



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوره اسری (۱۷)

سوره اسری مکی است و ۱۱۱ آیه دارد

[سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱]

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۱﴾

ترجمه آیه

به نام خداوند بخشاینده مهربان - پاک و منزّه است خدایی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصایی که پیرامونش را (به قدوم خاصان خود) مبارک ساخت، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست (۱).

بیان آیه

این سوره پیرامون مساله توحید و تنزیه خدای تعالی از هر شریکی که تصور شود می باشد، و با اینکه در این مورد بحث می کند، اما مساله تسبیح خدا را بر مساله حمد و ثنای او غلبه داده، و بیشتر به قسم دوم پرداخته است، هم چنان که ابتدای آن را با جمله ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...﴾ شروع کرده و در خلال سوره هم پی در پی تسبیح او را تکرار نموده، یک جا فرموده: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ﴾^۱، و جایی دیگر فرموده: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي﴾^۲ و یا

فرموده: ﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا...﴾^۳، و حتی در آیه ای که سوره به آن ختم می شود نیز معنای تسبیح خدای را متذکر گردیده و او را بر تنزهش از داشتن شریک و ولی و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَّةِ وَ كَبِيرَةٌ تَكْبِيرًا﴾^۴.

^۱ اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

^۲ اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

^۳ اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

^۴ اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

نقل برخی اقوال در باره مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی

این سوره مبارکه

از آیات این سوره چنین بر می آید که از سوره های مکی است، ولی بنا بر قول بعضی از مفسرین بطوری که روح المعانی نقل نموده دو آیه از آن مدنی است، که عبارتند از: آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ...﴾ و آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ...﴾.

بعضی دیگر گفته اند که چهار آیه این سوره مدنی است یعنی آن دو آیه مذکور به اضافه آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ...﴾، و آیه ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ...﴾^۱.

و از حسن نقل شده که گفته است: همه آیات این سوره جز پنج آیه اش مکی است، و آن پنج آیه عبارتند از آیه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ...﴾ و آیه ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَى...﴾ و آیه ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ...﴾ و آیه ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ...﴾، و آیه ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى...﴾^۲.

و از مقاتل نقل شده که گفته است که تمام سوره مکی است مگر پنج آیه زیر: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ...﴾ و آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ...﴾ و آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ...﴾ و آیه ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ...﴾ و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ...﴾^۳.

و از قتاده و معدل از ابن عباس روایت شده که گفته است: همه آن مکی است مگر هشت آیه و آنها عبارتند از آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ...﴾ تا آیه ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ...﴾^۴.

و لیکن در مضامین آیات مذکور هیچ دلیلی بر اینکه در مدینه نازل شده باشند دیده نمی شود، و احکامی هم که در این آیات هست احکامی نیست که نزولش اختصاص به مدینه داشته باشد، چون نظائر آن در سوره های مکی نیز دیده می شود، مانند سوره انعام و اعراف.

سوره مورد بحث هدفی را دنبال می کند که آن عبارت است از تسبیح خدای تعالی، این سوره مطلب را با اشاره به داستان معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سیر آن حضرت از مسجد الحرام به مسجد اقصی (که همان بیت المقدس باشد و بنائی است مرتفع

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲.

^۲ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۳.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲.

^۴ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲.

(هیكل) که داوود و سلیمان (علیه السلام) برای بنی اسرائیل بنا نمودند، و خدا آن را خانه مقدس ایشان قرار داد) شروع نموده و متذکر شده است.

آنگاه کلام را به مناسبت، به مقدرات بنی اسرائیل کشانده، از عزت و ذلت آنان و اینکه خداوند در هر روزگاری که او را اطاعت می کردند سربلندشان می کرده، و هر وقت که از در عصیان در می آمدند ذلیل و خوارشان می ساخته، سخن گفته و نیز کیفیت نزول کتاب بر آنان و پیرامون دعوت آنان به توحید و نفی شرک توضیح داده است.

سپس به همین مناسبت کلام را به وضع این امت معطوف ساخته، که بر این امت نیز کتاب نازل کرده پس اگر اطاعت کنند اجرا می برند، و اگر عصیان بورزند عقاب می شوند، و ملاک کار ایشان مانند آنان به همان اعمالی است که می کنند، و به طور کلی با هر انسانی بر طبق عملش معامله می کنند، و سنت الهی در امتهای گذشته نیز بر همین منوال بوده است.

پس آنگاه حقایق مهم و بسیاری از معارف مربوط به مبدأ و معاد و شرایع عامه از اوامر و نواهی و غیر آن را بیان می کند.

و از آیات برجسته، در این سوره آیه شریفه ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ بگو چه خدا را بخوانید و چه رحما را، به هر نامی که بخوانید برای او است اسمای حسنی^۱ و نیز آیه ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءَ وَ هَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ هر یک از طایفه مؤمن و غیر مؤمن را از عطاء پروردگارت مدد می رسانیم و عطاء پروردگار تو ممنوع نیست^۲ و نیز آیه ﴿وَ إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا﴾ و هیچ قریه ای نیست مگر آنکه ما هلاک کننده آنیم^۳ و همچنین آیات دیگر، است.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾

کلمه «سبحان» اسم مصدر از ماده تسبیح به معنای تنزیه است، و همواره به طور اضافه استعمال می شود و در ترکیب، مفعول مطلق است که قائم مقام و جانشین فعل است، بنابراین تقدیر «سبحان الله» - «سبحت الله تسبیحا» است یعنی خدای را تنزیه می کنم تنزیه کردن مخصوصی، و آن تنزیه و مبری ساختن او از هر چیزیست که لایق ساحت قدسش نباشد.

^۱ اسری، آیه ۱۷.

^۲ اسری، آیه ۲۰.

^۳ اسری، آیه ۵۸.

و بیشتر در وقتی استعمال می‌شود که بخواهند اظهار تعجب کنند، ولی در این آیه به شهادت سیاق، برای تنزیه است نه تعجب، چون سیاق کلام و غرض از آن تنزیه خداست، هر چند بعضیها^۱ اصرار دارند که آن را برای تعجب بگیرند.

معنای آیه شریفه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ...﴾

کلمه «اسراء» و همچنین کلمه «سری» که ثلاثی مجرد آنست به معنای سیر در شب است، وقتی گفته می‌شود «سری و اسری» معنایش این است که فلانی در شب راه پیمود، و وقتی گفته می‌شود «سری به و اسری به» معنایش این است که او را شبانه سیر داد، و «سیر» مخصوص روز یا اعم از روز و شب می‌باشد. و کلمه «لیلا» مفعول فیه است و بودنش در کلام این معنا را افاده می‌کند که این سیر همه‌اش در شب انجام گرفت، هم رفتنش و هم برگشتنش.

مراد از «مسجد اقصی» به قرینه جمله ﴿الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ بیت المقدس است و کلمه «اقصی» از ماده «قصو» و این ماده به معنای دوری است، و اگر مسجد بیت المقدس را مسجد الاقصی نامیده بدین جهت است که این مسجد نسبت به محل زندگی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و مخاطبینی که با اویند از مسجد الحرام خیلی دور است، زیرا محل زندگی ایشان شهر مکه است که مسجد الحرام در همانجا است. و جمله ﴿لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ نتیجه این سیر دادن را بیان می‌کند و آن این است که پاره‌ای از آیات و نشانه‌های خود را به وی نشان دهد، و این که گفتیم: «پاره‌ای» به خاطر وجود کلمه «من» در کلام است. و سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه آن آیات از آیات و نشانه‌های عظیمی بوده، هم چنان که در آیه دیگری در داستان معراج به این معنا تصریح نموده و فرموده است ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ آیه‌های بزرگی از آیات پروردگارش را مشاهده نمود^۲.

و اینکه فرمود: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ بیان علت سیر دادن او به منظور نشان دادن آیات است، یعنی خدا چون شنوا بگفته‌های بندگان و بینای به افعال ایشان است و تقاضای حال رسول خود را دید که چنین اکرامی را اقتضاء می‌کرد لذا او را برای نشان دادن پاره‌ای از آیات و نشانه‌های شبانه سیر داد. در این آیه شریفه التفات و نکته‌ای به کار رفته و آن التفات از غیبت به تکلم با غیر

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶.

^۲ نجم، آیه ۱۸.

است، آنجا که فرموده: ﴿بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ زیرا در آغاز کلام خدای را غایب گرفته و در اینجا به صورت متکلم آورد و گفت: «مبارک کردیم پیرامون آن را» و دوباره خدای را غایب گرفته فرمود: «او شنوا و بینا است» و وجه آن این است که خواست بدین معنا اشاره کند که این اسراء شبانه و آثار مترتب بر آن یعنی نشان دادن آیات امری بوده که از ساحت عظمت و کبریایی و موطن عزت و جبروت حق تعالی صادر شده، و در آن سلطنت عظمای او به کار رفته، و خداوند با آیات کبرای خود برای او تجلی کرده است و اگر این التفات به کار نمی رفت و گفته می شد: «لیریه من آیاته» تا از آیات خود به او نشان دهد و یا تعبیر دیگری نظیر آن می کرد این نکته حاصل نمی شد.

و معنای آیه این است که: «باید تنزیه کند تنزیه کردن مخصوصی آن خدایی را که با عظمت و کبریائیش بنده خود محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را شبانه سیر داد، نهایت قدرت و سلطنت خود را به وی نشان داده در دل یک شب او را از مسجد الحرام به سوی مسجد اقصی برده که همان بیت المقدسی است که پیرامونش را مبارک گردانیده بود، و این بدان جهت است که عظمت و کبریایی و آیات کبرای خود را به وی بنمایاند، چون او شنوای به گفتار و بصیر و دانای به حال او بود، و می دانست که او لایق چنین عنایت و مکرمتی هست».

بحث روایتی [روایتی مفصل در شرح واقعه «اسراء» و «معراج» و آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله)

در شب معراج دید و شنید]

قمی در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل براق را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آوردند، یکی مهار آن را گرفت و دیگری رکابش را و سومی جامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در هنگام سوار شدن مرتب کرد، در این موقع براق بنای چموشی گذاشت که جبرئیل او را لطمه ای زد و گفت: آرام باش ای براق، قبل از این پیغمبر، هیچ پیغمبری سوار تو نشده، و بعد از این هم کسی همانند او، سوارت نخواهد شد.

آنگاه اضافه فرمود که براق بعد از لطمه آرام شد و او را مقداری که خیلی زیاد هم نبود بالا برد، در حالی که جبرئیل هم همراهش بود، و آیات خدایی را از آسمان و زمین به وی نشان می داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش فرموده: که در حین رفتن ناگهان یک منادی از سمت راست ندایم داد که هان ای محمد! ولی من پاسخ نگفته و توجهی به او نکردم.

منادی دیگر از طرف چپ ندایم داد که هان ای محمد! به او نیز پاسخ نگفته و توجهی ننمودم، زنی با دست و ساعد برهنه و غرق در زیورهای دنیوی به استقبال آمد و گفت ای محمد به من نگاه کن تا با تو سخن گویم به او نیز توجهی نکردم و هم چنان پیش می‌رفتم که ناگهان آوازی شنیدم و از شنیدنش ناراحت شدم، از آن نیز گذشتم، اینجا بود که جبرائیل مرا پایین آورد و گفت ای محمد، نماز بخوان من مشغول نماز شدم سپس گفت هیچ می‌دانی کجاست که نماز می‌خوانی؟ گفتم نه، گفت: طور سینا است، همانجاست که خداوند با موسی تکلم کرد، تکلمی مخصوص، آنگاه سوار شدم، خدا می‌داند که چقدر رفتیم که به من گفت پیاده شو و نماز بگذار. من پایین آمده نماز گزاردم، گفت: هیچ می‌دانی کجا نماز خواندی؟ گفتم نه، گفت این بیت اللحم بود، و بیت اللحم ناحیه‌ایست از زمین بیت المقدس که عیسی بن مریم در آنجا متولد شد.

آنگاه سوار شده براه افتادیم تا به بیت المقدس رسیدیم، پس براق را به حلقه‌ای که قبلاً انبیاء مرکب خود را به آن می‌بستند بسته وارد شدم در حالی که جبرئیل همراه و در کنارم بود، در آنجا به ابراهیم خلیل و موسی و عیسی در میان عده‌ای از انبیاء که خدا می‌داند چقدر بودند برخورد نمودم که همگی به خاطر من اجتماع کرده بودند و مهبای نماز بودند و من شکی نداشتم در اینکه به زودی جبرئیل جلو می‌ایستد و بر همه ما امامت می‌کند ولی وقتی صف نماز مرتب شد جبرئیل بازوی مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبی نیست.

آنگاه خازنی نزد آمد در حالی که سه ظرف همراه داشت یکی شیر و دیگری آب و سومی شراب و شنیدم که می‌گفت اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می‌شوند و اگر شراب را بگیرد هم خودش و هم امتش گمراه می‌گردند و اگر شیر را بگیرد خود هدایت شده و امتش نیز هدایت می‌شوند.

آنگاه فرمود من شیر را گرفتم و از آن آشامیدم، جبرئیل گفت هدایت شدی و امت نیز هدایت شدند آنگاه از من پرسید در مسیرت چه دیدی؟ گفتم صدای هاتفی را شنیدم که از طرف راستم مرا صدا زد. پرسید آیا تو هم جوابش را دادی؟ گفتم نه و هیچ توجهی به آن نکردم گفت او مبلغ یهود بود اگر پاسخش گفته بودی امت بعد از خودت به یهودی‌گری می‌گرائیدند، سپس پرسید دیگر چه دیدی؟ گفتم هاتفی از طرف چپم صدایم زد، پرسید آیا تو هم جوابش گفتی؟ گفتم نه و توجهی هم نکردم، گفت او داعی مسیحیت بود اگر جوابش می‌دادی امت بعد از تو مسیحی می‌شدند آنگاه پرسید چه کسی در روبرویت ظاهر شد؟

گفتم زنی دیدم با بازوانی برهنه که همه زیورهای دنیوی بر او بود به من گفت: ای محمد به سوی من بنگر، تا با تو سخن گویم، جبرئیل پرسید آیا تو هم با او سخن گفتی؟ گفتم نه سخن گفتم و نه به او توجهی کردم، گفت او دنیا بود اگر با او همکلام می شدی امت دنیا را بر آخرت ترجیح می دادند.

آنگاه آوازی هول انگیز شنیدم که مرا به وحشت انداخت جبرئیل گفت ای محمد می شنوی؟ گفتم آری، گفت این سنگی است که من هفتاد سال قبل از لب جهنم به داخل آن پرتاب کرده ام الآن در قعر جهنم جای گرفت و این صدا از آن بود، اصحاب می گویند به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تا زنده بود خنده نکرد.

