر را مستند به آن کرد و به طور کلی فرمود: «امید است خداوند همه ایشان را به من برگرداند» و با این جمله اظهار امیدواری کرد به اینکه هم یوسف برگردد و هم برادر مادریش و هم برادر بزرگش، و از سیاق برمی‌آید که این اظهار امیدواریش مبنی بر آن صبر جمیلی است که او در

برابر تسویلات نفسانی فرزندان از خود نشان داد.

بنابراین، معنای آیه - و خدا داناتر است - این می‌شود که این واقعه، هم چنان که در واقعه یوسف هم گفتم از خدعه‌هایی است که نفس شما با شما کرده، ناگزیر در قبال تسویل نفسهای شما صبر جمیل می‌کنم تا شاید خداوند همه فرزندانم را به من برگرداند.

از اینجا روشن می‌شود اینکه بعضی[1] از مفسرین گفته‌اند: معنای آیه این است که من اعتقاد ندارم مطلب آن طور باشد که شما می‌گویید و خیال می‌کنم این نیز از تسویلات نفسانی شما است، و خلاصه به گفته این مفسر خواسته است تهمت بزند، معنای صحیحی نیست.

و اینکه فرموده ﴿عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِيمُ اَلْحَكِيمُ﴾ صرف اظهار امید است نسبت به بازگشت فرزندان، به اضافه اشاره به اینکه به نظر او یوسف هنوز زنده است، و بهیچ وجه معنای دعا از آن استفاده نمی‌شود، زیرا اگر این جمله دعا بود

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۷، ط تهران.

مناسب نبود در خاتمه‌اش بگوید: ﴿إِنَّهُ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ بلکه مناسب این بود که بگوید: «انه هو السمیع العلیم» و یا بگوید «انه هو الرؤف الرحیم» و یا امثال اینها از عباراتی که در دعاهای منقول در قرآن کریم معهود است.

آری تنها اظهار امیدواری است نسبت به ثمره صبر، در حقیقت خواسته است، بگوید: واقعه یوسف که سابقا اتفاق افتاد، و این واقعه که دو تا از فرزندان مرا از من گرفت، بخاطر تسویلات نفس شما بود، ناگزیر من صبر می‌کنم و امیدوارم خداوند همه فرزندانم را برایم بیاورد، و نعمت خود را هم چنان که وعده داده بر آل یعقوب تمام کند، آری او می‌داند چه کسی

را برگزیند و نعمت خود را بر او تمام کند، و در کار خود حکیم است، و امور را بر مقتضای حکمت بالغه‌اش تقدیر می‌کند، بنابراین دیگر چه معنا دارد که آدمی در مواقع برخورد بلایا و محنت‌ها مضطرب شود، و به جزع و فزع درآید و یا از روح و رحمت خدا مایوس گردد؟!

دو اسم «علیم» و «حکیم» همان دو اسمی است که یعقوب در روز نخست در وقتی که یوسف رؤیای خود را نقل می‌کرد به زبان آورد، و در آخر هم یوسف در موقعی که پدر و مادر را بر تخت سلطنت نشاند و همگی در برابرش به سجده افتادند به زبان می‌آورد و می‌گوید: ﴿یَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِیلُ رُءْیَایَ ... هُوَ اَلْعَلِیمُ اَلْحَکِیمُ﴾.

﴿وَ تَوَلَّی عَنْهُمْ وَ قَالَ یَا أَسَفَی عَلَیَ یُوسُفَ وَ اِبْیَضَّتْ عَیْنَاهُ مِنَ اَلْحُزْنِ فَهُوَ کَظِیمٌ﴾.

راغب در مفردات گفته: کلمه «اسف» به معنای اندوه توأم با غضب است، و گاهی در تک تک آن دو نیز استعمال می‌شود، و حقیقت اسف، عبارتست از فوران خون قلب و شدت اشتهای به انتقام، و این حالت اگر در برابر شخص ضعیف‌تر و پایین دست

آدمی باشد غضب نامیده می‌شود و اگر در برابر ما فوق باشد حالت گرفتگی و اندوه دست می‌دهد...

و اینکه در قرآن فرموده: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا اِنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ معنایش این است که وقتی ما را به خشم درآوردند از ایشان انتقام گرفتیم، ابو عبد اللّه رضا[1] گفته: خداوند مانند ما اسف نمی‌خورد، و لیکن او اولیائی دارد که ایشان اسف می‌خورند و خشنود می‌شوند، خداوند هم اسف و رضای ایشان را اسف و رضای خود خوانده.

آن گاه این روایت را نقل می‌کند که خداوند فرموده: کسی که یکی از اولیای مرا اهانت کند با من اعلام جنگ داده است[2].

صاحب مفردات در باره «کظم» می‌گوید: کظم به معنای بیرون آمدن نفس است، وقتی می‌گویند کظم خود را گرفت، یعنی جلو نفس خود را گرفت، و «کظوم» به معنای حبس کردن نفس است، که خود کنایه از سکوت است، هم چنان که در هنگام

---

[1] در نسخه مفردات، رضا نقل شده ولی صحیحش ابو الحسن است.

[2] مفردات راغب، ماده «اسف».

توصیف و مبالغه در باره سکوت می‌گویند: فلانی نفسش بیرون نمی‌آید، و دم نمی‌زند یعنی بسیار کم حرف است و «کظم فلان» یعنی نفس فلانی حبس شد، و از این باب است جمله ﴿إِذْ نَادیَ وَ هُوَ مَکْظُومٌ﴾ یعنی ندا کرد در حالی که نفسش گرفته شده بود، و همچنین کظم غیظ، حبس آنست و جمله ﴿وَ اَلْکَاظِمِینَ اَلْغَیْظَ﴾ بهمین معنا است. و نیز از همین باب است «کظم البعیر اذا ترک

الاجترار» یعنی شتر از نشخوار کردن بازایستاد و «کظم السقاء بعد ملئه» یعنی درب مشک را بعد از پر شدنش بست.[1]

و در جمله ﴿وَ اِبْیَضَّتْ عَیْنَاهُ مِنَ اَلْحُزْنِ﴾ سفید شدن چشم به معنای سفید شدن سیاهی چشم است که آن هم به معنای کوری و بطلان حس باصره است و هر چند این کلمه گاهی با دید مختصر هم جمع می‌شود، و لیکن از اینکه در آیه بعد فرموده: «پیراهن مرا ببرید و به روی پدرم بیندازید بینا می‌شود»[2] معلوم می‌شود که سفیدی چشم در جمله مورد بحث به معنای کوری است، و چنین به دست می‌آید که یعقوب بکلی نابینا شده بود، نه اینکه نور چشمش کم شده باشد.

و معنای آیه این است که یعقوب بعد از اینکه فرزندان را خطاب کرده و گفت: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً﴾، و بعد از آن ناله‌ای که کرد و گفت: ﴿یَا أَسَفیَ عَلیَ یُوسُفَ﴾، و نیز بعد از آنکه در اندوه

---

[1] مفردات راغب، ماده «کظم».

[2] یوسف، آیه ۹۳.

بر یوسف دیدگان خود را از دست داد، ناگزیر از ایشان روی برگردانید و خشم خود را فرو برد، و متعرض فرزندان نشد.

﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾.

کلمه «حرض و حارض» به معنای مشرف بر هلاکت است، و بعضی[1] گفته‌اند: به معنای کسی است که نه، مرده تا از یادها برود، و نه، زنده است تا امید چیزی در او باشد ولی معنای اولی از نظر اینکه این کلمه در آیه در مقابل هلاکت قرار گرفته مناسب‌تر به نظر می‌رسد، و کلمه مذکور نه تثنیه می‌شود و نه جمع، چون مصدر است و مصدر هم جمع و تثنیه ندارد.

معنای آیه این است که به خدا سوگند که تو دائما و لا یزال به یاد یوسف هستی و سالها است که خاطره او را از یاد نمی‌بری و دست از او برنمی‌داری، تا حدی که خود را مشرف به هلاکت رسانده و یا هلاک کنی. و ظاهر این گفتار این است که ایشان از

---

[1] تبیان شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۸۳.

در محبت و دلسوزی این حرف را زده‌اند و خلاصه به وضع پدر رقت کرده‌اند، و شاید هم از این باب باشد که از زیادی گریه او به ستوه آمده بودند و مخصوصا از این جهت که یعقوب ایشان را در امر یوسف تکذیب کرده بود، و ظاهر گریه و تاسف او هم این بود که می‌خواست درد دل خود را به خود

ایشان شکایت کند، هم چنان که چه بسا جمله ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا...﴾ هم این را تایید می‌کند.

﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اَللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

در مجمع البیان گفته است: کلمه «بث» به معنای اندوهی است که صاحبش نتواند آن را کتمان کند و ناگزیر آن را می‌پراکند، و هر چیزی را که پراکنده و متفرق کنی آن را بث کرده‌ای، و بهمین معنا است در آیه ﴿وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ [1].

پس در آیه مورد بحث کلمه مذکور، مصدری است در معنای اسم مفعول.

و حصری که در جمله ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا...﴾ است از باب قصر قلب [2] است و در نتیجه مفادش این

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۵۶، ط تهران.

[2] قصر بر سه قسم است قصر قلب و قصر افراد و قصر تعین، قصر قلب آنست که مثلا مخاطب نسبتی را بکسی بدهد و متکلم از او گرفته بکسی دیگری بدهد مانند اینکه او بگوید منحصرا زید آمد و متکلم بگوید آنکه آمده تنها عمرو است و قصر افراد آنست که مخاطب نسبت را مثلا بدو کس بدهد و متکلم بیکی از آن دو منحصر کند مانند اینکه او بگوید زید و عمرو آمدند و متکلم بگوید تنها زید آمده است، و قصر تعینی آنست که مخاطب در دادن نسبت در هر یک از اندوه مردد باشد و متکلم آن را در یکی تعیین کند مانند این که او بگوید زید و یا عمرو آمده، و او بگوید تنها زید آمده است.

می‌شود که من اندوه فراوان و حزن خود را به شما و فرزندان و خانواده‌ام شکایت، نمی‌کنم و اگر شکایت کنم در اندک زمانی تمام می‌شود و بیش از یک یا دو بار نمی‌شود تکرار کرد هم چنان که عادت مردم در شکایت از مصائب و اندوه‌هاشان چنین است، بلکه من تنها و تنها اندوه و حزنم را به خدای سبحان شکایت می‌کنم، که از شنیدن ناله و شکایتم هرگز خسته و ناتوان نمی‌شود، نه شکایت من او را خسته می‌کند و نه شکایت و اصرار نیازمندان از بندگانش، «﴿وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ و من از خداوند چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید»، و بهمین جهت بهیچ وجه از روح او مایوس و از رحمتش ناامید نمی‌شوم.

و در اینکه گفت ﴿وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ اشاره‌ای است اجمالی به علم یعقوب به خدای تعالی، و اما اینکه این چگونه علمی بوده؟ از عبارت قرآن استفاده نمی‌شود، مگر همان مقداری که مقام، مساعدت کند، هم چنان که در سابق هم اشاره کردیم.

﴿يَا بَنِيَّ اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْكَافِرُونَ﴾.

در مجمع البیان می‌گوید: «تحسس» - با حاء - به معنای طلب چیزی است به حس، و تجسس - با جیم - هم نظیر آنست و در حدیث آمده: «لا تحسسوا و لا تجسسوا»، بعضی هم

گفته‌اند: اصلا معنای این دو کلمه یکی است، و اگر در این روایت و جاهای دیگر بهم عطف شده‌اند صرفا بخاطر اختلاف لفظ است، نه اختلاف معنی، مانند قول شاعر که معنای دوری را دو بار در شعرش به دو لفظ آورده و می‌گوید: «متی أدن منه ینا عنه و یبعد – هر وقت نزدیکش می‌شوم، از او دور می‌شود و دور می‌شود».

بعضی هم گفته‌اند: این دو واژه هر یک معنای بخصوصی دارند، تجسس به معنای تعقیب و جستجو کردن عیب مردم است، و تحسس به معنای گوش دادن به گفتگوی مردم است، و از ابن عباس فرق میان این دو کلمه را پرسیدند گفت: زیاد از هم دور نیستند جز آنکه تحسس در خیر گفته می‌شود، و تجسس در شر.[1]

معنای «روح» و بیان اینکه یاس از روح و رحمت الهی گناه کبیره به معنای کفر و عدم اعتقاد به احاطه و سعه رحمت خداوند است

و کلمه «روح» – به فتح راء و سکون واو – به معنای نفس و یا نفس خوش است، هر جا استعمال

---

[1] مجمع البیان، ج ۵ ص ۲۵۶، ط تهران.

شود کنایه است از راحتی، که ضد تعب و خستگی است، و وجه این کنایه این است که شدت و بیچارگی و بسته شدن راه نجات در نظر انسان نوعی اختناق و خفگی تصور می‌شود، هم چنان که مقابل آن یعنی نجات یافتن به فراخنای فرج و پیروزی و عافیت، نوعی تنفس و راحتی به نظر می‌رسد، و لذا می‌گویند خداوند «یفرج الهم و ینفس الکرب – اندوه را به فرج، و گرفتاری را به نفس راحت مبدل می‌سازد»، پس روحی که منسوب به خداست همان فرج بعد از شدتی است که به اذن خدا و مشیت او صورت می‌گیرد.

و بر هر کس که ایمان به خدا دارد لازم و حتمی است به این معنا معتقد شود که خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد و بهر چه اراده کند حکم مینماید، و هیچ قاهری نیست که بر مشیت او فائق آید و یا حکم او را بعقب اندازد، و هیچ صاحب ایمانی نمی‌تواند و نباید از روح خدا مایوس و از رحمتش ناامید شود زیرا یاس از روح خدا و نومیدی از رحمتش در حقیقت محدود کردن قدرت او، در معنا کفر به احاطه و سعه رحمت اوست، هم چنان که در آنجا

که گفتار یعقوب (علیه السلام) را حکایت می‌کند می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْكَافِرُونَ﴾.

و در آنجا که کلام ابراهیم (علیه السلام) را حکایت می‌کند از قول او می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ اَلضَّالُّونَ﴾[1] و همچنین در اخبار وارده، از گناهان کبیره و مهلکه شمرده شده است.

و معنای آیه این است که سپس یعقوب به فرزندان خود امر کرده چنین گفت: ﴿يَا بَنِيَّ اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ﴾.

ای فرزندان من بروید و از یوسف و برادرش که در مصر دستگیر شده جستجو کنید، شاید ایشان را بیابید ﴿وَ لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ﴾ از فرجی که خداوند بعد از هر شدت ارزانی می‌دارد نومید نشوید، ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللَّهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْكَافِرُونَ﴾ زیرا از رحمت خدا مایوس نمی‌شوند مگر مردمی که کافرند، و به این معنا ایمان ندارند که

---

[1] بجز مردم نادان و گمراه کسی از رحمت خدا ناامید نیست. – حجر، آیه ۵۶.

خداوند توانا است تا هر غمی را زایل و هر بلایی را رفع کند.

بازگشت پسران یعقوب (علیه السلام) به مصر و اظهار عجز و خضوع در برابر عزیز مصر (یوسف (علیه السلام))

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا اَلضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ...﴾.

«بضاعت مزجاة» به معنای متاع اندک است، و در این گفتار چند جمله حذف شده، و تقدیر آن این است که فرزندان یعقوب به مصر وارد شده و وقتی بر یوسف رسیدند گفتند...

بطوری که از سیاق استفاده می‌شود در این سفر دو تا خواهش از عزیز داشته‌اند، که بر حسب ظاهر هیچ وسیله‌ای برای برآوردن آنها بنظرشان نمی‌رسیده:

یکی اینکه: می‌خواسته‌اند با پولی که وافی و کافی نبوده طعامی به آنها بفروشد و با اینکه در نزد عزیز سابقه دروغ و دزدی بهم زده بودند و وجهه و حیثیتی بر ایشان نمانده بود هیچ امید نداشتند که عزیز باز هم مانند سفر اول ایشان را احترام نموده و حاجتشان را برآورد.

دوم اینکه: دست از برادرشان که به جرم دزدی دستگیر شده بردارد، و او را رها سازد، اینهم در نظرشان حاجتی برآورده نشدنی بود، زیرا در همان اول که جام ملوکانه از خرجین برادرشان درآمد هر چه اصرار و التماس کردند به خرج نرفت، و حتی عزیز حاضر نشد یکی از ایشان را بجای او بازداشت نماید.

بهمین جهت وقتی به دربار یوسف رسیدند و با او در خصوص طعام و آزادی برادر گفتگو کردند خود را در موقف تذلل و خضوع قرار داده و در رقت کلام آن قدر که می‌توانستند سعی نمودند، تا شاید دل او را به رحم آورده، عواطفش را تحریک نمایند. لذا نخست بد حالی و گرسنگی خانواده خود را به یادش آوردند، سپس کمی بضاعت و سرمایه مالی خود را خاطر نشان ساختند، و اما نسبت به آزادی برادرشان به صراحت چیزی نگفتند. تنها درخواست کردند که نسبت به ایشان تصدق کند، و همین کافی بود، زیرا تصدق به مال انجام می‌شود و مال را صدقه می‌دهند، و همانطور که طعام مال بود آزادی

برادرشان نیز تصدق به مال بود، زیرا برادرشان علی الظاهر ملک عزیز بود، علاوه بر همه اینها بمنظور تحریک او در آخر گفتند:

بدرستی که خداوند به متصدقین پاداش می‌دهد، و این در حقیقت، هم تحریک بود و هم دعا.

پس معنای آیه چنین می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا اَلضُّرُّ﴾ هان ای عزیز! ما و خاندان ما را فقر و نداری از پای درآورده «و جئنا» اینک نزد تو آمدیم ﴿بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ﴾ با بضاعتی اندک که وافی به آنچه از طعام احتیاج داریم نیست، چیزی که هست این بضاعت اندک نهایت درجه توانایی ما است، ﴿فَأَوْفِ لَنَا اَلْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا﴾، پس تو به قدرت ما نگاه مکن، و از طعامی که مورد حاجت ما است کم نگذار، بر ما تصدق کن و برادر ما را آزاد ساز، ممکن هم هست جمله اخیر مربوط بهر دو حاجت باشد «﴿إِنَّ اَللَّهَ يَجْزِي اَلْمُتَصَدِّقِينَ﴾ خیرا – » خدا به تصدق دهندگان جزای خیر می‌دهد.

برادران، کلام خود را با جمله ﴿يَا أَيُّهَا اَلْعَزِيزُ﴾ آغاز، و با جمله‌ای که در معنای دعا است ختم نمودند، در بین این دو جمله تهی دستی و اعتراف به کمی بضاعت و درخواست تصدق را ذکر کردند، و این نحو سؤال از دشوارترین و ناگوارترین سؤالات

است، موقف هم موقف کسانی است که با نداشتن استحقاق و با سوء سابقه استرحام می‌کنند و خود جمعیتی هستند که در برابر عزیز صف کشیده‌اند.

اینک که وعده الهی تحقق یافته، یوسف (علیه السلام) خود را معرفی می‌نماید

اینجا بود که کلمه الهی و وعده او که بزودی یوسف و برادرش را بلند و سایر فرزندان یعقوب را بخاطر ظلمشان خوار می‌کند تمام شد، و بهمین جهت یوسف بدون درنگ در پاسخ‌شان گفت: هیچ یادتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید؟ و با این عبارت خود را معرفی کرد، و اگر بخاطر آن وعده الهی نبود ممکن بود خیلی جلوتر از این بوسیله نامه و یا پیغام، پدر و برادران را از جایگاه خود خبر دهد و به ایشان خبر دهد که من در مصر هستم، و لیکن در همه این مدت که مدت کمی هم نبود چنین کاری را نکرد، چون خدای سبحان خواسته بود روزی برادران حسود او را در برابر او و برادر محسودش در موقف ذلت و مسکنت قرار داده و او را در برابر ایشان بر سریر سلطنت و اریکه قدرت قرار دهد.

﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾.

یوسف برادران را به خطابی مخاطب ساخت که معمولا یک فرد مجرم و خطاکار را با آن مخاطب می‌سازند و با اینکه می‌دانند مخاطب چه کرده می‌گویند: هیچ می‌دانی؟ و یا هیچ یادت هست؟ و یا هیچ می‌فهمی که چه کردی؟ و امثال اینها، چیزی که هست یوسف (علیه السلام) دنبال این خطاب، جمله‌ای را آورد که بوسیله آن راه عذری به مخاطب یاد دهد و به او تلقین کند که در جوابش چه بگوید، و به چه عذری متعذر شود، و آن این بود که گفت: ﴿إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾.

بنابراین جمله ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ﴾ تنها یادآوری اعمال زشت ایشان است بدون اینکه خواسته باشد توبیخ و یا مؤاخذه‌ای کرده باشد تا منت و احسانی را که خدا به او و برادرش کرده خاطرنشان سازد، و این از فتوت و جوانمردی‌های عجیبی است که از یوسف سرزد، و راستی چه فتوت عجیبی.

﴿قَالُوا أَ إِنَّکَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَيْنَا...﴾.

در جایی جمله استفهامیه را با ابزار تاکید مؤکد می‌کنند که دخالت کند بر اینکه شواهد قطعی همه بر تحقق مضمون جمله شهادت می‌دهند، و اگر جمله، استفهامیه آمده بمنظور این است که مخاطب خودش هم اعتراف کند، و گرنه گوینده نسبت به مضمون، یقین دارد.

در آیه مورد بحث هم، شواهد قطعی همه دلالت می‌کرد بر اینکه عزیز مصر همان برادرشان یوسف است، و لذا در سؤالشان ابزار تاکید یعنی «ان» و «لام» و «ضمیر فصل» بکار برده گفتند ﴿إِنَّکَ لَأَنْتَ يُوسُفُ﴾ ؟ یوسف هم در جوابشان فرمود ﴿أَنَا

يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي﴾ در اینجا برادر خود را هم ضمیمه خود کرد، و با اینکه در باره برادرش سؤالی نکرده بودند، و بعلاوه اصلا نسبت به او جاهل نبودند فرمود خداوند بر ما منت نهاد، و نفرمود بر من منت نهاد، با اینکه هم منت خدای را به ایشان بفهماند و هم بفهماند که ما همان دو تن برادری بودیم که مورد حسد شما قرار داشتیم، و لذا فرمود ﴿قَدْ مَنَّ اَللَّهُ عَلَيْنَا﴾.

آن گاه سبب این منت الهی را که بر حسب ظاهر موجب آن گردید بیان نموده فرمود: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ و این جمله، هم بیان علت است و هم خود دعوت برادران است بسوی احسان.

﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اَللَّهُ عَلَيْنَا وَ إِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾.

کلمه «آثرک» از ایثار است، که به معنای برتری دادن و برگزیدن است. و «خطاء»، ضد صواب و خاطی و مخطی از خطا خطا و أخطأ إخطاء به یک معنا است، و معنای آیه واضح است که برادران

اعتراف به خطاکاری خود نموده و نیز اعتراف می‌کنند که خداوند او را بر ایشان برتری بخشیده است.

برادران به خطای خود اعتراف می‌کنند و یوسف (علیه السلام) از آنان در می‌گذرد و دعایشان می‌کند

﴿قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ اَلْيَوْمَ يَغْفِرُ اَللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾.

کلمه «تثریب» به معنای توبیخ و مبالغه در ملامت و شمردن یک یک گناهان است، او اگر ملامت نکردن را مقید به امروز کرده و فرموده امروز تثریبی بر شما نیست، (من گناهانتان را نمی‌شمارم که چه کردید) برای این بوده که عظمت گذشت و اغماض خود را از انتقام برساند زیرا در چنین موقعیتی که او عزیز مصر است و مقام نبوت و حکمت و علم به

احادیث به او داده شده و برادر مادریش هم همراه است، و برادران در کمال ذلت در برابرش ایستاده به خطاکاری خود اعتراف می‌کنند و اقرار می‌نمایند که خداوند علی رغم گفتار ایشان در ایام کودکی یوسف که گفته بودند: «چرا یوسف و برادرش نزد پدر ما از ما محبوب‌ترند با اینکه ما گروهی توانا هستیم و قطعا پدر ما در گمراهی آشکارست» او را بر آنان برتری داده.

یوسف (علیه السلام) بعد از دلداری از برادران و عفو و گذشت از ایشان، شروع کرد به دعا کردن، و از خدا خواست تا گناهانشان را بیامرزد، و چنین گفت: ﴿يَغْفِرُ اَللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ اَلرَّاحِمِينَ﴾ و این دعا و استغفار یوسف برای همه برادران است که به وی ظلم کردند، هر چند همه ایشان در آن موقع حاضر نبودند، هم چنان که از آیه بعدی هم که از قول بعضی از فرزندان نقل می‌کند که در کنعان نزد پدر مانده بودند، و در جواب پدر که گفت اگر ملامتم نکنید بوی یوسف را می‌شنوم، و ایشان گفتند: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلاَلِكَ اَلْقَدِيمِ﴾ استفاده می‌شود

چند نفری در برابر یوسف حضور داشتند و بزودی تفصیلش خواهد آمد ان شاء اللّه تعالی.

بحث روایتی [روایتی در شرح داستان یوسف (علیه السلام) و برادران در مصر]

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت کرده گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که داستان یوسف و یعقوب را نقل می‌کرد و چنین می‌فرمود که: وقتی یعقوب فرزند خود یوسف (علیه السلام) را ناپدید یافت اندوهش شدت کرد، و از گریه زیاد دیدگانش سفید شد، و به شدت محتاج گشته و وضع بدی پیدا کرد.

در این مدت سالی دو نوبت، یک بار تابستان و یک بار زمستان عده‌ای از فرزندان را به مصر می‌فرستاد، و سرمایه‌ای اندک به ایشان می‌داد تا گندمی خریداری کنند، پس سالی ایشان را در معیت قافله‌ای روانه ساخت و ایشان وقتی وارد مصر شدند که یوسف عزیز مصر شده بود.

آری پس از آنکه عزیز مصر یوسف را به ولایت مصر برگزید در این بین فرزندان یعقوب مانند سالهای قبل برای خرید طعام به مصر آمدند، یوسف

ایشان را شناخت ولی ایشان او را بخاطر هیئت سلطنت و عزتش نشناختند و گفت قبل از همراهان، بضاعت خود را بیاورید، و بکارمندان خود گفت سهم این چند نفر را زودتر بدهید و به پول اندکشان نگاه نکنید، بقدر احتیاجشان گندم به ایشان بدهید، و چون از اینکار فارغ شدید بضاعتشان را هم در خرجینشان بگذارید، مراقب باشید تا خود ایشان نفهمند، کارمندان نیز دستور یوسف را عملی نمودند.

آن گاه خود یوسف به ایشان گفت: من اطلاع پیدا کردم که شما دو برادر دیگر هم دارید که مادرشان از شما جداست، ایشان چه می کنند؟ گفتند: بزرگتر آن دو برادر چند سال قبل طعمه گرگ شد، و کوچکتر آن دو هست، و ما او را نزد پدر گذاشتیم و آمدیم، چون پدر ما نسبت به او خیلی علاقه‌مند است. یوسف گفت: من خیلی دلم می‌خواهد بار دیگر که می‌آیید او را هم، همراه خود بیاورید، و اگر او را نیاورید، دیگر به شما سهم نخواهم داد و اعتنا و احترامی به شما نخواهم کرد. گفتند: ما در این باره با پدر گفتگو کرده و او را به آوردن وی راضی می‌کنیم.

بعد از آنکه نزد پدر بازگشتند و خرجین‌ها را بازکردند دیدند پولهایشان در درون آنها است، گفتند: پدرجان دیگر چه می‌خواهیم این هم بضاعت ما که دوباره به ما برگردانده شده، و سهم ما را حتی یک بار شتر هم بیشتر دادند، بنابراین برادر ما را با ما بفرست تا سهم او را هم بگیریم، و ما خاطر جمع، نگهبان و حافظ او خواهیم بود، یعقوب (علیه السلام) در جوابشان فرمود: آیا به شما اعتماد کنم

همانطور که در داستان یوسف اعتماد کردم؟!

این بود تا پس از گذشتن شش ماه یعقوب (علیه السلام) بار دیگر فرزندان را روانه مصر کرد، و بضاعت اندکی به ایشان داد و بنیامین را هم با ایشان روانه ساخت و از ایشان پیمانی خدایی گرفت که او را با خود برگردانند، مگر در صورتی که گرفتاری آن چنان احاطه‌شان کند که نتوانند او را برگردانند و در اینکار معذور و عذرشان موجه باشد.

فرزندان یعقوب با کاروانیان حرکت کرده وارد مصر شدند و به حضور یوسف رسیدند، یوسف فرمود: آیا بنیامین را هم همراه خود آورده‌اید یا نه؟ گفتند: بلی آورده‌ایم، اینک از بار و بنه ما حفاظت می‌کند. گفت: بروید او را بیاورید، بنیامین را آوردند، در آن موقع یوسف (علیه السلام) به تنهایی در دربار پادشاه بود، وقتی بنیامین داخل شد یوسف او را در آغوش گرفت و گریه کرد، و گفت: من برادر تو یوسفم، و از آنچه می‌کنم ناراحت مشو، و آنچه را به تو می‌گویم فاش مکن، ترس و اندوه به خود راه مده.

آن گاه او را با خود بیرون آورده و به برادران برگردانید، سپس به مامورین خود دستور داد تا پولهای ایشان را گرفته هر چه زودتر گندمشان را بدهند، و چون فارغ شدند پیمانه را در خرجین بنیامین بگذارند، همین کار را کردند، همین که کاروان حرکت کرد یوسف و ماموریتش از دنبال رسیده فریاد زدند هان ای کاروانیان شما دزدید، کاروانیان در حالی که برمی‌گشتند پرسیدند مگر چه گم کرده‌اید؟ گفتند پیمانه سلطنتی را، و هر که آن را بیاورد یک بار شتر گندمش می‌دهیم، و من ضامنم که بدهم. گفتند: به خدا قسم شما خوب می‌دانید که ما برای فساد در زمین بدینجا نیامده‌ایم، و ما دزد نبودیم، گفتند: حال اگر در باریکی از شما پیدا شد و شما دروغ گفته بودید

خود بگوئید جزایش چیست؟ گفتند جزایش خود آن کسی است که از بارش پیدا شود.

امام (علیه السلام) آن گاه می‌فرمود: قبل از خرجین بنیامین شروع کردند به جستجوی خرجین‌های سایر برادران، و در آخر از خرجین بنیامین بیرونش آوردند، برادران وقتی چنین دیدند، گفتند: این پسر قبلا هم برادری داشت که مانند خودش دزدی کرده بود. یوسف گفت:

اینک از شهرهای ما بیرون شوید، گفتند: ای عزیز این پسر پدر پیر و سالخورده‌ای دارد و از ما میثاقهای خدایی گرفته که او را به سلامت برایش برگردانیم، یکی از ما را بجای او بازداشت کن و او را آزاد ساز که اگر چنین کنی ما تو را از نیکوکاران می‌بینیم. گفت العیاذ باللّه که ما کسی را بجای آن کس که متاعمان را در بارش یافته‌ایم دستگیر نماییم. بناچار بزرگتر ایشان گفت: من که از اینجا تکان نمی‌خورم، در همین مصر میمانم تا آنکه یا پدرم اجازه برگشتن دهد، و یا خدا در کارم حکم کند برادران ناگزیر به کنعان بازگشته در پاسخ یعقوب که پرسید بنیامین چه

شد؟ گفتند: او مرتکب سرقت شد و پادشاه مصر او را به جرم سرقتش گرفت و نزد خود نگهداشت، و اگر قول ما را باور نداری از اهل مصر و از کاروانیانی که با ما بودند بپرس و تحقیق کن تا جریان را برایت بگویند. یعقوب گفت: «انا للّه و انا الیه راجعون» و شروع کرد به شدت اشک ریختن، و آن قدر اندوهش زیاد شد که پشتش خمیده گشت.[1]

و در همان تفسیر از ابی حمزه ثمالی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از امام شنیدم که می‌فرمود: «صواع ملک»، عبارت از طاسی بوده که با آن آب می‌نوشیده[2].

مؤلف: در بعضی روایات دیگر آمده که قدحی از طلا بوده که یوسف با آن گندم را پیمانه می‌کرد.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) - و در نسخه‌ای دیگر از امام صادق (علیه السلام) - روایت کرده که گفت: شخصی به آن جناب عرض کرد - و من نزد او حاضر بودم - سالم بن حفصه از شما روایت کرده که شما حرف را

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۱ ح ۴۲.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۵ ح ۵۱.

طوری می‌زنی که هفتاد پهلو دارد، و به آسانی می‌توانی راه گریز را از گفته خود پیدا کنی، حضرت فرمود: سالم از من چه می‌خواهد؟ آیا او می‌خواهد که من ملائکه را برایش بیاورم، اگر این را می‌خواهد که باید بداند به

خدا سوگند انبیاء هم چنین کاری را نکرده‌اند، مگر این ابراهیم خلیل نبود که به چند وجه حرف می‌زد، از آن جمله فرمود: «﴿إِنِّی سَقِیمٌ﴾ من بیمارم» و حال آنکه بیمار نبود، و دروغ هم نگفته بود، و نیز همین جناب فرموده بود «﴿بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ﴾ بلکه بزرگ بتها، بتها را شکسته» و حال آنکه نه بت بزرگ شکسته بود و نه ابراهیم دروغ گفته بود، و همچنین یوسف فریاد زد ای کاروانیان شما دزدید، و حال آنکه به خدا قسم نه آنان دزد بودند و نه یوسف دروغ گفته بود[1].

چند روایت در معنای جمله‌ای که یوسف و مامورانش به فرزندان یعقوب (علیه السلام) گفتند: ﴿أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ﴾

و نیز در همان کتاب از مردی شیعه مذهب از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفته است، از آن جناب از معنای قول خدا در باره یوسف پرسیدم که می‌فرماید: ﴿أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسَارِقُونَ﴾ فرمود: آری برادران، یوسف را از پدرش دزدیده بودند، مقصودش این دزدی بود نه دزدیدن پیمانه سلطنتی،

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۴، ح ۴۹، ط تهران.

به شهادت اینکه وقتی پرسیدند مگر چه گم کرده‌اید؟ نگفت شما پیمانه ما را دزدیده‌اید، بلکه گفت: ما پیمانه سلطنتی را گم کرده‌ایم، بهمین دلیل مقصودش از اینکه گفت شما دزدید همان دزدیدن یوسف است.[1]

و در کافی به سند خود از حسن صیقل روایت کرده که گفت: خدمت حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: از امام باقر (علیه السلام) در باره گفتار یوسف که گفت: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ روایتی به ما رسیده که فرموده: به خدا نه برادران او دزدی کرده بودند و نه او دروغ گفته بود، هم چنان که ابراهیم خلیل که گفته بود «﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ بلکه بزرگترشان کرده، اگر حرف می‌زنند از خودشان بپرسید» و حال آنکه به خدا قسم نه بزرگتر بتها بتها را شکسته، و نه ابراهیم دروغ گفته بود.

حسن صیقل می‌گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: صیقل! نزد شما چه جوابی در این باره

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۵۰.

هست؟ عرض کردم: ما جز تسلیم (در برابر گفته امام) چیزی نداریم: می‌گوید: امام فرمود: خداوند دو چیز را دوست می‌دارد، و دو چیز را دشمن، دوست می‌دارد آمد و شد کردن میان دو صف (متخاصم را جهت اصلاح و آشتی دادن) و نیز دوست می‌دارد دروغ در راه اصلاح را، و دشمن می‌دارد قدم زدن در میان راهها را (یعنی میان دو کس آتش افروختن) و دروغ در غیر اصلاح را، ابراهیم (علیه السلام) اگر گفت: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ مقصودش اصلاح و راهنمایی قوم خود به درک این معنا بود که آن خدایانی که می‌پرستند موجوداتی بی‌جانند، و

همچنین یوسف (علیه السلام) مقصودش از آن کلام اصلاح بوده است[1].

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: مقصودش اصلاح بوده منافاتی با روایت قبلی که می‌فرمود: مقصودش این بود که شما یوسف را دزدیده‌اید ندارد، آری فرق است میان اینکه ظاهر کلام مطابق با واقع نباشد، یا اینکه متکلم معنای صحیحی را اراده کرده باشد که در مقام گفتگو از کلام مفهوم نباشد، و قسم دوم دروغ و مذموم نیست، به دلیل اینکه امام فرمود: او مقصودش اصلاح بوده، یوسف می‌خواست با این توریه برادر خود را نزد خود نگهدارد، و ابراهیم هم خواسته است بت‌پرستان را متوجه کند به اینکه بت کاری نمی‌تواند بکند.

و در معنای سه حدیث آخری اخبار و احادیث دیگری در کافی[2] و کتاب معانی الاخبار[3] و تفسیر

---

[1] اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۱، ح ۱۷، ط بیروت.

[2] اصول کافی، ج ۲ ص ۳۴۳، ح ۲۲، ط بیروت.

[3] معانی الاخبار، ص ۲۰۹، ح ۱.

عیاشی[1] و تفسیر قمی[2] آمده.

چند روایت در مورد انتساب سرقت به یوسف (علیه السلام) در سخن برادران او: ﴿فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾

در تفسیر عیاشی از اسماعیل بن همام روایت کرده که گفت: حضرت رضا (علیه السلام) در ذیل آیه ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ فرمود: اسحاق پیغمبر، کمربندی داشت که انبیاء و بزرگان یکی پس از دیگری آن را به ارث می‌بردند، در زمان یوسف این کمربند نزد عمه او بود، و یوسف هم نزد عمه‌اش بسر می‌برد، و عمه‌اش او را دوست می‌داشت، روزی یعقوب نزد خواهرش فرستاد که یوسف را روانه کن دوباره می‌گویم تا نزد تو بیاید، عمه یوسف به فرستاده یعقوب گفت فقط امشب مهلت دهید من او را ببویم فردا نزد شما روانه‌اش می‌کنم، آن گاه برای اینکه یعقوب را محکوم کند و قانع سازد به اینکه چشم از یوسف بپوشد، فردای آن روز آن کمربند را از زیر پیراهن یوسف به کمرش بست، و پیراهنش را

---

[1] عیاشی ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۵۰.

[2] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۴۹.

روی آن انداخت و او را نزد پدر روانه کرد، بعدا (به دنبالش آمده) به یعقوب گفت: (مدتی بود) کمربند ارثی را گم کرده بودم، حالا می‌بینم یوسف آن را زیر پیراهنش بسته، و چون قانون مجازات دزد در آن روز این بود که سارق برده صاحب مال شود، لذا بهمین بهانه یوسف را نزد خود برد، و یوسف هم چنان نزد او بود[1].

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۵۳.

و سلم) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ فرموده: یوسف در کودکی بتی را که از طلا و نقره ساخته شده بود و مال جد مادریش بود دزدیده و آن را شکسته و در راه انداخته بود، و برادران او را در این عمل سرزنش کردند، (این بود سابقه دزدی یوسف نزد برادران)[1].

مؤلف: روایت قبلی به اعتماد نزدیک‌تر است، زیرا از طرق دیگر هم از ائمه اهل بیت روایت شده، و مؤید آن روایتی است که به طرق متعدد از اهل بیت (علیه السلام)، و غیر ایشان وارد شده، که روزی زندانبان به یوسف گفت: من تو را دوست می‌دارم، یوسف در جوابش گفت: نه، تو مرا دوست مدار، چون عمه من مرا دوست می‌داشت و بخاطر همان دوستی به دزدی متهم شدم، و پدرم مرا دوست می‌داشت برادران بر من حسد ورزیده مرا در چاه انداختند، و همسر عزیز مرا دوست می‌داشت و در نتیجه مرا به زندان انداخت[2].

و در کافی به سند خود از ابن ابی عمیر از کسی

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۸، ط بیروت.

[2] برهان، ج ۲، ص ۲۵۴، ح ۴۵ و تفسیر قرطبی، ج ۹، ص ۱۸۹.

که او اسم برده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل قول خدای عز و جل که فرموده: ﴿إِنَّا نَرَاکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ﴾ فرموده است: یوسف در مجالس به دیگران جا می‌داد، و به محتاجان قرض می‌داد، و ناتوانان را کمک می‌نمود[1].

دو روایت در باره شکایت نزد خدا بردن یعقوب (علیه السلام) ﴿إِنَّمَا أَشْکُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّهِ﴾

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب «تمحیص» از جابر روایت کرده که گفت: از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم معنای صبر جمیل چیست؟ فرمود: صبری است که در آن شکایت به احدی از مردم نباشد، همانا ابراهیم (علیه السلام) یعقوب را برای حاجتی نزد راهبی از رهبان و عابدی از عباد فرستاد، راهب وقتی او را دید خیال کرد خود ابراهیم است، پرید و او را در آغوش گرفت، و سپس گفت: مرحبا به خلیل الرحمن، یعقوب گفت: من خلیل الرحمن نیستم بلکه یعقوب فرزند اسحاق فرزند ابراهیم‌ام. راهب گفت: پس چرا اینقدر تو را

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۶۳۷، ح ۳.

پیر می‌بینم چه چیز تو را اینطور پیر کرده؟ گفت: هم و اندوه و مرض.

حضرت فرمود هنوز یعقوب به دم در منزل راهب نرسیده بود که خداوند بسویش وحی فرستاد:

ای یعقوب! شکایت مرا نزد بندگان من بردی!

یعقوب همانجا روی چهار چوبه در، به سجده افتاد، در حالی که می‌گفت: پروردگارا! دیگر این کار را تکرار نمی‌کنم، خداوند هم وحی

فرستاد که این بار تو را آمرزیدم، بار دیگر تکرار مکن، از آن به بعد هر چه ناملایمات دنیا به وی روی می‌آورد به احدی شکایت نمی‌کرد، جز اینکه یک روز گفت: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اَللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.[1]

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر، از مسلم بن یسار و او بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: کسی که گرفتاری خود را به مردم بگوید و انتشار دهد از صابران نیست، آن گاه این آیه را تلاوت فرمودند: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اَللَّهِ﴾[2].

مؤلف: الدر المنثور این روایت را از ابن عدی و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده[3].

و در کافی به سند خود از حنان بن سدیر از ابی

---

[1] تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۲۶۲، ح ۱.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱.

[3] الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱.

جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: خدمت آن حضرت عرض کردم معنای اینکه یعقوب به فرزندان خود گفت: ﴿اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَ أَخِیهِ﴾ چیست؟ آیا او بعد از بیست سال که از یوسف جدا شد می‌دانست که او زنده است؟ فرمود: آری، عرض کردم از کجا می‌دانست؟ فرمود: در سحر به درگاه خدا دعا کرد، و از خدای تعالی درخواست کرد که ملک الموت را نزدش نازل کند، «تریال» که همان ملک الموت باشد هبوط کرده پرسید ای یعقوب چه حاجتی داری؟ گفت: به من بگو بدانم ارواح را یکی یکی قبض می‌کنی و یا با هم؟ تریال گفت بلکه آنها را جدا جدا، و روح روح قبض می‌کنم، یعقوب پرسید آیا در میان ارواح، به روح یوسف هم برخورده‌ای؟ گفت: نه، از همین جا فهمید پسرش زنده است، و به فرزندان فرمود: ﴿اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَ أَخِیهِ﴾[1].

مؤلف: این روایت را معانی الاخبار (نیز) به سند خود از حنان بن سدیر از پدرش از آن جناب نقل

---

[1] روضه کافی، ج ۸، ص ۱۹۹ ح ۲۳۸، ط بیروت.

کرده، و در آن دارد که یعقوب پرسید: مرا از ارواح خبر بده، آیا دسته جمعی قبض می‌کنی یا جدا جدا؟ گفت: اعوان من جدا جدا قبض می‌کنند، آن گاه دسته جمعی را به نظر من می‌رسانند، گفت: تو را به خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب قسم آیا در میان ارواح، روح یوسف هم بر تو عرضه شده یا نه؟ گفت: نه، در اینجا بود که یعقوب فهمید فرزندش زنده است[1].

و در الدر المنثور است که اسحاق بن راهویه در تفسیر خود، و ابن ابی الدنیا در کتاب

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۸۹، ح ۶۴.

«الفرج بعد الشده»، و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب «اوسط»، و ابو الشیخ، و حاکم، و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب «شعب الایمان»: از انس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) حدیثی روایت کرده‌اند که در آن دارد: جبرئیل آمد و گفت: ای یعقوب! خدایت سلامت می‌رساند و می‌گوید: خوشحال باش و دلت شاد باشد که به عزت خودم سوگند اگر این دو فرزند تو مرده هم باشند برایت زنده‌شان می‌کنم، اینک برای مستمندان طعامی بساز، که محبوب‌ترین بندگان من دو طائفه‌اند، یکی انبیاء و یکی مسکینان، و هیچ می‌دانی چرا چشمت را نابینا و پشتت را خمیده کردم و چرا برادران بر سر یوسف آوردند آنچه را که آوردند؟ برای این کردم که شما وقتی گوسفندی کشته بودید و در این میان مسکینی روزه‌دار آمد و شما از آن گوشت به او نخوراندید.

از آن به بعد هر گاه یعقوب (علیه السلام) می‌خواست غذا بخورد دستور می‌داد جارچی جار بزند تا هر که از مساکین غذا می‌خواهد با یعقوب غذا بخورد، و اگر یعقوب روزه بود موقع افطارش جار می‌زدند: هر که از مستمندان که روزه‌دار است با

یعقوب افطار کند[1].

و در مجمع در ذیل جمله ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً...﴾، در خبری آمده که خدای سبحان فرموده: به عزت خودم سوگند بعد از آنکه تو بر من توکل و اعتماد کردی من هم بطور قطع آن دو را بتو باز می‌گردانم.[2]

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۹۳ تا ۱۰۲]

﴿اِذْهَبُوا بِقَمِيصِی هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلیَ وَجْهِ أَبِی يَأْتِ بَصِيراً وَ أْتُونِی بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ۹۳ وَ لَمَّا فَصَلَتِ اَلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّی لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لاَ أَنْ تُفَنِّدُونِ ۹٤ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِی ضَلاَلِكَ اَلْقَدِيمِ ۹۵ فَلَمَّا أَنْ جَاءَ اَلْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلیَ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً قَالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّی أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ۹٦ قَالُوا يَا أَبَانَا اِسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ ۹۷ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّی إِنَّهُ هُوَ اَلْغَفُورُ اَلرَّحِيمُ ۹۸ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلیَ يُوسُفَ آوىَ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَ قَالَ اُدْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ آمِنِينَ ۹۹ وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قَالَ

---

[1] الدر المنثور، ج ۴ ص ۳۲، ط بیروت.

[2] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۴۸، ط تهران.

يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ اَلسِّجْنِ وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ اَلْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ اَلشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ اَلْعَلِيمُ اَلْحَكِيمُ ١٠٠ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ اَلْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ فَاطِرَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ١٠١ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ اَلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ ١٠٢﴾

ترجمه آیات

این پیراهن مرا ببرید و به صورت پدرم بیندازید، که بینا می‌شود، و همگی با خانواده خود پیش من

آیید (۹۳).

و همین که کاروان به راه افتاد، پدرشان گفت: اگر سفیهم نشمارید من بوی یوسف را احساس می‌کنم (۹٤).

گفتند به خدا که تو در ضلالت دیرین خویش هستی (۹۵).

و چون نویدرسان بیامد و پیراهن را بصورت وی افکند، در دم بینا گشت و گفت: مگر به شما نگفتم من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید؟ (۹٦).

گفتند: ای پدر! برای گناهان ما آمرزش بخواه، که ما خطا کار بوده‌ایم (۹۷).

گفت: برای شما از پروردگارم آمرزش خواهم خواست، که او آمرزگار و رحیم است (۹۸).

و چون نزد یوسف رفتند پدر و مادرش را پیش خود جای داد و گفت: داخل مصر شوید، که اگر خدا بخواهد در امان خواهید بود (۹۹).

و پدر و مادر خویش را بر تخت نشاند، و همگی سجده‌کنان به رو درافتادند، گفت پدر جان! این تعبیر

رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد و به من نیکی نمود که از زندان بیرونم آورد، و شما را پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را بهم زد از آن بیابان (بدینجا) آورد که پروردگارم در باره آنچه اراده کند دقیق است، آری او دانای حکیم است (۱۰۰).

پروردگارا این سلطنت را به من دادی، و تعبیر حوادث رؤیا به من آموختی، تویی خالق آسمانها و زمین! تو در دنیا و آخرت مولای منی، مرا مسلمان بمیران، و قرین شایستگانم بفرما (۱۰۱).

این از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم، و تو هنگامی که آنها همدست شده بودند و نیرنگ می‌کردند، نزد ایشان نبودی (۱۰۲).

بیان آیات [بیان آیات راجع به بازگشت برادران نزد پدر با پیراهن یوسف (علیه السلام) و عزیمت آل یعقوب به مصر و...]

در این آیات، داستان یوسف (علیه السلام) خاتمه می‌پذیرد، و این آیات متضمن دستور یوسف (علیه السلام) است که برادران را وادار می‌کند تا پیراهنش را به منزل پدر برده و به روی او بیفکنند، و

او را در حالی که دیدگانش بهبودی یافته با همه خاندانش به مصر بیاورند، و ایشان نیز چنین کردند، و در آخر یوسف به دیدار پدر و مادر نایل آمد.

﴿اِذْهَبُوا بِقَمِيصِی هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلیَ وَجْهِ أَبِی يَأْتِ بَصِيراً وَ أْتُونِی بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

تتمه کلام یوسف است که به برادران دستور می‌دهد پیراهنش را نزد پدر ببرند، و به روی پدر بیندازند، تا خداوند دیدگانش را بعد از آنکه از شدت اندوه نابینا شده بود شفا دهد.

و این آخرین عنایت بی‌سابقه‌ایست که خداوند در حق یوسف (علیه السلام) اظهار فرمود، و مانند سایر اسبابی که در این سوره و این داستان بود و بر خلاف جهتی که طبعا جریان

می‌یافت جریانش داد، ایشان می‌خواستند با آن اسباب و وسایل او را ذلیل کنند، خداوند هم با همان اسباب او را عزیز کرد، می‌خواستند از آغوش پدر به دیار غریبش بیندازند و بدین جهت در چاهش انداختند، خداوند نیز همین سبب را سبب راه یافتنش به خانه عزیز و آبرومندترین زندگی قرار داد و در آخر بر اریکه عزت و سلطنتش نشانید، و برادرانش را در برابر تخت سلطنتی او ذلیل و خوار نموده به التماس و تضرع درآورد، تضرعی که آیه ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ آن را حکایت می‌کند.

و همچنین همسر عزیز و زنان مصر عاشق او شدند، و با او بنای مراوده گذاشتند، تا بدین وسیله او را در مهلکه فجور بیفکنند، ولی خداوند همین عشق ایشان را سبب ظهور و بروز پاکی دامن و برائت ساحت و کمال عفت او قرار داد، دربار مصر او را به زندان افکند، و خداوند همین زندان را وسیله عزت و سلطنت او قرار داد.

برادران آن روز که وی را به چاه انداختند پیراهن

به خون‌آلوده‌اش را برای پدرش آورده به دروغ گفتند مرده، خداوند بوسیله همین پیراهن خون‌آلودی که باعث اندوه و گریه و در آخر کوری او شد چشم وی را شفا داد و روشن کرد کوتاه سخن اینکه تمامی اسباب دست به دست هم دادند تا او را بی‌مقدار و خوار سازند، ولی چون خدا نخواست، روز بروز بزرگتر شد، آری آنچه خدا می‌خواست غیر آن چیزی بود که اسباب طبیعی بسوی آن جریان می‌یافت، و خدا بر کار خود غالب است.

و اینکه فرمود: ﴿وَ أْتُونِی بِأَهْلِکُمْ أَجْمَعِینَ﴾، فرمانی است از یوسف (علیه السلام) به اینکه خاندان یعقوب، از خود آن جناب گرفته تا اهل بیت و فرزندان و نوه‌ها و نتیجه‌های او همه از دشت و هامون به شهر مصر درآمده و در آنجا منزل گزینند.

﴿وَ لَمَّا فَصَلَتِ اَلْعِیرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ لَوْ لاَ أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾.

کلمه «فصل» به معنای قطع و انقطاع است، و کلمه «تفنید» از باب تفعیل از ماده «فند» - به فتح فا و نون - به معنای ضعف رأی است، و معنای آیه این

است که وقتی کاروان حامل پیراهن یوسف، از مصر بیرون شد و از آن شهر منقطع گردید (هنوز به کنعان نرسیده) یعقوب در کنعان به کسانی که از فرزندانش نزد او بودند فرمود: من هر آینه بوی یوسف را می‌شنوم اگر مرا به ضعف رأی نسبت ندهید، بوی او را احساس می‌کنم و چنین می‌بینم که دیدار او نزدیک شده، و اگر مرا تخطئه نکنید جا دارد (که شما نیز) به آنچه که من می‌یابم اذعان و اعتقاد داشته باشید، لیکن احتمال می‌دهم که مرا نادان شمرده تخطئه‌ام کنید، و به گفته‌ام معتقد نشوید.

﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّکَ لَفِی ضَلَالِکَ الْقَدِیمِ﴾.

کلمه «قدیم» در مقابل جدید، و به معنای کهنه است، که وجودش متقدم بر جدید است، این جمله کلام بعضی از فرزندان یعقوب است که در آن ساعت حاضر بوده و در جواب پدر گفته‌اند. و این خود می‌رساند که فرزندان آن جناب در این داستان چه بهره زشتی داشته‌اند که از همان اول داستان تا به آخر چه اسائه ادبها به پدر نمودند، در اول داستان گفتند: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ﴾ و در آخر گفتند: ﴿إِنَّکَ لَفِی ضَلَالِکَ الْقَدِیمِ﴾.

و ظاهرا مرادشان از این گمراهی که در آخر گفتند، همان گمراهی است که در اول به وی نسبت دادند، و مقصودشان از آن گمراهی محبت زیاد یعقوب به یوسف است. آری ایشان چنین معتقد بودند که از یوسف سزاوارتر به محبتند، چون مردانی قوی هستند که تدبیر امور خانه یعقوب و دفاع از حقوق او به دست ایشان است، اما پدرشان از راه حکمت منحرف شده دو تا بچه خردسال را که هیچ اثری در زندگی او ندارند در محبت بر ایشان ترجیح

داده و با تمام وجودش به آن دو رو کرده، و ایشان را فراموش نموده، و وقتی هم یکی از این دو یعنی یوسف را ناپدید می‌بیند آن قدر جزع و فزع، و گریه و زاری می‌کند تا آنکه هر دو چشمش نابود و پشتش خمیده می‌شود.

این است مراد ایشان از اینکه: یعقوب در ضلالت قدیم خود هست، نه اینکه مقصودشان گمراهی در دین باشد، تا بخاطر چنین حرفی کافر شده باشند، بدلیل اینکه:

اولا: آنچه از فصول کلام ایشان در خلال این قصه آمده شاهد بر این است که ایشان موحد و بر دین پدرانشان ابراهیم و اسحاق و یعقوب (علیه السلام) بوده‌اند.

و ثانیا: این دو موردی که ایشان نسبت ضلالت به پدر داده‌اند مواردی نیست که ارتباط دینی داشته باشد تا بتوانیم احتمال دهیم مقصود ایشان از این ضلالت این است که دین پدر را قبول ندارند، بلکه مواردی است که با اعمال حیاتی و روش زندگی ارتباط دارد، و آن عبارتست از اینکه: پدری بعضی از فرزندان خود را نسبت به بعضی دیگر بیشتر

دوست بدارد و بیشتر احترام کند، مقصودشان از ضلالت، غیر این نمی‌تواند باشد.

﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ اَلْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً قَالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

کلمه «بشیر» به معنای حامل بشارت است، و در اینجا همان کسی است که حامل پیراهن یوسف است، و اینکه فرمود: ﴿أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ﴾ اشاره است به آن گفتارش که بعد از ملامت فرزندان که «تا کی بیاد یوسفی» فرموده بود، و آن عبارت بود از جمله ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا

بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اَللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، و معنای آیه روشن است.

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اِسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾.

گویندگان این کلام فرزندان یعقوبند، بدلیل اینکه گفتند: «ای پدر ما»، و مقصودشان از گناهان، همان اعمالی است که با یوسف و برادرش انجام دادند، یوسف هم قبلا برایشان طلب مغفرت کرده بود.

﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّی إِنَّهُ هُوَ اَلْغَفُورُ اَلرَّحِيمُ﴾.

یعقوب (علیه السلام) در این جمله فرمود: بزودی برایتان استغفار می‌کنم، و علت اینکه استغفار برای فرزندان را تاخیر انداخت شاید این باشد که تا نعمت خدا با دیدار یوسف تکمیل گشته دلش به تمام معنا خوشحال گردد، و قهرا تمامی آثار شوم فراق از دلش زایل شود، آن گاه استغفار کند، و در بعضی[1] اخبار هم آمده که تاخیر انداخت تا وقتی که در آن وقت دعا مستجاب می‌شود، و بزودی ان شاء اللَّه آن روایات خواهد آمد.

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۶۳، ط تهران.

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلىَ يُوسُفَ آوىَ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَ قَالَ اُدْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ آمِنِينَ﴾.

در این کلام جمله‌ای حذف شده، و تقدیر آن این است که: یعقوب و خاندانش از سرزمین خود بیرون شده و بسوی مصر حرکت کردند، و چون وارد مصر شدند...

مفسرین در تفسیر جمله ﴿آوىَ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ﴾ گفته‌اند: پدر و مادر را در آغوش کشید، و اینکه فرمود: ﴿وَ قَالَ اُدْخُلُوا مِصْرَ﴾ ظاهر در این است که یوسف به منظور استقبال از ایشان، از مصر بیرون آمده و در خارج مصر ایشان را در آغوش گرفته بوده، و آن گاه بمنظور احترام و رعایت ادب گفته است: داخل مصر شوید، و در جمله ﴿إِنْ شَاءَ اَللَّهُ آمِنِينَ﴾ ادبی را رعایت کرده که بی سابقه و بدیع است، چون هم به پدر و خاندانش امنیت داده، و هم رعایت سنت و روش پادشاهان را که حکم صادر می‌کنند نموده، و هم اینکه این حکم را مقید به مشیت خدای سبحان کرده تا بفهماند مشیت آدمی مانند سایر اسباب، اثر خود را نمی‌گذارد مگر وقتی که مشیت

الهی هم موافق آن باشد، و این خود مقتضای توحید خالص است.

و ظاهر این سیاق می‌رساند که خاندان یعقوب بدون داشتن جواز از ناحیه پادشاه نمی‌توانسته‌اند وارد مصر شوند، و بهمین جهت بوده که یوسف در ابتدای امر به ایشان امنیت داد.

مطلب دیگری که در این آیه هست این است که خداوند در آن، کلمه «ابویه – پدر و

مادرش» را بکار برده، و مفسرین در تفسیرش اختلاف کرده‌اند، که آیا پدر و مادر حقیقی یوسف بوده و یا یعقوب و همسرش بوده، که خاله یوسف است، و اگر او را مادر خوانده به این عنایت است که مادر یوسف در دوران خردسالی او از دنیا رفته بود، ولی در خود قرآن کریم چیزی که یکی از این دو احتمال را تایید کند نیست، جز اینکه بگوئیم کلمه «ابوین» ظاهر است در پدر و مادر حقیقی.

و معنای آیه این است که ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا﴾ بعد از آنکه وارد شدند، یعنی پدر و مادر و برادران و اهل بیت ایشان «علی یوسف» بر یوسف (و این همانطور که گفتیم) در خارج مصر بوده «آوی الیه» در آغوش گرفت «ابویه» پدر و مادرش را «و قال» و گفت: ﴿اُدْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ آمِنِينَ﴾ داخل مصر شوید که ان شاء اللّه ایمنید (و کسی متعرض شما نمی‌شود) و بدین وسیله به ایشان جواز امنیت داد.

﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ...﴾.

کلمه «عرش»، به معنای سریر و تخت بلند است،

و بیشتر استعمالش در تختی است که پادشاه بر آن تکیه می‌زند و مختص به او است، و کلمه «خر» از «خرور» به معنای به خاک افتادن است، و کلمه «بدو» به معنای بادیه است، چون یعقوب در بادیه سکونت داشت.

و اینکه فرمود: ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَلْعَرْشِ﴾ معنایش این است که یوسف، پدر و مادرش را بالای تخت سلطنتی برد که خود بر آن تکیه می‌زد.

مقتضای اعتبار و ظاهر سیاق این است که بالا بردن بر تخت، با امر و دستور یوسف، و به دست خدمتکاران انجام شده باشد، نه اینکه خود یوسف ایشان را بالا برده باشد، چون می‌فرماید: برای او به سجده افتادند، که ظاهر امر می‌رساند سجده در اولین وقتی بوده که چشمشان به یوسف افتاده است، پس گویا به دستور یوسف، در موقعی که یوسف در آن مجلس نبوده ایشان را در کاخ اختصاصی و بر تخت سلطنتی نشانده‌اند، و چون یوسف وارد شده نور الهی که از جمال بدیع و دل‌آرای او متلألأ می‌شده ایشان را ذخیره و از خود بی‌خود ساخته تا حدی که عنان را از کف داده و بی‌اختیار به خاک افتاده‌اند.

و ضمیری که در جمله ﴿وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ هست به طوری که از سیاق برمی‌آید به یوسف برمی‌گردد، و خلاصه، «مسجود له» او بوده، و اینکه بعضی[1] گفته‌اند: ضمیر به خدای سبحان برمی‌گردد، چون سجده جز برای خدا صحیح نیست. تفسیری است بی‌دلیل و از ناحیه

لفظ آیه هیچ دلیلی بر آن نیست.

و نظیر این حرف در قرآن کریم در داستان آدم و فرشتگان آمده، آنجا که فرموده: ﴿وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اُسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾[2].

و باید دانست که این سجده برای عبادت یوسف نبوده، بدلیل اینکه در میان سجده کنندگان در داستان یوسف شخصی بوده که در توحید، مخلص (به فتح لام) بوده، و چیزی را شریک خدا نمی‌گرفته، و او یعقوب (علیه السلام) است، دلیل دیگر اینکه اگر این سجده، سجده عبادت یوسف بوده «مسجود له» که

---

[1] تبیان شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۹۷.

[2] آن زمان که بفرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید، همه سجده کردند جز ابلیس. – طه، آیه ۱۱۶.

یوسف است و به نص قرآن همان کسی است که به رفیق زندانیش گفت: «ما را نمی‌رسد که چیزی را شریک خدا بگیریم» قطعا ایشان را از این عمل نهی می‌کرد، و نمی‌گذاشت چنین کاری بکنند، ولی می‌بینیم نهی نکرده، پس می‌فهمیم سجده، عبادت او نبوده.

و قطعا جز این منظوری نداشته‌اند که یوسف را آیتی از آیات خدا دانسته و او را قبله در سجده و عبادت خود گرفتند، هم چنان که ما خدا را عبادت می‌کنیم و کعبه را قبله خود می‌گیریم و نماز و عبادت را بدان سو می‌گذاریم، پس با کعبه، خدا عبادت می‌شود نه کعبه و معلوم است که آیت خدا از آن نظر که آیه و نشانه است خودش اصلا نفسیت و استقلالی ندارد، پس اگر سجده شود جز صاحب نشانه یعنی خدا عبادت نشده، و کلام در این باره در چند جای این کتاب گذشت.

از اینجا بخوبی معلوم می‌شود که آنچه در توجیه این آیه گفته‌اند صحیح نیست، از قبیل اینکه: در آن روز تحیت مردم سجده بوده، آن چنان که در اسلام سلام است، و یا اینکه گفته‌اند: رسم آن روز در

تعظیم بزرگان، سجده بوده و هنوز حکم حرمت و نهی از سجده برای غیر خدا نیامده بوده و این حکم در اسلام آمد، و یا اینکه گفته‌اند که: سجده آن روز حالتی شبیه به رکوع بوده، هم چنان که در میان عجمها رسم است برای بزرگان به حالت رکوع درمی‌آیند.

﴿قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾.

یوسف وقتی دید پدر و مادر و برادرانش در برابرش به سجده افتادند بیاد خوابی افتاد که در آن، یازده ستاره و خورشید و ماه را دیده بود که در برابرش سجده کردند، و جریان رؤیای خود را به پدر گفت در حالی که آن روز طفل صغیری بود، وقتی بیاد آن روز افتاد آن خواب را تعبیر به

امروز کرد که ایشان در برابرش به سجده افتادند: و گفت: پدر جان این تعبیر خوابی بود که من قبلا دیده بودم، خداوند آن رؤیا را حقیقت قرار داد.

یوسف (علیه السلام) خداوند را به جهت الطافش بر او حمد و ثنا می‌گوید و با گذشت و جوانمردی، ستم برادران بر خود را فقط با اشاره‌ای یاد می‌کند

آن گاه شروع کرد بمنظور ادای شکر خدا او را حمد و ثنا کردن، و گفت: ﴿وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی إِذْ أَخْرَجَنِی مِنَ اَلسِّجْنِ﴾ احسان پروردگار خود را در اینکه از زندان یعنی بلایی بزرگ نجاتش داد بیاد آورد، آری خداوند آن بلا را مبدل به نعمتی کرد که هرگز احتمالش را نمی‌داد زیرا کسی احتمال نمی‌دهد که زندان وسیله رسیدن به عزت و سلطنت شود.

یوسف در این موقف که برادران ایستاده‌اند اسمی از بلای بزرگ به چاه افتادن نیاورد، آری او نمی‌خواست، و فتوت و جوانمردیش به او اجازه نمی‌داد که برادران را شرمنده سازد، بلکه با بهترین عبارتی که ممکن است تصور شود به داستان برادران اشاره‌ای کرد، بدون اینکه مشتمل بر طعن و سرزنشی باشد و آن این بود که گفت: ﴿وَ جَاءَ بِکُمْ مِنَ اَلْبَدْوِ

مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ اَلشَّيْطَانُ بَيْنِی وَ بَيْنَ إِخْوَتِی﴾ و «نزغ» به معنای وارد شدن در کاری است به منظور بر هم زدن و فاسد کردن آن.

و مقصودش از این اشاره، این بود که پروردگار من بعد از آنکه شیطان در بین من و برادرانم مداخله کرد و میان ما را بهم زد به من احسان کرد، و شد آنچه که نباید می‌شد، و در آخر به جدایی من از شما منتهی گردید، و پروردگارم مرا بسوی مصر سوق داد و گواراترین زندگی‌ها و بلندترین عزتها و سلطنت‌ها را روزیم فرمود، و آن گاه دوباره ما را بهم نزدیک کرد و همگی ما را از بادیه و بیابان به شهر و زندگی مدنی و مترقی منتقل نمود.

یوسف خواست بگوید: به دنبال مداخله شیطان در بین من و برادران گرفتاریها و بلاهای زیادی به سرم آمد (ولی من تنها فراق و جدایی از شما و سپس زندانی شدن را اسم می‌برم) که خداوند به من احسان نمود، و همه آن بلاها را یکی پس از دیگری برطرف ساخت.

آری بلاهای من از حوادث عادی نبود، بلکه

دردهایی بی‌درمان و معضلاتی لا ینحل بود، چیزی که هست خداوند به لطف خود و نفوذ قدرتش در آنها نفوذ کرد، و همه را وسیله زندگی و اسباب نعمت من قرار داد، بعد از آنکه یک یک آنها وسیله هلاکت و بدبختی من بودند، و بخاطر همین سه بلایی که شمرد دنبال کلامش گفت: ﴿إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ لِمَا یَشَاءُ﴾.

پس در حقیقت جمله مزبور تعلیل بیرون شدن از زندان و آمدن پدر از بادیه است، و با این جمله به عنایت و منتی که خدا به او اختصاص داد اشاره کرد، و نیز آن بلاهایی که وی را احاطه کرده بود بلایی نبود که گره آنها باز شدنی باشد، و یا احتمالا از مجرای خود (که هلاکت وی بود) منحرف گردد، لیکن خداوند از آنجایی که لطیف است هر چه را بخواهد

انجام دهد در آن نفوذ می‌کند، در بلاهای من نیز نفوذ کرد، و عوامل شدت (و هلاکت) مرا به عوامل آسایش و راحتی مبدل نمود و اسباب ذلت و بردگی مرا وسایل عزت و سلطنت کرد.

کلمه لطیف از اسمای خدای تعالی است، و اسمی است که دلالت بر حضور و احاطه او به باطن اشیاء می‌کند که راهی برای حضور در آن و احاطه به آن نیست و این لطافت از فروع احاطه او، و احاطه‌اش از فروع نفوذ قدرت و علم است، هم چنان که فرمود: ﴿أَ لاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اَللَّطِيفُ اَلْخَبِيرُ﴾[1].

و اصل معنای لطافت، خردی و نازکی و نفوذ است، مثلا وقتی گفته می‌شود «لطف الشیء - با ضمه طاء - و یلطف لطافة» معنایش این است که فلان چیز ریز و نازک است، به حدی که در نازکترین سوراخ فرو رود، و آن گاه بطور کنایه در معنای ارفاق و ملایمت استعمال می‌شود، و اسم مصدر آن «لطف»

---

[1] آیا کسی که خلق کرده اطلاع ندارد؟ با اینکه او لطیف و خبیر است؟ - ملک، آیه ۱۴.

می‌آید.

جمله ﴿هُوَ اَلْعَلِیمُ اَلْحَکِیمُ﴾ تعلیل همه مطالب قبل از جمله ﴿یَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِیلُ رُءْیَایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّی حَقًّا...﴾ است.

یوسف (علیه السلام) کلام را با این دو اسم، هم ختم کرد و هم تعلیل، و کلام خود را محاذی کلام پدرش قرار داد که بعد از شنیدن رؤیای او گفته بود: ﴿وَ کَذَلِکَ یَجْتَبِیکَ رَبُّکَ ... إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ﴾، و هیچ بعید نیست بگوییم «الف و لام» در «العلیم» و «الحکیم» الف و لام عهد باشد، و در نتیجه تصدیق قول پدر را افاده کند و معنایش این باشد که این همان خدایی است که تو در روز نخست گفتی علیم و حکیم است.

﴿رَبِّ قَدْ آتَیْتَنِی مِنَ اَلْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ اَلْأَحَادِیثِ...﴾.

بعد از آنکه یوسف (علیه السلام) خدای را ثنا گفت و احسانهای او را در نجاتش از بلاها و دشواریها برشمرد، خواست تا نعمتهایی را هم که خداوند بخصوص او ارزانی داشته برشمارد در حالی که پیداست آن چنان محبت الهی در دلش هیجان

یافته که بکلی توجهش از غیر خدا قطع شده، در نتیجه یکباره از خطاب و گفتگوی با پدر صرفنظر کرده متوجه پروردگار خود شده و خدای عز اسمه را مخاطب قرار داده می‌گوید: «پروردگارا این تو بودی که از سلطنت، سهمی بسزا ارزانیم داشتی، و از تاویل احادیث تعلیمم دادی».

و اینکه گفت: ﴿فَاطِرَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّی فِی اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾ در حقیقت اعراض از گفته قبلی، و ترقی دادن ثنای خداست، و یوسف (علیه السلام) در این جمله خواسته است

بعد از ذکر پاره‌ای از مظاهر روشن و برجسته ولایت الهی، از قبیل رها ساختن از زندان، آوردن خاندانش از دشت، دادن ملک و سلطنت، و تعلیم تاویل احادیث، به اصل ولایت الهی برگشته و این معنا را خاطرنشان سازد که: خداوند رب عالم است، هم در کوچک و هم در بزرگ، و ولی است، هم در دنیا و هم در آخرت.

ولایت او یعنی قائم بودن او بر هر چیز، و بر ذات و صفات و افعال هر چیز، خود ناشی است از اینکه او هر چیزی را ایجاد کرده و از نهان عدم به ظهور وجود آورده، پس او فاطر و آفریدگار آسمانها و زمین است، و بهمین جهت دلهای اولیای او و مخلصین از بندگانش از راه این اسم، یعنی اسم فاطر (که به معنای وجود لذاته خدا، و ایجاد غیر خود است) متوجه او می‌شوند.

هم چنان که قرآن کریم فرموده: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِی اَللَّهِ شَکٌّ فَاطِرِ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾[1].

معنای اینکه یوسف (علیه السلام) می‌گوید: «خدایا تو ولی من در دنیا و

---

[1] فرستادگانشان گفتند آیا در خدا شکی هست با اینکه او هستی بخش آسمانها و زمین است – ابراهیم، آیه ۱۰.

و لذا یوسف هم که یکی از فرستادگان و مخلصین او است در جایی که سخن از ولایت او به میان می‌آورد می‌گوید: ﴿فَاطِرَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّی فِی اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ﴾ یعنی من در تحت ولایت تامه توام بدون اینکه خودم در آفرینش خود دخالتی داشته باشم و در ذات و صفات و افعالم استقلالی داشته یا برای خود مالک نفع و ضرر، و یا مرگ و حیات، و یا نشوری باشم.

﴿تَوَفَّنِی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِينَ﴾ بعد از آنکه یوسف (علیه السلام) در قبال رب العزة، مستغرق در مقام ذلت گردید و به ولایت او در دنیا و آخرت شهادت داد، اینک مانند یک برده و مملوک که در تحت ولایت مالک خویش است درخواست می‌کند که او را آن چنان قرار دهد که ولایت او بر وی در دنیا و آخرت مقتضی آنست، و آن این است که وی را تسلیم در برابر خود کند، مادامی که در دنیا زنده است، و در آخرت در زمره صالحین قرارش دهد، زیرا کمال بنده مملوک آن است که نسبت به صاحب و ربش تسلیم باشد، و مادامی که زنده است

در برابر آنچه وی از او می‌خواهد سر تسلیم فرود آورد، و در اعمال اختیاریه خود چیزی که مایه کراهت و نارضایتی او است از خود نشان ندهد و تا آنجا که می‌تواند و در اختیار اوست خود را چنان کند که برای قرب مولایش صالح، و برای مواهب بزرگ او لایق باشد، و همین معنا باعث شد که یوسف (علیه السلام) از پروردگارش بخواهد که او را در دنیا مسلم، و در آخرت در زمره صالحان قرار دهد، هم چنان که جد بزرگوارش ابراهیم را به چنین مواهبی اختصاص داده بود، و

قرآن در باره‌اش می‌فرماید: ﴿وَ لَقَدِ اِصْطَفَيْنَاهُ فِی اَلدُّنْيَا وَ إِنَّهُ فِی اَلْآخِرَةِ لَمِنَ اَلصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ اَلْعَالَمِينَ﴾[1] و این اسلامی که یوسف درخواست کرد بالاترین درجات اسلام، و عالی‌ترین مراتب آنست، و آن عبارتست از تسلیم محض بودن برای خدای سبحان به اینکه بنده برای خود و برای آثار وجودی خود هیچ استقلالی نبیند و در نتیجه هیچ چیز - چه خودش و چه صفات و اعمالش - او را از پروردگارش مشغول نسازد، و این معنا وقتی به خدا نسبت داده شود (و عرض شود که خدایا تو مرا مسلم قرار ده) معنایش این است که خداوند بنده‌اش را خالص برای خود قرار دهد.

از آنچه گذشت معلوم شد که معنای درخواست (مرا مسلم بمیران) این است که خدایا اخلاص و اسلام مرا مادامی که زنده‌ام برایم باقی بدار. و به عبارت دیگر این است که تا زنده است مسلم زندگی

---

[1] همانا ما او (ابراهیم) را در دنیا به رسالت. برگزیدیم و در آخرت هم از شایستگان است.
هنگامی که پروردگارش به او فرمود سر به فرمان ما فرود آر، عرض کرد مطیع فرمانم. - بقره، آیه ۱۳۰ و ۱۳۱.

کند، تا در نتیجه دم مرگ هم مسلم بمیرد، و این کنایه است از اینکه خداوند او را تا دم مرگ بر اسلام پایدار بدارد، نه اینکه معنایش این باشد که دم مرگ مسلم باشم، هر چند در زندگی مسلم نبودم، و نه اینکه درخواست مرگ باشد و معنایش این باشد خدا - یا الآن که دارای اسلامم مرا بمیران.

بنابراین، فساد آن تفسیری که از عده‌ای از قدمای مفسرین نقل شده بخوبی روشن می‌شود، و آن تفسیر این است که گفته‌اند: جمله ﴿تَوَفَّنِی مُسْلِماً﴾ دعای یوسف است که از خدای سبحان طلب مرگ کرده[1].

و حتی بعضی[2] از ایشان اضافه کرده‌اند که احدی از انبیاء تمنا و درخواست مرگ نکرده مگر یوسف (علیه السلام).

﴿ذَلِکَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ مَا کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ یَمْکُرُونَ﴾.

کلمه «ذلک» اشاره است به داستان یوسف (علیه السلام)، و خطاب در آن خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است و ضمیر جمعی که در

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۶۲، ط بیروت.

[2] مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۲۳ ط بیروت.

«لدیهم» و غیر آن است به برادران یوسف برمی‌گردد، و کلمه «اجماع» به معنای عزم و تصمیم است.

جمله ﴿وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ...﴾، حال است از ضمیر خطاب در «الیک»، و جمله ﴿نُوحِيهِ

إِلَيْکَ وَ مَا کُنْتَ...﴾، بیان است برای جمله ﴿ذَلِکَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ و معنایش این است که داستان یوسف از اخبار غیب است، آری ما آن را به تو وحی کردیم در حالی که تو نزد برادران یوسف نبودی آن وقتی که عزم خود را جزم کردند و متفقا در صدد نقشه چینی علیه یوسف برآمدند.

بحث روایتی [روایاتی پیرامون ملاقات برادران با یوسف (علیه السلام) در مصر و...]

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی فرموده: یوسف به برادران گفت: امروز بر شما ملامتی نیست، خداوند شما را می‌آمرزد، این پیراهن مرا که اشک دیدگانم آن را پوشانیده ببرید و بروی پدرم بیندازید، که اگر بوی مرا بشنود بینا می‌گردد، آن گاه با تمامی خاندان وی نزد من آئید، یوسف در همان روز ایشان را به آنچه که نیازمند بدان بودند مجهز نموده روانه کرد.

وقتی کاروان از مصر دور شد، یعقوب بوی یوسف را شنید و به آن عده از فرزندانی که نزدش بودند گفت: اگر ملامتم نکنید من هر آینه بوی

یوسف را می‌شنوم.

آن گاه امام فرمود: از طرف دیگر فرزندانی که از مصر می‌آمدند، خیلی با شتاب می‌راندند تا پیراهن را زودتر برسانند، و از دیدن یوسف و مشاهده وضع او و سلطنتی که خدا به او داده بسیار خوشحال بودند، چون می‌دیدند خود ایشان هم در سلطنت برادر عزتی پیدا می‌کنند.

مسافتی که میان مصر و دیار یعقوب بود نه روز راه بود، وقتی بشیر وارد شد، پیراهن را به روی یعقوب انداخت، در دم دیدگان یعقوب روشن و بینا گشته از کاروانیان پرسید بنیامین چه شد؟ گفتند ما او را نزد برادرش سلامت و صالح گذاشتیم و آمدیم.

یعقوب در این هنگام حمد و شکر خدا را به جای آورده، سجده شکر نمود، هم چشمش بینا شد و هم خمیدگی پشتش راست گردید، آن گاه دستور داد همین امروز با تمامی خاندانش بسوی یوسف حرکت کنند.

خود یعقوب و همسرش (یامیل) که خاله یوسف بود حرکت کرده و تند می‌راندند، تا پس از نه روز

وارد مصر شدند.[1]

مؤلف: این معنا که همسر یعقوب که با او وارد مصر شده مادر بنیامین و خاله یوسف

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۶، ح ۷۹.

بوده نه مادر حقیقی او، مطلبی است که در عده‌ای از روایات آمده، ولی از ظاهر کتاب و بعضی از روایات برمی‌آید که او مادر حقیقی یوسف بوده، و یوسف و بنیامین هر دو از یک مادر بوده‌اند، البته ظهور این روایات آن قدر هم قوی نیست که بتواند آن روایات دیگر را دفع کند.

و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لاَ أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ فرموده: یعقوب بوی یوسف را همان دم شنید که کاروان از مصر بیرون شد، و فاصله کاروان تا فلسطین که محل سکونت یعقوب بود، ده شب راه بود[1].

مؤلف: در برخی از روایات که از طرق عامه و خاصه نقل شده چنین آمده که پیراهنی که یوسف نزد یعقوب (علیه السلام) فرستاد، پیراهنی بود که از بهشت نازل شده بود، پیراهنی بود که جبرئیل برای ابراهیم در آن موقع که می‌خواستند در آتش بیفکنند

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۶۲، ط تهران.

آورد و با پوشیدن آن، آتش برایش خنک و بی‌آزار شد، ابراهیم آن را به اسحاق و اسحاق به یعقوب سپرد، یعقوب نیز آن را بصورت تمیمه (بازوبند) درآورده و وقتی یوسف به دنیا آمد به گردن او انداخت و آن هم چنان در گردن یوسف بود تا آنکه در چنین روزی آن را از تمیمه بیرون آورد تا نزد پدر بفرستد بوی بهشت از آن منتشر شد، و همین بوی بهشت بود که به مشام یعقوب رسید. و اینگونه اخبار مطالبی دارد که ما نمی‌توانیم آنها را تصحیح کنیم، علاوه بر این، سند معتبری هم ندارند.

نظیر این روایات، روایات دیگری از شیعه و سنی است که در آنها آمده: یعقوب نامه‌ای به عزیز مصر نوشت با این تصور که او مردی از آل فرعون است، و از وی درخواست کرد بنیامین را که دستگیر کرده آزاد کند، و در آن نامه نوشت او فرزند اسحاق ذبیح اللّه است که خداوند به جدش ابراهیم دستور داده بود او را قربانی کند، و سپس در حین انجام ذبح، خداوند عوض عظیمی بجای او فرستاد، و ما در جلد دهم این کتاب گفتیم که: ذبیح، اسماعیل بوده نه اسحاق.

و در تفسیر عیاشی از «نشیط بن ناصح بجلی» روایت کرده که گفت خدمت حضرت صادق عرض کردم: آیا برادران یوسف پیامبر بودند؟ فرمود: پیامبر که نبودند هیچ، حتی از نیکان هم نبودند از مردم با تقوی هم نبودند، چگونه با تقوی بوده‌اند و حال آنکه به پدر خود گفتند: ﴿إِنَّکَ لَفِی ضَلاَلِکَ اَلْقَدِیمِ﴾؟![1]

مؤلف: و در روایتی که از طرق اهل سنت نقل شده، و همچنین در بعضی از روایات ضعیف شیعیان آمده، که: فرزندان یعقوب پیامبر بودند، اما این روایات، هم از راه کتاب مردود است و هم از راه سنت و هم از راه عقل، زیرا این هر سه، انبیاء را معصوم می‌دانند، (و کسانی که چنین اعمال زشتی از خود نشان دادند نمی‌توانند انبیاء باشند).

و اگر از ظاهر بعضی آیات برمی‌آید که اسباط، انبیاء بوده‌اند مانند آیه ﴿وَ أَوْحَیْنَا إِلی إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْمَاعِیلَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ اَلْأَسْبَاطِ﴾[2] ظهورش آن چنان نیست که نتوان از آن چشم پوشید، زیرا

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۵ ح ۷۷.

[2] ما به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط او، وحی کردیم. - نساء آیه ۱۶۳.

صریح در این معنا نیست که مراد از اسباط، همان برادران یوسفند، زیرا اسباط، بر همه دودمان یعقوب و تیره‌های بنی اسرائیل اطلاق می‌شود، هم چنان که در قرآن آمده: ﴿وَ قَطَّعْنَاهُمُ اِثْنَتَیْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً أُمَماً﴾[1].

چند روایت در مورد علت تاخیر و تسویف یعقوب (علیه السلام) در دعا برای آمرزش فرزندان ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی﴾

و در «فقیه» به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل گفتار یعقوب به فرزندانش، که فرمود: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی﴾ فرموده: استغفار را تاخیر انداخت تا شب جمعه فرا رسد.[2]

مؤلف: در این معنی روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابی الشیخ، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود: اینکه برادرم یعقوب به فرزندان خود گفت: «بزودی برایتان از پروردگارم

---

[1] جدا کردیم ایشان را به دو از ده تیره، که هر تیره امتی باشد. - اعراف، آیه ۱۶۰.

[2] فقیه، ج ۱، ص ۲۷۲، ح ۱۲۴۰، ط بیروت.

طلب مغفرت می‌کنم» منظورش این بود که شب جمعه فرا رسد.[1]

و در کافی به سند خود از فضل بن ابی قره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرموده: بهترین وقتی که می‌توانید در آن وقت دعا کنید و از خدا حاجت بطلبید وقت سحر است، آن گاه این آیه را تلاوت فرمود که: یعقوب به فرزندان خود گفت: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّی﴾ و منظورش این بود که در وقت سحر طلب مغفرت کند.[2].

مؤلف: در این معنی روایات دیگری نیز هست از جمله الدر المنثور از ابی الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که شخصی از آن جناب پرسید چرا یعقوب استغفار را تاخیر انداخت؟ فرمود: تاخیر انداخت تا هنگام سحر فرا برسد،

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۶، ط بیروت.

[2] اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۷.

چون دعای سحر مستجاب است.[1]

در سابق هم در بیان آیات، کلامی در وجه تاخیر گذشت (که تاخیر انداخت تا با دیدن یوسف و عزت او دلش بکلی از چرکینی نسبت به فرزندان پاک شود آن وقت دعا کند) و اگر یوسف (علیه السلام) با خوشی به برادران رو کرد و خود را معرفی نمود، و ایشان او را به جوانمردی و بزرگواری شناختند و او کمترین حرف و طعنه‌ای که مایه شرمندگی ایشان باشد نزد، و لازمه این رفتار این بود که بلافاصله جهت ایشان استغفار کند هم چنان که کرد دلیل نمی‌شود بر اینکه یعقوب (علیه السلام) طلب مغفرت را تاخیر نیندازد، چون موقعیت یعقوب غیر موقعیت یوسف بود، موقعیت یوسف مقتضی بر فوریت استغفار و تسریع در آن بود زیرا در مقام اظهار تمام فتوت و جوانمردی بود اما چنین مقتضی در مورد یعقوب نبود.

روایاتی در باره سجده یعقوب (علیه السلام) و فرزندانش در برابر یوسف (علیه السلام)

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۶، ط بیروت.

و در تفسیر قمی از محمد بن عیسی روایت کرده که گفت: یحیی بن اکثم از موسی (مبرقع) بن محمد بن علی بن موسی مسائلی پرسید، آن گاه آن مسائل را بر ابی الحسن هادی (علیه السلام) عرضه داشت، از آن جمله یکی این بود که پرسید خداوند می‌فرماید: ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ مگر صحیح است که یعقوب و فرزندانش برای یوسف سجده کنند با اینکه ایشان پیامبر بودند؟

ابو الحسن امام هادی (علیه السلام) در جواب فرمود: اما سجده کردن یعقوب و پسرانش برای یوسف عیب ندارد، چون سجده برای یوسف نبوده، بلکه این عمل یعقوب و فرزندانش طاعتی بوده برای خدا و تحیتی بوده برای یوسف، هم چنان که سجده ملائکه در برابر آدم سجده بر آدم نبود بلکه طاعت خدا بود و تحیت برای آدم.

یعقوب و فرزندانش که یکی از ایشان خود یوسف بود همه به عنوان شکر، خدا را سجده کردند برای اینکه خدا جمعشان را جمع کرد، مگر نمی‌بینی که خود او در این موقع می‌گوید: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي

مِنَ اَلْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ اَلْأَحَادِیثِ فَاطِرَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِیِّی فِی اَلدُّنْیَا وَ اَلْآخِرَةِ تَوَفَّنِی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ﴾[1]... .

مؤلف: در سابق، آنجا که آیات را تفسیر می‌کردیم مقداری در باره سجده پدر و برادران یوسف برای یوسف بحث کردیم، ظاهر این حدیث هم می‌رساند که خود یوسف هم با ایشان سجده کرده است، و حدیث استدلال کرده به گفتار یوسف که گفت: «پروردگارا تو بودی که

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۵۶، ط قم.

ملکم ارزانی داشتی...»، و لیکن در اینکه این گفتار چگونه دلالت دارد بر سجده کردن خود یوسف ابهام هست و وجهش برای ما روشن نیست.

این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از «محمد بن سعید ازدی» رفیق موسی بن محمد بن رضا (علیه السلام) نقل کرده که به برادر خود گفت: یحیی بن اکثم به من نامه نوشته و از مسائلی سؤال کرده، اینک به من بگویید ببینم معنای آیه ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ چیست؟ آیا راستی یعقوب و فرزندانش برای یوسف سجده کردند؟

می‌گوید: وقتی این مسائل را از برادرم پرسیدم در جواب گفت: سجده یعقوب و فرزندانش برای یوسف، از باب ادای شکر خدا بود که جمعشان را جمع کرد، مگر نمی‌بینی خود او در مقام ادای شکر در چنین موقعی گفته: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ اَلْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ اَلْأَحَادِيثِ...﴾[1].

و این روایتی که عیاشی آورده با لفظ آیه موافق‌تر است، و از نظر اشکال هم سالم‌تر از آن روایتی است

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۷، ح ۸۲.

که قمی آورده.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابن ابی عمیر از بعضی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل آیه ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَلْعَرْشِ﴾ فرمود: «عرش» به معنی تخت است، و در معنای جمله ﴿وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ فرموده: این سجود ایشان عبادت خدا بوده.[1]

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: یعقوب و فرزندانش نه روز راه پیمودند تا به مصر رسیدند، و چون به مصر رسیدند و بر یوسف وارد شدند، یوسف با پدرش معانقه کرد و او را بوسید و گریه کرد، و خاله‌اش را بر بالای تخت سلطنتی نشانید، آن گاه به اتاق شخصی خود رفت و عطر و سرمه استعمال کرد و لباس رسمی سلطنت پوشیده نزد ایشان بازگشت، - و در نسخه‌ای آمده که سپس بر ایشان درآمد - پس وقتی او را با چنین جلال و شوکتی دیدند همگی به احترام او و شکر خدا به

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۷، ح ۸۵.

سجده افتادند، اینجا بود که یوسف گفت: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ... بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي﴾.

آن گاه امام فرمود: یوسف در این مدت بیست سال، هرگز عطر و سرمه و بوی خوش استعمال نکرده بود، و هرگز نخندیده و با زنان نیامیخته بود، تا آنکه خدا جمع یعقوب را جمع نموده و او را به پدر و برادرانش رسانید.[1]

روایتی در مورد حلیت نعمت‌های دنیوی و جواز بهره برداری از آنها

و در کافی به سند خود از عباس بن هلال الشامی، غلام ابی الحسن (علیه السلام) از آن جناب روایت کرد که گفت: خدمت آقایم عرض کردم: فدایت شوم، مردم چقدر دوست می‌دارند کسی را که غذای ناگوار بخورد و لباس خشن بپوشد و در برابر خدا خشوع کند، فرمود: مگر نمی‌دانی که یوسف پیغمبر، که فرزند پیغمبر بود همواره قباهای حریر، آنهم زربافت می‌پوشید، و در مجالس آل فرعون می‌نشست و حکم می‌کرد، و مردم هم به لباس او ایراد نمی‌گرفتند، چون مردم محتاج لباس او نبودند،

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۷، ح ۸۳.

مردم از او عدالت می‌خواستند.

آری مردم نیازمند پیشوایی هستند که وقتی سخنی می‌گوید راست بگوید، و وقتی حکمی می‌کند عدالت را رعایت نماید، زیرا خداوند نه طعام حلالی را حرام کرده و نه شراب حلالی را (حرام کرده)، او حرام را حرام و ممنوع کرده، چه کم و چه زیاد، حتی خودش فرموده ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اَللَّهِ اَلَّتِی أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ اَلطَّيِّبَاتِ مِنَ اَلرِّزْقِ﴾.[1]

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم نقل کرده که گفت: خدمت امام ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم: یعقوب بعد از آنکه خداوند جمعش را جمع کرد و تعبیر خواب یوسف را نشانش داد چند سال در مصر با یوسف زندگی کرد؟ فرمود: دو سال، پرسیدم در این دو سال حجت خدا در روی زمین کی بود، یعقوب، یا یوسف؟ فرمود حجت خدا یعقوب بود، پادشاه یوسف، بعد از آنکه یعقوب از دنیا رفت یوسف استخوانهای یعقوب را در تابوتی گذاشت و به سرزمین شام برده در بیت المقدس به

---

[1] فروع کافی، ج ۶، ص ۴۵۳، ح ۵، ط بیروت.

خاک سپرد، و از آن پس یوسف بن یعقوب حجت خدا گردید.[1]

مؤلف: روایات در داستان یوسف بسیار زیاد است، و ما از آنها به آن مقداری اکتفاء کردیم که به آیات کریمه قرآن مساس و ارتباط داشت و ما بقی را متعرض نشدیم، چون علاوه بر اینکه ارتباط زیادی با آیات نداشت بیشتر آنها یا سندش ضعیف بود و یا متنش دچار تشویش و اضطراب بود.

مثلا از جمله روایاتی که گفتم ارتباطی با بحث تفسیر ما ندارد این مطلب است که در بعضی از آنها آمده که: خدای سبحان نبوت را در دودمان یعقوب در پشت «لاوی» قرار داد، و لاوی همان کسی بود که مانع بقیه برادران از کشتن یوسف شد، و گفت ﴿لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ اَلْجُبِّ...﴾، و همان او بود که در وقتی که یوسف برادرش را به اتهام سرقت بازداشت

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۸، ح ۸۷.

نمود به برادران گفت: «من از جای خود تکان نمی‌خورم و از سرزمین مصر بیرون نمی‌روم تا آنکه پدرم اجازه دهد و یا خدایم حکم کند، که او خیر الحاکمین است».خداوند (هم) به شکرانه این دو عملش نبوت را در دودمان وی قرار داد.

و نیز از جمله مطالبی که در برخی از آن روایات آمده این است که یوسف (علیه السلام) با همسر عزیز ازدواج کرد، و این همسر عزیز همان زلیخا بود که سالها عاشق یوسف شده و آن جریان‌ها را پیش آورد، بعد از آنکه عزیز در خلال سالهای قحطی از دنیا رفت یوسف او را به همسری خود گرفت. و اگر این حدیث صحیح باشد بعید نیست که خداوند به شکرانه این که او (زلیخا) در نهایت گفتار یوسف را تصدیق کرده بر علیه خود گواهی داده و گفت: ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ اَلْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ اَلصَّادِقِينَ﴾ او را به وصال یوسف رسانده باشد.

گفتاری در چند فصل پیرامون داستان یوسف

۱ - داستان یوسف در قرآن

یوسف پیغمبر، فرزند یعقوب ابن اسحاق بن ابراهیم خلیل، یکی از دوازده فرزند یعقوب، و

کوچکترین برادران خویش است مگر بنیامین که او از آن جناب کوچکتر بود. خداوند متعال مشیتش بر این تعلق گرفت که نعمت خود را بر وی تمام کند و او را علم و حکم و عزت و سلطنت دهد، و بوسیله او قدر آل یعقوب را بالا ببرد، و لذا در همان کودکی از راه رؤیا او را به چنین آینده درخشان بشارت داد، بدین صورت که وی در خواب دید یازده ستاره و آفتاب و ماه در برابرش به خاک افتادند و او را سجده کردند، این خواب خود را برای پدر نقل کرد، پدر او را سفارش کرد که مبادا خواب خود را برای برادران نقل کنی، زیرا که اگر نقل کنی بر تو حسد می‌ورزند. آن گاه خواب او را تعبیر کرد به اینکه بزودی خدا تو را برمی‌گزیند، و از تاویل احادیث به تو می‌آموزد و نعمت خود را بر تو و بر آل یعقوب تمام می‌کند، آن چنان که بر پدران تو ابراهیم و اسحاق تمام کرد.

این رؤیا همواره در نظر یوسف بود، و تمامی دل او را به خود مشغول کرده بود او همواره دلش به سوی محبت پروردگارش پر می‌زد، و به خاطر علو نفس و صفای روح و خصایص حمیده و پسندیده‌ای

که داشت واله و شیدای پروردگار بود، و از اینها گذشته دارای جمالی بدیع بود آن چنان که عقل هر بیننده را مدهوش و خیره می‌ساخت.

یعقوب هم به خاطر این صورت زیبا و آن سیرت زیباترش او را بی‌نهایت دوست می‌داشت، و حتی یک ساعت از او جدا نمی‌شد، این معنا بر برادران بزرگترش گران می‌آمد و حسد ایشان را برمی‌انگیخت، تا

آنکه دور هم جمع شدند و در باره کار او با هم به مشورت پرداختند، یکی می‌گفت باید او را کشت، یکی می‌گفت باید او را در سرزمین دوری انداخت و پدر و محبت پدر را به خود اختصاص داد، آن گاه بعدا توبه کرد و از صالحان شد، و در آخر رأیشان بر پیشنهاد یکی از ایشان متفق شد که گفته بود: باید او را در چاهی بیفکنیم تا کاروانیانی که از چاه‌های سر راه آب می‌کشند او را یافته و با خود ببرند.

بعد از آنکه بر این پیشنهاد تصمیم گرفتند، به دیدار پدر رفته با او در این باره گفتگو کردند، که فردا یوسف را با ما بفرست تا در صحرا از میوه‌های صحرایی بخورد و بازی کند و ما او را محافظت می‌کنیم، پدر در آغاز راضی نشد و چنین عذر آورد که من می‌ترسم گرگ او را بخورد، از فرزندان اصرار و از او انکار، تا در آخر راضیش کرده یوسف را از او ستاندند و با خود به مراتع و چراگاههای گوسفندان برده بعد از آنکه پیراهنش را از تنش بیرون آوردند در چاهش انداختند.

آن گاه پیراهنش را با خون دروغین آلوده کرده

نزد پدر آورده گریه‌کنان گفتند: ما رفته بودیم با هم مسابقه بگذاریم، و یوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بودیم، وقتی برگشتیم دیدیم گرگ او را خورده است، و این پیراهن به خون‌آلوده اوست.

یعقوب به گریه درآمد و گفت: چنین نیست، بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده و شما را فریب داده، ناگزیر صبری جمیل پیش می‌گیرم و خدا هم بر آنچه شما توصیف می‌کنید مستعان و یاور است، این مطالب را جز از راه فراست خدادادی نفهمیده بود، خداوند در دل او انداخت که مطلب او چه قرار است.

یعقوب همواره برای یوسف اشک می‌ریخت و بهیچ چیز دلش تسلی نمی‌یافت، تا آنکه دیدگانش از شدت حزن و فرو بردن اندوه نابینا گردید.

فرزندان یعقوب مراقب چاه بودند ببینند چه بر سر یوسف می‌آید، تا آن که کاروانی بر سر چاه آمده مامور سقایت خود را روانه کردند تا از چاه آب بکشد، وقتی دلو خود را به قعر چاه سرازیر کرد یوسف، خود را به دلو بند کرده از چاه بیرون آمد کاروانیان فریاد خوشحالیشان بلند شد، که ناگهان

فرزندان یعقوب نزدیکشان آمدند و ادعا کردند که این بچه برده ایشانست، و آن گاه بنای معامله را گذاشته به بهای چند درهم اندک فروختند.

کاروانیان یوسف را با خود به مصر برده در معرض فروشش گذاشتند، عزیز مصر او را خریداری نموده به خانه برد و به همسرش سفارش کرد تا او را گرامی بدارد، شاید به دردشان بخورد و یا او را فرزند خوانده خود کنند، همه این سفارشات بخاطر جمال بدیع و بی‌مثال او و آثار جلال و صفای روحی بود که از جبین او مشاهده می‌کرد.

یوسف در خانه عزیز غرق در عزت و عیش روزگار می‌گذراند، و این خود اولین عنایت لطیف و

سرپرستی بی‌مانندی بود که از خدای تعالی نسبت به وی بروز کرد، چون برادرانش خواستند تا بوسیله به چاه انداختن و فروختن، او را از زندگی خوش و آغوش پدر و عزت و ناز او محروم سازند، و یادش را از دلها ببرند، ولی خداوند نه او را از یاد پدر برد و نه مزیت زندگی را از او گرفت، بلکه بجای آن زندگی بدوی و ابتدایی که از خیمه و چادر مویین داشت قصری سلطنتی و زندگی مترقی و متمدن و شهری روزیش کرد، بعکس همان نقشه‌ای که ایشان برای ذلت و خواری او کشیده بودند او را عزیز و محترم ساخت، رفتار خداوند با یوسف از اول تا آخر در مسیر همه حوادث به همین منوال جریان یافت.

یوسف در خانه عزیز در گواراترین عیش، زندگی می‌کرد، تا بزرگ شد و به حد رشد رسید و بطور دوام نفسش رو به پاکی و تزکیه، و قلبش رو به صفا می‌گذاشت، و به یاد خدا مشغول بود، تا در محبت خداوند به حد ولع یعنی ما فوق عشق رسید و خود را برای خدا خالص گردانید، کارش به جایی رسید که دیگر همی جز خدا نداشت، خدایش هم او را برگزیده و خالص برای خودش کرد، علم و

حکمتش ارزانی داشت، آری رفتار خدا با نیکوکاران چنین است.

در همین موقع بود که همسر عزیز دچار عشق او گردید، و محبت به او تا اعماق دلش راه پیدا کرد، ناگزیرش ساخت تا با او بنای مراوده را بگذارد، بناچار روزی همه درها را بسته او را به خود خواند و گفت ﴿هَیْتَ لَکَ﴾ یوسف از اجابتش سرباز زد، و به عصمت الهی اعتصام جسته گفت ﴿مَعَاذَ اَللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ اَلظَّالِمُونَ﴾، زلیخا او را تعقیب کرده هر یک برای رسیدن به در از دیگری پیشی گرفتند، تا دست همسر عزیز به پیراهن او بند شد و از بیرون شدنش جلوگیری کرد، و در نتیجه پیراهن یوسف از عقب پاره شد.

در همین هنگام به عزیز برخوردند که پشت در ایستاده بود، همسر او یوسف را متهم کرد به اینکه نسبت به وی قصد سوء کرده، یوسف انکار کرد، در همین موقع عنایت الهی او را دریافت، کودکی که در همان میان در گهواره بود به برائت و پاکی یوسف گواهی داد، و بدین وسیله خدا او را تبرئه کرد.

بعد از این جریان مبتلا به عشق زنان مصر و مراوده ایشان با وی گردید و عشق همسر عزیز روز بروز انتشار بیشتری می‌یافت، تا آنکه جریان با زندانی شدن وی خاتمه یافت.

همسر عزیز خواست تا با زندانی کردن یوسف او را به اصطلاح تادیب نموده مجبورش سازد تا او را در آنچه که می‌خواهد اجابت کند، عزیز هم از زندانی کردن وی می‌خواست تا سر و صدا و اراجیفی که در باره او انتشار یافته و آبروی او و خاندان او و وجهه‌اش را لکه‌دار ساخته خاموش شود.

یوسف وارد زندان شد و با او دو جوان از غلامان دربار نیز وارد زندان شدند یکی از ایشان به وی گفت: در خواب دیده که آب انگور می‌فشارد و شراب می‌سازد. دیگری گفت: در خواب دیده که بالای سر خود نان حمل می‌کند و مرغها از آن نان می‌خورند، و از وی درخواست کردند که تاویل رؤیای ایشان را ـ

بگوید.

یوسف (علیه السلام) رؤیای اولی را چنین تعبیر کرد که: وی بزودی از زندان رها شده سمت پیاله‌گردانی دربار را اشغال خواهد کرد، و در تعبیر رؤیای دومی چنین گفت که: بزودی به دار آویخته گشته مرغها از سرش می‌خورند، و همین طور هم شد که آن جناب فرموده بود، در ضمن یوسف به آن کس که نجات یافتنی بود در موقع بیرون شدنش از زندان گفت: مرا نزد صاحبت بیاد آر، شیطان این سفارش را از یاد او برد، در نتیجه یوسف سالی چند در زندان بماند.

بعد از این چند سال پادشاه خواب هولناکی دید و آن را برای کرسی‌نشینان خود بازگو کرد تا شاید تعبیرش کنند، و آن خواب چنین بود که گفت: در خواب می‌بینم که هفت گاو چاق، طعمه هفت گاو لاغر می‌شوند، و هفت سنبله سبز و سنبله‌های دیگر خشکیده، هان ای کرسی‌نشینان نظر خود را در رؤیای من بگوئید، اگر تعبیر خواب می‌دانید.

گفتند: این خواب آشفته است و ما دانای به تعبیر

خوابهای آشفته نیستیم. در این موقع بود که ساقی شاه به یاد یوسف و تعبیری که او از خواب وی کرده بود افتاد، و جریان را به پادشاه گفت و از او اجازه گرفت تا بزندان رفته از یوسف تعبیر خواب وی را بپرسد، او نیز اجازه داده به نزد یوسف روانه‌اش ساخت.

وقتی ساقی نزد یوسف آمده تعبیر خواب شاه را خواست، و گفت که همه مردم منتظرند پرده از این راز برداشته شود، یوسف در جوابش گفت: هفت سال پی در پی کشت و زرع نموده آنچه درو می‌کنید در سنبله‌اش می‌گذارید، مگر مقدار اندکی که می‌خورید، آن گاه هفت سال دیگر بعد از آن می‌آید که آنچه اندوخته‌اید می‌خورید مگر اندکی از آنچه انبار کرده‌اید، سپس بعد از این هفت سال، سالی فرا می‌رسد که از قحطی نجات یافته از میوه‌ها و غلات بهره‌مند می‌گردید.

شاه وقتی این تعبیر را شنید حالتی آمیخته از تعجب و مسرت به وی دست داد، و دستور آزادیش را صادر نموده گفت: تا احضارش کنند، لیکن وقتی مامور دربار زندان مراجعه نموده و خواست یوسف

را بیرون آورد، او از بیرون شدن امتناع ورزید و فرمود: بیرون نمی‌آیم مگر بعد از آنکه شاه ماجرای میان من و زنان مصر را تحقیق نموده میان من و ایشان حکم کند.

شاه تمامی زنانی که در جریان یوسف دست داشتند احضار نموده و در باره او با ایشان به گفتگو پرداخت، همگی به برائت ساحت او از جمیع آن تهمت‌ها متفق گشته به یک صدا گفتند: خدا منزه است که ما از او هیچ سابقه سویی نداریم، در اینجا همسر عزیز گفت: دیگر حق آشکارا شد، و ناگزیرم بگویم همه فتنه‌ها زیر سر من بود، من عاشق او شده و با او بنای مراوده را گذاردم، او از راستگویان است.

پادشاه امر او را بسیار عظیم دید، و علم و حکمت و استقامت و امانت او در نظر وی عظیم آمد، دستور آزادی و احضارش را مجددا صادر کرد و

دستور داد تا با کمال عزت و احترام احضارش کنند، و گفت: او را برایم بیاورید تا من او را مخصوص خود سازم، وقتی او را آوردند و با او به گفتگو پرداخت، گفت: تو دیگر امروز نزد ما دارای مکانت و منزلت و امانتی، زیرا به دقیق‌ترین وجهی آزمایش، و به بهترین وجهی خالص گشته‌ای.

یوسف در پاسخش فرمود: مرا متصدی خزائن زمین - یعنی سرزمین مصر - بگردان که در حفظ آن حافظ و دانایم، و می‌توانم کشتی ملت و مملکت را در چند سال قحطی به ساحل نجات رسانیده از مرگی که قحطی بدان تهدیدشان می‌کند برهانم، پادشاه پیشنهاد وی را پذیرفته، یوسف دست در کار امور مالی مصر می‌شود، و در کشت و زرع بهتر و بیشتر و جمع طعام و آذوقه و نگهداری آن در سیلوهای مجهز با کمال تدبیر سعی می‌کند، تا آنکه سالهای قحطی فرا می‌رسد، و یوسف طعام پس انداز شده را در بین مردم تقسیم می‌کند و بدین وسیله از مخمصه‌شان می‌رهاند.

در همین سنین بود که یوسف به مقام عزیزی مصر می‌رسد و بر اریکه سلطنت تکیه می‌زند. پس

می‌توان گفت اگر زندان نرفته بود به سلطنت نمی‌رسید، در همین زندان بود که مقدمات این سرنوشت فراهم می‌شد، آری با اینکه زنان مصر می‌خواستند (برای خاموش کردن آن سر و صداها) اسم یوسف را از یادها ببرند و دیدگان را از دیدارش محروم و او را از چشمها مخفی بدارند، و لیکن خدا غیر این را خواست.

در بعضی از همین سالهای قحطی بود که برادران یوسف برای گرفتن طعام وارد مصر و به نزد یوسف آمدند، یوسف به محض دیدن، ایشان را می‌شناسد، ولی ایشان او را بهیچ وجه نمی‌شناسند، یوسف از وضع ایشان می‌پرسد، در جواب می‌گویند: ما فرزندان یعقوبیم، و یازده برادریم که کوچکترین از همه ما نزد پدر مانده چون پدر ما طاقت دوری و فراق او را ندارد.

یوسف چنین وانمود کرد که چنین میل دارد او را هم ببیند و بفهمد که مگر چه خصوصیتی دارد که پدرش اختصاص به خودش داده است، لذا دستور می‌دهد که اگر بار دیگر به مصر آمدند حتما او را با

خود بیاورند، آن گاه (برای اینکه تشویقشان کند) بسیار احترامشان نموده بیش از بهایی که آورده بودند طعامشان داد و از ایشان عهد و پیمان گرفت که برادر را حتما بیاورند، آن گاه محرمانه به کارمندان دستور داد تا بها و پول ایشان را در خرجین‌هایشان بگذارند، تا وقتی برمی‌گردند متاع خود را شناخته شاید دوباره برگردند.

چون به نزد پدر بازگشتند ماجرا و آنچه را که میان ایشان و عزیز مصر اتفاق افتاده بود همه را برای پدر نقل کردند و گفتند که: با این همه احترام از ما عهد گرفته که برادر را برایش

ببریم و گفته: اگر نبریم به ما طعام نخواهد داد، پدر از دادن بنیامین خودداری می‌کند، در همین بین خرجینها را باز می‌کنند تا طعام را جابجا کنند، می‌بینند که عزیز مصر متاعشان را هم برگردانیده، مجددا نزد پدر رفته جریان را به اطلاعش می‌رسانند، و در فرستادن بنیامین اصرار می‌ورزند، او هم امتناع می‌کند، تا آنکه در آخر بعد از گرفتن عهد و پیمانهایی خدایی که در بازگرداندن و محافظت او دریغ نورزند رضایت می‌دهد، و در عهد خود این نکته را هم اضافه می‌کنند که اگر گرفتاری پیش آمد که برگرداندن او مقدور نبود معذور باشند.

آن گاه برای بار دوم مجهز شده بسوی مصر سفر می‌کنند در حالی که بنیامین را نیز همراه دارند، وقتی بر یوسف وارد می‌شوند یوسف برادر مادری خود را به اتاق خلوت برده خود را معرفی می‌کند و می‌گوید: من برادر تو یوسفم، ناراحت نباش، نخواسته‌ام تو را حبس کنم، بلکه نقشه‌ای دارم (که تو باید مرا در پیاده کردن آن کمک کنی) و آن اینست که می‌خواهم تو را نزد خود نگهدارم پس مبادا از

آنچه می‌بینی ناراحت بشوی.

و چون بار ایشان را می‌بندد، جام سلطنتی را در خرجین بنیامین می‌گذارد، آن گاه جارزنی جار می‌زند که: ای کاروانیان! شما دزدید، فرزندان یعقوب برمی‌گردند و به نزد ایشان می‌آیند، که مگر چه گم کرده‌اید؟ گفتند: جام سلطنتی را، هر که از شما آن را بیاورد یک بار شتر جایزه می‌دهیم، و من خود ضامن پرداخت آنم، گفتند: به خدا شما که خود فهمیدید که ما بدین سرزمین نیامده‌ایم تا فساد برانگیزیم، و ما دزد نبوده‌ایم، گفتند: حال اگر در بار شما پیدا شد کیفرش چیست؟ خودتان بگویید، گفتند: (در مذهب ما) کیفر دزد، خود دزد است، که برده و مملوک صاحب مال می‌شود، ما سارق را اینطور کیفر می‌کنیم.

پس شروع کردند به بازجویی و جستجو، نخست خرجینهای سایر برادران را وارسی کردند، در آنها نیافتند، آن گاه آخر سر از خرجین بنیامین درآورده، دستور بازداشتش را دادند.

هر چه برادران نزد عزیز آمده و در آزاد ساختن او التماس کردند مؤثر نیفتاد، حتی حاضر شدند یکی

از ایشان را بجای او بگیرد و بر پدر پیر او ترحم کند، مفید نیفتاد، ناگزیر مایوس شده نزد پدر آمدند، البته غیر از بزرگتر ایشان که او در مصر ماند و به سایرین گفت: مگر نمی‌دانید که پدرتان از شما پیمان گرفته، مگر سابقه ظلمی که به یوسفش کردید از یادتان رفته؟ من که از اینجا تکان نمی‌خورم تا پدرم اجازه دهد، و یا خداوند که احکم الحاکمین است برایم راه چاره‌ای معین نماید، لذا او در مصر ماند و سایر برادران نزد پدر بازگشته جریان را برایش گفتند.

یعقوب (علیه السلام) وقتی این جریان را شنید، گفت: نه، نفس شما باز شما را به اشتباه انداخته و گول زده است، صبری جمیل پیش می‌گیرم، باشد که خدا همه آنان را به من

برگرداند، در اینجا روی از فرزندان برتافته، ناله‌ای کرد و گفت: آه، وا اسفاه بر یوسف، و دیدگانش از شدت اندوه و غمی که فرو می‌برد سفید شد، و چون فرزندان ملامتش کردند که تو هنوز دست از یوسف و یاد او برنمی‌داری، گفت: (من که به شما چیزی نگفته‌ام) من حزن و اندوهم را نزد خدا شکایت می‌کنم، و من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید، آن گاه فرمود: ای فرزندان من بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمت خدا مایوس نشوید، من امیدوارم که شما موفق شده هر دو را پیدا کنید.

چند تن از فرزندان به دستور یعقوب دوباره به مصر برگشتند، وقتی در برابر یوسف قرار گرفتند، و نزد او تضرع و زاری کردند و التماس نمودند که به ما و جان ما و خانواده ما و برادر ما رحم کن، و گفتند: که هان ای عزیز! بلا و بدبختی ما و اهل ما را احاطه کرده، و قحطی و گرسنگی از پایمان درآورده، با بضاعتی اندک آمده‌ایم، تو به بضاعت ما نگاه مکن، و کیل ما را تمام بده، و بر ما و بر برادر ما که اینک برده خود گرفته‌ای ترحم فرما، که خدا تصدق

دهندگان را دوست می‌دارد.

اینجا بود که کلمه خدای تعالی (که عبارت بود از عزیز کردن یوسف علی رغم خواسته برادران، و وعده اینکه قدر و منزلت او و برادرش را بالا برده و حسودان ستمگر را ذلیل و خوار بسازد) تحقق یافت و یوسف تصمیم گرفت خود را به برادران معرفی کند، ناگزیر چنین آغاز کرد:

هیچ می‌دانید آن روزها که غرق در جهل بودید؟ با یوسف و برادرش چه کردید (برادران تکانی خورده) گفتند. آیا راستی تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم، و این برادر من است خدا بر ما منت نهاد، آری کسی که تقوا پیشه کند و صبر نماید خداوند اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌سازد.

گفتند: به خدا قسم که خدا تو را بر ما برتری داد، و ما چه خطاکارانی بودیم، و چون به گناه خود اعتراف نموده و گواهی دادند که امر در دست خداست هر که را او بخواهد عزیز می‌کند و هر که را بخواهد ذلیل می‌سازد، و سرانجام نیک، از آن مردم با تقوا است و خدا با خویشتن داران است، در نتیجه

یوسف هم در جوابشان شیوه عفو و استغفار را پیش کشیده چنین گفت: امروز به خرده حسابها نمی‌پردازیم، خداوند شما را بیامرزد، آن گاه همگی را نزد خود خوانده احترام و اکرامشان نمود، سپس دستورشان داد تا به نزد خانواده‌های خود بازگشته، پیراهن او را هم با خود برده به روی پدر بیندازند، تا بهمین وسیله بینا شده او را با خود بیاورند.

برادران آماده سفر شدند، همین که کاروان از مصر بیرون شد یعقوب در آنجا که بود به کسانی که در محضرش بودند گفت: من دارم بوی یوسف را می‌شنوم، اگر به سستی رأی نسبتم ندهید، فرزندانی که در حضورش بودند گفتند: به خدا قسم تو هنوز در گمراهی سابقت هستی.

و همین که بشیر وارد شد و پیراهن یوسف را بصورت یعقوب انداخت یعقوب دیدگان از دسته رفته خود را بازیافت، و عجب اینجاست که خداوند بعین همان چیزی که بخاطر دیدن آن دیدگانش را گرفته بود، با همان، دیدگانش را شفا داد، آن گاه به فرزندان گفت: به شما نگفتم که من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید؟!

گفتند: ای پدر! حال برای ما استغفار کن، و آمرزش گناهان ما را از خدا بخواه ما مردمی خطا کار بودیم، یعقوب فرمود: بزودی از پروردگارم جهت شما طلب مغفرت می‌کنم که او غفور و رحیم است.

آن گاه تدارک سفر دیده بسوی یوسف روانه شدند، یوسف ایشان را استقبال کرد، و پدر و مادر را در آغوش گرفت، و امنیت قانونی برای زندگی آنان در مصر صادر کرد و به دربار سلطنتیشان وارد نمود و پدر و مادر را بر تخت نشانید، آن گاه یعقوب و همسرش به اتفاق یازده فرزندش در مقابل یوسف به سجده افتادند. یوسف گفت: پدر جان این تعبیر همان خوابی است که من قبلا دیده بودم، پروردگارم

خوابم را حقیقت کرد، آن گاه به شکرانه خدا پرداخت، که چه رفتار لطیفی در دفع بلایای بزرگ از وی کرد، و چه سلطنت و علمی به او ارزانی داشت.

دودمان یعقوب هم چنان در مصر ماندند، و اهل مصر یوسف را به خاطر آن خدمتی که به ایشان کرده بود و آن منتی که به گردن ایشان داشت بی نهایت دوست می‌داشتند و یوسف ایشان را به دین توحید و ملت آبائش ابراهیم و اسحاق و یعقوب دعوت می‌کرد، که داستان دعوتش در قصه زندانش و در سوره مؤمن آمده.

۲ - ثنای خداوند بر یوسف و مقام معنوی او

خداوند یوسف (علیه السلام) را از مخلصین و صدیقین و محسنین خوانده، و به او حکم و علم داده و تاویل احادیثش آموخته، او را برگزیده و نعمت خود را بر او تمام کرده و به صالحینش ملحق ساخته، (اینها آن ثناهایی بود که در سوره یوسف بر او کرده) و در سوره انعام آنجا که بر آل نوح و ابراهیم (علیه السلام) ثنا گفته او را نیز در زمره ایشان اسم برده.

۳ - داستان یوسف از نظر تورات

تورات‌ی که فعلا در دست است[1] در باره یوسف (علیه السلام) می‌گوید: فرزندان یعقوب

دوازده تن بودند که «رأوبین» پسر بزرگتر یعقوب و «شمعون» و «لاوی» و «یهودا» و «یساکر» و «زنولون» از یک همسرش به نام «لیئة» به دنیا آمدند، و یوسف و بنیامین، از همسر دیگرش «راحیل»، و «دان» و «نفتالی» از «بلهه» کنیز راحیل، و «جاد» و «اشیر» از «زلفه» کنیز لیئة به دنیا آمدند.

اینها آن فرزندان یعقوب بودند که در «فدان أرام» از وی متولد شدند.

تورات می‌گوید[2]: یوسف در سن هفده سالگی بود که با برادرانش گوسفند می‌چرانید و در خانه بچه‌های بلهه و زلفه دو همسر پدرش زندگی می‌کرد و تهمتهای ناروای ایشان را به پدر، گزارش نمی‌داد و اما اسرائیل (یعقوب) یوسف را بیشتر از سایر فرزندان دوست می‌داشت، چون او فرزند دوران

---

[1] تورات در اصحاح ۳۵ از سفر تکوین می‌گوید: لیئه وراحیل دو زن یعقوب بودند که هر دو دخترانلابان ارا، بودند و راحیل که مادر یوسف بود در موقع وضع حمل بنیامین درگذشت.

[2] تورات، اصحاح ۳۷ از سفر تکوین.

پیریش بود، لذا برای خصوص او پیراهنی رنگارنگ تهیه کرد، وقتی برادران دیدند، چون نمی‌توانستند ببینند پدرشان یوسف را بیشتر از همه فرزندانش دوست می‌دارد به همین جهت با او دشمن شدند به حدی که دیگر قادر نبودند با او سلام و علیک یا صحبتی کنند.

یوسف وقتی خوابی دید و خواب خود را برای برادران تعریف کرد بغض و کینه ایشان بیشتر شد، یوسف به ایشان گفت: گوش بدهید این خوابی که من دیده‌ام بشنوید، اینک در میان کشتزار دسته‌ها را می‌بستیم، و اینک دسته من برخاسته راست ایستاد، و دسته‌های شما در اطراف ایستادند و به دسته من سجده کردند برادران گفتند نکند تو روزی بر ما مسلط شوی و یا حاکم بر ما گردی، آتش خشم ایشان به خاطر این خواب و آن گفتارش تیزتر شد.

بار دیگر خواب دیگری دید، و برای برادران اینچنین تعریف کرد که: من بار دیگر خواب دیدم که آفتاب و ماه و یازده کوکب برایم به سجده افتادند، این خواب را برای پدر نیز تعریف کرد، پدر به او پرخاش کرد و گفت: این خواب چیست که دیده‌ای،

آیا من و مادرت و یازده برادرانت می‌آییم برای تو به خاک می‌افتیم؟ سپس برادران بر وی حسد بردند، و اما پدرش قضیه را بخاطر سپرد.

مدتی گذشت تا اینکه برادران به دنبال چرانیدن اغنام پدر به «شکیم» رفتند، اسرائیل به یوسف گفت: برادرانت رفته‌اند به شکیم یا نه؟ گفت آری رفته‌اند، گفت پس نزدیک بیا تا تو را نزد ایشان بفرستم، یوسف گفت اینک حاضرم، گفت: برو ببین برادرانت و گوسفندان سالمند یا نه، خبرشان را برایم بیاور، او را از دره «حبرون» فرستاد و یوسف به شکیم آمد، در

بین راه مردی به یوسف برخورد و دید که او راه را گم کرده است، از او پرسید در جستجوی چه هستی؟ گفت: برادرانم، آیا می‌دانی کجا گوسفند می‌چرانند؟ مرد گفت: اینجا بودند رفتند، و من شنیدم که با یکدیگر می‌گفتند: برویم «دوثان»، یوسف راه خود را به طرف دوثان کج کرد و ایشان را در آنجا یافت.

وقتی از دور او را دیدند هنوز به ایشان نرسیده، ایشان در باره از بین بردنش با هم گفتگو کردند، یکی گفت: این همان صاحب خوابها است که می‌آید، بیایید به قتلش برسانیم، و در یکی از این چاهها بیفکنیم، آن گاه می‌گوییم حیوانی زشت و وحشی او را درید، آن وقت ببینیم تعبیر خوابش چگونه می‌شود؟ «رأوبین» این حرف را شنید و تصمیم گرفت یوسف را از دست ایشان نجات دهد، لذا پیشنهاد کرد او را نکشید و دست و دامن خود را به خون او نیالایید بلکه او را در این چاهی که در این صحراست بیندازید و دستی هم (برای زدنش) بسوی او دراز نکنید، منظور او این بود که یوسف زنده در چاه بماند بعدا او به پدر خبر دهد بیایند نجاتش

دهند.

و لذا وقتی یوسف رسید او را برهنه کرده پیراهن رنگارنگش را از تنش بیرون نموده در چاهش انداختند، و اتفاقا آن چاه هم خشک بود، آن گاه نشستند تا غذا بخورند، در ضمن نگاهشان به آن چاه بود که دیدند کاروانی از اسماعیلیان از طرف «جلعاد» می‌آید، که شترانشان بار کتیراء و بلسان و لادن دارند، و دارند به طرف مصر می‌روند، تا در آنجا بار بیندازند، یهودا به برادران گفت: برای ما چه فایده دارد که برادر خود را بکشیم و خونش را پنهان بداریم بیایید او را به اسماعیلیان بفروشیم و دست خود را بخونش نیالاییم، زیرا هر چه باشد برادر ما و پاره تن ما است، برادران این پیشنهاد را پذیرفتند.

در این بین مردمی از اهل مدین به عزم تجارت می‌گذشتند که یوسف را از چاه بالا آورده به مبلغ بیست درهم نقره به اسماعیلیان فروختند، اسماعیلیان یوسف را به مصر آوردند، سپس رأوبین به بالای چاه آمد (تا از یوسف خبری بگیرد) دید اثری از یوسف در چاه نیست جامه خود را در تن

دریده بسوی برادران بازگشت و گفت: این بچه پیدایش نیست، کجا بسراغش بروم؟.

برادران، پیراهن یوسف را برداشته بز نری کشته پیراهن را در آن آلودند، و پیراهن خون آلود را برای پدر آورده گفتند: ما این پیراهن را یافته‌ایم ببین آیا پیراهن فرزندت یوسف است یا نه؟ او هم تحقیق کرد و گفت: پیراهن فرزندم یوسف است که حیوانی وحشی و درنده او را دریده و خورده است، آن گاه جامه خود را در تن دریده و پلاسی در بر کرد و روزهای بسیاری بر فرزند خود بگریست، همگی پسران و دختران هر چه خواستند او را از عزا درآورند قبول نکرد و گفت برای پسر خود تا خانه قبر گریه را ادامه می‌دهم.

تورات می‌گوید[1]: یوسف را به مصر بردند در آنجا فوطیفار خواجه فرعون که سرپرست شرطه و مردی مصری بود او را از دست اسماعیلیان خرید و چون خدا با یوسف بود از هر ورطه نجات می‌یافت، و او در منزل آقای مصریش به زندگی پرداخت.

و چون رب با او بود، هر کاری که او می‌کرد خداوند در مشیتش راست می‌آورد و کارش را با ثمر می‌کرد، بهمین جهت وجودش در چشم سیدش و همچنین خدمتگزاران او نعمتی آمد، در نتیجه او را سرپرست خانه خود کرد و هر چه داشت به او واگذار نمود، و از روزی که او را موکل به امور خانه خود ساخت دید که پروردگار خانه‌اش را پر برکت نمود، و این برکت پروردگار شامل همه ما یملکش – چه در خانه و چه در صحرای او – شده، از همین جهت هر چه داشت به دست یوسف سپرد و بهیچ کاری کار نداشت، تنها غذا می‌خورد و پی کار خود می‌رفت.

تورات بعد از ذکر این امور می‌گوید: یوسف

---

[1] تورات، اصحاح ۳۹ از سفر تکوین.

جوانی زیبا و نیکو منظر بود، همسر سیدش چشم طمع به او دوخت، و در آخر گفت: باید با من بخوابی. یوسف امتناع ورزید و بدو گفت: آقای من (آن قدر مرا امین خود دانسته که) با بودن من از هیچ چیز خود خبر ندارد و تمامی اموالش را به من سپرده، و او الآن در خانه نیست و چیزی را جز تو از من دریغ نداشته، چون تو ناموس اویی، با این حال من با چنین شر بزرگی چه کنم آیا خدای را گناه کنم؟ این ماجرا همه روزه ادامه داشت، او اصرار می‌ورزید که وی در کنارش بخوابد و با او بیامیزد، و این انکار می‌ورزید.

آن گاه می‌گوید: در همین اوقات بود که روزی یوسف وارد اتاق شد تا کار خود را انجام دهد، و اتفاقا کسی هم در خانه نبود، ناگهان همسر سیدش جامه او را گرفت در حالی که می‌گفت باید با من بخوابی، یوسف جامه را از تن بیرون آورد و در دست او رها کرد و خود گریخت.

همسر آقایش وقتی دید او گریخت: اهل خانه را صدا زد که می‌بینید شوهر مرا که این مرد عبرانی را به خانه راه داده که با من ملاعبه و بازی کند، آمده تا

در کنار من بخوابد، و با صدای بلند می‌گفت، همین که من صدای خود را بفریاد بلند کردم او جامه‌اش را در دست من گذاشت و گریخت، آن گاه جامه یوسف را در رختخواب خود گذاشت تا شوهرش به خانه آمد و با او در میان نهاد، و گفت این غلام عبرانی به خانه ما آمده که با من ملاعبه کند؟ همین حالا که فریادم را بلند کردم جامه‌اش را در رختخواب من نهاد و پا بفرار گذاشت.

همسر زن وقتی کلام او را شنید که غلامت به من چنین و چنان کرده خشمگین گشته یوسف را گرفت و در زندانی که اسیران ملک در آنجا بودند زندانی نمود و یوسف هم چنان در زندان بماند.

و لیکن رب که همواره با یوسف بود لطف خود را شامل او کرد و او را در نظر زندانیان نعمتی قرار داد، بهمین جهت رئیس زندان امور تمامی زندانیان را به دست یوسف سپرد، هر چه می‌کردند با نظر یوسف می‌کردند، و در حقیقت خود یوسف می‌کرد، و رئیس زندان هیچ مداخله‌ای نمی‌نمود، چون رب با او بود و هر چه او می‌کرد رب به ثمرش می‌رساند.

تورات[1] سپس داستان دو رفیق زندانی یوسف و خوابهایشان و خواب فرعون مصر را شرح می‌دهد که خلاصه‌اش این است که. یکی از آن دو، رئیس ساقیان فرعون، و دیگری رئیس نانواها بود، که به جرم گناهی در زندان شهربانی، نزد یوسف زندانی شده بودند، رئیس ساقیان در خواب دید که دارد شراب می‌گیرد، دیگری در خواب دید مرغان از نانی

---

[1] تورات، اصحاح ۴۱ از سفر تکوین.

که بالای سر دارد می‌خورند. هر دو از یوسف تعبیر خواستند یوسف رؤیای اولی را چنین تعبیر کرد که دوباره به شغل سقایت خود مشغول می‌شود، و در باره رؤیای دومی گفت که به دار آویخته گشته مرغان از گوشتش می‌خورند، آن گاه به ساقی گفت: مرا نزد فرعون یادآوری و سفارش کن تا شاید بدین وسیله از زندان آزاد شوم، اما شیطان این معنا را از یاد ساقی برد.

سپس می‌گوید: بعد از دو سال فرعون در خواب دید که هفت گاو چاق خوش منظر از نهر بیرون آمدند، و هفت گاو لاغر و بد ترکیب، که بر لب آب ایستاده بودند آن گاوهای چاق را خوردند، فرعون از خواب برخاسته دوباره به خواب رفت و در خواب هفت سنبله سبز و چاق و خرم و هفت سنبله باریک و باد زده پشت سر آنها دید، و دید که سنبله‌های باریک سنبله‌های چاق را خوردند، این بار فرعون به وحشت افتاد، و تمامی ساحران مصر و حکمای آن دیار را جمع نموده داستان را برایشان شرح داد، اما هیچ یک از ایشان نتوانستند تعبیر کنند.

در این موقع رئیس ساقیان به یاد یوسف افتاد، داستان آنچه را که از تعبیر عجیب او دیده بود برای فرعون شرح داد، فرعون دستور داد تا یوسف را احضار کنند، وقتی او را آوردند هر دو خواب خود را برایش گفته تعبیر خواست، یوسف گفت: هر دو خواب فرعون یکی است، خدا آنچه را که می‌خواهد بکند به فرعون خبر داده هفت گاو زیبا در خواب اول و هفت سنبله زیبا در خواب دوم یک خواب است و تعبیرش هفت سال است، و هفت گاو لاغر و زشت که به

دنبال آن دیدی نیز هفت سال است، و هفت سنبله لخت و باد زده هفت سال قحطی است.

این است تعبیر آنچه که فرعون می‌گوید: خداوند برای فرعون هویدا کرده که چه باید بکند، هفت سال آینده سالهای سیری و فراوانی در تمامی سرزمینهای مصر است، آن گاه هفت سال می‌آید که سالهای گرسنگی است، سپس آن هفت سال فراوانی فراموش شده گرسنگی مردم را تلف می‌کند، و این گرسنگی نیز هفت سال و از نظر شدت بی‌نظیر خواهد بود، و اما اینکه فرعون این مطلب را دو نوبت در خواب دید برای این بود که بفهماند این پیشامد نزد خدا مقدر شده و خداوند سریعا آن را پیش خواهد آورد.

حالا فرعون باید نیک بنگرد، مردی بصیر و حکیم را پیدا کند و او را سرپرست این سرزمین سازد، آری فرعون حتما باید این کار را بکند و مامورینی بر همه شهرستانها بگمارد تا خمس غله این سرزمین را در این هفت سال فراخی جمع نموده انبار کند، البته غله هر شهری را در همان شهر زیر

نظر خود فرعون انبار کنند و آن را محافظت نمایند، تا ذخیره‌ای باشد برای مردم این سرزمین در سالهای قحطی، تا این سرزمین از گرسنگی منقرض نگردد.

تورات[1] سپس مطالبی می‌گوید که خلاصه‌اش این است: فرعون از گفتار یوسف خوشش آمد، و از تعبیری که کرد تعجب نموده او را احترام کرد، و امارت و حکومت مملکت را در جمیع شؤون به او سپرد، و مهر و نگین خود را هم بعنوان خلعت به او داد، و جامه‌ای از کتان نازک در تنش کرده طوقی از طلا به گردنش آویخت و بر مرکب اختصاصی خود سوارش نمود، و منادیان در پیشاپیش مرکبش به حرکت درآمده فریاد می‌زدند: رکوع کنید (تعظیم) پس از آن یوسف مشغول تدبیر امور در سالهای فراخی و سالهای قحطی شده مملکت را به بهترین وجهی اداره نمود.

و نیز مطلب دیگری عنوان[2] می‌کند که خلاصه‌اش این است که: وقتی دامنه قحطی به سرزمین کنعان کشید یعقوب به فرزندان خود دستور

---

[1] تورات، اصحاح ۴۱ از سفر تکوین.

[2] تورات، اصحاح ۴۲ و ۴۳ و ۴۵ از سفر تکوین.

داد تا بسوی سرزمین مصر سرازیر شده از آنجا طعامی خریداری کنند. فرزندان داخل مصر شدند و به حضور یوسف رسیدند، یوسف ایشان را شناخت ولی خود را معرفی نکرد، و با تندی و جفا با ایشان سخن گفت و پرسید: از کجا آمده‌اید؟ گفتند: از سرزمین کنعان آمده‌ایم تا طعامی بخریم، یوسف گفت: نه، شما جاسوسان اجنبی هستید، آمده‌اید تا در مصر فساد برانگیزید، گفتند: ما همه فرزندان یک مردیم که در کنعان

زندگی می‌کند، و ما دوازده برادر بودیم که یکی مفقود شده و یکی دیگر نزد پدر ما مانده، و ما بقی الآن در حضور توایم، و ما همه مردمی امین هستیم که نه شری می‌شناسیم و نه فسادی.

یوسف گفت: نه به جان فرعون قسم، ما شما را جاسوس تشخیص داده‌ایم، و شما را رها نمی‌کنیم تا برادر کوچکترتان را بیاورید، آن وقت شما را در آنچه ادعا می‌کنید تصدیق نمائیم، فرزندان یعقوب سه روز زندانی شدند، آن گاه احضارشان کرده از میان ایشان شمعون را گرفته در پیش روی ایشان کنده و زنجیر

کرد و در زندان نگهداشت، سپس به بقیه اجازه مراجعت داد تا برادر کوچکتر را بیاورند.

یوسف دستور داد تا خرجینهایشان را پر از گندم نموده پول هر کدامشان را هم در خرجینش گذاشتند، فرزندان یعقوب به کنعان بازگشته جریان را به پدر گفتند پدر از دادن بنیامین خودداری کرد و گفت: شما می‌خواهید فرزندان مرا نابود کنید، یوسف را نابود کردید، شمعون را نابود کردید، حالا نوبت بنیامین است؟ چنین چیزی ابدا نخواهد شد.

چرا شما به آن مرد گفتید که ما برادری کوچکتر از خود نزد پدر داریم؟ گفتند: آخر او از ما و از کسان ما پرسش نمود و گفت: آیا پدرتان زنده است؟ آیا برادر دیگری هم دارید؟ ما هم ناگزیر جواب دادیم، ما چه می‌دانستیم که اگر بفهمد برادر کوچکتری داریم او را از ما مطالبه می‌کند؟

این کشمکش میان یعقوب و فرزندان هم چنان ادامه داشت تا آنکه یهودا به پدر میثاقی سپرد که بنیامین را سالم برایش برگرداند، در این موقع یعقوب اجازه داد بنیامین را ببرند، و دستور داد تا از بهترین هدایای سرزمین کنعان نیز برای عزیز مصر برده و

همیانهای پول را هم که او برگردانیده دوباره ببرند، فرزندان نیز چنین کردند.

وقتی وارد مصر شدند وکیل یوسف را دیدند و حاجت خود را با او در میان نهادند و گفتند: پولهایشان را که دربار نخستین برگردانیده بودند باز پس آورده و هدیه‌ای هم که برای او آورده بودند تقدیم داشتند، وکیل یوسف به ایشان خوش آمد گفت و احترام کرد و پول ایشان را دوباره به ایشان برگردانید، شمعون را هم آزاد نمود، آن گاه همگی ایشان را نزد یوسف برد، ایشان در برابر یوسف به سجده افتادند و هدایا را تقدیم داشتند، یوسف خوش آمدشان گفت و از حالشان استفسار کرد، و از سلامتی پدرشان پرسید، فرزندان یعقوب بنیامین، برادر کوچک خود را پیش بردند او بنیامین را احترام و دعا کرد، سپس دستور غذا داد، سفره‌ای برای خودش و سفره‌ای دیگر برای برادران و سفره‌ای هم برای کسانی که از مصریان حاضر بودند انداختند.

آن گاه به وکیل خود دستور داد تا خرجینهای ایشان را پر از گندم کنند و هدیه ایشان را

هم در خرجینهایشان بگذارند، و طاس عزیز مصر را در خرجین برادر کوچکترشان جای دهند، وکیل یوسف نیز چنین کرد، وقتی صبح شد و هوا روشن گردید، بارها را بر الاغ‌ها بار کرده برگشتند.

همین که از شهر بیرون شدند، هنوز دور نشده بودند که وکیل یوسف از عقب رسید و گفت: عجب مردم بدی هستید، این همه به شما احسان کردیم، شما در عوض طاس مولایم را که با آن آب می‌آشامد و فال می‌زند دزدیدید. فرزندان یعقوب از شنیدن این سخن دچار بهت شدند و گفتند: حاشا بر ما از اینگونه اعمال، ما همانها هستیم که وقتی بهای گندم بار نخستین را در کنعان داخل خرجینهای خود دیدیم دوباره برایتان آوردیم، آن وقت چطور ممکن است از خانه مولای تو طلا و یا نقره بدزدیم؟ این ما و این بارهای ما، از بار هر که درآوردید او را بکشید، و خود ما همگی غلام و برده سید و مولای تو خواهیم بود.

وکیل یوسف بهمین معنا رضایت داد، به بازجویی خرجینها پرداخت، و بار یک یک ایشان را

از الاغ پائین آورده باز نمود و مشغول تفتیش و بازجویی شد، البته او خرجین برادر بزرگ و سپس سایر برادران را بازجویی کرد و در آخر خرجین بنیامین را تفتیش کرد و طاس را از آن بیرون آورد.

برادران وقتی دیدند که طاس سلطنتی از خرجین بنیامین بیرون آمد، لباسهای خود را در تن دریده به شهر بازگشتند، و مجددا گفته‌های خود را تکرار و با قیافه‌هایی رقت‌آور عذرخواهی و اعتراف به گناه نمودند، در حالی که خواری و شرمساری از سر و رویشان می‌بارید، یوسف گفت: حاشا که ما غیر آن کسی را که متاع خود را در بارش یافته‌ایم بازداشت کنیم، شما می‌توانید به سلامت به نزد پدر بازگردید.

یهودا نزدیک آمد گریه و تضرع را سرداد و گفت: به ما و پدر ما رحم کن، آن گاه داستان پدر را در جریان آوردن بنیامین بازگو کرد که پدر از دادن او خودداری می‌کرد و بهیچ وجه حاضر نمی‌شد، تا آنکه من میثاقی محکم سپردم که بنیامین را به سلامت برگردانم، و اضافه کرد که ما بدون بنیامین اصلا نمی‌توانیم پدر را دیدار کنیم، پدر ما هم پیری سالخورده است، اگر بشنود که بنیامین را نیاورده‌ایم

در جا سکته می‌کند، آن گاه پیشنهاد کرد که یکی از ما را بجای او نگهدار و او را آزاد کن، تا بدین وسیله چشم پیر مردی را که با فرزندش انس گرفته، پیر مردی که چندی قبل فرزند دیگرش را که از مادر همین فرزند بود از دست داده روشن کنی.

تورات [1] می‌گوید: یوسف در اینجا دیگر نتوانست خود را در برابر حاضرین نگهدارد، فریاد زد که تمامی افراد را بیرون کنید و کسی نزد من نماند، وقتی جز برادران کسی نماند، گریه خود را که در سینه حبس کرده بود سرداده گفت: من یوسفم آیا پدرم هنوز زنده است؟ برادران نتوانستند جوابش را بدهند چون از او به وحشت افتاده بودند.

یوسف به برادران گفت: نزدیک من بیایید، مجددا گفت: من برادر شما یوسفم و همانم که به مصریان فروختید، و حالا شما برای آنچه کردید تاسف مخورید و رنجیده خاطر نگردید، چون این شما بودید که وسیله شدید تا من بدینجا بیایم، آری خدا می‌خواست مرا و شما را زنده بدارد، لذا مرا

---

[1] تورات، اصحاح ۴۵ از سفر تکوین.

جلوتر بدینجا فرستاد، آری دو سال تمام است که گرسنگی شروع شده و تا پنج سال دیگر اصلا زراعتی نخواهد شد و خرمنی برنخواهد داشت، خداوند مرا زودتر از شما به مصر آورد تا شما را در زمین نگهدارد و از مردنتان جلوگیری کند و شما را از نجاتی بزرگ برخوردار و از مرگ حتمی برهاند، پس شما مرا بدینجا نفرستاده‌اید بلکه خداوند فرستاده، او مرا پدر فرعون کرد و اختیاردار تمامی زندگی او و سرپرست تمام کشور مصر نمود.

اینک به سرعت بشتابید و به طرف پدرم بروید و به او بگویید پسرت یوسف چنین می‌گوید که: به نزد من سرازیر شو و درنگ مکن و در سرزمین «جاسان»[1] منزل گزین تا به من نزدیک باشی، فرزندانت و فرزندان فرزندانت و گوسفندان و گاوهایت و همه اموالت را همراه بیاور، و من مخارج زندگیت را در آنجا می‌پردازم، چون پنج سال دیگر قحطی و گرسنگی در پیش داریم، پس حرکت کن تا خودت و خاندان و اموالت محتاج نشوید، و شما و برادرم

---

[1] جاسان، معرب گوشین عبری، و یکی از آبادیهای مصر بوده است.

اینک با چشمهای خود می‌بینید که این دهان من است که با شما صحبت می‌کند، پس باین همه عظمت که در مصر دارم و همه آنچه را که دیدید به پدرم خبر می‌دهید، و باید که عجله کنید، و پدرم را بدین سامان منتقل سازید، آن گاه خیره به چشمان بنیامین نگریست و گریه را سرداد، بنیامین هم در حالی که دست به گردن یوسف انداخته بود به گریه درآمد، یوسف همه برادران را بوسید و به حال همه گریه کرد.

تورات مطلبی دیگر می‌گوید که خلاصه‌اش این است که: یوسف برای برادران به بهترین وجهی تدارک سفر دید و ایشان را روانه کنعان نموده، فرزندان یعقوب نزد پدر آمده او را به زنده بودن یوسف بشارت دادند و داستان را برایش تعریف کردند، یعقوب خوشحال شد و با اهل و عیال به مصر آمد، که مجموعا هفتاد تن بودند، وقتی به سرزمین جاسان – از آبادی‌های مصر – رسیدند یوسف از مقر حکومت خود سوار شده به استقبالشان آمد، وقتی رسید که ایشان هم داشتند می‌آمدند، با یکدیگر

معانقه نموده

گریه‌ای طولانی کردند، آن گاه یوسف پدر و فرزندان او را به مصر آورد و در آنجا منزل داد، فرعون هم بی‌نهایت ایشان را احترام نموده و امنیت داد، و از بهترین و حاصل‌خیزترین نقاط، ملکی در اختیار ایشان گذاشت، و مادامی که قحطی بود یوسف مخارجشان را می‌پرداخت، و یعقوب بعد از دیدار یوسف هفده سال در مصر زندگی کرد.

این بود آن مقدار از داستانی که تورات از یوسف نقل کرده، و در مقابلش قرآن کریم نیز آورده، و ما بیشتر فقرات تورات را خلاصه کردیم، مگر پاره‌ای از آن را که مورد حاجت بود به عین عبارت تورات آوردیم.

گفتاری در چند فصل پیرامون رؤیا

۱ - اعتنای مردم نسبت به رؤیا

مردم از قدیم الایام - که نمی‌توان ابتدای تاریخش را به دست آورد - نسبت به امر رؤیا و خواب عنایت زیادی داشته‌اند و در هر قوم و مردمی قوانین و موازین مختلفی برای تعبیر خواب بوده، که با آن قوانین، خوابها را تعبیر و رموز آنها را کشف می‌کرده‌اند و مشکلات اشارات آنها را حل

می‌نموده‌اند و در انتظار خیر و شر و یا نفع و ضرری که فالش را زده بودند می‌نشستند.

در قرآن کریم نیز به امر خواب اعتناء شده چنان که رؤیای ابراهیم (علیه السلام) را در باره فرزندش آورده می‌فرماید: «بعد از آنکه با او به منی رسید گفت: ای پسرک من، در خواب می‌بینم که دارم تو را ذبح می‌کنم، ببین تا نظرت در این باره چیست؟ گفت: ای پدرم بجای آر آنچه که مامور شده‌ای... و ما ندایش کردیم که ای ابراهیم رؤیای خود را تصدیق کردی»[1].

و حکایت رؤیای یوسف (علیه السلام) را نقل کرده می‌فرماید: «زمانی که یوسف به پدرش گفت: ای پدرم! در خواب دیدم یازده ستاره و شمس و قمر را که دارند برایم سجده می‌کنند»[2].

و همچنین رؤیای دو رفیق زندانی یوسف (علیه السلام) را چنین حکایت می‌کند که: «یکی از آن دو

---

[1] ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ اَلسَّعْیَ قَالَ یَا بُنَیَّ إِنِّی أَریَ فِی اَلْمَنَامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ مَا ذَا تَریَ قَالَ یَا أَبَتِ اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ... وَ نَادَیْنَاهُ أَنْ یَا إِبْرَاهِیمُ قَدْ صَدَّقْتَ اَلرُّؤْیَا﴾ – صافات، آیه ۱۰۵.

[2] ﴿إِذْ قَالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یَا أَبَتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی سَاجِدِینَ﴾ – یوسف، آیه ۴.

گفت: در خواب می‌بینم که شراب می‌گیرم، و دیگری گفت: من در خواب

می‌بینم که بالای سرم نان حمل می‌کنم و مرغان از آن می‌خورند، ما را به تعبیر آن خبر ده، که ما تو را از نیکوکاران می‌یابیم»[1].

و رؤیای پادشاه مصر را حکایت نموده می‌فرماید: «پادشاه گفت: من در خواب می‌بینم هفت گاو فربه را که هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند، و هفت سنبله سبز و سنبله‌های خشک دیگر، هان ای کرسی‌نشینان، نظر دهید مرا در رؤیایم»[2].

و نیز از خواب مادر موسی حکایت نموده می‌فرماید: «و چون وحی کردیم به مادر تو آنچه وحی شدنی است که او را در صندوق بگذار و بدریا بینداز»[3]. - چون در روایات آمده که این وحی بصورت رؤیا بوده -.

---

[1] ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّی أَرَانِی أَعْصِرُ خَمْراً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنِّی أَرَانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِیلِهِ إِنَّا نَرَاکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ﴾ - یوسف، آیه ۳۶.

[2] ﴿وَ قَالَ الْمَلِکُ إِنِّی أَرَی سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یَابِسَاتٍ یَا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیَایَ﴾ - یوسف، آیه ۴۳.

[3] ﴿ذْ أَوْحَیْنَا إِلَی أُمِّکَ مَا یُوحَی أَنِ اقْذِفِیهِ فِی التَّابُوتِ فَاقْذِفِیهِ فِی الْیَمِّ﴾. - طه، آیه ۳۸ و ۳۹.

و نیز خوابهایی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) حکایت کرده می‌فرماید: «زمانی که خداوند ایشان را در عالم رؤیا به تو اندک نشان داد، که اگر ایشان را بسیار جلوه می‌داد هر آینه سست می‌شدید و در اینکه به جنگشان اقدام بکنید یا نه نزاع می‌کردید»[1]. و باز فرموده: «هر آینه خداوند صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که: بزودی ان شاء اللّه به مسجد الحرام وارد می‌شوید، در حالی که ایمن باشید و سرهایتان تراشیده باشد و تقصیر کرده باشید، و ترسی بر شما نباشد»[2]. و نیز می‌فرماید: «ما خوابی که به تو نشان دادیم قرارش ندادیم مگر فتنه و امتحان مردم»[3].

از دلیل نقلی هم تعداد زیادی روایت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و امامان اهل بیت (علیه السلام) رسیده که همه، این معنا را تایید می‌کنند.

---

[1] ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اَللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي اَلْأَمْرِ﴾. – انفال، آیه ۴۳.

[2] ﴿لَقَدْ صَدَقَ اَللَّهُ رَسُولَهُ اَلرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ اَلْمَسْجِدَ اَلْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ﴾. – فتح، آیه ۲۷.

[3] ﴿وَ مَا جَعَلْنَا اَلرُّؤْيَا اَلَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾. – اسراء، آیه ۶۰.

و لیکن دانشمندان طبیعی اروپا، رؤیا را یک واقعیت خارجی نمی‌دانند، و برایش

ارزش علمی قائل نیستند که در باره حقیقت و ارتباطش با حوادث خارجی بحث کنند، مگر عده‌ای از روانشناسان ایشان که به شان آن اعتنا ورزیده علیه دسته اول به پاره‌ای از رؤیاهای صحیح استدلال کرده‌اند، که از حوادث آینده و یا امور پنهانی بطور شگفت‌آوری خبر داده، بطوری که ممکن نیست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود، و اینگونه خوابها آن قدر زیاد و بطرق معتبر نقل شده که دیگر نمی‌توان در باره آنها تردید کرد، و این دسته، از اینگونه خواب‌ها که گفتیم (بطور اعجاب آوری از آینده و یا امور پنهانی خبر داده) در کتب خود نقل کرده‌اند.

۲ - رؤیا دارای حقیقت است

هیچ یک از ما نیست که در زندگی خود خوابهایی ندیده باشد که به پاره‌ای امور پنهانی و یا مشکلات علمی و یا حوادث آینده از خیر و شر دلالت نکرده باشد، آری از هر که بپرسی یا خودش چنین رؤیاهایی داشته، و یا از دیگران شنیده، و چنین امری را نمی‌توان حمل بر اتفاق کرد و گفت که: هیچ

ارتباطی میان آنها و تعبیرشان نیست، مخصوصا خوابهای صریحی که اصلا احتیاج به تعبیر ندارد.

البته این هم قابل انکار نیست که رؤیا امری است ادراکی، که قوه خیال در آن مؤثر و عامل است، و این قوه از قوای فعالی است که دائما مشغول کار است، بسیار می‌شود که عمل خود را از جهت اخباری که از ناحیه حس لامسه و یا سامعه و امثال آن وارد می‌شود ادامه می‌دهد، و بسیار هم می‌شود که صورتهایی بسیط و یا مرکب، از صورتها و یا معناهایی که در خزینه خود دارد گرفته و آنها را تحلیل می‌کند، مانند تفصیلی که در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به یک یک اعضاء، از قبیل سر و دست و پا و غیر آن تجزیه و تحلیل می‌کند، و یا بسائط را گرفته ترکیب می‌نماید، مثلا از اعضایی که جدا جدا در خزینه خود دارد انسانی می‌سازد.

حال بسیار می‌شود که آنچه ترکیب کرده با خارج مطابقت می‌کند، و بسیار هم می‌شود که مطابقت نمی‌کند، مانند این که انسانی بی‌سر، و یا ده سر بسازد.

و کوتاه سخن اینکه اسباب و عوامل خارجی که

محیط به بدن آدمی است، از قبیل حرارت و برودت و امثال آن، و همچنین عوامل داخلی که بر آن عارض می‌شود از قبیل مرض و ناملایمات و انحرافات مزاج و پری معده و خستگی و غیر آن، همه در قوه مخیله و در نتیجه در خوابها تاثیر می‌گذارد.

و لذا می‌بینیم کسی که (در بیداری و یا در خواب) حرارت و یا برودت شدید در او اثر

کرده، در خواب آتشی شعله‌ور و یا برف و سرمایی شدید مشاهده می‌کند، و کسی که گرمای هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جاری ساخته در خواب حمام گرم و یا خزینه و یا ریزش باران را می‌بیند، و نیز کسی که مزاجش منحرف و یا دچار پری معده شده خوابهای پریشانی می‌بیند که سر و ته نداشته، چیزی از آن نمی‌فهمد.

و همچنین اخلاق و سجایای انسانی تاثیر شدیدی در نوع تخیل آدمی دارد، کسی که در بیداری دچار عشق و محبت به شخصی شده و یا عملی را دوست می‌دارد بطوری که هیچگاه از یاد آن غافل نیست او در خواب هم همان شخص و همان چیز را می‌بیند.

و شخص ضعیف النفسی که در بیداری همواره دچار ترس و وحشت است، و اگر ناگهانی صدایی بشنود هزار خیال کرده امور هولناک بی‌نهایتی در نظرش مجسم می‌شود، او در خواب هم همین سنخ امور را می‌بیند، همچنین خشم و عداوت و عجب و تکبر و طمع و نظائر اینها هر کدام آدمی را به تخیل صورتهای متسلسلی مناسب و ملائم خود وامی‌دارد،

و کمتر کسی است که یکی از این سجایای اخلاقی بر طبیعتش غالب نباشد.

و بهمین جهت است که اغلب رؤیاها و خوابها از تخیلات نفسانی است که یکی از آن اسباب، خارجی و یا داخلی طبیعی و یا داخلی اخلاقی، نفس را به تصور آنها واداشته است و در حقیقت نفس آدمی در این خوابها همان کیفیت تاثیر و نحوه عمل آن اسباب را در خودش حکایت می‌کند، و بس، و آن خوابها حقیقت دیگری غیر این حکایت ندارند.

این است آن حقیقتی که منکرین واقعیت رؤیا را به انکار واداشته، و غیر آنچه ما گفتیم دلیل دیگری نداشته و بغیر شمردن عوامل مزبوری که گفتیم (در قوه خیال آدمی اثر می‌گذارند،) مطلب علمی دیگری ندارند.

و ما هم آن را مسلم می‌دانیم منتهی چیزی که هست باید به ایشان بگوییم دلیل مذکور نمی‌تواند اثبات کند که بطور کلی هر چه رؤیا هست از این قبیل است و حقیقت و واقعیتی ندارد، بله این معنا را اثبات می‌کند که هر رؤیایی حقیقت نیست، و این

غیر مدعای ایشان است، مدعای ایشان این است که همه خوابها خالی از حقیقت است.

آری (همانطور که گفتیم) خوابهایی در این میان هست که رؤیای صالح و صادق است و از حقائقی پرده برمی‌دارد که هیچ راهی به انکار آن نیست، و نمی‌توانیم بگوییم هیچگونه رابطه‌ای بین آنها و بین حوادث خارجی و اموری که کشف و پیش بینی شده وجود ندارد.