آنگاه فرمود: جبرئیل بالا رفت و من هم با او بالا رفتم تا به آسمان دنیا رسیدیم و در آن فرشته ای را دیدم که او را اسماعیل می گفتند و هم او بود صاحب خطفه که خدای عز و جل در باره اش فرموده: ﴿إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ مگر کسی که خبر را بر باید پس تیر شهاب او را دنبال می کند^۱ و او هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنان هفتاد هزار فرشته دیگر زیر فرمان داشتند فرشته مذکور پرسید ای جبرئیل، این کیست همراه تو؟ گفت این محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، پرسید: مبعوث هم شده؟ گفت آری، فرشته در را باز کرد من به او سلام کردم او نیز به من سلام کرد من جهت او استغفار کردم او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح و همچنین ملائکه یکی پس از دیگری به ملاقاتم می آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هیچ فرشته ای ندیدم مگر آنکه خوش و خندانند تا اینکه فرشته ای دیدم که از او مخلوقی بزرگتر ندیده بودم، فرشته ای بود کریه المنظر و غضبناک او نیز مانند سایرین با من برخورد نمود، هر چه آنها گفتند او نیز بگفت و هر دعا که ایشان در حقم نمودند او نیز کرد، اما در عین حال هیچ خنده نکرد، آن چنان که دیگر ملائکه می کردند، پرسیدم: ای جبرئیل این کیست که این چنین مرا به فزع انداخت؟ گفت: جا دارد که ترسیده شود خود ما هم همگی از او می ترسیم او خازن و مالک جهنم است، و تا کنون خنده نکرده، و از روزی که خدا او را متصدی جهنم نموده تا به امروز روز به روز بر غضب غیظ خود نسبت به دشمنان خدا و گنهکاران - می افزاید، و خداوند به دست او از ایشان انتقام می گیرد، و اگر بنا بود به روی احدی تبسم کند، چه آنها که قبل از تو بودند و چه بعدیها قطعا به روی تو تبسم می کرد، پس من بر او سلام کردم و او بر من سلام کرده به نعیم بهشت بشارتم داد.

پس من به جبرئیل گفتم آیا ممکن است او را فرمان دهی تا آتش دوزخ را به من نشان دهد؟ جبرئیل (یعنی همان کسی که خداوند در باره اش فرمود ﴿مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ﴾)^۲ گفت آری، و به آن فرشته گفت: ای مالک،

^۱ صافات، آیه ۱۰.

^۲ تکویر، آیه ۲۱.

آتش را به محمد نشان بده، او پرده جهنم را بالا زد، و دری از آن را باز نمود لهیب و شعله‌ای از آن بیرون جست و به سوی آسمان سر کشید و هم چنان بالا رفت که گمان کردم مرا نیز خواهد گرفت، به جبرئیل گفتم دستور بده پرده‌اش را ببندازد، او نیز مالک را گفت تا به حال اولش برگردانید.

آنگاه به سیر خود ادامه دادم، مردی گندم‌گون و فربه را دیدم از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پدرت آدم است، سپس مرا معرفی بر آدم نمود و گفت: این ذریه تو است، آدم گفت (آری) روحی طیب و بویی طیب از جسدی طیب.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اینجا که رسید سوره مطفین را از آیه هفدهم که می‌فرماید: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آنگاه فرمود: من به پدرم آدم سلام کردم، او هم بر من سلام کرد، من جهت او استغفار نموده او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به فرزند صالحم پیغمبر صالح و مبعوث در روزگار صالح، آنگاه به فرشته‌ای از فرشتگان گذشتم که در مجلسی نشسته بود، فرشته‌ای بود که همه دنیا در میان دو زانویش قرار داشت، در این میان دیدم لوحی از نور در دست دارد و آن را مطالعه می‌کند، و در آن چیزی نوشته بود، و او سرگرم دقت در آن بود، نه به چپ می‌نگریست و نه به راست و قیافه‌ای (چون قیافه مردم) اندوهگین به خود گرفته بود، پرسیدم: این کیست ای جبرئیل؟ گفت: این ملک الموت است که دائما سرگرم قبض ارواح می‌باشد، گفتم مرا نزدیکش ببر قدری با او صحبت کنم وقتی مرا نزدیکش برد سلامش کردم و جبرئیل وی را گفت که این محمد نبی رحمت است که خدایش به سوی بندگان گسیل و مبعوث داشته عزرائیل مرحبا گفت و با جواب سلام تحیتم داد و گفت: ای محمد مژده باد ترا که تمامی خیرات را می‌بینم که در امت تو جمع شده.

گفتم حمد خدای منان را که منتها بر بندگان خود دارد، این خود از فضل پروردگارم می‌باشد آری رحمت او شامل حال منست، جبرئیل گفت این از همه ملائکه شدید العمل تر است پرسیدم آیا هر که تا کنون مرده و از این به بعد می‌میرد او جانش را می‌گیرد؟ گفت آری از خود عزرائیل پرسیدم آیا هر کس در هر جا به حال مرگ می‌افتد تو او را می‌بینی و در آن

واحد بر بالین همه آنها حاضر می شوی؟ گفت آری.

ملک الموت اضافه کرد که در تمامی دنیا در برابر آنچه خدا مسخر من کرده و مرا بر آن سلطنت داده بیش از یک پول سیاه نمی ماند که در دست مردی باشد و آن را در دست بگرداند و هیچ خانه ای نیست مگر آنکه در هر روز پنج نوبت واری می کنم و وقتی می بینم مردمی برای مرده خود گریه می کنند می گویم گریه نکنید که باز نزد شما بر می گردم و آن قدر می آیم و می روم تا احدی از شما را باقی نگذارم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود ای جبرئیل فوق مرگ واقعه ای نیست! جبرئیل گفت بعد از مرگ شدیدتر از خود مرگ است.

آنگاه فرمود به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش رویشان طعامهایی از گوشت پاک و طعامهایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می خوردند و پاک را فرو می گذاشتند پرسیدم ای جبرئیل اینها کیانند؟ گفت اینها حرام خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می برند.

فرمود آنگاه فرشته ای از فرشتگان را دیدم که خداوند امر او را عجیب کرده بود بدین صورت که نصفی از جسد او را از آتش و نصف دیگرش را از یخ آفریده بود که نه آتش یخ را آب می کرد و نه یخ آتش را خاموش و او با صدای بلند می گفت: منزه است خدایی که حرارت این آتش را گرفته نمی گذارد این یخ را آب کند، و برودت یخ را گرفته نمی گذارد این آتش را خاموش سازد، بار الها ای خدایی که میان آتش و آب را سازگاری دادی میان دلهای بندگان با ایمانت الفت قرار ده»، پرسیدم ای جبرئیل این کیست؟ گفت فرشته ایست که خدا او را به اکناف آسمان و اطراف زمین ها موکل نموده و او خیرخواه ترین ملائکه است نسبت به بندگان مؤمن از سکنه زمین، و از روزی که خلق شده همواره این دعا را که شنیدی به جان آنان می کند.

و دو فرشته در آسمان دیدم که یکی می گفت پروردگارا به هر کسی که انفاق می کند خلف و جایگزینی عطا کن و به هر کسی که از انفاق دریغ می ورزد تلف و کمبودی ده.

آنگاه به سیر خود ادامه داده به اقوامی برخوردم که لبهایی داشتند مانند لبهای شتر، گوشت پهلویشان را قیچی می کردند و به دهانشان می انداختند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت سخن چینان و مسخره کنندگانند.

باز به سیر خود ادامه داده به مردمی برخوردم که فرق سرشان را با سنگ های بزرگ می کوبیدند پرسیدم اینها کیانند؟ گفت آنان که نماز عشاء نخوانده می خوابند.

باز به سیر خود ادامه دادم به مردمی برخوردارم که آتش در دهانشان می انداختند و از پائینشان بیرون می آمد پرسیدم اینها کیانند گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می خورند که در حقیقت آتش می خورند و بزودی به سعیر جهنم می رسند.

آنگاه پیش رفته به اقوامی برخوردارم که از بزرگی شکم احدی از ایشان قادر به برخاستن نبود از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها کسانی هستند که ربا می خورند، بر نمی خیزند مگر برخاستن کسی که شیطان ایشان را مس نموده و در نتیجه احاطه شان کرده.

در این میان به راه آل فرعون بگذشتم که صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و می گفتند پروردگارا قیامت کی بیا می شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پس از آنجا گذشته به عده ای از زنان برخوردارم که به پستانهای خود آویزان بودند، از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زنانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران ارث می دادند آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: غضب خداوند شدت یافت در باره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده داخل آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته اموال آنان را حیف و میل کرده است.

آنگاه فرمود: (از آنجا گذشته) به عده ای از فرشتگان خدا برخوردارم که خدا به هر نحو که خواسته خلقشان کرده و صورت هایشان را هر طور خواسته قرار داده هیچ یک از اعضای بدنشان نبود مگر آنکه جداگانه از همه جوانب و به آوازه های مختلف خدا را حمد و تسبیح می کردند، و فریاد آنان به ذکر و گریه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت خداوند اینها را همین طور که می بینی خلق کرده و از روزی که خلق شده اند هیچیک از آنان به رفیق بغل دستی خود نگاه نکرده و حتی یک کلمه با او حرف نزده از ترس و خشوع در برابر خدا به بالای سر خود و پائین پایشان نظر نینداخته اند من به ایشان سلام کرده ایشان بدون اینکه به من نگاه کنند با اشاره جواب دادند، آری خشوع در برابر خدا اجازه چنین توجهی را به ایشان نمی داد، جبرئیل مرا معرفی نمود، و گفت: این محمد پیغمبر رحمت است که خدایش به سوی بندگان خود به عنوان نبوت و رسالت فرستاده، آری این خاتم النبیین و سید المرسلین است، آیا با او هم حرف نمی زنید؟ ملائکه وقتی این حرف را شنیدند روی به من آورده سلام کردند و احترام نمودند، و مرا و امتم را به خیر مژده دادند.

سپس به آسمان دوم صعود کردیم، در آنجا ناگهان به دو مرد برخوردارم که شکل هم بودند، از جبرئیل پرسیدم، این دو تن کیانند؟ جبرئیل گفت اینان دو پسر خاله های تو یحیی و

عیسی بن مریم (علیه السلام)، من بر آن دو سلام کردم، ایشان نیز بر من سلام کردند، و برایم طلب مغفرت نموده من هم برای ایشان طلب مغفرت کردم به من گفتند مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح، در این میان نگاهم به ملائکه‌ای افتاد که در حال خشوع بودند، خداوند چهره‌هایشان را آن طور که خواسته قرار داده بود احدی از ایشان نبود مگر اینکه خدای را با صوتهای مختلف حمد و تسبیح می‌کردند.

آنگاه به آسمان سوم صعود کردیم در آنجا به مردی برخوردیم که صورتش آن قدر زیبا بود که از هر خلق دیگری زیباتر بود، آن چنان که ماه شب چهارده از ستارگان زیباتر است، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادرت یوسف است، من بر او سلام کردم و جهتش استغفار نمودم او هم به من سلام کرده برایم طلب مغفرت نمود، و گفت مرحبا به پیغمبر صالح و برادر صالح و مبعوث در زمان صالح.

در این بین ملائکه‌ای را دیدم که در حال خشوع بودند به همان نحوی که در باره ملائکه آسمان دوم توصیف کردم جبرئیل همان حرفهایی را که در آسمان دوم در معرفی من زد اینجا نیز همان را تکرار نمود ایشان هم همان عکس العمل را نشان دادند.

آنگاه به سوی آسمان چهارم صعود نمودیم در آنجا مردی را دیدم از جبرئیل پرسیدم این مرد کیست؟ گفت این ادریس است که خداوند به مقام بلندی رفعتش داده، من به او سلام کرده برایش طلب مغفرت نمودم، او نیز جواب سلام داد، و برایم طلب مغفرت نمود و از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبل دیده بودیم همه مرا و اتم را بشارت به خیر دادند، به علاوه آنها در آنجا فرشته‌ای دیدم که بر تخت نشسته هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنها هفتاد هزار ملک زیر فرمان داشتند در اینجا به خاطر مبارک رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خطوط کرد که نکند این همان باشد، پس جبرئیل با صیحه و فریاد به او گفت بایست و او اطاعتش نموده بپا خاست و تا قیامت هم چنان خواهد ایستاد.

آنگاه به آسمان پنجم صعود کردیم در آنجا مردی سالخورده و بزرگ چشم دیدم که بعمرم، پیر مردی به آن عظمت ندیده بودم، نزد او جمع کثیری از امتش بودند من از کثرت ایشان خوشم آمد، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پیغمبری است که امتش دوستش می‌داشتند، این هارون پسر عمران است، من سلامش کردم، جوابم را داد برایش طلب مغفرت کردم او نیز برای من طلب مغفرت نمود، در همان آسمان باز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبلی دیده بودم.

آنگاه به آسمان ششم صعود نمودیم، در آنجا مردی بلند بالا و گندم‌گون دیدم که

گویی از شنوه (قبیله معروف عرب) بود، و اگر هم دو تا پیراهن روی هم می پوشید باز موی بدنش از آنها بیرون می آمد، و شنیدم که می گفت: بنی اسرائیل گمان کردند که من محترم ترین فرزندان آدم نزد پروردگار هستم و حال آنکه این مرد گرامی تر از من است از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادر تو موسی بن عمران است، پس او را سلام کردم او نیز به من سلام کرد، سپس برای همدیگر استغفار نمودیم، و باز در آنجا از ملائکه در حال خشوع همانها را دیدم که در آسمان های قبلی دیده بودم.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) سپس فرمود آنگاه به آسمان هفتم صعود نمودیم و در آنجا به هیچ فرشته از فرشتگان عبور نکردیم مگر آنکه می گفتند ای محمد حجامت کن و به امت بگو حجامت کنند، در ضمن در آنجا مردی دیدم که سر و ریشش جو گندمی، و بر کرسی نشسته بود از جبرئیل پرسیدم این کیست که تا آسمان هفتم بالا آمده و کنار بیت المعمور در جوار پروردگار عالم مقام گرفته؟ گفت: ای محمد این پدر تو ابراهیم است در اینجا محل تو و منزل پرهیزکاران از امت تو است، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) این آیه را تلاوت فرمود: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اللَّهُ وَكِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۱.