پس، از آنچه که بیان شد این معنا روشن گردید که بطور کلی هیچ یک از رؤیاها خالی از حقیقت نیست به این معنا که این ادراکات گوناگونی که در خواب بر نفس آدمی عارض

می‌شود و ما آنها را رؤیا می‌نامیم ریشه‌ها و اسبابی دارند که باعث پیدایش آنها در نفس و ظهورشان در خیال می‌شود، و وجود این ادراکات حکایت از تجسم آن اصول و اسبابی می‌کند که اصول و اسباب آنها است، بنابراین (صحیح است بگوئیم) برای هر رؤیایی تعبیری هست، لیکن تعبیر بعضی از آنها عوامل طبیعی و بدنی در حال خواب است، و تاویل بعضی دیگر عوامل اخلاقی است، و بعضی دیگر سببهای متفرقه اتفاقی است، مانند کسی که در حال فکر در امری بخواب می‌رود و در خواب رؤیایی مناسب آن می‌بیند.

(در آنچه گفته شد هیچ حرف و بحثی نیست و همه در باره آن متفقند) بحث و رد و قبولی که هست همه در باره رؤیایی است که نه اسباب خارجی طبیعی دارد و نه ریشه‌اش اسباب مزاجی و یا اتفاقی است، و نه مستند به اسباب داخلی و اخلاقی است و در عین حال با حوادث خارجی و حقائق کونی ارتباط هم دارد.

۳ - خوابهای راست

خوابهای مورد بحث، یعنی آنهایی که با حوادث خارجی و مخصوصا حوادثی که سابقه قبلی ندارند ارتباط دارد از آنجایی که یکی از دو طرف ارتباط امری است معدوم و نیامده از قبیل بخواب دیدن اینکه پس از مدتی چنین و چنان می‌شود و عینا هم بشود اشکال شده است، که معنا ندارد میان امری وجودی (رؤیا) و امری عدمی (حادثه نیامده) ارتباط برقرار شود، و یا به عبارت دیگر معقول نیست میان رؤیا و امری که بوسیله یکی از عوامل مذکور در قبل، از حواس ظاهر و اخلاقیات و انحراف مزاج وارد بر نفس نشده ارتباط برقرار گردد مثلا شخصی بدون هیچ سابقه‌ای در خواب ببیند که در فلان محل دفینه‌ای از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصیات را هم دارد و شکل و قیافه ظرف آن هم چنین و چنان است، آن گاه از خواب برخاسته به آن نقطه برود و زمین را بکند، و دفینه را با عین آن خصوصیات پیدا کند، چون همانطور که گفتیم معنا ندارد میان نفس آدمی و امری که به تمام معنی از حواس ظاهری و باطنی انسان غایب بوده ارتباط برقرار شود.

و بهمین جهت در جواب این اشکال گفته‌اند:

این ارتباط از این راه برقرار می‌شود که نفس شخص نائم، نخست با سبب حادثه ارتباط پیدا می‌کند، آن سببی که فوق عالم طبیعت قرار دارد، و بعد از برقرار شدن ارتباط میان نفس و آن سبب، ارتباط دیگری برقرار می‌شود میان آن و خود حادثه.

توضیح اینکه عوالم سه گونه‌اند:

یکی عالم طبیعت که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورتهایی مادی هستند، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می‌یابد.

عالم دوم عالم مثال است که ما فوق این عالم قرار دارد، به این معنا که وجودش ما فوق وجود این عالم است (نه اینکه فوق مکانی باشد) و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده، که آنچه حادثه در این عالم حادث می‌شود از آن عالم نازل می‌گردد و باز هم به آن عالم عود می‌کند، و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن، سمت علیت و سببیت را دارد.

عالم سوم عالم عقل است که ما فوق عالم مثال است، یعنی وجودش ما فوق آنست (نه جایش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیاتش وجود دارد، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سمت علیت و سببیت را دارد. نفس آدمی بخاطر تجردش، هم سنخیتی با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل، و وقتی انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشید، طبعا از

امور طبیعی و خارجی منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل که خود، هم سنخ آنها است می‌شود، و در نتیجه پاره‌ای از حقایق آن عوالم را به مقدار استعداد و امکان مشاهده می‌نماید.

حال اگر نفس، کامل و متمکن از درک مجردات عقلی بود، آن مجردات را درک نموده اسباب کاینات را آن طور که هست یعنی بطور کلیت و نوریت در پیش رویش حاضر می‌سازد، و اگر آن مقدار کامل نبود که بطور کلیت و نوریت استحضار کند، به نحو حکایت خیالی و بصورتها و اشکالی جزئی و مادی که با آنها مانوس است حکایت می‌کند، آن طور که خود ما در بیداری، مفهوم کلی سرعت را با تصور جسمی «سریع الحرکه» حکایت می‌کنیم، و مفهوم کلی عظمت را به کوه، و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانی، و شخص مکار را به روباه، و حسود را به گرگ، و شجاع را به شیر، و همچنین غیر اینها را بصورتهایی که با آن مانوسیم تشبیه و حکایت و مجسم می‌سازیم.

این صورتی است که نفس متمکن از ادراک

مجردات آن طور که هست بوده باشد و بتواند به آن عوالم ارتقاء یابد، و گرنه تنها از عالم طبیعت به عالم مثال ارتقاء یافته و چه بسا در آن عالم، حوادث این عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نماید بدون اینکه با تغییر و تبدیل تصرفی در آن بکند.

و اینگونه مشاهدات نوعا برای نفوسی اتفاق می‌افتد که سلیم و متخلق به صدق و صفا باشند، این آن خوابهایی است که در حکایت از حوادث، صریح است.

و چه بسا که نفس، آنچه را که در آن عوالم مشاهده می‌کند با مثالهایی که بدان مانوس

است ممثل می‌سازد، مثلا ازدواج (آینده) را بصورت جامه در تن کردن حکایت می‌کند، و افتخار را بصورت تاج، و علم را بصورت نور، و جهل را بصورت ظلمت، و بی‌نامی و گوشه‌نشینی را بصورت مرگ مجسم می‌سازد، و بسیار هم اتفاق می‌افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می‌کنیم، نفس ما منتقل به ضد آن می‌شود، هم چنان که در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر، و با تصور آتش به یخ، و از تصور حیات به تصور مرگ منتقل می‌شویم، و امثال اینها.

از جمله مثالهای این نوع خوابها، این خوابیست که نقل شده که مردی در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهری می‌کند، از ابن سیرین پرسید، در جواب گفت: تو بزودی مؤذن می‌شوی و در ماه رمضان مردم با صدای تو امساک می‌کنند.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که خوابهای راست در تقسیم اولی تقسیم می‌شود به، خوابهای صریحی که نفس نائم و صاحب رؤیا در آن

هیچگونه تصرفی نکرده و قهرا و بدون هیچ زحمتی با تاویل خود منطبق می‌شود. و خوابهای غیر صریحی که نفس صاحب خواب از جهت حکایت، در آن تصرف کرده حالا یا به تمثیل و یا به انتقال از معنای خواب به چیزی که مناسب آن و یا ضد آنست، این قسم رؤیا آن قسمی است که محتاج به تعبیر است تا متخصصی آن را به اصلش که در رؤیا مشاهده شده برگرداند، مثلا تاجی را که می‌گوید در خواب دیده‌ام افتخار، و مرگ را به حیات، و حیات را به فرج بعد از شدت، و ظلمت را به جهل، و حیرت را به بدبختی تعبیر کند.

آن گاه قسم دوم به یک تقسیم دیگری منقسم می‌شود به دو قسم یکی آن خوابهایی است که نفس صاحب خواب فقط یک بار در آن تصرف می‌کند و از آنچه دیده به چیز دیگری مناسب و یا ضد آن منتقل گشته و آن را حکایت می‌کند، و یا فوقش از آنهم به چیز دیگری منتقل می‌شود به طوری که برگرداندن آن به اصل و ریشه‌اش دشوار نیست.

قسم دوم آن رؤیایی است که نفس صاحبش به یک انتقال و دو انتقال اکتفاء ننموده، مثلا از آنچه

دیده به ضدش منتقل شده، و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل، و همچنین بدون اینکه به حدی توقف کرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف کرده، بطوری که دیگر مشکل است که تعبیرگو بتواند رؤیای مزبور را به اصلش برگرداند، اینگونه خوابها را «اضغاث احلام» می‌نامند، که تعبیر ندارد، برای اینکه یا دشوار است و یا ممکن نیست تعبیرش کرد.

از اینجا بخوبی روشن گردید که بطور کلی خوابها دارای سه قسم کلی هستند، یکی خوابهای صریحی که احتیاجی به تعبیر ندارد، یکی اضغاث احلام که از جهت دشواری و یا

تعذر، تعبیر ندارد و سوم خوابهایی که نفس در آن با حکایت و تمثیل تصرف کرده، این قسم از خوابها است که تعبیر می‌شود.

این بود اجمال آنچه که علمای روانشناس قدیم در باره رؤیا گفته‌اند، و بحث بیش از این و کامل آن موکول به کتبی است که در این باره تدوین یافته.

۴ - در قرآن مؤید آنچه گفته شد هست

یک جا می‌فرماید: ﴿وَ هُوَ اَلَّذِی یَتَوَفَّاکُمْ بِاللَّیْلِ﴾[۱] و در جای دیگر می‌فرماید: ﴿اَللَّهُ یَتَوَفَّی اَلْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِهَا وَ اَلَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنَامِهَا فَیُمْسِکُ اَلَّتِی قَضیَ عَلَیْهَا اَلْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ اَلْأُخْریَ﴾[۲].

و ظاهر این دو آیه این است که نفوس در موقع خواب، از بدن‌ها گرفته می‌شوند و دیگر ارتباطی با حواس ظاهری بدن ندارند، به نوعی به عالم ربوبی رجوع کرده و منتقل می‌شوند که بی‌شباهت به مرگ نیست.

---

[۱] او کسی است که شما را در شب می‌گیرد. - انعام، آیه ۶۰.

[۲] خدا است که در موقع مرگ، ارواح را می‌گیرد و آن را که هنوز مرگش نرسیده در حال خواب روحش را قبض می‌کند، سپس آن را که حکم به مرگش کرده جانش را نگاه می‌دارد و آن را که نکرده به بدنش می‌فرستد.- زمر، آیه ۴۲.

خدای تعالی در کلام خود به هر سه قسم رؤیای مذکور اشاره کرده و از قسم اول، رؤیای ابراهیم و رؤیای مادر موسی و پاره‌ای از رؤیاهای رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را آورده، و به قسم دوم هم در جمله ﴿أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ﴾ اشاره کرد، که چنین رؤیاهایی هم هست، و از قسم سوم، رؤیای یوسف و رؤیاهای دو رفیق زندانی او و رؤیای پادشاه مصر را که هر سه در سوره یوسف آمده برشمرده است.

[سوره یوسف (۱۲): آیات ۱۰۳ تا ۱۱۱]

﴿وَ مَا أَكْثَرُ اَلنَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ۱۰۳ وَ مَا تَسْئَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ۱۰٤ وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِى اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ۱۰۵ وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ ۱۰٦ أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اَللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ اَلسَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ۱۰۷ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِى أَدْعُوا إِلَى اَللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِى وَ سُبْحَانَ اَللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ ۱۰۸ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِى إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ اَلْقُرَى أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِى اَلْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ اَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اِتَّقَوْا أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ ۱۰۹ حَتَّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَنْ نَشَاءُ وَ لاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ اَلْقَوْمِ اَلْمُجْرِمِينَ ۱۱۰ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِى اَلْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ اَلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۱۱۱﴾

ترجمه آیات

و بیشتر مردم هر چند تو حرص بورزی ایمان

نخواهند آورد (۱۰۳).

تو برای پیغمبری از آنان مزدی نمی‌خواهی، که آن جز یادآوری برای جهانیان نیست (۱۰٤).

چه بسیار آیه‌ها و نشانه‌ها در آسمان و زمین هست که بر آن می‌گذرند، و از آن روی گردانند (۱۰۵).

و بیشترشان به خدا ایمان نیارند، جز اینکه مشرک باشند (۱۰۶).

مگر ایمن شده‌اند که پوششی از عذاب خدا به ایشان برسد، یا قیامت ناگهان و در حالی که خبر ندارند بر آنان درآید؟ (۱۰۷).

بگو راه من این است که من و پیروانم با بصیرت کامل همه مردم را بسوی خدا می‌خوانیم، خدای یکتا منزه است، و من از مشرکان نیستم (۱۰۸).

پیش از تو نفرستاده‌ایم مگر مردانی از اهل دهکده‌ها را که به آنها وحی می‌کرده‌ایم چرا در این سرزمین نمی‌گردند تا بنگرند سرانجام کسانی که پیش از آنان بوده‌اند، چسان بوده است؟ و، سرای آخرت برای کسانی که پرهیزگاری کرده‌اند بهتر است، چرا تعقل نمی‌کنند؟ (۱۰۹).

(پیامبران به دعوت خود و دشمنان به مخالفت خود هم چنان ادامه دادند) تا رسولان مایوس شدند و گمان کردند که (حتی گروه اندک مؤمنان) به آنها دروغ گفته‌اند، در این هنگام یاری ما فرا رسید، پس هر کس را که خواستیم نجات دادیم، و عذاب ما از قوم زیانکار بازگردانده نمی‌شود (۱۱۰).

در سرگذشت آنان برای صاحبان خرد عبرتی هست، این سخنی نیست که ساخته باشند بلکه تصدیق کتابیست که پیش از آن بوده و توضیح همه چیز است، با هدایت و رحمتی برای گروهی که ایمان دارند (۱۱۱).

بیان آیات

این آیات، خاتمه سوره یوسف است، و در آن این معنا را خاطرنشان می‌سازد که ایمان کامل که همان توحید خالص باشد مقام عزیز، و فضیلت کمیابی است که جز تعداد اندکی از مردم به آن نمی‌رسند، و اما اکثر مردم ایمان‌آور نیستند، هر چند که تو (رسول خدا) به ایمان ایشان حریص باشی و همه طاقت و توان خود را صرف کنی.

و آن اقلیتی هم که ایمان می‌آورند، ایمانشان آمیخته به شرک است، پس برای ایمان محض و توحید خالص باقی نمی‌ماند مگر تعداد اندکی از مردم.

و این توحید خالص همان راهی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و همچنین پیروانش

با بصیرت بدان دعوت می‌کردند، و خدا هم ناصر او و نجات دهنده مؤمنین پیرو او از مهالک است، و از مهالکی که توحید و ایمانشان را تهدید می‌کند و از عذاب استیصال و ریشه کنی که (وعده داده بود) بزودی گریبانگیر مشرکین شده مستاصل و منقرضشان می‌کند، نجاتشان می‌دهد هم چنان که سنت خدا در باره انبیای گذشته‌اش هم بطوری که از داستانهایش برمی‌آید چنین بوده است.

و در داستانهای ایشان عبرت، بیان حقیقت، و هدایت و رحمت است برای مؤمنین.

﴿وَ مَا أَكْثَرُ اَلنَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾.

زیرا مگر غیر این است که وضع بیشتر مردم بخاطر افتادنشان به روی جیفه دنیا و دلدادگیشان به زینت‌های آن و از یاد بردنشان آن ودیعه‌ها را که خدا در فطرتشان قرار داده از قبیل علم به خدا و آیات او، چنین است که به خدا ایمان نیاورند هر چند ای رسول گرامی من، حرص و پافشاری به خرج دهی، و دوست بداری که ایمان بیاورند، (دلیل بر این معنایی که برای آیه کردیم آیات بعدی است).

﴿وَ مَا تَسْئَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾.

«واو»، در اول این آیه واو حالیه است که چنین معنایی به آیه می‌دهد: ایشان ایمان آور نیستند با اینکه تو از ایشان در برابر ایمانشان و یا در برابر این قرآن که بر تو نازل شده و داری برایشان تلاوت می‌کنی اجر و مزدی طلب نکرده‌ای، تا بگوییم غرامت و ضرر مالی ایشان را از ایمان آوردن جلوگیری می‌کند، و علاقه‌ای که به مال خود دارند نمی‌گذارد آن را در قبول دعوت تو و ایمان به آن

خرج کنند، و اینکه فرمود: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ بیان شان واقعی قرآن است، می‌خواهد بفرماید: قرآن محضا و فقط مایه تذکر عالمیان است، که بوسیله آن بیاد می‌آورند آنچه را که خداوند در دلهای جماعات بشری به ودیعه سپرده از قبیل علم به خدا و آیات او، پس قرآن چیزی جز ذکر نیست، بوسیله آن متذکر چیزهایی می‌شوند که غفلت و اعراض از یادشان برده، آری قرآن از کالاهایی نیست که بوسیله آن مال به دست آورند و یا به عزت و جاه و امثال آن برسند.

اشاره‌ای به دلالت جمله: ﴿يَمُرُّونَ عَلَيْهَا﴾ بر حرکت زمین

﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾.

واوی که در اول این آیه است حالیه است، و احتمال هم دارد استینافیه باشد و جمله را جمله‌ای ابتدایی بسازد، و «مرور بر هر چیز» به معنای رسیدن به آن و گذشتن از آن و رسیدن به موجود بعدی آن است، بنابراین مرور به آیات آسمانی و زمینی به معنای مشاهده یکی پس از دیگری آنها است.

و معنای آیه این است که بر سر راه زندگی بشر

آیات بسیاری آسمانی و زمینی وجود دارد که با وجود خود و نظام بدیعی که در آنها جاری است دلالت بر توحید پروردگارشان می‌کند، و این مردم این آیات را یکی پس از دیگری می‌بینند، و دیدن آنها برایشان مکرر است، و در عین حال از آنها اعراض نموده متنبه نمی‌شوند.

و اگر جمله ﴿يَمُرُّونَ عَلَيْهَا﴾ را حمل بر تصریح (و مرور معمولی) کنیم، نه کنایه از دیدن و اعراض کردن، در آن صورت جمله مذکور از ادله فرضیه هیئت جدید خواهد شد، که

می‌گوید: زمین دارای حرکت وضعی و انتقالی است، زیرا از آن استفاده می‌شود که بشر بوسیله حرکت انتقالی و وضعی زمین از اجرام آسمانی عبور می‌کند و می‌گذرد، نه آن طور که حس ما می‌پندارد که زمین ما ایستاده و اجرام بر ما می‌گذرند.

﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾.

ضمیر در «اکثرهم» به «ناس» برمی‌گردد، به اعتبار ایمانشان، به این معنا که اکثر مردم ایمان آور نیستند هر چند تو از ایشان مزدی نخواهی، و هر چند بر آیات آسمانی و زمینی با همه زیادیش مرور کنند، و انهایی که از ایشان ایمان آوردند (که همان اقلیت باشند) اکثر ایشان ایمانشان آمیخته به شرک است.

و اگر بپرسی چگونه ممکن است آدمی در آن واحد، هم متلبس به ایمان باشد و هم به شرک، با اینکه ایمان و شرک دو معنای مقابل همند که در محل واحد جمع نمی‌شوند؟ جواب می‌گوییم: این اجتماع، نظیر اجتماع اعتقادات متناقض و اخلاقیات متضاد است، و از این نظر ممکن است که اینگونه امور از معانیی باشند که فی نفسه قابل شدت و ضعفند، و مانند دوری و نزدیکی، به اضافه و نسبت

مختلف می‌شوند، مثلا «قرب» و «بعد» اگر مطلق و بدون اضافه لحاظ شود هرگز در محل واحد جمع نمی‌شوند، ولی اگر نسبی و اضافی لحاظ شوند، ممکن است در محل واحد جمع شوند، و با هم مطابقت داشته باشند، مثلا در باره مکه، هم دوری صادق است و هم نزدیکی، دوری از شام، و نزدیکی به مدینه، همچنین اگر مکه با مدینه مقایسه شود از شام دور هست، ولی اگر با بغداد مقایسه شود به شام نزدیک خواهد بود.

توضیحی در مورد نسبی و اضافی بودن ایمان و شرک و امکان اجتماع بعض مراتب آن دو با هم ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾

ایمان به خدا و شرک به او هم - که حقیقتشان عبارتست از تعلق و بستگی قلب به خضوع و در برابر خدا یعنی ذات واجب الوجود و بستگی آن بغیر او از چیزهایی که مالک خود و چیز دیگری نیستند مگر به اذن خدا، - دو مطلب اضافی هستند که به اختلاف نسبت و اضافه، مختلف می‌شوند.

(آری اگر ایمان به خدا و شرک به او را دو نقطه صرف و بی‌نهایت تصور کنیم در بین این دو نقطه فاصله زیادی است که راهروانی در بین آن دو هر

یک در یک نقطه قرار دارند) پس همانطور که ممکن است دل آدمی یکسره بستگی به زندگی دنیای فانی و زینت‌های باطل آن پیدا کرده و بکلی هر حق و حقیقتی را فراموش کند، و نیز ممکن است مانند مخلصین از اولیای خدا از هر چیز که دل را مشغول از خدای سبحان می‌سازد منقطع گشته به تمام معنا و با تمامی دل متوجه خدا شده لحظه‌ای از او غافل نشود و در ذات و صفات خود جز به او آرام نگیرد و جز آنچه او می‌خواهد نخواهد. همچنین ممکن است سهمی از آن و سهمی از این را با هم داشته ـ

باشد، زیرا (همان طوری که گفته شد) میان این دو نقطه منزلهای بسیاری است که از جهت نزدیکی و دوری به یکی از آن دو مختلفند، و همین مراتب است که دو طرف را به نحوی از اجتماع، یک جا جمع می‌کند، و (راهروان در این مراتب کم و یا بیش، سهمی از ایمان و سهمی از شرک را دارند).

از جمله ادله بر این مدعا اخلاق و صفاتیست که در باطن دلها جایگزین است و آدمی را بخلاف آنچه که از حق و باطل معتقد شده دعوت می‌کند، و در اعمال صادره از او اثر می‌گذارد، و لذا می‌بینیم فلان شخص ادعای ایمان به خدا می‌کند و در عین حال بند بند بدنش از ترس مصیبتی که ممکن است روی بیاورد می‌لرزد، و حال آنکه متوجه این معنا هست که هیچ کس هیچ حول و قوه‌ای جز بوسیله خدا ندارد.

و نیز می‌بینیم فلان آقا که ادعای ایمان به خدا می‌کند و با اینکه به راستی ایمان دارد به اینکه: «﴿فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ عزت همه‌اش مال خداست» مع ذلک این در و آن در می‌زند، و با اینکه

ایمان دارد که خدا ضامن روزی است با این حال در خانه هر کس و ناکس را می‌کوبد، ایمان دارد که پروردگارش به آنچه که در دل نهفته دارد عالم است؟ و به آنچه که می‌گوید شنواست و به آنچه که می‌کند بصیر است، و بر او هیچ چیز نه در آسمانها و نه در زمین پوشیده نیست، اما در عین حال همین پروردگار را معصیت نموده حیا نمی‌کند و همچنین.

پس مراد از شرک در آیه مورد بحث بعضی از مراتب شرک است، که با بعضی از مراتب ایمان جمع می‌شود، و در اصطلاح فن اخلاق آن را شرک خفی می‌گویند.

بنابراین اینکه بعضی‌ها[1] گفته‌اند: مراد از مشرکین در آیه، مشرکین مکه هستند صحیح نیست، و همچنین اینکه عده‌ای[2] دیگر گفته‌اند: مراد از آنان، منافقین هستند، زیرا صاحب این دو قول اطلاق آیه را بدون هیچ دلیلی از خود آیه مقید نموده‌اند.

﴿أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اَللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ اَلسَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾.

---

[1] مجمع البیان، ج ۴ ص ۱۲۶، ط. بیروت.

[2] مجمع البیان، ج ۴ ص ۱۲۶، ط. بیروت.

«غاشية» صفتی است که در جای موصوف حذف شده نشسته است، چون کلمه «عذاب» دلالت بر آن حذف شده می‌کرده، و تقدیر کلام چنین است: «تاتیهم عقوبة غاشية - آیا ایمنند از اینکه عقوبتی از عذاب خدا به ایشان برسد که ایشان را فرا گیرد و احاطه کند؟».

کلمه «بغتة» به معنای فجأه و ناگهانی است، و جمله ﴿وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾ حال از ضمیر جمع است، یعنی قیامت بناگهانی بیاید در حالی که ایشان از آمدنش خبر نداشته باشند، چون

آمدن قیامت مسبوق به علامتی که وقت آن را تعیین کند نیست.

استفهامی که در آیه است استفهام تعجب است، و معنایش این است که امر ایشان در اعراضشان از آیات آسمان و زمین و عدم اخلاصشان نسبت به ایمان به خدا و اصرارشان در غفلت، بسیار عجیب است، مگر اینها ایمنند از اینکه عذاب خدا بناگهانی احاطه‌شان کند؟.

اعلام راه: ﴿هَذِهِ سَبِیلِی﴾ بیان راه: ﴿أَدْعُوا إِلَی اَللَّهِ عَلیَ بَصِیرَةٍ﴾ دعوت کنندگان: رسول اللَّه (صلی اللَّه علیه و آله) و پیروان او

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اَللَّهِ عَلیَ بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِی وَ سُبْحَانَ اَللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِکِینَ﴾.

خدای سبحان بعد از آنکه فرمود ایمان محض و توحید خالص بسیار عزیز الوجود و اندک است، و هر کسی بدان نمی‌رسد، با اینکه ایمان و توحید، حق و حقیقت صریح و واضحی است که آیات آسمانها و زمین بدان دلالت می‌کنند، اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را مامور نموده تا راه خود را اعلام بدارد، و آن عبارتست از دعوت به چنین توحیدی، دعوتی که از روی بصیرت است.

پس اینکه فرمود: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ اعلام راه اوست، و جمله ﴿أَدْعُوا إِلَى اَللَّهِ عَلىَ بَصِيرَةٍ﴾ بیان راه اوست، و جمله ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ﴾ جمله معترضه است که در آن خدا را تقدیس می‌کند، و جمله ﴿وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾ تاکید معنای دعوت به خدا و بیان این جهت است که این دعوت بسوی خدا دعوتی نیست که بهر طوری که شد صورت گیرد بلکه دعوتی است که بر اساس توحید خالص صورت می‌گیرد، و بهیچ وجه، از توحید بسوی شرک گرایش نمی‌کند.

و اما اینکه فرمود: ﴿أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِي﴾، خواسته بفرماید: بار این دعوت تنها بدوش من نیست، بلکه بدوش کسانی هم که مرا پیروی کرده‌اند هست، پس با این جمله دعوت را توسعه و تعمیم داده و می‌فهماند با اینکه راه، راه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، لیکن بار دعوت به آن تنها بدوش آن جناب نیست.

(گو اینکه از ظاهر خود آیه این توسعه و تعمیم فهمیده می‌شود) و لیکن سیاق دلالت می‌کند بر اینکه

شرکت دادن پیروان، به این عمومیتی هم که از جمله ﴿وَ مَنِ اِتَّبَعَنی﴾ استفاده می‌شود نیست، زیرا سبیلی که در آیه شریفه آمده همان دعوت با بصیرت و یقین بسوی ایمان محض و توحید خالص است و معلوم است که در چنین سبیلی تنها کسانی شرکت دارند که در دین مخلص برای خدا باشند و عالم به مقام رب العالمین و دارای بصیرت و یقین بوده باشند، و چنین نیست که هر کس که کلمه «تابع رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)» بر او صادق بود او نیز شریک در این دعوت بوده باشد، و نیز چنین مقام مقامی نیست که حتی آن پیروان و مؤمنینی هم که خدا در آیه قبلی از مشرکینشان خواند و به غفلت از پروردگار و ایمنی از مکر او و اعراض از

آیات او مذمتشان کرده بود به آن نائل شوند.

آری کسی که غافل از خدا و ایمن از عذاب خدا و اعراض کننده از آیات او و از یاد او است چگونه ممکن است داعی بسوی او باشد؟ با این که خدای تعالی در آیات بی‌شماری دارندگان این اوصاف را به ضلالت و کوری و خسران توصیف کرده، و این سنخ اوصاف با هدایت و ارشاد بهیچ وجه جمع نمی‌شود.

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ اَلْقُرىَ...﴾.

بعد از آنکه خدای سبحان حال مردم را در ایمان به خود و سپس حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در دعوت مردم بیان نموده، خاطرنشان ساخت که دعوت پیامبر ناشی از رسالت الهی است، و از اغراض مادی که بدان وسیله مزدی به دست آورده نفعی کسب کند نیست، اینک در این آیه این معنا را بیان می‌کند که آنچه گفتیم یک مطلب تازه و جدیدی نبوده، بلکه سنت الهی بوده که همواره در دعوت‌های دینیش جریان داشته است، انبیای گذشته نیز فرشته نبوده‌اند، بلکه از میان همین مردم مبعوث

می‌شدند، مردانی از اهالی آبادیهای خود بودند و با مردم آبادی خود نشست و برخاست میکردند و همه ایشان را می‌شناختند، با این تفاوت که خداوند به ایشان وحی فرستاده و ایشان را بسوی آنان گسیل می‌داشته تا بسوی او دعوتشان کنند عینا همین طور که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مامور شده و دارد دعوت می‌کند، برای قوم او هم مئونه زیادی ندارد تا بگفته‌های او ایمان پیدا کنند، مئونه‌اش همین است که در روی زمین سیر و تفکر کنند، تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از ایشان می‌زیسته‌اند به کجا کشید که اگر چنین سیری را شروع کنند خواهند دید که بلاد ایشان بصورت مخروبه‌ها در آمده، خانه‌هایشان خالی و ویران گشته است، و آن آثار بخوبی و با زبان بی‌زبانی از سرانجام کار آن اقوام خبر داده، اثر کفر و لجاجت و تکذیب آیات خدا را نشان می‌دهد.

پس رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) جز به آنچه انبیای سلف دعوت می‌کردند به چیز دیگری دعوت نمی‌کند، و دعوت نمی‌کند مگر به چیزی که خیر و صلاح مردم در آن است، و آن این است که

تقوی پیشه نموده از خدا بترسند تا رستگار گشته به سعادت دائمی و نعمت سرمدی در خانه باقی نائل آیند، و خانه آخرت بهتر است برای کسانی که تقوی پیشه کنند، آیا (باز هم) تعقل نمی‌کنید؟.

تطبیق دعوت پیامبر اسلام (صلی اللّه علیه و آله) با دعوت پیامبران پیش از آن حضرت

پس جمله ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ اَلْقُرىَ﴾ دعوت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را با دعوت رسولان قبل از او تطبیق می‌کند، حاصل اینکه توصیف ایشان به اینکه اهل آبادی‌های خود بوده‌اند برای این است که بفهماند: انبیاء از خود آن مردم بوده و از جنس

ملائکه و حتی از غیر خود ایشان نبودند و در میان آنان زندگی می‌کردند و نزد ایشان معروف و سرشناس بوده‌اند مردم هم با ایشان نشست و برخاست داشته‌اند.

مؤید این معنا توصیفی است که از ایشان کرده و فرمود «مردانی بودند»، زیرا مردان از زنان دارای روپوش زودتر شناخته می‌شوند.

و در جمله ﴿أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي اَلْأَرْضِ...﴾، امت پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله و سلم) را انذار می‌کند یعنی همان انذاری که امتهای گذشته را با آن انذار نمود، آنان نشنیدند و در نتیجه وزر و بال کار خود را چشیدند.

و جمله ﴿وَ لَدَارُ اَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اِتَّقَوْا أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ بیان نصیحت است، و اینکه آنچه که بدان دعوت می‌کنند که همان تقوی باشد بدنبالش چیزی جز تمامی خیرات و همه سعادات نیست.

معنای آیه: ﴿حَتَّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا...﴾

﴿حَتَّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا...﴾.

علمای لغت می‌گویند: کلمه «یاس» و کلمه

«استیئاس» هر دو به یک معنی است لیکن بعید نیست بگوییم دومی از جهت اینکه از باب استفعال است به معنای نزدیک شدن به یاس است، بخاطر ظاهر شدن آثار و نشانه‌های آن، و نزدیک شدن به یاس را هم عرفا یاس می‌گویند، ولی یاس حقیقی و قاطع نیست.

جمله ﴿حَتَّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ...﴾ متعلق غایتی است که از آیه قبلی استفاده می‌شد، و معنای مجموع آن این است که: این رسولان که گفتیم مردانی بودند مانند تو از اهل قریه‌ها، و گفتیم که قریه‌های ایشان بکلی نابود شده است، این رسولان، قوم خود را هم چنان دعوت می‌کردند، و مردم، هم، هم چنان لجاجت نموده آنان به عذاب خدا انذارشان کرده و اینان نمی‌پذیرفتند، تا آنکه رسولان از ایمان آوردن قوم خود مایوس شدند (و یا نزدیک بود مایوس شوند) و مردم گمان کردند آن کس که به پیغمبرشان گفته عذابی چنین و چنان دارند دروغشان گفته، در این موقع بود که یاری ما انبیاء را دریافت، پس هر که را خواستیم نجات دادیم، و آنها همان مؤمنین بودند،

و باس ما یعنی عذاب سخت ما از قوم مجرم درنگذشت و همه را فرا گرفت.

اما مایوس شدن رسولان از ایمان آوردن قوم خود، همان معنایی است که در داستان نوح آورده و فرموده: ﴿وَ أُوحِیَ إِلیَ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ یُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِکَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ﴾[1] و نیز

فرموده: ﴿وَ قَالَ نُوحٌ رَبِّ لاَ تَذَرْ عَلَی اَلْأَرْضِ مِنَ اَلْکَافِرِینَ دَیَّاراً إِنَّکَ إِنْ تَذَرْهُمْ یُضِلُّوا عِبَادَکَ وَ لاَ یَلِدُوا إِلاَّ فَاجِراً کَفَّاراً﴾[2] و نظیر آن در داستان هود و صالح و شعیب و موسی (علیه السلام) نیز دیده می‌شود.

و اما اینکه فرمود: امتهای ایشان چنین پنداشتند که به انبیایشان دروغ گفته‌اند، این نیز نظیر مطلبی است که در داستان نوح آورده که قومش گفته بودند: ﴿بَلْ نَظُنُّکُمْ کَاذِبِینَ﴾[3] و همچنین در داستان هود و

---

[1] به نوح وحی شد که از قوم تو دیگر کسی ایمان نمی‌آورد مگر همانها که ایمان آورده‌اند. – هود، آیه ۳۶.

[2] نوح گفت پروردگارا! احدی از کفار را در زمین باقی مگذار، چون اگر باقیشان بگذاری بندگانت را گمراه نموده جز فاجر و کافر نمی‌زایند. – نوح، آیه ۲۶ و ۲۷.

[3] بلکه ما شما را دروغگو می‌پنداریم. – هود، آیه ۲۷.

صالح آورده، و در داستان موسی و فرعون فرموده ﴿فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّی لَأَظُنُّکَ یَا مُوسیَ مَسْحُوراً﴾[1].

و اما اینکه فرمود: نتیجه ایمان مؤمنین یاری آنان شد این نیز نظیر آیه: ﴿وَ کَانَ حَقًّا عَلَیْنَا نَصْرُ اَلْمُؤْمِنِینَ﴾[2]. می‌باشد، و همچنین در ضمن داستان هلاکت پاره‌ای از امتها این معنا را آورده از آن جمله در داستان قوم هود فرموده: ﴿نَجَّیْنَا هُوداً وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[3] و در داستان قوم صالح فرموده: ﴿نَجَّیْنَا صَالِحاً وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[4] و در داستان قوم شعیب فرموده: ﴿نَجَّیْنَا شُعَیْباً وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[5] و همچنین در داستانهای دیگر.

و اما اینکه فرمود: باس ما از مجرمین نمی‌گذرد، این نیز در آیات بسیاری بطور عمومی و خصوصی ذکر شده، در آیه ﴿وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ

---

[1] فرعون بدو گفت: من ای موسی تو را مردی جادو شده می‌پندارم. – اسراء، آیه ۱۰۱.

[2] همواره یاری مؤمنین حقی بوده است بر ما. – روم، آیه ۴۷.

[3] ما هود را با آنان که با وی ایمان آوردند نجات دادیم. – هود، آیه ۶۶.

[4] ما صالح را با آنان که با وی ایمان آوردند نجات دادیم. – هود، آیه ۶۶.

[5] شعیب و آنان که با وی ایمان آوردند نجات دادیم. – هود، آیه ۹۴.

قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاَ یُظْلَمُونَ﴾[1] و آیه ﴿وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾[2] و همچنین آیات دیگر ذکر شده.

این بود بهترین معناهایی که برای آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند، دلیل بر آن هم این است که آیه شریفه همانطور که گفتیم با مضمونی که دارد غایت و سرآمد مضمون آیه قبلش است، و در این میان معانی دیگری برای آیه آورده‌اند که خالی از اشکال نیست، و ما متعرض نشدن به آن را بهتر دانستیم.

﴿لَقَدْ کَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی اَلْأَلْبَابِ...﴾.

راغب در مفردات می‌گوید: اصل کلمه «عبر» به معنای تجاوز از حالی به حالی است، و اما عبور تنها، مختص به تجاوز از آب است... و «اعتبار» و «عبرة» مخصوص به حالتی است که انسان بوسیله آن از شناختن چیزی که قابل مشاهده است به چیزی که قابل مشاهده نیست می‌رسد. هم چنان که خدای

---

[1] و برای هر امتی رسولی است، پس چون رسولشان آمد بینشان به حق و عدالت داوری شد، و ایشان ستم نمی‌شوند. - یونس، آیه ۴۷.

[2] و چون خداوند برای قومی بدی بخواهد، کسی را از آن گریز نیست، و جز خدا ولیی نخواهد داشت. - رعد، آیه ۱۲.

تعالی فرمود: «﴿إِنَّ فِی ذَلِکَ لَعِبْرَةً﴾ در این آیات عبرت است»[1]

ضمیر در «قصصهم» به انبیاء، که یکی از ایشان یوسف، صاحب داستان این سوره است برمی‌گردد، احتمال هم دارد که به یوسف و برادرانش برگشته و معنا چنین باشد: «قسم می‌خورم که در داستانهای انبیاء و یا یوسف و برادرانش عبرت است برای صاحبان عقل»، و این داستان که در این سوره آمده حدیثی افترایی نبود، لیکن تصدیق کتاب آسمانی قبل از قرآن یعنی تورات است.

﴿وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ...﴾ هم بیان و تمیز هر چیزی است از آنچه که مردم در دینشان که اساس سعادت دنیا و آخرتشان است بدان نیازمندند، و هم هدایت بسوی سعادت و رستگاری است، و هم رحمت خاصی است از خداوند به مردمی که بدان ایمان آورند، آری از این نظر رحمت خاص الهی است که مردم با هدایت او بسوی صراط مستقیم هدایت می‌شوند.

---

[1] مفردات راغب، ماده «عبر».

بحث روایتی روایاتی در معنای جمله! ﴿مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾

در تفسیر قمی به سند خود از فضیل از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ فرموده: مقصود از آن، شرک طاعت است، نه شرک در عبادت، یعنی معصیت‌هایی که ارتکاب می‌شوند در حقیقت شرک در اطاعت است و گنهکاران با گناه خود شیطان را اطاعت کرده‌اند.[1]

و در تفسیر عیاشی از محمد بن فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مقصود شرکی است که به حد کفر نرسیده باشد.[2]

و نیز در همین کتاب از مالک بن عطیه از ابی عبد اللَّه (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه فرموده: مقصود از این شرک این است که کسی بگوید: اگر فلانی نبود من هلاک شده بودم، و اگر فلانی نبود من به فلان منفعت و فلان خیر می‌رسیدم، و اگر فلانی نبود زن و بچه من از دستم رفته بودند،

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱ ص ۳۵۸، ط قم.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۹ ح ۹۲.

زیرا چنین کسی برای خدا در ملک او شریکی قایل شده که آن شریک روزیش می‌دهد، و یا بلا را از او دفع می‌کند. آن گاه می‌گوید عرض کردم: حال اگر کسی چنین بگوید: «اگر خدا فلانی را نرسانده بود من هلاک می‌شدم» چطور آیا این هم شرک است؟ فرمود: این خوبست و اشکالی ندارد[1].

و نیز در همین کتاب از زراره روایت کرده که گفت: از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم چه می‌فرمایی در آیه ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ؟ فرمود: یکی از مثالهای این شرک این است که کسی بگوید: نه بجان تو[2].

مؤلف: مقصود آن حضرت این است که کسی بغیر خدا قسم بخورد، چون غیر خدا را به نحوی تعظیم کرده که ذاتا لایق و مستحق آن نیست، و اخبار در این باره زیاد است.

دو روایت در بیان این که مراد از: ﴿مَنِ اِتَّبَعَنِی﴾ در آیه: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی...﴾ علی (علیه السلام) است

و در کافی به سند خود از «سلام بن مستنیر» از

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۰ ح ۹۶.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۹۹، ح ۹۰.

ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اَللَّهِ عَلیَ بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِی﴾ فرمود: مقصود رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و امیر المؤمنین و اوصیای بعد از آن حضرتند[1].

و نیز در همین کتاب به سند خود از «ابی عمرو زبیری» از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل همان آیه فرموده: مقصود علی است که اولین پیرو او در ایمان به خدا و تصدیق نبوت اوست، و از میان امتی که او در آن امت و بسوی آن امت مبعوث شده اولین کسی که قبل از همه خلق به آنچه او از ناحیه خدا آورده ایمان آورده و هرگز به خدا شرک نورزیده ایمان خود را مشوب و آمیخته با ظلم (که همان شرک باشد) نکرده علی است[2].

مؤلف: این دو روایت مؤید آن بیانی است که در ذیل آیه گذراندیم، و در معنای آن دو،

---

[1] اصول کافی، ج ۱، ص ۴۲۵، ح ۶۶، ط بیروت.

[2] اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰، ح ۱.

روایات دیگری نیز هست، که بعید نیست ذکر مصداق در همه آنها از باب تطبیق باشد.

و نیز در کافی به سند خود از هشام بن حکم روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مقصود خداوند از اینکه فرمود: ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ﴾ چیست؟ فرمود: بلند داشتن خداست، یعنی اظهار پاکی خدا از هر بدی از روی غیرت بندگی[1].

و نیز در همین کتاب به سند خود از هشام جوالیقی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدا که فرموده: ﴿سُبْحَانَ اَللَّهِ﴾ سؤال کردم، فرمود: معنایش این است که خدا منزه است[2].

و در کتاب معانی به سند خود از «سیار» از حسن بن علی از پدرانش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی وی را مخاطب قرار داده فرمود: مگر تا کنون ندانستی که خداوند دنیا را هرگز از پیغمبر و یا امامی از جنس بشر خالی

---

[1] اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۸، ح ۱۰، ط بیروت.

[2] اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۸، ح ۱۱، ط بیروت.

نگذاشته؟ مگر خداوند نبوده که فرموده: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ﴾ یعنی بسوی خلق ﴿إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ اَلْقُریَ﴾ که خبر داده از اینکه هیچوقت ملائکه را بسوی زمین مبعوث نکرده، و ایشان را ائمه و حکام قرار نداده، و اگر فرستاده، بسوی انبیاء فرستاده[1].

چند روایت در معنای آیه: ﴿حَتَّی إِذَا اِسْتَیْأَسَ اَلرُّسُلُ...﴾

و در عیون به سند خود از «علی بن محمد بن جهم» روایت کرده که گفت: در مجلس مامون حاضر شدم، در حالی که رضا علی بن موسی (علیه السلام) نزد او بود، مامون از آن جناب پرسید: یا بن رسول اللّه مگر شما نمی‌گویید که انبیاء معصومند؟ فرمود: چرا، راوی حدیث را هم چنان ادامه داده تا آنجا که می‌گوید: مامون به ابی الحسن عرض کرد: پس بفرما معنای آیه ﴿حَتَّی إِذَا اِسْتَیْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ چیست؟ رضا (علیه السلام) فرمود: خداوند می‌فرماید: تا آنکه رسولان از قوم خود مایوس شدند، و قوم ایشان گمان کردند

---

[1] عیون الأخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۰.

که به رسولان دروغ خبر داده‌اند، در این موقع بود که یاری ما ایشان را دریافت[1].

مؤلف: این روایت مؤید معنایی است که ما برای آیه کردیم، و بعضی از روایات که دارد رسولان احتمال دادند که نکند آن کسی که برای ایشان وحی آورده شیطان بوده که خود را بصورت فرشته درآورده، روایات قابل اعتمادی نیست.

[1] عیون الأخبار ج ۱.

و در تفسیر عیاشی از زراره روایت کرده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: چطور رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نترسید از اینکه مبادا آنچه از ناحیه خدا برایش می‌آید از القائاتی باشد که شیطان در دلش بیندازد؟ فرمود: خداوند وقتی یکی از بندگان خود را رسول خدا بگیرد، سکینه و وقار را بر او نازل می‌کند، و آنچه که از ناحیه خدا برایش می‌آید عینا مانند چیزهایی که به چشم می‌بیند یقین‌آور است[1].

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابراهیم از ابی حمزه جزری روایت کرده‌اند که گفت: غذایی درست کردم و عده‌ای از اصحابمان را که از آن جمله سعید بن جبیر و ضحاک بن مزاحم بودند به آن غذا دعوت نمودم، (در آن میان) جوانی از قریش از سعید بن جبیر پرسید یا ابا عبد اللّه! این حرف را چگونه قرائت می‌کنی: ﴿حَتَّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا﴾ ؟ زیرا من هر وقت بدینجا می‌رسم آرزو می‌کنم ای کاش این سوره را

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۱، ح ۱۰۶، چاپ تهران.

نخوانده بودم سعید گفت: درست است و معنایش این است که تا آنکه رسولان از تصدیق قوم خود مایوس شدند و مردمی که آن رسولان بسویشان گسیل شده بودند چنین پنداشتند که به رسولان دروغ خبر داده‌اند. ضحاک گفت: اگر برای حل این اشکال تا یمن رفته بودم کم بود[1].

سوره رعد(۱۳)

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۱ تا ۴]

﴿بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ اَلرَّحِيمِ المر تِلْکَ آيَاتُ اَلْكِتَابِ وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ ۱ اَللَّهُ اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اِسْتَوىٰ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ سَخَّرَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِی لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ يُفَصِّلُ اَلْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۲ وَ هُوَ اَلَّذِی مَدَّ اَلْأَرْضَ وَ

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۱، ط بیروت.

جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْهَاراً وَ مِنْ كُلِّ اَلثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ يُغْشِي اَللَّيْلَ اَلنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٣ وَ فِي اَلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي اَلْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ٤﴾

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیم.

المر، اینها آیه‌های کتاب خداست، و آنچه از پروردگارت به تو نازل شده درست است، ولی بیشتر مردم باور نمی‌دارند (۱).

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که ببینید برافراشته، سپس به عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را به خدمت گرفت، که هر یک در مدتی معین سیر می‌کنند، کارها را او تدبیر می‌کند و آیات را او توضیح می‌دهد تا شاید به معاد و قیامت ایمان بیاورید (۲).

اوست که زمین را بگسترد، و در آن کوه‌ها و جویهایی قرار داد و از هر قسم میوه دو صنف پدید آورد، شب را با روز می‌پوشاند، که در اینها برای گروهی که بیندیشند عبرتها است (۳).

در زمین، قطعه‌های پهلوی هم هست و با باغهایی از انگور و کشت و نخل، از یک بن و غیر یک بن، که از یک آب سیراب می‌شوند، و ما میوه‌های بعضی از آنها را بر بعضی دیگر مزیت داده‌ایم، که در اینها برای گروهی که تعقل کنند عبرتهاست (٤).

بیان آیات آهنگ کلی سوره: اثبات آیت بودن و حقانیت قرآن کریم

غرض این سوره بیان حقیقت قرآنی است که بر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده، و اینکه این قرآن معجزه و آیت رسالت است، و اما اینکه کفار آن را آیت و معجزه نشمرده و به عنوان تعریض بر آن گفتند: «چرا آیتی از ناحیه پروردگارش نازل نشد» ؟گفتارشان مردود است، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نباید به آن اعتنا کند، و ایشان هم سزاوار نیست که چنین سخنی

بگویند.

دلیل بر این معنا هم آیه ابتدای سوره است که می‌فرماید: ﴿وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ یُؤْمِنُونَ﴾، و آیه آخر سوره است که می‌فرماید: ﴿وَ یَقُولُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کَفیٰ بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ﴾ و نیز جمله ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ است، که مکرر از ایشان حکایت شده.

و خلاصه بیان این است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را مخاطب قرار می‌دهد به اینکه این قرآن که بر تو نازل شده حق است، حقی که مخلوط به باطل نیست، زیرا آنچه که این قرآن بدان دعوت می‌کند توحیدی است که آیات تکوینی از قبیل بپاداشتن آسمانها، گستردن زمین، تسخیر آفتاب و ماه، و سایر عجایبی که خدا در تدبیر آسمانها و زمین و غرایبی که در تقدیر آنها بکار برده، همه بر آن دلالت دارند.

و نیز دلیل دیگر بر حقانیت آن، اخبار و آثار گذشتگان است که رسولان با بیناتی بسویشان آمدند، و ایشان کفر ورزیده و تکذیبشان کردند، و خدا هم

ایشان را به گناهانشان بگرفت، این است آنچه که این کتاب مشتمل بر آن است، و همین خود آیتی است که بر رسالت تو دلالت می‌کند.

و اینکه گفتیم تعریضشان به قرآن مردود است، دلیلش این است که اولا تو شانی بجز انذار مردم نداری، و اینطور نیست که هر وقت هر کاری بخواهی بکنی بتوانی، تا آنکه از تو معجزاتی دلبخواه خود تراشیده به مثل این کلمات بر تو تعریض کنند.

و ثانیا هدایت و اضلال هم آن طور که ایشان پنداشته‌اند در وسع آیات و معجزات نیست

تا انتظار داشته باشند با آوردنت معجزه‌ای که ایشان پیشنهاد کرده‌اند هدایت شوند، و از ضلالت برهند، زیرا هدایت و ضلالت به دست خداست، او است که بر اساس نظامی حکیمانه هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

و اما اینکه گفتند «﴿لَسْتَ مُرْسَلاً﴾ تو فرستاده خدا نیستی» در جوابشان همین یک دلیل برای تو کافی است که خدا در کلام خود به رسالت تو شهادت داده، و معارف حقه‌ای که در قرآن تو است شاهد آنست.

از جمله حقایق باهر و واضحی که در خصوص این سوره آورده، حقیقتی است که جمله ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً...﴾،[1] و جمله ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾[2] و جمله ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتَابِ﴾[3] و جمله ﴿فَلِلَّهِ اَلْمَكْرُ جَمِيعاً﴾[4] متضمن آنست.

---

[1] و از آسمان، آبی فرستاد. - بقره، آیه ۲۲.

[2] آگاه باشید که (تنها) با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد. - رعد، آیه ۲۸.

[3] خدا هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و اصل کتاب مشیت در پیش او است. - رعد، آیه ۳۹.

[4] پس همه مکر و تدبیرها در نزد خدا است. - رعد، آیه ۴۲.

این سوره بطوری که از سیاق آیاتش و از مطالبی که مشتمل بر آنست برمی‌آید تمامیش در مکه نازل شده، و از بعضی[1] از مفسرین هم نقل شده که گفته‌اند: همگی آن مکی است مگر آخرین آیه آن که در مدینه در شان «عبد اللّه بن سلام» نازل شده، و این قول را «به کلبی» و «مقاتل» نسبت داده‌اند.

و لیکن این قول صحیح نیست، زیرا می‌بینیم که مضمون آخرین آیه آن، همان مضمون اولین آیه آنست که فرموده: ﴿وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ﴾.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: تمامی سوره در مدینه نازل شده مگر دو آیه از آن، یکی آیه ﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ...﴾، و یکی هم آیه بعدی آن، و این قول را به «حسن» و «عکرمه» و «قتاده» نسبت داده‌اند. این نیز صحیح نیست، بخاطر مضامینی که دارد، زیرا مضامین آن با وضعی که مسلمین در مدینه داشتند

---

[1] تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۳۵، ط بیروت.

[2] تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۳۵، ط بیروت.

تطبیق نمی‌کند.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: تنها آیه ﴿وَ لاَ یَزَالُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا تُصِیبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ...﴾، در مدینه، و بقیه در مکه نازل شده است. و گویا صاحب این قول اعتماد کرده است بر وصفی که

مسلمین بعد از هجرت به مدینه و قبل از فتح مکه داشته‌اند، و چون دیده که آیه مذکور با آن وضع انطباق دارد، گفته که در مدینه نازل شده، و لیکن بزودی در تفسیر خود آیه بیانی خواهد آمد که خواننده خواهد دید معنای آیه با وضع آن روز مسلمین در مدینه تطبیق ندارد.

﴿المر تِلْکَ آیَاتُ اَلْکِتَابِ وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ...﴾.

حروف «الف، لام، میم، راء» که این سوره با آن افتتاح شده مجموع حروفی است که سوره‌های «الم»، و «الر» با آن افتتاح می‌شود، هم چنان که معارفی که در این سوره بیان شده مجموعه‌ای از معارفی است که در این دو صنف سوره به آنها اشاره

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۸۴، ط بیروت.

شده، و ما امیدواریم ان شاء اللّه العزیز در آینده نزدیکی شرحی در این باره بدهیم.

ظاهر سیاق این آیه و دو آیه بعدی آن، با در نظر داشتن اتصالی که بهم دارند، و با در نظر گرفتن این معنا که نشانه‌های عالم وجود را از بلند داشتن آسمانها و گستردن زمین و تسخیر شمس و قمر و غیر اینها می‌شمارند، و با اینکه همه اینها بر توحید خدای سبحان دلالت دارند، که سراپای قرآن کریم و دعوت حقه آن همین توحید است، و با در نظر گرفتن این معنا که آیات مذکور می‌فرماید: اگر در تفصیل این آیات، تدبر و تفکر کنید یقین به مبدأ و معاد، و علم به این معنا برایتان حاصل می‌شود که آنچه بر پیغمبر نازل شده حق است.

معنای جمله: ﴿تِلْکَ آیَاتُ الْکِتَابِ﴾ و دلالت آن بر آیات کتاب طبیعت و کتاب وحی

با در نظر داشتن این قرائن و معانی، ظاهر آیات این می‌شود که: مراد از آیاتی که کلمه «تلک» بدان اشاره می‌کند همین موجودات عالم کون، و اشیای خارجی است که در نظام عام الهی مسخر شده‌اند، و مراد از «کتاب» هم مجموع عالم کون است که

می‌توان گفت به وجهی همان لوح محفوظ است، و یا به نوعی از عنایت و مجاز مراد از آن، قرآن کریم است، بخاطر اینکه مشتمل بر آیات کونی است.

بنابراین، در این آیه اشاره به دو نوع از دلالت است، یکی دلالت طبعی که آیات کونی و وجودی از آسمان و زمین و ما بین آن دو بر توحید دارد، دیگری دلالت لفظی که آیات کریمه قرآن که از ناحیه خدای تعالی بر پیغمبرش نازل شده، دارد و جمله ﴿وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ استدراکی است متعلق به هر دو جمله، یعنی جمله ﴿تِلْکَ آيَاتُ اَلْكِتَابِ﴾، و جمله ﴿وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ﴾ نه تنها به جمله آخری فقط.

آن گاه معنای آیه - و خدا داناتر است - چنین می‌شود: این موجودات و نظامی که در عالم کون است (و اگر با لفظ «تلک» که اشاره به دور است اشاره کرد برای این بود که ارتفاع مکانت و عظمت آنها را برساند) آیات کتاب عمومی تکوینی است که دلالت می‌کند بر اینکه خدای سبحان واحد است و برای او شریکی در ربوبیت نیست، و قرآنی که بسوی تو نازل شده

حق خالص است و در آن باطل نیست، - و این خلوص از حرف «لام» در «الحق» استفاده می‌شود که افاده حصر می‌کند - پس این آیات، آیاتی است که در دلالتش قاطع است، و این قرآن حق است، و لیکن بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند، نه به آن آیات دیدنی و نه به این آیات شنیدنی که نازل شده، و از لحن کلام، ملامت و عتاب فهمیده می‌شود.

پس، از آنچه گذشت معلوم شد که لام در کلمه «الحق» حصر را می‌رساند، و مفادش این است که آنچه بسوی تو نازل شده فقط و فقط حق است، نه اینکه باطل محض و یا آمیخته به باطل باشد.

مفسرین در ترکیب این آیه، و معنای مفردات آن از قبیل «اسم اشاره»، معنای کلمه «آیات» و کلمه «کتاب»، و معنای حصری که در «الحق» است، و اینکه مراد از «اکثر الناس» چیست به چند قول مختلف و متنوع اختلاف کرده‌اند که ظاهرتر از همه و مناسب‌تر به سیاق آیات، همان معنایی است که ما ذکر کردیم، و هر که بخواهد اقوال ایشان را به تفصیل ببیند باید به کتب مطول مراجعه کند.

﴿اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ

اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾.

راغب در مفردات می‌گوید: «عمود» چیزی است که خیمه به آن تکیه دارد و می‌ایستد، و جمع آن، هم «عمد» - به ضم عین و میم - می‌آید و هم «عمد» به فتح عین و میم - و در آیه ﴿فِی عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ عمدهم قرائت کرده‌اند، و نیز در قرآن کریم آمده: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[1]. و بعضی[2] گفته‌اند: عمد - به دو فتحه -، اسم جمع عماد است نه جمع.

و غرض این آیه یاد دادن دلیل ربوبیت پروردگار متعال است، و اینکه او واحد است و شریک ندارد، و آن آسمانها است که بدون پایه و ستونی که بر آن تکیه داشته باشد و شما با چشمتان ببینید هم چنان مرفوع و بلند است، و در آن نظامی جریان دارد، شمسی و قمری دارد که تا زمانی معین در آن می‌چرخند، و ناچار باید کسی باشد که به این امور قیام بکند، آسمانها را بدون پایه بلند کند، نظام در آنها را منظم سازد شمس و قمر را مسخر کند، امور عالم

---

[1] مفردات راغب، ماده «عمد».

[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۸۶، ط بیروت.

را تدبیر نماید و این آیات را از یکدیگر جدا نموده یک به یک شرح دهد، تا شاید شما به لقای پروردگارتان یقین کنید، پس آن کسی که قائم به تدبیر عالم و تفصیل آیات است همان خداست، و در نتیجه تنها رب همه عالم او است، و رب دیگری غیر او نیست.

وجه دلالت آیه: ﴿الَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ...﴾ بر وحدانیت رب و مدبر عالم و وجه آوردن قید: «ترونها»

پس اینکه فرمود: ﴿اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ معنایش این می‌شود که: خداوند آسمان را از زمین جدا کرد و میان آن دو فاصله‌ای گذاشت، فاصله‌ای که باعث شد آسمان مسلط بر زمین شود و اشعه خود را بر زمین بتاباند و باران و صاعقه خود را به زمین بفرستد، و همچنین آثار دیگر.

پس آسمان بر بالای زمین بدون ستونی محسوس، که انسان اعتماد آن را بر آن احساس کند ایستاده، در نتیجه هر انسانی باید متوجه بشود که لا بد کسی هست که آن را بدون ستون نگهداشته و نمی‌گذارد جابجا بشود، و آن را از فرو ریختن از مدارش نگه داشته است.

آری هر چند استقرار آسمانها در مستقر بلند خود بدون پایه و ستون، عجیب‌تر از استقرار زمین در مدار خود نیست، و هر دو در این بابت محتاج به خدای تعالی هستند و با قدرت و اراده او در مدار خود ایستاده‌اند، و البته این ایستادن از طریق اسبابی است

که مختص به همان زمین و آسمان است، و تازه اگر آسمانها بوسیله پایه هم ایستاده بودند باز بی‌نیاز از احتیاج به خدای تعالی و قدرت و اراده او نبودند، پس تمامی موجودات در تمامی احوالشان محتاج بسوی خدای تعالی هستند، احتیاج مطلقی که هیچوقت و در هیچ حالی برطرف نمی‌شود.

و لیکن انسان – در عین اینکه قانون علیت کلی را می‌بیند و معتقد است که هر حادثه‌ای محتاج به علتی است که آن را ایجاد کند، و در فطرتش جستجوی از علل حوادث و امور ممکنه نهفته شده – وقتی بعضی از حوادث را مقرون به علت می‌بیند، و این دیدنش چند بار در برابر حواسش تکرار می‌شود، خود بخود قانع می‌گردد، و دیگر از دیدن آن تعجب نمی‌کند و در صدد جستجوی از علت آن برنمی‌آید.

ولی وقتی دید هر جسم ثقیلی که از هوا رها شود مستقیما به زمین فرود می‌آید، آن گاه سقفی را مشاهده کند که بر بالای زمین زده شده و با اینکه پایه‌ای ندارد نمی‌افتد، قهرا تعجب می‌کند، و در جستجوی علت آن برمی‌آید، و آن قدر جستجو

می‌کند تا پایه و ستونی برای آن پیدا کند، وقتی برای آن سقف، پایه‌ای یافت، و باز سقف دیگری دید و جستجوی دیگری کرد و پایه دیگری یافت و همچنین چند نوبت این معنا مکرر شد دیگر مغزش از جستجو متوقف شده برای بارهای بعدی به جستجو برنمی‌خیزد، چون می‌داند که هر چیز بلندی حتما پایه و ارکانی دارد.

اما اگر به امری برخورد که خارق این کلیت و این عادت مالوف باشد، مانند اجرام آسمانی که هر یک در مدار خود ایستاده دور می‌زند بدون اینکه بر پایه‌ای اعتماد داشته باشد، در این موقع که ناگهان و مثل کسی که از خواب بیدار شده باشد دلش از جای کنده شده، برای

جستجوی علت آن پر می‌زند.

پس اینکه فرمود: ﴿رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ و آسمانها را وصف کرد به اینکه پایه‌ای که شما ببینید ندارند، مقصودش این نبوده که آسمانها اصلا پایه ندارند، و در نتیجه وصف «ترونها» وصفی توضیحی بوده و مفهوم نداشته باشد، (و نتوان نتیجه گرفت که پس پایه‌های ندیدنی دارد).

و نیز مقصودش این نبوده که پایه‌های محسوس ندارند، تا بنابراین در تقدیر معنایش این شود: حال که پایه ندارند پس خدا آنها را بدون وساطت سببی سر پا نگهداشته است، و اگر پایه می‌داشتند مثل سایر چیزهایی که پایه دارند آن پایه‌ها نمی‌گذاشت بیفتند، و دیگر احتیاجی به خدای سبحان نداشتند.

آری معنای آیه شریفه این نیست، هم چنان که اوهام عامیانه همین را می‌پندارد که تنها چیزهای استثنایی را که علل و اسباب آنها معلوم نیست به خدا نسبت می‌دهند مانند امور آسمانی و حوادث جوی و روح و امثال آن.

زیرا کلام خدای تعالی صریح در این است که: اولا هر چیزی که اسم چیز بر آن اطلاق شود جز

خدای تعالی، همه مخلوق خدا است، و هیچ خلق و امری خالی و بدون استناد به خدا نیست، هم چنان که فرمود: ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ﴾[1] و نیز فرمود: ﴿أَلاَ لَهُ اَلْخَلْقُ وَ اَلْأَمْرُ﴾[2].

و ثانیا تصریح می‌کند بر اینکه سنت اسباب در تمامی اجزای عالم جریان دارد، و خدا بر صراط مستقیم است (که همان صراط علیت و سببیت است).

و با این حال، دیگر معنا ندارد که این سنت در بعضی از امور جریان داشته باشد اما در اموری که به نظر ما استثنایی هستند جریان نداشته باشد و در نتیجه پاره‌ای از حوادث از قبیل حوادث زمینی را با واسطه اسبابش به خدا نسبت دهیم و بعضی دیگر (استثنائیات خلقت) را بدون واسطه و سبب مستند به او کنیم.

بنابراین اگر مثلا سقفی را دیدیم که روی پایه خود ایستاده باید بگوییم به اذن خدا و با وساطت این

---

[1] خدا آفریدگار هر چیز است. – رعد، آیه ۱۶.

[2] آگاه باش که خلق و امر از اوست. – اعراف، آیه ۵۴.

سبب خاص ایستاده، و اگر جرمی آسمانی را ببینیم که بدون ستون ایستاده باز هم باید بگوییم که به اذن خدا و با وساطت اسبابی مخصوص به خود، مانند طبیعت خاص یا جاذبه عمومی ایستاده.

وجه تقیید به جمله ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ اینها نیست، بلکه وجه آن این است که می‌خواهد فطرت خواب رفته بشر را بیدار کند تا به جستجوی سبب آن برخیزد، و پس از جستجو، در آخر به خدای سبحان پی ببرد.

نظیر این مسلک را در آیه بعدی هم بکار برده و فرموده: ﴿وَ هُوَ اَلَّذِی مَدَّ اَلْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِیهَا رَوَاسِیَ وَ أَنْهَاراً﴾ که بزودی توضیحش خواهد آمد ان شاء اللَّه.

آیه شریفه: ﴿اَللَّهُ اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ...﴾ در مقام اثبات وحدت خدای تعالی در ربوبیت است

و چون مطلوب در این مقام - بطوری که از سیاق آیات برمی‌آید - توحید در ربوبیت و بیان این جهت بوده که خدای سبحان تنها رب هر چیز است و ربی بغیر او نیست، نه اثبات اصل صانع. لذا دنبال ﴿رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ...﴾، فرمود: ﴿ثُمَّ اِسْتَوىٰ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ سَخَّرَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ...﴾ که خود دلیل بر تدبیر عمومی داشته و عالم را بهم متصل و اجزایش را بهم مربوط می‌سازد، این را فرمود تا اثبات کند که رب همه و مالک مدبر آن یکی است.

زیرا (در توضیح آن باید گفت که) وثنی‌ها که قرآن با ایشان مناظره می‌کند این معنا را منکر نیستند که خالق عالم و موجد آن یکی است و در ایجاد آن شریکی برایش نیست، و این همان خدای سبحان است، بلکه تنها چیزی که هست معتقدند که خداوند تدبیر هر شانی از شؤون عالم و هر نوعی از انواع آن را به یکی از موجودات قوی واگذار کرده، مثلا تدبیر زمین را به یکی، آسمان را به یکی انسان و حیوان و تری و خشکی و جنگ و صلح و حیات و مرگ، هر کدام را به یکی سپرده، و آن موجودات قوی، شایسته پرستش‌اند تا از ما راضی شوند و خیر خود را به ما رسانیده از شرورشان ایمن گردیم، بنابراین در رد مردمی که چنین اعتقاد دارند، تنها باید اثبات وحدت ربوبیت کرد نه توحید در ذات خدا، و اینکه واجب الوجودی غیر او نیست و تمامی موجودات به او منتهی می‌شوند، زیرا این مطالب اموری هستند که وثنی‌ها آن را انکار نکرده و هیچ ضرری به ایشان نمی‌زند.

از اینجا معلوم می‌شود جمله ﴿اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ که در صدر آیه جای

گرفته مقدمه‌ای است برای جمله ﴿ثُمَّ اِسْتَوىَ عَلَى اَلْعَرْشِ...﴾، نه اینکه در اقامه برهان، مقصود بالذات باشد، بنابراین و زان این صدر نسبت به ذیلش و زان آیه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اَللَّهُ اَلَّذِى خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اِسْتَوىَ عَلَى اَلْعَرْشِ...﴾[1] و نظایر آنست نسبت به ذیل آن.

و نیز روشن می‌شود که جمله ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ﴾ متعلق است به «رفع»، و جمله «ترونها»

[1] همانا پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، آن گاه به عرش، پرداخت. – اعراف، آیه ۵۴ و – یونس، آیه ۳.

وصف عمد است، و مراد این است که آنها را بدون پایه‌ای که دیدنی باشد بلند کرده است، و اما اینکه بعضی‌ها[1] گفته‌اند جمله ﴿تَرَوْنَهَا﴾ جمله‌ایست مستانفه و نو که غرض آن دفع دخلی است که ممکن است از شنیدن ﴿رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ﴾ به ذهن شنونده بیاید و بپرسد به چه دلیل بی‌ستون است؟ در جواب گفته شد: «ترونها» یعنی می‌بیند که ستون ندارد، وجه بعیدی است.

مگر اینکه مراد از سماوات را مجموع جهت بالای زمین با همه اجرام، از نجوم و کواکب و هوای متراکم بالای زمین و ابرها بدانیم، زیرا مجموع اینها بدون پایه ایستاده و برای انسان هم مشهود است.

﴿ثُمَّ اِسْتَوىٰ عَلَى اَلْعَرْشِ وَ سَخَّرَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ﴾ گفتار در معنای عرش و معنای استواء و تسخیر در سوره اعراف آیه ۵۴ گذشت.

﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ در معنای این جمله گفته‌اند: یعنی هر یک از آن دو تا اجلی معین جریان دارند، که وقتی آن اجل سررسید می‌ایستند، اما

---

[1] تفسیر ابی السعود، ج ۵، ص ۳.

ممکن است، بلکه رجحان هم دارد که بگوییم: ضمیری که حذف شده ضمیر جمع است که به همه آسمانها و شمس و قمر بر می‌گردد، زیرا حکم جریان و سیر، حکمی است عمومی که همه این اجسام محکوم به آن هستند.

و ما در تفسیر سوره انعام، آیه ۱ گفتاری در معنای اجل مسمی گذراندیم بدانجا مراجعه شود.

معنای تدبیر و مراد از تدبیر امر عالم ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾

﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ «تدبیر» به معنای این است که چیزی را دنبال چیزی بیاوری، و مقصود از آن این است که اشیای متعدد و مختلف را طوری تنظیم کنی و ترتیب دهی که هر کدام در جای خاص خود قرار بگیرد، بطوری که به محض تنظیم، آن غرضی که از هر کدام آنها داری و فائده‌ای که هر کدام دارد حاصل گردد و به خاطر متلاشی شدن اصل، و فساد اجزاء، و تزاحم آنها با یکدیگر غرض مختل نشود.

وقتی می‌گویند: «دبر امر البیت» معنایش این است که امور خانه و تصرفاتی را که مربوط به آنست منظم نمود، بطوری که وضع آن رو به صلاح گذاشت

و اهل آن از فواید مطلوب آن برخوردار شدند.

تدبیر امر عالم هم بهمین معنا است که اجزای آن را به بهترین و محکم‌ترین نظم منظم

سازد، بطوری که هر چیزی بسوی غایت مقصود از آن متوجه گشته و سیر کند، و همین آخرین کمالی است که مخصوص به او است، و منتهی درجه و اجل مسمایی است که به سوی آن گسیل شده، همچنین مجموع آن را با نظمی عام عالمی منظم سازد، بطوری که سراپای عالم هم متوجه غایت کلی خود که همان رجوع و بازگشت به خداست بشود و در نتیجه بعد از دنیا آخرت هویدا گردد.

معنای «تفصیل آیات» و اینکه مراد از آیات تکوینی است یا آیات کتاب وحی

﴿یُفَصِّلُ الْآیَاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقَاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ﴾ از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از «آیات»، همان آیات تکوینی است، و بنابراین، مراد از «تفصیل آیات» این می‌شود که بعضی از بعضی دیگر جدا و متمایز و بعد از جدا شدن، متمایز شود، و این خود از سنتهای الهی است که اشیاء را از هم جدا و هر کدام را از دیگری متمایز سازد، و از هر کدام، آنچه که در ذات و باطنش نهفته است بیرون آورد، در نتیجه نور از ظلمت، و حق از باطل، و خیر از شر، و صالح از طالح، و نیکوکار از مجرم متمایز گردد.

و لذا می‌بینیم دنبال جمله مورد بحث فرمود: ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾، زیرا روز لقای پروردگار، همان روز ساعت و قیامت است که آن را «یوم الفصل» هم نامیده و وعده داده که در آن متقین را از مجرمین و فجار جدا سازد، و فرموده: ﴿إِنَّ يَوْمَ اَلْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ اِمْتَازُوا اَلْيَوْمَ أَيُّهَا اَلْمُجْرِمُونَ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿لِيَمِيزَ اَللَّهُ اَلْخَبِيثَ مِنَ اَلطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ اَلْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ اَلْخَاسِرُونَ﴾[3].

و مشهورتر در نزد مفسرین این است که مراد از آیات، آیات کتابهایی است که از ناحیه خدا نازل شده، بنابراین، مقصود از تفصیل آیات به منظور جدا ساختن، عبارت می‌شود از شرح آن و بیان و پرده‌برداری از حقایق آن در کتابهایی که بر انبیاء نازل

---

[1] همانا روز قیامت روز جدایی مؤمن و کافر و وعده‌گاه همه آنان است. – دخان، آیه ۴۰.

[2] امروز ای مجرمین از هم جدا شوید. – یس، آیه ۵۹.

[3] تا خدا پلید را از پاکیزه جدا و ممتاز کند، و بعضی از پلیدها را با بعضی درآمیزد و یک جا در جهنم قرار دهد، که آنها خودشان زیانکار بوده‌اند.– انفال، آیه ۳۷.

شده، تا مردم در آنها تدبر و تفکر کنند و حقایق آنها را بفهمند، زیرا در این صورتست که امید می‌رود به لقای پروردگار شان یقین پیدا نموده به سوی او بازگشت کنند.

این نظریه مشهورتر است در بین مفسرین، و لیکن آن معنایی که ما گذراندیم روشن‌تر و با سیاق آیات سازگارتر است.

و اگر فرمود: ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾ و نفرمود: «لعلکم بلقائه» و به جای ضمیر «ه»

اسم ظاهر «ربکم» را آورد وجهش اینست که خواست در اثبات ربوبیت خدا اصرار و تاکید کند و به این معنا اشاره نماید که آن کسی که عالم را خلق، و امر آن را تدبیر نموده و در نتیجه رب آن شده او رب شما نیز هست، پس ربی جز رب واحد نیست و او شریکی ندارد.

برخی از نشانه‌ها و آیات تکوینی: ﴿هُوَ اَلَّذِی مَدَّ اَلْأَرْضَ...﴾

﴿وَ هُوَ اَلَّذِی مَدَّ اَلْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِیهَا رَوَاسِیَ وَ أَنْهَاراً...﴾.

کلمه «رواسی» جمع «راسیه» و از ماده «رسی» و به معنای ثابت و برقرار است، و مراد از آن در اینجا کوه‌ها هستند که در جایگاه خود ثابت و استوارند، و کلمه «زوج» به معنای چیزیست که فرد نباشد، و بر مجموع هر دو امری که میانشان ازدواج است اطلاق می‌شود، هم چنان که بر یکی از آن دو نیز اطلاق می‌گردد، یعنی هم می‌توان گفت: «هما زوج - آن دو زوجند» و هم گفت «هما زوجان - آن دو، دو زوجند»، و در بسیاری از موارد کلمه «زوجان» با کلمه «اثنین» تاکید می‌شود تا دلالت کند بر اینکه مقصود از آن، دو عدد است نه چهار عدد، (چون به

یک حساب، دو زوج، چهار تا می‌شود)، هم چنان که در آیه مورد بحث، این تاکید آمده.

کلمه «مد» در ﴿مَدَّ اَلْأَرْضَ﴾ به معنای گستردن است، یعنی زمین را به نحو شایسته‌ای که بشود در آن زندگی کرد و حیوان و نبات و اشجار در آن پدید آیند، گسترده کرد.

و اینکه گستردن زمین را به خدای تعالی نسبت داد به منزله تمهید و مقدمه برای جمله ایست که به آن ملحق می‌شود، چنان که نظیر این را در آیه گذشته ﴿اَللَّهُ اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ گفتیم که مقدمه است برای جملات بعد.

﴿وَ جَعَلَ فِیهَا رَوَاسِیَ وَ أَنْهَاراً﴾ ضمیر در «فیها» به کلمه «ارض» برمی‌گردد، و کلام طوری ریخته شده که هر جمله، فرع جمله قبلی خودش است، و غرض از آن - و خدا داناتر است - بیان تدبیر خدا برای امور سکنه زمین از انسان و حیوان است، که چه تدابیری در حرکت آنها برای طلب رزق، و در سکونشان جهت آسایش بکار برده و بهمین منظور زمین را گسترده کرد، که اگر گسترده نمی‌کرد انسان

و حیوان نمی‌توانست در آن ادامه زندگی دهد، و اگر هم یکسره گسترده می‌شد و در آن پستی و بلندی وجود نمی‌داشت باز هم صالح برای زندگی نبود، چون آبهایی که در آن ذخیره شده بر سطح آن جریان نمی‌یافت و زراعت و بستانی به وجود نمی‌آمد، و لذا خدای تعالی کوه‌های بلند و پای‌برجا در آن میخکوب کرده و آنچه آب از آسمان می‌فرستد در آن کوه‌ها ذخیره نموده و نهرهایی از اطراف آنها جاری و چشمه‌هایی بر دامنه‌ها روان می‌سازد، و کشتزارها و باغات را سیراب می‌کند، و میوه‌های مختلف تلخ و شیرین و تابستانی و زمستانی و اهلی و جنگلی ببار می‌آورد، و شب و روز را که دو عامل قوی در رشد میوه‌ها و حاصل‌ها است بر زمین مسلط می‌سازد، آری شب و روز سرما و گرما را به وجود می‌آورند و این دو نیز در نضج و نمو و

انبساط و انقباض موجودات زمین تاثیر دارند.

و نیز روشنی و تاریکی را که تنظیم کننده حرکات حیوانات و انسان است و سعی و کوشش آنها را در طلب رزق و سکونت و استراحتشان منظم می‌کند ببار می‌آورند.

پس گستردن زمین، راه را برای ایجاد کوه‌های ریشه‌دار، و کوه‌ها راه را برای جاری شدن نهرها و جاری شدن نهرها راه را برای پیدایش میوه‌های نر و ماده و رنگهای مختلف آن هموار ساخته، با ایجاد شب و روز اغراض مذکور به نحو کمال حاصل می‌گردد، و در همه اینها تدبیری است متصل و متحد که از وجود مدبری حکیم و واحد و بی‌شریک در ربوبیت کشف می‌کند، و در همه اینها آیاتی است برای مردمی که تفکر کنند.

معنای اینکه خداوند میوه‌ها را ﴿زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ﴾ قرار داد و بیان طنطاوی در تطبیق این جمله با نر و ماده بودن گیاهان

﴿وَ مِنْ كُلِّ اَلثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ﴾

یعنی و از جمیع میوه‌هایی که ممکن است وجود

یابد، در زمین انواع متخالف و مختلفی از حیث نوع، از حیث تابستانی و زمستانی، از حیث شیرینی و غیر آن، و از حیث تری و خشکی آن قرار داد.

این معنای معروف در تفسیر کلمه ﴿زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ﴾ است، و بنابراین تفسیر، مقصود از دو زوج، دو صنف خواهد بود که یک صنف با صنفی دیگر مخالف باشد، چه اینکه صنف سومی داشته باشد یا نداشته باشد، نظیر سایر مواردی که تثنیه به منظور تکرار آمده، مانند آیه ﴿ثُمَّ اِرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾[1] که مقصود از تثنیه «کرة»، رجوع بعد از رجوع است، هر چند از نظر کثرت خیلی زیاد شود.

طنطاوی در تفسیر جواهر در ذیل جمله ﴿زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ﴾ گفته است: خداوند در زمین از هر صنفی از میوه‌ها زوج قرار داده، یعنی دو تا یکی نر و یکی ماده، که ازدواج آنها در گلهاشان صورت می‌گیرد، علم جدید هم این معنا را کشف نموده و ثابت کرده که هر درخت و زراعتی میوه و دانه نمی‌بندد مگر اینکه نر و ماده آن با هم درآمیزند،

---

[1] پس دوباره نگاه کن، – ملک، آیه ۴.

چیزی که هست گاهی عضو نر با خود ماده و درخت و بوته ماده هست، مانند بیشتر درختان، و گاهی عضو نر در یک درخت است و عضو ماده در درختی دیگر، مانند درخت خرما.

آن دسته که عضو نر و ماده هر دو در یک بوته هستند گاهی هر دو در یک گل قرار دارند، و گاهی در دو گل، اولی مانند بوته پنبه، که عضو نر با عضو ماده آن در یک گل قرار دارند، و دومی مانند بوته کدو[1].

گفتار وی هر چند از حقایق علمیه‌ای است که هیچ تردیدی در آن نیست، و لیکن ظاهر آیه کریمه با آن مساعدت ندارد، زیرا ظاهر آن این است که خود میوه‌ها زوج و دو تا هستند، نه اینکه از درختی خلق می‌شوند که آن درختها زوج و دو تایی باشند، و اگر مقصود، درختهای آنها بود، مناسب بود بفرماید: «و کل الثمرات جعل فیها من زوجین اثنین - و همه میوه‌ها را از دو جفت قرار داد».

ولی البته این مطلبی که وی گفته ممکن است از

---

[1] تفسیر طنطاوی.

مثل آیه ﴿سُبْحَانَ اَلَّذِی خَلَقَ اَلْأَزْوَاجَ کُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ اَلْأَرْضُ﴾[1] و همچنین از آیه ﴿وَ أَنْزَلْنَا مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِیهَا مِنْ کُلِّ زَوْجٍ کَرِیمٍ﴾[2] و آیه ﴿وَ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَیْنِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ﴾[3] استفاده شود.

بعضی[4] دیگر از مفسرین گفته‌اند: مراد از ﴿زَوْجَیْنِ اِثْنَیْنِ﴾، نر و ماده و شیرین و ترش، و سایر اصناف است، و بنابراین زوجان چهار تا خواهند بود، نر و ماده که هر کدام از آن دو به صفاتی که بیشتر از یکی است مختلف می‌شوند، مانند شیرین و غیر آن، تابستانی و مخالف آن. و لیکن این معنا همانطور که ملاحظه می‌کنید معنای صحیحی نیست.

﴿یُغْشِی اَللَّیْلَ اَلنَّهَارَ﴾ یعنی با ظلمت شب نور روز را می‌پوشاند، و در نتیجه هوا تاریک می‌شود بعد از آنکه روشن بود. بعضی[5] هم گفته‌اند که: مراد از آن، پوشاندن هر یک از شب و روز است طرف مقابل

---

[1] منزه است آن کس که همه زوجها را از روئیدنیهای زمین خلق کرده. - یس، آیه ۳۶.

[2] و فرستادیم از آسمان آبی را پس رویاندیم در زمین هر زوجی که در نوع خودش نیکو است.- لقمان، آیه ۱۰.

[3] و از هر چیز زوجی آفریدیم تا شاید شما متذکر شوید. - ذاریات، آیه ۴۹.

[4] تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۵۰۰.

[5] تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۴۱، ط بیروت

خود را، و اینکه شب دنبال روز می‌آید و روز دنبال شب و لیکن قرینه‌ای که بر این معنا دلالت کند در بین نیست[1].

﴿إِنَّ فِی ذَٰلِکَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ﴾ چون تفکر در نظامی که بر این عالم جریان دارد و حاکم بر آنست، و حکم می‌کند بر اینکه ابعاض این عالم مربوط بهم و ملایم و سازگار با همند، و همه را روی هم و هر جزئی از اجزای آن را متوجه غایتهای خاص بخود میکند خود

[1] بعلاوه، اغشاء به معنی پوشانیدن و از نظر مخفی و مستور داشتن است، بنابراین مناسب است که پوشانیدن، به تاریکی و ظلمت که مخصوص شب است نسبت داده شود نه روشنی و اظهار که خاصه روز است.

کاشف از این است که این نظام بستگی به تدبیر واحد عقلی دارد که در نهایت اتقان و محکمی است، و این خود دلالت می‌کند بر اینکه رب واحدی دارد که در ربوبیتش شریک نداشته، عالمی است که دچار جهل نمی‌گردد، قادری است که در قدرتش مقهور کسی نمی‌شود، و نسبت به تمامی موجودات و مخصوصا انسان عنایت و توجه دارد و او را بسوی سعادت جاودانه‌اش سوق می‌دهد.

﴿وَ فِی اَلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِیلٌ صِنْوَانٌ وَ غَیْرُ صِنْوَانٍ...﴾.

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه «صنو» به معنای شاخه و جوانه‌ایست که از بیخ تنه درخت روئیده باشد مثلا گفته می‌شود: «هما صنوا نخلة – این دو، دو شاخه از یک درخت خرما است که از ریشه آن جوانه زده»، «و فلان صنو ابیه – فلانی شاخه و جوانه پدر خویش است» و تثنیه صنو، صنوان، و جمع آن صنوان است، هم چنان که در قرآن کریم هم آمده: ﴿صِنْوَانٌ وَ غَیْرُ صِنْوَانٍ﴾[1]. و نیز در باره کلمه

[1] مفردات راغب، ماده «صنو».

«اکل» گفته: این کلمه به معنای چیز خوردنی است، که هم با ضمه کاف و هم با سکون آن خوانده می‌شود، خدای تعالی فرمود: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ و «اکلة» برای مره است به معنای یک بار خوردن و «اکله» بر وزن لقمه است[1].

وجود اختلاف، تنوع، و تمایز در خلقت مستند به اختلاف اراده مسبب الاسباب عز و جل است

و معنای آیه این است که: دلیل اینکه گفتیم نظام جاری در عالم قائم به تدبیر مدبری است که خود جزء عالم نیست، و همه اشیاء بالطبع در برابرش خاضعند، و بر وفق مشیت او و آن طور که او بخواهد سیر می‌کنند، این است که در زمین قطعه‌هایی هست نزدیک بهم و همسایه هم که خاکش از نظر طبع شبیه بهم است و در آنها باغهای انگور می‌روید که خود از میوه‌هایی است که از نظر شکل و رنگ و طعم و درشتی و ریزی و لطافت و خوبی بسیار با هم مختلفند، و همچنین حاصلهایی می‌روید که جنس و صنف آنها مختلف است، گندم و جو این محل با

[1] مفردات راغب، ماده «اکل».

گندم وجوه محل دیگر مختلف است. و نیز خرما می‌روید که بعضیها مثل همند، و از یک ریشه جوانه می‌زنند، و بعضی مثل هم نیستند، با اینکه زمین یکی است و همه از یک آب مشروب می‌شوند، و ما بعضی را بر بعضی بخاطر مزیت مطلوبی که در صفات آنست برتری دادیم.

حال اگر کسی بگوید: این اختلافات مربوط به طبیعتی است که هر کدام برای خود دارند، و یا بخاطر عوامل خارجی است که در آنها اثر می‌کند، و به هر یک شکل و رنگ

مخصوص و صفاتی جداگانه می‌دهد، زیرا علومی که متعرض شناسایی اشجار و گیاهان است و طبیعت خواص آنها را بطور مشروح بیان می‌کند هر یک از آنها را معلول عواملی می‌داند که در کیفیت تکوین آنها و آثار و خواص آنها دخالت دارند.

در جواب می‌گوییم: بله، و لیکن ما نیز می‌پرسیم که جهت این اختلافی که در عوامل داخلی و خارجی هست چیست، و چه باعث شده که این علتها مختلف شوند، و در نتیجه آثارشان هم مختلف گردد؟ و اگر علت این اختلاف را هم سراغ دهی باز از علت اختلاف آن علت می‌پرسیم، تا منتهی شوی به ماده‌ای که مشترک میان تمامی موجودات جسمانی بوده و یک، یک اجزای آن ماده با هم شبیهند و معلوم است که چنین ماده‌ای که در تمامی موجودات یکی است، نمی‌تواند علت این اختلافات که می‌بینیم بوده باشد، پس جوابی جز این نداری که ما فوق تمامی سببها سببی است که هم ماده عالم را ایجاد کرده و هم در آن، صورتها و آثار گوناگون و بی‌شماری به کار برده، و به عبارت دیگر، در این میان

سبب واحدی است دارای شعور و اراده که این اختلافات، مستند به اراده‌های مختلف اوست که اگر اختلاف اراده‌های او نمی‌بود هیچ چیزی از هیچ چیز دیگر متمایز نمی‌شد.

و بر هر دانشمند متدبری لازم است که توجه داشته باشد و از این نکته غفلت نورزد که این آیات که اختلاف خلقت را مستند به اختلاف اراده خداوند می‌داند، در عین حال قانون علت و معلول را هم انکار نمی‌کند، کما اینکه بعضی خیال کرده‌اند، زیرا اراده خدای سبحان مانند اراده ما صفتی نیست که عارض بر ذات باشد، و در نتیجه ذات با تغییر اراده‌ها تغییر یابد، بلکه این اراده‌های گوناگون، صفت فعل خداست و از علل تامه و اسباب اشیاء انتزاع می‌شود (در نظر شیعه، اراده صفت فعل است نه صفت ذات) و اختلاف آن باعث اختلاف در ذات نمی‌شود، این اجمال مطلب است تا ان شاء اللّه در محل مناسبی توضیحش از نظر خواننده بگذرد.

قرآن کریم از آنجایی که برهانش مبنی بر مقدماتی عقلی است که بدون آن حجت تمام نمی‌شد لذا دنباله آن فرمود: ﴿إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ

يَعْقِلُونَ﴾.

از بیانی که گذشت این معنا روشن گردید که اگر اختلاف در «اکل» را به خدای تعالی نسبت داده و فرموده: ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی در «اکل» بدون اینکه اسمی از واسطه این اختلاف و یا وسائط آن ببرد، مانند «رفع سماء» بدون پایه دیدنی، که بدون ذکر واسطه به خود خداوند نسبت داده، و همچنین گستردن زمین، و قرار دادن جبال و انهار که در همه آنها واسطه‌ها را اسقاط کرده.

و غرض از این اسقاط وسائط بیدار کردن فطرت خواب‌آلود شنوندگان بوده تا از

جایش کنده شده به جستجو و بحث از سبب این اختلاف برخیزد، و پس از جستجویش سرانجام به خدا که مسبب و قاهر بر همه اسباب است پی برد.

در این آیه شریفه التفات لطیفی از غیبت به تکلم با غیر به کار رفته، (با اینکه قبلا همه جا می‌فرمود اوست که چنین و چنان کرد) در اینجا میفرماید: «ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی در اکل» و بعید نیست نکته آن این باشد که سبب حقیقی را با کوتاهترین بیان معرفی کند، گویا کسی گفته است بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر برتری دارند، و سبب این برتری جز خدای سبحان کسی نیست، آن گاه خود گوینده خود را معرفی نموده، و با صیغه تکلم مع الغیر که تعظیم را می‌رساند اظهار کند که خود اوست آن سببی که دانشمندان در جستجویش هستند، و سایر اسباب همگی بسوی حضرت وی منتهی می‌گردند، آن گاه تمامی این مطالب را مختصر کرده و فرمود: ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی.

و همین تعبیر به «ما»، خالی از اشعار به این معنا نیست که در این بین غیر از خدای سبحان اسباب الهی نیز در کارند، که به امر او عمل نموده، و همه به

خدای سبحان منتهی می‌شوند. از آنچه گذشت این معنا روشن شد که سیاق آیه مورد بحث سیاق اقامه حجت بر توحید ربوبیت است نه بر اثبات صانع و یا توحید او، و خلاصه آن حجت این است که اختلاف اثری که در موجودات هست با اینکه ماده اصلی همه آنها یکی است از این حقیقت پرده برمی‌دارد که همه مستند به سببی هستند ما ورای این اصل مشترک که انتظام آن از مشیت و تدبیر اوست، پس مدبر عالم، خدای سبحان است و او رب آنست، و ربی غیر او ندارد. این است خلاصه حجتی که آیه در مقام اقامه آنست، پس اینکه از کلمات بعضی[1] از مفسرین استفاده می‌شود که آیه در مقام اثبات اصل صانع است صحیح نیست.

علاوه بر آنچه گفته شد، به طوری که از سیاق آیات برمی‌آید، آیات مورد بحث در مقام احتجاج علیه وثنی مذهبان است، که در عین اینکه وحدت ربوبیت را منکرند و ارباب گوناگونی اثبات می‌کنند،

---

[1] تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۴۲، تفسیر قران العظیم، ج ۲ ص ۵۰۰، ط بیروت.

در عین حال به وحدت واجب الوجود اعتراف داشته، خدای عز اسمه را قبول دارند، و با اینکه قبول دارند، معنا ندارد برای اثبات او علیه ایشان استدلال شود.

و لذا بعضی[1] از مفسرین به این اشکال تنبه و آگاهی یافته و گفته‌اند: آیه مورد بحث

علیه دهری مذهبان عرب که منکر صانعند احتجاج می‌کند ولی این نیز مردود است، زیرا از سیاق آیات دلیلی بر این مدعا نیست.

و نیز این معنا روشن شد که فرق میان دو حجت و دلیل، یعنی حجت ﴿وَ هُوَ اَلَّذِی مَدَّ اَلْأَرْضَ...﴾ و حجت ﴿وَ فِی اَلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ...﴾ این است که اولی توحید ربوبیت را از وحدتی که در کثرت مشاهده می‌شود، و ارتباط و اتصالی که در تدبیر همه موجودات عالم با همه کثرتش دیده می‌شود اثبات مینماید و می‌رساند که مدبر آن یکی است.

ولی دومی به عکس اولی این مدعا را از طریق کثرت خواص و آثار در موجوداتی که در شرایط

---

[1] الجامع الاحکام القرآن، ج ۹، ص ۲۸۲.

واحدی قرار دارند اثبات می‌کند، و می‌رساند که اختلاف آثار و خواص موجودات با اینکه اصل همه یکی است خود کاشف از وجود مبدئی است که این آثار و خواص مختلف و متفرق را افاضه می‌کند، و خود امری است ما ورای طبایع این موجودات، و سببی است فوق این اسباب که گفتیم اصلشان واحد است، و او رب همه است، و ربی غیر او نیست.

و اما آن حجتی که قبل از این دو حجت اقامه شده بود یعنی جمله ﴿اَللَّهُ اَلَّذِی رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ...﴾ دلیلی بود که مدعا را از هر دو طریق اثبات می‌کرد، زیرا هم در جمله ﴿یُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ﴾ مساله تدبیر را تذکر می‌دهد، که عبارتست از وحدت کثیر و جمع متفرقات، و هم در جمله ﴿یُفَصِّلُ اَلْآیَاتِ﴾ تفصیل را یادآوری می‌کند که خود تکثیر واحد و تفریق مجتمعات است، و حاصلش این است که امر عالم با همه تشتت و تفرقی که دارد تحت تدبیر واحدی اداره می‌شود، پس بهمین دلیل رب آن نیز واحد است و آن خدای سبحان است، و خدای تعالی است که آیات را تفصیل می‌دهد، و هر یک را از دیگری جدا

و متمایز می‌سازد، و در نتیجه سعید از شقی، و حق از باطل جدا می‌گردد، و این همان معاد است، پس خداوند متعال از این برهان خود دو نتیجه می‌گیرد: یکی مبدأ و دیگری معاد، و در باره معاد می‌فرماید: ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[1].

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از «خطاب اعور» و او بطور مرفوعه از اهل علم و فقاهت از آل محمد (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ﴿وَ فِی اَلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ﴾ معنایش این است که

[1] تا شاید شما به ملاقات پروردگار خود یقین کنید. - رعد، آیه ۲.

یک قطعه زمین در مجاورت قطعه دیگری است، آن یکی حاصل‌خیز و پاک و این دیگری شوره زار است، عینا مانند مردمی که در مجاورت مردمی دیگر هستند، ولی از سنخ ایشان نیستند[1].

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از «خرکوشی» در کتاب «شرف المصطفی»، و ثعلبی در کتاب «الکشف و البیان» و فضل بن شاذان در کتاب «امالی»، (عبارت روایت از فضل بن شاذان است) که وی به سند خود از جابر بن عبد اللّه روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که به علی بن ابی طالب (علیه السلام) می‌فرمود: مردم هر یک از یک شجره‌اند، و من و تو هر دو از یک شجره‌ایم، آن گاه این آیه را تلاوت فرمودند: ﴿جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾، یعنی مردم همگی از یک آب سیراب می‌شوند که آن من و توایم، تفسیر برهان می‌گوید: این روایت را «نطنزی» در کتاب خصائص خود از سلمان آورده، و در روایت دیگری

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۳، ح ۴.

چنین آمده: «من و علی از یک شجره، و مردم از شجره‌های گوناگونی هستند»، صاحب برهان اضافه می‌کند: حدیث جابر بن عبد اللّه را طبرسی و علی بن عیسی در کتاب کشف الغمه نیز آورده‌اند[1].

مؤلف: روایت مذکور را سیوطی در الدر المنثور از حاکم، و ابن مردویه از جابر آورده که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌فرمود: ای علی! مردم از شجره‌های مختلف و من و تو هر دو از یک شجره هستیم، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) این آیه را تلاوت فرمود: ﴿وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ﴾[2].

و نیز در الدر المنثور است که ترمذی، (وی روایت را حسن دانسته) بزار، ابن جریر، ابن منذر، ابو الشیخ، و ابن مردویه از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده‌اند که در ذیل آیه ﴿وَ نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾

---

[1] البرهان، ج ۲، ص ۲۷۸ ح ۱.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۴.

فرموده: دقل و فارسی[1] و شیرین و ترش[2].

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۵ تا ۶]

﴿وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَاباً أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ أُولَئِکَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولَئِکَ اَلْأَغْلاَلُ فِی أَعْنَاقِهِمْ وَ أُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ ۵ وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ قَبْلَ اَلْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ اَلْمَثُلاَتُ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَی ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ اَلْعِقَابِ ٦﴾

ترجمه آیات

پس اگر شگفت آری، شگفت از گفتار آنان است که می‌گویند: راستی وقتی خاک شدیم از نو زنده می‌شویم؟! آنها کسانی هستند که به پروردگارشان کافر شده‌اند، آنان به گردنهایشان غلها دارند، آنان اهل جهنمند و در آن جاودانه‌اند (۵).

آنان پیش از رحمت، از تو تقاضای تعجیل در عذاب دارند، با اینکه پیش از آنان بلاهای عبرت‌انگیز نازل شده و پروردگارت به مردم در باره ستم

---

[1] دقل «خرمای غیر مرغوب» است، وفارسی «نوعی خرمای» خوب را گویند.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۴.

کردنشان صاحب مغفرت است، و هم پروردگارت عذاب شدید دارد (٦).

بیان آیات

این دو آیه عطف بر پاره‌ای از حرفهایی است که مشرکین در رد دعوت و رسالت می‌گفتند، از آن جمله گفته بودند: چطور ممکن است آدمی بعد از مردن و خاک شدنش بار دیگر زنده شود؟، و نیز گفته بودند: چرا پس آن عذابی که ما را از آن می‌ترساند نازل نمی‌شود و اگر او راست می‌گوید پس چرا به این وعده‌اش عمل نمی‌کند؟، آن گاه پس از نقل گفته‌های ایشان

جوابشان را می‌دهد.

﴿وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَاباً أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

در مجمع البیان گفته است: «عجب و تعجب» به معنای این است که امری که سببش برای انسان معلوم نیست بر نفس آدمی هجوم آورد، (و انسان بناگهانی به او برخورد نماید) و کلمه «غل» به معنای طوقی است که با آن دست را به گردن[1] ببندند.

خداوند متعال در افتتاح کلام خود به حقیقت معارف دینی که در کتاب خود بر پیغمبرش نازل کرده اشاره فرمود و چنین فهماند که آیات تکوینی نیز به آنها رهبری می‌کند، و اصول آن معارف عبارت بود از: توحید و رسالت و معاد، آن گاه داستان دلالت و رهبری آیات تکوینی را تفصیل داده و از حجتهای سه‌گانه‌ای که در این باره اقامه نمود توحید ربوبیت و معاد را به طور صریح نتیجه گرفت، که مساله حقیت رسالت، و کتاب نازل شده که معجزه و آیت آن است نیز از لوازم آن دو نتیجه بود.

---

[1] مجمع البیان ج ۵ و ۶، ص ۲۷۷، ط تهران.

بعد از اینکه این اصل را (نخست به اشاره و سپس به تصریح) نتیجه گرفت و زمینه برای ذکر شبهات کفار در باره این اصول سه‌گانه فراهم شد اینک در آیه مورد بحث به شبهه ایشان در امر معاد، و در آیات بعد به شبهات و گفته‌های آنان در باره رسالت و توحید اشاره می‌فرماید.

شبهه ایشان در امر معاد این است که گفته‌اند: ﴿أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ خدای متعالی این شبهه را به عنوان اینکه سخنی شگفت‌آور و سزاوار تعجب است ذکر فرموده، چون بطلان و فساد گفتارشان آن قدر واضح بود که هیچ انسان سلیم العقلی تردید در آن را جایز نمی‌داند، و با این حال اگر انسانی بدان قائل شود از مصادیق عجب خواهد بود، و لذا فرمود: ﴿وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ...﴾.

و معنای جمله بطوری که حذف متعلق «تعجب» بدان ارشاد می‌کند این است که: اگر از تو احیانا تعجبی سر بزند - که حتما هم سرمی‌زند، چون هیچ انسانی خالی از تعجب نیست - پس این کلام ایشان تعجب‌آور است و لزوما باید از آن شگفتی کنی، و این ترکیب (یعنی حذف متعلق تعجب) کنایه از

وجوب تعجب از گفتار ایشانست چون بطلانش واضح است و هیچ خردمندی آن را نمی‌پسندد.

و مقصودشان از «تراب» در جمله ﴿أَ إِذَا كُنَّا تُرَاباً أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ﴾ به قرینه سیاق،

خاکی است که بدن آدمی پس از مرگ بدان تبدیل می‌شود، زیرا در آن موقع انسان که هیکلی گوشتی به شکلی مخصوص و مرکب از اعضای خاص و مجهز به قوایی به قول ایشان مادی است بطور کلی معدوم شده است، و چیزی که بکلی و از اصل نابود شده چگونه مشمول خلقت می‌شود و دوباره بصورت مخلوقی جدید برمی‌گردد؟.

دلائل و جهات انکار و استبعاد زنده شدن بعد از مرگ و پوسیده شدن، و رد و جواب هر یک

این شبهه ایشانست در باره معاد، که خود جهات مختلفی دارد، و خدای سبحان در کلام خود از یک یک آن جهات و مناسب هر کدام جوابی داده که ریشه شبهه را از بیخ و بن برکنده است.

یکی از آن جهات، این استبعاد است که خاک برگردد و انسانی تمام عیار شود، از این شبهه جوابی داده شده که مگر قبلا که زنده بود از چه خلق شده بود؟، و مگر غیر این بود که مواد زمینی بصورت منی و نطفه درآمده سپس علقه شده سپس مضغه گشته و سپس بصورت بدن انسانی تمام عیار درآمده است؟! و با اینکه همه روزه نمونه‌های آن را می‌بینیم و از

صرف امکان درآمده به وقوع می‌پیوندد، دیگر چه جای تردید است که مشتی خاک روزی دوباره انسانی تمام عیار گردد؟! هم چنان که خودش فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِی رَيْبٍ مِنَ اَلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ...﴾[1].

یکی دیگر از موارد استبعاد این است که بطور کلی چیزی که معدوم شده دوباره موجود می‌گردد، و از این، جواب داده شده به اینکه: خلقت نخست چطور ممکن بود، این نیز به همان نحو ممکن است، هم چنان که خدای تعالی فرمود: ﴿وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْیِ اَلْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا اَلَّذِی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

جهت سوم اینکه انسان وقتی مرد، ذاتش معدوم می‌شود، و دیگر ذاتی ندارد تا با خلقت جدید لباس

---

[1] ای مردم! اگر در شک برانگیخته شدن می‌باشید پس (بدانید که) همانا ما شما را از خاک از نطفه، سپس از خون بسته شده، سپس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت خلق کردیم... - حج، آیه ۵.

[2] و برای ما مثلی زد و خلقت خود را فراموش کرده گفت: چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟ بگو زنده می‌کند آنها را کسی که در اولین بار خلقشان کرد. - یس، آیه ۷۸ و ۷۹.

وجود به تن کند، بله در ذهن اشخاص تصوری از او هست، و لیکن انسان خارجی نیست، پس چه چیز اعاده وجود می‌یابد؟ خدای تعالی در کلام خود از این نیز جواب داده و چنین فرموده که: انسان، عبارت از

بدن مرکب از مشتی اعضای مادی نیست تا با مرگ و بطلان ترکیب و متلاشی شدنش بکلی معدوم شود، بلکه حقیقت او روحی است علوی - و یا اگر خواستی بگو حقیقت او نفس او است - که به این بدن مرکب مادی تعلق یافته، و این بدن را در اغراض و مقاصد خود بکار می‌اندازد، و زنده ماندن بدن هم از روح است، بنابراین هر چند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بین می‌رود و متلاشی می‌شود، اما روح، که شخصیت آدمی با آن است باقی است، پس مرگ معنایش نابود شدن انسان نیست، بلکه حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد، و علاقه او را از آن قطع کند، آن گاه مبعوثش نماید، و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد، تا در برابر پروردگارش برای فصل قضاء بایستد.

خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِی اَلْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ یَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ اَلْمَوْتِ اَلَّذِی وُكِّلَ بِكُمْ

ثُمَّ إِلىَ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[1] که حاصلش این است که شما با مردن در زمین گم نمی‌شوید و معدوم نمی‌گردید، بلکه ملک الموت که موکل بر مرگ است آن حقیقتی را که لفظ «شما» و «ما» به آن دلالت می‌کند، و عبارت از جانها است می‌گیرد و در قبضه او باقی می‌ماند و گم نمی‌شود، آن گاه وقتی مبعوث شدید بسوی خدا برمی‌گردید، و دوباره بدنهای شما بجانهایتان ملحق می‌شود، و باز شما شمائید.

پس برای آدمیان حیاتی است باقی که محدود به عمر فانی دنیا نیست، و عیشی است دائمی در عالم دیگری که با بقای خداوندی باقی است، و انسان در زندگی دومش بهره‌ای ندارد مگر آنچه که در زندگی اولش از ایمان به خدا و عمل صالح کسب کرده، و از مواد سعادتی که امروز برای فردایش پس‌انداز نموده.

پس اگر آدمی حق را پیروی کند، و به آیات خدا ایمان بیاورد، در زندگی دیگرش به کرامت قرب و نزدیکی به خدا، و به ملکی که کهنه نمی‌شود

---

[1] الم سجده آیه ۱۰ و ۱۱.

سعادتمند می‌گردد، و اگر به پستی و به سوی خاک بگراید، و فقط به دنیا توجه داشته باشد و از یاد خدا اعراض نماید، در زندگی دیگرش در شقاوت و هلاکت خواهد بود و مغلول به غل و زنجیر نومیدی و خسران محشور خواهد شد، و در مهبط لعنت و حضیض بعد قرار خواهد گرفت، و از اصحاب آتش خواهد گردید.

خواننده محترم اگر به دقت و تامل کافی و وافی در این بیانی که گذشت نظر کرده باشد این معنا برایش روشن شده است که آیه ﴿أُولَئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ...﴾، صرف تهدید به

عذاب برای صاحبان این حرف که گفته‌اند: ﴿أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ نیست، هم چنان که انسان در نظر بدوی خیال می‌کند، بلکه جوابی است که به لازمه گفته آنان داده.

بیان اینکه لازمه انکار معاد انکار عالم ربوبی و در حقیقت کفر به رب العالمین است

توضیح اینکه: لازمه گفتار ایشان که می‌گویند: وقتی آدمی مرد و خاک شد انسانیت و شخصیتش نیز باطل می‌شود، این است که انسان عبارت باشد از یک صورت مادی که قائم به این هیکل بدنی مادی است که با حیاتی مادی زندگی می‌کند، بدون اینکه بعد از مرگ، حیات دیگری همیشگی داشته باشد که با بقای پروردگار متعال باقی بماند، و به سعادت قرب او رسیده و نزد او رستگار گردد.

و به عبارت دیگر لازمه گفتار ایشان این است که حیات آدمی محدود باشد بهمین زندگی مادی دنیا، بدون اینکه دامنه‌اش بعد از مرگ را هم بگیرد و الی الابد دوام داشته باشد، و این در حقیقت انکار عالم ربوبی است، زیرا اعتقاد به وجود ربی که معاد نداشته باشد (همانند کوسه ریش پهن است و) معنا ندارد.

و لازمه چنین اعتقادی این است که: هم آدمی مقصور باشد در مقاصد دنیوی و هدفهای مادی و توسن همت تا همانجا براند، و فهمش از درک آن نعمتهای دائمی و ملک عظیمی که نزد خدا دارد قاصر باشد، و دیگر برای تقرب به خدا سعی و کوشش نکند، و از امروزش برای فردایش نیندوزد و مانند دست بسته معلولی که قادر به حرکت و کوشش نیست، و نمی‌تواند ضروریات زندگی خود را تامین نماید، او نیز نتواند برای دیگر سرای خود کاری انجام دهد.

لازمه چنین وصفی این است که آدمی در شقاوتی همیشگی و عذابی دائم باشد، چون استعداد سعادتی را که خدا به او داده بود و می‌توانست با آن طی طریق کند عاطل و باطل ساخت، و این لوازم سه‌گانه همانهایی است که خداوند در آیه مورد بحث بدانها اشاره کرده و فرموده است: ﴿أُولَئِکَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا...﴾ پس اینکه فرمود: ﴿أُولَئِکَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾ اشاره است به لازمه اولی کلام منکرین معاد، و آن عبارت بود از عالم ربوبی و زندگی جاودانی و

کفران نعمت‌های مقیم و دائمی که نزد خداست، و پوشاندن آنها.

و اینکه فرمود: ﴿أُولَئِکَ اَلْأَغْلاَلُ فِی أَعْنَاقِهِمْ﴾ اشاره است به لازمه دومی کلامشان، و آن عبارت بود از گرائیدن به زمین و رکون به سوی هوی و مقید بودن به کنده و زنجیر جهل و غلهای انکار، (و اگر به خاطر خوانندگان محترم مانده باشد) در جلد اول این کتاب بیانی در این باره گذراندیم، که اینگونه تعبیرات قرآنی، تعبیرات حقیقی است نه مجازی، خواننده می‌تواند بدانجا مراجعه نماید.

و اینکه فرمود: ﴿أُولَئِکَ أَصْحَابُ اَلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ اشاره است به لازمه سوم انکار شان، که عبارت بود از مکثشان در عذاب و شقاوت.

﴿وَ يَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ اَلْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ اَلْمَثُلاَتُ...﴾.

در مجمع البیان گفته: کلمه «استعجال» به معنای طلب تعجیل در کار است، و تعجیل هم به معنای جلو انداختن آنست قبل از آنکه وقتش فرا رسد، و در معنای کلمه «سیئه» گفته است که: به معنای هر خصلتی است که نفس آدمی از آن خوشش نیاید و از آن ناراحت شود، و نقیض آن «حسنه» که به معنای خصلتی است که نفس را مسرور و خوشحال سازد، و کلمه «مثلات» به معنای عقوبتها است، که مفردش «مثله» - به فتح میم و ضم ثاء - است، و اگر در مفرد، «مثله» - به ضم میم و سکون ثاء - بخوانیم جمع آن را باید «مثلات» - به ضم میم و ثاء - بخوانیم، هم چنان که جمع غرفه، غرفات می‌شود. و بعضی جمع آن را مثلات - به سکون ثاء - و مثلات - به فتح ثاء

- خوانده‌اند[1].

راغب هم در مفردات گفته مثله به معنای گرفتاری و ناملایمی است که به انسان روی آورد و آدمی را ضرب المثل دیگران سازد، و دیگران از چنان گرفتاری خود را بر حذر بدارند، و معنایش همان معنای نکال است، و جمع آن مثلات - به ضمه و میم و یا فتحه آن، و ضمه ثاء - می‌آید، و بعضی آیه قرآن را، هم مثلات - به ضمه ثاء - خوانده‌اند و هم مثلات - به سکون آن - مانند عضد که هم به ضمه ضاد خوانده می‌شود و هم به سکون آن[2].

ضمیر جمعی که در جمله ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ﴾ است به کفاری بر می‌گردد که در آیه قبل مورد بحث بودند، و مراد از «استعجالشان به سیئه قبل از حسنه» این است که ایشان از باب استهزاء و مسخره کردن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)، بجای درخواست رحمت و عافیت درخواست عذاب کرده بودند، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: ﴿وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاَتُ﴾ و با در

---

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۷۷، ط تهران.

[2] مفردات راغب، ماده «مثل».

نظر داشتن اینکه جمله مذکور جمله‌ایست حالیه، مراد از سیئه، آن عقوبتهایی خواهد بود که بر امتهای گذشته نازل شد و ایشان را منقرض ساخت.

و معنای آیه چنین خواهد بود: کسانی که کفر ورزیدند، بعد از آنکه شنیدند که تو از عذاب الهی انذارشان کردی، و قبل از آنکه از خدا طلب رحمت و عافیت کنند طلب عذاب کردند تا به خیال خود تو را مسخره کرده باشند، با اینکه خبر داشتند از عذاب الهی و عقوبتهایی

که بر سر امتهای گذشته به جرم کفر ورزیدنشان به پیغمبرشان فرستاد، و این آیه در مقام تعجب است که با اینکه چنین علمی دارند چگونه باز به تو کفر می‌ورزند.

معنای جمله: ﴿إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلیَ ظُلْمِهِمْ...﴾ و نکاتی در باره عفو و عقاب الهی که از آیه استفاده می‌شود

و جمله ﴿وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلیَ ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ اَلْعِقَابِ﴾، یا جمله‌ای است استینافی (نو) و یا جمله‌ای است حالیه، که سبب شگفت‌آوری درخواست عذاب ایشان را افاده می‌کند و می‌رساند که پروردگار تو دارای رحمت واسعه‌ای است که مردم را در جمیع احوالشان و حتی در حال ظلمشان شامل است، هم چنان که دارای غضبی شدید است، و با اینکه رحمت او بر غضبش پیشی دارد پس چرا از رحمت واسعه او و مغفرتش اعراض می‌کنند، و در خواست عذاب شدید او را می‌نمایند، و در این باره عجله هم می‌کنند؟ راستی این امر عجیبی است! از این معنا که سیاق، آن را افاده می‌کند چند نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه: تعبیر به کلمه «ربک» برای افاده این

جهت است که ایشان چون مشرک و بت‌پرستند خدای تعالی را رب خود نمی‌دانند، و در میان ایشان تنها رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است که خدا را رب خود می‌داند.

دوم اینکه: مراد از مغفرت و عقاب، اعم از مغفرت و عقاب دنیوی و اخروی است چون مشرکین در سیئه و عقوبت دنیوی عجله می‌کردند، هم چنان که «مثلات» هم که خدا در جوابشان فرمود: اقوام قبل از ایشان را از بین برد، عقوبتهای دنیوی بوده، که بر ایشان نازل می‌شده.

علاوه بر این، عفو و مغفرت اختصاص به بعد از مرگ و یا روز قیامت ندارد، و همچنین آثار آن دو نیز تنها مختص به قیامت نیست، و قبلا هم مکرر از نظر خواننده محترم گذشت که: خداوند تعالی می‌تواند مغفرت خود را گسترده و دامنه‌اش را وسیع کند، و هر که را بخواهد بیامرزد، حتی شامل ظالم هم در حین ظلمش بشود، و در صورتی که حکمت اقتضاء کرد او را نیز آمرزیده، مظلمه‌اش را جبران کند، هم چنان که می‌تواند عقاب نماید، کما اینکه فرمود:

﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ اَلْعَزِيزُ اَلْحَكِيمُ﴾[1].

و بخاطر همین نکته بود که خدای تعالی از مورد مغفرت به «للناس» تعبیر کرد و نفرمود: «للمؤمنین» و یا «للتائبین» و یا امثال آن. بنابراین، هر فردی از افراد بشر بدون استثناء ملتجی به رحمت خدا گردد و از او مغفرت بخواهد او می‌تواند، وی را بیامرزد، حال چه کافر

[1] اگر آنان را عذاب کنی پس آنان بندگان تواند، و اگر آنان را ببخشی پس همانا تو عزیز و حکیمی. - مائده، آیه ۱۱۸.

باشد و چه مؤمن، چه مرتکب کبیره باشد چه صغیره.

چیزی که هست اگر مشرک طلب مغفرت شرکش را بکند، با همین طلب مغفرت، مؤمن می‌شود، و خدای سبحان فرموده که مشرک را نمی‌آمرزد، و معلوم است که این وقتی است که مشرک به دین توحید برنگشته باشد: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَکَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِکَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[1].

پس اینها که در آیه مورد بحث، کافر شدند لازم بود با ایمان آوردن به خدا و رسول او از خدای تعالی طلب مغفرت کنند، - و در این طلب خود عجله کنند - و از او بخواهند که شرکشان را و یا گناه دیگری که از فروعات شرکشان بود بیامرزد، و یا اینکه در عین ظلم و شرکشان حد اقل از خدا بخواهند که عافیت و برکت و بهترین مال و اولاد روزیشان کند، که اگر چنین می‌کردند خداوند به رحمت واسعه خود حاجتشان را می‌داد، حتی حاجت آن کسی را هم که

---

[1] همانا خداوند کسی را که به او شرک ورزد نمی‌آمرزد ولی غیر آن را برای هر که بخواهد می‌آمرزد.- نساء، آیه ۴۸.

ایمان به او نیاورده و منقاد و فرمان بردار او نشده است، اگر چه از مغفرت خدا محرومند چون آمرزش خداوند با شرک و ظلم نمی‌سازد هم چنان که خودش فرمود: ﴿وَ اَللَّهُ لاَ یَهْدِی اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِینَ﴾[1].

سوم اینکه فرمود: ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ و نفرمود: «غفور» و یا «غافر» گویا برای این بود که شنونده خیال نکند خداوند فعلا واجد مغفرت تمامی ستمگران و ستم آنان است و احتمال نیامرزیدن در کار نیست، و حال آنکه اینطور نیست، بلکه خواسته است بگوید: نزد خدا آمرزش تمامی مردم هست، حتی آمرزش ظلمهای ایشان، و در جایی که آمرزیدن صلاح باشد هیچ مانعی جلوگیر آمرزش او نیست، نه اینکه همین الآن آمرزیده باشد.

ممکن هم هست از جمله مورد بحث معنای دیگری استفاده کرد، و آن این است که: خدای تعالی مغفرت و آمرزش مردم را دارد و می‌تواند هر که را بخواهد بیامرزد، و اگر هم وصف مغفرت را اصلا نمی‌داشت، و در نتیجه بر گنهکاران غضب می‌کرد و

---

[1] خدا مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند. - جمعه، آیه ۵.

احدی را نمی‌آمرزید، باز هم ظالم نبود (خلاصه اینکه کلمه «ذو مغفرة» با داشتن مغفرت و به کار بردن آن می‌سازد به خلاف کلمه «غفور» و «غافر» که بر کسی اطلاق می‌شود که آن را اعمال هم بکند) و اگر این معنا مراد باشد وضع پاره‌ای از نکته‌هایی را که ما برای آیه شریفه برشمردیم بر هم می‌خورد، و لیکن این معنا با ظاهر سیاق سازگار نیست.

در معنای این آیه میان معتزله و غیر ایشان از اهل سنت مشاجراتی برپا شده، و آیه شریفه مطلق است و هیچ دلیلی بر تقیید آن به قیدی نیست، مگر قیدی که در آیه ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ﴾[1] وجود دارد.

بحث روایتی (روایتی در باره وعده عفو و وعید عذاب)

در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلیَ ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ اَلْعِقَابِ﴾ گفته است که: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نبود زندگی برای احدی گوارا نمی‌شد، و اگر وعید و تهدید به عقابش نبود، همگی مردم به مغفرت خداوندی اتکال می‌نمودند (و خدای را نمی‌پرستیدند)[2].

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۷ تا ۱۶]

﴿وَ یَقُولُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۷ اَللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ

---

[1] خداوند نمی‌آمرزد این را که به وی شرک بورزند. – نساء، آیه ۴۸.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۵ ط بیروت.

كُلُّ أُنْثىَ وَ مَا تَغِيضُ اَلْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَىْءٍ
عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ٨ عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ اَلْكَبِيرُ اَلْمُتَعَالِ ٩
سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ اَلْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ
مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ ١٠ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ
بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ إِنَّ اَللَّهَ لاَ
يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ
بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ١١
هُوَ اَلَّذِى يُرِيكُمُ اَلْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنْشِئُ اَلسَّحَابَ
اَلثِّقَالَ ١٢ وَ يُسَبِّحُ اَلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ
وَ يُرْسِلُ اَلصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَ هُمْ يُجَادِلُونَ
فِى اَللَّهِ وَ هُوَ شَدِيدُ اَلْمِحَالِ ١٣ لَهُ دَعْوَةُ اَلْحَقِّ وَ اَلَّذِينَ
يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَىْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ
كَفَّيْهِ إِلَى اَلْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَ مَا دُعَاءُ
اَلْكَافِرِينَ إِلاَّ فِى ضَلاَلٍ ١٤ وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِى
اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ
اَلْآصَالِ ١٥ قُلْ مَنْ رَبُّ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ قُلِ اَللَّهُ
قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً
وَ لاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِى اَلْأَعْمىَ وَ اَلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ
تَسْتَوِى اَلظُّلُمَاتُ وَ اَلنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا

كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ اَلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ ١٦﴾

ترجمه آیات

کسانی که کافر شدند گویند چرا از پروردگارش آیتی به او نازل نمی‌شود، تو فقط بیم‌رسانی، و هر گروهی را رهبری هست (۷).

خدا می‌داند که هر موجود حامله‌ای چه بار دارد، و رحمها چه کم و زیاد می‌کنند، و همه چیز نزد او به اندازه است (۸).

دانای غیب و شهود، و بزرگ و متعال است. (۹).

از شما هر که سخن آهسته بگوید و یا آن را بلند کند، و هر که در شب نهان حرکت کند و یا در روز روشن (در علم خدا) بی‌تفاوت است (۱۰).

برای انسان مامورانی است که از جلو رو و از پشت سرش، او را از فرمان خدا حفاظت می‌کنند، و خدا نعمتی را که نزد گروهی هست تغییر ندهد، تا آنچه را که ایشان در ضمیرشان هست تغییر دهند، و چون خدا برای گروهی بدی بخواهد هیچ نمی‌تواند جلو آن را بگیرد و برای ایشان غیر از خدا اداره کننده‌ای نیست (۱۱).

اوست که برق را برای بیم و امید شما می‌نمایاند،

و ابرهای گرانبار پدید می‌آورد (۱۲).

رعد بستایش او، و فرشتگان از بیم او تسبیح گویند! صاعقه‌ها می‌فرستد، و هر که را خواهد دچار آن کند، مع ذلک آنها در باره خدا مجادله کنند، و او سخت‌گیر است (۱۳).

دعوت حق خاص اوست، و کسانی که جز او را می‌خوانند به هیچ وجه اجابتشان نمی‌کنند، آنان همانند کسی هستند که دو دست خود را به سوی آب برد، که آب به دهانش رسد، اما آب به دهانش نخواهد رسید، و دعای کافران جز در گمراهی نیست (۱٤).

هر چه در آسمانها و زمین هست به رغبت یا کراهت و همچنین سایه‌هایشان بامداد و شبانگاهان سجده خدا می‌کنند (۱۵).

بگو پروردگار آسمانها و زمین کیست؟ بگو خدا است، بگو پس چرا غیر او را اولیاء گرفته‌اید، با اینکه ایشان اختیار سود و زیان خویش را ندارند، بگو آیا کور و بینا یکسان است؟ و آیا ظلمات و نور یکسان است؟ آیا آنها شریکانی برای خدا قرار داده‌اند (و) همانند خلقت خدا خلقتی کرده‌اند؟ و خلقتها به نظر

ایشان در هم شده است؟ بگو خالق همه چیز خداست، و او یگانه و مقتدر است (١٦).

بیان آیات

این آیات متعرض گفتار کفار است که گفتند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، و آن را با این بیان رد می‌کند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بجز پیغمبری انذار کننده نیست که

خداوند او را بر اساس سنتی که دارد – که در همه قرون مردم را بسوی حق هدایت می‌کند – بسوی شما فرستاده، آن گاه دنباله همین پاسخ را تعقیب می‌کند.

مقصود کافران از اینکه گفتند: «چرا از جانب پروردگارش آیتی بر او نازل نمی‌شود» و خطاب «تو فقط بیم دهنده هستی» در جواب خواسته نابجای آنان

﴿وَ يَقُولُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ مقصود از این آیه آن معجزاتی نیست که (به نفرین انبیاء تحقق می‌یافت و) میان حق و باطل حکم نموده، امت (گمراه) را هلاک می‌کرد، و در آیه قبلی هم به عنوان «سیئه» از آن اسم برده و فرمود: ﴿وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ اَلْحَسَنَةِ﴾ تا بگویی همان مطلب را تکرار کرده، چون سیاق با این احتمال سازگار نیست، زیرا اگر مقصود از آیه، آن گونه آیات می‌بود جا داشت که می‌فرمود: «و یقولون لو لا...».

بلکه مراد از آن، معجزاتی است غیر از قرآن که کفار به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) اقتراح و پیشنهاد می‌کردند، و خلاصه، معجزه قرآن را تحقیر نموده و به آن بی‌اعتنایی می‌کردند، و معجزه دیگری نظیر معجزات موسی و عیسی و دیگران

طلب می‌کردند پس در حقیقت اینکه گفتند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ﴾ تعریض و توهینی است از ایشان که به قرآن کرده‌اند.

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ این جمله جوابی است که خداوند تعالی به رسول گرامیش یاد می‌دهد تا به ایشان ابلاغ کند، و اگر خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نمود نه آنها، و نفرمود که این جواب را به ایشان ابلاغ کند، و خلاصه اگر اسمی از ایشان نبرد برای این بود که به آنان تعریض نموده بفهماند که استحقاق جواب ندارند، چون نه علم دارند و نه آن مقدار عقل و فهمی که لازم است، زیرا از این که از خود معجزه پیشنهاد می‌کنند - بطوری که از بیشتر آیاتی که اقتراحات ایشان را حکایت می‌کند برمی‌آید - چنین استفاده می‌شود که ایشان خیال می‌کرده‌اند رسول باید قدرت غیبی‌ای بطور مطلق داشته باشد، که هر چه را بخواهد بتواند ایجاد کند و هر چه را از او بخواهند به وجود آورد.

و حال آنکه رسول، جز بشری مثل خود آنان

نیست، و تفاوتش همین است که خدا او را بسوی ایشان فرستاده تا از عذاب او انذارشان کند و از اینکه از عبادت او استکبار بورزند و در زمین فساد کنند زنهارشان دهد، چون سنت الهی در مخلوقاتش همواره بر این جریان داشته که خلق خود را بسوی کمال مطلوبش هدایت کند و بر آنچه که صلاح معاش و معاد ایشان است دلالت فرماید.

پس رسول، خودش به خودی خود بشری است مثل آنان یعنی او نیز همانند آنان مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود نیست، و جز تبلیغ رسالت پروردگار خود وظیفه‌ای

ندارد، و اما معجزات، امرش به دست خداست، او است که اگر بخواهد آیات و معجزات را می‌فرستد، پس درخواستشان از رسول از نادانی محض است.

بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: ایشان - با اینکه قرآن بزرگترین و بهترین معجزات است و در اختیار ایشان هست - از تو معجزه‌ای بر طبق دلخواه خود می‌خواهند با اینکه تو در باره معجزه هیچکاره‌ای، تو تنها هدایت کننده‌ای هستی که ایشان را از راه انذار هدایت می‌کنی، چون سنت خداوند در بندگانش بر این جریان یافته که در هر مردمی یک نفر هادی و راهنما مبعوث کند تا ایشان را هدایت نماید.

از این آیه شریفه برمی‌آید که زمین هیچ وقت از هدایت‌گری که مردم را بسوی حق هدایت کند خالی نمی‌شود، یا باید پیغمبری باشد و یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند، و در گذشته در جلد دوم این کتاب در بحث نبوت و در جلد اول آن در ابحاث امامت، پاره‌ای مطالب مربوط به این مطلب گذشت.

معنای اینکه خداوند «آنچه رحم‌ها کم و زیاد می‌کنند» را می‌داند و بعضی وجوهی که در این باره گفته شده است

﴿اَللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثیَ وَ مَا تَغِیضُ اَلْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾.

راغب در مفردات می‌گوید: ماده «غاض» هم لازم استعمال می‌شود و هم متعدی، هم گفته می‌شود «غاض الشیء - فلان چیز ناقص شد»، و هم گفته می‌شود «غاضه غیره - فلان چیز را ناقص کردند»، در قرآن کریم هم بهر دو نحو آمده که می‌فرماید: «و غیض الماء - آب ناقص شد»، «﴿وَ مَا تَغِیضُ اَلْأَرْحَامُ﴾ آنچه رحمها ناقص می‌کند یعنی آن را فاسد می‌سازد، و بصورت آبی درمی‌آورد که بزمین فرو میرود» و کلمه «غیضة» به معنای محلی است که آب در آنجا بایستد و زمین آن را ببلعد، و «لیلة غائضة» به معنای شب ظلمانی است[1].

و بنابراین، مناسب‌تر آن است که امور سه‌گانه‌ای که در آیه ذکر شده یکی در جمله ﴿مَا تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثیَ﴾، و یکی در جمله ﴿مَا تَغِیضُ اَلْأَرْحَامُ﴾، و یکی در جمله ﴿مَا تَزْدَادُ﴾ اشاره به سه تا از کارهای

---

[1] مفردات راغب، ماده «غیض».

رحم در ایام حمل باشد، و بگوئیم اولی اشاره است به جنینی که رحمهای زنان در خود جای داده، آن را حفظ می‌کنند، و دومی اشاره است به خونی که در رحم‌ها می‌ریزد و رحم‌ها آن را به مصرف غذای جنین می‌رساند، و سومی اشاره باشد به خون حیضی که رحم آن را به خارج دفع می‌کند مانند خون نفاس و یا خونی که زنان گاهگاهی در ایام حمل می‌بینند، و همین معانی از پاره‌ای روایات وارده از امامان اهل بیت (علیه السلام) نیز استفاده می‌شود، و

چه بسا که آن را به ابن عباس هم نسبت داده‌اند.

و بیشتر مفسرین بر آنند که مراد از دومی، یعنی ﴿مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ﴾ آن مقدار وقتی است که رحم‌ها از نه ماه کم می‌کنند، چون مدت حمل و بارداری نه ماه است، - ولی برخی از رحم‌ها کمتر از نه ماه وضع حمل می‌کنند. - و نیز بر آنند که مراد از سومی، یعنی ﴿مَا تَزْدَادُ﴾ آن مدتی است که بعضی از رحم‌ها از نه ماه زیاد می‌کنند.

و لیکن اشکال این تفسیر این است که هیچ شاهدی که بر آن دلالت کند در دست نیست، چون اگر واژه «غیض» را بدین معنا بگیریم در حقیقت نوعی استعاره بکار برده‌ایم، و استعاره هم قرینه لازم دارد که قرینه‌ای در آیه نیست.

و از بعضی[1] از مفسرین نقل شده که گفته‌اند: مراد از ﴿مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ﴾ آن مقدار مدتی است که از اقل مدت حمل یعنی شش ماه کمتر باشد، که در حقیقت مقصود سقط جنین است، (زیرا بچه‌ای که کمتر از شش ماهگی بدنیا بیاید سقط است) و مراد

---

[1] مجمع البیان، جلد ۵، جزء ۱۳، ص ۱۵۰.

از ﴿مَا تَزْدَادُ﴾ آن بچه‌هایی هستند که بعد از آخرین مدت حمل به دنیا می‌آیند.

از بعضی[1] دیگر نقل شده که گفته‌اند: مراد از «غیض»، نقصان در مدت حمل، و مراد از «زیاده» زیادی در آن است.

اشکالی که به هر دو وجه وارد می‌شود همان اشکالی است که به وجه قبلی وارد می‌شد، زیرا بر این دو وجه نیز دلیل و قرینه‌ای نداریم، علاوه بر این، خواننده به خوبی فهمید که مناسبتر به سیاق آیه، کم و زیادی خونی است که در رحم می‌ریزد.

هر موجودی به امر و حکم خدا، محدود به حد و مقداری است

﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ «مقدار» به معنی حد هر چیزی است که با آن متعین شده و از غیر خود ممتاز می‌گردد، زیرا هیچ چیزی نیست که لباس وجود به خود گرفته باشد که فی نفسه و از غیر خود متعین و ممتاز نباشد، چون اگر متعین نمی‌بود وجود نمی‌یافت، و این معنی، یعنی اینکه هر موجودی حدی داشته باشد که از آن حد تجاوز نکند یک

---

[1] مجمع البیان، جلد ۵، جزء ۱۳، ص ۱۵۰.

حقیقتی است که قرآن پرده از روی آن برداشته و مکرر خاطر نشان ساخته است، مانند: ﴿قَدْ جَعَلَ اَللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾[1] و مانند: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[2] و همچنین آیاتی دیگر.

پس وقتی بنا شد هر چیزی محدود به حدی باشد که از آن تجاوز نکند، و در نزد خدا و

---

[1] به تحقیق خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده. – طلاق، آیه ۳.

[2] و هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آنست و آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه‌ای معلوم. – حجر، آیه ۲۱.

به امر او محکوم به آن حد باشد، و به هیچ وجه از نزد خدا و احاطه او بیرون نرود، و هیچ چیز از علم او غایب نباشد هم چنان که خودش فرمود: ﴿إِنَّ اَللَّهَ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ﴾[1] و نیز فرمود: ﴿أَلاَ إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ﴾[2] و نیز فرمود: ﴿لاَ یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[3] محال است که خدای تعالی نداند که هر ماده‌ای چه باری دارد، و رحمها چه مقدار کم و زیاد می‌کنند.

بنابراین، ذیل آیه، یعنی جمله ﴿وَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ تعلیلی برای صدر آن، یعنی جمله ﴿اَللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثیَ...﴾، خواهد بود.

این آیه با آیه بعدی‌اش نظیر دنباله‌ای است برای آیه قبلی، زیرا مضمون آنها این است که خدا بر هر چیزی عالم است، و بر هر چیز قادر است، و دعا را به اجابت می‌رساند، و هر چیزی برای او خاضع است، پس او سزاوارتر به ربوبیت است، و نیز امر آیات به دست اوست، نه به دست تو، و تو منذری

---

[1] همانا خدا بر هر چیز ناظر است. – حج، آیه ۱۷.

[2] آگاه باشید که او به هر چیزی محیط است. – حم سجده، آیه ۵۴.

[3] هیچ مقدار ذره‌ای از او غایب نیست. – سبا، آیه ۳.

بیش نیستی.

معنای غیب و شهادت و اینکه خداوند عالم الغیب و الشهادة است و جز خدای سبحان کسی غیب نمی داند

﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ اَلْكَبِيرُ اَلْمُتَعَالِ﴾.

«غیب» و «شهادت» - بطوری که مکرر شنیدید - دو معنی از معانی نسبی هستند، یعنی یک شیء واحد ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت باشد، و این بدان سبب است که موجودات - همانطور که گذشت - خالی از حدود نیستند، و هرگز از حدود خود جدا و منفک نمی‌شوند، بنابراین، هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگری باشد آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت است چون مشهود ادراک آنست، و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن چیز دیگر غیب خواهد بود چون مشهود ادراکش نیست.

از همین جاست که به خوبی روشن می‌گردد که: جز خدای سبحان، کسی غیب نمی‌داند، اما اینکه غیب جز برای خدا معلوم نمی‌شود جهتش این است

که علم، خود یک نوع احاطه است، و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود و به اجنبی از احاطه خود احاطه یابد، و اما اینکه خدا عالم به غیب است جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است، و هیچ چیز نمی‌تواند خود را بوسیله چهار دیوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقیقت برای خدا غیب نیست هر چند برای غیر خدا غیب باشد.

و بنابراین، معنی علم خدا به غیب و شهادت در حقیقت این می‌شود که همه چیز برای

او شهادت است، و آن غیب و شهادتی که در باره موجودات نسبت به هم تحقق می‌یابد، هم غیبش و هم شهادتش برای خدا شهادت است.

و به عبارت دیگر، معنی جمله ﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ﴾ اینست که امور که ممکن است علم صاحبان علم به آن احاطه یابد، یعنی اموری که خارج از حد وجودشان نیست، و همچنین آن اموری که ممکن نیست علم صاحبان علم به آن تعلق گیرد، به خاطر اینکه از حد وجودشان خارج است، هم آن قسم و هم این قسم هر دو برای خدای تعالی معلوم و مشهود است، چون او به تمام اشیاء احاطه دارد.

معنای «کبیر» و «متعال» بودن خدای تعالی

﴿اَلْكَبِيرُ اَلْمُتَعَالِ﴾ این دو اسم از اسمای حسنای خداوند متعال است، واژه «کبر» و در مقابلش واژه «صغر» از معانی متضایفه هستند، زیرا وقتی اجسام از نظر تفاوتی که در کوچکی و بزرگی حجم دارند بعضی با بعضی دیگر مقایسه شوند، آن جسمی که به اندازه حجم جسم دیگر و بعلاوه مقداری زیادتر دارد، نسبت به آن بزرگ، و آن دیگری نسبت به این کوچک است.

لیکن استعمال این دو کلمه را توسعه داده و در غیر اجسام نیز استعمال کرده‌اند، و از معانی مورد استعمال آن - معنایی که با ساحت قدس خدای تعالی سازگار باشد - اینست که بگوییم کبریایی او معنایش اینست که تمامی کمالات هر چیز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتی که می‌گوییم او کبیر است معنایش اینست که او کمال هر صاحب کمالی را دارد با زیادتی.

واژه «متعال» صفتی است از باب «تعالی»، که مبالغه در علو را می‌رساند، هم چنان که آیه ﴿تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيراً﴾[1] بدان دلالت دارد، زیرا کلمه ﴿عُلُوًّا كَبِيراً﴾ مفعول مطلق است برای کلمه «تعالی»، که به جای «تعالیا» بکار رفته، پس خدای سبحان، هم «علی» است و هم «متعال»، اما اینکه گفتیم: علی است، برای اینکه او بر هر چیزی علو و سلطنت دارد، و اما اینکه گفتیم: متعال است، برای اینکه نهایت درجه علو را دارد، چون علو او از هر علوی بزرگتر است، پس او آن چنان عالیی است که

[1] منزه است و از آنچه گویند بی‌نهایت برتر است. - اسری، آیه ۴۳.

بر هر عالی دیگر از هر جهت تسلط دارد.

از همین جا معلوم می‌شود که چرا دنبال جمله ﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ﴾ فرمود: ﴿اَلْكَبِيرُ اَلْمُتَعَالِ﴾، چون مفاد مجموع آن دو اسم این است که خدای سبحان به هر چیزی محیط، و بر هر چیز مسلط است، و هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه بر او مسلط نیست، و هیچ غیبی بر او غلبه نمی‌کند تا با غیبتش از حیطه علم او خارج شود، هم چنان هیچ شهادتی هم بر او مسلط

نیست، پس اگر او عالم به غیب و شهادت است برای این است که او کبیر و متعال است.

﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾.

کلمه «سرب» - به فتحه سین و را -، و همچنین کلمه «سرب» به معنای در سرازیری رفتن، روان شدن اشک، و نیز رفتن در هر راه می‌باشد، گفته می‌شود: «سرب - سربا و سروبا» بر وزن «مر - مرا و مرورا» اینچنین در مفردات آمده،[1] و بنا به گفته صاحب مفردات، «سارب» که کلمه مورد بحث است به معنای رونده در راه است، که رفتن خود را علنی کند و پنهان ندارد.

این آیه نسبت به آیه قبل به منزله نتیجه است، و معنای مجموع آن دو چنین است که: وقتی خدای سبحان عالم به غیب و شهادت است و علمش نسبت به آن دو علی السویه است، پس برای او باز علی السویه است که شما گفتار خود را آهسته بگوئید و یا بلند بگویید چون خدای سبحان هر دو قسم را

---

[1] مفردات راغب، ماده «سرب».

می‌داند و گفتار هر دو را می‌شنود بدون اینکه گفتار آن کس که آهسته سخن می‌گوید برایش مخفی بماند، و نیز برای او علی السویه است راه رفتن آن کس که در شب راه می‌پیماید و از تاریکی شب استمداد می‌کند تا ناظران پی بکارش نبرند، و آن کس که در روز روشن و علنی راه می‌رود و خود را پنهان نمی‌کند، خداوند راه رفتن هر دو را می‌داند، نه اینکه از راه روی شبروان بی‌خبر بماند.

مراد از اینکه انسان پی گیرندگانی (نگهبانانی) دارد که او را از امر خداوند حفظ می‌کنند ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ...﴾

﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ...﴾.

از ظاهر سیاق برمی‌آید که ضمیرهای چهارگانه «له»، «یدیه»، «خلفه» و «یحفظونه» همه به یک مرجع برمی‌گردند، ولی سخن در این است که آن مرجع چیست؟ هر چه باشد باید قبل از این ضمائر قرار داشته باشد، و قبل از این ضمائر کلمه‌ای که شایستگی و تناسب مرجعیت هر چهار ضمیر را داشته باشد نیست بجز کلمه موصول «من»، که در آیه قبل در جمله ﴿مَنْ أَسَرَّ اَلْقَوْلَ...﴾، قرار داشت، و

آن همان انسان است که خداوند در جمیع احوالش از او با خبر است، و همین انسان که معقباتی در پیش رو و پشت سر دارد.

و «تعقیب هر چیز» به معنای آمدن و یا آوردن بعد از آنست، و با این حال چنین به نظر می‌رسد که «معقبات از پیش رو»، معنا نداشته باشد، چون گفتیم معنای معقب، چیزیست که از دنبال و پشت سر انسان بیاید، پس ناگزیر باید آدمی را چنین تصور کرد که در راهی می‌رود و معقبات، دورش می‌چرخند، و اتفاقا خداوند از این راه هم خبر داده و فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ

إِنَّکَ کَادِحٌ إِلیَ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاَقِیهِ﴾[1]، و نیز در معنای این آیه آیات دیگری است که دلالت می‌کند بر رجوع آدمی به پروردگارش، مانند جمله ﴿وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2] و جمله ﴿وَ إِلَیْهِ تُقْلَبُونَ﴾[3]، بنابراین، برای آدمی که بر حسب این ادله بسوی پروردگارش برمی‌گردد تعقیب کنندگانی است که از پیش رو و از پشت سر مراقب او هستند.

این هم از مشرب قرآن معلوم و پیداست که آدمی تنها این هیکل جسمانی و این بدن مادی محسوس نیست، بلکه موجودی است مرکب از بدن و نفس و شؤون و امتیازات عمده او که همه مربوط به نفس او است، نفس او است که اراده و شعور دارد، و بخاطر داشتن آن، مورد امر و نهی قرار می‌گیرد و پای ثواب و عقاب، راحت و الم، و سعادت و شقاوت به میان می‌آید، و کارهای زشت و زیبا از او سر می‌زند، و ایمان و کفر را به او نسبت می‌دهند، هر چند نفس

---

[1] ای انسان! غافل مباش از آن روزی که با هر رنج و مشقت که در راه اطاعت و عبادت حق بکوشی عاقبت به حضور پروردگار خود می‌روی و به ملاقات او نائل می‌شوی. – انشقاق، آیه ۶.

[2] و به سوی او بازمی‌گردید. – یس، آیه ۸۳.

[3] و به سوی او برمی‌گردید. – عنکبوت، آیه ۳.

بدون بدن کاری نمی‌کند و لیکن بدن جنبه آلت و ابزاری را دارد که نفس برای رسیدن به مقاصد و هدف‌های خود آن را به کار می‌برد.

بنابراین، معنای جمله ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ﴾، توسعه می‌یابد، هم امور مادی و جسمانی را شامل می‌شود و هم امور روحی را پس همه اجسام و جسمانیاتی که در طول حیات ایشان به جسم او احاطه دارد بعضی از آنها در پیش روی او قرار گرفته، و بعضی در پشت سر او واقع شده‌اند، و همچنین جمیع مراحل نفسانی که آدمی در مسیرش بسوی پروردگارش می‌پیماید، و جمیع احوال روحی که به خود می‌گیرد، و قرب و بعدها و سعادت و شقاوتها و اعمال صالح و طالح و ثواب و عقابهایی که برای خود ذخیره می‌کند، همه آنها یا در پشت سر انسان قرار دارند و یا در پیش رویش.

و این معقباتی که خداوند از آنها خبر داده در اینگونه امور از نظر ارتباطش به انسانها دخل و تصرفهایی دارند، و این انسان که خداوند او را توصیف کرده به اینکه: مالک نفع و ضرر، مرگ و

حیات، و بعث و نشور خود نیست و قدرت بر حفظ هیچ یک از خود و آثار خود را ندارد، چه آنها که حاضرند و چه آنها که غائبند، و این خدای سبحان است که او و آثار حاضر و غائب او را حفظ می‌کند، و در عین اینکه فرموده: ﴿اَللَّهُ حَفِیظٌ عَلَیْهِمْ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ رَبُّکَ عَلیَ کُلِّ شَیْءٍ حَفِیظٌ﴾[2] در عین حال وسائطی را هم در این حفظ کردن، اثبات نموده و می‌فرماید: ﴿وَ إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحَافِظِینَ﴾[3].

پس اگر خدای تعالی آثار حاضر و غایب انسانی را بوسیله این وسائط که گاهی آنها را حافظین نامیده و گاهی معقبات خوانده حفظ نمی‌فرمود، هر آینه فنا و نابودی از هر جهت آنها را احاطه نموده و هلاکت از پیش رو و پشت سر بسویشان می‌شتافت، چیزی که هست همانطور که حفظ آنها به امری از ناحیه خداست همچنین فنای آنها و فساد و هلاکتشان به امر خداست، زیرا ملک هستی از آن اوست و جز او

---

[1] خداوند بر ایشان حافظ است. – شوری، آیه ۶.

[2] و پروردگارت بر هر چیزی حافظ و نگهبان است. – سبا، آیه ۲۱.

[3] بدرستی که بر شما نگهبانانی هست. – انفطار، آیه ۱۰.

کسی مدبر و متصرف در آن نیست، این آن حقیقتی است که تعلیم قرآنی بدان هدایت می‌کند، البته آیات در این معانی بسیار است لیکن حاجتی به ایراد آنها نیست.

و اگر ملائکه عملی می‌کنند آن نیز به امر خدا است هم چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿یُنَزِّلُ اَلْمَلاَئِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[1] و نیز می‌فرماید: ﴿لاَ یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ﴾[2].

از همین جا معلوم می‌شود که این معقبات (نگهبانان)، همانطور که آنچه حفظ می‌کنند به امر خدا می‌کنند، همچنین از امر خدا حفظ می‌کنند، چون فنا و هلاکت و فساد هم به امر خداست همانطور که بقا و استقامت و صحت، به امر خداست، پس هیچ مرکب جسمانی و مادی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا، و هیچ یک از آنها ترکیبش انحلال و فساد نمی‌یابد مگر باز به امر خدا، در

---

[1] خداوند ملائکه را به همراهی روحی که از امر اوست. نازل می‌فرماید – نحل، آیه ۲.

[2] از او در گفتار سبقت نمی‌گیرند، و ایشان به امر او عمل می‌کنند. – انبیاء، آیه ۲۷.

معنویات هم هیچ حالت روحی و یا عمل و یا اثر عملی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا، و هیچ یک از آنها دچار حبط و زوال و فساد نمی‌شود مگر باز به امر خدا، آری امر، همه‌اش از آن خداست و برگشت همه‌اش بسوی او است.

بنابراین، معقبات، همانطور که به امر خدا حفظ می‌کنند، از امر خدا نیز حفظ می‌کنند، و چون چنین است ناگزیر باید جمله ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ﴾ بهمین معنا تفسیر و حمل شود.

و از آنچه گفته شد معلوم گردید که وجه اتصال و ارتباط جمله مورد بحث با جمله بعدیش که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ چیست، و اینکه در حقیقت جمله مذکور می‌خواهد جمله مورد بحث را تعلیل کند، و معنای مجموع آن دو این است

که خدای تعالی این معقبات را قرار داده و بر انسان موکل کرده تا او را به امر خدا از امر خدا حفظ نمایند، و از اینکه هلاک شود و یا از وضعی که دارد دگرگون گردد نگهدارند، چون سنت خدا بر این جریان یافته که وضع هیچ قومی را دگرگون نسازد مگر آنکه خودشان حالات روحی خود را دگرگون سازند، مثلا اگر شکرگزار بودند به کفران مبدل نمایند، و یا اگر مطیع بودند عصیان بورزند، و یا اگر ایمان داشتند، به شرک بگرایند، در این هنگام خدا هم نعمت را به نقمت، و هدایت را به اضلال، و سعادت را به شقاوت مبدل می‌سازد، و همچنین... .

مقصود از جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾

و این جمله، یعنی جمله ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...﴾، چکیده‌اش این است که خداوند چنین حکم رانده و حکمش را حتمی کرده که نعمتها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد مربوط به حالات نفسانی خود انسان باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت آن نعمت‌ها و موهبتها هم جریان داشته باشد، مثلا اگر مردمی بخاطر استقامت

فطرتشان به خدا ایمان آورده و عمل صالح کردند، به دنبال آن نعمت‌های دنیا و آخرت بسویشان سرازیر شود، هم چنان که فرمود: ﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ اَلْقُرىٰ آمَنُوا وَ اِتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ اَلسَّمَاءِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا﴾[1] و مادامی که آن حالت در دلهای ایشان دوام داشته باشد این وضع هم از ناحیه خدا دوام یابد، و هر وقت که ایشان حال خود را تغییر دادند خداوند هم وضع رفتار خود را عوض کند و نعمت را به نقمت مبدل سازد.

ممکن هم هست که از آیه، عمومیت هم استفاده بشود یعنی نقمت را هم شامل شده چنین افاده کند که: میان تمامی حالات انسان و اوضاع خارجی - چه در جانب خیر و چه در جانب شر -، یک نوع تلازم است، پس اگر مردمی دارای ایمان و اطاعت و شکر باشند خداوند هم نعمت‌های ظاهری و باطنیش را به ایشان ارزانی بدارد، و همین که ایشان وضع خود را تغییر دادند و کفر و فسق ورزیدند خدا هم نعمت

---

[1] و اگر مردم شهر و دیار همه ایمان آورده و پرهیزگار می‌شدند، همانا ما درهای برکات آسمان و زمین را بر روی آنان می‌گشودیم، و لیکن تکذیب کردند. - اعراف، آیه ۹۶.

خود را به نقمت مبدل کند، و همین طور دچار نقمت باشند تا باز خود را تغییر دهند. همین که تغییر دادند و به اطاعت و شکر بازگشتند باز هم نقمتشان به نعمت مبدل شود، و همچنین... .

بین اعمال خیر و آثار نیک خارجی ملازمه هست ولی بین اعمال شر و آثار سوء آنها ملازمه نیست

و لیکن ظاهر سیاق با این عمومیت مساعد نیست، مخصوصا دنباله آن دارد که: ﴿وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ﴾، زیرا این دنباله بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از «ما بقوم» نعمت قبلی ایشان است نه اعم از نعمت و نقمت، چون جمله مذکور تغییر را توصیف می‌کند، و

از اینکه در توصیف معنای آن می‌فرماید وضعشان را به عذاب و بدبختی تغییر می‌دهیم فهمیده می‌شود که مقصود از وضع قبلیشان نعمت و خوشی ایشان است، (دقت بفرمائید).

علاوه بر این، خدای سبحان خود می‌فرماید: ﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾[1] که می‌رساند از بسیاری از سیئات عفو می‌کند و آثار آنها را محو می‌سازد، و این خود دلیل است بر اینکه در جانب شر ملازمه‌ای میان اعمال انسان و آثار سوء خارجی نیست. بخلاف جانب خیر که میان آن و آثار حسنه‌اش ملازمه هست، هم چنان که در نظیر آیه ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2] فرموده خداوند آثار نیک کارهای نیک را از بین نمی‌برد.

در اینجا ممکن است گفته شود: همانطور که آیه فوق دلالت بر ملازمه میان کارهای نیک و آثار حسنه

---

[1] و آنچه رنج و مصیبت به شما می‌رسد همه از دست اعمال زشت خود شما است در صورتی که خدا بسیاری از اعمال بد را می‌آمرزد. – شوری، آیه ۳۰.

[2] و این بدان جهت است که خدا تغییر دهنده نعمتی که بر قومی داده نیست مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند. – انفال، آیه ۵۳.

آن دارد جمله ﴿وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ﴾ هم بر ملازمه کارهای زشت و آثار سیئه آن دلالت دارد، زیرا می‌گوید: وقتی خدا بدی را برای مردمی بخواهد هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند جلوگیرش شود، و خلاصه حتمی است، و این خود همان ملازمه است.

در جواب می‌گوئیم: جمله مذکور جمله‌ایست که به قصد اصلی ایراد نشده بلکه در ضمن سخن به میان آمده، توضیح اینکه بعد از آنکه فرمود هر چیزی نزد او به مقدار است، و اینکه برای هر انسانی معقباتی هست که او را به امر وی و از امر وی حفظ کنند، و نمی‌گذارند هلاک شود و یا وضعش دگرگون گشته و یا در وجودش و در نعمتهایی که به او دادند دچار اضطراب گردد، و همه ایشان به حکم خدا به حال خود باقی هستند، و خداوند هیچ تغییری در وضعشان نمی‌دهد، مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، که در این صورت واجب است بدانند همانطور که ابقای نعمت‌ها، قضایی حتمی بود، تغییر سعادت‌ها و نعمت‌ها به نقمت نیز امور محکم و

حتمی است که هیچ مانعی جلو تحققش را نمی‌گیرد و امرش به دست خدا است، و غیر خدا کسی را در آن دخالتی نیست.

و خلاصه مقصود از جمله مورد بحث افاده این معنا است که مردم در قبضه قدرت خدایند و هیچ مفری از حکم خدا ندارند، نه در طرف خیر و نه در طرف شر.

پس معنای آیه این می‌شود که: وقتی خداوند برای مردمی بدی بخواهد (که البته

نمی‌خواهد مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، و از زی عبودیت و مقتضیات فطرت خارج شوند) هیچ کس نیست که از شقاوت و نقمت، و یا عذاب او جلوگیری به عمل آورد.

﴿وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ این جمله عطف بر جمله ﴿وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ﴾ و مفسر آنست و معنای تعلیل را می‌رساند، وقتی مردم غیر از خدای سبحان والیی نداشته باشند که متولی امرشان شود، قهرا کسی را نخواهند داشت که جلو خداوند متعال را بگیرد و نگذارد خواسته‌هایش را علیه ایشان اجراء سازد.

پس از همه آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آیه شریفه - بطوری که سیاق هم می‌رساند، و خدا داناتر است - این معنا را افاده می‌کند که برای هر فردی از افراد مردم بهر حال که بوده باشند معقب‌هایی هستند که ایشان را در مسیری که بسوی خدا دارند تعقیب نموده، از پیش رو و از پشت سر در حال حاضر و در حال گذشته به امر خدا حفظشان می‌کنند و نمی گذارند حالشان به هلاکت و یا فساد

و یا شقاوت، که خود امر دیگر خداست متغیر شود، و این امر دیگر که حال را تغییر می‌دهد وقتی اثر خود را می‌گذارد که مردم خود را تغییر دهند، در این هنگام است که خدا هم آنچه از نعمت که به ایشان داده تغییر می‌دهد، و بدی را بر ایشان می‌خواهد، و وقتی بدی را برای مردمی خواست دیگر جلوگیری از آن نیست، چون بشر غیر خداوند والی دیگری که متولی امورش شود ندارد تا آن والی از نفوذ اراده و خواست خداوند جلوگیری به عمل آورد، و از این معنا چند مساله روشن می‌گردد:

پنج مساله راجع به: حافظ بودن خداوند، تغییر وضع اقوام با تغییر در انفس ایشان و... که از آیه شریفه: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ...﴾ روشن می‌شود

اول اینکه: آیه شریفه به منزله بیان تفصیلی برای جمله‌ایست که در خلال آیات قبلی قرار گرفته و می‌فرمود: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾، زیرا این جمله بطور اجمال می‌فهماند برای تمامی اشیاء در نزد خدا حدودی است ثابت و غیر متغیر و غیر متخلف، و بهمین جهت هیچگاه از علم او دور و مستور نمی‌شوند، آیه مورد بحث این اجمال را در خصوص انسان تفصیل می‌دهد که انسانها هر کدام

معقباتی از پیش رو و از پشت سر دارند که موکل بر ایشانند تا ایشان و تمامی متعلقات ایشان را از خطر هلاکت و دگرگونی حفظ نمایند، و دچار هلاکت و دگرگونی نشوند مگر به امر دیگر خدا.

دوم اینکه: هیچ چیز از انسان از جان و جسم و اوصاف و احوال و اعمال و آثارش نیست مگر آنکه ملکی از طرف خداوند موکل بر آنست تا حفظش کند، و وضعش در مسیر بسوی خدا بطور دوام چنین هست تا آنکه خودش وضع خود را تغییر دهد، در آن صورت خدا هم وضع خود را در باره او تغییر می‌دهد، پس اینکه خدا حافظ است و او ملائکه‌ای دارد که متصدی حفظ بندگانند خود یک حقیقتی است قرآنی.