پس به وی سلام کردم، بعد از جواب سلامم گفت: مرحبا به پیغمبر صالح و فرزند صالح و مبعوث در روزگار صالح، در آنجا نیز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در دیگر آسمانها دیده بودم، ایشان نیز مرا و امتم را به خیر بشارت دادند.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) اضافه کرد که در آسمان هفتم دریاها از نور دیدم که آن چنان تَلَأُو داشتند که چشمها را خیره می ساخت و دریاها از ظلمت و دریاها از رنج دیدم که نعره می زد و هر وقت وحشت مرا می گرفت یا منظره هول انگیزی می دیدم از جبرئیل پرسش می کردم، می گفت بشارت باد ترا ای محمد شکر این کرامت الهی را بجای آور و خدای را در برابر این رفتاری که با تو کرد سپاسگزاری کن، خداوند هم دل مرا با گفتار جبرئیل سکونت و آرامش می داد وقتی اینگونه تعجبها و وحشتها و پرسشهایم بسیار شد جبرئیل گفت: ای محمد! آنچه می بینی به نظرت عظیم و تعجب آور می آید، اینها که می بینی یک خلق از مخلوقات پروردگار تو است، پس فکر کن خالق که اینها را آفریده چقدر بزرگ است با اینکه آنچه تو ندیده ای خیلی بزرگتر است از آنچه دیده ای آری میان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلایق نزدیک تر به خدا من و اسرافیل و بین ما و خدا

^۱ آل عمران آیه ۶۸.

چهار حجاب فاصله است حجابی از نور حجابی از ظلمت حجابی از ابر و حجابی از آب. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) افزود از عجائب مخلوقات خدا (که هر کدام بر آنچه که خواسته اوست مسخر ساخته) خروسی را دیدم که دو بالش در بطون زمینهای هفتم و سرش نزد عرش پروردگار است و این خود فرشته‌ای از فرشتگان خدای تعالی است که او را آن چنان که خواسته خلق کرده، دو بالش در بطون زمینهای هفتم و رو به بالا گرفته بود تا سر از هوا در آورد و از آنجا به آسمان هفتم و از آنجا هم چنان بالا گرفته بود تا اینکه شاخش به عرش خدا نزدیک شده بود.

و شنیدم که می‌گفت: منزه است پروردگار من هر چه هم که بزرگ باشی نخواهی دانست که پروردگارت کجا است، چون شان او عظیم است و این خروس دو بال در شان داشت که وقتی باز می‌کرد از شرق و غرب می‌گذشت و چون سحر می‌شد بالها را باز می‌کرد و به هم می‌زد و به تسبیح خدا بانگ بر می‌داشت و می‌گفت: «منزه است خدای ملک قدوس، منزه است خدای کبیر متعال، معبودی نیست جز خدای حی قیوم» و وقتی این جملات را می‌گفت، خروس‌های زمین همگی شروع به تسبیح نموده بالها را به هم می‌زدند، و مشغول خواندن می‌شدند و چون او ساکت می‌شد همه آنها ساکت می‌گشتند. خروس مذکور پرهایی ریز و سبز رنگ و پری سفید داشت که سفیدیش سفیدتر از هر چیز سفیدی بود که تا آن زمان دیده بودم و زغب (پره‌های ریز) سبزی هم زیر پره‌های سفید داشت آنهم سبزتر از هر چیز سبزی بود که دیده بودم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین ادامه داد که: سپس به اتفاق جبرئیل به راه افتاده وارد بیت المعمور شدم، در آنجا دو رکعت نماز خواندم و عده‌ای از اصحاب خود را در کنار خود دیدم که عده‌ای لباسهای نو به تن داشتند و عده‌ای دیگر لباسهایی کهنه، آنها که لباسهای نو در برداشتند با من به بیت المعمور روانه شدند و آن نفرات دیگر بجای ماندند.

از آنجا بیرون رفتم دو نهر را در اختیار خود دیدم یکی از آنها به نام «کوثر» دیگری به نام «رحمت» از نهر کوثر آب خوردم و در نهر رحمت شستشو نمودم آنگاه هر دو برایم رام شدند تا آنکه وارد بهشت گشتم که ناگهان در دو طرف آن خانه‌های خودم و اهل بیتم را مشاهده کردم و دیدم که خاکش مانند مشک معطر بود، دختری را دیدم که در نهرهای بهشت غوطه‌ور بود، پرسیدم دختر! تو از کیستی؟ گفت از آن زید بن حارثه می‌باشم صبح این مژده را به زید دادم.

نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی (عجمی) بودند انار بهشت را دیدم

که مانند دلوهای بزرگ بود، درختی دیدم که آن قدر بزرگ بود که اگر مرغی می‌خواست دور تنه آن را طی کند، می‌بایست هفتصد سال پرواز کند و در بهشت هیچ خانه‌ای نبود مگر اینکه شاخه‌ای از آن درخت بدانجا سر کشیده بود. از جبرئیل پرسیدم این درخت چیست؟ گفت این درخت «طوبی» است که خداوند آن را به بندگان صالح خود وعده داده، و فرموده: «﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ طوبی و سرانجام نیک مر ایشان راست»^۱.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود وقتی وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئیل از آن دریاهاى هول‌انگیز و عجائب حیرت‌انگیز آن سؤال نمودم، گفت اینها سیر اوقات و حجابهایی است که خداوند به وسیله آنها خود را در پرده انداخته و اگر این حجابها نبود نور عرش تمامی آنچه که در آن بود را پاره می‌کرد و از پرده بیرون می‌ریخت.

آنگاه به درخت سدره المنتهی رسیدم که یک برگ آن امتی را در سایه خود جای می‌داد و فاصله من با آن درخت همان قدر بود که خدای تعالی در باره‌اش فرمود: «﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾»^۲ در اینجا بود که خداوند ندایم داد و فرمود: «﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾» در پاسخ، از قول خودم و اتم عرض کردم: «﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ رَسُولِهِ لَا نُنْفِقُ بَيْنَ أَيْدِي مَنْ رَسُولِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾» خدای تعالی فرمود: «﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾» عرض کردم: «﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾» خدای تعالی فرمود تو را مؤاخذه نمی‌کنم عرض کردم: «﴿رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾» خداوند تعالی خطاب فرمود: «نه، تحمیلت نمی‌کنم»، من عرض کردم «﴿رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اغْفِرْ عَنَّا وَ ارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾»^۳ خدای تعالی فرمود: این را که خواستی به تو و به امت تو دادم.

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: «هیچ میهمانی به درگاه خدا گرامی‌تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) (در آن وقتی که این تقاضاها را برای امتش می‌کرد) نبوده است».

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا تو به انبیایت فضائلی کرامت فرمودی، به من نیز عطیه‌ای کرامت کن، فرمود: به تو نیز در میان آنچه که داده‌ام دو کلمه عطیه داده‌ام که در زیر عرشم نوشته شده، و آن کلمه: «**لا حول و لا قوة الا بالله**» و کلمه:

^۱ رعد، آیه ۲۹.

^۲ نجم، آیه ۹.

^۳ بقره، آیه ۲۸۵ و ۲۸۶.

«لا منجى منك الا اليك» می باشد.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: در اینجا بود که ملائکه کلامی را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم، و آن این است:

«اللهم ان ظلمى اصبح مستجيرا بعفوك و ذنبى اصبح مستجيرا بمغفرتك و ذلى اصبح مستجيرا بعزتك، و فقرى اصبح مستجيرا بغناك و وجهى الفانى اصبح مستجيرا بوجهك الباقي الذى لا يفنى -

خدایا اگر ظلم می کنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه می کنم پناهنده به مغفرت هستم، خدایا ذلتم از دلگرمی به عزت تو است و فقرم پناهنده به غنای تو است و وجه فانیم مستجیر به وجه باقی تو» و من این را در موقع عصر می خوانم.

آنگاه صدای اذانی شنیدم و ناگاه دیدم فرشته ایست که اذان می گوید، فرشته ایست که تا قبل از آن شب کسی او را در آسمان ندیده بود، وقتی دو نبوت گفت **«الله اکبر»** خدای تعالی فرمود درست می گوید بنده من، من از هر چیز بزرگترم، او گفت: **«اشهد ان لا اله الا الله»** خدای تعالی فرمود: بنده ام درست می گوید، منم الله، که معبودی نیست مگر من و معبودی نیست به غیر من.

او گفت: **«اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله»** پروردگار فرمود: بنده ام راست می گوید محمد بنده و فرستاده من است، من او را مبعوث کرده ام، او گفت: **«حی علی الصلاة حی علی الصلاة»** خدای تعالی فرمود: راست می گوید بنده من و به سوی واجب من دعوت می کند هر کس از روی رغبت و به امید اجر دنبال واجب من برود همین رفتنش کفاره گناهان گذشته او خواهد بود.

او گفت: **«حی علی الفلاح حی علی الفلاح»** خدای تعالی فرمود: آری نماز صلاح و نجات و فلاح است آنگاه در همان آسمان بر ملائکه امامت کردم و نماز گزاردیم آن طور که در بیت المقدس بر انبیاء امامت کرده بودم (این روایت از دستبرد عامه محفوظ نمانده و گرنه جا داشت حی علی خیر العمل هم در آن ذکر شده باشد).

سپس فرمود بعد از نماز، مهی همانند ابر مرا فرا گرفت به سجده افتادم پروردگارم مرا ندا داد: من بر همه انبیای قبل از تو پنجاه نماز واجب کرده بودم همان پنجاه نماز را بر تو و امت نیز واجب کردم این نمازها را در امتت بپای دار، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می گوید: من برخاسته به طرف پایین به راه افتادم، در مراجعت به ابراهیم برخوردم، چیزی از من نپرسید، به موسی برخوردم، پرسید چه کردی؟ گفتم: پروردگارم فرمود: بر هر پیغمبری پنجاه نماز واجب کردم، و همان را بر تو و بر امتت نیز واجب کردم، موسی گفت: ای

محمد

امت تو آخرین امتند، و نیز ناتوان‌ترین امت‌هایند، پروردگار تو نیز هیچ خواسته‌ای برایش زیاد نیست و امت تو طاقت این همه نماز را ندارد برگردد و درخواست کن که قدری به امت تو تخفیف دهد.

من به سوی پروردگارم برگشتم تا به سدره المنتهی رسیده در آنجا به سجده افتادم، و عرض کردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب کردی نه من طاقت آن را دارم و نه امتم پروردگارا قدری تخفیف بده، خدای تعالی ده نماز تخفیفم داد، بار دیگر نزد موسی برگشتم و قصه را گفتم گفت تو و امت طاقت این مقدار را هم نداری، برگرد به سوی پروردگار، برگشتم ده نماز دیگر از من برداشت، باز نزد موسی آمدم و قصه را گفتم. گفت باز هم برگرد و در هر بار که بر می‌گشتم تخفیفی می‌گرفتم. تا آنکه پنجاه نماز را به ده نماز رساندم، و نزد موسی بازگشتم، گفت: طاقت این را هم نداری، به درگاه خدا شدم پنج نماز دیگر تخفیف گرفته نزد موسی آمدم، و داستان را گفتم، گفت: این هم زیاد است طاقتش را نداری، گفتم: من دیگر از پروردگارم خجالت می‌کشم، و زحمت پنج نماز برایم آسانتر از درخواست تخفیف است، اینجا بود که گوینده‌ای ندا در داد: حال که بر پنج نماز صبر کردی در برابر همین پنج نماز ثواب پنجاه نماز را داری، هر یک نماز به ده نماز و هر که از امت تو تصمیم بگیرد که به امید ثواب کار نیکی بکند اگر آن کار را انجام داد ده برابر ثواب برایش می‌نویسم و اگر (به مانعی برخورد و نکرد بخاطر همان تصمیمش) یک ثواب برایش می‌نویسم، و هر که از امت تصمیم بگیرد کار زشتی انجام دهد، اگر انجام هم داد فقط یک گناه برایش می‌نویسم، و اگر منصرف شد و انجام نداد، هیچ گناهی برایش نمی‌نویسم.

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: خداوند از طرف این امت به موسی (علیه السلام) جزای خیر بدهد «او باعث شد که تکلیف این امت آسان شود» این است تفسیر آیه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۱.

مؤلف: قریب به مضمون این روایت، روایات بسیار زیادی از طرق شیعه^۲ و سنی^۳ وارد شده است، و اینکه در این روایت داشت: «مردی گندم‌گون» در عبارت عربی دارد «رجل آدم» و آدم به معنای گندم‌گون است، و کلمه: «طامه» به معنای امری است شدید که

با شدتش بر هر امر دیگری غلبه کند، و به همین جهت در قرآن کریم، قیامت، «طامه» خوانده شده است. و کلمه: «اکتاف» جمع کتف (شانه) است، ولی مقصود از این کلمه در این روایت، اطراف و نواحی است و اینکه در شرح گذشتن از آسمان چهارم داشت «به خاطر رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) چنین خطوط

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳ الی ص ۱۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵.

کرد که نکند این همان باشد» مقصود این است که نکند این همان کسی باشد که تدبیر امور عالم به دست اوست، و همه امور به او منتهی می‌گردد.

و اینکه در عبورش از آسمان ششم داشت که «به مردی برخوردارم که گویی از شنوه بود» مقصود از «شنوه» قبیله‌ایست از عرب که به بلندی قامت معروفند.

و اینکه در خصوص آسمان هفتم داشت «به مردی برخوردارم که سر و ریشش اشمط بود» مقصود از «اشمط» این است که موی سر و یا ریش سفید و سیاه باشد.

و اینکه در باره آن خروس داشت «خروس مذکور زغبی سبز روی پرها و زغبی دیگر زیر پرها داشت» معنایش در مرغها آن پرهای خیلی ریز است و در حیوانات موی‌دار مویهای خیلی ریز است.

و اینکه داشت: نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی بودند، مقصود از آن شتران خراسانی است، و کلمه: «دلی» (با ضم دال و کسر لام و تشدید یاء) جمع دلو است که در اصل دلوی بر وزن فعول بوده، و ضبابه اگر با صاد بی نقطه باشد باید به فتحه صاد خواند و معنایش شوق و عشق رقیق است، و اگر ضبابه با ضاد نقطه‌دار باشد، باید با ضمه ضاد خواند و معنایش ابر رقیق است.