سوم اینکه: غیر از حقیقت مذکور، که گفتیم امر خداست، امر دیگری در این بین در کمین مردم هست تا ایشان چه وقت وضع خود را تغییر دهند، و خداوند در باره آن امر فرموده که: وقتی اثر خود را می‌گذارد که مردم وضع خود را تغییر دهند، در این هنگام است که خداوند هم بوسیله این امر نعمت‌هایش را تغییر می‌دهد.

و یکی از موارد تاثیر آن امر آمدن و سر رسیدن «اجل مسمائی» است که اختلاف و تخلف ندارد، و در باره‌اش فرموده: ﴿مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[1] و نیز فرموده: ﴿إِنَّ أَجَلَ اَللَّهِ إِذَا جَاءَ لاَ يُؤَخَّرُ﴾[2].

چهارم اینکه: امر خداوند بر متون اشیاء و حواشی آنها در هر حالی مسلط است، و هر چیزی چه در حال ثبات و چه در حال تغیرش مطیع امر او و خاضع در برابر عظمت اوست، و اینکه هر چند امر الهی ابعاضی داشته و آن ابعاض با هم مختلفند، اما

---

[1] ما آسمانها و زمین و آنچه رای که در میان آن دو است خلق نکردیم جز بحق و برای سرآمدی معین.- احقاف، آیه ۳.

[2] بدرستی که وقتی اجل خدا برسد تاخیر انداخته نمی‌شود. - نوح، آیه ۴.

در عین حال به امر معقب و حافظ و امر تغییر دهنده نعمت تقسیم می‌شود که در عین حال نظام واحدی دارند که تغییر و تبدیل ندارد، و خداوند در باره‌اش فرموده: ﴿إِنَّ رَبِّی عَلیَ صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ﴾[2].

پنجم اینکه: از قضایای حتمی و سنت جاریه الهی یکی این است که همواره میان احسان و تقوی و شکر خدا، و میان توارد نعمت‌ها و تضاعف برکات ظاهری و باطنی و نزول و ریزش آن از ناحیه خدا ملازمه بوده و هر قومی که احسان و تقوی و شکر داشته‌اند خداوند نعمت را بر ایشان باقی داشته، و تا مردم وضع خود را تغییر نداده‌اند روز بروز بیشتر کرده است، هم چنان که آیات زیر بدان اشاره می‌کنند.

﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ اَلْقُریَ آمَنُوا وَ اِتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَیْهِمْ بَرَکَاتٍ مِنَ اَلسَّمَاءِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لَکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ

---

[1] همانا پروردگار من بر صراط مستقیم است. – هود، آیه ۵۶.

[2] همانا وقتی خداوند چیزی رای بخواهد و بگوید: باش موجود می‌شود. – یس، آیه ۸۲.

بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[1] و ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ﴾[2] و ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلاَّ الْإِحْسَانُ﴾[3].

این بود آنچه، از ظاهر آیه در باره ملازمه میان شیوع صلاح در قومی، و دوام نعمت برایشان استفاده می‌شود و اما اینکه اگر فساد در قومی شایع شود و یا از بعضی از ایشان سر بزند نقمت و عذاب هم برایشان نازل می‌شود آیه شریفه از تلازم میان آنها ساکت است، نهایت چیزی که از آیه استفاده می‌شود این است که: خداوند وقتی روش خود را تغییر می‌دهد و عذاب می‌فرستد که مردم رفتار خود را عوض کرده باشند، البته این مطلب امکان دارد نه اینکه به فعلیت درآوردنش واجب باشد زیرا این از آیه استفاده نمی‌شود، و بهمین جهت سیاق را تغییر داده می‌فرماید: ﴿وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ

---

[1] و اگر اهل قریه‌ها ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند، ما درهای برکات رای از آسمان و زمین برویشان می‌گشاییم، ولی تکذیب کردند، ناگزیر ما نیز به آنچه کردند گرفتارشان ساختیم. - اعراف، آیه ۹۶.

[2] اگر شکر بورزید به یقین نعمتتان رای زیاد می‌کنم و اگر کفر بورزید بدانید که عذاب من شدید است. - ابراهیم، آیه ۷.

[3] آیا جزای احسان جز احسان است. - الرحمن، آیه ۶۰.

لَهُ﴾ با اینکه اگر می‌خواست سیاق را تغییر ندهد باید می‌فرمود: «حتی یغیروا ما بانفسهم فیرید اللّه بهم من السوء ما لا مرد له – تا آنکه مردم رفتار خود را عوض کنند که در این صورت خداوند آن گونه بدی را برای ایشان خواسته است که احدی نتواند آن را جلوگیر شود».

مؤید این معنا هم آیه ﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾[1]

است که صریحا دلالت می‌کند بر اینکه پاره‌ای از تغییرات خدا در هنگام پاره‌ای از تغییرات مردم، اجراء نمی‌گردد، و خدا مردم را در آن تغییرات عفو می‌فرماید و اما اینکه آیا فرد هم عینا مانند قوم و جمعیت است و صلاح و فساد عمل او در وضع آخرت و دنیای او و امور مادی و معنوی او اثر می‌گذارند یا نه؟ آنچه که از کلام الهی برمی‌آید این است که میان اعمال صالح یک فرد و میان صلاح آخرت و نعمت‌های معنویش رابطه هست، و در

---

[1] و آنچه از مصیبت‌ها به شما می‌رسد بخاطر کارهایی است که بدست خود کردید، و خدا از بسیاری از کرده‌های شما می‌گذرد. – شوری، آیه ۳۰.

صورت تغییر آن، نعمت‌های مزبور هم تغییر می‌کند، و لیکن آیات دلالتی بر رابطه میان نعمت‌های مادی و جسمانیش ندارد.

جهت و حکمت وجود تلازم بین اعمال صالح و نعمت‌ها و بهره‌مندی‌ها

و حکمت همه اینها هم روشن است، زیرا تلازم مذکور، مقتضای حکم توافق و سنخیتی است که در اجزای نظام عالم برقرار است و هر نوعی را بسوی غایت و نهایت سیرش سوق می‌دهد، آری خداوند برای انواع، غایاتی قرار داده و آنها را مجهز به وسائل رسیدن بدان غایات آفریده، و در میان اجزای این نظام، تلائم و توافقی نهاده که همه را شیء واحدی کرده، که میان اجزائش معانده و تضادی نیست، و مقتضای آنها این است که: هر نوعی در عافیت و

نعمت و کرامت، تا به غایت خود برسد. و میان انواع موجودات، غیر از نوع آدمی گویا هیچ نوع دیگری از مقتضای فطرت اصلی خود منحرف نمی‌شود.

و نوع انسان هم اگر مانند سایر انواع از مقتضای فطرت اصلیش منحرف نگردد، عالم بر طبق سعادت و نعمت او دور می‌زند و جریان می‌یابد، و اما اگر منحرف شد و فساد در میان آن رایج گردید، تعادل میان اجزای کون بر هم خورده و همین خود باعث می‌شود که نعمت از او هجرت نموده نظام زندگیش مختل گردد، و در نتیجه فساد در دریا و خشکی عالم بخاطر اعمال ناروای آدمی ظاهر می‌شود، و خدا کیفر بعضی از آنچه را که کرده‌اند به ایشان می‌چشاند تا شاید برگردند. و پوشیده نیست که این معنا مربوط به نوع است نه شخص، و بهمین جهت گفتیم که: تلازم میان صلاح نوع و نعمت‌های عمومی آنان است نه بین اشخاص، زیرا چه بسا افرادی که در نوع به هدف نرسند و لیکن خود نوع به هدف برسد، و باید برسد، آری اگر بخاطر انحراف یک فرد و دو

فرد، نوع، از سعادت خود محروم مانده به غایت و هدف نرسد مستلزم لعب و بازی در خلقت می‌شود، و (حال آنکه) خدا فرموده: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾[1].

و ما در جلد دوم این کتاب در چند بحثی که در باره اعمال گذراندیم راجع به این موضوع نیز قدری حرف زدیم.

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که آن اعتراضی که به آیه شریفه شده است تا چه حد باطل و بی‌مورد است، و آن این است که آیه می‌رساند: وقتی وضع قومی تغییر می‌کند و نعمت‌ها دگرگون می‌شود که مردم با گناه، وضع خود را دگرگون کنند. و این بر خلاف آن مساله ای است که در شرع آمده که نمی‌توان عموم را به جرم خواص مؤاخذه نمود، و وجه فسادش هم این است که این معنا بکلی اجنبی از مفاد آیه است.

اختلاف شدید مفسرین در معنای آیه شریفه: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ...﴾

این بود پاره‌ای از مطالب که دقت و تدبر در آیه

---

[1] و ما آنچه در آسمانها و زمین و ما بین آنها است به بازیچه خلق نکردیم. – دخان، آیه ۳۸.

آن را افاده می‌کند، ولی سایر مفسرین در تفسیر آن از جهات مختلفی اختلافات شدیدی راه انداخته‌اند.

از آن جمله، اختلافشان در مرجع ضمیر «هاء» در جمله ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ﴾ است، یکی[1] گفته: مرجع آن کلمه «من» در جمله ﴿مَنْ أَسَرَّ اَلْقَوْلَ...﴾، است، که ما در سابق نقلش کردیم و آن را اختیار نمودیم. یکی[2] دیگر گفته که: ضمیر مزبور به نام «اللّه» برمی‌گردد، و چنین معنا می‌دهد

که برای خدا ملائکه‌ایست معقب، که از جلو و عقب انسان را حفظ می‌کنند. و اشکال این قول اینست که لازم می‌آید که در یک سیاق (که باید ضمیرها به یک مرجع برگردند) ضمایر اختلاف پیدا کنند علاوه بر این سبب می‌شود که بدون هیچ نکته و جهتی در جمله ﴿مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ﴾ التفات بکار رفته باشد.

یکی[3] دیگر گفته: به رسول خدا برمی‌گردد، و آیه شریفه این معنا را تذکر می‌دهد که ملائکه آن جناب

---

[1] مجمع البیان، ج ۵، جزء ۱۳، ص ۱۵۱.
[2] مجمع البیان، ج ۵، جزء ۱۳، ص ۱۵۱.
[3] مجمع البیان، ج ۵، جزء ۱۳، ص ۱۵۱.

را حفظ می‌کنند. اشکال این قول هم همان اشکال قول قبلی است که گفتیم موجب اختلاف ضمیرها می‌شود که ظاهر آیه با آن مساعدت ندارد، علاوه بر این لازمه‌اش این است که آیه شریفه مربوط و متصل با آیات قبل نباشد، چون در آیات قبل اسمی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) برده نشده بود.

مفسری[1] دیگر گفته: ضمیر مذکور به کلمه «من» که در جمله ﴿سَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ مقدر است برمی‌گردد. و این وجه از همه وجوه گذشته سخیف‌تر است که بزودی اشکالاتش را خواهیم گفت.

و از جمله اختلافات ایشان اختلافی است که در معنای کلمه «معقبات» کرده‌اند، یکی[2] گفته: اصل آن «معتقبات» بوده، حرف «تا» نقل به قاف شده و در قاف اصلی ادغام گشته، و معتقبات از «اعتقب» است، و وقتی گفته می‌شود: «اعتقبه» معنایش این است که او را حبس کرد، و وقتی گفته می‌شود «اعتقب القوم

---

[1] تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۵۱۷ و تفسیر مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۸۰، ط تهران.

[2] تفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۱۸.

علیه» معنایش این است که مردم علیه او همدست شدند. و لیکن این وجه را مردود و خطا دانسته‌اند.

یکی[1] دیگر گفته: از باب تفعیل و از مصدر تعقیب است که به معنای دنبال کسی رفتن است، و از این جهت آن را تعقیب گویند که گویا پاشنه (عقب) او را لگد می‌کند، و ملائکه را از این نظر معقبات نامیده که آدمیان را در مسیر بسوی خدا تعقیب می‌کنند و - همانطور که در سابق گفته شد - از آدمی جدا نمی‌شوند و او را حفظ می‌کنند.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: مراد از معقبات یک دسته از ملائکه شب و روزند که نویسندگان نامه اعمالند دسته روز می‌روند و مامورین شب دنبالشان فرود می‌آیند، و به این حساب، ملائکه

روز دنبال ملائکه شب و ملائکه شب دنبال ملائکه روز آمد و شد دارند. و لیکن این وجه با ظاهر جمله ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ﴾ نمی‌سازد، بعلاوه لازمه‌اش این است که جمله «یحفظونه - او را نگهداری می‌کنند»

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۱۱، ط بیروت.

[2] تفسیر فخر رازی، ج ۱۹، ص ۱۸.

به معنای «یحفظون علیه - اعمال او را علیه او می‌نویسند» بوده باشد.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: مراد از معقبات، نگهبانان و گارد مخصوص سلطنتی و آجودان و افسران مخصوص دربارند که دنبال ملوک و امراء به راه می‌افتند، و آنها را اسکورت می‌کنند، و معنای آیه این است که آنها که وقتی حرکت می‌کنند به اصطلاح راهها را بند می‌آورند که همان ملوک و امراء باشند، و برای ایشان دنبال روانی از افسران است که اطرافشان را احاطه نموده، می‌خواهند به خیال خود از قضا و قدر خدا نگهداریشان کنند. و این وجه علاوه بر اینکه وجهی بی‌پر و پایه است، در حقیقت بازی کردن با کلام خداست.

و از جمله اختلافات مفسرین اختلافشان در معنای: ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ است، که بعضی[2] گفته‌اند: جمله مذکور متعلق به معقبات است، و معنایش این است که: معقبات، او را از جلو و عقب حفظ می‌کنند. غافل از اینکه تعقیب تنها از پشت سر

---

[1] تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۷۱.

[2] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۱۲.

است.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: متعلق به جمله «یحفظونه» است و در کلام تقدیم و تاخیری شده، و ترتیب کلام چنین بوده: یحفظونه من بین یدیه و من خلفه من امر اللَّه. و لیکن هیچ دلیلی بر این وجه در دست نیست.

بعضی[2] هم گفته‌اند: متعلق به مقدری از قبیل وقوع و احاطه و امثال آن دو است، و تقدیر آن «واقع من بین یدیه و من خلفه» و یا «محیط من بین یدیه و من خلفه» بوده است، و یا به نحو تضمین است که معنی چنین میشود: له معقبات، یحیطون به من بین یدیه و من خلفه - برای او تعقیب‌کنندگانی است که او را از دو طرف و پشت سر احاطه می‌کنند.و این وجه را سابقا هم نقل کردیم.

باز در همین جمله از جهت دیگری اختلاف کرده‌اند، بعضی[3] گفته‌اند: مراد از آن، جلو و عقب مکانی است، و معقبات او را از جلو و عقب از مهالک و خطرات حفظ می‌کنند.

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۱۲.

[2] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۱۲.

[3] تفسیر فخر رازی، ج ۱۹، ص ۱۹

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: مراد از آن دو، اعمال گذشته و آینده اوست، که ملائکه همه را علیه او حفظ و ضبط می‌کنند. و لیکن هیچ دلیلی بر این دو وجه و این دو اختصاص وجود ندارد.

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از ﴿بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ شؤون جسمی و روحی گذشته و فعلی انسان است. و این همان وجهی است که نقل کرده و آن را اختیار نمودیم.

و نیز از جمله اختلافات ایشان اختلافی است که در معنای جمله «یحفظونه» کرده‌اند، بعضی[2] آن را به معنای یحفظون علیه گرفته، و بعضی به معنای مطلق حفظ، و بعضی[3] به معنای حفظ از خصوص ناملایمات گرفته‌اند.

و باز از جمله موارد اختلاف مفسرین اختلافی است که در جمله ﴿مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ﴾ کرده‌اند، که این جار و مجرور متعلق به کجا است، بعضی[4] گفته‌اند:

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳ ص ۱۱۲.
[2] تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۸۰.
[3] تفسیر ابی السعود، ج ۱۳، ص ۸۰.
[4] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۱۳.

متعلق به جمله ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ﴾ و صفتی است از برای آن، هم چنان که در جمله ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ و «یحفظونه» دو صفت دیگری برای آنست. ولی این توجیه با ظاهر آیه سازگار نیست.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: متعلق است به جمله «یحفظونه» و کلمه «من» در آن به معنای بای سببیه و یا به معنای مصاحبت است، و معنای آیه چنین است که: معقبات، او را بوسیله امر خدا و یا با امر خدا حفظ می‌کنند.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: متعلق به «یحفظونه» است و لیکن کلمه «من» ابتدائیه و یا نشویه است، و معنای آیه چنین است که: او را حفظ می‌کنند، در حالی که ابتداء حفظ و یا منشا آن امر خداست.

بعضی[3] دیگر گفته‌اند: درست است که متعلق به «یحفظونه» است، و لیکن کلمه «من» به معنای «عن» است، و به آیه چنین معنا می‌دهد که: او را از اینکه امر خدا بر او حلول نموده و فرایش بگیرد، نگهداری

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۱۹.

[2] تفسیر مجمع البیان ج ۴، ص ۱۵۲، ط بیروت.

[3] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳ ص ۱۱۲.

می‌کنند. آن گاه امر را به معنای باس و عذاب تفسیر کرده، و آیه را اینطور معنا کرده‌اند که: معقبات خدا او را از عذاب خدا حفظ می‌کنند و هر وقت گناهی بکند از خدای سبحان برایش مهلت می‌خواهند تا عذاب و مؤاخذه، و یا امضای شقاوت را در باره‌اش تاخیر بیندازد تا شاید که توبه نموده و برگردد. و اغلب این وجوهی که نقل کردیم فسادش برای خواننده روشن است و حاجتی به بیان ندارد.

و از جمله اختلافات ایشان اختلاف نظرهایشان در وجه اتصال جمله ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ...﴾، به ما قبل است، که برخی[1] از ایشان گفته‌اند: متصل است به جمله ﴿سَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾. که معنایش گذشت. و بعضی دیگر گفته‌اند: متصل است به جمله ﴿اَللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثىَ﴾ و یا به جمله ﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ﴾ و معنایش این است که همانطور که خداوند حمل هر حامله و یا غیب و شهادت را می‌داند همچنین نگهبانان را بر ایشان گمارده تا حفظشان کنند. بعضی[2] دیگر گفته‌اند:

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۱۹.

[2] تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۲۲۸، ط نجف.

متصل است به جمله ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾، و معنایش این است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بوسیله ملائکه محفوظ است. و لیکن حق این است که متصل است به جمله ﴿كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾، که بنوعی آن را بیان می‌کند، و در سابق گذشت.

و نیز از جمله موارد اختلاف مفسرین اختلافی است که در ربط و اتصال جمله ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...﴾، کرده‌اند، یکی[1] گفته: متصل است به آیه ﴿وَ يَسْتَعْجِلُونَکَ بِالْعَذَابِ...﴾، و معنای مجموع آن دو این است که هر چند بر نزول عذاب عجله می‌کنند و لیکن خداوند عذاب نمی‌فرستد مگر بر کسی که بداند وضعش دگرگون شده است، حتی اگر بداند که در جمعیتی کسانی هستند که بعدها ایمان می‌آورند و یا از صلبشان کسانی متولد می‌شوند که ایمان خواهند آورد بر آن جمع عذاب نمی‌فرستد.

بعضی دیگر گفته‌اند: آیه مذکور متصل است به جمله ﴿سَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ و معنای مجموع آن دو این است که وقتی ملوک و امراء مرتکب گناه شدند در

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۲۲.

حقیقت از رسم عبودیت بیرون گشته، و استحقاق حفاظت خود را باطل ساخته و مستوجب عذاب می‌شوند. و این وجه با وجه قبلی از سیاق کلام دورند، و حق مطلب این است که آیه مذکور تعلیل جمله ﴿یَحْفَظُونَهُ...﴾، و بیان علت این است که چرا خداوند او را حفظ می‌کند، و توضیحش در سابق گذشت.

﴿هُوَ اَلَّذِی یُرِیکُمُ اَلْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ یُنْشِئُ اَلسَّحَابَ اَلثِّقَالَ﴾.

کلمه «سحاب» - به فتحه سین - چون جمع بود صفت آن را نیز جمع آورده، فرمود: «ثقال».

و «یریکم» از ارائه است که یا به معنای اظهار و نشان دادن چیزیست که قابل رؤیت

باشد تا بیننده آن را ببیند، و یا به معنای انسان را دارای صفت رؤیة و دیدنی قرار دادن است، و تقابلی که میان: «یریکم» و «ینشئ» هست معنای اول را تایید می‌کند.

و دو کلمه ﴿خَوْفاً وَ طَمَعاً﴾ دو تا مفعول له برای «یریکم» هستند، یعنی برق را به شما نشان داد تا هم بترسید و هم طمع کنید، و ممکن است که مصدر به معنای فاعل، و حال از ضمیر «کم» بوده باشند، و چنین معنا دهند که خدا آن کسی است که برق را به شما نشان داد در حالی که شما صاحبان خوف و رجا بودید.

و معنای آیه این است که خدا آن کسی است که برق را در برابر چشمان شما ظاهر کرد تا دو صفت خوف و رجا را در شما هویدا سازد، کما اینکه مسافر شما از آن می‌ترسد، و حاضرتان به آن امیدوار می‌شود، دریانوردان از آن می‌ترسند، و اهل خشکی آرزویش را می‌کنند، مردم همه از صاعقه‌اش می‌ترسند، و امیدوار بارانش می‌شوند.

و آن کسی است که با انشاء خود ابرهایی خلق

می‌کند که بار سنگین آب را بدوش می‌کشند.

و در اینکه در خصوص آیت برق، کلمه ارائه را و در خصوص آیت سحاب کلمه انشاء را بکار برد لطافتی است که از نظر خواننده پوشیده نیست[1].

﴿وَ یُرْسِلُ اَلصَّوَاعِقَ فَیُصِیبُ بِهَا مَنْ یَشَاءُ...﴾.

کلمه «صواعق» جمع صاعقه است که عبارتست از پاره آتشهایی که از رعد و برق تولید شده و از آسمان فرو می‌آیند.

و کلمه «جدل» به معنای نزاع قولی است، که یک طرف بخواهد حرف خود را بر دیگری بقبولاند، و این واژه از ماده «جدلت الحبل - طناب را محکم تابیدم» گرفته شده. و کلمه «محال» - به کسر میم - مصدر باب مفاعله از «ماحل - یماحل» است که به معنای این است که یکی علیه دیگری مکر و صحنه‌سازی کند تا معلوم شود کدام نیرومندترند، و بهمین منظور برای اظهار معایب و بدیهای آن دیگری جدل می‌نماید.

بنابراین، جمله ﴿وَ هُمْ یُجَادِلُونَ فِی اَللَّهِ وَ هُوَ

---

[1] زیرا برای برق فایده خوف و طمع را ذکر فرموده که آفرینش آن فی نفسه این فائده را نمی‌دهد بلکه ارائه و نشان دادن می‌خواهد بخلاف سحاب.

شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ معنایش (و خدا داناتر است) این است که بت‌پرستان، (که وجه کلام در این آیات و در این حجت‌ها متوجه ایشان است) در باره ربوبیت خدای تعالی مجادله می‌کنند، و حجت‌هایی نظیر تمسک بروش پدران برای

اثبات ربوبیت اربابهای خود درست می‌نمایند، ولی از این معنا غافلند که خدای سبحان شدید المماحله است، چون او به معایب و بدیهای ایشان آگاه، و بر اظهار آن معایب و رسوا ساختن آنان قادر است.

معنای دعا و بیان اینکه حق دعا (دعای مستجاب) برای خدا است و در برابر او نه غیر او

﴿لَهُ دَعْوَةُ اَلْحَقِّ وَ اَلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ...﴾.

«دعا» و «دعوت»، به معنای توجه دادن نظر مدعو است بسوی داعی که غالبا با لفظ، یا اشاره صورت میگیرد، و «استجابت» و «اجابت» به معنای پذیرفتن دعوت داعی، و روی آوردن بسوی اوست، این است معنای دعا و اجابت، و اما درخواست حاجت در دعا، و برآوردن حاجت در استجابت، جزء معنا نیست، بلکه غایت و متمم معنای آن دو است.

بله، این جهت در مفهوم دعا خوابیده که باید مدعو، صاحب توجه و نظری باشد که اگر بخواهد بتواند نظر خود را متوجه داعی بکند، و نیز باید صاحب قدرت و تمکنی باشد که از استجابت دعا

ناتوان و عاجز نگردد، و اما دعا کردن و خواندن کسی که درک و شعور نداشته، یا قدرت بر برآوردن حاجت را ندارد دعای حقیقی نیست، هر چند صورت دعا را داشته باشد.

و چون در آیه شریفه میان جمله ﴿لَهُ دَعْوَةُ اَلْحَقِّ﴾ و جمله ﴿وَ اَلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ...﴾ مقابله افتاده و در دومی می‌گوید دعا و خواندن غیر خدا خالی از استجابت، و دعای کافران در ضلالت است، ناگزیر می‌فهمیم که مقصود از جمله اولی این است که دعوت حق با دعوت باطل این فرق را دارد که در دعوت حق مدعو دعوت را می‌شنود، و البته استجابت هم می‌کند (اما دعوت باطل چنین نیست).

و این خود از صفات خدای تعالی و تقدس است، چون او شنوا و قریب و مجیب، (جوابگوی دعا) و غنی و دارای رحمت است، هم چنان که فرمود: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[1] و نیز فرمود: ﴿اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2] و در گفته‌های خود هیچ

---

[1] اجابت می‌کنم دعوت دعا کننده را وقتی که مرا بخواند. - بقره، آیه ۱۸۶.

[2] بخوانید مرا، تا اجابت کنم شما را. - مؤمن، آیه ۶۰.

شرطی در استجابت دعا نکرده، جز اینکه حقیقت دعا محقق شود و تنها او دعوت و خوانده شود نه غیر او.

بنابراین، اضافه دعوت حق، اضافه موصوف بر صفت، و یا از قبیل اضافه حقیقیه[1] است، به این عنایت که حق و باطل گویا دعا را میان خود به دو قسم تقسیم می‌کنند، یک قسم از دعا، دعای حق است که هرگز از استجابت تخلف ندارد، و قسم دیگر دعای باطل است، و آن دعایی

است که بسوی هدف اجابت هدایت نمی‌شود، مانند دعا و خواندن کسی که دعا را نمی‌شنود و یا قدرت بر استجابت ندارد.

پس آیه مورد بحث از این جهت مرتبط به آیات قبل است که در آن آیات قبل قدرت و علم عجیب خدا را خاطرنشان می‌ساخت، و در این آیه این معنا را تذکر می‌دهد که حقیقت دعا و استجابت هم خاص اوست و او همانطور که عالم و قادر است اجابت کننده دعا هم هست، و این معنا را در آیه از

---

[1] اضافه حقیقیهاضافه‌ای است که معنای لام را افاده نموده و ملکیت را می‌رساند.

دو طریق اثبات نموده، یکی طریق اثبات حق دعا برای خدا، و یکی نفی آن از غیر خدا.

اما عهده‌دار اثبات حق دعا برای خدا جمله ﴿لَهُ دَعْوَةُ﴾ است، که مقدم بودن ظرف «له» انحصار را می‌رساند، و جملات بعد هم که از غیر خدا نفی می‌کند این انحصار را تایید می‌کند، و اما متکفل نفی آن از غیر خدا جمله ﴿وَ اَلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى اَلْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾ است، که می‌فرماید: آن خدایانی که مشرکین می‌خوانند قادر بر استجابت دعای آنان نیستند، و این معنا را در مواردی از کلام مجیدش بیان نموده. زیرا آن خدایان یا بتهایی هستند که عوام مشرکین می‌پرستند، که پر واضح است اجسامی بی‌جانند، که نه شعور دارند و نه اراده، و یا ارباب آن بتها از ملائکه و یا جن و یا روحانیات کواکب و یا بشرند، که بعضی از خواص بت‌پرستان می‌پرستند، و متنبه به آن هستند، که نه مالک نفع و ضرری برای خود هستند، و نه اختیاردار مرگ و حیات و نشور خودند تا چه رسد به اینکه مالک نفع و ضرر و مرگ

و حیات غیر خود باشند، به خلاف خدای تعالی که مالک کل است، و همه ملک و همه قوت تنها برای او است. پس هیچ مطمعی و طمع‌گاهی در غیر او نیست.

تمثیلی که حال کسی را که غیر خدا را می‌خواند بیان می‌کند

بعد از اثبات اختصاص دعوت حق و استجابت برای خدا، و نفی آن از غیر او، یک صورت را استثناء کرده، و آن صورت نظیر مثلی است که خود قرآن زده و فرموده: ﴿كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾.

توضیح اینکه شخص عطشان وقتی بخواهد آب بیاشامد، ناگزیر باید نزدیک آب شده کف دست را باز کند و آب را برداشته بنوشد، یعنی به لب رسانده رفع عطش کند، این راه حقیقی و صحیح رفع تشنگی است، و اما لب تشنه‌ای که از آب دور است و می‌خواهد سیراب شود، و از آن اسباب و مقدماتی که گفتیم هیچ یک را عملی نمی‌کند جز همین را که کف دست را باز نموده نزدیک دهان ببرد، که چنین کسی هرگز آبی بدهانش نمی‌رسد، و از آب نوشیدن تنها صورت آن را نشان داده، و تقلید آن را درآورده

است.

و مثل کسی که غیر خدا را می‌خواند مثل همین تقلید درآور است که از دعا جز صورت

خالی از معنا، و اسم خالی از مسمای آن را نمی‌آورد. زیرا این بتها و خدایان دروغین در استجابت دعا و قضای حوائج، همان اثر را دارند که آن آقای تقلید درآور در رفع عطش خود دارد، یعنی همانطور که دست به دهان بردن این، صورتی از آب خوردن است، دعا و خواندن بت‌پرستان هم تنها صورتی از دعا کردن است و خاصیت دیگری ندارد.

از اینجا معلوم می‌شود که استثناء ﴿إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ...﴾، استثنایی نیست که بر خلاف حکم کلی مستثنی منه باشد بلکه تنها صورتی از استثناء است که منظور از آن تقویت حکم در جانب مستثنی منه است، نه اینکه بخواهد فردی را از آن کلی خارج سازد، و خلاصه مفادش این است که مشرکین و آنها که غیر خدا را می‌خوانند با خواندنشان به نتیجه‌ای نمی‌رسند مگر اینکه به نتیجه‌ای نرسند، که معنایش تاکید در همان به نتیجه نرسیدن است.

و این خود از لطافتهای کلام خدای تعالی است که از جهتی نظیر آیه ﴿أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لاَ ضَرًّا﴾ است و به بیانی که ان شاء اللّه خواهد آمد مؤکدتر از آن است.

از آنچه گذشت روشن گردید که:

اولا: مراد از جمله ﴿لَهُ دَعْوَةُ اَلْحَقِّ﴾ حق دعا است و آن دعائی می‌باشد که مستجاب می‌شود و بهیچ وجه رد نمی‌گردد، پس اینکه بعضی[1] در معنایش گفته‌اند: مرا از آن، کلمه اخلاص و شهادت به «لا اله الا اللّه» است. صحیح نیست، چون هیچ دلیل و شاهدی در سیاق آیه ندارد.

و ثانیا: اگر ضمائر در جمله ﴿وَ اَلَّذِینَ یَدْعُونَ...﴾ را اظهار کنیم تقدیر آن چنین می‌شود: کسانی که مشرکین آنها را بجای خدا می‌خوانند آن خوانده شده‌ها دعای این مشرکین را بهیچ وجه مستجاب نمی‌کنند.

و ثالثا: استثناء در آیه استثناء از جمله ﴿لاَ یَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بِشَیْءٍ﴾ است و در کلام، حذف و اختصار بکار رفته و معنای کلام این است که: «لا یستجیبون لهم بشیء و لا ینیلونهم شیئا الا کما یستجاب لباسط کفیه الی الماء لیبلغ فاه... - اجابت نمی‌کنند ایشان را به هیچ چیز، و هیچ چیزی به ایشان

---

[1] تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۸۶.

نمی‌دهند مگر همانند کسی که از آب دور است و برای رفع عطش خود از روی تقلید دو دست خود را به طرف آب می‌برد تا به دهانش برساند و عطش خود را رفع کند...».

و اگر در معنایی که کردیم و خواستیم کلمه «نیل» را در معنای استجابت درآوریم، برای این بود که احتمال می‌دهیم استجابت متضمن معنای نیل و امثال آن باشد.

خدای سبحان در آخر آیه، گفتار خود را تاکید نموده و فرمود: ﴿وَ مَا دُعَاءُ اَلْكَافِرِينَ إِلاَّ فِی ضَلاَلٍ﴾ و این جمله علاوه بر تاکید مطالب قبل، به یک حقیقت اصیل دیگر نیز اشاره می‌کند، و آن این است که هیچ دعائی نیست مگر آنکه غرض آن، خدای سبحان است، چون او است علیم و قدیر و غنی و صاحب رحمت، پس برای دعا هیچ راهی نیست مگر همان راه توجه به خدای تعالی، بنابراین کسی که غیر خدا را می‌خواند و آن را غرض و هدف قرار می‌دهد رابطه دعای خود و هدف دعا را از دست داده، و در حقیقت دعایش راه را گم کرده، چون ضلالت بهمین معنا است که چیزی از راه خود بیرون شود و راهی بپیماید که آن را به مطلوبش نرساند.

﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ اَلْآصَالِ﴾.

«سجود» به معنای به رو بر زمین افتادن و پیشانی و یا چانه را بر زمین نهادن است، هم چنان که در باره برادران یوسف می‌فرماید: ﴿وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾[1] و نیز فرموده: ﴿یَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾[2] سجود مصدر، و سجده بنای مره است یعنی یک سجود.

و «کره»، به معنای کاریست که آدمی با مشقت آن را انجام دهد، حال اگر محرکش امری خارجی باشد، آن را «کره» - با فتحه کاف - خوانند، و اگر محرکش داخلی و نفسانی باشد آن را «کره» - به ضمه کاف - تلفظ کنند و این لفظ در برابر و مقابل «طوع» است.

راغب در مفردات می‌گوید: «غدوة» و «غداة...» از ساعات اول روز است، و در قرآن کریم، «غدو» در مقابل «آصال»، و «غداة» در مقابل «عشی» قرار گرفته، یک جا فرموده: ﴿بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ﴾ و یک جا فرموده ﴿بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِیِّ﴾. و باید دانست که غدو جمع غداة است، هم چنان که «قنی» جمع «قناة» (نیزه) است[3].

---

[1] به عنوان سجده برایش بخاک افتادند. - یوسف، آیه ۱۰۰.

[2] به عنوان سجده چانه‌ها را بر زمین نهادند. - اسری، آیه ۱۰۷.

[3] مفردات راغب، ماده «غدا».

و در مجمع البیان گفته: کلمه «آصال» جمع «اصل» - با ضمه همزه و صاد - است، و اصل هم جمع «اصیل» است، پس آصال جمع الجمع و ماده‌اش کلمه «اصل» است، و از این جهت این ساعت از روز معین بین عصر و غروب آفتاب را آصال گفته‌اند که گویی ریشه و مبدأ شب است[1].

تسبیح، سجود سؤال و قنوت آنچه در آسمان‌ها و زمین است، تعابیر مختلفی است از ذلت حقیقی همه چیز در برابر خدای تعالی

اعمال اجتماعی که انسان به منظور اغراض معنوی انجام می‌دهد، مثلا بالانشینی که به منظور تجسم ریاست، و جلو افتادن که بمنظور تمثل سیادت و آقایی، و خم شدن که به منظور اظهار حقارت و کوچکی، و بر زمین افتادن که به منظور نهایت ذلت و افتادگی سجده کننده در قبال عزت و علو مقام مسجود انجام می‌شود، نام این اعمال را به غرضهای آنها نیز داده و آنها را هم بهمان نام می‌نامند، مثلا همان طور که جلو افتادن را تقدم می‌گویند، سیادت و آقایی را هم تقدم می‌خوانند، و هم چنان

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۸۲، ط تهران.

که انحناء و خم شدن مخصوص را رکوع می‌گویند، حقارت و کوچکی را هم رکوع می‌گویند، و همانطور که به خاک افتادن را سجده می‌گویند، تذلل را هم سجود می‌گویند، همه اینها به این عنایت است که برسانند که منظور از این اعمال اجتماعی همان غرضها و نتائج آن است، و گرنه هیچ غرضی به خود آن اعمال تعلق نگرفته است.

و به همین نظر است که قرآن کریم اینگونه اعمال و نظائر آن از قبیل قنوت و تسبیح و حمد و سؤال و امثال آن را به همه موجودات نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[1]، و نیز می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[2] و نیز می‌فرماید: ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِى اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾[3] و نیز می‌فرماید: ﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى اَلْأَرْضِ﴾[4].

---

[1] همه او را بندگی و عبادت‌کننده‌اند. - بقره، آیه ۱۱۶.

[2] هیچ موجودی نیست مگر آنکه خدا را به حمد و ثنایش تسبیح می‌گوید. - اسری، آیه ۴۴.

[3] آنچه در زمین و آسمانها هست همه از او درخواست می‌کنند. - الرحمن، آیه ۲۹.

[4] آنچه که در آسمانها و زمین است همه خدا را سجده می‌کنند. - نحل، آیه ۴۹.

و فرق میان این امور، در صورت انتسابش به موجودات، و در صورت وقوعش در ظرف اجتماع بشری این است که: غایات و غرضهای آنها، در قسم اول به حقیقت معنایش موجود است، بخلاف قسم دوم، که غرض از آن امور، به نوعی از وضع و اعتبار تحقق می‌یابد، مثلا ذلت موجودات و افتادگی آنها در برابر ساحت عظمت و کبریایی خداوند ذلت و افتادگی حقیقی است، بخلاف به رو افتادن و زمین ادب بوسیدن در ظرف اجتماع بشری که بر حسب وضع و اعتبار، ذلت و افتادگی است، به نشانه اینکه بسیار اتفاق می‌افتد که این به خاک افتادن و سجده انجام می‌شود، ولی از آن تعظیم و اظهار ذلت فهمیده نمی‌شود.

پس اینکه فرمود: ﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾ از همان نظری است که اشاره نمودیم، و اگر اختصاص داد به صاحبان عقل و فرمود: ﴿مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾ و نفرمود: ما فی السماوات و الارض، با اینکه این سجده و ذلت، اختصاص به آدمیان و فرشتگان ندارد،

و همانطور که در آیه سوره نحل که از نظر خواننده گذشت و ذیل آیه مورد بحث هم که می‌فرماید: «و ظلالهم...»، بر این دلالت دارد که تمامی موجودات خدا را سجده می‌کنند، به خاطر این است که روی سخن در این آیات با مشرکین است، و علیه ایشان احتجاج شده است، گویا خواسته است ایشان را وادار کند که به طوع و رغبت خدا را سجده کنند، همانطور که سایر عقلای آسمان و زمین او را به طوع و رغبت سجده می‌کنند، و حتی سایه ایشان هم او را سجده می‌کند، و به همین عنایت بود که سجده سایه ایشان را به رخ کشید تا در واداری مشرکین مؤکدتر باشد (دقت بفرمائید).

تذلل و تواضع همه موجودات در برابر خدا ذاتی و به «طوع است» ولی در مورد انسان تسلیم و تذلل به «کره» متصور است

این را نیز باید دانست که تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتی است، که هیچ موجودی از آن منفک، و آن از هیچ موجودی متخلف نیست، پس بطور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد و حال آنکه

هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا در باره‌اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود، هم چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1].

و این عنایت هر چند ایجاب می‌کند که سجده موجودات در برابر خدای تعالی به طوع و رغبت بوده و راهی برای تصور اکراه باقی نگذارد، و لیکن عنایت دیگری در این بین هست که چه بسا نسبت اکراه را تا حدی برای بعضی از موجودات، یعنی انسان تصحیح کند، و آن عنایت این است که پاره‌ای از موجودات در اجتماع تزاحم قرار گرفته، و با اینکه خود مجهز به طبایعی هستند، مع ذلک چه بسا سببهای دیگری هستند که نمی‌گذارند این موجودات به غایات و هدفهای خود نائل شوند، آری موجوداتی که در عالم ما قرار دارند که عالم ماده و دار تزاحم است چه بسا در رسیدن به هدفهای مقتضیات طبایع خود، به موانع گوناگون و مختلفی برخورند که اقتضای آنها بر خلاف اقتضای طبیعت اینها باشد، و

---

[1] پس به آسمان و زمین گفت به طوع و رغبت و یا جبر و کراهت هم که شده بیائید، گفتند به طوع و رغبت آمدیم. – فصلت، آیه ۱۱.

پر واضح است که هر چه بر خلاف طبیعت باشد مکروه است، هم چنان که ملایم طبیعت مطلوب است.

بنابراین، موجودات این نشئه در جمیع شؤون راجع به خودشان ساجد و خاضع در برابر امر خدا هستند، و لیکن در پاره‌ای از شؤون که مخالف طبیعت آنها است از قبیل: مرگ و فساد و بطلان آثار و آفات و مرضها و امثال آن، سجود و خضوعشان کرها، و در آنچه که موافق طبع

آنها است از قبیل: حیات و بقاء و رسیدن به هدف و پیروزی و کمال، بطور طوع و انقیاد و مانند خضوع ملائکه است که خدا را در آنچه که دستورشان می‌دهد نافرمانی ننموده و عمل می‌کنند.

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضی[1] از مفسرین ظاهر شد که گفته‌اند: مراد از سجده، سجده معمولی و به رو افتادن بر زمین است بطوری که پیشانی را بر زمین بگذارد، و جمیع موجودات سجده می‌کنند، منتهی سجده مؤمن از روی رغبت است ولی سجده کافر از روی ترس از شمشیر می‌باشد. این گفته را به حسن نسبت داده‌اند.

و همچنین گفتار بعضی[2] دیگر که گفته‌اند: مراد از سجده به رو افتادن بر زمین نیست، بلکه مراد خضوع است، و جمیع موجودات در برابر خدای تعالی خاضعند، با این تفاوت که خضوع مؤمن به طوع، و خضوع، کافر به کره است، چون کافر در برابر آلام و امراض به قضای خدا راضی نیست، و این قول را به جبائی نسبت داده‌اند.

---

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۸۴، ط تهران.

[2] مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۵۸، ط بیروت.

و همچنین قول دیگران که گفته‌اند: مراد از آیه، خضوع جمیع موجودات، در آسمانها و زمین، از صاحبان عقل و فاقدان آنست، و اگر تعبیر به «من» که مختص به صاحبان عقل است کرده از باب تغلیب بوده.

وجه اینکه سجود موجودات برای خدا، به صبح و شام اختصاص داده شده است و وجه اسناد سجود به سایه‌ها

و در جمله ﴿ظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ اَلْآصَالِ﴾ سایه اجسام غلیظ و ستبر در سجده به خدای تعالی به خود اجسام ملحق شده، با اینکه سایه، امری است عدمی و عبارتست از نرسیدن نور بخاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرش این است که هر چند سایه امری است عدمی، و لیکن آثاری خارجی نظیر آثار امور وجودی دارد، مثلا کم و زیاد می‌شود، و همچنین اختلافات دیگری به خود می‌گیرد که حواس ما آن را حس می‌کند، پس می‌توان گفت در عین عدمی بودن بهره‌ای از وجود دارد که با همان مقدار از وجود و همان مقدار از آثار، در برابر خدای تعالی خاضع و ساجد است.

و اگر سجده موجودات را به صبح و شام

اختصاص داده و حال آنکه مختص به آن دو وقت نیست بلکه در تمامی آنات هست، سرش آن نیست که بعضی[1] گفته‌اند که: با این تعبیر خواسته است دوام را برساند، و این تعبیر را در جایی می‌کنند که بخواهند ابدیت را برسانند. زیرا اگر می‌خواست تایید و ابدیت را برساند مناسب‌تر آن بود که بفرماید: «باطراف النهار» تا در

نتیجه همه ساعات قبل از ظهر و بعد از ظهر را شامل شود، هم چنان که در آیه ﴿وَ مِنْ آنَاءِ اَللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرَافَ اَلنَّهَارِ لَعَلَّکَ تَرْضىَ﴾[2] بکار برده.

بلکه نکته آن (و خدا داناتر است) این است که کم و زیاد بودن سایه اجسام، همیشه در صبح و شام صورت می‌گیرد، و در نتیجه در آن موقع در حس بیننده، سقوط بر زمین و ذلت سجود را مجسم می‌سازد، ولی در هنگام ظهر و وسطهای روز چه بسا سایه معدوم می‌شود و یا آن قدر کوتاه می‌شود که

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳ ص ۱۲۶.

[2] (ای رسول...) آنات و لحظه‌هایی از شب تار و اطراف روز روشن به تسبیح (پروردگارت) مشغول شو تا باشد که به مقام رفیع شفاعت نائل شوی. - طه، آیه ۱۳۰.

دیگر کم و زیادیش محسوس نیست و به نظر ساکن می‌آید، و معنای سجود آن طور که در صبح و شام محسوس است، محسوس نمی‌شود و شکی نیست که منظور از نسبت دادن سجده به سایه اجسام بیان سقوط سایه‌ها بر زمین و مجسم نمودن افتادگی سجود است، نه اینکه مقصود تنها و تنها بیان اطاعت تکوینی سایه در جمیع احوال و آثارش باشد، دلیل این معنا هم آیه شریفه: ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا إِلىٰ مَا خَلَقَ اَللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلاٰلُهُ عَنِ اَلْيَمِينِ وَ اَلشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ...﴾[1]، است که عنایت مزبور، در آن به خوبی چشمگیر و هویداست.

و این مطلب یک کلام شعری، و تصویری خیالی نیست که قرآن در دعوت حق خود متوسل به آن شده باشد، حاشا از قرآن که چنین کند با اینکه صریحا فرموده: این کلام شعر نیست.

آری حقایقی که عالی‌تر از اوهام، و ثابت و استوار در نظر عقل سلیم است و به طبع خود از افق

---

[1] مگر آن چیزها را که خدا خلق کرده نمی‌بینند که سایه‌های آن از راست و چپ می‌آیند، و با تذلل برای خدا سجده می‌کنند، - نحل، آیه ۴۸.

محسوسات و حواس دور است و نمی‌شود آن را تجسم نمود، در پاره‌ای موارد که ممکن باشد برای حس نوعی ظهور یافته به وجهی تمثل و تجسم یابد، در چنین موارد البته باید از حس استمداد نموده صاحبان فهم ساده و عقل بسیط را از راه حس متوجه آن حقایق نمود، و آن گاه ایشان را از این راه منتقل به مرحله عقل سلیم که مسئول درک حقایق و معارف حقیقی است ساخت، و این قسم حس و خیال، حس و خیال حق است، و حق هم مؤید آنست، و اعتماد به آن، شعر و خیالبافی و یا باطل شمرده نمی‌شود.

و اینکه می‌بینیم خدای تعالی برای سایه گسترده اجسام، در صبح و شام سجده قائل شده، از همین باب است، چون این سایه‌ها نیز مانند صاحبان شعورند که به منظور سجده به زمین

می‌افتند.

جهت اختصاص جمله: ﴿وَ يُسَبِّحُ اَلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ به بیان تسبیح رعد

و نیز از همین باب است جمله گذشته که می‌فرمود: ﴿وَ يُسَبِّحُ اَلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ زیرا در این جمله آواز هول‌انگیز رعد را بدین جهت تسبیح خوانده که زبانی گویا را مجسم می‌سازد که مشغول تنزیه خداست، و دارد می‌گوید که: خداوند شبیه مخلوقات نیست، و او را در برابر رحمتش که بادها و ابرها و برقها مبشر آنند ثنا می‌خواند، و تمامی موجودات عالم با وجودهایشان تسبیح‌گوی خدایند، چون وجودهایشان قائم و معتمد بر وجود اوست، و این قسم تسبیح، تسبیح ذاتی موجودات است، و دلالتش هم بر معنا دلالت ذاتی و عقلی است، و به دلالتهای لفظی که در آوازها و اصوات به وضع و اعتبار هست ربطی ندارد و اذهان ساده‌دلان را متوجه آن تسبیح نمی‌کند، و لیکن رعد با صوت هول‌انگیز خود در گوش و خیال آدمی آن تسبیح ذاتی را مجسم می‌سازد، و بهمین جهت هم خداوند رعد را نامبرده تا اذهان ساده و بسیط را به آن تسبیح ذاتی که قائم به

ذات هر موجود است و بدون صدا و لفظ انجام می‌شود منتقل نماید.

و قریب بهمین باب است آنچه که در ابتدای سوره گذشت که در ذیل جمله ﴿رَفَعَ اَلسَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ و در ذیل جمله ﴿وَ فِی اَلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ...﴾، گفتیم: اینکه در استدلال به ربوبیت خدای تعالی، به اموری تمسک کرده که اسباب و علل ظاهریش از انظار پوشیده است، نه برای این است که سببیت خدای تعالی تنها در آن نوع از موجودات است، و در اموری که اسبابش معلوم است خداوند هیچگونه سببیتی نداشته و آن موجودات از خدای تعالی بی‌نیازند، زیرا قرآن کریم تصریح می‌کند بر اینکه قانون سببیت، عمومی است، و خداوند، فوق تمامی اسباب و موجودات است. بلکه استدلال به امور مذکور بدین منظور است که افهام ساده و بسیط را بیدار نموده، و مساله احتیاج به سبب را بوجه بهتری در نظر آنان مجسم سازد و ایشان را وادار کند تا سبب آن امور و آن حوادث به اصطلاح استثنایی را جستجو نموده در نهایت به اولین سبب، یعنی خدای سبحان منتهی شوند، و این

معنا در قرآن کریم بسیار مورد استفاده قرار گرفته است.

و خلاصه: علت اینکه قرآن افتادن سایه اجسام را در صبح و شام بر زمین، سجده نامیده بر این اساس است که در این حال معنای سجده ذاتی را که در ذوات اشیاء است با مثالی حسی ممثل نموده، حس آدمیان را برای درک معنای سجده ذاتی بیدار می‌کند، و برای چنین مردمانی راه انتقال به این حقیقت عقلی و غیر حسی را آسان می‌سازد.

این آن معنایی است که از تدبر و دقت در کلام خدای تعالی به دست می‌آید، آن وقت حیف نیست این معارف و معانی لطیف را حمل بر استعاره شعری نموده، یا آن را مجاز بدانیم و

بگوئیم نسبت سجده به سایه دادن کنایه از این است که سجده هم منقاد امر اوست، و آن طور که او می‌خواهد به وجود می‌آید؟ و یا بگوئیم: مقصود از سایه خود صاحب سایه است، چون وقتی کسی سجده کند قهرا سایه‌اش هم سجده می‌کند؟ آری بهیچ وجه نمی‌توان آن معانی لطیف و دقیق را گذاشته، کلام خدای را بر چنین معانی واهی حمل نمود.

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ قُلِ اَللَّهُ قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لاَ ضرًّا﴾.

این آیه بخاطر اینکه رسول خدا را فرمان می‌دهد به اینکه با مشرکین احتجاج کند، در حقیقت به منزله خلاصه آیات سابق است.

زیرا آیات سابق با روشن‌ترین بیان این معنا را خاطرنشان می‌کردند که: تدبیر آسمانها و زمین و آنچه در آنها است با خداست، هم چنان که خلقت و پیدایش آنها از او می‌باشد، و اوست مالک آن چیزهایی که خلایق بدان نیازمندند، و تدبیر آنها هم ناشی از علم و قدرت و رحمت اوست، و هر چیز

غیر از او مخلوق و مدبر (به فتح با) است و مالک هیچ نفع و ضرری برای خود نیست. و این بیان نتیجه می‌دهد که تنها او رب است و بس.

اینک بعد از آن بیان، به پیغمبرش دستور می‌دهد که نتیجه آن را بر مشرکین مسجل نموده، بعد از تلاوت آیات سابق و روشن شدن حق از ایشان بپرسد: «﴿مَنْ رَبُّ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾ کیست آنکه مالک و مدبر بر امر آسمانها و زمین و موجودات در آنها است؟» آن گاه دستورش می‌دهد که خودش در جواب بگوید: «اللّه»، چون مشرکین معاند و لجباز بودند و حاضر نبودند به آسانی به توحید و یگانه بودن رب اقرار کنند، علاوه بر این بطور تلویح می‌فهماند که مشرکین حجت و استدلال سرشان نمی‌شود، و حرف به خرجشان نمی‌رود.

آن گاه به کمک آن نتیجه، نتیجه دومی را گرفته که مساله بطلان شرک آنان را به روشن‌ترین بیان اثبات می‌نماید، و آن نتیجه این است که: مقتضای ربوبیت خدا - که با دلائل سابق اثبات شد - این است که خود او مالک نفع و ضرر باشد، پس هر چه

جز اوست مالک نفع و ضرری برای خود نیست تا چه رسد برای غیر خود، پس اتخاذ ربی غیر از خدای تعالی، و فرض اینکه غیر او کسانی اولیای امور بندگان باشند، یعنی مالک نفع و ضرر ایشان باشند، در حقیقت فرض اولیائی است که اولیاء نباشند، چون گفتیم اولیای مفروض، مالک نفع و ضرر خود نیستند تا چه رسد به نفع و ضرر دیگران.

این است آن معنایی که از تفریع جمله ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لاَ ضَرًّا﴾ بر آیات سابق استفاده می‌شود، و غرض از تفریع مذکور همین است، و معنای آن این است که وقتی خداوند سبحان رب آسمانها و زمین باشد دیگر اعتقاد و ادعای

اینکه غیر خدا چیزهای دیگری اولیاء باشند ادعایی است که خودش تکذیب کننده خود است، و معنایش این است که در عین داشتن ولایت، ولایت نداشته باشند، و این خود تناقض صریح است به اینکه اولیائی غیر اولیاء و اربابی بدون ربوبیت باشند.

و اگر در آنچه گذشت که گفتیم آیه مورد بحث به منزله خلاصه‌گیری از آیات قبلی است دقت کنیم خواهیم دید که برگشت مفاد آیه همانند این است که بگوئیم: حال که آنچه گفتیم معلوم شد، بگوئید ببینیم کیست پروردگار آسمانها و زمین غیر از خدا؟ آیا هنوز هم غیر از خدا اولیائی که مالک نفع و ضرری نیستند می‌گیرید؟

و اگر بجای جمله بالا فرمود: «بگو آیا هنوز هم...» و خلاصه بجای تفریع، پیغمبرش را دستور می‌دهد که چنین و چنان بگو، و چند بار هم کلمه «بگو» را تکرار کرده بدین منظور بوده که بفهماند مشرکین با پلیدی جهل و عنادی که دارند لایق این نیستند که خدا ایشان را مستقیما مورد خطاب قرار دهد، و این خود از لطائف نظم قرآن کریم است.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى اَلْأَعْمىَ وَ اَلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى اَلظُّلُمَاتُ وَ اَلنُّورُ﴾.

بعد از آنکه در آیات قبل حجت را بر مشرکین اتمام نمود در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دستور می‌دهد که این دو مثال را برای ایشان بزند، با یکی حال مؤمن و کافر را بر ایشان مجسم سازد و بفرماید: کافر که با وجود تمامیت حجت حق و با وجود آیات بینات، تسلیم حق نمی‌شود، با همان حجتها کور می‌شود، و مؤمن با همان آیات بینات بینا می‌شود، و هیچ عاقلی این دو را یکسان نمی‌داند. و با دومی وضع ایمان و کفر را بیان کند و بفرماید: کفر به حق، ظلمات است، و ایمان به حق، نور است، و هیچ عاقلی کافر را که در آن ظلمات، و مؤمن را که در آن نور قرار دارد مساوی نمی‌داند.

پس مشرکین هم اگر عقل سلیمی - که مدعی آنند - می‌داشتند در برابر حق تسلیم شده از باطل دست برمی‌داشتند و به خدای واحد ایمان می‌آوردند.

توحید خالق به معنای توحید رب است و با اعتقاد به وحدانیت خالق، اعتقاد

﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ... وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

گفتار خدای تعالی با مشرکین، در آیات قبل در سیاق خطاب بود، ولی در این آیه ناگهان سیاق عوض شده حالت غیبت به خود می‌گیرد و بجای اینکه بفرماید: «جعلتم» و یا «علیکم» فرموده «جعلوا» و یا «علیهم»، این التفات برای این بود که بفهماند از اینجا دیگر روی سخن با ایشان نیست، بلکه با رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم نخواسته که آن را به مشرکین القاء کند.

آن گاه در جواب احتمالی که جمله بالا متضمن آن است دوباره مانند سیاق قبل، به

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دستور می‌دهد که جواب را به ایشان القاء کند، و فرموده: ﴿قُلِ اَللَّهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾، تا دلالت کند بر اینکه سؤال «ام جعلوا» که متضمن احتمال باطل مذکور بود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شده نه از مشرکین، و مقصود این است که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) توحید خالق را ابتداء به ایشان القاء کند نه به عنوان جواب، سرش هم همین است که مشرکین نیز به مفاد آیه ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اَللَّهُ﴾[1] و نیز آیات دیگر، خالق را یکی می‌دانستند، و اگر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از ایشان سؤال می‌کرد، جواب صحیح می‌دادند و دیگر زمینه‌ای برای القاء توحید باقی نمی‌ماند.

آری بت‌پرستان معتقد نبودند به اینکه خداوند در خلقت و ایجاد عالم شریک دارد، بلکه مخالفتشان با اسلام در توحید ربوبیت بود نه در توحید الوهیت به معنای خلق و ایجاد.

---

[1] و اگر از ایشان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین رای آفرید؟ مسلما خواهند گفت خدا. – لقمان، آیه ۲۵ و – زمر، آیه ۳۸.

و همین که به توحید خالق و موجد تسلیم بوده و خلقت و ایجاد را منحصر در خدا می‌دانسته‌اند خود مبطل اعتقاد ایشان به شرکای در ربوبیت بود، و حجت را علیه ایشان تمام می‌کرد، چون وقتی خلق و ایجاد فقط و فقط از آن خدا باشد دیگر هیچ موجودی استقلال در وجود و در علم و قدرت نخواهد داشت، و با نبود این صفات کمالیه، ربوبیت معنا ندارد.

پس مشرکین هیچ راهی برای اعتقاد به ربوبیت غیر خدا ندارند، مگر آنکه توحید خالق را انکار نموده و سهمی از خلقت و ایجاد را برای الهه خود نیز قائل باشند، ولی قائل نبودند، و همین زمینه باعث شد که خداوند احتمال باطل مذکور را تنها برای پیغمبرش بیان بکند، و مشرکین را در بیان آن. مخاطب قرار ندهد، و پیغمبرش را هم مامور به نقل آن نکند.

بنابراین، در جمله ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ گویا به پیغمبرش فرموده: حجت در وحدانیت ربوبیت، بر علیه

مشرکین تمام است، چون تنها خدا آفریدگار و ایجاد کننده عالم است، و ایشان چاره‌ای ندارند جز اینکه بگویند شرکائی که ایشان معتقد به ربوبیت آنها هستند در امر خلقت نیز با خدا شریکند، و آیا ایشان چنین اعتقادی دارند؟ و آیا معتقدند که شرکای ایشان هم مخلوقی مانند مخلوقات خدا خلق کرده‌اند؟ و چون با مخلوقات خدا مشتبه شده ناگزیر بطور اجمال قائل به ربوبیت آنها نیز شده‌اند؟ بعد از آنکه این حجت را با پیغمبر گرامیش در میان گذاشت، به او دستور می‌دهد که با یک جمله کوتاه ریشه این احتمال باطل را بکلی قطع کند، و آن این است که:

﴿قُلِ اَللَّهُ

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾، و این جمله کوتاه هم ادعا است و هم دلیل، صدر آن ادعا است و ذیلش دلیل آن، و حاصلش این است که خدای تعالی در خالقیتش واحد است و شریکی ندارد، و چگونه شریک در خلقت داشته باشد و حال آنکه او وحدتی دارد که بر هر عدد و کثرتی قاهر است.

در تفسیر آیه ﴿أَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اَللَّهُ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾[1] نیز مطالبی راجع به قاهریت خدا و واحد بودن او گذشت، و در آنجا روشن شد که مجموع این دو صفت صفت احدیت را نتیجه می‌دهد.

پس، از آنچه گذشت علت تغییر سیاق در جمله ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ...﴾، که چرا از خطاب قبلی ناگهان به غیبت منتقل شد روشن گردید، (دقت بفرمائید).

و این را هم بدانید که بیشتر مفسرین میان آیاتی که از قرآن کریم در صدد اثبات ربوبیت خدا و توحید

---

[1] آیا خدایان متفرق بی‌حقیقت بهترند یا خدای یکتای قاهر. - یوسف، آیه ۳۹.

او در ربوبیت، و نفی شریک از او است، و آیاتی که در مقام اثبات اصل صانع است، خلط کرده، و امر بر ایشان مشتبه شده است، (لذا خواننده را به دقت بیشتری توصیه می‌نمائیم).

بحث روایتی [روایاتی در ذیل جمله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ که بر طبق آنها (از باب جری بر مصداق) «هادی» علی (علیه السلام) می‌باشد]

در کافی به سند خود از «عبد الرحیم قصیر» از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: من منذرم، و هادی علی است[1]...

مؤلف: این معنا را کلینی در کافی، صدوق در معانی الاخبار[2]، صفار در بصائر الدرجات[3] و عیاشی[4] و قمی[5] در تفسیرهای خود و همچنین غیر ایشان به سندهای مختلف زیادی روایت کرده‌اند، و معنای

---

[1] اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۴، ط بیروت.
[2] امالی صدوق، ص ۲۲۸.
[3] بصائر الدرجات، ص ۳۰.
[4] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۳.
[5] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۵۹.

فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) که فرمود: **«انا المنذر و علی الهادی»** این است که من مصداق منذرم، چون انذار به معنای هدایت با دعوت است، و علی مصداق هادی بدون دعوت است، چون او امام است و دعوتی ندارد، نه اینکه مراد از منذر، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) باشد، و مراد از هادی علی (علیه السلام)، چون این معنا با ظاهر آیه منافات دارد.

و در الدر المنثور است که: ابن جریر و ابن مردویه، و ابو نعیم در کتاب «المعرفة»، و دیلمی و ابن عساکر و ابن نجار، روایت کرده‌اند که وقتی آیه ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دست خود را بر سینه‌اش نهاد و فرمود: من منذرم، آن گاه دست بر شانه علی نهاد و فرمود: تو هادی هستی یا علی، هدایت یافتگان بعد از من بوسیله تو هدایت می‌شوند[1].

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۵، ط بیروت.

مؤلف: این روایت را ثعلبی هم در کتاب «الکشف»، از عطاء ابن سائب، از سعید بن جبیر، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده.

و حاکم در «مستدرک» به سند خود از ابراهیم بن حکم بن ظهیر، از پدرش، از حکم بن جریر، از ابی بریده اسلمی، روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دستور داد طهور (آب) آوردند، در حالی که علی بن ابی طالب نزد او بود، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بعد از آنکه وضو گرفت دست علی را گرفته به سینه خود چسبانید، و خواند، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ یعنی خود حضرت رسول (صلی الله علیه وآله و سلم) و آن گاه دست علی را به سینه خود او گذاشت، و خواند: ﴿وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، آن گاه به او فرمود: تو مشعل فروزان خلائق و غایت هدایت و امیر قرایی و من بر این شهادت می‌دهم که تو چنینی[1].

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب از کتاب

---

[1] مستدرک حاکم.

«شواهد التنزیل» حاکم و از کتاب «ما نزل من القرآن فی امیر المؤمنین» مرزبانی، نقل کرده[1].

و در الدر المنثور است که عبد اللّه بن احمد، در «زوائد المسند»، و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب «الاوسط»، و حاکم (وی روایت را صحیح دانسته)، و ابن مردویه، و ابن عساکر، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده‌اند که در تفسیر جمله ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ فرموده: رسول خدا منذر، و من هادیم، و در نقل دیگری فرموده: منذر رسول خدا

[1] مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۸۳.

(صلی الله علیه وآله و سلم) و هادی مردی از بنی هاشم است، که مقصود خود آن جناب است[1].

مؤلف: و از طرق اهل سنت در این باره روایات بی‌شمار دیگری آمده است.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: در تفسیر جمله ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ چه می‌فرمائید؟ فرمود: هر امامی هادی هر قومی است در زمان خودشان[2].

و در کافی به سند خود از فضیل روایت کرده که گفت: از امام صادق پرسیدم معنای جمله ﴿وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ چیست؟ فرمود: هر امامی هادی مردمان قرنی است که وی در میان آنان زندگی می‌کند[3].

و در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر روایت می‌کند که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم معنای آیه ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ چیست؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۵ ط بیروت.

[2] معانی الاخبار.

[3] کافی، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۱، ط بیروت.

سلم) در تفسیر آن فرموده: من منذرم، و علی هادی است، حال به نظر تو ای ابا محمد! آیا در امروز هادی و هدایت‌گری وجود دارد؟ عرض کردم: فدایت شوم، همواره از شما هادیانی یکی پس از دیگری وجود داشته تا نوبت به شخص شما رسیده.

فرمود خدا رحمت کند ای ابا محمد، اگر اینچنین بود که وقتی آیه‌ای که در حق مردی (امامی) نازل شده با مردن آن مرد می‌مرد، قرآن می‌مرد ولی قرآن کریم در بازماندگان جاری است چنانچه در گذشتگان جاری بود[1].

مؤلف: این روایت شاهدی بر مدعای قبلی ما است که می‌گفتیم: شمول آیه شریفه به علی (علیه السلام) از باب جری بر مصداق است، که از همین باب بر باقی ائمه (علیه السلام) نیز جریان می‌یابد، و مقصود از روایاتی هم که می‌گفتند: آیه در حق علی (علیه السلام) نازل شده، همین جری است.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از حضرت صادق (علیه السلام)

---

[1] کافی، ج ۱، ص ۱۹۲ ح ۳، ط بیروت.

معنای آیه: ﴿اَللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثیَ وَ مَا تَغِیضُ اَلْأَرْحَامُ﴾ را پرسیدم، فرمود: مقصود از ﴿مَا تَغِیضُ اَلْأَرْحَامُ﴾ آن نطفه‌ای است که حمل نشده باشد، و مقصود از ﴿وَ مَا تَزْدَادُ﴾،

«الذکر و الانثی جمیعا» است[1].

مؤلف: مراد از «الذکر و الانثی جمیعا» به دلیل روایت آینده فرزند بیشتر از یکی است.

و در همان کتاب از محمد بن مسلم و غیر او، از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: مقصود از «ما تحمل» هر فرزندی است، چه دختر باشد و چه پسر، و مقصود از ﴿مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ﴾ آن چیزیست که حمل نباشد، و مقصود از ﴿وَ مَا تَزْدَادُ﴾ زیاده از یک دختر و یا یک پسر است[2].

روایاتی در معنای: ﴿اَللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثىَ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ﴾

و در کافی به سند خود از حریز، از کسی که نامش را نبرده، از یکی از دو امام، یعنی امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) است که در تفسیر آیه ﴿اَللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثىَ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ﴾ فرموده: «غیض» هر حملی است که کمتر از نه ماه باشد، و مقصود از ﴿مَا تَزْدَادُ﴾ هر حملی است که بیشتر از نه ماه باشد پس هر وقت که زن در ایام

---

[1] عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۵، ح ۱۳.

[2] عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۴، ح ۱۲.

حاملگی‌اش خون دید، به عدد همان ایام که خون دیده روزهای حملش زیاد می‌شود[1].

مؤلف: این معنا معنای دیگری است که از بعضی[2] از قدمای مفسرین نیز نقل شده است.

و در معانی الأخبار به سند خود از ثعلبة بن میمون، از بعضی از اصحاب ما امامیه، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ وَ اَلشَّهَادَةِ﴾ فرموده: «غیب» آنست که هرگز نبوده، و «شهادت» آن است که بوده[3].

مؤلف: مراد از جمله «هرگز نبوده» معدوم و لا شیء نیست، بلکه امور بالقوه‌ایست که فعلیت به خود نگرفته باشند، و تازه همین هم یکی از مصادیق غیب است نه معنای آن، و این خود واضح و روشن است.

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب «کبیر»، و ابن مردویه، و ابو

---

[1] فروع کافی، ج ۶، ص ۱۲ ح ۲، ط بیروت.

[2] تفسیر علی بن ابراهیم، ج ۱، ص ۳۶ و تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۰۹، ط بیروت.

[3] معانی الاخبار، ص ۱۴۶، ج ۱، چاپ جامعه مدرسین قم.

نعیم در کتاب «الدلائل»، از طریق عطاء بن یسار از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: اربد بن قیس و عامر بن طفیل به مدینه آمده، خدمت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

رسیدند در حالی که آن جناب نشسته بود ایشان پیش رویش نشسته، عامر عرض کرد اگر مسلمان شوم آیا امتیازی برای من قائل می‌شوی؟ فرمود: تو با سایر مسلمانان در نفع و ضرر شریک و یکسانی، اربد گفت آیا زمامداری بعد از خودت را برای من قرار می‌دهی؟ فرمود: نه، زمامداری نه برای تو است و نه برای قوم تو و لیکن زمامداری قوم خودت را خواهی داشت، اربد گفت: پس کرک (پشم جانداران) را برای من قرار بده و خاک (سلطنت در زمین) از آن تو باشد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود نه. وقتی از نزد آن جناب برمی‌گشت گفت: مدینه را علیه تو پر از سواره و پیاده می‌کنم، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خدا جلویت را می‌گیرد.

وقتی اربد و عامر بیرون شدند، عامر گفت: ای اربد من سر محمد را گرم می‌کنم تا از تو غافل شود، تو با شمشیر کارش را بساز، چون بعد از آنکه محمد کشته شد مردم چاره‌ای جز گرفتن دیه ندارند، چون برای ایشان صرف نمی‌کند که با ما بجنگند، ما هم خونبهای او را به ایشان می‌پردازیم. اربد گفت:

حاضرم، ناگزیر دوباره، برگشتند، عامر گفت: ای محمد! چند قدمی با من بیا با تو حرف دارم، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هم برخاسته کنار دیوار با هم خلوت کردند، عامر نیز ایستاده مشغول گفتگو شد، در این میان اربد خواست شمشیر خود را از غلاف بیرون آورد دستش در دسته شمشیر خشکید و نتوانست شمشیر را بکشد، و از موقع مقرر دیر شد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نگاهش به اربد و تلاش او افتاد و از هر دوی آنها روی برگرداند، عامر به اربد گفت: چرا بهت‌زده و ترسناک شدی؟ اربد گفت: دستم را به دسته شمشیر گذاشتم خشک شد.

ناچار هر دو از نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بیرون شده، آمدند تا «به حره رقم» رسیده و پیاده شدند، سعد بن معاذ و اسید بن حضیر که از پشت سر، ایشان را تعقیب می‌کردند، در آن منزل به ایشان برخوردند اسید فریاد زد تکان نخورید دشمنان خدا، خدا شما را لعنت کند، آن گاه حمله کرد، عامر از سعد پرسید رفیقت کیست؟ سعد گفت:

این اسید بن حضیر کتائب است، گفت: به خدا قسم اگر اسید باشد پدرش حضیر از رفقای سابق من بود.

تا آنکه به خود «رقم» رسیدند خداوند صاعقه‌ای را فرستاد و اربد را هلاک نمود، و عامر از رقم به طرف «خریب» حرکت کرد، در خریب خداوند او را به زخمی دچار نموده، در همانجا هلاکش کرد، و در قرآن کریمش در این باره فرموده: ﴿اَللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثیَ ... لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ﴾ آن گاه ابن عباس گفت: معقبات، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را از امر خدا حفظ می‌کنند، و در باره هلاکت اربد فرموده ﴿هُوَ اَلَّذِی یُرِیکُمُ اَلْبَرْقَ ... وَ هُوَ

شَدِيدُ اَلْمِحَالِ﴾ [1].

مؤلف: این معنا از طبری و ابی شیخ از ابن زید نیز روایت شده، و در آخر آن آمده که لبید در مرگ برادرش اربد گریه می‌کرد و می‌گفت:

اخشی علی اربد الحتوف و لا *** ارهب نوء[2] السماء و الاسد

فجعنی الرعد و الصواعق با *** لفارس یوم الکریهة النجد[3]

لیکن آنچه در این روایت در شان نزول آیات مورد بحث آمده با سیاق آیات، سوره سازگاری ندارد، چون آیات مذکور ظهور در این دارد که در مکه نازل شده، بلکه با سیاق خود آیات مورد بحث هم بنا بر آن معنایی که کردیم نمی‌سازد.

چند روایت در ذیل آیه شریفه: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ..﴾

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو الشیخ از علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۶.

[2] «نوء» در لغت به معنای ستاره در حال غروب است و لیکن در عرف عرب عبارتست از آثار خوب و بدی که به عقیده ایشان ستارگان دارند.

[3] ترجمه: من با اینکه از نحوست ستارگان و برج اسد نمی‌ترسم بر جان اربد بیمناک بودم که مبادا حوادث مرگبار او را از من بگیرد، و اتفاقا همین طور شد رعد و صاعقه در روز بدی آن یکه سوار شجاع را از من گرفته مرا داغدارش ساخت.

يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اَللَّهِ﴾ فرموده: هیچ بنده‌ای نیست مگر آنکه با او ملائکه‌ایست که او را از اینکه در زیر آوار برود و یا در چاه بیفتد و یا درنده‌ای او را بدرد و یا غرق شود و یا بسوزد حفظ کنند، ولی وقتی قضا و قدر الهی بیاید او را بدست قضا و قدر می‌سپارند.[1]

مؤلف: در این معنا روایاتی از ابی داوود در کتاب «القدر»، و ابن ابی الدنیا و ابن عساکر، از آن جناب نقل شده، و نیز روایاتی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) رسیده است.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: امام (علیه السلام) آیه ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ...﴾، را برای ما تلاوت نموده، فرموده: از جمله مقدمات مؤخرات که معقباتند، باقیات صالحات می‌باشد[2].

مؤلف: ظاهر این عبارت این است که باقیات صالحات از مصادیق معقباتی است که در

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۸.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۵، ح ۱۷.

آیه آمده، که صاحبش را از مقدرات سوء حفظ می‌کند، و معلوم است که جز بوسیله ملائکه موکل حفظ نمی‌کند یعنی آن باقیات صالحات، صاحبش را بوسیله ملائکه‌ای که بر آن موکل است حفظ می‌کند، پس برگشت معنای روایت بهمان بیانی است که ما قبلا در ذیل آیه ایراد نمودیم.

ممکن هم هست بگوئیم خود آن باقیات صالحات به اذن خدا صاحبش را حفظ می‌کند. نه ملائکه موکل بر آنها، این معنا هم به آنچه در بیان قبلی گذشت برمی‌گردد.

روایاتی در بیان مراد از: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾

و در همان کتاب از ابی عمر و مدائنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: پدرم همواره می‌فرمود: خداوند قضای حتمی رانده که از هیچ بنده‌ای نعمتی را که به او ارزانی داشته از او سلب نکند، مگر آنکه خود بنده کاری کند که مستوجب سلب نعمت شود، در آن صورت آن نعمت را بخاطر آن گناه سلب می‌کند، و این همانست که در قرآن کریم فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ

مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[1].

و نیز در همان کتاب از احمد بن محمد از ابی الحسن الرضا (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اَللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ﴾ فرموده: پس زمام امور به دست خداست[2].

مؤلف: این روایات اشاره است بهمان بیانی که ما در معنای آیه گذراندیم.

و در معانی الاخبار به سند خود از عبد اللّه بن فضل از پدرش روایت کرده که گفت: از ابا خالد کابلی شنیدم که می‌گفت: از زین العابدین علی بن الحسین (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: گناهانی که نعمت را تغییر می‌دهند عبارتند از: ظلم بر مردم، ترک عمل خیری که بدان عادت شده، کفران نعمت، و ترک شکر، و این همانست که خدای تعالی در باره‌اش فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3].

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۱۹.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۶، ص ۲۰.

[3] معانی الاخبار، ص ۲۷۰ ح ۲. ط جامعه مدرسین قم.

و نیز در همان کتاب به سند خود از حسن بن فضال از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿هُوَ اَلَّذِی یُرِیکُمُ اَلْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً﴾ فرموده خوف برای مسافر و طمع برای حاضر و مقیم است، (مسافر خواهان نبود آن، و حاضر خواهان آنست)[1].

و در تفسیر نعمانی از اصبغ بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر

---

[1] معانی الاخبار، ص ۳۷۴، ح ۱، ط جامعه مدرسین قم.

جمله ﴿وَ هُوَ شَدِيدُ اَلْمِحَالِ﴾ فرموده: مقصود آنست که مکر خداوند شدید است[1].

و شیخ در امالی به سند خود از انس بن مالک روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مردی را نزد یکی از فراعنه عرب فرستاد تا او را بسوی خدای عز و جل دعوت کند، مرد دعوت خود را کرد، فرعون نامبرده پرسید: بگو ببینم این خدایی که مرا بسویش می‌خوانی آیا از نقره است یا از طلا یا از آهن؟ مرد نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) برگشته گفته او را نقل کرد، حضرت فرمود: برگرد و دعوت خود را مجددا برسان. عرض کرد یا رسول اللّه او از پذیرفتن دعوتم سرکشی کرد. فرمود: (به تو می‌گویم) برگرد. مرد برگشته و او را بدین توحید دعوت نمود، او هم همان پاسخ اولی را داد، در همین بین قطعه ابری در آسمان غرش کرده صاعقه‌ای بر سر او انداخت و کاسه سرش را برد و او را هلاک کرد، آن گاه این آیه نازل شد: ﴿وَ يُرْسِلُ اَلصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَ

---

[1] تفسیر نعمانی.

هُمْ يُجَادِلُونَ فِی اَللَّهِ وَ هُوَ شَدِيدُ اَلْمِحَالِ﴾[1].

مؤلف: گفتاری که در آخر این روایت داریم، همان گفتاریست که در آخر داستان عامر و اربد داشتیم، به اضافه اینکه در این خبر دارد که دنبال داستان مزبور آیه ﴿وَ يُرْسِلُ اَلصَّوَاعِقَ...﴾، نازل شد، و حال آنکه جمله مزبور قسمتی از آیه است و اگر بنا بود آیه نازل شود می‌باید از اول، یعنی از ﴿وَ يُسَبِّحُ اَلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...﴾ نازل شود، و در شان نزول معنا ندارد که نصف آیه نازل گردد.

روایتی در مورد سجود هر که در آسمان‌ها و زمین است برای خدا

و قمی در تفسیر خود می‌گوید: ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ...﴾، فرموده: اما آنهایی که از اهل زمین، خدا را سجده می‌کنند همان کسانیند که در اسلام به دنیا آمده‌اند، که خدای را به طوع و رغبت خود سجده می‌کنند، و اما آنهایی که کرها سجده می‌کنند، عبارتند از کسانی که: از روی ناچاری مسلمان شده‌اند، و اما

---

[1] امالی شیخ طوسی.

آنها که سجده نمی‌کنند سایه‌شان خدا را در صبح و شام سجده می‌کند[1].

مؤلف: ظاهر این روایت با سیاق آیه کریمه مخالفت دارد، زیرا سیاق آیه شریفه سیاق بیان عمومیت قهر خدای تعالی از راه بیان عظمت و علو او نسبت به آنچه که در آسمانها و زمینند و حتی نسبت به سایه‌های ایشان است، و این بیان خبر می‌دهد از اینکه سجده موجودات و

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۱، ط قم.

سایه‌هاشان حقیقت سجده است نه سر به زمین نهادن، ولی از ظاهر روایت برمی‌آید که سجده را به معنای سر به زمین نهادن گرفته و می‌گوید: این سجده در عموم اهل زمین و آسمان هست در بعضی به طوع و رغبت و در بعضی دیگر به کره و اجبار، و در پاره‌ای دیگر که خودشان سجده نمی‌کنند سایه‌هاشان به زمین می‌افتد و همان به زمین افتادن سایه‌ها شبیه به سجده است، و این معنا معنایی است که هیچ جلالتی برای خدای کبیر متعال نمی‌رساند.

علاوه بر این با عمومیتی که در جمله ﴿وَ ظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ اَلْآصَالِ﴾ به چشم می‌خورد سازگار نیست، (زیرا روایت می‌گوید: سایه یک طایفه سجده می‌کند ولی آیه می‌گوید: سایه همه آنان سجده می‌کند) و از آن جمله واضح‌تر عمومیتی است که در آیه ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا إِلىَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلاَلُهُ عَنِ اَلْيَمِينِ وَ اَلشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ وَ هُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1] است، زیرا در این آیه سجده را

---

[1] آیا چشم نگشودند ببینند که هر موجودی چگونه سایه خود را به هر جانب

به سایه تمامی موجودات نسبت می‌دهد نه تنها اهل آسمان و زمین که از ضمیر «هم» در آیه مورد بحث استفاده می‌شد.

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۱۷ تا ۲۶]

﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ اَلسَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي اَلنَّارِ اِبْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْحَقَّ وَ اَلْبَاطِلَ فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي اَلْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْأَمْثَالَ ۱۷ لِلَّذِينَ اِسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ اَلْحُسْنىٰ وَ اَلَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لاَفْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ اَلْحِسَابِ وَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ اَلْمِهَادُ ۱۸ أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ اَلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ ۱۹ اَلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اَللَّهِ وَ لاَ يَنْقُضُونَ اَلْمِيثَاقَ ۲۰ وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ ۲۱ وَ اَلَّذِينَ صَبَرُوا اِبْتِغَاءَ وَجْهِ

می‌فرستد و از راست و چپ همه به سجده خدا با کمال فروتنی مشغولند. هر چه در آسمانها و زمین است از جنبندگان و فرشتگان همه بی‌هیچ تکبر، و با کمال تذلل به عبادت خدا مشغولند. - نحل، آیه ۴۸ و ۴۹.

رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ
عَلاَنِيَةً وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ اَلسَّيِّئَةَ أُولَئِکَ لَهُمْ عُقْبَى
اَلدَّارِ ٢٢ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ
وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ اَلْمَلاَئِکَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ
کُلِّ بَابٍ ٢٣ سَلاَمٌ عَلَيْکُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى اَلدَّارِ
٢٤ وَ اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ
يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِی اَلْأَرْضِ
أُولَئِکَ لَهُمُ اَللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ اَلدَّارِ ٢٥ اَللَّهُ يَبْسُطُ
اَلرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ مَا
اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا فِی اَلْآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ ٢٦﴾

ترجمه آیات

خداوند از آسمان آبی نازل کرد و از هر دره و رودخانه به اندازه هر یک سیلابی جریان یافت، و سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد، بعضی چیزها که برای ساختن زیور یا ابزار در آتش می‌گدازند نیز کفی مانند آن دارد، خدا حق و باطل را چنین مثل می‌زند، و اما کف به کنار افتاده نابود می‌شود، ولی چیزی که به مردم سود می‌دهد در زمین می‌ماند، خدا مثلها را چنین می‌زند (۱۷).

کسانی که پروردگارشان را اجابت کرده‌اند نتیجه نیک دارند، و کسانی که وی را اجابت نکرده‌اند اگر همه مال جهان و نظیر آن را داشته باشند، به فدای خویش خواهند داد، آنها بد حسابی دارند، جایشان جهنم است، که بد جایگاهی است (۱۸).

آیا کسی که می‌داند آنچه از پروردگارت به تو نازل شده حق است، با آنکه کور است یکسانند؟! فقط صاحبان خرد متذکر می‌شوند (۱۹).

آنها که به پیمان خدا وفا می‌کنند و پیمان‌شکنی نمی‌کنند (۲۰).

و کسانی که آنچه را خدا به پیوستن آن فرمان داده

پیوسته می‌دارند، و از خدای خویش می‌ترسند، و از بدی حساب بیم دارند (۲۱).

و کسانی که به طلب رضای پروردگارشان صبوری کرده، نماز به پا داشته، و از آنچه روزیشان داده‌ایم پنهان و آشکارا انفاق کرده‌اند، و بدی را با نیکی رفع می‌کنند، ثواب آن سرا خاص ایشان است (۲۲).

بهشتهای جاودانی که خودشان هر که از پدران و همسران و فرزندانشان شایسته بوده داخل آن شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنها وارد می‌شوند (۲۳).

درود بر شما برای آن صبری که کردید، چه نیک است عاقبت آن سرای (۲٤).

و کسانی که پیمان خدا را پس از محکم کردنش می‌شکنند، و چیزی را که خدا به پیوستن آن فرمان داده می‌گسلند، و در زمین تباهی می‌کنند، لعنت و بدیهای آن سرای برای آنان است (۲۵).

خدا روزی را برای هر که بخواهد گشایش می‌دهد و برای هر که بخواهد تنگ می‌کند، ولی آنان بزندگی دنیا شادمان شده‌اند، و زندگی این دنیا در

قبال آخرت جز متاع ناچیزی نیست (۲۶).

بیان آیات

بعد از آنکه در ذیل آیات قبل حجت را علیه مشرکین تمام نمود و آن گاه فرق میان حق و باطل را، و فرق میان کسانی که آن را می‌گیرند و کسانی که طالب اینند بطور وضوح بیان نموده و فرموده: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمىٰ وَ الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ﴾.

اینک در این آیات شروع می‌کند به بیان تفصیلی فرق میان دو طریق، یعنی طریق حق، که همان ایمان به خدا و عمل صالح است، و طریق باطل که عبارت از شرک و عمل زشت است. و همچنین فرق تفصیلی میان اهل آن دو طریق، یعنی مؤمنین و مشرکین. و اینکه طایفه اول را سلامت و خانه آخرت نصیب است، و بهره طایفه دوم لعنت و سرانجام بد است، و اینکه خدا روزی را برای هر کس که بخواهد گسترش می‌دهد، و برای هر که بخواهد محدود می‌نماید.

وصف طریق حق و باطل و بیان حال اهل حق و باطل با ذکر یک مثال: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾

سرآغاز همه این مطالب را با مثالی شروع کرده که وضع حق و باطل و اثر خاص هر یک از آن دو را روشن می‌سازد، آن گاه کلام را بر اساس آن مثل ادامه داده، وصف حال دو طریق و دو فریق را بیان می‌کند.

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾.

در مجمع البیان گفته: کلمه «وادی» به معنای دامنه کوه‌های بزرگ است، البته دامنه‌های پایین که همه آبهای کوه در مواقع بارندگی در آن جمع

می‌شود، اگر خونبها را هم از این ماده گرفته و «دیه» نامیده‌اند، برای همین است که دیه نیز مال زیادی است که جمع‌آوری شده و در عوض کشته شده می‌پردازند، و کلمه «قدر» به معنای قرین شدن چیزی است به چیزی دیگری، بطوری که از آن چیز هیچ کم و زیادی نداشته باشد، که در این صورت یعنی در صورتی که مساوی آن شد قدر آن می‌شود، و در میان قراء، حسن کلمه مذکور را به سکون دال قرائت کرده، و از نظر معنا تفاوتی ندارد، چون هر دو لفظ یکی و لغت آنها مختلف است، هم گفته می‌شود: فلانی بقدر یک وجب پارچه داد، و هم گفته می‌شود بقدر یک وجب، و لیکن مصدرش تنها بسکون دال است.

کلمه «احتمال» به معنای بدوش گرفتن چیزی است، البته بدوش گرفتنی که با نیروی حامل صورت گیرد، و از جمله موارد استعمالش این است که گفته می‌شود: فلانی بر روی فلان شخص فریاد زد و او تحمل کرد و عصبانی نشد، و کلمه «زبد» به معنای کف جوشان و کثافتی است که روی مایع جوشیده می‌نشیند، و از همین باب است کف دیک و کف

سیل، و کلمه «جفاء» که با مد خوانده می‌شود بر وزن «غثاء» و معنای اصلی آن «همز» است و به معنای انداختن است، مثلا می‌گویند «جفا الوادی، جفاء» معنایش این است که مسیل کف انداخت، و یا می‌گویند «جفأت الرجل» معنایش این است که من آن مرد را در کشتی به زمین افکندم، و یا می‌گویند: «اجفات القدر بزبدها» معنایش این است که کف را از دیک گرفتم.

فراء گفته: هر چیزی که بعضی از اجزایش به بعضی دیگر منضم شود در لغت عرب بر وزن

«فعال» می‌آید، مانند «حطام»، «قماش»، «غثاء» و «جفاء».

کلمه «یوقدون» از ایقاد به معنای افکندن هیزم در آتش است، و در «استوقدت النار» و «انقدت النار» و «توقدت النار» بهمین معنا است، و کلمه «متاع» به معنای هر چیزی است که از آن تمتع و بهره ببرند، و کلمه «مکث» به معنای سکونت در مکان است، به تدریج و مرور زمان. و در باب «مکث» - بفتح کاف - و باب «مکث» - بضمه کاف - و باب تفعل که «تمکث» می‌آید، همه به این معنا است[1].

معنای «حق» و «باطل» بودن موجودات و افعال

راغب گفته است: «باطل» نقیض حق و به معنای چیزیست که پس از وارسی کردن معلوم می‌شود ثبات نداشته، و بدین معنا است در آیه ﴿ذَلِکَ بِأَنَّ اَللَّهَ هُوَ اَلْحَقُّ وَ أَنَّ مَا یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ اَلْبَاطِلُ﴾ گاهی هم نسبت به عمل و گفتار بکار برده می‌شود، چنانچه خداوند فرموده: ﴿وَ بَطَلَ مَا کَانُوا یَعْمَلُونَ﴾ و نیز فرموده: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ اَلْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾، و مصدر آن

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۸۶. ط تهران.

«بطول»، «بطل» و «بطلان»، می‌آید این بود آنچه که از گفتار راغب مورد احتیاج بود.[1]

بنابراین بطلان هر چیزی بدین معنا است که انسان برای آن چیز یک نوع وجود و واقعیت فرض بکند، ولی وقتی با خارج تطبیقش می‌کند آن طور که فرض شده بود مطابق با خارج نباشد. و حق بر خلاف آنست و عبارتست از چیزی که فرضش با خارج تطبیق کند.

بنابراین صفت حق و باطل دو صفتی است که در اصل مختص به اعتقاد بوده، و اگر غیر اعتقاد را هم حق و یا باطل خوانده عنایتی بکار می‌برند.

بنابراین، گفتن اینکه آسمان بالای سر ما و زمین زیر پای ما است گفتاری است حق، چون واقع و خارج با آن تطبیق می‌کند، بخلاف اینکه بگوییم آسمان زیر پای ما، و زمین بالای سر ما است، که چون در واقع آن ثباتی که فرض می‌شدند ندارند و باطل است. و یک فعل وقتی حق است که بر طبق آن غایت و نتیجه‌ای که برایش تقدیر و فرض شده

---

[1] مفردات راغب ماده «بطل».

صورت گیرد، مانند خوردن برای سیر شدن کسب و کار برای به دست آوردن روزی و خوردن دواء برای صحت، و اما اگر آن نتیجه و غرض که برایش در نظر گرفته شده بدست نیاید آن فعل باطل است.

و همچنین موجودات خارجی وقتی حقند که در خارج وجود داشته باشند، مانند وجود حق تعالی، و اما اگر چیزی وجود ندارد، و مع ذلک معتقد بوجودش باشیم آن شیء باطل است، و همچنین اگر موجود باشد و لیکن آن خواص وجودی که برایش فرض شده نداشته باشد، آن

نیز باطل است، مثل اینکه ما معتقد به استقلال و بقای موجودی ممکن الوجود باشیم، زیرا هیچ موجودی غیر خدای تعالی این خاصیت را واجد نیست، و استقلال و بقاء ندارد، پس از این جهت باطل است، هر چند از جهت اصل وجودش حق بوده باشد.

شاعر می‌گوید:

الا کل شیء ما خلا الله باطل *** و کل نعیم لا محالة زائل

و آیه کریمه مورد بحث از آیات برجسته قرآنی است که در باره طبیعت حق و باطل بحث نموده، و بدو تکون و کیفیت ظهور و آثار خاصه هر یک از آن دو را خاطرنشان می‌سازد و سنت خدای سبحان را که در وصفش فرموده: ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اَللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ و ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اَللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ در خصوص حق و باطل بیان می‌کند.

خدای تعالی این بیان را در ضمن مثلی می‌آورد – و البته مثل مزبور یک مثل است نه دو مثل که بعضی گمان کرده‌اند، و نه سه مثل که بعضی دیگر پنداشته‌اند، و ان شاء اللّه توضیحش به زودی از نظر خواننده می‌گذرد – آری یک مثل است که به چند

مثل منحل می‌شود، و آن این است که فرموده: ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ اَلسَّيْلُ زَبَداً رَابِياً﴾. و اینکه فرموده «انزل» فعلی است که فاعلش خدای سبحان است، و به خاطر وضوح، اسم نبرده. و کلمه «ماء: آبی» اگر بطور نکره و بدون الف و لام آمده، برای این است که بر نوع دلالت کند، که عبارت است از آبی خالص و صاف، یعنی خود آب، بدون اینکه با چیزی مخلوط و یا دچار دگرگونی شده باشد.

و اگر «اودیة» را هم نکره آورده برای این است که بر اختلاف آن وادی‌ها، از نظر بزرگی و کوچکی، بلندی و کوتاهی، و کمی و زیادی ظرفیت آنها دلالت کند. و اگر جریان را به خود وادیها نسبت داده با اینکه آب جاری می‌شود نه وادی، از باب مجاز در اسناد است، نظیر اینکه می‌گوییم ناودان جاری شد. و اگر «زبد» را به کلمه «رابی» توصیف نموده، بدین جهت است که «رابی» به معنای گردنده است، و کف همواره بر روی سیل می‌چرخد و بالا می‌آید، و همه اینها که گفتیم سیاق دلالت بر آن دارد. و اگر به سیل مثل زده بدین جهت است که کف انداختن، در سیل

روشن‌تر است از آبهای معمولی.

و معنای آیه این است که خدای سبحان از آسمان که در جهت بالا قرار دارد بوسیله بارانها آبی را فرود آورد و در مسیل‌هایی که در محل باران‌ها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلفند هر کدام به قدر مخصوص خود یعنی در مسیل بزرگ بقدر ظرفیت آن و در مسیل کوچک به قدر ظرفیتش آب جاری گردید و سیل براه افتاد، پس سیل‌های جاری در هر مسیل، کفی

گردنده به روی خود انداخت، بطوری که روی آب را پوشانید.

﴿وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى اَلنَّارِ اِبْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ﴾ کلمه «من» در «مما» نشویه است، و مقصود از ﴿مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ﴾ انواع فلزات و مواد ارضی قابل ذوب و ریخته‌گری است، که از آنها زینت آلات و اثاث زندگی می‌سازند. و معنایش این است که تنها کف از سیل ناشی نمی‌شود، بلکه از آنچه هم که آتش بر آن می‌دمند تا از آن (طلا و نقره) زینت و یا از آن (آهن و مس و غیره) اثاث زندگی درست کنند، کفی پدید می‌آید مانند کف سیل، و همچون آن بر روی ماده مذاب می‌چرخد و بالا می‌آید.

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اَللَّهُ اَلْحَقَّ وَ اَلْبَاطِلَ﴾ یعنی خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند، همانطور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد.

بنابراین مقصود از زدن حق و باطل به همدیگر یک نوع تثبیت است - و خدا داناتر است - و از قبیل این است که می‌گوییم «من خیمه زدم»، یعنی خیمه

را برافراشتم. و یا اینکه قرآن می‌فرماید: «﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ اَلذِّلَّةُ وَ اَلْمَسْكَنَةُ﴾ - یعنی خداوند ذلت و مسکنت را بر ایشان واقع ساخته و ثابت کرد» و نیز می‌فرماید: «﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ﴾ یعنی بین ایشان دیواری بنا و ایجاد شد» و نیز می‌فرماید: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي اَلْبَحْرِ﴾ بر ایشان راهی در دریا باز و اثبات کنضرب المثل را هم که ضرب المثل می‌گویند از همین باب است، زیرا در ضرب المثل نیز ممثل بوسیله مثل تثبیت و نصب العین می‌شود، و وضعش روشن می‌گردد، و در تمام این موارد در حقیقت ملزوم اطلاق شده و از آن لازم اراده شده است، زیرا ضرب (زدن) که عبارت از گذاشتن چیزی روی چیزی دیگری است بفشار و قوت، عادتا خالی از تثبیت آن در آن دیگری نیست، مثلا وقتی چکش را بروی میخ می‌کوبیم، میخ را در محل تثبیت و پابرجا می‌کنیم، و وقتی حیوانی را می‌زنیم درد و ناراحتی را در جسم او وارد می‌سازیم و در همه این موارد ملزوم که همان ضرب است اطلاق شده، و لازم که تثبیت است، اراده شده.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه مفسرین گفته‌اند در جمله ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَاطِلَ﴾ حذف و تقدیر بکار رفته، و تقدیر آن «کذلک یضرب اللّه مثل الحق و الباطل»، و یا «مثل الحق و مثل الباطل» است - بر حسب اختلافی که دارند - صحیح نیست، و بی‌جهت خود را به زحمت بی‌ثمر انداخته‌اند، و دلیلی هم که بر آن دلالت کند در دست ندارند.

علاوه بر این، اگر آن معنایی که مفسرین گفته‌اند منظور بود، جا داشت جمله مزبور در آخر کلام واقع شود. هم چنان که در آخر کلام خدای تعالی جمله ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ واقع شده و با بودن این جمله دیگر چه حاجت به تقدیر گرفتن است؟

از این هم که بگذریم تازه برگشت معنایی که آقایان کرده‌اند بالأخره بهمان معنایی است که ما کردیم، زیرا مثل بودن داستان سیل و کف، و فلزات مذاب، و کف آنها برای حق و باطل، باعث می‌شود که حق مانند آب و فلزات ثابت گشته، و ثبوت باطل مانند ثبوت کف سیل و کف فلزات خیالی باشد، پس باز هم احتیاج به تقدیر مذکور نیست و بدون آن معنا تمام است.

﴿فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي اَلْأَرْضِ﴾ در این جمله میان دو نوع کف، یعنی کف سیل و کف فلزات جمع نموده، با اینکه قبلا هر یک را جدا جدا آورده بود، و این بدان جهت است که در خصوصیتی که برای آنها ذکر می‌کند هر دو مشترک‌اند، و آن خصوصیت این است که هر دو به خشک شدن سیل و سرد شدن فلز از بین می‌روند، و بهمین جهت قبلا خاطرنشان ساختیم که آیه شریفه متضمن یک مثل است، هر چند که به چند مثل منحل گردد.

و اگر در این جمله اسمی از «ماء: آب» نیاورده و

به جای آن فرموده «آنچه برای مردم سودمند است» بدان جهت است که دلالت کند بر اثر مختص بحق، و آن این است که مردم از آن منتفع گشته، و آن همان غایت و هدفی است که همه در پی آنند.

و معنایش این است که: اما کفی که بر بالای سیل می‌نشیند، و یا از فلزاتی که آتش بر آن میدمند بیرون می‌شود، متلاشی و باطل می‌گردد، و اما آب خالص و یا فلز که مردم از آن بهره‌مند می‌شوند در زمین باقی می‌مانند و مورد استفاده قرار می‌گیرند. ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ با این جمله گفتار ختم می‌شود، و معنایش اینست که مثلهایی که خداوند در کلام خود برای مردم می‌آورد مانند همین مثلی است که در این آیه در تمیز حق از باطل آورده، آنچه را که به درد مردم در معاش و معادشان می‌خورد بیان نموده است.

حوادث خارجی در عالم شهادت، خود مثل‌هایی هستند که ارباب بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می‌سازند

و بعید هم نیست که کلمه «کذلک» اشاره باشد به خود آمدن باران و به راه افتادن سیل و به ذوب کردن فلزات و کف آن دو، و خلاصه اشاره به خود این

حوادث خارجی باشد، نه به گفتن آنها، و در نتیجه دلالت کند بر اینکه این گونه وقایع و حوادثی که در عالم شهادت رخ می‌دهد مثلهائیست که صاحبان خرد و بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می‌کند، همانطور که خود موجودات، این عالم آیاتیست که به آنچه در عالم غیب است دلالت می‌کند، و ذکرش مکرر در قرآن کریم آمده. و این خود روشن است که میان مثل بودن این مشهودات و یا آیت بودن آنها فرق بسیاری نیست.

چند مطلب راجع به کلیات معارف الهی که از مثل کف، در آیه شریفه، استفاده می‌شود

از این مثلی که در آیه شریفه زده شده چند مطلب از کلیات معارف الهی روشن

می‌گردد.

۱. - وجودی که از ناحیه خدای تعالی به موجودات افاضه می‌شود در حقیقت مانند بارانی که از آسمان به زمین نازل می‌شود رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می‌گردد. در اصل از هر صورت و محدودیت و اندازه خالی می‌باشد، و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می‌شوند، مانند آب باران که اگر دارای قدر معین و شکلی معین می‌شود بخاطر آب‌گیرهای مختلف است، که هر کدام قالب یک اندازه معین و شکلی معین است، موجودات عالم هر کدام به مقدار ظرفیت و قابلیت و استعداد خود، وجود را که عطیه‌ایست الهی می‌گیرند.

و این خود اصلی است اساسی و بس عظیم که آیات بسیاری از کلام الهی بدان دلالت و یا لا اقل اشاره می‌کند، مانند آیه ﴿وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[1] و آیه ﴿وَ أَنْزَلَ

---

[1] و هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منبع و خزینه آن نزد ما خواهد بود ولی از آن بر عالم خلق جز به قدر معینی نمی‌فرستیم. - حجر، آیه ۲۱.

لَكُمْ مِنَ اَلْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [1] و از جمله آیات داله بر آن تمامی آیاتی است که بر «قدر» دلالت دارد.

و این امور که «مقدرات» و یا «اقدار» نامیده می‌شوند گو اینکه خارج از افاضه آسمانی و تقدیر کننده آنند، و لیکن در عین حال خارج از ملک خدا نیستند، و بدون اذن او صورت نمی‌گیرند، هم چنان که فرموده: ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ اَلْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [2] و نیز فرموده: ﴿بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ [3] و با انضمام این آیات به آیات مورد بحث اصل دیگری استفاده می‌شود که هم دقیق‌تر و هم دارای مصادیق بیشتر است.

۲. - متفرق شدن این رحمت آسمانی در مسیل‌های عالم، و به قالب درآمدنش در آن قالب‌های مختلف، بدون کثافات صورت نخواهد گرفت و خواه ناخواه فضولاتی بر بالای آنها خواهد نشست، چیزی که هست آن فضولات باطل و از بین رفتنی است، بخلاف خود رحمت نازله، که حق است، یعنی بقاء و ثبوت دارد، اینجاست که تمامی

---

[1] و برای شما هشت قسم از چهارپایان ایجاد کرد. - زمر، آیه ۶.

[2] بازگشت امور همه‌اش بسوی اوست. - هود آیه ۱۲۳.

[3] بلکه برای خداست همه امور. - رعد، آیه ۳۱.

موجودات بدو قسم تقسیم می‌شوند: یکی حق یعنی ثابت و باقی، و دیگری باطل یعنی زائل و بی‌دوام.

آنچه حق است از ناحیه خداست، ولی آنچه باطل است مستند به او نیست، هر چند که

به اذن او موجود می‌شود، هم چنان که فرموده: ﴿اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ﴾[1]. و در باره باطل فرموده: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاءَ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾.[2]

پس آنچه موجود در عالم است چه حق و چه باطل، همه آنها مشتمل بر یک جزء حق است، که ثابت و غیر زائل است و حق پس از بطلان جزء باطلی که در آنست بسوی خدا عودت می‌کند، هم چنان که فرموده: ﴿مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[3] و نیز فرموده ﴿وَ يُحِقُّ اَللَّهُ اَلْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[4] و نیز فرموده: ﴿إِنَّ اَلْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾[5] و نیز فرموده: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى اَلْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[6].

هیچ امر حقی معارض و مزاحم حق دیگر نیست

۳. – از احکام حق یکی این است که با حق دیگر

---

[1] حق از ناحیه پروردگار تو است. – آل عمران آیه ۶۰.

[2] آسمانها و زمین و آنچه در آن دو است باطل نیافریدیم – ص، آیه ۲۷.

[3] آسمانها و زمین و آنچه در آن دو است جز بحق و تا اجلی معین نیافریده‌ایم. – احقاف، آیه ۳.

[4] خداوند حق را بوسیله کلماتش تثبیت می‌کند. – یونس آیه ۸۲.

[5] بدرستی که باطل از بین رفتنی است – اسری، آیه ۸۱.

[6] بلکه حق را به جان باطل می‌اندازیم تا آن را از بین ببرد پس ناگهان می‌بینید که باطل از بین رفتنی است، – انبیاء آیه ۱۸.

معارضه نمی‌کند، و مزاحم آن نمی‌شود، بلکه هر حقی سایر حقها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می‌بخشد، و آنها را به سوی سعادتشان سوق می‌دهد، این نکته از آیه مورد بحث بخوبی استفاده می‌شود، زیرا بقاء و مکث را معلق بحق نموده که مردم را سود می‌بخشد[1]

و اینکه گفتیم هیچ حقی معارض و مزاحم حق دیگر نیست مقصودمان نفی تعارض در بین موجودات این عالم نیست، چه عالم مشهود ما عالم تنازع و تزاحم است، آتشش را آبی خاموش، و آبش را آتشی فانی و زمینش خوراک گیاهان و گیاهش طعمه حیوانات و حیواناتش صید یکدیگرند، و دوباره زمینش همه را در خود فرو می‌برد. بلکه مرادمان این است که همین موجودات در عین افتراس یکدیگر، در تحصیل اغراض الهی یک‌دل و یک جهتند و هر کدام برای رسیدن به غرض نوعی

---

[1] توضیح اینکه اگر حق‌ها با هم مزاحمت و یا معارضه می‌داشتند با در نظر داشتن اینکه گفتیم حق، مفید برای مردم است پس یکی از حقها آن حق دیگر را از بین برده در نتیجه مردم از آن منتفع نمی‌شدند و این خود ضرری است.

خود از دیگران استمداد می‌کنند، مثل آنها مثل تیشه و چوب است برای نجار، که در عین تزاحم و تعارضشان در خدمت کردن به نجار و تحصیل غرض او که همان

ساختن درب و پنجره باشد یکدیگر را کمک می‌کنند، و مثل دو کفه ترازو است که در عین ناسازگاری با هم در سنجیدن کالا مطیع صاحب خویشند.

بخلاف باطل که معارض غرض حق است، و همه سعیش آنست که کوشش حق را بی‌ثمر کند و بدون هیچ اصلاحی افساد، و بدون هیچ نفعی ضرر برساند.

و اگر در قرآن کریم می‌بینیم که در آیات بسیاری آسمانها و زمین را مسخر آدمی معرفی نموده و مثلا فرموده: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی اَلْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[1] همه‌اش از این باب است که گفتیم تمامی موجودات کارهایی را صورت می‌دهند که مقتضای طبع آنها است، ولی در عین حال راهی می‌پیمایند که منتهی به حصول غرض پروردگار می‌شوند.

این بود آن اصول از معارف الهی که گفتیم از آیه مورد بحث استفاده می‌شود، و تفاصیل احکام صنع

---

[1] و مسخر کرد برای شما آنچه را که در آسمانها و آنچه را که در زمین است از ناحیه خود. – جاثیه، آیه ۱۳.

و ایجاد را نتیجه می‌دهد. و اگر در آیاتی که متعرض حق و باطل است تدبر و امعان نظر شود، عجائبی از این گونه حقایق بدست خواهد آمد.

این را نیز باید دانست که اصول مذکور همانطور که در امور محسوس و حقایق خارجی جریان دارد، در علوم و اعتقادات نیز جاری هست، و مثل اعتقاد حق در دل مؤمن مثل آب نازل شده از آسمان و جاری در مسیلها است که هر یک با اختلافی که در وسعت و ظرفیت دارند به قدر ظرفیت خود از آن استفاده نموده، مردم از آن منتفع گشته، دلهایشان زنده می‌شود، و خیر و برکت در ایشان باقی می‌ماند، بخلاف اعتقاد باطل در دل کافر که مثلش مثل کفی است که بر روی سیل می‌افتد و چیزی نمی‌گذرد که از بین می‌رود، هم چنان که فرموده: ﴿یُثَبِّتُ اَللَّهُ اَلَّذِینَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ اَلثَّابِتِ فِی اَلْحَیَاةِ اَلدُّنْیَا وَ فِی اَلْآخِرَةِ وَ یُضِلُّ اَللَّهُ اَلظَّالِمِینَ وَ یَفْعَلُ اَللَّهُ مَا یَشَاءُ﴾[1].

﴿لِلَّذِینَ اِسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ اَلْحُسْنیٰ وَ اَلَّذِینَ لَمْ

---

[1] خداوند کسانی را که ایمان آوردند بهمان ایمانشان که قول ثابت و حق است هم در دنیا و هم در آخرت پایدار و ثابت قدم می‌سازد، و خدا ستمگران را گمراه نموده، و هر چه بخواهد می‌کند. - ابراهیم، آیه ۲۷.

يَسْتَجِيبُوا لَهُ...﴾.

كلمه «مهاد» به معنای بستر و فراشی است که برای صاحبش گسترده می‌شود، و «مکان ممهد» به معنای محل فراهم شده و آماده است. و جهنم را بدین جهت مهاد خوانده، که برای استقرار کفار آماده شده است، چون کفر ورزیدند و کارهای زشت مرتکب شدند.

این آیه و آیات بعدش - تا نه آیه - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم همه متفرع بر آن مثلی

است که در آیه قبلی آورده شد، و در همه آنها خدای سبحان آثار اعتقاد حق و ایمان به حق و استجابت و پذیرفتن دعوت حق، و همچنین آثار سوء اعتقاد به باطل و کفر بحق و نپذیرفتن دعوت به حق را بیان می‌کند. شاهد بر این مطلب سیاق خود آیات است، زیرا مطلبی که در آنها آمده پیرامون عاقبت امر ایمان و سرانجام کفر است، و اینکه عاقبت محموده ایمان را هیچ چیز جبران نمی‌کند، هر چند دو برابر نعمتهای دنیا باشد.

منظور از «حسنی» که اجابت کنندگان دعوت پروردگارشان دارای آن هستند

و بنابراین اظهر این است که منظور از «حسنی» همان عاقبت حسنی و سرانجام نیک باشد. و اینکه بعضیها[1] گفته‌اند منظور از «حسنی» اجر نیک، و یا بهشت است اگر چه بالمال حرف صحیحی است، چون عاقبت محموده ایمان و عمل صالح مثوبت و اجر الهی است و آنهم بهشت است، و لیکن مثوبت و بهشت از آن جهت که مثوبت و یا بهشت است در این مقام مقصود نیست، بلکه از این جهت که عاقبت

[1] تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۶۵، ط بیروت.

امر ایشان و منتهی الیه مجاهدات ایشان است منظور است.

و مؤید آن، بلکه دلیلش جمله‌ایست که در آیات بعدی بعد از تعریف ایشان به صفات مختصشان می‌فرماید: ﴿أُولَئِکَ لَهُمْ عُقْبَى اَلدَّارِ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا...﴾.

و نیز بنا بر آنچه که گفته شد، جمله ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِی اَلْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لاَفْتَدَوْا بِهِ﴾ در جای جمله دیگری نشسته که غایت و هدف را می‌رسانده، و آن را حذف نموده تا بر اهمیت و فخامت آن دلالت کند و بفهماند شر و بدبختی آن چنان هول‌اور و دهشت‌زا است که قابل ذکر نیست.

پس معنا چنین می‌شود: کسانی که دعوت پروردگار خود را اجابت نمی‌کنند چیزی بر سرشان می‌آید - و یا چیزی که نتیجه استجابت و سرانجام نیک آنست از ایشان فوت می‌شود - که یکی از خصوصیات آن این است که اگر آنچه نعمت در زمین هست که نفوس بشری از آن التذاذ دارد و آرزوی هر انسانی رسیدن به آنست بدهند و بلکه دو برابر آن را بدهند که ما فوق آرزوهاست جبران آن را

نمی‌کند، و نمی‌توانند آن را بدست آورند. و به عبارت خلاصه‌تر: اگر این عده نهایت درجه آرزوهای زندگی را بدست آورده باشند و بلکه ما فوق آن را داشته باشند و بخواهند همه آنها را بدهند و آن نعمت را که بخاطر سرپیچی از دعوت خدا از دست داده‌اند بدست بیاورند، هرگز نمی‌توانند بدست آورند.

در بعضی از کلمات امیر المؤمنین علی (علیه السلام) هم آمده که

در باره آثار سوء سرپیچی فرموده: «غیر موصوف ما نزل بهم - آنچه بر سرشان می‌آید قابل وصف نیست» آن گاه خدای تعالی از همین سرانجام بدی که قابل وصف نیست خبر داده می‌فرماید: ﴿أُولَئِکَ لَهُمْ سُوءُ اَلْحِسَابِ وَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ﴾ و ﴿سُوءُ اَلْحِسَابِ﴾ آن حسابی است که ناراحت کننده است و مایه مسرت نیست، و بهمین جهت در حقیقت اضافه سوء به حساب، از باب اضافه صفت به موصوف است.

سپس بهمین سوء عاقبت اشاره نموده آن را چنین مذمت می‌کند: ﴿وَ بِئْسَ اَلْمِهَادُ﴾، یعنی بد مهادی است مهادی که بر ایشان آماده شده و بنا است در آن جای گیرند.

و مجموع جمله ﴿أُولَئِکَ لَهُمْ سُوءُ اَلْحِسَابِ...﴾ که مشتمل بر کلمه اشاره هم هست در محل تعلیل است برای افتداء و بازخرید، و در کلام عرب تعلیل با اشاره زیاد است، مثلا گفته می‌شود: من با فلانی چنین و چنان می‌کنم (زیرا) او همان کسی است که چنین و چنان کرد.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است:

برای کسانی که اجابت کردند دعوت حق پروردگارشان را سرانجامی نیک است، و کسانی که استجابت نکردند او را سرانجامی دارند که راضی می‌شوند برای خلاصی از آن، ما فوق آنچه را که ممکن است آرزویش را بکنند فدیه بدهند، زیرا عاقبت بدی که بر سرشان می‌آید متضمن و یا مقارن حسابی سخت و استقرار در جهنم است، آری مهادشان بدترین مهاد است.

و اگر در آیه شریفه به جای ایمان و کفر، استجابت و عدم استجابت آمده بخاطر رعایت تناسب با مثلی است که در آیه قبلی زده شده. ایمان را که همان قبول دعوت است با قبول وادی‌ها و فراگرفتن هر یک از آب باران تشبیه نموده است.

وصف گروندگان به حق و ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ و مقایسه آنان با جاهلان به حق

﴿أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

استفهام در این آیه استفهام انکاری، و در جای تعلیل بکار رفته و مضمون آیه قبلی را تعلیل می‌کند، و سرانجام حال آن دو طائفه را از جهت پذیرفتن

دعوت حق و نپذیرفتن آن بطور تفصیل بیان می‌نماید.

و خلاصه بیان مزبور این است که حق در دلهای این طائفه که دعوت پروردگار خود را پذیرفتند جای‌گیر گشته و دلهایشان «الباب» و دلهای حقیقی می‌گردد، که آثار و برکات یک دل واقعی را دارد، و آن آثار عبارتست از تذکر و بینایی. و نیز از خواص این گونه دلها که صاحبانش با آن خواص شناخته می‌شوند این است که صاحبانشان که همان ﴿أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾ باشند بر وفای به عهد خدا پایدارند، و آن عهدی را که خداوند به فطرتشان از ایشان (و از همه

کس) گرفته نقض نمی‌کنند، و نیز بر احترام پیوندهایی که خداوند ایشان را با آنها ارتباط داده استوارند، یعنی همواره صله رحم می‌کنند، و از در خشیت و ترس از خدا پیوند خویشاوندی را که از لوازم خلقت بشر است محترم می‌شمارند.

و نیز از خواص دلهای این طائفه این است که در برابر مصائب و همچنین اطاعت و معصیت صبر نموده و خویشتن‌داری می‌کنند، و (بجای ناشکری و جزع) نماز می‌گزارند و متوجه درگاه پروردگار خود می‌شوند و (بجای معصیت) بوسیله انفاق وضع جامعه خود را اصلاح می‌نمایند، و (بجای ترک طاعت و سرپیچی) سیئات خود را با حسنات خود محو می‌کنند.

بنابراین، چنین کسانی دارای سرانجامی نیک و محمود که همان بهشت برین است می‌باشند، و در آن بهشت مثوبات اعمال نیکشان منعکس می‌شود و با صالحان – از قبیل پدران و همسران و دودمان خود – محشور و مصاحب می‌گردند، چنان که در دنیا هم با ارحام خود مصاحبت می‌کردند. فرشتگان هم از

هر دری بر ایشان درمی‌آیند، و سلام می‌کنند، چون در دنیا اطاعات و عبادات مختلف بجا آورند، اینها آثار حق است که در آن سرا بدین صورتها منعکس می‌شود.

و اینکه فرمود: ﴿أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمىٰ﴾ همانطور که قبلا هم گفتیم، استفهامی است که در آن انکار است، و می‌خواهد تساوی میان آن دو طائفه را نفی نموده، بفرماید: کسی که علم بحق در دلش جای گرفته با کسی که نسبت به حق جاهل است برابر نیستند. و اگر جاهل بحق را به وصف کوری توصیف کرده برای اشاره به این معنا است که عالم به حق بینا است، هم چنان که در آیه ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِی اَلْأَعْمىٰ وَ اَلْبَصِيرُ...﴾ نیز آن دو را کور و بینا نامیده. پس علم به حق، بصیرت است و جهل به آن کوری است. و اگر تذکر را از خواص صاحبان علم شمرده برای این است که بصیرت مفید تذکر هم هست.

﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ این جمله در مقام تعلیل مضمون قبلی است که فرمود: ﴿أَ فَمَنْ يَعْلَمُ...﴾ و معنایش این است که این دو طائفه

یکسان نیستند، بلکه صاحبان علم یک نحوه تذکر و بیداری دارند که صاحبان کوری و جهل آن تذکر را ندارند. و اگر صاحبان علم را ﴿أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ نامیده، برای این است که به یک دعوی دیگر دلالت و اشاره کرده باشد، که خود فائده تعلیل را هم می‌دهد، گویا گفته است این طایفه یکسان نیستند زیرا یکی از این دو تذکری دارد که دیگری ندارد، و این بدان جهت است که اینها دارای الباب و قلوبند بخلاف آن دیگر که فاقد آنند.

﴿اَلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اَللَّهِ وَ لاَ يَنْقُضُونَ اَلْمِيثَاقَ﴾.

از ظاهر سیاق برمی‌اید که جمله دومی، یعنی جمله ﴿لاَ يَنْقُضُونَ اَلْمِيثَاقَ﴾ عطف

تفسیری جمله اولی است، و بنابراین، منظور از (میثاقی که آن را نقض نمی‌کنند، همان عهدی است که به آن وفا می‌کنند، و منظور از این عهد و میثاق هم بقرینه آیه قبلی که تذکر ایشان را ذکر می‌کرد، آن عهدی است که به زبان فطرت خود با پروردگار خود بستند که او را یگانه بدانند، و بر اساس توحید و یکتایی او عمل نموده آثار توحید را از خود نشان دهند. آری، آدمی بر فطرت توحید خدای تعالی و نیز بر فطرت لوازم توحید خلق شده، این عهدی است که انسان در فطرت خود با خدای تعالی بسته است.

و عهد و میثاقی هم که به وسیله انبیاء و رسل و به دستور خدای سبحان از بشر گرفته شده، و خلاصه آن احکام و شرایعی هم که انبیاء آورده‌اند همه از فروع این میثاق فطری است، چون ادیان همه فطریند.

اشاره به اینکه حجت الهی فقط از طریق فطرت تمام نمی‌شود و محاسبه و مؤاخذه، فرع بر تشریع و ابلاغ است

﴿وَ اَلَّذِینَ یَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ...﴾.

ظاهر این است که منظور از «امر» امر تشریعی

است که از ناحیه وحی نازل شده باشد، به شهادت ذیل آیه که می‌فرماید: ﴿وَ يَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ﴾. آری، حساب و مؤاخذه بر احکام نازله در شریعت است که احکام تشریعی فطرت را تایید می‌کند نه بر احکام فطرت به تنهایی. و این مسلم است که مثلا اگر احکام ظاهری و شرعی مربوط به قبح ظلم و خوبی عدالت به اشخاصی مستضعف نرسد، در قیامت مانند آن کسانی که به ایشان رسیده است مؤاخذه نمی‌شوند، هر چند که مستضعفین هم به فطرت خود زشتی ظلم و خوبی عدالت را درک بکنند، در ابحاث گذشته نیز بیان کردیم که حجت الهی از طریق فطرت به تنهایی تمام نمی‌شود، بلکه باید طریق وحی نیز به فطرت منضم گردد، هم چنان که فرموده: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اَللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ اَلرُّسُلِ﴾[1].

آیه مورد بحث از آنجایی که مطلق است دلالت می‌کند بر هر صله‌ای که خدا به آن امر فرموده که از

---

[1] تا آنکه بعد از آمدن پیغمبران برای مردم علیه خدا حجتی نباشد. – نساء، آیه ۱۶۵.

معروفترین مصادیق آن صله رحم است، که در وجود آن تاکید نموده و فرموده: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ اَلَّذِی تَسَائَلُونَ بِهِ وَ اَلْأَرْحَامَ﴾ [1].

و نیز در تاکید آن در ذیل آیه مورد بحث فرموده: ﴿وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ یَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ﴾ و این اشاره به آن است که ترک صله رحم مخالفت امر خدا است، پس جا دارد مردم از خدا بترسند و آن را ترک نکنند که ترک آن عمل زشتی است، و در نامه اعمال آدمی ضبط

[1] (خدا را در نظر آرید) و در باره ارحام کوتاهی مکنید. - نساء، آیه ۱.

می‌شود، و باعث سوء حساب می‌گردد.

فرق میان «خشیت» و «خوف» و موارد استعمال هر یک

و ظاهرا فرق میان «خشیت» و «خوف» این است که خشیت به معنای تاثر قلب از اقبال و روی آوردن شر و یا نظیر آن است، و خوف به معنای تاثر عملی انسان است به اینکه از ترس در مقام اقدام برآمده و وسائل گریز از شر و محذور را هم فراهم سازد، هر چند که در دل متاثر نگشته، دچار هراس نشده باشد، و لذا می‌بینیم خدای سبحان در توصیف انبیاء (علیه السلام) می‌فرماید: ﴿وَ لاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اَللَّهَ﴾[1]، و ترس از غیر خدا را از ایشان نفی می‌کند، و حال انکه خوف را در بسیاری از جاها برای آنان اثبات نموده، از آن جمله می‌فرماید: ﴿فَأَوْجَسَ فِی نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسیَ﴾[2] و نیز می‌فرماید: ﴿وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾[3] (و جمع میان آن نفی و این اثبات بهمین است که بگوئیم انبیاء از غیر خدا هیچ نمی‌ترسند، و در موارد مذکور در بالا در مقام پیش گیری

---

[1] و نمی‌ترسند از احدی مگر از خدا. – احزاب، آیه ۳۹.

[2] موسی در خود احساس ترس نمود. – طه، آیه ۶۷.

[3] و اگر از مردمی ترس خیانتی داشتی. – انفال، آیه ۵۸.

برآمده‌اند).

و بعید نیست برگشت کلام راغب در فرق میان خوف و خشیت نیز بهمین باشد، او گفته است: فرق میان این دو این است که خشیت خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود، و لذا خدای سبحان آن را به علماء اختصاص داده می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اَللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ اَلْعُلَمَاءُ﴾ (و پر واضح است که مقصود از خوف در این موارد همان ترس درونی است).

و همچنین گفتار بعضی[1] دیگر که در فرق میان این دو واژه گفته‌اند: خوف هم از ناحیه مکروه حاصل می‌شود و هم از ناحیه کسی که ممکن است این مکروه را به آدمی برساند هم گفته می‌شود: من از مرض خوف دارم، و هم گفته می‌شود من خوف دارم از اینکه فلان چیز مریضم کند، بخلاف خشیت که تنها از آورنده مکروه و شر است، نه از خود مکروه، و لذا گفته می‌شود: «خشیت اللّه» من از خدا ترسیدم (ولی گفته نمی‌شود: خشیت المرض - از

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۰ و ۱۴۱. ط بیروت.

مرض ترسیدم). و اگر برگشت این کلام به همان معنایی نباشد که ما گفتیم، کلامی قابل نقض خواهد بود و کلیت نخواهد داشت.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: فرقهایی که میان این دو کلمه گذاشته‌اند اغلبی است، نه کلی، یعنی در بیشتر موارد استعمال دیده می‌شود، نه در همه آنها.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: اصلا فرقی میان این دو لغت نیست. ولی آیاتی که ما بعنوان

مثال آوردیم این گفتار را رد می‌کند.

معنای: ﴿صَبَرُوا اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ و اشاره به اینکه جهت عمل و الهی بودن آن مقصود حق گرایان می‌باشد

﴿وَ اَلَّذِينَ صَبَرُوا اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ أَنْفَقُوا...﴾.

اینکه صبر را مطلق آورده می‌رساند که اشخاص مورد نظر آیه همه اقسام صبر را دارند، یعنی هم صبر در موقع برخورد به مصیبت، و هم صبر بر اطاعت حق، و هم صبر در برابر معصیت را. و لیکن مع ذلک صبرشان را مقید به قید ﴿اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ نموده،

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۰ و ۱۴۱. ط بیروت.

[2] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۰ و ۱۴۱. ط بیروت.

یعنی اگر صبر می‌کنند فقط و فقط به منظور رضای پروردگارشان است. پس اگر خداوند مدحشان کرده نه از این نظر است که صفات ممدوحی دارند، بلکه مدحشان از این جهت است که این صفت ممدوح یعنی صبرشان بخاطر خداست، چون کلام در آن صفاتشان است که از استجابتشان نسبت به دعوت خدا نشو و نما نموده، و از آنجا سرچشمه گرفته که به حقیقت آنچه از ناحیه پروردگارشان نازل شده علم بهم رسانده‌اند و باور کرده‌اند که همه آنها حق است، نه هر صفتی که مردم آن را در میان خود ممدوح و پسندیده می‌دانند، هر چند که ارتباطی به عبودیت و ایمان به پروردگار نداشته باشند. آری، صبری از نظر قرآن ممدوح است که به خاطر خدا باشد، نه به خاطر جلوگیری از عجز، و یا عجب به نفس، و یا تعریف این و آن، و یا غیر آن، زیرا بسیاری از خویشتن‌داران، خویشتن داریشان بخاطر جلب افکار عمومی است، و زبان حالشان این است که:

و قولی کلما جشات و جاشت *** مکانك تحمدی او تستریحی[1]

---

[1] این شعر از عنتره شیبانی یکی از شش نفر شجاع معروف عرب است و معنای آن این است: هر وقت در مواقع خطرناک دلم به تپش و اضطراب

و مقصود از «وجه ربهم» جهت الهی عمل و یا فکر و یا نیت است. و جهت الهی عمل و یا فکر آن صفت و صورتی است که عمل نزد خدا دارد و آن عبارتست از اجر و مزدی که نزد خداست، و با بقاء خدا باقی است، هم چنان که فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ اَلثَّوَابِ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ مَا عِنْدَ اَللَّهِ بَاقٍ﴾[2] و نیز فرموده: ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[3].

و معنای اینکه فرمود: ﴿وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ﴾ این است که نماز را بر پا داشتند، یعنی نگذاشتند ساقط شود، و به اجزاء و شرایط آن خللی وارد نساخته و آن را ترک ننمودند و خوارش نداشتند.

درمی‌آمد بخود می‌گفتم آرام باش، زیرا از دو حال بیرون نیستی، یا کشته می‌شوی و مردم ثنایت می‌گویند، و ستایشت می‌کنند، و یا می‌کشی و از شر دشمن آسوده می‌شوی.

[1] و خدا نزد اوست بهترین پاداش. - آل عمران، آیه ۱۹۵.

[2] و آنچه نزد خداست ماندنی است. - نحل، آیه ۹۶.

[3] همه چیز نابود شدنی است مگر وجه او. - قصص، آیه ۸۸.

و اگر «صلاة» و «انفاق» را بر صبر عطف نموده از باب عطف خاص بر عام است، تا به قول بعضی اهمیت و عظمت آنها را برساند.

و مقصود از انفاق در جمله ﴿وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً﴾ مطلق انفاق اعم از واجب و غیر واجب است، چون آیه شریفه در مکه نازل شده، که هنوز آیات راجع به زکات واجب نازل نشده بود.

و اگر انفاق را مقید به قید ﴿سِرًّا وَ عَلَانِيَةً﴾ نموده برای این است که بفهماند حق انفاق را استیفاء می‌کنند، چون بعضی از انفاقات است که باید پنهانی صورت گیرد، و بعضی دیگر علنی دادنش بهتر است. پس کسی که به خدا و به آنچه خدا نازل کرده ایمان دارد لازم است امر تکلیفی را ادا کند از آن جمله حق انفاق را ادا نموده آنجا که مظنه ریاء و سمعه یا توهین و آبروریزی در کار است پنهانی بدهد، و آنجا که مایه تشویق مردم بر احسان و معروف و دفع تهمت و امثال آنست علنی بپردازد.

﴿وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ ماده «درأ» به معنای دفع است، و معنای آیه این است: وقتی به گناهی تصادفا آلوده می‌شوند، کار نیکی می‌کنند که نیکیش

از بدی آن گناه بیشتر است، و یا حد اقل معادل آنست و آثار سوء آن را جبران می‌کند، حال چه اینکه این گناه را بوسیله کار نیک جبران نمایند و یا بوسیله توبه لکه آن را بشویند، چون فرموده‌اند: «حسنات گناهان را از بین می‌برد».و هم فرموده‌اند: «کسی که توبه کند مانند کسی است که گناه نکرده باشد».و نیز چه اینکه خود مرتکب شده باشند، و یا دیگران نسبت به ایشان انجام داده باشند مثل اینکه به ایشان ظلم کرده باشند، و ایشان با عفو و احسان تلافی کنند، و یا به ایشان جفا کرده باشند ایشان به حسن خلق و گشاده‌رویی جبران نموده باشند، و یا منکری دیده و از آن نهی کرده باشند، و یا ترک معروفی سراغ داشته بدان امر کرده باشند.

همه اینها درأ (دفع) سیئه به حسنه است، و دلیلی از ناحیه لفظ آیه که دلالت کند بخصوص یکی از اینها وجود ندارد.

وجوهی که در باره جهت اختلاف در بیان وصف اولوا الألباب گفته شده است

در آیه شریفه در بیان صفات «اولی الالباب» تعبیرهای مختلف شده، در شش صفت تعبیر به لفظ

مضارع آمده و فرموده: ۱ - یوفون ۲ - و لا ینقضون ۳ - و یصلون ۴ - یخشون ۵ - یخافون ۶ - یدرءون. و در سه جای دیگر به لفظ ماضی آورده و فرموده: ۱ - صبروا ۲ - اقاموا ۳ - انفقوا.

و از بعضی از مفسرین[1] نقل شده که در توجیه این اختلاف تعبیر گفته‌اند که این اختلاف تنها به منظور تفنن در فصاحت است، چون همه این افعال، صله «الذین» است، و از آنجایی که صله و موصول «الذین» معنای حرف شرط و جمله شرطیه را می‌دهد، و در جمله شرطیه ماضی و مضارع یک معنا می‌دهد، چه اینکه بگویی «ان ضربت ضربت» و یا بگویی «ان تضرب اضرب» در هر دو حال

معنایش این است که اگر بزنی می‌زنم، از این رو در جمله صله و موصول نیز چه ماضی بیاوری و چه مضارع هر دو به یک معنا است.

و لذا علمای نحو گفته‌اند: اگر لفظ ماضی، صله موصولی واقع شود، و یا صفت نکره عامی بگردد، دو وجه به خود می‌گیرد که هر دو جایز است، یکی

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۲. ط بیروت.

اینکه همان معنای ماضی (گذشته) را بدهد، و یکی اینکه معنای مستقبل (آینده) را، و هر دو جور در قرآن آمده، اولی مانند ﴿اَلَّذِینَ قَالَ لَهُمُ اَلنَّاسُ﴾ آنهایی که مردم به ایشان گفتند «و دومی مانند» ﴿إِلاَّ اَلَّذِینَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ﴾ مگر آنکه پیش از دست یافتن تو بر ایشان توبه کنند.

و لیکن این جواب خالی از اشکال نیست، زیرا اگر در شرط و جمله‌های نظیر آن نسبت به معنای ماضی و مضارع الغاء خصوصیت می‌شود، صرف این معنا باعث نمی‌شود که لوازم معنای گذشته و آینده نیز لغو گردد، مثلا لازمه معنای ماضی تحقق و قطعی بودن آنست، و لازمه معنای مضارع این است که عمل استمرار داشته باشد، این دو عنایت در ماضی و مضارع هست هر چند که در جمله شرطیه و نظائر آن زمان ملغی باشد. و چون این دو عنایت الا و لا بد باید محفوظ بماند پس هنوز سؤال از اینکه چرا در اوصاف اولوا الالباب تعبیر آیه مختلف شده تعدادی به صورت ماضی و تعدادی دیگر به صورت مضارع آمده؟ بجای خود باقی است.

از گفتار بعضی[1] دیگر از مفسرین استفاده می‌شود که خواسته است در پاسخ این سؤال بگوید: مراد از اوصاف مذکور در آیه، یعنی وفای به عهد، و صله رحم، و خشیت، و ترس، همانا استمرار و دوام آنهاست، و لیکن در خصوص صبر و همچنین نماز و انفاق، عنایتی بوده که به لفظ ماضی آورده. اما عنایت در صبر این بوده که اوصاف مذکور تحقق نمی‌یابد مگر بر اساس صبر، و خلاصه کسی دارای آن اوصاف می‌شود که قبلا صفت صبر را داشته باشد. پس صبر نسبت به آن اوصاف دیگر نحوه تقدمی دارد، و بدین جهت آن را به لفظ ماضی آورده.

و اما عنایت در نماز و انفاق آنهم عبارت از این است که نسبت به آنها و شان آنها اهتمام و عنایت زیادتری بکار برده باشد، لذا از آنها نیز به لفظ ماضی تعبیر کرده.

ولی این جواب هم قانع کننده نیست، زیرا بعضی از صفاتی که به لفظ مضارع آمده اهمیتش کمتر از

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۹ صفحات ۴۰-۴۵.

صبر و نماز و انفاق نیست، مانند وفای به عهد، که می‌دانیم مقصود از آن وفای به عهد خدا و اجابت دعوت فطرت و خلاصه ایمان به خداست، و اگر صرف اعتنا به شان می‌توانست وجه این اختلاف باشد، جا داشت از وفای به عهد نیز به لفظ ماضی تعبیر کند.

اما آنچه نظر من می‌رسد - و خدا داناتر است - این است که مجموع جملات ﴿وَ اَلَّذِينَ صَبَرُوا اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾، ﴿وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ﴾، ﴿وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلاَنِيَةً﴾ و ﴿يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ اَلسَّيِّئَةَ﴾ در مقام بیان یک معنا هستند، و آن اینکه دارندگان اوصاف مذکور در مقام عمل، عمل صالح انجام می‌دهند، یعنی واجبات را به جا می‌آورند و محرمات را ترک می‌کنند، و اگر هم احیانا چیزی از این اعمال صالح از ایشان فوت شود آن را با حسنات خود تدارک می‌نمایند. بنابراین، مقصود بالاصاله همان سه جمله اول است که مربوط به عمل صالح است، و جمله چهارمی که راجع به تدارک و تلافی خللی است که احیانا در عمل پدید می‌آید، مقصود به تبع است نه بالاصاله.

حال که این نکته روشن گردید می‌گوئیم: ممکن بود در این چهار جمله نیز به لفظ مضارع تعبیر می‌کرد و می‌فرمود: «و الذین یصبرون ابتغاء وجه ربهم»، «و یقیمون الصلاة»، «و ینفقون مما رزقناهم سرا و علانیة» و «یدرءون بالحسنة السیئة» و لیکن دیگر آن نکته اصالت و تبعیت را نمی‌رساند.

لذا برای اینکه بفهماند اولوا الالباب در مقام عمل مستمر در صبرند و جمیع انحاء صبر را دارا هستند فرمود ﴿اَلَّذِینَ صَبَرُوا اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ آن گاه برای اینکه دوام مراقبت ایشان را در مقام عمل برساند فرمود: ﴿وَ یَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ اَلسَّیِّئَةَ﴾ تا برساند ایشان آن قدر مراقب اعمال خود هستند که اگر احیانا خللی در صبرشان و یا نمازشان و یا انفاقاتشان واقع شود فورا آن را جبران و تلافی می‌کنند.

و این عنایت از نظری شبیه به عنایتی است که در آیه ﴿إِنَّ اَلَّذِینَ قَالُوا رَبُّنَا اَللَّهُ ثُمَّ اِسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ اَلْمَلاَئِکَةُ...﴾ به کار رفته، زیرا در این آیه نیز اول در دو جا «قالوا» و «استقاموا» را ماضی و دنبال آن تنزل را مضارع آورده، تا بفهماند نزول ملائکه فرع بر گفتن ﴿رَبُّنَا اَللَّهُ﴾ و استقامت است نه اینکه خواسته باشد استمرار نزول ملائکه را افاده کند.

معنای اینکه اولوا الألباب و پذیرندگان حق را «عقبی الدار» و عهد شکنان و مفسدان را «سوء الدار» است

و معنای ﴿عُقْبَى اَلدَّارِ﴾ سرانجام محمود و پسندیده است، چون عاقبت حقیقی همین است.

آری، هیچ چیز در عالم بر حسب آن فطرت و

جبلتی که خدای تعالی بر آن فطرتش آفریده جز به عاقبتی که مناسب خودش و مایه سعادتش باشد منتهی نمی‌گردد، و عاقبت بد در حقیقت بطلان عاقبت است، و معنایش این است که فلان کس و یا فلان چیز بخاطر خللی که در آن بوده بی‌عاقبت شده، در حالی که خدایش خلق کرده بود برای رسیدن به عاقبت. و اگر عاقبت بد را عاقبت می‌گویند، از باب توسع و مجاز است، و گرنه عاقبت بد در واقع بی‌عاقبتی است.

و بهمین جهت در آیه شریفه مطلق ذکر شده و فرموده «ایشان را است سرانجام».و اگر سرانجام دو قسم بود، یکی نیک و یکی بد، باید می‌فرمود: ایشان را است سرانجام نیک. پس معلوم می‌شود سرانجام همان سرانجام محمود است، و لذا در آیاتی که متقابل این آیات است، و متعرض حال کفار است هیچ وقت نمی‌فرماید: ﴿لَهُمْ عُقْبَى اَلدَّارِ﴾ بلکه می‌فرماید: ﴿لَهُمْ سُوءُ اَلدَّارِ﴾. و از همین جا بدست می‌آید

که مقصود از «دار» همین دار دنیا است، و مقصود از دار دنیا هم زندگی دار دنیا است. پس ﴿عُقْبَى اَلدَّارِ﴾ معنایش سرانجام زندگی دنیا است.

مژده به صله رحم کنندگان که با ارحام صالح خویش در بهشت عدن جمع خواهند شد

﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ﴾.

کلمه «عدن» به معنای استقرار است، وقتی گفته می‌شود «فلان عدن بمکان کذا» معنایش این است که فلانی در چنین مکانی استقرار یافت. کان جواهرات زمینی و فلزات را هم بدین جهت «معدن» می‌گویند که جواهرات در آن استقرار دارند، پس ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾ به معنای بهشتهایی است که نوعی از استقرار و خلود و سلامتی و ایمنی از هر جهت را دارد.

کلمه ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾ عطف بیان و یا بدل است از کلمه «عقبی الدار»، و در نتیجه معنایش این می‌شود که: عقبی الدار عبارتست از بهشت عدن و خلود. و بنابراین پس از زندگی دنیا بر حسب آن ناموسی که خداوند آن زندگی را بر آن طبیعت و ناموس مطبوع نموده زندگی واحد و متصلی است

که ابتدایش رنج و بلا و آخرش آسایش و نعمت و سلامتی است. و یا به عبارتی اولش دنیا و آخرش آخرت است، و این همان حقیقتی است که خداوند از زبان اهل بهشت حکایتش نموده و فرموده:

﴿وَ قَالُوا اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا اَلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ اَلْجَنَّةِ حَیْثُ نَشَاءُ﴾[1].

آیه مورد بحث به بیانی که خواندید در قبال آیه ﴿یَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ﴾ قرار گرفته، و عاقبت این حق (صله رحم) را که اولوا الالباب بدان عمل نمودند بیان می‌کند، و ایشان را نوید می‌دهد به اینکه به زودی به صلحای ارحام و دودمانشان - از قبیل پدران و مادران و ذریه‌ها و برادران، و خواهران، و غیر ایشان - می‌پیوندند.

جمله ﴿آبَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّیَّاتِهِمْ﴾ با اینکه اسم مادران در آن نیست مع ذلک همه نامبردگان بالا را شامل است، چون مادران همسران پدرانند که کلمه «ازواج» شامل ایشان است، و برادران و خواهران و عموها و دایی‌ها و اولاد آنان هم جزو

---

[1] شکر آن خدایی را که به وعده‌اش در باره ما وفا کرد و زمین را به ما به ارث داد تا از بهشت هر جا که بخواهیم منزل گزینیم. - زمر، آیه ۷۴.

ذریه‌های پدرانند، که کلمه «آبائهم» شامل آنان می‌شود. و در آیه شریفه اختصار لطیفی بکار رفته است.

﴿وَ اَلْمَلاَئِکَةُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ کُلِّ بَابٍ سَلاَمٌ عَلَیْکُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَی اَلدَّارِ﴾.

این عقبی، سرانجام اعمال صالحی است که در هر بابی از ابواب زندگی بر آن مداومت دارند.

و در هر موقعی که دیگران منحرف می‌گردند ایشان خویشتن‌داری نموده، خدا را اطاعت می‌کنند و خود را از گناه دور می‌دارند، و مصائب را تحمل می‌نمایند، و این صبرشان با خوف و خشیت توأم است.

جمله ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى اَلدَّارِ﴾ حکایت کلام ملائکه است که اولوا الالباب را به امنیت و سلامتی جاودانی، و سرانجام نیک نوید می‌دهند، سرانجامی که هرگز دستخوش زشتی و مذمت نگردد.

﴿وَ اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...﴾.

این آیه حال غیر مؤمنین را به طریق مقابله بیان می‌کند. و جمله ﴿وَ يُفْسِدُونَ فِي اَلْأَرْضِ﴾ که در این آیه در وصف حال کفار آمده در مقابل اوصافی است که بعد از دو وصف وفای بعهد اللّه و صله برای مؤمنین ذکر شده بود، و می‌رساند که اعمال صالح تنها عاملی است که باعث اصلاح زمین و عمارت و آبادانی آن می‌شود، عمارتی که به سعادت نوع انسانی و رشد جامعه بشری منتهی می‌گردد. و ما بیان این معنا را در دلیل نبوت عامه گذراندیم.

در آخر آیه مورد بحث خدای تعالی سزای عمل ناقضین عهد، و سرانجام کار ایشان را بیان نموده فرموده: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ اَللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ اَلدَّارِ﴾. و «لعنت» به معنای دور کردن از رحمت و طرد از کرامت است، و ایشان از رحمت و کرامت خدا دور

نمی‌شوند مگر بخاطر اینکه حق را کنار گذاشته و در باطل فرو رفته‌اند، چون سرانجام باطل جز نابودی و هلاکت چیز دیگری نیست.

﴿اَللَّهُ یَبْسُطُ اَلرِّزْقَ لِمَنْ یَشَاءُ وَ یَقْدِرُ...﴾.

این آیه نکته‌ای را خاطرنشان می‌سازد و آن این است که بهره این دو طائفه، یعنی عاقبت محمود و بهشت جاودان اولوا الالباب، و لعنت و جهنم ناقضین عهد، خود یک نوع رزقی است که خدای تعالی هر که را بخواهد و بهر طور بخواهد از آن و یا از این، روزی و بهره می‌دهد، بدون اینکه در بهره‌دادنش الزام و یا منعی بوده باشد.

و نیز خاطرنشان می‌کند که این عمل خدای تعالی بر وفق نظامی که در حق و باطل قرار داده صورت می‌گیرد، و به طور استمرار هم صورت می‌گیرد. آری، سرانجام اعتقاد به حق و عمل بر طبق آن به ارتزاق از بهشت و سلامتی دائمی منتهی می‌شود، و اعتقاد به باطل و عمل بر وفق آن به لعنت و دوزخ و عیش ناگوار می‌انجامد.

معنای جمله: ﴿وَ مَا اَلْحَیَاةُ اَلدُّنْیَا فِی اَلْآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ﴾

و اینکه فرمود: ﴿وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ مَا اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا فِی اَلْآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ﴾ بطوری که از سیاق برمی‌آید، مقصود از آن این است که رزق حقیقی همانا رزق آخرت است، و لیکن ناقضین عهد به خاطر تمایل به ظاهر زندگی دنیا و زینتهای آن، از زندگی و رزق آخرت غافل گشته، به دنیا اعتماد نموده‌اند، و در نتیجه به داشتن آن خوشحالی می‌کنند، و حال آنکه زندگی دنیا متاع و وسیله است و مقصود بالذات نیست، و باید از آن برای زندگی دیگر استفاده کرد.

و بنابراین، اگر زندگی دنیا را با زندگی آخرت مقایسه کنیم و مجموع آن دو را در نظر بگیریم،

وقتی حق است که به نظر آلی و مقدمی لحاظ شود، و منظور از آن کسب رزق آخرت و وسیله زندگی آن سرای بوده باشد. اما اگر بر عکس، منظور از آن خود باشد، و به نظر استقلالی لحاظ شود، خود یکی از مصادیق باطل خواهد بود، که چون کف سیل پس از خشکیدن از بین می‌رود و مورد انتفاع قرار نمی‌گیرد، هم چنان که در آیه‌ای دیگر فرموده: ﴿وَ مَا هَذِهِ اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

بحث روایتی

در احتجاج از امیر المؤمنین (علیه السلام) در ضمن حدیثی که در پیرامون احوال کفار بحث می‌کند نقل کرده که در ذیل آیه ﴿فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ اَلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي اَلْأَرْضِ﴾ فرموده: «زبد» در این جا عبارت از گفتاری است که ملحدین در باره قرآن گفته بودند، و گفتاریست که در موقع تجزیه و تحلیل، باطل و مضمحل می‌گردد.

---

[1] زندگی دنیا جز لهو و بازیچه چیز دیگری نیست زندگی همانا خانه آخرت است اگر بفهمند. – عنکبوت، آیه ۶۴.

و اما آن کلامی که مردم از آن منتفع می‌گردند همان «تنزیل» است، که نه در هنگام نزول و نه در آینده باطلی بدان رخنه نمی‌کند، و دلهای بشر آن را می‌پذیرد. و مقصود از کلمه «ارض» در اینجا همان دلها است، که قرارگاه علم و حکمت است[1].

مؤلف: مقصود از «تنزیل» منظور حقیقی از کلام خداست. و مقصود از گفتار ملحدین در باره قرآن، آن تفسیرهایی است که ایشان به رأی خود می‌کنند، و آنچه امام (علیه السلام) فرموده برخی از مصادیق باطل است، و آیه شریفه عام است، و همانطور که در گذشته گفتیم شامل همه باطلها می‌شود.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از قتاده روایت کرده‌اند که در تفسیر ﴿اَلَّذِینَ یُوفُونَ بِعَهْدِ اَللَّهِ وَ لاَ یَنْقُضُونَ اَلْمِیثَاقَ﴾ گفته: بر شما باد وفای به عهد و اینکه میثاق را نشکنید، زیرا خداوند از آن نهی کرده، و در باره آن به شدیدترین وجه اعلام خطر کرده و آن را در حدود بیست و چند جای قرآن به عنوان خیرخواهی شما آورده، و حجت

---

[1] احتجاج.

بر شما قرار داده، و اهل فهم و عقلا و دانشمندان می‌دانند که عظمت هر چیزی به مقداری است که خدا عظمتش داده باشد، و از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) برای ما نقل کرده‌اند که در خطبه خود فرموده: «ایمان ندارد کسی که امانت‌دار نیست و دین ندارد آن کس که به عهد خود پای‌بند نیست» [1].

مؤلف: از ظاهر این روایت به خوبی برمی‌آید که قتاده عهد و میثاق را حمل کرده بر عهد و میثاقهای دائر میان مردم، و حال آنکه خواننده گرامی بیاد دارد که گفتیم ظاهر سیاق آیه مخالف این معنا است.

روایاتی در باره صله رحم و پیوند ارتباط با آل محمد (علیهم السلام) در ذیل جمله: ﴿وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ...﴾

و در کافی به سند خود از عمر بن یزید روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدای عز و جل که فرموده: ﴿وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ سؤال کردم، فرمود: مقصود همان خویشاوندانت است[2].

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۵۶.

[2] اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵۶ ح ۲۷.

و نیز به سند دیگری از او روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: چه کسانی منظور در این آیه‌اند که باید با ایشان پیوند نمود؟ فرمود: این آیه در حق خویشان آل محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل شده، ولی آیه عام است و شامل قرابت خود توهم می‌شود. آن گاه فرمود: زنهار از کسانی مباش که می‌گویند فلان آیه فقط در فلان موضوع نازل شده[1].

مؤلف: معنایش اینست که آیات قرآن کریم در صورتی که عمومیت داشته باشد نباید منحصر به یک معنایش کرد، زیرا قرآن ظهر و بطنی دارد، و خدای تعالی مودت و دوستی ذوی القربای پیغمبرش را که خود یکی از مصادیق صله رحم است اجر و پاداش رسالت قرار داده، و فرموده: ﴿قُلْ لاَ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ اَلْمَوَدَّةَ فِى اَلْقُرْبىَ﴾[2] علاوه بر اینکه روایت آتیه نیز بر این معنا دلالت می‌کند.

و در تفسیر عیاشی از عمر بن مریم روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از آیه ﴿وَ

---

[1] اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵۶، ح ۲۸. ط بیروت.

[2] شوری، آیه ۲۳.

اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ سؤال كردم، فرمود: يكى از معانيش صله رحم است، ولى نهايت درجه و بهترين مصاديق آن اين است كه با ما پيوند داشته باشى[1].

و نيز در همان كتاب از محمد بن فضيل روايت كرده كه گفت: من از عبد صالح (موسى بن جعفر صلوات اللَّه عليه) از معناى آيه ﴿وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ پرسش نمودم، در جواب فرمودند: مقصود رحم آل محمد (عليه السلام) است كه آويزان بر عرش است، و مى‌گويد: پروردگارا! پيوند كن با آن كس كه با من پيوند ميكند و قطع كن با آن كس كه با من قطع مى‌كند، و اين آيه در تمامى ارحام جريان دارد[2].

مؤلف: در اين معنا روايات ديگرى نيز هست، و ما در جلد چهارم اين كتاب در تفسير اوائل

---

[1] تفسير عياشى، ج ۲، ص ۲۰۸ ح ۲۹.

[2] تفسير عياشى، ج ۲، ص ۲۰۸ ح ۲۰۸.

سوره نساء این معنا را که رحم آل محمد (علیه السلام) آویزان بر عرش است بیان نموده و توضیح دادیم.

و در کافی به سند خود از سماعة بن مهران از ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

از جمله چیزهایی که خدای تعالی علاوه بر زکات در اموال واجب کرده مساله صله رحم است، که فرموده: ﴿وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾[1].

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود آورده.

چند روایت در ذیل جمله: ﴿وَ يَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ﴾

و در تفسیر عیاشی از حماد بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به مردی فرمود: ای فلانی! تو را چه می‌شد با برادرت؟ عرض کرد: فدایت شوم! من حقی بر او داشتم خواستم حقم را از او بگیرم. حضرت فرمود: بگو ببینم معنای آیه ﴿وَ يَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ﴾ چیست؟ آیا معنایش این

---

[1] فروع کافی، ج ۳، ص ۴۹۸، ح ۸، ط بیروت.

است که می‌ترسند خداوند بر آنان ظلم و جور روا بدارد؟ نه به خدا قسم، بلکه می‌ترسند اینکه حسابشان را به دقت رسیدگی نمایند[1].

مؤلف: این روایت را صاحب معانی الاخبار[2] و صاحب تفسیر قمی[3] نیز نقل کرده‌اند.

و نیز در همان کتاب از هشام بن سالم، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ فرموده: سوء حساب همان مداقه و خرده‌گیری است. و نیز فرمود: معنایش این است که گناهان را به حساب بیاورد و حسنات را نیاورد[4].

مؤلف: دنباله‌ای که در این حدیث آمده در احادیث دیگر به طرق دیگری نیز از آن جناب روایت شده. و معنای اینکه حسنات به حساب نمی‌آید این است که در اثر مداقه خلل و نواقصی از آن پیدا کرده از این نظر غیر قابل اعتنایش می‌کنند، دلیل این معنا

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۰ ح ۳۹.
[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۰ ح ۳۹.
[3] معانی الاخبار.
[4] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۳. ط قم.

روایت آتیه است.

و در همان کتاب از هشام از آن حضرت نقل کرده که در ذیل آیه فرمود: سیئات ایشان را به حساب می‌آورند ولی حسناتشان را به حساب نمی‌آورند و همین استقصاء معنای سوء الحساب است[1].

و در همان کتاب از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: نیکی به پدر و مادر و صله رحم، حساب را آسان می‌سازد، آن گاه تلاوت فرمودند: ﴿وَ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اَللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ اَلْحِسَابِ﴾[2].

و در الدر المنثور در تفسیر ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾ از ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: جنت عدن درختی است که خداوند به دست خود نشانده و فرموده: «کن» و آن گاه موجود شده است[3].

روایتی در باره صبر و اقسام آن

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۰ ح ۳۸ و ۴۰.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۸، ح ۲۸.

[3] الدر المنثور، ج ۴، ص ۵۷، ط بیروت.

و در کافی به سند خود از عمرو بن شمر یمانی، و بدون ذکر بقیه رجال سند، از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: صبر بر سه قسم است: صبر در مصیبت، و صبر در طاعت، و صبر در معصیت، هر کس بر مصیبتی صبر کند تا با خوشی و تحمل آن را بگذراند خداوند برایش سیصد درجه می‌نویسد، که ما بین هر درجه تا درجه دیگر به قدر ما بین آسمان و زمین باشد. و کسی که بر اطاعت خدا صبر کند، خداوند برایش ششصد درجه می‌نویسد، که میان هر درجه با درجه دیگر به قدر ما بین مغز زمین تا عرش فاصله باشد. و کسی که بر معصیتی صبر کند خداوند نهصد درجه برایش می‌نویسد، که میان یک درجه تا درجه دیگر به قدر میان مغز زمین تا منتهای عرش فاصله باشد[1].

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۲۷ تا ۳۵]

﴿وَ یَقُولُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اَللَّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشَاءُ وَ یَهْدِی إِلَیْهِ مَنْ أَنَابَ ۲۷

---

[1] اصول کافی، ج ۲، ص ۹۱، ح ۱۵، ط بیروت.

اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اَللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ
تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ ٢٨ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ
طُوبىَ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ ٢٩ كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِى أُمَّةٍ
قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ اَلَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ
وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّى لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ
تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتَابِ ٣٠ وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ
أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ اَلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ اَلْمَوْتىَ بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ
جَمِيعاً أَ فَلَمْ يَيْأَسِ اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اَللَّهُ لَهَدَى
اَلنَّاسَ جَمِيعاً وَ لاَ يَزَالُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا
صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِىَ وَعْدُ
اَللَّهِ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُخْلِفُ اَلْمِيعَادَ ٣١ وَ لَقَدِ اُسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ
مِنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ
عِقَابِ ٣٢ أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلىَ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ
جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِى
اَلْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ اَلْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا
مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ اَلسَّبِيلِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ
مِنْ هَادٍ ٣٣ لَهُمْ عَذَابٌ فِى اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ
اَلْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَاقٍ ٣٤ مَثَلُ اَلْجَنَّةِ
اَلَّتِى وُعِدَ اَلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ
وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى اَلَّذِينَ اِتَّقَوْا وَ عُقْبَى اَلْكَافِرِينَ اَلنَّارُ

ترجمه آیات

کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: چرا معجزه‌ای از پروردگارش به او نازل نمی‌شود؟ بگو خدا هر که را بخواهد گمراه می‌کند، و هر که بسوی او بازآید او را هدایت می‌کند (۲۷).