روایات دیگری در شرح اسراء و معراج

و در امالی صدوق از پدرش از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی عبد الله جعفر بن محمد (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را به معراج و به بیت المقدس بردند جبرئیل او را سوار براق کرد و به اتفاق به بیت المقدس آمدند جبرئیل محرابهای انبیاء را به آن جناب نشان داد، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به کاروان قریش برخوردند، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آبی را که آنان در ظرف داشتند دید و دید که شتری گم کرده‌اند و در پی آن می‌گردند، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از آن آب بیاشامید، و ما بقی آن را به زمین ریخت و چون از معراج برگشت و صبح شد به قریش فرمود که خدای تعالی دیشب مرا به بیت المقدس برد و آثار انبیاء و منزلهای ایشان را نشانم داد، و

من در مراجعت در فلان محل به کاروانی از قریش برخوردیم که شتری گم کرده بودند و از آب ایشان بیاشامیدم، و ما بقی آن را ریختم.

ابو جهل گفت: ای قریش الآن فرصت خوبی دست داده، برسید مسجد اقصی چند ستون داشت؟ و چند قنديل در آن آویزان بود؟ پرسیدند ای محمد! در این جمع کسانی هستند که بیت المقدس را دیده باشند، اینک تو بیت المقدس را برای ما توصیف کن ببینیم راست می‌گویی یا خیر، بگو ببینیم چند عدد ستون داشت؟ و قنديلها و محراب‌هایش چند تا بود؟ جبرئیل در دم نازل شده صورت بیت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آن جناب هر چه را ایشان می‌پرسیدند پاسخ می‌گفت، بعد از آنکه از جزئیات بیت المقدس فارغ شدند گفتند باید صبر کنی تا کاروان برسد، از کاروانیان نیز قضیه تو را پرسیم، حضرت فرمود: شاهد صدق گفتار من این است که کاروانیان قریش هنگام طلوع آفتاب وارد می‌شوند، در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش کاروانست.

فردای آن روز قریش به استقبال کاروان آمده شکاف دره را نگاه می‌کردند می‌گفتند الآن آفتاب می‌زند در همین بین در یک آن هم آفتاب طلوع کرد و هم کاروان نمودار شد در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش آن بود از داستان شب گذشته و آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده بود پرسیدند گفتند آری همین طور بود شتری از ما در فلان محل گم شده بود و ما آب خود را در ظرفی ریخته بودیم صبح که برخاستیم دیدیم آب به زمین ریخته شده است. ولی مشاهده این معجزات چیزی جز بر طغیان قریش نیفزود^۱.

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری نیز از شیعه^۲ و سنی^۳ وارد شده است.

و در همان کتاب به سند خود از عبد الله بن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی به آسمان عروج نمود جبرئیل او را به کنار نهري رسانید، که آن را نهر نور می‌گویند و آیه: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ اشاره به آنست، وقتی به آن نهر رسیدند جبرئیل به او گفت: ای محمد! به برکت خدا عبور کن، زیرا خداوند چشمت را برایت نورانی کرده و پیش رویت را وسعت داده، آری این نهری است که تا کنون احدی از آن عبور نکرده نه فرشته‌ای مقرب و نه پیغمبری مرسل، تنها و تنها من روزی یک بار در آن آب تنی می‌کنم، و وقتی بیرون می‌شوم بالهایم را بهم می‌زنم هیچ قطره‌ای نیست که از بالم بچکد مگر آنکه

^۱ امالی شیخ صدوق، ص ۳۶۳، مجلس ۶۹، ح ۱.

^۲ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۵۲.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۵.

خدای تعالی از آن قطره فرشته‌ای مقرب خلق می‌کند که بیست هزار صورت و چهل هزار بال دارد و به هر زبانی با لغتی جداگانه حرف می‌زند که زبان دیگری آن را نمی‌داند و نمی‌فهمد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن نهر عبور کرد تا رسید به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند که میان هر دو حجابی پانصد سال راه بود آنگاه به وی گفت ای محمد! جلو برو رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید چرا با من نمی‌آیی گفت من نمی‌توانم از اینجا پا فراتر بگذارم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن قدر که خدا می‌خواست جلو رفت تا آنکه گفتار خدای را شنید که می‌فرمود من محمودم و تو محمدی اسمت را از اسم خودم مشتق نمودم پس هر که با تو بیوندد من با او می‌پیوندم و هر که با تو قطع کند با او قطع می‌کنم برو به سوی بندگانم و ایشان را از کرامتی که به تو کردم خبر بده، هیچ پیغمبری برنگزیدم مگر آنکه برای او وزیری قرار دادم و تو پیغمبر من، و علی بن ابی طالب وزیر تو است.^۱

و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روایت شده که در خبری گفته: (رسول خدا) آوازی را شنید که می‌گفت: «آمناب رب العالمین» ابن عباس اضافه کرده که (جبرئیل) گفت: اینها ساحران فرعونند و همچنین (رسول الله) شنید که گوینده‌ای می‌گفت «لبیک اللهم لبیک» جبرئیل گفت اینها حاجیانند، و نیز شنید صدای گوینده‌ای را که می‌گفت «لبیک» «الله اکبر» جبرئیل گفت اینها مجاهدین راه خدایند و نیز صدای تسیح شنید جبرئیل بیان داشت که اینان انبیایند پس وقتی به سدره المنتهی و از آنجا به حجابها رسید جبرئیل گفت یا رسول الله تو خود جلو برو که من بیش از این نمی‌توانم نزدیک شوم چرا که اگر به اندازه یک بند انگشت نزدیکتر شوم خواهم سوخت.^۲

و در احتجاج از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن احتجاجی که علیه یهود می‌کرد فرمود: بر بال جبرئیل سوار شدم، سیر نمودم و به آسمان هفتم رسیدم از سدره المنتهی که نزد آن جنت الماوی است نیز گذشتم تا آنکه به ساق عرش پیوستم، و از ساق عرش ندا شد که به درستی که منم آری منم الله و معبود یکتا، معبودی نیست غیر من، منم «سلام» «مؤمن» «مهیمن» «عزیز» «جبار» «متکبر» «رؤوف» «رحیم»، و من او را با چشم دل دیدم نه با چشم سر...^۳

و در کافی به سند خود از ابی الریبع روایت کرده که گفت سفری با حضرت ابی

^۱ امالی صدوق، ص ۲۹۰، ح ۱۰، طبع بیروت.

^۲ مناقب، ج ۱، ص ۱۷۹.

^۳ احتجاج، ج ۱، ص ۴۸، طبع بیروت.

جعفر (علیه السلام) به حج مشرف شدم که آن سال هشام بن عبد الملک نیز به اتفاق نافع مولای عمر بن خطاب مشرف بود.

نافع نظری به ابی جعفر (علیه السلام) انداخت در حالی که در رکن بیت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت یا امیر المؤمنین! این کیست که اینقدر مردم اطرافش را گرفته اند؟ گفت: این پیغمبر اهل کوفه محمد بن علی است، نافع گفت شاهد باش که می روم و از مسائلی پرسش می کنم که در جواب عاجز بماند، سؤالاتی به میان می آورم که جز پیغمبر و یا وصی پیغمبر و یا فرزند پیغمبر نمی تواند جواب بگوید، گفت برو و سعی کن سؤالاتی را مطرح کنی تا شرمندeh اش سازی.

نافع نزدیک آمد تا خود را به دوش مردم تکیه داده رو به ابی جعفر کرد و گفت: ای محمد بن علی من تورات و انجیل و زبور و قرآن را خوانده ام و حلال و حرام آنها را یاد گرفته ام اینک آمده ام تا از تو سؤالاتی کنم که جواب آنها را جز پیغمبران و یا اوصیای آنان نمی دانند، راوی می گوید امام ابی جعفر (علیه السلام) سرش را بلند کرد و فرمود بپرس هر چه را که می خواهی.

نافع گفت به من بگو بینم بین عیسی (علیه السلام) و خاتم الانبیاء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظریه خودم را بگویم یا رأی ترا؟ عرض کرد هر دو را، فرمود بنا به قول من پانصد سال فاصله شد و اما بنا بر قول تو ششصد سال بوده، گفت: بگو بینم معنای کلام خدا که می فرماید: ﴿وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾^۱

چیست؟ و با اینکه بین رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و پیغمبر قبل او عیسی پانصد سال فاصله است این سؤال را از کدام پیغمبر بکند؟

حضرت در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ و از جمله آیاتی که خداوند در بیت المقدس به او نشان داد این بود که خداوند انبیاء و مرسلین اولین و آخرین را محشور نموده به جبرئیل دستور داد تا اذان و اقامه را دو تا دو تا بگوید، و او در اذانش گفت حی علی خیر العمل آنگاه به انبیاء نماز گزارد.

و چون از نماز فارغ شد رو به ایشان کرده پرسید شما به چه چیز شهادت می دهید

^۱ از پیغمبرانی که قبل از تو فرستاده ایم بپرس آیا ما به غیر رحمان معبودهای دیگری قرار دادیم که مردم را بیرستند؟ - زخرف، ۴۵.

(عقاید دینی شما چیست؟) و چه چیزی را می‌پرستیدید؟ گفتند ما شهادت می‌دهیم به اینکه معبودی نیست جز خدای تعالی و او را شریکی نیست و نیز شهادت می‌دهیم بر اینکه تو رسول خدایی بر این معنا از ما عهد و میثاقها گرفته‌اند، نافع گفت درست فرمودی ای ابا جعفر^۱.

و در علل به سند خود از ثابت بن دینار روایت کرده که گفت من از حضرت زین العابدین علی بن الحسین (علیه السلام) در باره خدای عز و جل پرسیدم که آیا خداوند به مکان وصف می‌شود؟ حضرت فرمود: «تعالی الله عن ذلك - خدا بزرگتر از این است» عرض کردم اگر خداوند به مکان وصف نمی‌شود پس چرا وقتی می‌خواست پیغمبرش را به خود نزدیک کند او را به آسمان برد، مگر خدا در آسمان است؟ فرمود: نه این کار برای آن بود که می‌خواست ملکوت و واقعیت آسمانها و آنچه در آنها (از عجائب صنع و بدایع خلقت) است را به او نشان دهد.

پرسیدم پس اینکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ چه معنا دارد؟ و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به کجا نزدیک شد؟ (که بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نماند؟) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به حجابهای نوری نزدیک شد و در آنجا ملکوت آسمانها را مشاهده کرد، آنگاه تدلی (نزدیکی) نموده و از طرف پائین ملکوت زمین را نگریست تا آنجا که پنداشت نزدیکیهای زمین است و بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نبود خلاصه جمله ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ناظر به فاصله آن جناب با زمین است^۲.

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفی روایت کرده که گفت: من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نیز در گوشه‌ای نشسته بود، سر بلند کرده نگاهی به آسمان و نگاهی به کعبه کرد و فرمود: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ سه بار این آیه را تکرار کرد، آنگاه متوجه من شد و فرمود: اهل عراق در باره این آیه چه می‌گویند؟ عرض کردم می‌گویند خداوند رسول خود را از مسجد الحرام به بیت المقدس برد، فرمود اینطور نیست که آنان می‌گویند لیکن از اینجا به اینجا سیرش دادند و با دست اشاره به آسمان کرد و فرمود ما بین آن دو حرم است.

آنگاه فرمود: به سدره المنتهی رسید جبرئیل از همراهیش باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

^۱ روضه کافی، ص ۱۰۳، ح ۹۳.

^۲ علل شرایع، ج ۱، ص ۱۳۱، باب ۱۱۲، ح ۱.

پرسید آیا در چنین جایی مرا تنها می‌گذاری؟ گفت تو پیش برو که به خدا سوگند به جایی رسیده‌ای که هیچ خلقی از خلائق بدانجا نرسیده و نخواهد رسید اینجا بود که پروردگار خود را دید و تنها سبحة میان او و خداوند فاصله بود، پرسیدم فدایت شوم سبحة چیست؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمین و با دست خود اشاره به آسمان کرد و سه نوبت گفت «جلال ربی جلال ربی» آنگاه خطاب شد که ای محمد، گفت لبیک یا رب، خطاب رسید سکنه آسمان در چه چیز مشاجره می‌کنند؟ پیامبر گفت: خداوندا تو منزهی من علمی ندارم جز آنچه که تو به من آموختی.

رسول خدا سپس فرمود: پس خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت و من برودت آن را در میان دو کتفم احساس کردم، آنگاه هیچ چیز از گذشته و آینده از من نپرسید مگر آنکه پاسخ آن را دانستم، در پایان پرسید ای محمد! سکان آسمانها در چه چیز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و کفارات و حسنات. فرمود: ای محمد نبوت بپایان رسید، و خوردنت تمام شد، چه کسی را برای جانشینی خود در نظر گرفته‌ای؟ عرض کردم: پروردگارا من همه خلقت را آزمایش کرده‌ام کسی را مطیع‌تر از علی برای خود نیافتم، فرمود: ای محمد! همچنین مطیع‌تر از همه خلق نسبت به دستورات منست، عرض کردم: پروردگارا همه خلقت را آزمودم کسی را نسبت بخودم علاقمندتر از علی نیافتم، فرمود: و همچنین نسبت به من، پس ای محمد! او را بشارت بده به اینکه آیات هدایت و پیشوای اولیای من و نور برای فرمانبران من و کلمه باقیه‌ایست که من متقین را ملزم به پذیرفتن آن کرده‌ام، هر که او را دوست بدارد مرا دوست داشته و هر که او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته، علاوه بر این، من او را به خصائص اختصاص داده‌ام که احدی را به آن اختصاص نداده‌ام.

عرض کردم پروردگارا آخر او برادر من و صاحب و وزیر و وارث من است، فرمود: این امری است که قضایش مقدر شده که او باید مبتلا شود و مردم هم به وسیله او امتحان شوند علاوه بر این من او را ارث داده‌ام وارث داده‌ام وارث داده‌ام وارث داده‌ام، چهار چیز را که گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمی‌کند.^۱

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «از اینجا به اینجا سیرش دادند» مقصود این است که آن جناب را از کعبه به بیت المعمور سیر دادند (و ما بین کعبه و بیت المعمور حرم

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۴۳.

است) نه اینکه مقصود این باشد که از کعبه تا بیت المقدس نرفته بلکه به مسجد اقصی رفته است، چون اخبار بسیاری وارد شده که مقصود از مسجد اقصی همان بیت المقدس است، نه اینکه خواسته باشد مسجد اقصی را به بیت المعمور تفسیر کرده باشد بلکه مقصود حضرت این است که منتهای معراج بیت المقدس نبوده بلکه از آنجا هم گذشته به بیت المعمور که در آسمانها است برده شده.

و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: «اینجا بود که پروردگار خود را دیدم» معنایش دیدن به چشم قلب است نه به چشم سر، هم چنان که در پاره‌ای از روایات قبلی خود آن حضرت تصریح به آن کرده بود، روایاتی هم که رؤیت را به رؤیت قلبی تفسیر می‌کند مؤید این معنا است.

و اینکه فرمود: «تنها سبحة میان پیامبر و خدا فاصله بود» معنایش این است که در نزدیکی به خدا به جایی رسید که میان خدا و پیامبر جز جلال او فاصله‌ای نماند.

و اینکه فرمود: «خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت...» کنایه است از رحمت الهی، و حاصل معنایش این است که علمی از ناحیه او به قلبم وارد شد که هر شک و ربی را از میان برد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و مسلم و ابن مردویه از طریق ثابت از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: براق را برایم آوردند، حیوانی بود سفید و دراز، و بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر که هر گامش به اندازه چشم اندازش بود من آن را سوار شده به راه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم، در آنجا براق را به همان حلقه‌ای که انبیاء مرکب خود را می‌بستند بستم و داخل مسجد شده دو رکعت نماز بجا آوردم.

آنگاه بیرون آمدم جبرئیل ظرفی شراب و ظرفی شیر برایم آورد، من شیر را انتخاب کردم جبرئیل گفت، فطرت را اختیار کردی، آنگاه ما را به طرف آسمان دنیا برد در آنجا اجازه ورود خواست، پرسیدند تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند همراهت کیست؟ گفت: محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) است، پرسیدند مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، در این موقع درب را باز کردند، ناگهان آدم را دیدم که به من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آنگاه ما به آسمان دوم عروج داده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اذن ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان دو پسر خاله‌ام عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را دیدم مرا مرحبا گفتند و برایم دعای خیر کردند.

سپس به آسمان سوم برده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: همراهت کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان یوسف را دیدم که بهره‌ای از زیبایی داشت مرحبا گفت و برایم دعای خیر نمود. آنگاه ما به آسمان چهارم برده شدیم، جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند کیستی؟ گفت جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت محمد است، پرسیدند مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، آنگاه ما را راه دادند وارد شدیم و من به ادریس برخوردم بر من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آنگاه به آسمان پنجم رفتیم، و جبرئیل اجازه ورود خواست، گفتند: کیستی؟ گفت: جبرئیل گفتند: آن کیست با تو؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم، و من به هارون برخوردم و مرا ترحیب گفت و برایم دعای خیر کرد.

سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نیز جبرئیل اجازه خواست، گفتند: کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: به همراه تو کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم و من موسی را دیدم و مرا ترحیب گفت و دعای خیر برایم کرد.

پس آنگاه به آسمان هفتم عروج داده شدیم و جبرئیل اجازه خواست، پرسیدند: کیستی؟ گفت: جبرئیل، گفتند آن کیست؟ گفت محمد، پرسیدند، مگر مبعوث شده؟ گفت آری مبعوث شده اجازه ورودمان دادند و من به ابراهیم برخوردم که تکیه به بیت المعمور داده بود و هر روز هفتاد هزار فرشته به دیدارش می‌آمدند و دیگر آن عده نزد او نمی‌آمدند، بلکه هر روز یک عده‌ای دیگر او را دیدار می‌کردند.

از آنجا عبور داده شدم و به سدرۃ المنتهی رسیدم، برگ درخت سدر را در آنجا دیدم که مانند گوش فیل بود و میوه‌اش همچون کوزه‌های بزرگ و چون امر الهی آن درخت را فرا گرفت وضعیتش تغییر کرد، در نتیجه احدی از خلق خدا قادر نیست که زیبایی آن را توصیف کند، آنجا بود که خداوند به من وحی کرد آنچه را که کرد، و پنجاه نماز بر من واجب کرد تا در هر شبانه روز به جای آورم، پس فرود آمدم تا به موسی رسیدم، او پرسید: خدا چه چیز بر امت تو واجب کرد؟ گفتم پنجاه نماز گفت برگرد نزد پروردگارت، چرا که امت تو طاقت این مقدار را ندارند، آری بنی اسرائیل را آزموده و این تجربه را به دست آوردم.

من به درگاه پروردگارم برگشته به عرض رساندم که به امت من تخفیف ده خدای تعالی پنج نماز را تخفیف داد و من نزد موسی برگشتم و گفتم که پنج نماز تخفیف داده شد، گفت: امت طاقت این را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفیف کن، می فرماید من هم چنان برمی گشتم و تخفیف می گرفتم تا آنکه خدای تعالی فرمود: ای محمد! حال رسید به پنج نماز، برای هر شبانه روز، و هر نماز اجر ده نماز را دارد و در نتیجه امت از پنجاه نماز برخوردار می شوند، و هر کس که تصمیم بگیرد حسنه ای را انجام دهد اگر نتوانست انجام دهد یک حسنه به حسابش می نویسند و اگر انجام داد ده حسنه به حسابش نوشته می شود و از طرفی اگر کسی تصمیم گرفت گناهی را مرتکب شود اما به آن گناه دست نیازید چیزی به حسابش نوشته نمی شود و اگر مرتکب شد یک سیئه برایش حساب می شود، اینجا بود که به سوی موسی برگشته و جریان را برایش گفتم، باز موسی گفت که نزد پروردگارت برگرد و باز تخفیف بگیر، گفتم: نه آن قدر رفتم و برگشتم که دیگر خجالت می کشم^۱.

مؤلف: این روایت از انس به طرق مختلفی نقل شده، از آن جمله طریق بخاری و مسلم و ابن جریر و ابن مردویه است که از طریق شریک بن عبد الله بن ابی نمر از انس روایت کرده و روایتش چنین است که گفت: شبی که رسول خدا را از مسجد کعبه به معراج بردند سه نفر قبل از اینکه به آن جناب وحی بیاید نزد او آمدند در حالی که آن جناب در مسجد الحرام خوابیده بود یکی از آن سه نفر از بقیه پرسید کدامیک از ایشان است؟ وسطی گفت: بهتر از همه او است، دیگری گفت بگیرید بهتر از همه را، و این جریان در آن شب زیاد ادامه نیافت و از نظر آن جناب ناپدید شدند تا آنکه در شبی دیگر آمدند در حالی که دیدگان آن جناب بسته بود ولی دلش بیدار بود و می دید (البته این اختصاص به آن شب و به آن حضرت ندارد اصولاً انبیاء چنین هستند که دیدگانشان بسته می شود و لیکن دلهایشان بیدار است و می بیند) هیچ سخن نگفتند و او را برداشته نزد چاه زمزم گذاشتند و از میان آنان جبرئیل جلو آمد و بین گلو تا آخر سینه آن جناب را شکافته و قسمت سینه و اندرون او را با آب زمزم شستشو داد تا اینکه اندرونش پاکیزه گشت، آنگاه طشتی طلایی پر از ایمان و حکمت آورده و سینه و رگهای گردنش را از آن پر کرد آن گاه، روی هم گذاشته (بهبودش بخشید) و سپس به آسمان دنیایش عروج داد. (راوی حدیث را طبق حدیث قبلی ادامه می دهد)^۲.

مساله شکافتن سینه و شستشو و پاکیزه کردن آن و پر کردنش از ایمان و حکمت، بیان یک حالت مثالی است که آن جناب مشاهده کرده نه اینکه طشتی مادی و از طلا در کار باشد و هم چنان که بعضی ها پنداشته اند مملو از امری مادی بنام ایمان و حکمت شود بلکه همین پر کردن دل آن جناب از ایمان و حکمت، خود قرینه ای

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۳۶.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۳۷.

است بر اینکه طشت هم امری معنوی و مثالی بوده.

اخبار معراج از اینگونه مشاهدات مثالی و تمثیل‌های روحی پر است و این معنا در عده‌ای از اخبار معراجیه که از طرق عامه نقل شده دیده می‌شود، و پر واضح است که هیچ اشکالی هم ندارد.

ظاهر این روایت این است که معراج پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از بعثت بوده که هنوز وحی به او نازل نشده بود دیگر اینکه از آن بر می‌آید که این پیشامد در خواب بوده نه در بیداری. اما اینکه قبل از بعثت بوده باشد احتمالی است که معظم روایات وارده در معراج که شاید از حد شمارش هم بیرون باشد آن را رد می‌کند و علمای این بحث نیز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه معراج بعد از بعثت بوده.

علاوه بر این، خود حدیث هم با این احتمال سازگار نیست، و آن را دفع می‌کند زیرا در آن آمده است که در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفیف، به راهنمایی موسی، پنج نماز واجب شده است، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنایی دارد؟ پس ناگزیر باید صدر حدیث را که داشت «قبل از آنکه به آن جناب وحی می‌آمد نزد او آمدند» بر این حمل کنیم که ملائکه شبی قبل از شب بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آنگاه شب بعد که آن حضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.

و در روایات ما امامیه^۱ آمده است که آن عده که در شب معراج با آن جناب در مسجد خوابیده بودند عبارت بودند از حمزة بن عبد المطلب و جعفر و علی دو فرزند ابی طالب.

اما اینکه این واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممکن است. - البته بعید است - بگوئیم که مساله شکافتن سینه و شستشوی اندرون آن حضرت در خواب بوده ولی پس از آن بیدارش کرده و به معراجش برده‌اند. ولی انصاف این است که ظهور این روایت در اینکه تمامی جریانات معراج، در خواب واقع شده بیشتر است، و روایات بعدی هم دلالت بر آن دارد.

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۳.

از آن جمله روایتی است که در الدر المثور آمده و آن این است که ابن اسحاق و ابن جریر از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده‌اند که هر وقت در باره مساله معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معاویه پرسش می‌شد در جواب می‌گفت: «رؤیای صادقه از پیش خدا بود»^۱.

رد روایاتی که بنا بر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤیا صورت گرفته است

مؤلف: ولی ظاهر آیه کریمه که می‌فرماید ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ تا جمله: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ این احتمال و این گفته معاویه را رد می‌کند و هم چنین آیات اول سوره نجم - مثلاً در آن آیات این جمله است که: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ چشم منحرف نشد و خطا نکرد او بزرگترین آیات پروردگار خود را دید^۲. علاوه بر این که آیه در مقام منت نهادن است، در عین حال ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه را پیش آورده و چنین قدرت‌نمایی عجیبی را انجام داده، و پر واضح است که مساله «قدرت‌نمایی» با «خواب دیدن» به هیچ وجه سازگار نیست، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت‌نمایی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می‌بیند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهایی می‌بینند که بسیار عجیب‌تر است از خوابهایی که یک مؤمن متقی می‌بیند.

و اصلاً خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند منتهی اثری که دارد این است که با دیدن آن تعالی بزنند و امیدوار خیری شوند و یا با دیدن آن تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند.

و نیز در همان کتاب است که ابی اسحاق و ابن جریر از عایشه روایت کرده‌اند که گفت: من بدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از بستر غایب ندیدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد^۳.

مؤلف: همان اشکالی که به روایت قبلی وارد بود بر این روایت نیز وارد است. علاوه بر این در سقوط این روایت از درجه اعتبار، همین بس که تمام راویان حدیث و تاریخ‌نویسان اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده آنهم بعد از گذشتن مدتی از هجرت و حتی دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده‌اند.

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

^۲ نجم، آیه ۱۷ و ۱۸.

^۳ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج آن جناب از مکه و مسجد الحرام بوده.

و نیز در همان کتاب است که ترمذی (وی روایت را حسن دانسته) و طبرانی و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: من ابراهیم را در شب معراج دیدم به من گفت: ای محمد از من بر امت سلام برسان و به ایشان بگو که زمین بهشت، زمین پاکیزه و قابل کشت و زرع و آب آن گواراست، و همه آن دشت هموار است و نهالهایی که می‌توانید بفرستید کلمه سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و کلمه لا حول و لا قوة الا بالله است.^۱

و نیز در همان کتابست که طبرانی از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختی از درختان بهشت رسیدم که زیباتر و سفیدتر و خوش‌میوه‌تر از آن ندیده بودم یک دانه از میوه‌های آن را چیده و خوردم و همین میوه نطفه‌ای شد در صلب من، وقتی به زمین آمدم و با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می‌شوم فاطمه را می‌بویم.^۲

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن محبوب از ابن رئاب از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بسیار فاطمه را می‌بوسید، این کار برای عایشه خوشایند نبود، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: ای عایشه! وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم جبرئیل مرا به نزدیک درخت طوبی برد و از میوه‌هایش به من داد و من خوردم، خداوند همان میوه را به صورت نطفه‌ای در پشتم درآورد - وقتی به زمین هبوط نمودم با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد، و اینک هیچ وقت او را نمی‌بوسم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام می‌کنم.^۳

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عمر روایت کرده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را به معراج بردند خداوند به او وحی کرد که باید اذان بگوید چون نازل شد (به جبرئیل رسید) جبرئیل اذان را به او یاد داد.^۴

و نیز در همان کتاب آمده است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که اذان را در شب معراج تعلیم رسول خدا کردند، و واجب شد که نماز را بعد از آن بخوانند.^۵

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۳.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۳.

^۳ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۴.

^۵ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۴.

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روایت کرده که گفت: من از

حضرت ابی الحسن موسی ابن جعفر پرسیدم چطور شد که هر یک رکعت نماز دارای یک رکوع و دو سجده شد؟ و با اینکه سجده دو تا است چرا دو رکعت حساب نمی شود؟ فرمود: حال که این مطلب را سؤال کردی حواست را جمع کن تا جوابش را خوب بفهمی، اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بجا آورد نمازی بود که در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوی عرش خدای عز و جل خواند.

و شرحش چنین است که وقتی آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به پای عرش الهی رسید به او خطاب شد ای محمد! به چشمه صاد نزدیک شو و محل های سجده خود را بشوی و پاکیزه کن و برای پروردگارت نماز بخوان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدانجا که خدایش دستور داده بود نزدیک شده و وضو گرفت، وضویی طولانی و سیر، آنگاه در برابر پروردگار جبار تبارک و تعالی به ایستاد. خدای تعالی دستور داد تا نماز را افتتاح کند، او نیز (با گفتن الله اکبر) نماز را شروع کرد. دستور رسید ای محمد! بخوان: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تا آخر سوره، او چنین کرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خدای را بخواند و بگوید ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، در اینجا خدای تعالی از تلقین بقیه سوره باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾. آنگاه خدای تعالی دستورش داد: بگوید ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، باز خدای تعالی از تلقین بقیه باز ایستاد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش پس از اتمام سوره گفت کذلک الله ربی، کذلک الله ربی.