آنها کسانی هستند که ایمان آورده و دلهایشان به یاد خدا آرامش می‌گیرد، آگاه باشید که تنها با یاد خدا دلها آرامش پیدا می‌کند (۲۸).

همان کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند خوشی و سرانجام نیک از آن ایشان است (۲۹).

هم چنان تو را در امتی فرستادیم که پیش از آنها امتهایی در گذشته آمدند و رفتند تا آنچه را به تو وحی کردیم بر آنان بخوانی در حالی که ایشان به رحمان کفر می‌ورزند، بگو پروردگار من اوست، که خدایی جز او نیست، من بر او توکل می‌کنم، و رجوع من بسوی اوست (۳۰).

و اگر بوسیله قرآن کوه‌ها حرکت داده می‌شد، و زمین شکافته می‌شد، و یا مردگان بوسیله آن سخن گفته می‌شدند، سودشان نمی‌داد، که همه کارها به

اراده خداست، آیا مگر کسانی که ایمان آورده‌اند، از ایمان اینان مایوس نشدند و ندانستند که اگر خدا می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد و پیوسته کافران به سزای کردارشان به حادثه‌ای هولناک برمی‌خورند، و یا به نزدیک دیارشان فرود می‌آید؟ تا خدا وعده خویش را بیاورد، که خدا خلاف وعده نمی‌کند (۳۱).

نیز پیغمبران پیش از تو را استهزاء کردند پس کسانی را که کافر بودند مهلتی دادم و آن گاه مؤاخذه کردم، و دیدی عقوبت کردن من چه سخت بود؟ (۳۲).

آنکه مراقب اعمال همه کسانست با غیر او یکی است؟ آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو نام آنها را بگویید، آیا می‌خواهید خدا را از شریکان زمینی که آنان را نمی‌شناسد خبر دهید و یا صورتا سخنی ظاهری (و تو خالی) می‌گویید؟ نه، بلکه برای کسانی که کافرند نیرنگشان آرایش گرفت، و از راه به در شدند، و هر که را خدا گمراه کند راهنمایی ندارد (۳۳).

در زندگی این دنیا عذابی دارند، و عذاب دنیای دیگر سخت‌تر است، و از عذاب خدا حافظ و نگهداری ندارند (۳٤).

بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده‌اند، این است که در آن جویهای روانست، میوه و سایه آنها دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری کرده‌اند، و سرانجام کافران جهنم است (۳۵).

بیان آیات [هدایت به دست خدا است و صرف وجود آیت معجزه سبب ایمان آوردن نیست]

بار دیگر به گفتار کفار برمی‌گردد، که گفتند: ﴿لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ یعنی چرا

از ناحیه پروردگارش آیتی بر او نازل نشد که ما ببینیم و با دیدنش هدایت شویم و از شرک بسوی ایمان بگرائیم؟ خداوند پاسخ می‌دهد به اینکه هدایت و ضلالت اثر آیت و مستند به آن نیستند، بلکه مستند به خود خدایند، خداست که هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

و سنت او بر این جریان یافته که کسانی را هدایت نماید که بسوی او بازگشت کنند، و دارای قلبی باشند که بیاد او آرامش و اطمینان داشته باشد، این دسته‌اند که دارای سرانجام نیک و عاقبت خیرند، و کسانی را گمراه کند که به آیات واضحه و روشن او کفر بورزند، که ایشان راست عذاب در دنیا در حالی که عذاب آخرتشان دشوارتر است، و بغیر از خدا هم کسی نگهدار ندارند.

اگر بدون مشیت او هدایت امکان داشت دیگر چه وسیله‌ای بهتر از معجزه‌ای مانند قرآن؟ و اینکه می‌بینید با بودن این معجزه روشن هم عده‌ای هدایت نیافته‌اند، خود بهترین شاهد است بر اینکه امر هدایت بدست خداست، و او نخواسته است کسانی

هدایت شوند که ضلالت بر ایشان نوشته شده، و خود فرموده: ﴿وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ کسانی را که از اهل کفر و مکر، خداوند گمراهشان کرده باشد دیگر هدایت شدنی نیستند.

﴿وَ يَقُولُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اَللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾.

در اینجا به کلام کفار بازگشته و به جواب می‌پردازد. و مقصود کفار از اینکه گفتند: «چرا آیتی بر او نازل نشد...» این بوده که ما قرآن را آیت نمی‌دانیم، چرا آیتی نیامد که ما بوسیله آن هدایت شویم؟ دلیل بر اینکه مقصود ایشان این بوده جملات بعدی آیه است، یعنی جمله ﴿قُلْ إِنَّ اَللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ و جمله ﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ... بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ و جمله ﴿وَ صُدُّوا عَنِ اَلسَّبِيلِ...﴾.

زیرا می‌بینیم خداوند در پاسخشان به پیغمبر خود دستور می‌دهد که به ایشان بگوید: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾، و می‌فهماند که مساله هدایت مربوط و مستند به آیه نیست تا اگر نازل شود هدایت شوند، و اگر نازل نشود گمراه گردند، بلکه

مساله هدایت و ضلالت مستند به خدای سبحان است، اوست که هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

و چون زمینه طوری بود که ممکن بود از این جواب توهم کنند که مساله هدایت و

ضلالت دائر مدار مشیتی گزاف و نامنظم است، لذا برای اینکه چنین توهمی پیش نیاید نفرمود: «یهدی الیه من یشاء - هدایت می‌کند بسوی خود کسی را که بخواهد»، بلکه فرمود: «﴿یَهْدِی إِلَیْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ هدایت می‌کند بسوی خود هر که را که بسوی او بازگشت نماید»، و روشن ساخت که استناد قضیه به مشیت پروردگار خود بر اساس سنتی است که دائما جریان داشته، و بر طبق نظام متقنی است که هرگز خلل نمی‌پذیرد. آری، خدای تعالی هدایت کسی را می‌خواهد که خود او بسوی خدا بازگشت بکند، و مشیتش بر ضلالت کسی تعلق می‌گیرد که از خدای روی‌گردان باشد و بسوی او بازگشت نکند.

پس کسی که متصف به صفت انابه و رجوع بحق باشد و افکار و عقایدش مغلول به غلهای اهواء نباشد، خداوند او را با این دعوت حقه (قرآن) هدایت می‌فرماید، و کسی که افکار و عقایدش آزاد از قید اهواء نباشد گمراه می‌شود هر چند آیات مستقیم و روشن باشد، و از آیات منتفع نمی‌گردد هر چند که معجزه هم باشد، آری: «﴿وَ مَا تُغْنِی اَلْآیَاتُ وَ اَلنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَ یُؤْمِنُونَ﴾».

از همین جا بدست می‌آید که جمله ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ...﴾ در تقدیر: «ان اللّه یضل بمشیته من لم ینب الیه و یهدی الیه بمشیته من اناب الیه» است، یعنی خداوند به مشیتش گمراه می‌کند کسی را که به سوی او رجوع نکند، و به مشیتش هدایت می‌کند کسی را که بسوی او بازگشت نماید.

و نیز این معنا روشن می‌گردد که ضمیر در «الیه» در جمله ﴿يَهْدِي إِلَيْهِ﴾ به خدای تعالی برمی‌گردد. و اینکه بعضی[1] گفته‌اند «به قرآن برمی‌گردد» صحیح نیست. و همچنین اینکه عده‌ای[2] دیگر گفته‌اند «برسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) برمی‌گردد» بی‌وجه است.

﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اَللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾.

اطمینان به معنای سکون و آرامش است، و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود.

---

[1] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۸، ط بیروت.

[2] تفسیر روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۴۸، ط بیروت.

و از ظاهر سیاق برمی‌آید که صدر آیه بیان ذیل آیه قبل است، یعنی بیان جمله «من اناب»، و می‌فهماند انابه همان ایمان و اطمینان قلب است با ذکر خدا، البته این از ناحیه عبد است که او را آماده و مستعد می‌سازد برای اینکه مشمول عنایت و عطیه الهی گردد، هم چنان که فسق و اعراض از حق در طرف ضلالت، خود زمینه را آماده برای اضلال خدایی می‌کند، و لذا

فرموده: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ اَلْفَاسِقِينَ﴾[1] و نیز فرمود: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اَللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلْفَاسِقِينَ﴾[2].

اشاره به معنای «ایمان» و بیان اینکه ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارتست از ادراک توأم با تسلیم و قبول قلبی

و ایمان به خدا به صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است، زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می‌سازد، هم چنان که خودش فرموده: ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اِسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[3] و چون می‌دانیم ایمان با انکار نمی‌سازد، پس نتیجه می‌گیریم که ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارتست از پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس، نسبت به آنچه که درک کرده. قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضاء دارد تسلیم شود، و علامت داشتن چنین قبولی این

---

[1] و با آن گمراه نمی‌کند مگر تبهکاران را. – بقره، آیه ۲۶.

[2] و چون بسوی باطل میل کردند خداوند هم دلهایشان را گریزان از حق و متمایل بباطل کرد، و خدا مردم تبهکار را هدایت نمی‌کند. – صف، آیه ۵.

[3] آن را انکار کردند در حالی که دلهایشان بدان یقین داشت. – نمل، آیه ۱۴.

است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود.

اینجاست که می‌بینیم بسیاری از اشخاص با علم و درک زشتی و پلیدی عملی، معذلک به آن عمل اعتیاد دارند و نمی‌توانند خود را از آن بازدارند، برای همین است که فقط قبح آن را درک کرده‌اند، ولی ایمان به آن ندارند، و در نتیجه تسلیم درک خود نمی‌شوند. و بعضی دیگر را می‌بینیم که علاوه بر درک تسلیم هم شده‌اند، و بعد از تسلیم توانسته‌اند بدون درنگ دست از آن کار بردارند و این همان ایمان است.

و این همان معنایی است که از آیه شریفه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اَللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي اَلسَّمَاءِ﴾[1] استفاده می‌شود.

پس هدایت از ناحیه خدای سبحان اقتضای امری

---

[1] پس هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را پذیرای اسلام می‌سازد، و هر که را بخواهد گمراه سازد سینه‌اش را تنگ و بی‌گنجایش می‌کند، بطوری که پذیرفتن اسلام و حق در نظرش مانند بالا رفتن به آسمان غیر ممکن می‌رسد. – انعام، آیه ۱۲۵.

را از قلب و یا صدر و یا نفس آدمی دارد که نسبت آن امر با آن هدایت نسبت قبول و انفعال است به امر مورد قبول، که در آیه ۱۲۵ سوره انعام از آن به شرح صدر و توسعه سینه تعبیر کرده، و در آیه مورد بحث آن را ایمان و اطمینان قلب نامیده، و آن عبارت از این است که آدمی خود را در قبول امر، مقبول در امنیت ببیند و قلبش با

آن تسکین و آرامش یابد، و آن امر در قلبش راه پیدا کند و در آن جایگزین شود، بدون اینکه قلب مضطرب و یا روی‌گردان شود.

معنای ترس از خدا و توضیح اینکه چرا با یاد خدا هم خشیت و ترس و هم سکون و اطمینان قلبی حاصل می‌شود

از همین جا معلوم می‌شود که جمله ﴿وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اَللَّهِ﴾ عطف تفسیری بر جمله «آمنوا» است، و در نتیجه می‌فهماند که ایمان به خدا ملازم به اطمینان قلب بوسیله یاد خداست.

و این با آیه سوره انفال که می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا اَلْمُؤْمِنُونَ اَلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اَللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[1] منافات ندارد، زیرا ترسی که در این آیه آمده ترسی نیست که با اطمینان منافات داشته باشد، بلکه حالتی است قلبی که طبعا قبل از آمدن اطمینان عارض قلب می‌شود، هم چنان که آیه ﴿اَللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ اَلْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ اَلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اَللَّهِ ذَلِكَ

[1] مؤمنین تنها آنهایند که وقتی یاد خدا به میان می‌آید دلهایشان بهراس می‌افتد. – انفال، آیه ۲.

هُدَى اَللَّهِ يَهْدِى بِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[1] هم این معنا را افاده می‌کند.

توضیح اینکه: هر نعمتی از ناحیه خدای سبحان نازل می‌شود، و اما نقمت و عذاب و ناراحتی هر چه که باشد در حقیقت چیزی نیست که از ناحیه او نازل شده باشد، چون امر وجودی نیست، بلکه امری است عدمی، و عبارت است از افاضه نکردن خدا و امساک او از رساندن نعمت و انزال رحمت، هم چنان که آیه شریفه ﴿مَا يَفْتَحِ اَللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾[2] هم آن را افاده می‌کند.

و وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی‌شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است پیش بیاید، نتیجه می‌گیریم که

---

[1] خدا بهترین گفتار را بصورت کتابی یک نواخت نازل کرده، در حالی که آیاتش بهم برمی‌گردند و تن کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند از آن لرزیده، و سپس دلهایشان بیاد همان پروردگار آرام می‌گیرد، این است هدایت خدا، که با آن هر که را خواهد هدایت کند، و هر که را خدا گمراه کند، دیگر رهبری نخواهد داشت. - زمر، آیه ۲۳.

[2] در رحمتی که خدا به روی مردم باز کند کسی جلوگیر آن نیست، و اگر امساک و دریغ بورزد کس دیگری نیست که بعد از خدا آن را بفرستد.- فاطر، آیه ۲.

حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت خویش است که باعث می‌شود خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند، بنابراین هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان می‌دهد این است که ملتفت قصورها و تقصیرها و گناهان خود گشته، آن چنان متاثر شود که عکس العملش در جوارح، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش

می‌شود که هدف نهایی فطرت اوست، و در نتیجه خاطرش سکون یافته و بیاد او دلش آرامش می‌یابد.

توضیحی در باره اینکه دلها فقط به ذکر خدا آرام می‌گیرد ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ و اینکه مراد از ذکر اعم از ذکر لفظی است

صاحب مجمع البیان برای «ذکر» معنایی کرده که برگشتش به ذکر لفظی است، او گفته است: خداوند تعالی یک جا ذکر را مایه اطمینان قلب دانسته و در جایی دیگر باعث وجل و ترس قلب خوانده، این بدان جهت است که مقصود از ذکر در اولی به یاد آوردن ثوابها و نعمتهای اوست که بشمار نمی‌آید، و منتهای او که کسی را یارای تلافی آن نیست، آدمی وقتی به یاد نعمتهای او می‌افتد دلش آرام می‌گیرد. و مقصود از ذکر در آنجا که باعث ترس و اضطراب قلب می‌شود، بیاد آوردن عقاب خدا و انتقام اوست که بیاد هر که بیاید آرامش را از او سلب می‌کند[1].

البته این تفسیر با تفسیر کسی که ذکر را به معنای قرآن گرفته بهتر می‌سازد چنان که در چند جای قرآن

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۹۱، ط تهران.

«ذکر» به معنای خود قرآن آمده، از آن جمله فرموده: ﴿وَ هَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا اَلذِّكْرَ﴾[2] و امثال آن.

و لیکن ظاهر این است که مقصود از ذکر، اعم از ذکر لفظی است و بلکه مقصود از آن مطلق انتقال ذهن و خطور قلب است، چه اینکه به مشاهده آیتی و برخوردن به حجتی باشد، و یا به شنیدن کلمه‌ای صورت گیرد. شاهدش این است که بعد از آنکه می‌فرماید: ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اَللَّهِ﴾ بعنوان قاعده کلی می‌فرماید: «﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد» و این خود قاعده‌ای عمومی است که شامل همه انحاء ذکر می‌باشد، چه اینکه لفظی باشد، و چه غیر آن، و چه اینکه قرآن باشد و یا غیر قرآن.

و در اینکه فرمود: ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ تنبیهی است برای مردم به اینکه متوجه پروردگار خود بشوند و با یاد او دلهای خود را راحت سازند، چون آدمی در زندگی خود هدفی جز

---

[1] و این ذکری است پر برکت. - انبیاء، آیه ۵۰.

[2] ما ذکر را نازل کردیم. - حجر، آیه ۹.

رستگاری به سعادت و نعمت نداشته، و بیمی جز از برخورد ناگهانی شقاوت و نعمت ندارد، و تنها سببی که سعادت و شقاوت و نعمت و نقمت به دست اوست همان خدای سبحان است، چون بازگشت همه امور به اوست، و او است که فوق بندگان و قاهر بر آنان و فعال ما یشاء و ولی مؤمنین و پناهندگان به اوست، پس یاد او برای نفسی که اسیر حوادث است و همواره در

جستجوی رکن وثیقی است که سعادت او را ضمانت کند، و نفسی که در امر خود متحیر است و نمی‌داند به کجا می‌رود و به کجایش می‌برند و برای چه آمده، مایه انبساط و آرامش است، آن گونه که نوش‌دارو مایه راحتی و آرامش مارگزیده است. همانطور که مارگزیده به نوش‌دارو رکون و اعتماد نموده، خود را به آن می‌رساند، و پس از بکار بردن آنا فانا احساس نشاط سلامتی و عافیت می‌کند، نفس نیز از یاد خدا این احساس را می‌نماید.

پس هر قلبی بطوری که جمع محلی بالف و لام (القلوب) افاده می‌کند با ذکر خدا اطمینان می‌یابد، و اضطرابش تسکین پیدا می‌کند. آری، این معنا حکمی است عمومی که هیچ قلبی از آن مستثناء نیست، مگر اینکه کار قلب بجایی برسد که در اثر از دست دادن بصیرت و رشدش دیگر نتوان آن را قلب نامید، البته چنین قلبی از ذکر خدا گریزان و از نعمت طمانینه و سکون محروم خواهد بود هم چنان که فرموده: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى اَلْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى اَلْقُلُوبُ اَلَّتِى فِى

اَلصُّدُورِ﴾[1] و نیز فرموده ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[2] و نیز فرموده: ﴿نَسُوا اَللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[3].

از ظاهر الفاظ آیه انحصار فهمیده می‌شود، چون متعلق فعل یعنی ﴿بِذِكْرِ اَللَّهِ﴾ بر خود فعل یعنی «تطمئن» مقدم آمده، در نتیجه می‌فهماند که دلها جز به یاد خدا به چیز دیگری اطمینان نمی‌یابد. بیان گذشته ما نیز این معنا را روشن می‌کند، زیرا گفتیم که دلهای آدمیان که همان نفوس مدرکه باشد هیچ هدفی جز رسیدن به سعادت و امنیت از شقاوت ندارد، و بهمین جهت است که دست به دامن اسباب می‌زند و چون هیچ سببی از اسباب نیست مگر آنکه از جهتی غالب و از جهتی مغلوب است، و تنها سبب غالب و غیر مغلوب خدای سبحان و خدای غنی و ذو الرحمه است، پس تنها به یاد او دلها آرامش می‌یابد، و اگر دلی به یاد غیر او آرامش یابد، دلی است که از حقیقت حال خود غافل است و اگر

---

[1] دیدگان کور نمی‌شود و لیکن دلهایی که در سینه‌هاست کور می‌گردد. – حج، آیه ۴۶.

[2] قلب دارند و لیکن با آن نمی‌فهمند. – اعراف، آیه ۱۷۹.

[3] خدا را فراموش کردند خدا هم ایشان را فراموش کرد. – توبه، آیه ۶۷.

متوجه وضع خود بشود بدون درنگ دچار رعشه و اضطراب می‌گردد.

حرفهایی که پاره‌ای مفسرین در این آیه یعنی در تفسیر آیه ﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اَللَّهِ...﴾، زده‌اند، یکی این است که این آیه جمله‌ایست استئنافی و ابتدایی و کلمه ﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا﴾ مبتداء و جمله ﴿طُوبیَ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ﴾ در آیه بعدی خبر آنست، و جمله ﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ﴾ بدل از جمله ابتدائیه است و جمله ﴿أَلاَ بِذِکْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ جمله معترضه ایست ما بین مبتداء و خبر آن. و لیکن این سخن کلامی بیهوده است.

مراد از حیات طیبه و «معیشت طوبی» که از آثار اطمینان و آرامش قلب است

﴿اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ طُوبیَ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ﴾.

کلمه «طوبی» بر وزن «فعلی» - بضم فاء - مؤنث اطیب (پاکیزه‌تر) است، و صفتی است برای موصوف محذوف، و آن موصوف - به طوری که از سیاق برمی‌آید - عبارتست از حیات و یا معیشت، زیرا نعمت هر چه که باشد از این رو گوارا و مورد غبطه است که مایه خوشی زندگی است، و وقتی مایه خوشی و سعادت است که قلب با آن سکون و آرامش یابد و از اضطراب خلاص شود، و چنین آرامش و سکونی برای احدی دست نمی‌دهد مگر آنکه به خدا ایمان داشته باشد و عمل صالح کند، پس تنها خداست که مایه اطمینان خاطر و خوشی زندگی است.

آری، چنین کسی از شر و خسران در آنچه پیش می‌آید ایمن و سالم است، و چگونه نباشد و حال آنکه به ستونی تکیه زده که انهدام نمی‌پذیرد. او خود را در تحت ولایت خدای تعالی قرار داده، هر چه برایش تقدیر کند، مایه سعادت اوست، اگر چیزی به

وی عطا کند خیر اوست، و اگر هم منع کند باز خیر اوست.

هم چنان که خودش در وصف این زندگی طیب فرموده: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] و در وصف کسانی که با ذکر خدا دارای اطمینان قلب نیستند فرموده: ﴿وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمى﴾[2].

و بعید نیست اینکه در آیه مورد بحث زندگی و معیشت مؤمنین را پاکیزه‌تر خوانده، و پاکیزگی بیشتر برای آنان قائل شده، به منظور اشاره به این نکته باشد که زندگی به هر حال خالی از طیب نیست، چیزی که هست در مورد کسانی که به یاد خدا و دارای آرامش قلب هستند طیب بیشتری دارد، زیرا زندگی آنان از آلودگی به ناگواریها دور است.

---

[1] هر کس عمل صالح کند، چه مرد و چه زن در حالی که ایمان داشته باشد، ما او را به عیش طیب زنده می‌داریم، و مزدشان را بهتر از آنچه که می‌کردند پاداش می‌دهیم. – نحل، آیه ۹۷.

[2] و کسی که از یاد من اعراض کند زندگی تنگ و ناگواری خواهد داشت و روز قیامت او را کور محشور می‌کنیم. – طه، آیه ۱۲۴.

پس جمله ﴿طُوبىٰ لَهُمْ﴾ در تقدیر: «لهم حیاة - و یا - معیشة طوبی» است، یعنی برای آنان است زندگی و یا عیشی طیب‌تر، بنابراین کلمه «طوبی» مبتداء و کلمه «لهم» خبر آنست. و اگر مبتدای نکره بر خبرش که همان ظرف «لهم» است مقدم شده، برای این بوده که زمینه گفتار زمینه تهنیت بوده است، و در مثل چنین مقامی آنچه مایه تهنیت است را از در استعجال زودتر به زبان می‌آورند تا شنونده به همین مقدار هم که شده زودتر خرسند گردد، هم چنان که در بشارتها به جای

عبارت «لک البشری» می‌گویند: «بشری لک».

و کوتاه سخن، در آیه مورد بحث کسانی را که ایمان به خدا آورده و عمل صالح می‌کنند، و در نتیجه با یاد خدا دارای اطمینان قلب دائمی می‌شوند، به رسیدن به زندگی و عیشی طیب و سرانجام نیک بشارت می‌دهد. و از همین جا معلوم می‌شود چگونه آیه به آیات قبل خود متصل می‌گردد. آری همانطور که قبلا هم گفتیم طیب عیش از آثار اطمینان قلب است.

در مجمع البیان در ذیل جمله ﴿طُوبیَ لَهُمْ﴾ فرموده: در معنای این جمله چند قول است ۱ - اینکه معنایش فرح و چشم روشنی است - نقل از ابن عباس ۲ - اینکه زندگی اینان مورد غبطه است - نقل از ضحاک ۳ - اینکه زندگی ایشان خیر و کرامت است برای خودشان - نقل از ابراهیم نخعی ۴ - بهشت از آن ایشان است - نقل از مجاهد. ۵ - معنایش این است که زندگی پاک برای آنها است - نقل از زجاج. و حال خوش برای ایشان است - نقل از ابن انباری، وی گفته: طوبی صیغه فعلی از ماده «طیب» است.

بعضی دیگر گفته‌اند: طوبی لهم یعنی پاکیزه‌ترین اشیاء که همان بهشت است برای ایشان است - نقل از جبائی ۶ - طوبی یعنی گوارا باد ایشان را زندگی طیب ۷ - طوبی لهم یعنی نیک است برای ایشان - نقل از قتاده ۸ - طوبی لهم یعنی چه خوبست آنچه برای ایشان است - نقل از عکرمه ۹ - طوبی لهم، یعنی دوام خیر برای آنها است ۱۰ - طوبی درختی است در بهشت که ریشه‌اش در منزل رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و در خانه هر یک از مؤمنین شاخه‌ای از آن وجود دارد - نقل از عبید بن عمیر و وهب و ابی هریره و شهر بن حوشب. و از ابی سعید خدری نیز بدون ذکر سند نقل شده است. این بود آنچه که مورد حاجت ما بود از کلام صاحب مجمع البیان[1].

و بیشتر این معانی از باب انطباق است، نه اینکه از ظاهر آیه استفاده شده باشد.

﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ...﴾.

---

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۹۱، ط تهران.

کلمه «متاب» مصدر میمی از توبه و به معنای رجوع است. اشاره به کلمه «کذلک» اشاره به سنت جاریه از دعوت امم به دین توحید است و اینکه گمراه کردن هر که را بخواهد و هدایت هر که را بخواهد خود بر طبق نظامی است که در رجوع به خدا و ایمان به او و سکون قلب به یاد او و عدم رجوع به او جریان دارد.

و معنای آیه این است که: تو را در امتی فرستادیم که قبل از ایشان امتهای دیگری بودند و گذشتند، و این ارسال، نظیر همان ارسال و بر طبق سنتی است که همواره در عالم جریان داشته، ارسال تو نیز بدین منظور بوده که بر امتت آنچه را که به سویت وحی می‌کنیم تلاوت کنی، و برای آنها مضامین

این کتاب را تبلیغ کنی و حال آنکه آنها به رحمان کفر می‌ورزند.

و اگر فرمود: «به رحمان» و نفرمود «به ما» با اینکه ظاهر سیاق اقتضاء داشت بفرماید «و برای ایشان که به ما کفر می‌ورزند تبلیغ نمایی» بدان جهت بود که اشاره کند به اینکه نپذیرفتن وحیی که رسول اللّه (صلی الله علیه وآله و سلم) بر ایشان می‌خواند - که همان قرآن باشد - و اعتنا نکردنشان به امر آن و اعتراضشان به اینکه «چرا آیتی از ناحیه پروردگارش بر او نازل نشده» در حقیقت کفران رحمت عمومی الهی است، رحمتی که اگر آن را بپذیرند و بدان عمل کنند متضمن سعادت دنیا و آخرت آنان است.

معنای جمله: ﴿إِلَيْهِ مَتَابِ﴾

﴿قُلْ هُوَ رَبِّی لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتَابِ﴾ در این جمله رسول گرامی خود را دستور می‌دهد به اینکه مساله توحید را به صراحت به ایشان گوشزد کند، و فرمود: «بگو او پروردگار من است، معبودی نیست جز او، من بر او توکل می‌کنم و بازگشت‌گاه من بسوی اوست»، یعنی او تنها

پروردگار من است بدون اینکه شریکی با او باشد. - بر خلاف آنچه که شما پنداشته‌اید - و تنها او برای من ربوبیت دارد، من نیز تنها او را قائم به جمیع امور خود می‌دانم و حوائجم را تنها به درگاه او عرضه می‌دارم.

از اینجا کاملا روشن می‌شود که مساله توکل کردن بر خدا، و بازگشت را تنها بسوی او دانستن، از آثار ربوبیت و متفرع بر آنست، چون «رب» به معنی مالک و مدبر است. پس حاصل معنا این می‌شود که: او وکیل من است و من به سوی او بازمی‌گردم.

بعضی گفته‌اند: منظور از کلمه «متاب» توبه از گناهان است، چون اگر به معنای اولی (بازگشت‌گاه) بگیریم، لازم می‌آید که کلمه مزبور تاکید جمله «علیه توکلت» بوده باشد، و این خلاف ظاهر است.

لیکن ما قبول نداریم که اگر به آن معنا باشد تاکید می‌شود، علاوه این را هم قبول نداریم که تاکید بودن خلاف ظاهر است، و مطلب در هر دو جهت روشن است.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: معنای «الیه متاب»، «الیه متابی و متابکم» است، یعنی بازگشت من و شما به سوی اوست. و لیکن این معنا مستلزم حذف و تقدیری است که هیچ دلیلی بر آن نیست، و صرف اینکه در واقع بازگشت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و امتش به سوی خداست باعث و مصحح این نمی‌شود که ما آن را در تقدیر آیه هم مقدر بدانیم، بدون اینکه در کلام چیزی که موجب آن باشد وجود داشته باشد.

﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ اَلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ اَلْمَوْتىٰ بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾.

مقصود از براه انداختن کوه‌ها این است که آنها را از ریشه کنده از جایی به جایی دیگر انتقال

---

[1] مجموعه من التفاسیر، ج ۳، ص ۴۹۴، ط بیروت. و روح المعانی ج ۱۳، ص ۱۵۴، ط بیروت.

دهند، و مقصود از تقطیع زمین، این است که آن را قطعه قطعه سازند، و مقصود از به سخن آوردن مردگان، این است که ایشان را برای پرسش از اینکه بعد از مرگ چه بر سرشان آمده زنده کنند، تا از گفته آنان بر حقیقت آخرت استدلال نمایند، چون پیشنهاد کفار و مقصود ایشان از آیت همینها بوده.

و اینها امور عجیب و غریب و خارق العاده‌ایست که به عنوان آثار قرآن فرض شده، (که به فرضی هم که قرآن چنین آثاری می‌داشت باز این کفار هدایت نمی‌شدند) و چون جمله ﴿بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ در کلام بود و دلالت می‌کرد بر اینکه جزاء «لو» چیست، لذا جزاء شرط مزبور حذف گردیده است.

هدایت و ضلالت به دست خدا است و بدون مشیت او شگفت‌ترین آیات الهی نیز اثری در هدایت گمراهان نخواهد داشت

این آیات بطوری که دانستی در مقام بیان این معنا است که مساله هدایت مربوط به آیه‌هایی که پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ...﴾ نیست، بلکه امر هدایت به دست خداست، که هر که را بخواهد گمراه و هر که را که بسویش انابه کند هدایت می‌نماید.

و همچنین آیات بعدی، از قبیل ﴿بَلْ زُیِّنَ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مَکْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ اَلسَّبِیلِ وَ مَنْ یُضْلِلِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾، و همچنین آیه ﴿وَ کَذَلِکَ أَنْزَلْنَاهُ حُکْماً عَرَبِیًّا وَ لَئِنِ اِتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ...﴾ و آیه ﴿وَ مَا کَانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ...﴾ و همچنین آیات قبل، همه در این سیاق قرار دارند و در مقام بیان این معنا هستند.

بنابراین، جزاء «لو» که گفتیم حذف شده چیزی نظیر این است که بگوییم: «هدایت نخواهند شد مگر آنکه خدا بخواهد»، و معنای آن این است که: اگر هم فرض کنیم که قرآن چنین اثری می‌داشت که کوه‌ها را از ریشه می‌کند و زمین را پاره پاره می‌نمود و مردگان را بزبان درمی‌آورد، مع ذلک با دیدن این گونه آثار، هدایت شونده نیستند، مگر آنکه خدا بخواهد، بلکه امر تمامی آن بدست خداست، و زمام هیچ امری بدست غیر او نیست تا کسی توهم کند که اگر آیتی عظیم و عجیب و غریب و مدهش نازل می‌شد ممکن بود این کفار را هدایت کند، نه، بلکه امر همه‌اش بدست خداست، و هدایت هم (که خود

امری است از امور) مربوط به مشیت او است.

و بنابراین آیه شریفه از نظر معنا شبیه می‌شود به آیه ﴿وَ لَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتى وَ حَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[1].

و بعضی[2] گفته‌اند: جزاء «لو» که حذف شده چیزی نظیر این است که بگوییم: «هر آینه این قرآن است» و مقصود بیان عظمت شان قرآن، و این نکته است که قرآن در قدرت بیان و نفوذ کلام نهایت درجه را دارد، و این از جهالت کفار است که از قرآن اعراض نموده پیشنهاد معجزه دیگری می‌کنند چه معجزه‌ای بالاتر از این قرآن که در رفعت قدر و عظمت به حدی است که اگر قرآنی فرض شود که کوه‌ها را از جای کنده یا زمین را پاره پاره کند و یا مردگان را به زبان آورد (کلمه یا در هر دو جمله بمنظور منع خلو است نه منع جمع) قطعا همین قرآن

---

[1] و اگر فرشتگان را بر ایشان نازل کنیم و مردگان با ایشان سخن گویند و همه چیز را گروه گروه نزد آنان جمع آوریم، باز هم ایمان نمی‌آورند مگر آنکه خدا بخواهد. - انعام، آیه ۱۱۱.

[2] تفسیر التبیان ج ۶، ص ۲۵۲، ط نجف.

خواهد بود، لیکن خداوند قرآن را این چنین نازل نکرده.

وجوهی که در معنای آیه شریفه: ﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ ... بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ گفته شده است

و بنابراین معنا، آیه شریفه در معنای آیه ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا اَلْقُرْآنَ عَلىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اَللَّهِ﴾[1] است.

و لیکن این معنا با سیاق آیات به بیانی که گذشت مساعد و سازگار نیست، و مخصوصا با جمله ﴿بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ و همچنین با جمله بعدی: ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اَللَّهُ لَهَدَى اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ هیچ نمی‌سازد، و به زودی توضیح این ناسازگاری - انشاء اللّه - خواهد آمد. و لذا مفسرینی که آیه را به معنایی که نقل شد تفسیر کرده‌اند در تفسیر ﴿بَلْ لِلَّهِ اَلْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ و ربطش بما قبل، خود را به زحمت انداخته‌اند و گفته‌اند[2]:

---

[1] اگر این قرآن را به کوهی نازل کرده بودیم آن را از ترس خدا خاشع و شکافته می‌دیدی. - حشر، آیه ۲۱.

[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۶، ط بیروت. و الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی) ج ۹، ص ۳۲۰، ط بیروت.

معنایش به ضمیمه صدر آیه این است که اگر قرآنی فرض شود که چنین اثری به آن بدهند همین قرآن خواهد بود، و لیکن خدای سبحان چنین کاری را با این قرآن نکرده، بلکه آن را بهمین صورتی که هست نازل کرده، چون امر همه‌اش فقط به دست او است.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: حاصل معنای «بل» این است که این گونه امور خارق العاده با قرآن انجام نمی‌شود، و اگر انجام شود به وسیله دیگری که در تحت اراده خداست انجام می‌گیرد، چون همه امور بدست او است و بس.

بعضی[2] دیگر گفته‌اند: بهتر این است که بگوییم جمله مورد بحث یعنی ﴿بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ عطف بر محذوف است، و تقدیر این است که «اختیار هیچ امری بدست تو نیست، بلکه همه‌اش بدست خداست».

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۶، ط بیروت. و الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی) ج ۹، ص ۳۲۰، ط بیروت.

[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۶، ط بیروت. و الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی) ج ۹، ص ۳۲۰، ط بیروت.

و لیکن خواننده محترم خود داوری می‌کند که سیاق با هیچیک از این چند معنا مساعدت ندارد، و حق معنا که با سیاق سازگار باشد همان است که کلمه «بل» اعراض از خود جمله شرطیه سابق باشد و جزاء آن در تقدیر گرفته شود. و همانطور که گفتیم تقدیر جمله شرطیه و جزائش چیزی نظیر این باشد که «اگر هم قرآنی نازل شود که فرضا کوه‌ها را از جای بکند و زمین را قطعه قطعه سازد و مردگان را

به زبان آورد باز اینان هدایت نمی‌شوند مگر آنکه خدا بخواهد».

سه وجه در معنای آیه: ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾

﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾.

این آیه تفریع بر مطالب قبل است، و در معنای آن سه وجه گفته‌اند:

۱. - بعضی[۱] گفته‌اند: کلمه «یاس» بر اساس لغت هوازن به معنای «علم» است و نیز بعضی[۲] گفته‌اند که این معنا بر مبنای لغت «حی» که قبیله‌ای از نخع می‌باشند است. و استدلال کرده‌اند به شعر یکی از شعرای نخع به نام «سحیم بن وثیل رباحی» که گفته است:

اقول لهم بالشعب اذ یاسروننی *** ا لم تیأسوا انی ابن فارس زهدم[۳]

و نیز استدلال کرده‌اند به شعر «رباح بن عدی» که

---

[۱] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۶، ط بیروت. و الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی ج ۹، ص ۳۲۰، ط بیروت.

[۲] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۶، ط بیروت. و الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی ج ۹، ص ۳۲۰، ط بیروت.

[۳] من در آن دره هنگامی که اسیرم کردند به ایشان گفتم مگر نمی‌دانید من فرزند یکه سوار زهدم هستم.

گفته است:

ا لم ییأس الاقوام انی انا ابنه *** و ان کنت عن ارض العشیرة نائیا[1]

و بنابراین لغت، حاصل تفریع این نمی‌شود که وقتی اسباب، قدرت هدایت اینان را ندارند، حتی قرآن هم اگر کوه‌ها را از جای برکند و زمین را پاره پاره کند و مردگان را به زبان آورد باز نمی‌تواند ایشان را هدایت کند. و چون امر همه‌اش به دست خداست لذا واجب است مؤمنین بدانند که خدا هدایت کفار را نخواسته، چون اگر او می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد، چه مؤمنین را و چه کفار را، اما او کفار را هدایت نکرد و در نتیجه ایشان راه نیافتند، و نخواهند یافت.

۲. - بعضی[2] دیگر گفته‌اند: معنای کلمه «یاس» همان معنای «ناامیدی» است، چیزی که هست جمله ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ﴾ معنای علم را هم متضمن است، و مقصود بیان این جهت است که مؤمنین لازم است بدانند که خدا هدایت کفار را نخواسته، و اگر

---

[1] مگر اقوام نمی‌دانند که من همین فرزند اویم - هر چند که از سرزمین عشیره خود دور افتاده‌ام.

[2] تفسیر القرطبی، ج ۹، ص ۱۵۶، ط بیروت.

می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد، و ایشان از اینکه کفار هدایت شوند برای همیشه ناامید باشند.

پس در حقیقت تقدیر کلام این می‌شود: «ا فلم یعلم الذین آمنوا ان اللَّه لم یشأ هدایتهم و لو یشاء لهدی الناس جمیعا ا و لم ییأسوا من اهتدائهم و ایمانهم» یعنی: آیا کسانی که ایمان

آورده‌اند هنوز نمی‌دانند که خدا هدایت کفار را نخواسته و اگر می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد؟ و آیا هنوز از هدایت و ایمان کفار مایوس نشده‌اند؟ آن گاه به منظور اختصار، معنای علم در «یاس» تضمین شده و از متعلق علم تنها جمله شرطیه یعنی ﴿لَوْ يَشَاءُ اَللَّهُ لَهَدَى اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ به آن نسبت داده شده است.

۳. - بعضی دیگر گفته‌اند: جمله ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ﴾ همان معنای ظاهری خود را دارد و متضمن معنای علم نیست، و جمله ﴿أَنْ لَوْ يَشَاءُ اَللَّهُ﴾ هم مربوط به آن نیست، بلکه متعلق است به جمله «امنوا»، البته با تقدیر حرف باء، و متعلق «ییأس» هم محذوف شده، و تقدیر کلام چنین است: «ا فلم ییئس الذین آمنوا بان لو یشاء اللّه لهدی الناس جمیعا من ایمانهم» یعنی: آیا هنوز مایوس نشده‌اند آنها که ایمان دارند به اینکه اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می‌کند از اینکه کفار ایمان آورند؟

این بود سه وجهی که در معنای آیه گفته شده، و از همه معتدل‌تر وجه وسطی است. و به هر حال، آیه

شریفه خالی از اشاره به این نکته نیست که مؤمنین آرزو می‌کردند شاید کفار ایمان بیاورند و شاید هم این امید ایشان ناشی از گفتار کفار بود که می‌گفتند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، لذا پیش خود امیدوار شدند که شاید آیتی غیر از قرآن نازل بشود و در نتیجه کفار ایمان بیاورند و لذا از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) درخواست کردند که خواسته کفار را اجابت کند. خدای تعالی با آیه مورد بحث، و در آیات دیگری در کلام مجیدش ایشان را از ایمان آوردن آنان مایوس نمود. و این گونه آیات هم در مکه و هم در مدینه نازل شده، مانند، آیه شریفه سوره یس که مکی است و می‌فرماید: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1] و آیه ششم سوره بقره که مدنی است و می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[2]

﴿وَ لاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ

---

[1] یکسان است بر ایشان چه انذارشان بکنی و چه انذارشان نکنی ایمان نمی‌آورند. – یس، آیه ۱۰.

[2] کافران را یکسان است بترسانی یا نترسانی ایمان نمی‌آورند. – بقره، آیه ۶.

أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾.

سیاق آیات شهادت می‌دهند بر اینکه منظور از جمله ﴿بِمَا صَنَعُوا﴾ همان کفر ورزیدنشان به رحمان، در قبال دعوت حقه اسلام است. و کلمه «قارعه» به معنای مصیبتی

است که انسان را بکوبد.

تهدید کفاری که در ابتدای دعوت اسلام انکار و دشمنی پیشه کردند به نزول مصیبت‌ها

و در آیه شریفه تهدید و وعید قطعی است برای کسانی که کفر ورزیدند به عذابی که هرگز برنمی‌گردد، و نیز در آن علائم و مقدمات آن عذاب ذکر شده، که یکی پس از دیگری بروز می‌کند تا خود آن عذاب موعود فرا رسد.

و معنای آیه این است که: لا یزال مصیبتهای کوبنده بر سر اینها که به دعوت حقه تو کفر می‌ورزند بخاطر آنچه کردند و کفری که به رحمان ورزیدند می‌آید، و یا در نزدیکی‌های خانه شان فرود آمده، همواره بدین حال هستند، تا آنکه آن عذابی که خداوند وعده‌شان داده برسد، چون خدای تعالی خلف وعده نمی‌کند و گفتارش تغییر نمی‌پذیرد.

دقت در اینکه این سوره مکی است، - به شهادت مضامین آیاتش - و همچنین دقت در حوادثی که بعد از بعثت و قبل از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) رخ داده، و بررسی حوادثی که بعد از هجرت تا قبل از فتح اتفاق افتاده، این معنا را به دست

می‌دهد که منظور از جمله «﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ کسانی که کافر شدند» همان کفار عرب از اهل مکه و غیر ایشان است که در ابتدای دعوت اسلام آن را رد نموده، انکار و عناد را به نهایت رسانده، در انگیختن فتنه و فساد پافشاری نمودند.

و مقصود از «آنان که مصیبت‌ها بر سرشان آمد» کفار اطراف مکه است که جنگ‌ها و قتل و غارتها از پایشان درآورد. و مقصود از «آنها که مصائب در نزدیکی‌های خانه‌هاشان فرود آمد» اهل مکه‌اند که حوادث ناگوار در پیرامون شهرشان اتفاق می‌افتاد، و دودش به چشم آنها نیز می‌رفت و وحشت و اندوه و سایر آثار سوء آن خواب و خوراک را از ایشان سلب می‌نمود. و مقصود از «عذابی که وعده‌شان داده» عذاب شمشیر است که در روزهای بدر و احد و سایر غزوات با آن روبرو شدند.

و باید دانست این عذابی که خداوند در این آیه کفار را بدان تهدید نموده غیر آن عذابیست که در سوره یونس که تفسیرش گذشت بدان انذار کرده و فرمود: ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ

بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ تا آنجا که برای بار دوم فرمود: ﴿وَ قُضِیَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[1] زیرا آیه سوره یونس تهدیدی است عمومی در باره همه امت، و اما این آیات تهدید و وعیدی است در خصوص کفار قریش و غیر ایشان که در ابتدای دعوت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) علیه دعوتش قیام می‌نمودند.

قبلا هم در جلد اول این کتاب در سوره بقره در تفسیر آیه

[1] یونس، آیات ۴۷-۵۴.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1] گفتیم: که منظور از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ هر جا که در قرآن بطور مطلق آمده باشد معاندین از مشرکین عرب است، که در ابتدای دعوت اسلام علیه آن قیام می‌کردند، هم چنان که مقصود از ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هر جا که بدون قید آمده باشد سابقین در اسلامند، که در اول دعوت اسلام ایمان آوردند.

این را نیز باید دانست که مفسرین در آیه شریفه مورد بحث اقوال گوناگونی دارند، که چون فائده‌ای در ایراد بیشتر آنها ندیدیم از ایرادش خودداری نمودیم. علاوه بر اینکه آنچه ما خود اختیار نموده و آوردیم برای اهل بحث کافی است، و – ان شاء اللّه – در بحث روایتی آتیه بعضی از آن اقوال را خواهیم آورد.

﴿وَ لَقَدِ اُسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِکَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾.

این آیه تاکید همان وعید قطعی است که در آیه

---

[1] بقره، آیه ۶.

قبلی کرده بود، به بیان نظائر آن تا دلالت کند بر اینکه تهدید در آیه قبلی صرف تهدید نیست و آن چنان نیست که دلیلی بر وقوعش نباشد، بلکه از امکان وقوع گذشته، وقوع هم یافته است، و آن چنان نیست که کفار پیش خود پنداشته و گفتند: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [1].

آری، قبل از تو (ای پیغمبر اسلام) بفرستادگان دیگر نیز کفر ورزیدند، و استهزاء کردند، و معجزات دلبخواه پیشنهاد کردند، عینا همین طور که اینان به دعوت تو کفر می‌ورزند و با وجود معجزه قرآن، معجزات دیگری از پیش خود پیشنهاد می‌کنند، من هم کفار را همیشه مهلت می‌دهم و سپس ایشان را به عذاب خود می‌گیرم، و کس نمی‌داند که عقاب من چگونه است، آیا صرف تهدید است؟ و یا چیزیست که می‌توانند از آن بگریزند؟ و یا چیزیست که می‌توانند تحمل کنند؟ پس وقتی عذاب من بر امتهای گذشته نازل شده اینها نیز باید بدانند که عذاب من واقع شدنی است، و باید از کارهایی که نظیر افعال

---

[1] از این تهدیدها به ما و پدرانمان زیاد شده ولی این حرفها جز همان خرافات قدیم چیز دیگری نیست. - نمل، آیه ۶۸.

آنان است بپرهیزند تا آنچه بر سر آنان آمد بر سر اینان نیاید.

و از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی[1] از مفسرین گفته‌اند آیه مورد بحث تسلیت و مایه دلگرمی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است صحیح نیست.

و اگر فرمود: ﴿فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ با اینکه جا داشت بفرماید: «فامليت للذين استهزءوا» بدین منظور بوده که بفهماند استهزاء کفر بوده، هم چنان که کفرشان کفر استهزاء بوده، پس ایشان کافرانی استهزاء کننده به آیات خدا بودند، هم چنان که معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) همین طور بودند، قرآن را که خود آیت خدا بود انکار نموده، از در استهزاء می‌گفتند: «چرا آیتی از ناحیه پروردگارش بر او نازل نمی‌شود».

معنای قائم بودن خدای تعالی بر هر نفس و به آنچه می‌کند

﴿أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾.

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۵۹، ط بیروت.

«القائم علی شیء» به معنای مسلط بودن بر چیزی است و «القائم بشیء» به معنای کسی است که به نوعی مدبر آن باشد و خدای سبحان، هم قائم بر هر نفس است، و هم قائم به آنچه می‌کند. اما قیامش بر هر نفس، برای اینکه او محیط به ذات آن و قاهر بر آن و شاهد و ناظر ذات آنست. و اما قیامش به آنچه می‌کند، برای این است که او مدبر امر اعمال آن است و آن را از مرتبه حرکت و سکون به مرحله عمل تحول می‌دهد، و اعمالش را در صحیفه‌های اعمال ضبط نموده، سپس آنها را بصورت ثوابها و عقابهای دنیا و آخرت، و قرب و بعد، و هدایت و ضلالت، و نعمت و نقمت، و جنت و نار، متحول می‌سازد.

این آیه متفرع است بر آیات قبل، بدین بیان که: خدای سبحان هدایت می‌کند هر که را بخواهد، و پاداش می‌دهد به بهترین ثواب‌ها، و گمراه می‌کند هر که را بخواهد، و کیفر می‌دهد بشدیدترین عقاب، و وقتی همه امور بدست اوست، پس او قائم بر هر نفس و قائم به کرده‌های هر نفس، و مسلط بر آن، و مدبر نظام اعمال آنست، و با این وصف آیا کسی معادل او هست تا در الوهیت شریک او باشد؟

از اینجا معلوم می‌شود که خبر مبتداء، در ﴿أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ...﴾، حذف شده، و جمله ﴿جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ دلالت بر آن محذوف می‌کند، (و تقدیرش چنین است: «ا فمن هو قائم... هل یشارکه احد» – آیا کسی که قائم بر هر نفس است... کسی هست که شریک او باشد؟).

و از سخنان سخیف و بی‌پایه‌ای که در تفسیر آیه گفته‌اند، مطلبی است که به ضحاک نسبت داده‌اند، که منظور از «من» در جمله ﴿أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ ملائکه است، نه خدای تعالی، چون ملائکه هستند که موکل بر اعمال مردمند، و معنای آیه این است که: «آیا ملائکه که به امر خدا موکل بر اعمال مردمند شرکای خدای سبحانند؟» و سخافت این قول از آنست که بی‌نهایت از سیاق آیات اجنبی است.

﴿قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِى اَلْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ اَلْقَوْلِ﴾.

بعد از آنکه فرمود: ﴿وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ دوباره با بیان دیگری که از بیان سابق اخذ شده

گفتارشان را باطل نموده است.

احتجاجی بی سابقه علیه مشرکین: اوصاف و فضائل شرکای خدا را بیان کنید.

پس پیغمبر خود را دستور می‌دهد به اینکه با ایشان به نوعی که در باب خود عجیب و بی سابقه است احتجاج نموده، به ایشان تکلیف کند این شرکاء را توصیف کنید، چون صفات است که هر چیزی را متعین، و شؤون و آثار آن را مشخص می‌کند. و اگر این بتها شرکای خدا و شفعای درگاه او باشند باید صفاتی داشته باشند که با داشتن آن صفات به چنین شان و مقامی رسیده باشند، همانطور که خدای تعالی از این نظر معبود است که حی و علیم و قدیر و خالق و مالک و مدبر است، و بهمین جهت رب هر چیزیست. و لیکن بتها وقتی اسمشان برده می‌شود و معرفی می‌شوند جز اسامی هبل و لات و عزی صفت و فضیلتی که بخاطر آن شریک خدا شده باشند برای آنها شمرده نمی‌شود.

سپس دستور می‌دهد از ایشان بپرسد ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِى اَلْأَرْضِ﴾، و کلمه «ام» در اینجا منقطعه، و به معنای بل است. یعنی: بلکه معنای

بت‌پرستی و شرک ورزی شما این است که خدا را خبر دهید از چیزی که خود او خبر ندارد، چون اگر او در زمین شریکی می‌داشت حتما خودش اطلاع می‌داشت، و شریک در تدبیر خلق چیزی نیست که شریک دیگر از او بی‌خبر بماند، زیرا بالأخره از اینکه شخص دیگری تدبیر دیگری در خلائق دارد می‌فهمد که حتما مدبری غیر خودش وجود دارد.

و خدای سبحان خود به تنهایی مدبر تمامی امور است، و او از غیر خودش هیچ تدبیر و اثری در این باب ندیده، چه اثر مخالف و چه موافق.

دلیل بر اینکه خدا شریکی برای خود سراغ ندارد، این است که او قائم بر تمامی نفوس و واقف است به آنچه نفوس می‌کنند. و به عبارت دیگر هم خلق از اوست، و هم امر، و او به شهادت برهانی که جای تردید در آن نیست بر هر چیزی شهید و ناظر است.

و کوتاه، سخن، این آیه نظیر آیه دیگری است که می‌فرماید: ﴿قُلْ أَ تُنَبِّئُونَ اَللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِی اَلسَّمَاوَاتِ وَ لاَ فِی اَلْأَرْضِ﴾[1].

---

[1] آیا خدای را به چیزی خبر می‌دهید که خودش در آسمانها و زمین از او اثری نمی‌بیند. – یونس، آیه ۱۸.

آن گاه اضافه می‌کند که ﴿أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾، بلکه این خبری که می‌دهید که برای خدا شرکائی هست صرف گفتار، و خالی از حقیقت است. و این جمله نظیر آیه‌ایست که می‌فرماید: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾ [1].

و از بعضی مفسرین نقل شده که گفته‌اند: منظور از ظاهر قول، ظاهر کتابیست که از ناحیه خدا نازل شده باشد، و حاصل آیه این است که نه دلیل عقلی بر الوهیت و شریک بودن این بتها دارید، و نه دلیلی نقلی، ولی این معنا از الفاظ آیه بعید است.

و اما وجه ارتباط میان این سه دلیل، این است که بت‌پرستان در پرستش بتها و شریک خدا قرار دادن آنها متردد بودند، زیرا از هر طرف اشکال بر ایشان وارد بود اگر بگویند شریک خدایند، دلیلی ندارند، چون در بتهای خود اوصافی که دلالت بر الوهیت آنها بکند سراغ ندارند، و اگر ادعا کنند که چنین اوصافی در بتهای خود دیده‌اند، دروغ گفته‌اند، زیرا

---

[1] اینها نیستند جز صرف اسمایی که شما و پدرانتان نام نهاده‌اید. – نجم، آیه ۲۳.

معنایش این می‌شود که ایشان به وجود شرکای خدا پی برده باشند، ولی خداوند از وجود آنها بی‌خبر باشد. و اگر به صرف لقلقه زبان اکتفاء کنند، بدون اینکه حقیقتی داشته باشد در حقیقت خواسته‌اند خدا را فریب دهند، و خدا بزرگتر از این حرفها است، خیلی هم بزرگتر است.

زمخشری در کشاف گفته: این احتجاج و اسلوبهایش بسیار عجیب است، و خود با زبانی رسا و شیوا فریاد می‌زند که از زبان بشر نیست، مگر کسی معرفت و یا انصاف نداشته باشد[1].

﴿بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ اَلسَّبِيلِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾.

کلمه «بل» به معنای اعراض و آیه شریفه اعراض از دلیلهای ذکر شده و لوازم آنست، و معنایش این است که این دلیلها را واگذار، زیرا اینان اگر برای خدا شریک قائل می‌شوند بخاطر هیچ یک از این وجوه که گفتیم نیست، بلکه علتش تنها این است که شیطان شرک را در نظرشان جلوه داده و بدین وسیله از راه

---

[1] الکشاف، ج ۲، ص ۵۳۲، ط بیروت.

خدایشان باز داشته است.

چون اینان علم دارند بر اینکه هیچ حجتی بر شرکت این شرکاء ندارند، و این را هم می‌دانند که صرف ادعا، بتها را شریک خدا نمی‌سازد، لیکن هدفشان از ترویج بت‌پرستی و الوهیت بتها و جلب توجه عامه بسوی آنها، تنها و تنها بدست آوردن پول و زخارف دنیا است، و چون دعوت تو سد راه منافع ایشان است، از این نظر از در لجبازی و دشمنی با تو نسبت به عبادت بتها تعصب به خرج داده، مردم را بیش از پیش بسوی بت و بسوی توسل به آن دعوت می‌کنند، تا هم سد راه تو شوند، و همه مردم را گمراه کنند.

شیطان هم این مکر و نقشه را در نظر آنان جلوه داده، و گرنه هیچ سبب دیگری در مشرک بودن آنان نیست، نه دلیلی، و نه جهت دیگری، و هر چند شیطان این نقشه‌ها را در نظر

آنان زینت داده و گمراهشان ساخته. و ایشان هم مردم را گمراه نمودند، و لیکن در عین حال خداوند گمراهشان کرد و از نعمت هدایت محرومشان نمود، و کسی که خدا او را گمراه کرده باشد هدایت کننده‌ای نخواهد داشت.

﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِی اَلْحَیَاةِ اَلدُّنْیَا وَ لَعَذَابُ اَلْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾.

کلمه «اشق» صیغه افعل تفضیل است از ماده «مشقة» است. و کلمه «واق» اسم فاعل از ماده «وقایة» به معنای نگهداری است.

در این آیه بطور اختصار عذابی را که در آیات سابق وعده داده بود بیان می‌کند. و مقصود از جمله ﴿وَ مَا لَهُمْ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ نفی شفاعت و تاثیر آن در حق ایشان است، و معنایش این است که به هیچ وجه کسی را ندارند که شفاعتشان کند.

وعده به مؤمنان در مقابل وعیدی که به کافران داده شد

﴿مَثَلُ اَلْجَنَّةِ اَلَّتِی وُعِدَ اَلْمُتَّقُونَ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ أُکُلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا تِلْکَ عُقْبَی اَلَّذِینَ اِتَّقَوْا وَ عُقْبَی اَلْکَافِرِینَ اَلنَّارُ﴾.

کلمه «مثل» به معنای توصیفی است که موصوف را ممثل و مجسم نماید.

در آیه شریفه وعده جمیلی را که در قبال وعید کفار به مردم پرهیزگار اختصاص داده بیان می‌کند، تا هم آن را بیان کرده باشد، و هم اینکه زمینه برای خاتمه کلام که خلاصه‌گیری از نتیجه سعی کفار و مؤمنین در مسیر بسوی پروردگار و بازگشتشان بسوی اوست، فراهم گردد.

و اگر در قبال کفار متقین را قرار داد، با اینکه می‌بایست مؤمنین را قرار داده باشد، بدین منظور است که اشاره کند بر اینکه کسانی به این عاقبت حسنی نائل می‌آیند که علاوه بر ایمان، عمل صالح هم داشته باشند، چون اگر ایمان به خدا داشته باشند و عمل صالح نکنند مؤمن به خدا و کافر به آیات او خواهند بود.

و از جمله اشارات لطیفی که در این آیه به کار رفته این است که در مقابله اول میان مؤمنین و مشرکین، از آنان به «متقون» و از اینان به «الذین کفروا» تعبیر کرده، و در آخر از آنان به «الذین اتقوا»

و از اینان به «کافرون» تعبیر نموده است.

و بعید نیست که در این اختلاف تعبیر اشاره باشد به اینکه فعل ماضی «اتقوا» و «کفروا» و صفت «متقین» و «کافرون» در اینجا یک مدلول دارند، و مجموع اعمالشان در دنیا یک عمل اعتبار شده است، و لازمه آن این است که یک بار بودن عمل عین استمرار آن باشد، و به این اعتبار تعبیر ﴿اَلَّذِینَ کَفَرُوا﴾ و ﴿اَلَّذِینَ اِتَّقَوْا﴾ که دلالت بر صدور فعل دارد با تعبیر «کافرون و متقون» که دلالت بر اتصاف و استمرار می‌کند یک مفاد را می‌رسانند، و آن عبارتست از منحصر ساختن موصوف بر صفتش، و اینکه یک دسته فقط کفر می‌ورزند و دسته دیگر فقط در -

راه ایمان قدم برمی‌دارند، و اما آن کسانی که اعمالشان و کفر و ایمانشان استمرار نداشته هر لحظه عوض می‌شود، مدتی کفر از ایشان سرمی‌زند سپس مبدل به ایمان می‌گردد، و یا چندی بر طریق ایمانند، سپس به کفر می‌گرایند و خلاصه هنوز بر یک طریق معین استوار نشده‌اند، از سیاق این آیات خارج‌اند، و روی سخن در این آیات با آنان نیست - دقت فرمائید.

این را نیز باید خاطرنشان سازیم که در آیات قبلی وجوه مختلفی از التفات به کار رفته بود، مانند ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ﴾ که در آن خداوند متکلم مع الغیر و در ﴿بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ﴾ غایب اعتبار شده است، و باز در جمله ﴿فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ متکلم وحده و در جمله ﴿وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ غایب اعتبار شده است، و وجه آن روشن است، چون تعبیر به مثل «ارسلناک» که خداوند متکلم با غیر اعتبار شده است بدین جهت بوده که دلالت کند بر اینکه در این میان وسائطی مثلا از قبیل ملائکه وحی دخالت دارند، و در جمله ﴿بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً﴾ که خداوند غایب

اعتبار شده است برای این بوده که دلالت کند بر اینکه هر امری چه با واسطه و چه بدون واسطه به مقام الوهیت خدای تعالی که قیوم بر هر چیز است برگشت می‌کند.

و تعبیر به مثل ﴿فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ﴾ برای دلالت بر این است که خدای تعالی در حقیقت واسطه‌ای که شریک و یا شفیع او باشد ندارد، آن چنان که کفار ادعا می‌کنند.

آن گاه جمله ﴿تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ همانطور که گفتیم اشاره می‌کند به سرانجام کار دو طائفه، و با این جمله بحث در پیرامون مؤمنین و مشرکین از نظر آثاری که حق و باطل در عقاید و اعمالشان دارد خاتمه می‌یابد.

و بخاطر دارید که گفتیم این آیات نه‌گانه که مورد بحث ما است تتمه آیات ده‌گانه قبل است که با آیه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾ شروع می‌شد.

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی خالد بن نجیع از جعفر بن محمد (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ فرمود: به محمد بن عبد

اللَّه (صلی الله علیه وآله و سلم) نیز قلوب طمانینه می‌یابند، چون او ذکر خدا و حجاب خداست[1].

مؤلف: در آیه ﴿قَدْ أَنْزَلَ اَللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولاً﴾ نیز رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) ذکر نامیده شده.

روایاتی در ذیل جمله: ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ و بیان اینکه پیامبران (صلی اللَّه علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم السلام) مصادیق ذکر خدایند

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی آیه ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ﴾ نازل شد رو به اصحابش نموده فرمود: هیچ می‌دانید معنای این آیه چیست؟ عرض کردند: خدا و رسولش داناتر است. فرمود: کسی به یاد خدا است که خدا و رسولش را و اصحاب مرا دوست بدارد[2].

و در تفسیر عیاشی روایت کرده که نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آیه ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اَللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اَللَّهِ تَطْمَئِنُّ

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۴۴.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۵۹، ط بیروت.

اَلْقُلُوبُ﴾ را تلاوت کردم، حضرت فرمود: ای پسر ام سلیم هیچ می‌دانی اینان چه کسانیند؟ عرض کردم چه کسانی هستند یا رسول اللّه؟ فرمود: ما اهل بیت و شیعیان ما.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: وقتی این آیه نازل شد حضرت فرمود: اینها کسانیند که خدا و رسولش و اهل بیت رسولش را به راستی، نه به دروغ دوست بدارند، و مؤمنین را شاهد و غایبشان را دوست بدارند، آری بیاد خداست که یکدیگر را دوست می‌دارند[1].

مؤلف: همه این روایات از باب تطبیق مصداق بر عام است. آری رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و اهل بیت طاهرینش و برگزیدگان از صحابه و مؤمنین، مصادیق ذکر خدایند، چون خدا بوسیله ایشان بیاد می‌آید. و اما آیه شریفه اعم است و بر هر یادی دلالت دارد.

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۵۹، ط بیروت.

و در تفسیر قمی از پدرش از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیث معراج، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: ناگهان درختی دیدم که اگر مرغی را روانه کنند که دور آن پرواز کند و تا هفتصد سال پر بزند، دور آن را نمی‌پیماید و در بهشت هیچ منزلی نیست مگر آنکه از آن درخت یک شاخه در آن خانه سرکشیده از جبرئیل پرسیدم این چه درختی است؟ گفت درخت طوبی است، که خدای تعالی فرموده ﴿طُوبیَ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ﴾[1].

مؤلف: این معنا به طرق بسیاری روایت شده که در پاره‌ای از آن طرق چنین آمده: جبرئیل از میوه آن درخت چیده به من داد، من آن را خوردم، خداوند آن را به پشت من منتقل

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵، ط قم.

کرد، وقتی به زمین پایین آمدم با خدیجه هم بستر شدم، و او به فاطمه باردار شد، و از آن به بعد هیچوقت فاطمه را ندیدم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام کردم.

و در کتاب خرائج آورده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به فاطمه (علیه السلام) فرمود: ای فاطمه بشارتی از ناحیه پروردگارم در خصوص برادرم و پسر عمویم به من رسیده و آن این است که خداوند فاطمه را به علی تزویج کرده و به رضوان خازن بهشت دستور داد تا درخت طوبی را تکان دهد، و آن به عدد دوستداران اهل بیت من رقعه‌هایی حمل کرد، پس ملائکه‌ای از نور خلق کرد، و به هر ملک خطی و رقعه‌ای داد، و چون قیامت بپا شود و اهلش جابجا شوند دوستداری از دوستداران ما نمی‌ماند مگر آنکه یکی از آن رقعه‌ها را به او می‌دهند، که سند برائت از آتش دوزخ است[1].

مؤلف: و در تفسیر برهان از موفق بن احمد روایت کرده که در کتاب مناقب به سند خود از بلال

---

[1] خرایج.

بن حمامه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نظیر این معنا را نقل کرده است. و نیز این معنا را از ام سلمه و سلمان فارسی و علی بن ابی طالب نقل کرده، و در آن چنین آمده که: وقتی خداوند ملائکه را بر تزویج فاطمه به علی بن ابی طالب گواه گرفت، دستور داد تا درخت طوبی بار خود را نثار کند، و آنچه از زیور و زینت داشت فرو ریزد. درخت طوبی آنچه را داشت نثار کرده، ملائکه و حور العین آنها را جمع کردند تا به یکدیگر هدیه داده، و تا قیامت به یکدیگر افتخار نمایند.[1] قریب به این معنا را از حضرت رضا (علیه السلام) نیز روایت کرده.

و در مجمع البیان از ثعلبی روایت کرده که به سند خود از کلبی از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده که گفت: طوبی درختی است که ریشه‌اش در خانه علی در بهشت است و در خانه هر مؤمنی یک شاخه از آن وجود دارد. آن گاه گفته است: این روایت را ابو بصیر هم از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده

---

[1] تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۲۷.

است[1].

و در تفسیر برهان از تفسیر ثعلبی بطور رفع (بدون ذکر سند) از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از معنای طوبی سؤال شد، فرمود: درختی است در بهشت که ریشه‌اش در خانه علی و شاخه‌هایش بر اهل بهشت سایه افکنده. پرسیدند یا رسول اللّه ما قبلا از تو سؤال کردیم فرمودی ریشه‌اش در خانه من و

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۹۱، ط تهران.

شاخه‌هایش روی سر اهل بهشت است و حالا می‌فرمایی ریشه‌اش در خانه علی و شاخه‌هایش بر اهل بهشت است؟ فرمود: آری خانه من و علی در بهشت یکی است، و یک جا است[1].

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب مجمع البیان نیز به سند خود از حاکم ابی القاسم حسکانی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از پدرانش (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده[2].

مؤلف: و در این معنا روایات بسیاری از طرق شیعه و اهل سنت آمده، و از ظاهر آنها بر می‌اید که در مقام تفسیر آیه نبوده، بلکه ناظر به بطن آیه است، چون حقیقت معیشت طوبی همان ولایت خدای سبحان است که از این امت علی (علیه السلام) صاحب آن ولایت و اولین گشاینده باب آن است، و مؤمنین اهل ولایت، اتباع و پیروان اویند، و خانه او در بهشت نعیم که بهشت ولایت است با خانه رسول

---

[1] تفسیر البرهان ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۳۰.

[2] مجمع البیان ج ۶، ص ۲۹۱، ط تهران.

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) یکی است، و تزاحم و اختلافی میان آن دو نیست - دقت فرمائید.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابن جریح روایت کرده‌اند که در ذیل جمله ﴿وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ گفته است: این مربوط به آن وقتی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در حدیبیه با قریش معاهده بست، و در اول آن چنین نوشت: ﴿بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ اَلرَّحِیمِ﴾ آنها اعتراض کردند که ما رحمان را نمی‌نویسیم و او را نمی‌شناسیم، و ما در نوشته‌هایمان تنها می‌نویسیم «بسمک اللهم»، تو نیز باید چنین بنویسی، اینجا بود که این جمله نازل شد[1].

مؤلف: صاحب الدر المنثور این روایت را از ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابی الشیخ، از قتاده نیز نقل کرده، و خواننده محترم می‌داند که آیات بطوری که از سیاقش برمی‌آید کلی است، و صلح حدیبیه از حوادث بعد از هجرت است. علاوه بر اینکه سیاق خود آیه مورد بحث نیز با این روایات سازگار نیست،

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۲.

زیرا معنا ندارد یک جزء آیه در باره صلح حدیبیه، و سایر اجزایش در باره حوادث دیگر نازل شده باشد.

روایاتی دیگر در ذیل آیه: ﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ...﴾

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، ابو الشیخ و ابن مردویه از عطیه عوفی روایت کرده‌اند که گفت: مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) گفتند: چه می‌شد کوه‌های مکه

را برای ما به راه می‌انداختی و سرزمین ما را وسیع می‌کردی، تا در آنجا به کشت و زرع می‌پرداختیم، و یا مسافت زمین را برایمان قطع می‌کردی، آن طور که سلیمان برای مردمش بوسیله باد زمین را قطع می‌کرد، و یا مردگان را جهت ما زنده می‌نمودی، آن چنان که عیسی برای مردمش زنده می‌کرد. خداوند در پاسخشان این آیه را فرستاد: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ...﴾ تا آنجا که می‌فرماید: ﴿أَ فَلَمْ يَيْأَسِ اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾ یعنی آیا هنوز برای مؤمنین روشن نشده است که...

به عطیه عوفی گفتند: آیا این روایت را به یکی از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نسبت می‌دهی؟ گفت آری از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت می‌کنم[1].

مؤلف: قریب به این مضمون روایات دیگری نیز هست.

و در تفسیر قمی می‌گوید: معصوم فرموده: یعنی

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۲.

اگر قرآنی یافت می‌شد که چنین اوصافی داشته باشد همین قرآن است[1].

و در کافی از محمد بن یحیی از احمد بن ابی زاهر، و یا شخص دیگر، از محمد بن حماد از برادرش احمد بن حماد از ابراهیم از پدرش از ابی الحسن اول (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی در کتابش می‌فرماید: ﴿وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ اَلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ اَلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ اَلْمَوْتىَ﴾ و این ماییم که کتاب را به ارث برده‌ایم، همان کتابی که در آنست چیزهایی که کوه‌ها را به راه می‌اندازد و شهرها را پاره پاره، و مردگان را زنده می‌کند...[2].

مؤلف: سند این دو روایت ضعیف است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر از علی (علیه السلام) روایت کرده که آیه را بصورت ا فلم یتبین الذین آمنوا قرائت کرده[3].

---

[1] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵، ط قم.

[2] اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۶، ح ۷، ط بیروت.

[3] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۳.

مؤلف: این قرائت از ابن عباس هم روایت شده[1].

و در مجمع البیان است که علی (علیه السلام) و ابن عباس و علی بن الحسین (علیه السلام) و زید بن علی و جعفر بن محمد (علیه السلام) و ابن ابی ملیکه و جحدری و

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۳.

ابو یزید مدنی أ فلم یتبین قرائت کرده‌اند، ولی قرائت مشهور همان ﴿أَ فَلَمْ یَیْأَسِ﴾ است[1].

و در تفسیر قمی است که در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ﴿وَ لاَ یَزَالُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا تُصِیبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ﴾ فرموده: قارعة به معنای نقمت است، و مقصود از جمله ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِیباً مِنْ دَارِهِمْ﴾ اینست که عذاب به قوم دیگری نازل شود، ولی آنان از دیدن و شنیدنش معذب شوند، و آنهایی که عذاب به آنها رسیده نیز مانند اینها عاصی و کافرند، و با اینکه اینان از دیدن و شنیدن سرنوشت آنان باید پند بگیرند و از کفر و عصیان دست بردارند، پند نگرفته هم چنان به کفر خود ادامه می‌دهند تا آنکه وعده‌ای که خدا به مؤمنین داده بیاید، ایشان را نصرت داده کفار را خوار و ذلیل سازد[2].

[سوره الرعد (۱۳): آیات ۳۶ تا ۴۲]

﴿وَ اَلَّذِینَ آتَیْنَاهُمُ اَلْکِتَابَ یَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ

---

[1] مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۹۲.

[2] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵.

وَ مِنَ اَلْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اَللَّهَ وَ لاَ أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَ إِلَيْهِ مَآبِ ٣٦ وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيًّا وَ لَئِنِ اِتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ اَلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لاَ وَاقٍ ٣٧ وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَ ذُرِّيَّةً وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ٣٨ يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتَابِ ٣٩ وَ إِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ اَلَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ اَلْبَلاَغُ وَ عَلَيْنَا اَلْحِسَابُ ٤٠ أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي اَلْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَ اَللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ ٤١ وَ قَدْ مَكَرَ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ اَلْمَكْرُ جَمِيعاً يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَ سَيَعْلَمُ اَلْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى اَلدَّارِ ٤٢

ترجمه آیات

و کسانی که به آنان کتاب آسمانی داده‌ایم از این قرآن که به تو نازل شده شادمانند، ولی بعضی از احزاب، برخی از آن را انکار می‌کنند، بگو من دستور یافته‌ام که خدای یگانه را بپرستم، و به او شرک نورزم، بسوی او می‌خوانم و بازگشت من بسوی

اوست (۳٦).

ما این چنین قرآن را قانونی به زبان عرب نازل کردیم، اگر با وجود این دانشی که به سوی تو آمده، هوسهای آنها را پیروی کنی، در قبال خدا دوست و نگهداری نخواهی داشت (۳۷).

پیش از تو نیز پیغمبرانی را فرستادیم که همسران و فرزندانی داشتند، و هیچ پیغمبری حق نداشت جز با اجازه خدا معجزه‌ای بیاورد که برای هر مدتی کتابی است (۳۸).

خدا هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند، و اصل همه کتابها نزد خداست (۳۹).

و اگر شمه‌ای از آن عذاب را که به آنها وعده داده‌ایم به تو نشان بدهیم و یا عمر تو را به سر بریم در هر حال وظیفه تو فقط تبلیغ است، و حساب کردن با ماست (٤٠).

آیا نمی‌بینند که ما داریم این سرزمین را از اطرافش نقصان می‌دهیم، خدا حکم می‌کند، و هیچ کس را یارای جلوگیری یا رد احکام او نیست و او سریع الحساب است (٤١).

کسانی که پیش از اینان بوده‌اند نیز نیرنگ می‌کرده‌اند ولی تدبیرها همه خاص خداست، می‌داند که هر کس چه می‌کند، و بزودی کافران می‌دانند که عاقبت آن سرای از آن کیست (٤٢).

بیان آیات

این تتمه آیات سابق است، و در آن باز هم گفتار

کفار را که گفته بودند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ تعقیب می‌کند.

توضیحی در مورد خوشحال شدن اهل کتاب از نزول قرآن

﴿وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ...﴾.

ظاهرا منظور از ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ یهود و نصاری، و یا این دو طائفه با مجوس است، چون معهود از اطلاقات قرآن همین است. و اما اینکه می‌فرماید اهل کتاب خوشحالی می‌کنند از اینکه قرآن به تو نازل شده، جهتش این است که این سوره مکی است و تاریخ اثبات کرده که یهود، در اوائل بعثت و قبل از آن، عنادی با پیامبر نداشتند، بلکه حوادث به وجود آمده بعد از هجرت بوده است.

و آن عنادی که ایشان را واداشت آن حوادث شوم را ببار بیاورند همه بعد از هجرت بود، و حتی در اوائل هجرت هم جمعی از ایشان دعوت اسلام را پذیرفته، بر نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله و سلم) شهادت دادند، و شهادت دادند که این همان پیغمبری است که در کتابهای آنان بشارت به آمدنش

داده شده، و قرآن همین معنا را از ایشان حکایت نموده می‌فرماید: ﴿وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ عَلَیٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَ اِسْتَکْبَرْتُمْ﴾[1].

و اما نصاری، قومی از ایشان نیز در آن روزگار بر دین حق بودند و هیچگونه عنادی

[1] و شاهدی از بنی اسرائیل بر مثل قرآن گواهی دهد و ایمان آورد و شما تکبر ورزید؟ - احقاف، آیه ۱۰.

نسبت به دعوت اسلام نشان ندادند، مانند قومی از نصارای حبشه به طوری که در داستان هجرت مسلمین به حبشه نقل شده، و همچنین جمعی از غیر مردم حبشه، هم چنان که قرآن کریم در باره امثال آنان فرموده: ﴿اَلَّذِینَ آتَیْنَاهُمُ اَلْکِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ یُؤْمِنُونَ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ مِنْ قَوْمِ مُوسیَ أُمَّةٌ یَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ﴾[2].

و همچنین مجوس آن روز هم در انتظار بعثت و فرج خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله و سلم) و ظهور دینی که حق و عدالت را گسترش دهد بسر می‌بردند و مانند مشرکین با حق دشمنی و عناد نمی‌ورزیدند.

با در نظر داشتن این زمینه، آیه در این معنا ظهور دارد که منظور از اهل کتاب همین یهود و نصاری و مجوس باشد، مخصوصا اهل حق از نصاری که معتقد بودند به اینکه مسیح بشری است که خداوند

---

[1] کسانی که قبل از قرآن کتابشان دادیم به قرآن ایمان می‌آورند. - قصص، آیه ۵۲.

[2] از قوم موسی کسانی بودند که به حق هدایت یافته و به آن دین بازمی‌گردند. - اعراف، آیه ۱۵۹.

او را به نبوت ارسال داشته - مانند نجاشی و اصحابش.

ذیل آیه هم که می‌فرماید: «بگو من مامور شدم که خدا را بندگی کنم، و کسی را شریکش ندانسته مردم را بسوی او دعوت کنم» آن را تایید می‌کند و خیلی روشن است که خطاب در این جمله مناسب‌تر است که با نصاری باشد.