بعد از آنکه رسول خدا این را بگفت خدای تعالی دستورش داد که برای پروردگارش رکوع کند رسول خدا رکوع کرد و دستور داده شد در حال رکوع بگوید «سبحان ربی العظیم و بحمده» رسول خدا سه بار این ذکر را گفت، دستور آمد سر از رکوع بردارد، رسول خدا سر برداشته در برابر پروردگار متعال ایستاد دستور آمد که ای محمد! سجده کن برای پروردگارت رسول خدا با صورت به سجده افتاد، دستور آمد بگو «سبحان ربی الاعلی و بحمده» او این ذکر را هم سه بار تکرار کرد. دستور رسید بنشیند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذکر گشته بی اختیار و بدون اینکه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجدداً سه بار تسیح گفت، خدای تعالی دستور داد برخیزد آن جناب تمام قامت برخاست، و در برخاستن آن جلالتی که از پروردگار خود باید مشاهده کند ندید.

خدای تعالی دستور داد ای محمد! بخوان همانطور که در رکعت اول خواندی، آن جناب انجام داده بعد از آنکه یکباره سجده کرد نشست باز متذکر جلال پروردگار تبارک و

تعالی گشته بی اختیار به سجده افتاد بدون اینکه دستور داشته باشد بعد از تسبیح دستور رسید که سر بردار، خداوند ترا ثابت قدم کند و گواهی ده که معبودی نیست به غیر از خدا، و اینکه محمد فرستاده خداست و قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست و اینکه خداوند همه مردگان را زنده می کند و بگو **«اللهم صل علی محمد و آل محمد كما صلیت و بارکت و ترحمت علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم تقبل شفاعته فی امته و ارفع درجته»** رسول خدا همه اینها را گفت.

خدای تعالی فرمود ای محمد، رسول خدا روی خود به سوی پروردگارش نموده (و از ادب) سر بزیر افکند و گفت **«السلام علیک»** پس خدای جبار جل جلاله جوابش داد و گفت: **«و علیک السلام یا محمد»** به نعمت من نیرو بر طاعتم یافتی و به عصمتم. ترا پیغمبر و حبیب خود کردم.

امام ابو الحسن (علیه السلام) سپس فرمود نمازی که خدای تعالی دستور داد دو رکعت بود و دو سجده داشت و او همانطور که برایت گفتم در هر رکعت دو سجده به جا آورد و مشاهده عظمت پروردگارش او را بی اختیار به تکرار سجده واداشت خدای تعالی هم همان دو سجده را واجب کرد.

پرسیدم فدایت شوم آن صاد که رسول خدا مامور شد از آن غسل کند چه بود؟ فرمود: چشمه ایست که از یکی از ارکان عرش می جوشد و آن را آب حیات می گویند و همان است که خدای تعالی در قرآن از آن یاد کرده و فرموده **﴿ص وَالْقُرْآنَ ذِی الذِّکْرِ﴾** و خلاصه دستور این بود که از آن چشمه وضو بگیرد و قرائت کند و نماز بخواند.^۱

مؤلف: در این معنا روایت دیگری نیز هست.

در کافی به سند خود از علی بن حمزه روایت کرده که گفت در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم که ابو بصیر از آن جناب پرسید: فدایت شوم رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دو نوبت جبرئیل او را در موقعی برد و به او گفت: اینجا باش که در جایی قرار گرفته ای که تا کنون نه فرشته ای بدان راه یافته و نه پیغمبری، اینجا است که پروردگارت صلات می گذارد. پرسید چگونه صلات می گذارد؟ گفت: می گوید: **«سبوح قدوس»** منم پروردگار ملائکه و روح، رحمتم از غضبم پیشی گرفته است رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) گفت: **«عفوک عفوک»**.

^۱ علل شرایع، ص ۳۳۵، باب ۳۲، ح ۱۰.

فرمود: در آن حال نزدیکیش به پروردگار همان قدر بوده است که قرآن در باره‌اش فرموده: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ابو بصیر به آن جناب عرض کرد ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ یعنی چه؟ فرمود: ما بین دستگیره کمان تا سر کمان سپس فرمود: میان آن دو حجابی است دارای تلائف و به نظرم می‌رسد، فرمود حجابی است از زیر جد. پس رسول خدا «ص» از دریچه‌ای به قدر سوراخ سوزن عظمتی را که جز خدا نمی‌داند مشاهده نمود...^۱

خلاصه آنچه که از روایات اسراء و معراج استفاده می‌شود در مجمع البیان طبرسی

مؤلف: آیات سوره نجم هم مؤید این روایت است که می‌گوید معراج دو بار اتفاق افتاد: «صلواتی» هم که در این روایت بود ظاهراً باید درست باشد چون معنای صلوات در لغت به معنی میل و انعطاف است. و میل و انعطاف از خدای سبحان (بطوری که گفته شد) «رحمت» و از عبد «دعا» است. گفتاری هم که جبرئیل از خدای تعالی در صلواتش نقل کرد که می‌فرماید: «رحمت من از غضبم پیشی گرفته» خود مؤید این معنا است. و نیز به همین جهت بود که جبرئیل آن جناب را در آن موقف نگاهداشت موقفی که خود او گفت هیچ فرشته و پیغمبری بدانجا راه نیافته است، و لازمه این وصفی که برای آن موقف کرده این است که موقف مذکور واسطه‌ای میان خلق و خالق و آخرین حدی از کمال بوده که ممکن است یک انسان بدانجا برسد، پس حد نامبرده همان حدی است که رحمت الهی در آن ظهور کرده، و از آنجا به ما دون و پائین تر افاضه می‌شود، و به همین جهت در آنجا باز داشته شد که رحمت خدای را (بخود و بمادون خود) ببینند.

و در مجمع البیان خلاصه آنچه را که از روایات استفاده می‌شود چنین آورده است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل در موقعی که من در مکه بودم نزد من آمد و گفت ای محمد! برخیز و من برخاسته با او به طرف درب به راه افتادم و دیدم که میکائیل و اسرافیل نیز با او آمده‌اند. جبرئیل براق را - که حیوانی بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر بود و صورتی چون گونه انسان و دمی چون دم گاو و یالی چون یال اسب و پاهایی چون پاهای شتر داشت - حاضر کرد بر پشت آن جلی بهشتی بود و دو بال از قسمت رانهایش بر آمده بود، گامش به اندازه‌ای بود که چشمش کار می‌کرد جبرئیل خطاب به من گفت سوار شو. من سوار شدم و براه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم.

آنگاه داستان را نقل کرده تا رسیده به اینجا که وقتی به بیت المقدس رسیدم فرشتگانی از آسمان فرود آمده از ناحیه رب العزة به من بشارت دادند و احترام کردند و من در

^۱ اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۱۳.

آنجا به نماز ایستادم.

و در بعضی از روایات این باب آمده است که ابراهیم هم در میان خیل انبیاء مرا بشارت داد، آنگاه از وصف موسی و عیسی گفت و فرمود: سپس جبرئیل دست مرا گرفته بالای صخره برد و در آنجا نشانید که ناگهان نردبان و معراجی دیدم که هرگز به زیبایی و جمال آن ندیده بودم.

پس به آسمان بالا صعود داده شدم و عجائب و ملکوتش را دیدم، ملائکه آنجا به من سلام کردند آنگاه جبرئیل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را ملاقات کردم سپس، به آسمان سوم عروج داد در آنجا یوسف را دیدم، مرا به آسمان چهارم بالا برد در آنجا ادریس را دیدم به آسمان پنجم برد در آنجا هارون را دیدم به آسمان ششم بالا برد در آنجا خلق کثیری دیدم که موج می زدند سپس به آسمان هفتم عروج داد در آنجا خلقی و فرشتگانی دیدم و در حدیث ابو هریره آمده است که در آسمان ششم موسی را و در آسمان هفتم ابراهیم را دیدم.

آنگاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلیٰ علیین رفتیم و اعلیٰ علیین را وصف نموده و در آخر فرمود: پروردگارم با من سخن گفت و من با پروردگارم سخن گفتم بهشت و دوزخ را دیدم و عرش سدره المنتهی را نظاره کردم و سپس به مکه بازگشتم.

همین که صبح شد داستان را برای مردم شرح دادم ابو جهل و مشرکین مرا تکذیب کردند مطعم بن عدی گفت: تو چنین می پنداری که در یک شب دو ماه راه را پیموده ای من شهادت می دهم بر اینکه تو از دروغگویانی.

راویان حدیث اضافه کرده اند که قریش گفتند بگو بینم در این سفر چه چیزها دیدی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتری گم کرده دنبالش می گشتند و در کاروانشان ظرف بزرگی از آب بود، از آب نوشیدم و روی ظرف را پوشاندم، شما می توانید از ایشان پرسید که آیا آب را در قدح دیدند یا نه. قریش گفتند: این یک نشانه، سپس فرمود به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتر فلانی فرار کرده و دستش شکسته بود شما از ایشان پرسید، گفتند: این دو نشانه، آنگاه پرسیدند از کاروان ما چه خبر داری؟ فرمود کاروان شما را در تنعیم دیدم، آنگاه از جزئیات بارها و وضع کاروان برای آنان مطالبی گفت و فرمود: پیشاپیش کاروان شتری خاکستری رنگ در حرکت بود که دو فزاره بر دوش داشت در موقع طلوع خورشید پیدایشان می شود گفتند این هم نشانه ای دیگر^۱.

در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود رسول خدا (صلی

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

الله علیه وآله و سلم) در آن شب که به معراج رفت هم نماز عشاء را در مکه خواند و هم نماز صبح را^۱.
مؤلف: و در پاره‌ای از اخبار آمده که آن جناب نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و بعد از آن برنامه معراجش شروع شد و میان این دو روایت منافاتی نیست، هم چنان که میان نماز خواندنش قبل از معراج و واجب شدن نماز در شب معراج منافاتی نیست، چرا که نماز قبل از معراج واجب شده بود، و لیکن جزئیات آن که چند رکعت است تا آن روز معلوم نشده بود.

باقی می‌ماند این اشکال که در روایات بسیاری آمده که آن جناب از روز اول بعثتش نماز می‌خواند، هم چنان که در سوره علق که اولین سوره است فرموده: «﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ هیچ یادت هست آن کسی را که نهی می‌کرد بنده‌ای را که نماز می‌خواند»^۲

روایاتی هم آمده که آن جناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتی با علی «ع» و خدیجه نماز می‌خواند.
و در کافی از عامری از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) معراج رفت در مراجعت ده رکعت نماز بجا آورد هر دو رکعت به یک سلام، و چون حسن و حسین (علیه السلام) متولد شدند رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به شکرانه خدا هفت رکعت دیگر زیاد کرد و خداوند هم عمل او را امضاء فرمود، و اگر در نماز صبح چیزی اضافه نکرد برای این بود که در هنگام فجر ملائکه شب می‌رفتند و ملائکه روز می‌آمدند.

و چون خداوند دستورش داد تا در مسافرت نمازهایش بشکند رسول خدا «ص» همه را دو رکعتی کرد مگر مغرب را که از آن چیزی کم نکرد در نتیجه شش رکعت را بر امتش تخفیف داد. و احکام سهو هم تنها مربوط به رکعت‌هایی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) اضافه کرد و اگر کسی در اصل واجب یعنی در دو رکعت اول شک کند باید نماز را از سر بگیرد^۳.

مرحوم صدوق در کتاب فقیه به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که: «وی از علی بن الحسین (علیه السلام) پرسیده است، چه وقت نماز بدین طریق که امروز واجب است بر

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۱۱.

^۲ علق، آیه ۹ و ۱۰.

^۳ فروع کافی، ج ۳، ص ۴۸۷، ح ۲.

مسلمانان واجب شد؟ فرمود: در مدینه و بعد از ظهور اسلام و قوت گرفتن آن، که خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هفت رکعت به آن اضافه کرد، دو رکعت در نماز ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء و نماز صبح را به حال خود به همان دو رکعتی که در مکه واجب شده بود باقی گذارد...»^۱

و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب دلائل) به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: وقتی مرا به معراج بردند بویی پاکیزه از پیش رویم گذشت به جبرئیل گفتم این بوی خوش از کجا است؟ گفت: بوی مشاطه و آرایشگر خانواده فرعون بود، چرا که او روزی مشغول شانه زدن به گیسوان دختر فرعون بود که شانه از دستش افتاد و گفت: بسم الله.

دختر فرعون گفت مقصودت نام پدر من است؟ گفت: خیر، مقصودم پروردگار خودم و پروردگار تو و پدرت می‌باشد، پرسید مگر تو غیر از پدر من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری. پرسید به پدرم بگویم؟ گفت: بگو!.

دختر فرعون نزد پدرش رفته و جریان را برای او نقل کرد. فرعون آرایشگر و دخترش را احضار کرد و پرسید آیا غیر از من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری پروردگار من و تو خدایی است که در آسمانها است، فرعون دستور داد مجسمه گاوی که از مس بود گذاخته کردند و آن زن بیچاره و بچه‌هایش را در آن افکندند همین که خواستند زن را در آن مس گذاخته بیندازند، گفت: من درخواستی از تو دارم. پرسید چیست؟ گفت: حاجتم این است که وقتی مرا و فرزندانم را سوزاندی استخوانهای ما را جمع‌آوری نموده و دفن کنی...! فرعون قبول کرد و گفت اینکار را می‌کنم زیرا تو به گردن ما حق داری. آنگاه آنان را به نوبت در آن مس گذاخته انداختند تا در آخر خواستند که طفل شیرخوارش را بسوزانند، مادرش فریادی کشید، طفل گفت: ای مادر پیش بیا و عقب نرو که تو بر حقی، سرانجام او و فرزندانش در آن مجسمه مسی سوختند.

ابن عباس اضافه کرده است که چهار نفر در کودکی به زبان آمده‌اند، یکی همین کودک است، دومی آن شاهدی بود که به بیگناهی یوسف شهادت داد و سومی طفل شیرخوار در داستان جریح و چهارمی عیسی بن مریم (علیه السلام) می‌باشد.^۲

مؤلف: این روایت به طرز دیگری از ابن عباس از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

^۱ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۲.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

سلم) روایت شده است.^۱

و نیز در الدر المثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود شبی که مرا به معراج بردند از جمعیتی عبور دادند که لبهایشان را با قیچی های آتشی می بریدند و دوباره جایش سبز می شد، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت: اینها خطیبهایی از امت تواند که به مردم چیزی می گویند که خود عمل نمی کنند.^۲

مؤلف: و این نوع تمثلات برزخی که نتایج اعمال و عذابهای آماده شده برای هر یک را مجسم می سازد. در اخبار معراجیه بسیار است که پاره ای از آنها در روایات گذشته از نظر خوانندگان گذشت.

این را هم باید دانست که آنچه که ما از اخبار معراج نقل کردیم فقط مختصری از آن بود و گونه اخبار در این زمینه بسیار زیاد است که به حد تواتر می رسد و جمع کثیری از صحابه مانند مالک و شداد بن اویس و علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ابو سعید خدری و ابو هریره و عبد الله بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و ابی ابن کعب و سمره بن جندب و بریده و صهیب بن سنان و حذیفه بن یمان و سهل بن سعد و ابو ایوب انصاری و جابر بن عبد الله و ابو الحمراء و ابو الدرداء و عروة و ام هانی و ام سلمه و عایشه و اسماء دختر ابی بکر همگی آن را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده اند، و جمع بسیاری از راویان شیعه از امامان اهل بیت (علیه السلام) نقل نموده اند.

از دانشمندان اسلامی هم همه آنهایی که کلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اینکه معراج در مکه معظمه و قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است، هم چنان که خود آیه مورد بحث هم آن را افاده می کند و می فرماید «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...» ﴿منزه است آن خدایی که بنده خود را شبانه از مسجد الحرام به مسجد اقصی برد...﴾ و بسیاری از روایات هم که داستان گفتگوی آن جناب را با قریش نقل می کند بر این معنی دلالت دارد، زیرا از مجموع آنها هم بر می آید که رسول خدا جریان شب گذشته خود را برای قریش نقل نموده و آنان انکار نموده اند. رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به عنوان نشانه، عدد ستونهای مسجد اقصی را برایشان گفت، و جزئیاتی که در راه و از کاروانهای بین راه مشاهده کرده بود نقل کرد.

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

اقوال مختلف در باره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی

و اما در اینکه معراج در چه سالی اتفاق افتاده اختلاف است، بعضی گفته‌اند: سال دوم بعثت بوده و این قول را به ابن عباس نسبت داده‌اند، بعضی دیگر از آن جمله صاحب خرائج از علی (علیه السلام) نقل کرده که وی فرمود: در سال سوم بعثت اتفاق افتاده، بعضی آن را در سال پنجم و یا ششم دانسته‌اند، بعضی ده سال و سه ماه بعد از بعثت و بعضی دوازده سال بعد از بعثت و بعضی یک سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضی یک سال و سه ماه قبل از هجرت و بعضی شش ماه قبل از آن دانسته‌اند.^۱

هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن قدرها اهمیت ندارد، علاوه بر این مستند و دلیلی هم که بتوان بر آن اعتماد کرد در دست نیست، لذا از این بحث صرف نظر می‌نمائیم.

چیزی که باید خاطر نشان ساخت این است که روایات وارده از امامان اهل بیت، معراج را در دو نوبت می‌دانند. و از آیات سوره نجم هم همین معنا استفاده می‌شود، زیرا در آنجا دارد: «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» بتحقیق آن را دفعه دیگری بدید» تا آخر که انشاء الله به تفسیر آن سوره به زودی خواهید رسید. و بنابراین جزئیاتی که در باره معراج در روایات وارد شده و با هم سازگاری ندارند ممکن است یک دسته آنها مربوط به معراج اول و یک دسته دیگر راجع به معراج دوم بوده و پاره‌ای دیگر مشاهداتی باشد که آن حضرت در هر دو معراج مشاهده کرده است.

آنگاه در محل وقوع این حادثه نیز اختلاف دیگری کرده‌اند، بعضی^۲ گفته‌اند از شعب ابی طالب به معراج رفتند، بعضی^۳ دیگر محل آن را خانه ام هانی دانسته که پاره‌ای از روایات هم بر آن دلالت دارد، آنگاه آیه شریفه مورد بحث را که ابتدای آن را مسجد الحرام دانسته چنین تاویل می‌کنند که مقصود از آن تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجد الحرام نامیده.

بعضی^۴ دیگر گفته‌اند از مسجد الحرام بوده چون آیه بر آن دلالت دارد و دلیل دیگری که بتواند آیه را تاویل کند در دست نیست.

ممکن هم هست از آن نظر که گفتیم دوباره اتفاق افتاده بگوئیم: یکی از دو معراج از مسجد الحرام بوده و یکی دیگر از خانه ام هانی و اما اینکه از شعب ابی طالب بوده باشد در روایاتی که متضمن آنست چنین آمده که ابو طالب (علیه السلام) در تمام طول شب دنبال آن حضرت

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶ و مناقب، ج ۱، ص ۱۷۷.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، پاورقی ص ۶.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶.

^۴ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۴۶.

می‌گشت، و به او دست نمی‌یافت تا آنچه با بنی هاشم در مسجد الحرام جمع شده شمشیرها را برهنه نموده قریش را تهدید کردند که اگر محمد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پیدا نشود چنین و چنان می‌کنیم، در همین حال بودند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از آسمان نازل شده نزد ایشان آمد، و مشاهدات خود را برای قریش تعریف کرد: و پر واضح است که این همه جزئیات و خصوصیات تصور نمی‌رود در ایامی اتفاق افتاده باشد که ابی طالب (علیه السلام) در شعب محاصره و دست بگریبان آن شدائد و بلاها بوده.

و به هر حال معراجی که آیه شریفه مورد بحث آن را اثبات می‌کند معراجی که به بیت المقدس بود ابتدایش مسجد الحرام بوده و آیه شریفه در این معنی کمال ظهور را دارد، و جهت ندارد که ما آن را تاویل کنیم. باز اختلاف دیگری کرده‌اند در کیفیت معراج، بعضی^۱ گفته‌اند: هم روحانی و هم جسمانی بوده رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) با بدن خاکی خود از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا نیز با جسد و روحش به آسمانها عروج نموده است، و این قول بیشتر مفسرین است.

بعضی^۲ دیگر گفته‌اند: با روح و جسدش تا بیت المقدس و از آنجا با روح شریفش به آسمانها عروج نموده است و این قول گروهی از مفسرین است. و بعضی گفته‌اند: با روحش بوده و این خود از رؤیاهای صادقی است که خداوند به پیغمبرش نشان داده، و این قول نادری از مفسرین است.

در مناقب گفته: مردم در معراج اختلاف کرده‌اند، و خوارج آن را انکار و فرقه جهیمه معترض شده‌اند به اینکه روحانی و به صورت رؤیا بوده است، ولی فرقه امامیه و زیدیه و معتزله گفته‌اند تا بیت المقدس روحانی و جسمانی بوده، چون آیه شریفه دارد: «تا مسجد اقصی». عده‌ای دیگر گفته‌اند: از اول تا به آخر حتی آسمانها را هم با جسد و روح خود معراج کرده است، و این معنی از ابن عباس و ابن مسعود، و جابر، و حذیفه و انس و عایشه و ام‌هانی روایت شده است.

و ما در صورتی که ادله مذکور دلالت کند آن را انکار نمی‌کنیم، و چگونه انکار کنیم با اینکه سابقه آن در دست هست، و آن معراج موسی بن عمران (علیه السلام) است که

^۱ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۴۰، روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷، مجمع البیان، ج ۶، پاورقی ص ۳۹۶.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷ به نقل از مازری.

خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد، و در قرآن در خصوص آن فرموده: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ﴾ تو در جانب طور نبودی»، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا برده در قرآن فرموده: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ...﴾ اینچنین به ابراهیم نشان دادیم...»، و عیسی را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ او را تا جایی بلند عروج دادیم» و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ پس تا اندازه قاب دو قوس رسید» و معلوم است که این بخاطر علو همت آن حضرت بود، این بود گفتار صاحب مناقب^۱.

ولی آنچه سزاوار است در این خصوص گفته شود این است که اصل «اسراء» و «معراج» از مسائلی است که هیچ راهی به انکار آن نیست چون قرآن در باره آن به تفصیل بیان کرده، و اخبار متواتر، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان اهل بیت بر طبق آن رسیده است.

و اما در باره چگونگی جزئیات آن، ظاهر آیه و روایات محفوف به قرائنی است که آیه را دارای ظهور نسبت به آن جزئیات می کنند. ظهوری که به هیچ وجه قابل دفع نیست، و با در نظر داشتن آن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می شود که آن جناب با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته، و اما عروجش به آسمانها، از ظاهر آیات سوره نجم که به زودی انشاء الله به تفسیرش خواهیم رسید و صریح روایات بسیار زیادی که بر می آید که این عروج واقع شده و به هیچ وجه نمی توان آن را انکار نمود، چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است.

و لیکن نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقه بوده است، چه اگر صرف رؤیا می بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی اینقدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند، و در مقام اثبات کرامت در باره آن جناب برآید.

و همچنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آن جناب قصه را بر ایشان نقل کرد آن طور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آن جناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیا بودن معراج نمی سازد، و معنای معقولی برایش تصور نمی شود.

بلکه مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آن جناب به ما و رای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می شود عروج نموده و آن آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده است،

^۱ مناقب، ج ۱، ص ۱۷۷.

ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیاتی الهی دیده که جز با عبارات: «عرش» «حجب» «سراذقات» تعبیر از آنها ممکن نبوده است.

این است معنای معراج روحانی ولی آقایان چون قائل به اصالت وجود مادی بوده و در عالم به غیر از خدا هیچ موجود مجردی را قائل نیستند و از سوی دیگر که کتاب و سنت در وصف امور غیر محسوسه اوصافی را برمی شمارد که محسوس و مادی است مانند ملائکه کرام و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجب و سراذقات ناگزیر شده این امور را حمل کنند بر اجسام مادیه‌ای که محسوس آدمی واقع نمی‌شوند و احکام ماده را ندارند، و نیز تمثیلاتی که در روایات در خصوص مقامات صالحین و معارج قرب آنان و بواطن صور معاصی از نتایج اعمال و امثال آن وارد شده بر نوعی از تشبیه و استعاره حمل نموده، در نتیجه خود را به ورطه سفسطه بیندازند حس را خطاکار دانسته قائل به روابطی جزافی و نامنظم در میان اعمال و نتایج آن شوند و محذوره‌های دیگری از این قبیل را ملتزم گردند.

و نیز به همین جهت بوده که وقتی یک عده از انسان‌ها معراج جسمانی رسول خدا را انکار کرده‌اند ناگزیر شده‌اند که بگویند معراج آن حضرت در خواب بوده چون رؤیا به نظر ایشان یک خاصیت مادی است برای روح مادی، و آنگاه ناچار شده‌اند آیات و روایاتی را که با این گفتارشان سازگاری نداشته تاویل کنند گو اینکه از آیات و روایات یکی هم با گفتار ایشان جور نمی‌آید.

بحثی دیگر (تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم، از نظر معنی و سند)

در مجمع البیان می‌گوید: موضعی که آن جناب بدانجا سیر داده شد مورد اختلاف است که کجا بوده، نظر ما این است که بیت المقدس بوده چون قرآن کریم این مطلب را به آن صراحت بیان نموده که هیچ مسلمانی نمی‌تواند آن را انکار نماید. و اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: این جریان در خواب واقع شده کلامی است ظاهر البطلان، زیرا اگر خواب می‌بود دیگر معجزه و برهان نبود.

و حال آنکه در روایات دارد که پیغمبر ما به آسمان عروج کرد و این مضمون را بسیاری از صحابه از قبیل ابن عباس و ابن مسعود و جابر بن عبد الله و حذیفه و عایشه و ام هانی و دیگران روایت کرده‌اند چیزی که هست در نقل جزئیات آن کم و زیاد دارند.

و اگر همه آن جزئیات را به دقت مورد نظر قرار دهیم خواهیم دید که از یکی از چهار

وجه خالی نیستند.

یا خصوصیتی هستند که هم اخبار متضمن آنها، متواتر است و به هیچ وجه نمی‌توان انکارش نمود و هم اینکه علم ما می‌تواند به صحت آنها حکم کند.

و یا جزئیات و خصوصیتی هستند که هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمی‌رسد و لیکن از آنجایی که اموری غیر معقول و مخالف با اصول نیستند، و خلاصه عقل حکم به امکان آنها می‌کند، که ما نیز آنها را انکار ننموده، و تجویزش می‌کنیم، و می‌گوئیم ممکن است چنین وقایعی اتفاق افتاده باشد و با فرض تواتر حکم قطعی می‌کنیم که اینگونه امور در بیداری اتفاق افتاده.

و یا اموری است که ظاهرش با اصول مسلمه ما مخالفت دارند و لیکن وضع روایاتی که بر آنها دلالت می‌کند طوری است که می‌توان ظاهرش را تاویل نمود و محمل معقولی برایش درست کرد، در این صورت از ظاهر آن روایات صرفنظر نموده بر آن معانی معقول حمل می‌کنیم، حملی که هم با حق بسازد و هم با دلیل و روایت.

و یا اموری است که نه ظاهرش معقول و صحیح است و نه ممکن است بر محمل صحیحی حملشان نمود، و حمل نمودن آنها به اصطلاح بدون سریش صورت نمی‌گیرد، اینگونه جزئیات و خصوصیات راجع به معراج را قبول ننموده ادله آنها را رد می‌کنیم.

از جمله مطالبی که در باره معراج جزء دسته اول است، یعنی مورد یقین است اصل معراج است و اینکه اجمالا آن جناب را به معراج برده‌اند.

و از جمله مطالبی که جزء دسته دوم است این است که آن جناب آسمانها را گشته و انبیاء و عرش و سدره المنتهی و بهشت و دوزخ را دیده است.

و مطالب جزء دسته سوم از قبیل دیدن اهل بهشت و تنعم آنان و اهل دوزخ و کیفیت عذاب ایشان است که می‌توان بر این معنا حمل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسما و صفات ایشان را دیده و به اصطلاح لیست بهشتیان و دوزخیان را قرائت فرموده است.

و مطالبی که جزء دسته چهارم است و چاره‌ای جز طرح و طرد روایات آن نیست، مطالبی است که از ظاهر ادله آن تشبیه بر می‌آید مثل سخن گفتن علنی با خدا و دیدن خدا و با او بر تخت نشستن و امثال آن که ظاهرش جسمانیت و شباهت خدا به خلق را می‌رساند، و خدا از آنها منزّه است، و از همین دسته است آن روایتی که دارد شکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را شکافته و دل او را شستند. چون دل آن جناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر

بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتیاج به شستشو دارد^۱.
و بسیار خوب گفته است، جز اینکه بیشتر مثالهایی که آورده مورد اشکال است، مثلاً گردش در آسمانها
و دیدن انبیاء و امثال آن و همچنین شکافتن سینه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و شستشوی آن را از
دسته چهارم شمرده و حال آنکه از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد. زیرا می توان گفت همه آنها از باب تمثلات
برزخی و یا روحی بوده است، و روایات معراج پر است از این نوع تمثلات، مانند مجسم شدن دنیا در هیات
زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته و تمثّل دعوت یهودیت و نصرانیت و دیدن انواع نعمت ها و عذابها
برای بهشتیان و دوزخیان و امثال اینها.