﴿وَ مِنَ اَلْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ﴾ الف و لام در «الاحزاب» الف و لام عهد است، و معنایش این است که پاره‌ای از احزاب اهل کتاب، کسانیند که پاره‌ای از آنچه به تو نازل شده را انکار می‌کنند، و آن آیاتی است که دلالت بر توحید و نفی تثلیث و نفی سایر عقائد باطله و معارف و احکام دستخورده اهل کتاب دارد.

﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اَللَّهَ وَ لاَ أُشْرِكَ بِهِ﴾ این جمله دلالت دارد بر اینکه مقصود از آن بعضی که انکارش می‌کنند آیاتی است که توحید در عبادت و اطاعت را می‌رساند، و در آیه دیگری هم پیغمبر خود را دستور می‌دهد که ایشان را به موافقت با آن آیات و آن معارف دعوت نماید، و می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ

اَلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلىَ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اَللَّهَ وَ لاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اَللَّهِ﴾[1].

﴿إِلَيْهِ أَدْعُوا وَ إِلَيْهِ مَآبِ﴾ در این جمله کلام را پایان داده، می‌فرماید: بازگشت من به سوی اوست. بنابراین در اول کلام هدف خود و دیگران را، و در آخر آن سیره خود را بیان نموده می‌فرماید: من مامور شده‌ام که تنها خدا را پرستش کنم، و عمل و دعوتم بر این اساس باشد، و بر همین سیره هم در میان مردم رفتار می‌کنم، و مردم را جز به سوی او نمی‌خوانم، و در هیچ امری از امورم جز به او مراجعه نمی‌کنم.

بنابراین ذیل آیه، همان معنایی را می‌رساند که آیه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِى أَدْعُوا إِلَى اَللَّهِ عَلىَ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِى وَ سُبْحَانَ اَللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾[2] آن را

---

[1] بگو ای اهل کتاب! بیائید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم، به اینکه: بجز خدای یکتا هیچ کس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی، برخی را بجای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم. - آل عمران، آیه ۶۴.

[2] (ای رسول ما به امت) بگو روش من و پیروانم همین است که خلق را با بینایی و بصیرت به خدا دعوت کنیم و خدا منزه است و من از کافران نیستم. - یوسف، آیه ۱۰۸.

افاده می‌کرد.

ممکن هم هست منظور از جمله ﴿وَ إِلَيْهِ مَآبِ﴾ مساله معاد باشد که در این صورت تعلیل را افاده می‌کند، و آیه چنین معنا می‌دهد: من فقط به سوی او دعوت می‌کنم، چون بازگشت من، تنها به سوی اوست.

وجوه دیگری که در بیان مراد از: ﴿وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ گفته شده است

بعضی[1] از مفسرین کلمه «کتاب» را که در آیه است به قرآن، و جمله ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ را به اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و کلمه «احزاب» را به اعرابی تفسیر کرده‌اند که علیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) حزب تشکیل دادند - که همان قریش و سایر قبایل بودند - و گرفتاریهایی برای آن حضرت درست کردند.

و لیکن این تفسیر صحیح نیست، زیرا معهود نیست و سابقه ندارد که قرآن کریم جمله ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ را بر اصحاب رسول خدا (صلی الله

---

[1] تفسیر القرطبی، ج ۹، ص ۳۲۶، ط بیروت.

علیه وآله و سلم) اطلاق کرده باشد. علاوه بر اینکه اگر آیه را اینطور تفسیر کنیم لازمه‌اش این است که این معنی تکرار شود (زیرا آیه بعدی نیز همین معنی را ذکر می‌کند).

و چه بسا گفته باشند که مقصود از این جمله تنها یهود، و مقصود از کتاب، تورات است، و مراد از اینکه فرمود «بعضی از احزاب پاره‌ای از قرآن را انکار می‌کنند» آن آیاتی است که مشتمل بر احکامی خلاف احکام تحریف شده تورات است. و اگر بگویی انکار چنین آیاتی اختصاص به بعضی از یهود نداشت، بلکه همه یهود آن را منکر بودند، می‌گوییم درست است و لیکن بعضی از یهود بدون فرح و خوشحالی از نزول قرآن، آن دسته از آیات را انکار می‌کردند، و بقیه یهود هم خوشحال بودند و هم آن دسته را انکار می‌کردند. آن گاه برای اثبات این معنا

کلام را طولانی کرده‌اند.

و از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته‌اند: منظور از موصول «الذین» عموم مسلمین، و منظور از «احزاب» یهود و نصاری و مجوس است. باز از بعضی دیگر نقل شده که گفته‌اند در جمله ﴿وَ إِلَيْهِ مَآبِ﴾ تقدیر «و الیه مآبی و مآبکم» است.

و لیکن این اقوال هیچ دلیلی از ظاهر لفظ آیه ندارند، و فائده‌ای هم در تعقیب آنها و پاسخ از آنها نیست.

﴿وَ كَذَلِکَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيًّا وَ لَئِنِ اِتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَکَ مِنَ اَلْعِلْمِ مَا لَکَ مِنَ اَللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لاَ وَاقٍ﴾.

اشاره «کذلک» به کتابیست که در آیه قبلی بود، و مقصود از آن جنس و عموم کتابهای نازل شده بر انبیاء گذشته است، مانند تورات و انجیل.

و منظور از «حکم» قضاء و فرمان است، چون شان کتابی که از آسمان نازل شود همین است. هم چنان که در آیه دیگر فرموده: ﴿وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ

بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[1] پس کتاب از یک نظر حکم الهی است، و از یک نظر حاکم میان مردم است، و این است معنای «حکم» نه حکمت که بعضی گفته‌اند.

کلمه «عربیا» صفت است برای حکم، و اشاره است به اینکه اگر کتاب را به زبان عربی که زبان رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است نازل فرموده برای این بوده که سنت او بر این جاری شده که هر پیغمبری را به زبان قوم خودش بفرستد، و در این باره فرموده: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[2] و این معنا پوشیده نیست که خود شاهد است بر اینکه مراد از اهل کتابی که در آیه قبلی آمده یهود و نصاری است، و اصولا روی سخن در این آیات به ایشان است هم چنان که آیات سابق متعرض حال مشرکین بود.

نهی شدن پیامبر (صلی اللّه علیه و آله) از پیروی خواسته‌های اهل کتاب

بنابراین منظور از جمله ﴿وَ لَئِنِ اِتَّبَعْتَ

---

[1] و با ایشان کتاب را بحق فرستاد تا حکم کند میان مردم، در آنچه اختلاف می‌کنند. - بقره آیه ۲۱۳.

[2] و ما هیچ پیغمبری نفرستادیم مگر به زبان قومش. - ابراهیم، آیه ۴.

أَهْوَاءَهُمْ...﴾ نهی از پیروی خواسته‌های اهل کتاب است، که نه تنها در این آیه بلکه بارها در قرآن کریم از آن نهی فرموده، و عمده جهت آن این است که اهل کتاب از پیش خود معجزاتی دلبخواه غیر از معجزه قرآن پیشنهاد می‌کردند، هم چنان که مشرکین از آن حضرت معجزاتی طلب می‌نمودند. علاوه بر اینکه اهل کتاب نسخ

احکام را محال می‌پنداشتند، و انتظار داشتند رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پیرو احکام دینی ایشان باشد. این دو جهت و مخصوصا جهت اولی عمده جهتی بود که ایشان را به این طمع وامی‌داشت.

بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: هم چنان که بر اهل کتاب (یهود و نصاری) کتاب نازل کردیم، بر تو نیز این قرآن را نازل کردیم، بزبان خودت، و در حالی که مشتمل بر حکم الهی، و یا در حالی که حاکم بین مردم است، و تو اگر خواسته‌های اهل کتاب را پیروی کنی، و مانند ایشان طمع بداری که بغیر قران آیت دیگری بر تو نازل شود، و یا با ایشان مداهنه نموده، به پاره‌ای از احکام منسوخه و یا تحریف شده ایشان تمایل کنی، ما تو را به عقوبت می‌گیریم، و در آن وقت است که بغیر خدا دادرسی نخواهی داشت و کسی تو را از عذاب خدا نجات نتواند داد. بنابراین مخاطب در این آیه تنها رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، نه امت، آن چنان که بعضی خیال کرده‌اند.

﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَ ذُرِّيَّةً وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾.

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را از پیروی اهل کتاب نهی فرمود: اینک حقیقت حال را به وی تذکر می‌دهد، و او را از چنین طمعی مایوس ساخته، وادار می‌کند که بر خدا توکل نموده، در امورش به او بازگشت نماید.

و آن حقیقت این است که سنت خدا بر این جریان یافته که انبیاء (علیه السلام) از جنس خود بشر باشند، و اصولا مساله ارسال رسل از طریق متعارف و مالوف صورت گیرد، نه اینکه انبیاء مالک غیب عالم و اختیاردار چیزی از مختصات آن باشند، مثلا دارای یک قوه غیبیه باشند که با داشتن آن هر چه بخواهند بکنند. قادر علی الاطلاق باشند و در نتیجه هر آیه و معجزه‌ای که بخواهند و یا از ایشان طلب کنند بیاورند، بلکه ایشان مانند سایر مردم هستند و هیچ اختیاری از خود ندارند، و همه امور بدست خداست.

او است که اگر بخواهد آیه و معجزه می‌فرستد، و البته وقتی می‌فرستد که حکمت الهی‌اش اقتضاء بکند، و اینطور نیست که همه اوقات در مصلحت و حکمت برابر باشند، و گرنه حکمت باطل گشته، نظام خلقت مختل می‌گردد، بلکه برای هر زمانی حکمتی است مناسب آن، و حکمی است مساعد آن، و بهمین جهت برای هر وقتی یک آیه مناسب است.

این است آن حقیقتی که گفتیم جمله ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَ ذُرِّيَّةً﴾ بدان اشاره می‌کند. و جمله ﴿وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ﴾ هم اشاره به آن

مطلبی است که گفتیم انبیاء قدرت غیبیه نداشته، در آنچه که می‌خواهند مستقل نیستند و تنها، کاری را می‌توانند بکنند که اذن خداوند یاورشان باشد.

و معنای اینکه فرمود: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ این است: برای هر زمانی حکمی است رانده شده و مخصوص آن زمان که این نیز اشاره است بهمان مطلبی که استثناء ﴿إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ﴾ و مساله سنت جاری خدا و تقدیرات او بدان اشاره داشت.

پس خدای سبحان است که هر چه بخواهد نازل می‌کند و بهر چه بخواهد اذن می‌دهد، و لیکن همو در هر وقت و هر آیتی را نازل نمی‌کند و بدان اذن نمی‌دهد، زیرا برای هر وقتی کتابی است که او نوشته و به جز آنچه در آن نوشته واقع نمی‌شود.

از آنچه گذشت برمی‌آید که تفسیری که بعضی[1] کرده و گفته‌اند: «جمله ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ از باب قلب است، و اصل آن» لکل کتاب اجل «بوده، یعنی برای هر کتابی عمری معین و وقتی مخصوص است که در آن وقت نازلش می‌کند و مردم باید بر طبقش

---

[1] تفسیر القرطبی، ج ۹، ص ۳۲۸، ط بیروت.

عمل کنند، پس برای تورات وقتی، و برای انجیل مدتی، و برای قرآن سرآمدی معین است» تفسیر صحیح و قابل اعتناء نیست.

﴿یَمْحُوا اَللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْکِتَابِ﴾.

«محو» هر چیز به معنای از بین بردن آثار آنست، وقتی گفته می‌شود من نوشته را محو کردم، معنایش این است که خطوط و نقشه‌های آن را از بین بردم. و معنای اینکه در آیه ۲۴ سوره شوری فرمود: ﴿وَ یَمْحُ اَللَّهُ اَلْبَاطِلَ وَ یُحِقُّ اَلْحَقَّ بِکَلِمَاتِهِ﴾ این است که خداوند آثار باطل را از بین می‌برد، هم چنان که فرموده: ﴿فَأَمَّا اَلزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفَاءً...﴾، و نیز فرموده: ﴿وَ جَعَلْنَا اَللَّیْلَ وَ اَلنَّهَارَ آیَتَیْنِ فَمَحَوْنَا آیَةَ اَللَّیْلِ وَ جَعَلْنَا آیَةَ اَلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[1]، یعنی اثر بیناکنندگی را از شب گرفتیم. پس معنای محو قریب به معنای نسخ است. وقتی گفته می‌شود: «نسخت الشمس الظل» معنایش این است که آفتاب سایه و اثر آن را از بین برد.

---

[1] ما شب و روز را آیتی قرار دادیم، پس آثار شب را محو نموده، آیت روز را که بینا کننده (بینندگان است) بیاوردیم. – اسری، آیه ۱۲.

در آیه شریفه در مقابل محو، لغت اثبات آمده، چون اثبات به معنای بر جا گذاشتن هر چیزیست به طوری که از آنجایش تکان نخورد و نلغزد، مثلا وقتی گفته می‌شود: «اثبت الوتد فی الارض»، معنایش این است که من میخ را در زمین محکم کوبیدم آن چنان که دیگر کنده

نشود و تکان نخورد. بنابراین نقطه مقابل اثبات محو است که به معنای ازاله آثار چیزیست بعد از آنکه اثبات و جایگزین شده باشد، و لیکن بیشتر در نوشته استعمال می‌شود.

مراد از اینکه خدای تعالی در هر وقت و مدتی کتاب و حکم قضایی دارد، محو و اثبات می‌کند و ام الکتاب نزد او است

و اینکه جمله ﴿یَمْحُوا اَللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ﴾ از یک طرف متصل شده به جمله ﴿لِکُلِّ أَجَلٍ کِتَابٌ﴾ و از طرف دیگر متصل است به جمله ﴿وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْکِتَابِ﴾ قهرا ظهور در این یافته که منظور از محو کتاب و اثبات آن، در زمانهای معین است، پس کتابی که خداوند در یک زمانی اثبات کرده، اگر بخواهد در زمانهای بعد آن را محو می‌کند و کتاب دیگری اثبات می‌نماید. پس خدای سبحان لا یزال کتابی را اثبات و کتاب دیگری را محو می‌سازد.

بنابراین اگر ما نوشته‌های کتاب را عبارت بدانیم از آیت و معجزه و نشان دهنده اسماء و صفات خداوندی، و در نظر بگیریم که وجود هر چیزی آیت خداست، در این صورت صحیح است بگوییم خداوند لا یزال و همواره و در هر آن مشغول محو

آیتی و اثبات آیتی دیگر است، هم چنان که خودش فرموده: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾[2].

پس اینکه فرمود: ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ﴾ با در نظر داشتن اینکه مطلق است و قیدی بدان نخورده نسبت به جمله ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ معنای تعلیل را افاده می‌کند، و معنایش این می‌شود: برای هر وقتی کتاب مخصوصی است، پس کتابها به اختلاف اوقات مختلف می‌شوند، و چون خدای سبحان در کتابی که بخواهد تصرف نموده، آن را محو می‌کند، کتاب دیگری به جایش اثبات می‌نماید، پس اختلاف کتابها به اختلاف اوقات ناشی از اختلاف تصرفات الهی است، نه اینکه از ناحیه خود آنها باشد که هر وقتی کتابی داشته باشد که بهیچ وجه قابل تغییر نباشد، بلکه خدای سبحان است که آن را تغییر داده، کتاب دیگری به جایش اثبات می‌نماید.

و اینکه فرمود: ﴿وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتَابِ﴾ معنایش این

---

[1] هیچ آیتی را نسخ نمی‌کنیم و یا از یادها نمی‌بریم مگر آنکه آیتی مانند آن و یا بهتر از آن می‌آوریم. - بقره، آیه ۱۰۶.

[2] و چون آیتی را به آیتی تبدیل کنیم - نحل، آیه ۱۰۱.

است که نزد خدا اصل کتاب و ریشه آن وجود دارد، چون کلمه «ام» به معنای اصل هر چیز است که از آن ناشی گشته و بدان باز می‌گردد.

این جمله توهمی را که ممکن است به ذهن کسی برسد دفع نموده، حقیقت امر را بیان می‌کند، چه اختلاف حال کتاب و محو و اثبات آن و دگرگون شدن احکام نوشته شده و قضاء رانده شده در آن، چه بسا آدمی را به این توهم وادارد که قضایا و امور عالم نزد خدای سبحان هم وضع ثابتی نداشته، حکم او هم تابع علل و عوامل خارجی است، عینا مانند احکام ما آدمیان و صاحبان شعور، و یا به توهم بیندازد که اصلا احکام الهی گزاف و بیهوده است، و نه خودش به حسب ذات تعین دارد، و نه چیزی از خارج در تعین آن اثر می‌کند.

هم چنان که چه بسا صاحبان عقل بسیط و ساده‌لوحان توهم کرده‌اند که خدایی که ملک - بکسر لام - مطلق است، سلطنتش مطلق، و هر چه بخواهد می‌کند، و با آزادی مطلق و بدون رعایت هیچ قید و شرطی، و هیچ طریقه و نظامی هر عملی که بخواهد انجام می‌دهد، و با این حال دیگر نمی‌توان صورتی ثابت و نظامی معین برای افعال و قضایای او تصور نمود. در حالی که (بر خلاف این

توهم) خودش فرموده: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[1] و نیز فرموده: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[2] و همچنین آیاتی دیگر.

در جمله مورد بحث این توهم را دفع نموده و فرموده: ﴿وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، یعنی اصل و ریشه عموم کتابها و آن امر ثابتی که این کتاب‌های دستخوش محو و اثبات بدان بازگشت می‌کنند، همانا نزد اوست. و آن اصل مانند این شاخه‌ها دستخوش محو و اثبات نمی‌شود، و اگر آن هم دستخوش محو و اثبات می‌شد دیگر معنا نداشت که اصل کتابها خوانده شود، بلکه آن هم مانند اینها بود، و اگر این کتابها اصلی نمی‌داشت محو و اثبات آنها بخاطر یکی از دو جهت بود:

یا بخاطر این بود که عوامل خارجی اقتضاء محو یکی و اثبات یکی دیگر را داشت و در محو و اثبات آنها اثر می‌گذاشت، که در این صورت خدای تعالی مقهور و مغلوب عوامل و اسباب خارجی می‌شد،

---

[1] گفتار نزد من دگرگونه نمی‌شود. – ق، آیه ۲۹.

[2] و هر چیز نزد او به مقدار است. – رعد، آیه ۸.

عینا مانند ما ممکنات که محکوم عوامل خارجی هستیم، و این غلط است، زیرا به حکم ﴿لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ خداوند محکوم چیزی نمی‌شود.

و یا بخاطر این می‌بود که اصولا کارهای او تابع هیچ نظامی نبوده بلکه گزافی صورت می‌گیرد. این نیز صحیح نیست، زیرا گزاف بودن مستلزم اختلال نظام خلقت و تدبیر عام و واحدی است که موجودات را به هم مربوط می‌سازد، و ساحت ذات خداوندی بزرگتر و منزه‌تر از

این معنا است، هم چنان که فرموده: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[1].

پس خلاصه مضمون آیه این می‌شود که: خدای سبحان در هر وقت و مدتی کتاب و حکم و قضایی دارد، و از این نوشته‌ها هر کدام را بخواهد محو و هر کدام را بخواهد اثبات می‌کند. یعنی قضایی که برای مدتی رانده تغییر می‌دهد، و در وقت دیگر به جای آن، قضای دیگری می‌راند، و لیکن در عین حال برای همیشه قضایی لا یتغیر و غیر قابل محو و اثبات هم دارد، و این قضاء لا یتغیر اصلی است که همه قضاهای دیگر از آن منشا می‌گیرند، و محو و اثبات آنها نیز بر حسب اقتضای آن قضاء است.

نکاتی که در باره محو و اثبات قضایا و احکام الهی، از آیه: ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ﴾ استفاده می‌شود

بنابراین از آیه شریفه چند نکته روشن می‌گردد:

اول اینکه حکم محو و اثبات حکمی است عمومی که تمامی حوادثی که به حدود زمان و اجل

---

[1] ما آسمانها و زمین و ما بین آن دو را به منظور لعب و به لغو نیافریدیم، و آنها را جز به حق خلق نکردیم. - دخان، آیه ۳۸ و ۳۹.

محدود می‌شود - و بعبارت دیگر تمامی موجوداتی که در آسمانها و زمین و ما بین آن دو است - دستخوش آن می‌گردند، هم چنان که فرموده: ﴿مَا خَلَقْنَا اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[1].

و این نکته از اینجا استفاده می‌شود که در آیه شریفه به طور اطلاق فرموده: «خداوند هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد اثبات می‌نماید»، و صرف اینکه مورد آیه مساله نبوت است باعث نمی‌شود که ما از اطلاق آن صرفنظر نموده، عمومیت آن را تخصیص بزنیم، زیرا مورد مخصص نیست. از همین جا فساد گفتار کسانی که آیه را به معنای خاصی گرفته‌اند معلوم می‌شود. آری، بعضی[2] گفته‌اند: محو و اثبات همان نسخ احکام است. عده‌ای[3] دیگر گفته‌اند: محو و یا اثبات مباحاتی است که در نامه اعمال نوشته شده که اگر خدا بخواهد آنها

---

[1] آسمانها و زمین و آنچه که در آنها است جز بحق و اجلی معلوم نیافریدیم. - احقاف، آیه ۳.

[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.

[3] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.

را محو نموده، به جای آن اطاعت و یا معصیت می‌نویسد، تا عمل صاحبش بی‌جزاء نباشد. عده سوم گفته‌اند: محو گناهان مؤمنین و اثبات گناهان کفار است که خداوند با آنان به فضل خود، و با اینان به عقوبت خود معامله می‌کند. و عده[1] دیگر گفته‌اند: مربوط به محنت‌ها و مصائب و

تنگی معیشت و امثال آن از اموری است که دعا و صدقه در تغییر آنها دخالت و اثر دارد. بعضی دیگر گفته‌اند «محو» همان از بین بردن گناهان است، نه توبه، و «اثبات» تبدیل سیئات است به حسنات. عده‌ای گفته‌اند[2]: محو نسلهای پیش، و اثبات نسلهای بعد است. و بعضی[3] گفته‌اند مقصود محو ماه و اثبات آفتاب است، که آیت شب را محو نموده، روز را که وسیله بینایی است اثبات می‌کند. و بعضی[4] گفته‌اند: محو دنیا، و اثبات آخرت است. عده‌ای[5] گفته‌اند: راجع به ارواح است که خداوند در حال خواب آنها

---

[1] تفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۶۴، ط بیروت.
[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.
[3] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.
[4] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.
[5] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۶۹، ط بیروت.

را می‌گیرد، هر کدام را که بخواهد رها می‌کند و هر کدام را بخواهد نگه می‌دارد. قول دیگر اینکه راجع به اجلهای نوشته شده در شب قدر است که هر کدام را بخواهد بهمان حال باقی می‌گذارد و هر کدام را بخواهد تغییر می‌دهد.

این اقوال و امثال آن اقوالی است که در خود آیه دلیلی بر آنها نیست تا آیه را به آن معانی تخصیص دهیم، و بدون هیچ تردیدی آیه اطلاق دارد. علاوه بر اینکه مشاهدات خود ما نیز به ضرورت و بداهت شاهد و مطابق آنست، زیرا ما می‌بینیم که مساله دگرگونی و تحول در تمامی اطراف عالم جریان داشته، هیچ موجودی وقتی در دو زمان مقایسه شود به یک حالت باقی نمی‌ماند، و حتما دستخوش تغییر و تحول شده، حالا یا ذاتش متحول شده، و یا صفاتش، و یا اعمالش. و در عین حال وقتی فی حد ذاته و بر حسب وقوعش اعتبار شود می‌بینیم ثابت مانده، و تغییر نیافته، چون هیچ چیز از آن حالی که بر آن حال واقع شده تغییر نمی‌پذیرد.

پس برای تمامی موجودات دیده شده دو جهت است، یک جهت تغیر که از این جهت دستخوش

مرگ و زندگی، و زوال و بقاء، و انواع دگرگونیها می‌شود، و یک جهت ثبات که از آن جهت بهیچ وجه دگرگونی نمی‌پذیرد. حال، این دو جهت، یا همان کتاب محو و اثبات و ام الکتاب است، و یا دو چیز دیگریست که از آثار آن دو کتاب و متفرع بر آنها است. به هر حال، آیه شریفه قابل تطبیق بر این دو جهت هست، و در نتیجه شامل تمامی موجودات می‌گردد.

نکته دوم اینکه خدای سبحان در هر چیزی قضاء و قدری ثابت دارد که قابل تغییر نیست، و همین خود دلیل فساد گفتار کسانی است که گفته‌اند: هر قضایی قابل تغییر است و آن گاه استدلال کرده‌اند به روایات و دعاهای متفرق که دلالت دارد بر اینکه دعاء و صدقه مقدرات سوء را دفع می‌کند، مانند دعائی که از ائمه (علیه السلام) و از بعضی صحابه روایت شده که گفته‌اند: «پروردگارا اگر اسم مرا در زمره اشقیاء نوشته‌ای از آنجا محو کن، و در زمره سعداء بنویس»، و همچنین نظایر این مضمون. ولی باید بدانید که این راجع به مقدرات غیر

حتمی است که ما نیز منکر آن نیستیم.

نکته سوم اینکهقضاء دو قسم است، یکی قابل تغییر و یکی غیر قابل تغییر - که ان شاء اللّه در آینده نزدیکی راجع به این مطلب بحث خواهد شد.

﴿وَ إِنْ مَا نُرِيَنَّکَ بَعْضَ اَلَّذِی نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّکَ فَإِنَّمَا عَلَيْکَ اَلْبَلاَغُ وَ عَلَيْنَا اَلْحِسَابُ﴾.

کلمه «ان ما» ترکیب یافته از دو جمله: «ان» شرطیه و «ما»ی زائده مفید تاکید است، دلیل زائده و تاکید بودن آن این است که در آخر فعل بعدیش نون تاکید آمده.

این آیه وظیفه‌ای را که به عهده رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است روشن می‌سازد، و آن این است که تنها سرگرم کار انذار و تبلیغ باشد، و به هیچ وجه توجهی به هواها و خواسته کفار نکند، و مانند ایشان آرزوی رسیدن آیتی که اقتراح کرده‌اند نکند، حتی منتظر اثر تبلیغات خود و یا نزول عذاب بر آنان نیز نباشد.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه حساب الهی همانطور که در آخرت برقرار می‌شود در دنیا نیز

برقرار است.

معنای آیه شریفه: ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾

﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾.

این کلام به منظور عبرت آمده. بعد از آنکه آنان را به هلاکت تهدید کرده بعبرت از سرنوشت گذشتگان وادار می‌نماید، و از آن استفاده می‌شود که پرداختن به زمین و کم نمودن از اطراف آن، کنایه است از کشتن و هلاک کردن اهل آن، و بنابراین آیه شریفه از نظر مضمون، نظیر آیه‌ایست که می‌فرماید: ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلاَءِ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَ فَلاَ يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَ فَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾[1].

و اینکه بعضی[2] گفته‌اند: مراد این است که «مگر اهل مکه نمی‌بینند که ما به سرزمین ایشان پرداختیم، و یکی پس از دیگری قراء و قصبات ایشان را از ایشان گرفته و برای مسلمانان فتح کردیم و چطور

---

[1] بلکه ما ایشان و پدرانشان را بهره‌ور کردیم، تا آنکه عمرشان زیاد شد، (و آن گاه منقرضشان ساختیم) آیا هنوز هم نمی‌بینید که ما به زمین می‌پردازیم، و از اطرافش ناقص می‌کنیم، آیا باز هم ایشان غالبند. - انبیاء، آیه ۴۴.

[2] مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۳، ص ۱۹۰، ط بیروت.

نمی‌ترسند که به شهرهای ایشان بپردازیم، و از ایشان انتقام بگیریم» صحیح نیست، زیرا این سوره مکی است، و وقتی نازل شده که هیچ فتحی نصیب مسلمانان نشده بود، زیرا فتوحات مسلمین بعد از هجرت شروع شد. علاوه بر اینکه آیات مورد

بحث و تهدید آن ناظر به هلاکت آنان در جنگ بدر و احد و امثال آنست که بعدها اتفاق افتاد نه به فتح مکه.

﴿وَ اَللَّهُ یَحْکُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ وَ هُوَ سَرِیعُ اَلْحِسَابِ﴾ مقصود از این جمله این است که غلبه از خدای سبحان است، اوست که حکم می‌کند و در قبال حکمش حکم احدی نفوذ ندارد، و در نتیجه نمی‌تواند از حکم او جلوگیری کند. آری، خدای سبحان هر عملی را به مجرد وقوعش حساب می‌کند، بدون اینکه فاصله دهد تا دیگران بتوانند در آن تصرف نموده و اخلال کنند. پس جمله ﴿وَ اَللَّهُ یَحْکُمُ...﴾ در معنای جمله ﴿أَ فَهُمُ اَلْغَالِبُونَ﴾ است که در ذیل آیه سوره انبیاء گذشت.

﴿وَ قَدْ مَکَرَ اَلَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ اَلْمَکْرُ

جَمِیعاً...﴾.

یعنی کسانی هم که قبل از ایشان بودند مکر کردند و لیکن مکرشان سودی به ایشان نبخشید و نتوانستند ما را از اینکه به زمین بپردازیم و از اطرافش بکاهیم مانع شوند، پس تنها خدای سبحان مالک مکر و همه آن است، و مکر هر کس را به صاحبش برمی‌گرداند.

﴿یَعْلَمُ مَا تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ﴾ این جمله در مقام تعلیل مالکیت خدای تعالی نسبت به همه مکرها است. به این بیان که مکر وقتی صورت می‌گیرد که طرف یعنی شخص مکر شده از نقشه مکر کننده بی‌خبر باشد، و گرنه اگر بداند که چه نقشه‌ای برایش ریخته شده در صدد بر می‌آید نقشه او را خنثی بسازد.

﴿وَ سَیَعْلَمُ اَلْکُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَی اَلدَّارِ﴾ این جمله حجت را تمام نموده، ادعا می‌کند که مساله انتهای امور به عواقبش از مسائل ضروری و بدیهی است که در هیچ موردی تخلف نمی‌پذیرد، و بطور کلی هر امری به عاقبتش منتهی می‌گردد. و کفار به زودی خواهند دید که سرانجام نیک از آن کیست، بنابراین

هیچ حاجتی نیست به اینکه برای فهماندن این حقیقت استدلال را تعقیب نموده، طولانی کنیم.

بحث روایتی [روایاتی در مورد محو و اثبات احکام و قضایای الهی در ذیل ﴿یَمْحُوا اَللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ﴾]

در الدر المنثور است که ابن شبیه، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از مجاهد روایت کرده‌اند که گفته است: وقتی آیه ﴿وَ مَا کَانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اَللَّهِ﴾ نازل شد مشرکین قریش گفتند: ای محمد گمان نمی‌کنیم که کاری از تو ساخته باشد، و به حکم این آیه خداوند سرنوشت ما را و همه کس را تعیین کرده، (خلاصه خدا ما را چنین کرده، که بر مسلک

خود باقی باشیم) خداوند در پاسخشان این آیه را فرستاد که: و تهدیدشان کرد به اینکه هر پیشامدی را که بخواهیم برای او پیش می‌آوریم[1].

مؤلف: بیان آیه شریفه آن طور که در سابق گفتیم اجنبی از مضمون این روایت است، علاوه بر اینکه در ذیل روایت آمده که خداوند هر چه را که از ارزاق و مصائب و هر چیز دیگری که برای بندگانش مقدر کرده باشد، می‌تواند بر همان تقدیرش باقی بگذارد، و می‌تواند آن را محو کند. و در روایت دیگر از جابر نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در ذیل جمله مورد بحث فرموده «خداوند از رزق مردم یکی را محو و یکی را زیاد می‌کند، و همچنین از اجلها و عمرها یکی را محو و یکی را زیاد می‌کند» و حال آنکه آیه شریفه عمومیت دارد، ناگزیر باید بگوییم مساله محو و اثبات ارزاق و آجال از باب مثال است.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده که شخصی از رسول خدا (صلی

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۵ ط بیروت.

الله علیه وآله و سلم) از معنای آیه ﴿یَمْحُوا اَللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ﴾ سؤال کرد، حضرت فرمود: این در شب قدر و مربوط به فراز و نشیب محو و اثبات زندگانی و ارزاق بندگان است، و اما حیات و مرگ و شقاوت و سعادت، دستخوش، تغییر نشده از آنچه تقدیر است زوال نمی‌پذیرد[1].

مؤلف: این روایت علاوه بر اینکه معارض روایات بسیار زیادی است که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و ائمه اطهار (علیه السلام) و صحابه وارد شده، با اطلاق آیه نیز معارض است، و با دلیل عقلی هم سازگاری ندارد. نظیر آن از ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نیز وارد شده که در ذیل آیه مذکور فرموده: «مگر شقاوت و سعادت و حیات و موت، که قابل محو و اثبات نیست».

و نیز در همان کتابست که ابن مردویه و ابن عساکر از علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۶، ط بیروت.

این آیه پرسش نمودم حضرت فرمود: دیدگانت را با تفسیر آن روشن می‌کنم، و دیدگان امتم را که بعد از من می‌آیند با تفسیر آن روشن می‌سازم، و آن این است که صدقه در صورتی که با شرائطش انجام شود، و احسان به پدر و مادر و به طور کلی کار نیک کردن، شقاوت را به سعادت مبدل نموده عمر را طولانی، و از پیشامدهای بد جلوگیری می‌کند[1].

مؤلف: این روایت بیش از ذکر پاره‌ای از مصادیق چیز دیگری ندارد.

و در کافی به سند خود از هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر آن دو، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ﴾ فرموده: و آیا جز این است که چیزی که ثابت است محو می‌شود، و چیزی که محو و نابود است اثبات می‌گردد[2].

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از جمیل از آن جناب نقل کرده[3].

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۶.

[2] اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۲، ط بیروت.

[3] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۶۰.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت آورده که گفت: من از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: پاره‌ای از امور، اموری حتمی هستند که ناگزیر واقع می‌شوند، و پاره‌ای دیگر اموری مشروط و موقوفند که خداوند هر کدام را بخواهد پیش می‌اندازد و یا محو می‌کند و یا اثبات می‌نماید، و هیچکس از این امور اطلاع ندارد. و اما آنچه که به وسیله انبیاء خبر داده ناگزیر واقع خواهد شد، چون خداوند راضی نیست که خود و یا ملائکه و یا انبیایش تکذیب شوند[1].

مؤلف: این روایت در همان کتاب به طریق دیگری نیز آورده شده.[2] صاحب کافی هم آن را به سند خود از فضیل از آن حضرت نقل کرده است[3].

و در همان کتاب از زراره از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: علی بن الحسین همواره می‌گفت: اگر آیه‌ای از کتاب خدا نبود هر آینه شما را به آنچه که بوده و آنچه که تا

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۵.

[2] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۵.

[3] اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷ ط تهران.

قیامت خواهد شد خبر می‌دادم پرسیدم کدام آیه؟ فرمود: آیه ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتَابِ﴾ [1].

مؤلف: معنای این حدیث این است که از آیه شریفه برمی‌آید که خدا خواسته است خلائقش با جهل به حوادث آینده زندگی کنند، تا به ضروریات زندگی خود قیام نمایند، چون اگر عالم باشند هدایت اسباب عادی را نمی‌پذیرند، و دو اصل اساسی زندگی که همان خوف و رجاء است از اعتبار می‌افتد. آری، اگر حوادث آینده بطور کامل برای انان هویدا و مکشوف شود، این غرض الهی که ادامه زندگی عادی بشر است فاسد می‌شود. و همین جهت باعث

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵ ح ۵۹.

شده است که امام از آینده خبر ندهد، نه اینکه اگر خبر می‌داد خداوند با محو و اثبات و بداء خود، او را تکذیب نموده، خلاف آنچه را که او خبر داده بود پدید می‌آورد، چون آن جناب از این جهت در امن بود. بنابراین تعارضی میان این روایت و روایات قبلی نیست.

روایاتی در مورد «بداء» و توضیحی در مورد اینکه حصول بداء مستلزم تغیر علم خدای تعالی نیست

و در همان کتاب از فضیل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

خدای تبارک و تعالی کتابی نوشته که در آن تمامی آنچه بوده و خواهد بود ثبت شده، و آن را پیش روی خود نهاده، هر چه را بخواهد جلو می‌اندازد و هر چه را بخواهد تاخیر می‌اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌نماید، هر چه را که او بخواهد موجود می‌شود، هر چیز را نخواهد نمی‌شود[1].

باز در همان کتاب از ابن سنان از ابی عبد اللّه

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۶، ح ۶۴.

(علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند هر حادثه‌ای را که بخواهد جلو می‌اندازد و هر چه را بخواهد تاخیر می‌اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند، و نزد اوست ام الکتاب. و نیز فرمود: هر چه را که خدا بخواهد قبل از اینکه ایجادش کند در علمش موجود است، و هیچ چیزی برای او پیش نمی‌آید مگر آنکه قبلا در علمش موجود بوده برای او چیزی بدون اطلاع و علم پیش نمی‌آید[1].

مؤلف: روایات در باب بداء از ائمه (علیه السلام) بسیار زیاد وارد شده، و با کثرتی که دارد دیگر نباید به گفته آنها که گفته‌اند: خبر بداء خبر واحد است اعتناء نمود.

و این روایت بطوری که ملاحظه می‌فرمائید بداء به معنای علم بعد از جهل را نفی می‌کند، و از نظر این روایات علم خدای تعالی که عین ذات اوست مانند علم ما مبدل به جهل نمی‌شود، بلکه بداء، به معنای ظهور امری است از ناحیه خدای تعالی بعد از

---

[1] تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۷۱.

آنکه ظاهر مخالف آن بود. پس بداء عبارت است از محو اول و اثبات ثانی و خدای سبحان عالم به هر دو است.

و این حقیقتی است که هیچ صاحب عقلی نمی‌تواند انکارش کند، برای اینکه برای امور و حوادث دو وجود پیش بینی و تصور می‌شود: یک وجود به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل شرط و یا علت و یا مانعی است که قابل تخلف است، و یک وجود دیگری بر حسب اقتضای اسباب و علل تامه آن که این وجود بر خلاف وجود اول وجودیست ثابت و غیر مشروط و غیر متخلف.

و آن دو کتابی که آیه مورد بحث معرفی می‌کند، یعنی کتاب محو و اثبات و کتاب

ام الکتاب، یا عبارتند از همین دو مرحله از وجود، و یا مبدء آن دو. هر چه باشد این مساله که امری و یا اراده‌ای از ناحیه خدای تعالی ظاهر گردد که خلاف آن توقع می‌رفت، مساله‌ایست واضح که جای هیچگونه تردید در آن نیست.

و آنچه ما به نظرمان می‌رسد این است که نزاع در ثبوت بداء - هم چنان که از احادیث ائمه اهل بیت (علیه السلام) برمی‌آید - و نفی آن، هم چنان که دیگران معتقدند، نزاعی است لفظی که با کمی دقت خود به خود از بین می‌رود. و به همین جهت بود که ما در این کتاب بحث جداگانه‌ای اختصاص به این مساله ندادیم، با اینکه روش ما این بود که برای هر مساله علمی بحثی اختصاص دهیم.

دلیل ما بر اینکه نزاع در بداء نزاع لفظی است، این است که آنهایی که منکر آنند، چنین استدلال می‌کنند که قول به بداء مستلزم تغیر علم خداست، و حال آنکه این استلزام در بداء ما آدمیان است، و در ما است که مستلزم تغیر علم است، و اما بداء به آن معنایی که در روایات آمده مستلزم چنین اشکالی نیست.

و در الدر المنثور است که حاکم از ابی درداء نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آیه را به صورت ﴿یَمْحُوا اَللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ﴾ بدون تشدید باء - قرائت می‌کرد[1].

چند روایت در مورد اینکه: ﴿أَنَّا نَأْتِی اَلْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ اشاره به مرگ علماء و اخیار است

و همو آورده که ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در تفسیر جمله ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ فرمود: مقصود از ناقص کردن اطراف زمین، از بین بردن علماء است[2].

و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین جمله فرمود: مقصود مرگ علماء و فقهاء و اخیار است[3].

و در کافی به سند خود از محمد بن علی از شخصی که او اسم برده، از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: علی بن الحسین

---

[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۸، ط بیروت.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۸.

[3] مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۰۰، ط تهران.

(علیه السلام) همواره می‌فرمود: این کلام خدا که فرمود: ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ سرعت مرگ، و یا کشته شدن ما خاندان رسالت را بر نفس من گوارا می‌کند، آن گاه فرمود: مقصود از «نقص اطراف»

مرگ علماء است[1].

مؤلف: گویا مراد این باشد که در این آیه خداوند میراندن علماء را به خودش نسبت داده، نه بغیر، و همین، نفس را آرامش می‌دهد و مرگ یا کشته شدن را در کامم گوارا می‌سازد.

[1] اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸.

[سوره الرعد (۱۳): آیه ۴۳]

﴿وَ یَقُولُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْکِتَابِ ۴۳﴾

ترجمه آیه

کسانی که کافر شدند می‌گویند تو فرستاده خدا نیستی، بگو خدا و آن کس که علم کتاب نزد اوست برای گواهی میان من و شما بس است (۴۳).

بیان آیه

این آیه، آخرین آیه این سوره است، و با حرف «و» گفتار در آن را عطف بر کلامی می‌کند که در ابتداء سوره آورده و فرموده بود: ﴿وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ یُؤْمِنُونَ﴾. و این سومین باریست که بر منکرین حقیقت کتاب اللّه حمله نموده، استشهاد می‌کند به این که خداوند و آنها که علم به این کتاب دارند بر رسالت خاتم النبیین گواهند.

﴿وَ یَقُولُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً...﴾ زمینه گفتار در این سوره بیان این جهت بود که کفار منکر حقیقت کتابند و آن را آیتی الهی نمی‌دانند، و لذا از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) درخواست

آیتی غیر آن می‌کردند، هم چنان که در این سوره در خلال آیاتش چند نوبت این معنا را از کفار حکایت نمود، و از آن

جوابی داد که کلامشان را به خودشان برگردانید، و کانه وقتی این جواب را شنیده و از آمدن آیتی غیر قرآن مایوس شدند، ناگزیر اصل رسالت را انکار کردند، چون آیت بودن قرآن را قبول نداشتند، و آیت دیگری هم نیامد و لذا گفتند: «﴿لَسْتَ مُرْسَلاً﴾ تو اصلا پیغمبر نیستی».

شرح و توضیح مراد از جمله: ﴿قُلْ كَفىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ که در جواب انکار رسالت پیامبر اسلام (صلی اللّه علیه و آله) آمده است

خداوند به پیغمبر خود تلقین می‌کند که با جمله ﴿قُلْ كَفىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ علیه ایشان اقامه حجت کند، و این جمله حجتی است قاطع، نه صرف کلامی خطابی، و نه حواله به چیزی که راهی به تحصیل علم به آن نباشد.

﴿قُلْ كَفىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ﴾ - این جمله استشهاد به خدای سبحان است که خود ولی امر رسالت است، و شهادت در اینجا شهادت تادیه است، نه شهادت تحمل تنها، (خلاصه، خداوند می‌گوید نه صرف اینکه می‌داند) زیرا امثال جمله ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ مکرر در قرآن کریم آمده و آیت و معجزه بودن قرآن هم

ضروریست که از ناحیه خداوند آمده، و شامل شدن آن بر تصدیق رسالت، آنهم به دلالت مطابقی که مورد اعتماد همه است نیز ضروریست، و شهادت تادیه هم همین است، که شاهد به علم ضروری شهادت دهد.

بعضی[1] از مفسرین شهادت خداوندی را چنین تفسیر کرده‌اند که: خداوند آن قدر ادله و براهین بر رسالت خاتم النبیین اقامه و اظهار نموده که دیگر احتیاجی به شهادت هیچ شاهدی نیست. و اگر اقامه حجت را که فعل است شهادت نامیده، با اینکه شهادت از مقوله قول و گفتار است، تسمیه مجازی است، چون اقامه حجت کار شهادت را می‌کند، و بلکه از آن قوی تر و مؤثرتر است.

و این تفسیر در حقیقت همان تفسیریست که ما برای آیه کردیم، چیزی که هست مفسر نامبرده هدف را از غیر راهش تعقیب کرده است، زیرا ادله و حجتهای داله بر حقیقت رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله و سلم) یا قرآن است که خود معجزه‌ای

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۷۵، ط بیروت.

جاودانی است، و یا غیر قرآن از سایر خوارق عادت و معجزات است، و آیات این سوره به طوری که ملاحظه می‌کنید پاسخ پیشنهاد کفار را با قسم دوم نداده، و با آنکه از آن راه جواب نداده معنی ندارد با همان راه استشهاد کند. پس قطعا استشهاد به قرآن است و استناد به قرآن هم از این جهت است که قرآن آیت و معجزه بر صدق رسالت است، یعنی کلام الهی است که برسالت آن جناب شهادت می‌دهد، و با این که به قرآن استشهاد شده، و قرآن هم معجزه و هم از مقوله کلام است دیگر چه معنا دارد که

ما شهادت را از مقوله فعل گرفته و آن را شهادت مجازی بدانیم.

علاوه بر اینکه ممکن است قبول نکنیم که دلالت فعل خدای تعالی بر صدق رسالت اقوای از قول و کلام او باشد.

پس حاصل بحث این شد که معنای جمله ﴿كَفىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِى وَ بَيْنَكُمْ﴾ این است که آنچه در قرآن در باره تصدیق رسالت آمده شهادت الهی بر رسالت است.

اقوال مختلفی که در تفسیر جمله فوق گفته‌اند

و اما اگر شهادت را به معنای شهادت تحمل بگیریم، به کلی معنای آیه را فاسد نموده‌ایم، چون شهادت تحمل به معنای دیدن و ناظر بودن و علم داشتن بما وقع است، و هیچ معنا ندارد که مساله مورد بحث، یعنی صدق رسالت آن جناب را به علم خدا ارجاع داده و علم خدا را حجت علیه خصم بدانیم، زیرا خصم راهی به علم خدا ندارد تا بفهمد آیا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در دعوی خود درست می‌گوید و یا به خدا افتراء می‌بندد.

﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ یعنی در شهادت میان من و شما کسانی که علم کتاب را دارند کافیند. بعضی[1] از مفسرین گفته‌اند: مقصود از «کتاب» لوح محفوظ است. و بنابراین تفسیر، مقصود از موصول «من: کسی که» خدای سبحان خواهد بود، در حقیقت گفته است: «کفایت می‌کند در شهادت خدایی که نزد اوست علم کتاب».

ولی این تفسیر صحیح نیست، زیرا اولا خلاف ظاهر عطف است، چون اول کفایت خدا را گفته بود و دیگر معنا نداشت که تکرار کند. و ثانیا بنابراین تفسیر، ذات و صفت خدا را بر ذات خدا عطف کرده است، و این قبیح و غیر فصیح است.

و لذا می‌بینیم وقتی زمخشری[2] این تفسیر را از حسن نقل می‌کند که گفته است: «به خدا سوگند جز خدا کسی دیگر مقصود نیست»، تفسیر او را توجیه نموده می‌گوید: بنا به گفته حسن معنای آیه چنین می‌شود: «قل کفی بالذی یستحق العبادة، و بالذی لا یعلم علم ما فی اللوح الا هو شهیدا بینی و بینکم -

---

[1] تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۵۳۶.

[2] تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۵۳۶.

بگو آن کس که مستحق عبادت است و آن کس که علم لوح محفوظ نزد کسی جز او نیست، بس است برای شهادت بین من و شما» و برای تصحیح کلام مزبور لفظ جلاله «اللَّه» را به معنای «الذی یستحق العبادة» و لفظ «من» را به «الذی» برگردانیده، تا هر دو به صورت وصف درآمده، عطف هم عطف صفت بر صفت شود، و حکم شهادت به ذات داده شود. چیزی که هست، دو صفت مذکور در دادن حکم دخالت دارند، همانطور که در خود حکم دخالت دارند – دقت فرمائید.

لیکن صرف اینکه عبارتی را که معنای مستقیمی نمی‌دهد به عبارت دیگری بر گردانیم تا معنی بدهد، باعث نمی‌شود که بگوییم پس عبارت اول صحیح و مفید معنا است زیرا اگر این حرف صحیح باشد بطور کلی احکام الفاظ باطل گشته، هر کلام باطلی صحیح و هر سخن صحیحی باطل می‌شود.

علاوه بر اینکه اگر در آنچه ما در معنای این شهادت گفتیم دقت شود و بدانیم که مراد از آن تصدیق قرآن کریم است بر رسالت خاتم الانبیاء، آن

گاه خواهیم دانست که کلمه جلاله «اللّه» آن طور که زمخشری به معنای وصفیش گرفته نیست، بلکه مراد از آن ذات خدای تعالی است، و شهادت را به ذات مقدس و مستجمع جمیع صفات کمال نسبت داده، چون شهادت چنین کسی از هر شهادتی بزرگتر است، هم چنان که خود قرآن فرموده: ﴿قُلْ أَیُّ شَیْءٍ أَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اَللَّهُ شَهِیدٌ بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ﴾. عده‌ای[1] دیگر گفته‌اند: منظور از کتاب تورات و انجیل، و یا فقط تورات است، و معنایش این است که علمای کتاب کافی‌اند برای شهادت بین من و شما، زیرا ایشان از بشارتهایی که در باره من در کتابشان آمده خبر دارند، و اوصاف مرا در کتاب خود خوانده‌اند.

ولی این تفسیر نیز صحیح نیست، زیرا در آیه شریفه شهادت آمده، نه صرف علم. و از سوی دیگر، این سوره در مکه نازل شده و بطوری که می‌نویسند در آن ایام احدی از علمای اهل کتاب ایمان نیاورده بود، و کسی از ایشان به رسالت آن جناب شهادت نداده بود، و با این حال معنا ندارد احتجاج را مستند

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۷۵، ط بیروت.

به شهادتی کند که هنوز احدی آن را اقامه نکرده باشد.

بعضی[1] دیگر گفته‌اند: مراد آن عده از علمای اهل کتابند که اسلام آورده‌اند، مانند عبد اللّه بن سلام و تمیم داری و جارود و سلمان فارسی و بعضی[2] گفته‌اند: مراد تنها عبد اللّه بن سلام است.

ولی جواب این گفتار هم این است که گفتیم این سوره در مکه نازل شده، و نامبردگان در مدینه مسلمان شدند.

آنهایی که گفته‌اند: مراد، عبد اللّه بن سلام است، از دعوی خود سخن دفاع نموده‌اند.

بعضی از ایشان گفته‌اند: مکی بودن سوره منافات با این ندارد که بعضی از آیاتش در مدینه نازل شده باشد، ممکن است سوره مورد بحث در مکه نازل شده باشد، و خصوص این آیه در مدینه.

و ما در جوابشان می‌گوئیم: اولا صرف اینکه ممکن است این یک آیه در مدینه نازل

---

[1] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۷۵، ط بیروت.

[2] روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۷۵، ط بیروت.

شده باشد دلیل نیست بر اینکه در مدینه نازل شده، مگر آنکه روایت صحیحی که بتوان به آن اعتماد نمود این احتمال را تایید کند، علاوه بر اینکه از نقل برمی‌آید مفسرین تصریح کرده‌اند بر اینکه این سوره در مکه نازل شده است.

و ثانیا اینکه در پاره‌ای از سوره‌های مکی آیات مدنی وجود دارد، در آن مواردیست که آیات مدنی در خلال سوره‌های مکی قرار داده شده است، نه در مثل آیه مورد بحث که در آخر سوره قرار دارد، و به آیات اول سوره مرتبط است، و معنا ندارد بعضی از کلام مرتبط به هم چند سال به تاخیر بیفتد.

بعضی دیگر از ایشان گفته‌اند: چه عیب دارد که آیه مورد بحث هم مکی باشد، و از علمایی خبر دهد که بعدها در مدینه مسلمان شدند، و به رسالت آن جناب شهادت دادند.

جواب این است که باعث خرابی حجت، و سقوط آن حجیت می‌شود، زیرا معنا ندارد در پاسخ کسانی که در مکه به آن جناب می‌گویند «لست مرسلا - تو پیغمبر نیستی» گفته شود: شما امروز

بدون دلیل او را تصدیق بکنید، و دلیل او بعدها به شما خواهد رسید، چون مردمی از علمای اهل کتاب مسلمان می‌شوند، و بر رسالت او شهادت می‌دهند.

بعضی دیگر از ایشان گفته‌اند: این شهادت، شهادت تحمل است، و لازم نیست که شاهد در حین شهادت ایمان داشته باشد، (بلکه آنچه لازم است علم شاهد است، نه ایمان او) پس ممکن است آیه مکی باشد و مقصود از «کسی که نزد او علم کتاب است» عبد اللَّه بن سلام، و یا غیر او از علمای یهود و نصاری، باشد، هر چند که در زمان نزول آیه ایمان نیاورده باشند.

اشکال این وجه این است که در این صورت استدلال آیه به علم علمای اهل کتاب خواهد بود، هر چند خود آن علماء اعتراف به رسالت آن جناب ننموده، و ایمان نیاورده باشند، و اگر این استدلال صحیح بود، جا داشت استدلال به علم خود کفار بکند، چون حجت بر خود آنان تمام بود، و دیگر جای شبهه‌ای بر ایشان نمانده بود در اینکه قرآن کلام خدای تعالی است، و چنین کسانی قطعا علم به این معنا داشته‌اند، پس چه باعث شد که علم خود خصم

را گذاشته و به علم اهل کتاب استدلال کند، و حال آنکه مشرکین و اهل کتاب در کفر به رسالت و انکار آن مشترک بودند.

علاوه بر اینکه قبلا گفتیم که شهادت در آیه شهادت اداء است، نه شهادت تحمل.

بعضی[1] دیگر ایشان که ابن تیمیه باشد حرف عجیب و غریبی زده، و گفته است: این

آیه به اتفاق همه در مدینه نازل شده است، و حال آنکه چنین اتفاقی در کار نیست.

بعضی دیگر آنان گفته‌اند منظور از کتاب، قرآن کریم است، و معنای آن این است که هر کس این کتاب را فرا گرفته و بدان عالم گشته و در آن تخصص یافته باشد، او گواه است بر اینکه قرآن از ناحیه خداست، و من هم که آورنده آنم فرستاده خدایم، در نتیجه خاتمه سوره به ابتداء آن برمی‌گردد، که فرموده بود: ﴿تِلْکَ آیَاتُ اَلْکِتَابِ وَ اَلَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ اَلنَّاسِ لاَ یُؤْمِنُونَ﴾ و آخر سوره به اول آن و همچنین به وسط آن عطف

---

[1] تفسیر ابی السعود، ج ۵، ص ۲۹، ط بیروت.

می‌شود که فرمود: ﴿أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾.

و این گفتار از خدای سبحان در حقیقت یاری کردن قرآن و دفاع از آن است، در قبال توهینی که کفار از آن کرده، و مکرر گفتند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾.

البته برای افاده این معنا جا داشت که صریحا متعرض وضع قرآن شده بفرماید قرآن بزرگترین آیت بر رسالت است، و لیکن فرمود: ﴿قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِی وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ تا این غرض را ایفاء کرده باشد، و از بزرگترین شواهد این معنایی که برای آیه کردیم این است که آیه شریفه مثل بقیه آیات این سوره در مکه نازل شده است.

و با همین بیان گفته جمعی که گفته‌اند: آیه شریفه در حق علی (علیه السلام) نازل شده و همچنین روایاتی که در این باره وارد شده تایید می‌شود. پس اگر جمله ﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ به کسی از گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) منطبق گردد، قطعا به علی (علیه السلام)

منطبق خواهد شد، چون او بود که به شهادت روایات صحیح و بسیار، از تمامی امت مسلمان داناتر به کتاب خدا بود. و اگر هیچ یک آن روایات نبود جز روایت ثقلین که هم از طرق شیعه و هم از طرق سنی بما رسیده در اثبات این مدعا کافی بود، زیرا در آن روایت فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین، کتاب اللّه و عترتی، اهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی ابدا [1]- من در میان شما دو چیز بس بزرگ می‌گذارم: یکی کتاب خدا، و یکی عترتم، اهل بیتم، این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا کنار حوض بر من درآیند، و شما ما دام که به این دو تمسک جویید بعد از من هرگز گمراه نخواهید شد».

بحث روایتی [روایاتی در این باره که مراد از: ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ علی (علیه السلام) است]

در کتاب بصائر الدرجات به سند خود از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده

---

[1] سفینة البحار، ج ۱، ماده «ثقل».

که در ذیل آیه مورد بحث فرمود: مقصود علی (علیه السلام) است[1].

مؤلف: و در همان کتاب این روایت را با چند سند از جابر و برید بن معاویه و فضیل بن یسار از امام ابی جعفر (علیه السلام) و به سند خود از عبد اللَّه بن بکیر و عبد اللَّه بن کثیر هاشمی، از ابی عبد اللَّه (علیه السلام). و به سند خود از سلمان فارسی از علی (علیه السلام) روایت نموده است[2].

و در کافی به سند خود از برید بن معاویه روایت کرده که در تفسیر آیه مورد بحث فرمود: ما را منظور داشته که اولمان و افضلمان و بهترین ما بعد از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) علی (علیه السلام) است[3].

و در معانی الاخبار به سند خود از خلف بن عطیه عوفی از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از معنای گفتار خدای جل ثنائه که فرموده: ﴿قَالَ اَلَّذِی عِنْدَهُ

---

[1] بصائر الدرجات، ص ۲۱۶.

[2] بصائر الدرجات، ص ۲۱۶.

[3] اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۹.

عِلْمٌ مِنَ اَلْكِتَابِ﴾ پرسش نمودم فرمود: او جانشین برادرم سلیمان بن داوود بود، گفتم: یا رسول اللّه! در آیه ﴿قُلْ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِى وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ منظور کیست؟ فرمود: او برادرم علی بن ابی طالب است[1].

و در تفسیر عیاشی از عبد اللّه بن عطا، روایت کرده که گفت: خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم: این پسر عبد اللّه بن سلام بن عمران چنین معتقد است که منظور از ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾ پدر اوست، آیا صحیح است، یا نه؟ فرمود: دروغ می گوید، منظور علی بن ابی طالب است[2].

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب روایت کرده که گفته است: محمد بن مسلم و ابی حمزه ثمالی و جابر بن یزید، از ابی جعفر (علیه السلام)، و علی بن فضال و فضیل بن داوود از

---

[1] معانی الاخبار.

[2] تفسیر عیاشی، ص ۲۲۰، ح ۷۷.

ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام)، و احمد بن محمد کلبی و محمد بن فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) و بطریقی که اسم نبرده، از موسی بن جعفر (علیه السلام)، و از زید بن علی، و از محمد بن حنفیه و از سلمان فارسی و از ابی سعید خدری و اسماعیل سدی روایت کرده‌اند که همگی گفته‌اند: منظور از ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ در آیه ﴿قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ علی بن ابی طالب (علیه السلام) است[1].

و در تفسیر برهان از ثعلبی در تفسیر خود به سند خود از معاویه از اعمش از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده، و از عبد اللّه عطاء از ابی جعفر نیز روایت شده که شخصی به او گفت: مردم گمان کرده‌اند منظور از جمله ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ عبد اللّه بن سلام است، آیا صحیح است یا نه، او (یعنی هم ابن عباس و هم حضرت ابی جعفر) گفت: نه، منظور علی بن ابی طالب است[2].

و نیز روایت شده که شخصی از سعید بن جبیر

---

[1] البرهان ج ۲ ص ۳۰۴ ش ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

[2] البرهان ج ۲ ص ۳۰۴ ش ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

پرسید: منظور از جمله ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ عبد اللَّه بن سلام است؟ گفت: نه، چطور ممکن است او باشد با اینکه این سوره در مکه نازل شده است؟[1].

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در الدر المنثور از سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر ابن ابی حاتم و نحاس در کتاب ناسخ خود از سعید بن جبیر روایت کرده‌اند[2].

و در تفسیر برهان هم از فقیه ابن المغازلی شافعی روایت کرده که او به سند خود از علی بن عابس نقل کرده که گفت: من و ابو مریم وارد شدیم بر عبد اللَّه بن عطا، او به ابی مریم گفت: ای ابا مریم! علی را بان حدیثی که از ابی جعفر برایم نقل کردی حدیث کن. ابو مریم گفت: من نزد ابی جعفر نشسته بودم که پسر عبد اللَّه بن سلام گذشت، گفتم خدا مرا فدایت کند، این پسر آن کسی است که نزد او علم کتاب است؟ گفت: نه، و لیکن صاحب شما علی بن ابی طالب (علیه السلام) است آن کسی که آیاتی از

---

[1] البرهان ج ۲ ص ۳۰۴ ش ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

[2] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۹، ط بیروت.

کتاب خدا در شانش نازل شده، و از آن جمله فرمود: ﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْكِتَابِ﴾، و نیز فرمود: ﴿أَ فَمَنْ كَانَ عَلىَ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾، و نیز فرمود: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ...﴾[1].

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن مردویه از طریق عبد الملک بن عمیر، روایت

[1] البرهان، ج ۲، ص ۳۰۴، ح ۲۵.

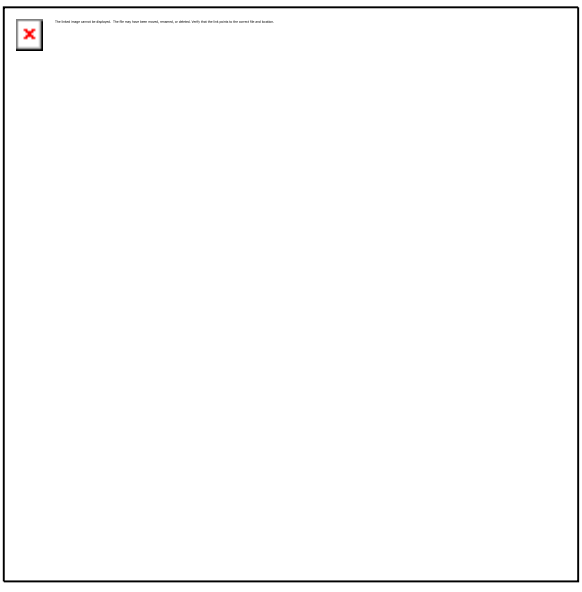
کرده‌اند که محمد بن یوسف بن عبد اللَّه بن سلام گفته است: عبد اللَّه بن سلام گفته: خداوند در قرآن در باره من این آیه را نازل کرده: ﴿قُلْ کَفیَ بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْکِتَابِ﴾[1].

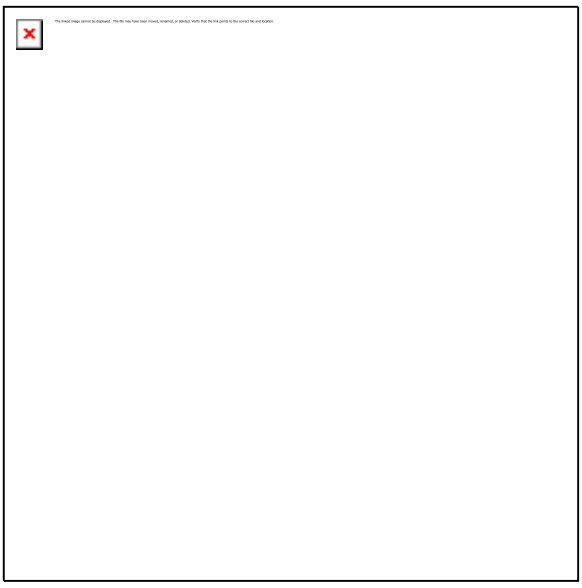
مؤلف: و نظیر این معنا از ابن مردویه، از زید بن اسلم، از پدرش و از جندب، نیز روایت شده. ولی خواننده عزیز حال روایت را از آنچه گذشت بدست آورد، علاوه بر اینکه ابن منذر از شعبی روایت کرده که گفته است: خداوند در قرآن هیچ آیه‌ای در باره عبد اللَّه بن سلام نازل نکرده است.

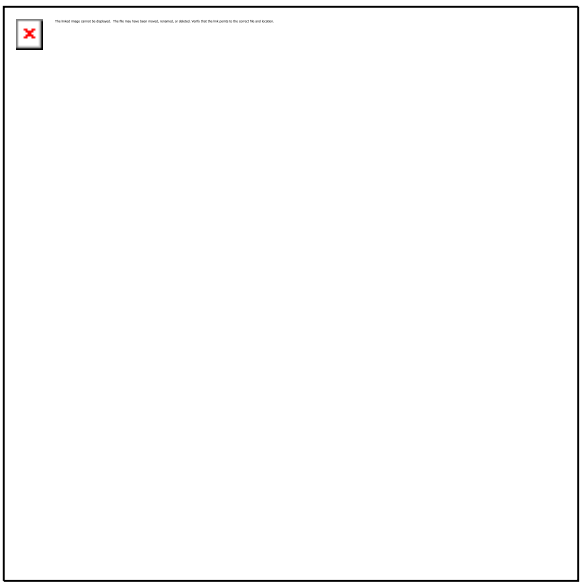
و الحمد لله رب العالمین

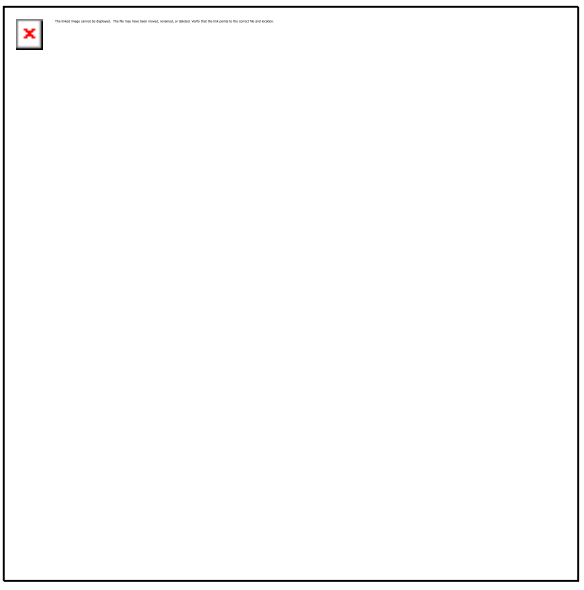
[1] الدر المنثور، ج ۴، ص ۶۹، ط بیروت.

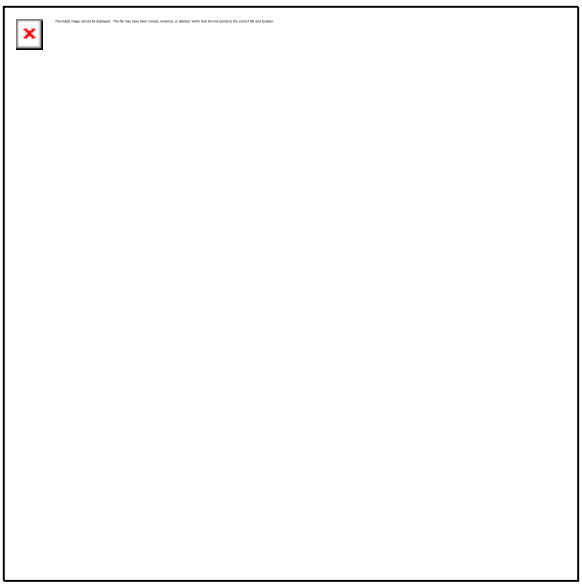
فهرست مطالب جلد یازدهم

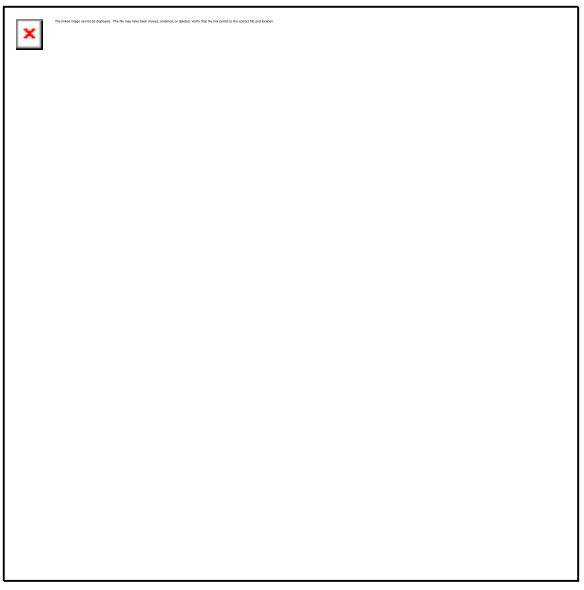


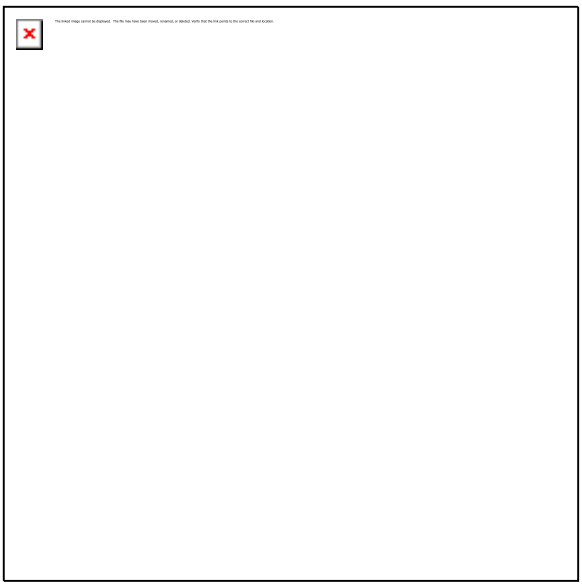


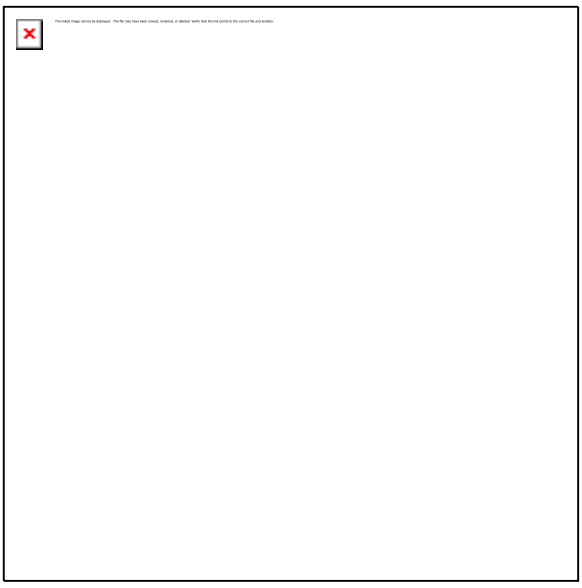

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

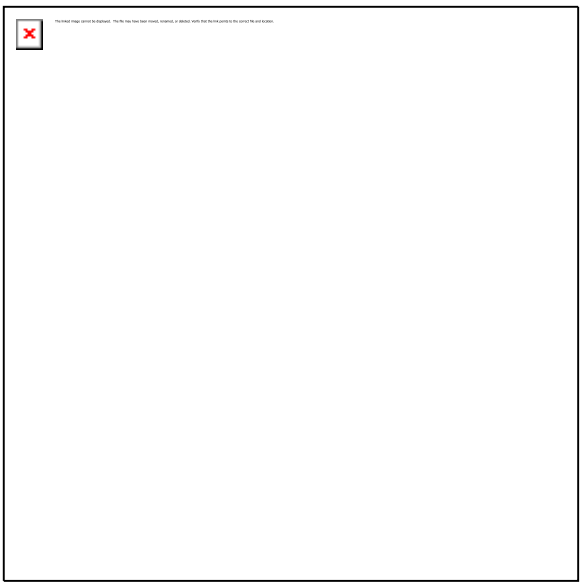

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

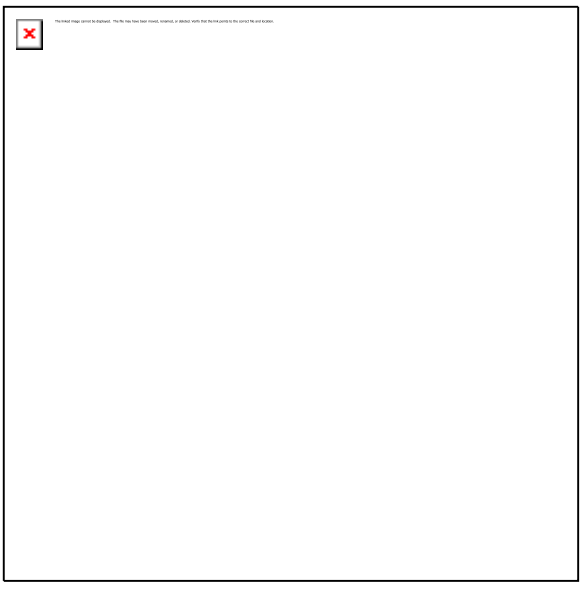

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

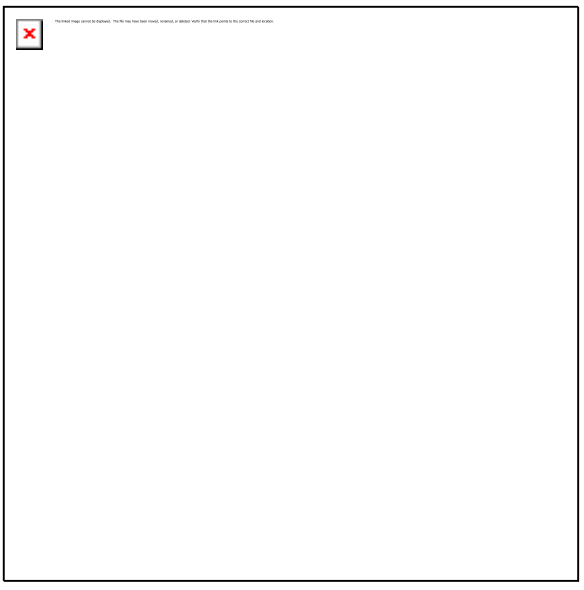

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

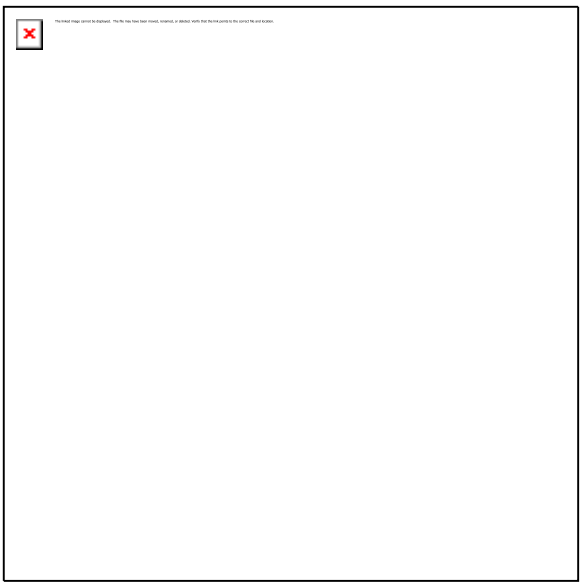

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

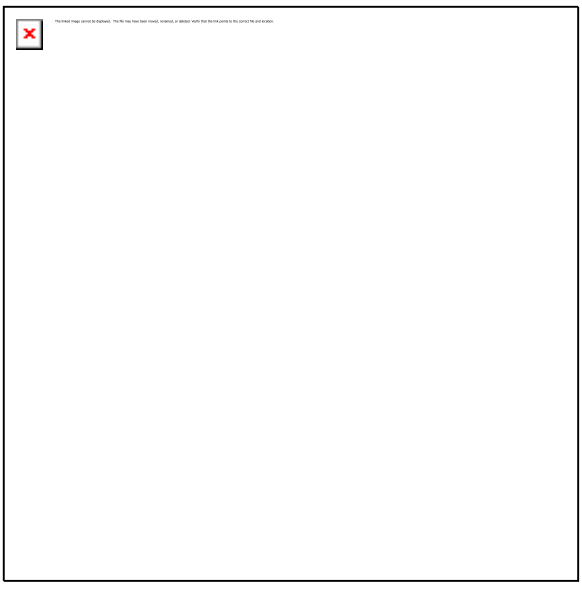

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

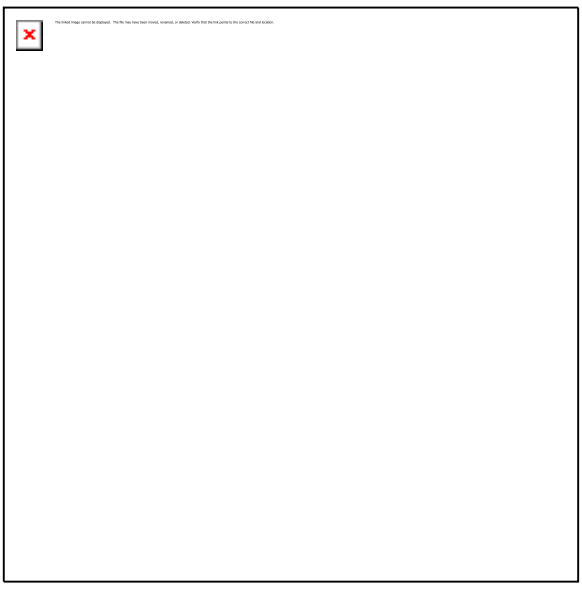

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

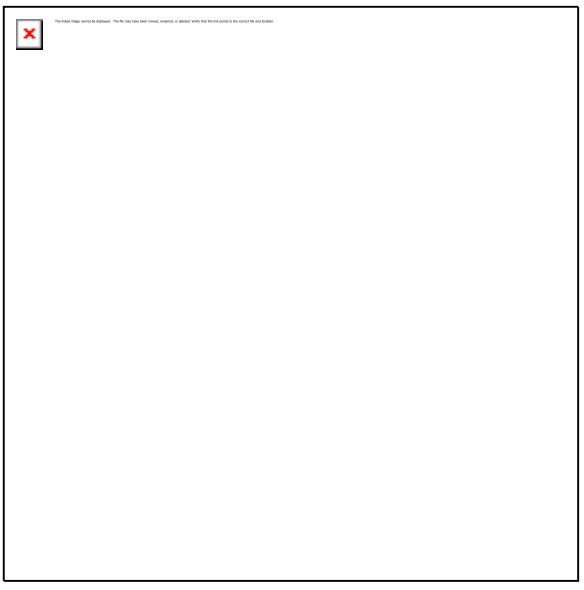

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


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


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


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


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


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