از جمله مؤیداتی که گفتار ما را تایید می کند اختلاف لحن اخبار این باب است در بیان یک مطلب، مثلاً
در بعضی از آنها در باره صعود رسول خدا به آسمان می گوید که به وسیله براق صورت گرفته و در بعضی دیگر
بال جبرئیل مده و در بعضی نردبانی که یکسرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک و آسمانها
رفته است، و از این قبیل اختلاف تعبیر در بیان یک حقیقت بسیار است که اگر کسی بخواهد دقت کند در خلال
روایات این باب بسیار خواهد دید.

بنابراین از همین جا می توان حدس زد که منظور از این بیانات مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر
مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل و یا تمثّل و وقوع اینگونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت
امری است واضح که به هیچ وجه نمی شود انکارش کرد.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲ تا ۸]

﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا ۲ ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ۳ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا ۴ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ۵ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ۶ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَيُدْخِلُوا الْمُسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتَبِيرًا ۷ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ۸﴾

ترجمه آیات:

و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم تا غیر من که خدای عالمم هیچکس را حافظ و نگهبان فرا نگیرند (۲).

ای فرزندان کسانی که با نوح (بر کشتی) سوار کردیم، او بنده شکرگزاری بود (۳).

و در کتاب تورات یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی اسرائیل دو بار حتما در زمین فساد و خونریزی می کنید و تسلط و سرکشی سخت و ظالمانه می یابید (یک بار بقتل شعیا و مخالفت آرمیا و بار دیگر بقتل زکریا و یحیی مبادرت می ورزند) (۴).

پس چون وقت انتقام اول فرا رسید بندگان سخت جنگجو و نیرومند خود را (چون بخت النصر) بر شما برانگیزیم تا آنجا که در درون خانه‌های شما نیز جستجو کنند و این وعده انتقام، حتمی خواهد بود (۵).

آنگاه شما را روبروی آنها قرار داده و بر آنها غلبه دهیم و به مال و فرزندان نیرومند مدد بخشیم و عده جنگجویان شما را بسیار گردانیم (تا بر دشمن و لشکر بخت النصر غلبه کنید) (۶).

(شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کرده‌اید و آنگاه که وقت انتقام ظلم‌های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگان قوی و جنگ‌آور را بر شما مسلط می‌کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما - مانند بار اول - داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاک گردانند (۷).

ای رسول ما! باز هم به بنی اسرائیل بشارت ده که امید است خدا به شما اگر توبه کرده و صالح شوید مهربان گردد و اگر به عصیان و ستمگری برگردید ما هم به عقوبت و مجازات شما باز می‌گردیم و جهنم را زندان کافران قرار داده‌ایم (۸).

بیان آیات

از ظاهر سیاق این آیات که در صدر سوره قرار دارند چنین برمی‌آید که در مقام بیان این معنا است که سنت الهی در امتها و اقوام مختلف انسانی همواره بر این بوده است که ایشان را به راه بندگی و توحید هدایت نموده و رسیدن به آن را برایشان ممکن ساخته و ایشان را در پذیرفتن و نپذیرفتن مخیر نموده است، نعمت‌های دنیا و آخرت را در اختیارشان قرار داد و ایشان را به همه رقم اسبابی که در اطاعت و معصیت بدان نیازمندند مسلح و مجهز ساخت تا اگر اطاعت و احسان کنند به سعادت دنیا و آخرت پاداششان دهد، و اگر گناه و عصیان ورزند به نکال و خواری در دنیا و عذاب آخرت کیفرشان کند.

بنابراین می‌توان گفت که هفت آیه مذکور به منزله مثالی است که کیفیت و چگونگی جریان این سنت عمومی را در بنی اسرائیل مجسم می‌سازد، بدین شرح که خدا بر پیغمبرشان کتاب نازل کرد، و آن را هدایتی قرار داد تا به وسیله آن به سوی خدایشان راه یابند، و در آن کتاب چنین پیشگویی کرد که به زودی ترقی نموده و در اثر همان ترقی، طغیان و تباهی خواهند ورزید و خداوند با مسلط نمودن دشمن، بر آن قوم، انتقام سختی از آنان خواهد

گرفت و خوارشان خواهد ساخت و دشمن آن قدر از ایشان بکشد و اسیر کند تا آن که غرور و طغیانشان فروکش نموده دوباره به سوی اطاعت خدا برمی گردند، در آن وقت خدا هم به نعمت و رحمت خود برگشته باز سرو سامانی به ایشان خواهد داد، باز برای بار دوم طغیان خواهند ورزید و خدا هم به عذاب خود برمی گردد. از این بیان این نتیجه به دست می آید که آیات هفتگانه مورد بحث به منزله توطئه و زمینه چینی برای بیان جریان همین سنت است در امت اسلام، و در حقیقت این چند آیه نظیر جمله معترضه است میان آیه اول و آیه نهم.

اشاره به مورد استعمال کلمه «کتاب» در قرآن مجید و وجه اینکه وکیل گرفتن غیر خدا

شرک است

﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾.

کلمه «کتاب» در بسیاری از موارد در قرآن کریم بر مجموع شریعی که بر مردمی واجب شده، و در آنچه از عقاید و اعمال اختلاف داشته اند داوری می کرده، اطلاق شده است، و اطلاقش بر این معنا خود دلیل بر این است که کتاب مشتمل بر وظایفی اعتقادی و عملی است که باید به آن معتقد شده و عمل کنند، و بعید نیست که به خاطر همین جهت فرموده: «ما کتاب را برای موسی فرستادیم» و فرمود: «تورات را فرستادیم» تا بفهماند که کتاب نامبرده مشتمل بر شرایطی است که اخذ و عمل به آنها بر آنان فرض و واجب است.

و از همین جا روشن می شود که جمله: ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارش را برایشان بیان می کند، شریعی که اگر به آنها معتقد شوند و عمل کنند به سوی حق راه می یابند و به سعادت دو سرا نائل می گردند.

و کلمه: ان «در جمله: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾ تفسیریه است و مدخول ان، محصل همه آن معارفی است که کتاب هدایتشان مشتمل بر آنست.

پس برگشت معنای آیه به این است که محصل آن معارفی که کتاب بیان می کند و ایشان را به آن راهنمایی می نماید این است که ایشان را از شرک به خدا نهی می کند، و از اینکه چیزی غیر خدا را وکیل خود بگیرند زنده می دهد و بنابراین جمله: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾ تفسیر جمله: ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ خواهد بود، البته این در صورتیست که ضمیر در جمله: «لا تتخذوا» به بنی اسرائیل برگردد، هم چنان که ظاهر هم همین است، و اما اگر احتمال دهیم که به موسی و بنی اسرائیل هر دو برگردد در این صورت تفسیر همه جملات قبل، خواهد بود.

و در این جمله التفاتی به کار رفته، و آن را التفات از تکلم با غیر (ما) به تکلم تنها (من) است اول فرمود: «ما قرار دادیم» پس از آن فرمود: «غیر من را وکیل نگیرید» و وجه آن بیان این نکته است که در اول به منظور تعظیم و همچنین به منظور حفظ وحدت سیاق، به صورت تکلم با غیر، آورده شد و اشکالی هم وارد نمی‌شد و اما اگر در دومی هم به همین صورت می‌آورد و می‌فرمود: «بغیر ما وکلایی نگیرید» شنونده خیال می‌کرد که خدایان متعدّدند و این با توحیدی که خود سیاق در مقام اثبات آنست مناسب نبود به همین جهت در خصوص این جمله از سیاق قبل صرفنظر نموده و جمله را به صیغه تکلم تنهایی آورد.

و بعد از آنکه این محذور برطرف شد دوباره به سیاق سابق عودت نموده و فرمود: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا﴾^۱. و اما چرا وکیل گرفتن غیر خدا شرک است؟ جهتش این است که وکیل آن کسی است که شئون ضروری موکل خود را اصلاح نموده و به برآورده کردن حوائجش اقدام نماید، و چنین کسی غیر از خدای سبحان نمی‌تواند باشد، پس اگر کسی غیر او پروردگاری اتخاذ کند در حقیقت غیر خدا را وکیل اتخاذ نموده است. ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾.

«ذریه» به این عنایت بر اولاد اطلاق می‌شود که آنها اولاد صغیری هستند که به پدران خود ملحق می‌شوند، و اگر در آیه شریفه به صدای بالا آمده بخاطر اختصاص است^۱.

و اختصاص خود عنایت خاص متکلم را می‌رساند و می‌فهماند که متکلم از این حکمی که در باره کلمه «ذریه» کرده بدین جهت بوده که نسبت به آن عنایت خاصی داشته، و بنا بر این، همین اختصاص به منزله تعلیل بوده و خاصیت آن را دارد، هم چنان که به صدای بالا بودن کلمه: «اهل» در آیه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^۲ همین خاصیت را افاده نموده و چنین معنا می‌دهد: «خدا می‌خواهد رجس را از شما ببرد به خاطر اینکه شما اهل بیت نبوت هستید».

در آیه مورد بحث هم جمله ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ آیه قبلی خود را تعلیل می‌کند،

^۱ اختصاص یکی از نکات ادبی است و در نحو بابی دارد و منظور از آن این است که اعراب وصفی را به منظور افاده عنایت بیشتر عوض کنند و کلمه: «اهل» را تقدیر بگیرند، در آیه مورد بحث اگر این عنایت نبود کلمه ذریه «را باید مجرور می‌خواندیم تا عطف بر لام در بنی اسرائیل باشد و لیکن منصوب آمده تا اختصاص را برساند (مترجم).

^۲ احزاب، آیه ۳۳.

هم چنان که جمله ﴿إِنَّهٗ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾^۱ آن جمله را تعلیل می‌کند.

و اما تعلیل بودن جمله اول برای آیه قبلی خود از این جهت است که خداوند سبحان در باره سرنشینان کشتی نوح وعده‌های جمیل داده و بعد از آنکه از غرق نجاتشان داد فرمود: «ای نوح از کشتی فرود آی که سلام ما و برکات و رحمت ما بر تو و بر آن اممی که همیشه با تواند اختصاص یافته و امتهایی که (خودسر و ستمگر شوند) ما پس از آنکه به آنها بهره از دنیا دهیم آنان را به عذاب سخت کیفر خواهیم داد»^۱.

بنابراین فرستادن کتاب برای موسی و هدایت بنی اسرائیل به وسیله آن، وفای به همان وعده نیکویی است که به پدرانشان یعنی به سرنشینان کشتی نوح داده بود و هم اجرای سنت الهی است که در امتهای گذشته اعمال می‌شد.

پس گویی چنین فرموده که «ما بر موسی کتاب فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم، به خاطر اینکه بنی اسرائیل ذریه همانها هستند که ما با نوح سوار بر کشتیشان کردیم، و سلامتی و برکات را وعده‌شان دادیم».

و اما دوم، برای اینکه این سنت یعنی سنت هدایت و ارشاد و طریقه دعوت به توحید، عینا همان سنتی است که نوح اولین مجری آن در عالم بشری بود، و با قیام به آن، شکر نعمتهای خدا را به جای آورده و عبودیت خود را نسبت به خدا خالص کرده - قبلاً هم مکرر گفته‌ایم: که شکر حقیقی ملازم است با اخلاص در عبودیت - خدای تعالی هم شکر خدمت او را گذارده، و سنت او را تا بقاء دنیا بقاء داده و در همه عوالم بر او سلام کرده و تا روز قیامت در هر کلمه طیب و عمل صالحی که از نسل بشر سر بزند او را شریک در اجر نموده هم چنان که خود فرموده: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ سَلَامًا عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^۲.

بنابراین، آیه مورد بحث در این جمله خلاصه می‌شود که ما نوح را به خاطر اینکه بنده‌ای شکور بود پاداش دادیم و دعوتش را باقی گذاردیم سنتش را در ذریه آنها که در کشتی با او بودند اجرا نموده، مثلاً بر یکی از ذریه‌اش موسی کتاب نازل کردیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم.

وجه منصوب بودن کلمه «ذریه» در جمله: ﴿ذُرِّيَّةٌ مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ...﴾^۳ و معنایی که

از آن استفاده می‌شود

^۱ هود، آیه ۴۸.

^۲ ذریه او را بقاء دادیم و سنتش را در نسلهای بعد جاری ساختیم، سلام بر نوح در همه ادوار، ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. - صافات، آیه ۹۷.

از جمله: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ و جمله: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ بخوبی بر

می‌آید که مردم امروز، همه ذریه پسری و دختری نوح می‌باشند، و اگر تنها ذریه پسری او بودند و مقصود از جمله «آنها که در کشتی با نوح سوار کردیم» پسران نوح باشند بهتر و بلکه متعین این بود که گفته باشد ذریه نوح، و این خود روشن است.

مفسرین در اعراب آیه، وجوه بسیار دیگری دارند، از جمله گفته‌اند^۱: کلمه «ذریه» منصوب به ندایی است که حذف شده، و تقدیر آن چنین بوده «ای ذریه کسانی که با نوح بر کشتی نشانیدیم» و یا گفته‌اند^۲ مفعول اول جمله: «تخذوا» است و مفعول دوم آن کلمه: «وکیلا» است و تقدیر کلام این است که: «به جای من کس دیگری را - هر که باشد - از ذریه کسانی که با نوح در کشتیشان نشانیدیم وکیل مگیرید» و یا گفته‌اند^۳ بدل است از کلمه موسی که در آیه قبلی بود ولی سخافت هیچیک از این وجوه بر خواننده پوشیده نیست.

وجه زیر نیز از نظر سخافت دست کمی از وجوه مذکور ندارد، و آن این است که گفته‌اند^۴: ضمیر در «انه» به موسی برمی‌گردد نه به نوح! و جمله، تعلیل فرستادن کتاب به موسی و آن را هدایت بنی اسرائیل قرار دادن است البته در صورتی که ضمیر «هائ» در ﴿وَجَعَلْنَاهُ﴾ را به موسی برگردانیم نه به کتاب.

معانی مختلف واژه «قضاء» و معنای آیه: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ

فِي الْأَرْضِ...﴾

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.

راغب در مفردات در معنای «قضاء» گفته است که به معنای فیصله دادن به امری است، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دو وجه است یکی الهی و دیگری بشری، از جمله قضاء الهی این است که فرموده: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾. خدا دستور داده که جز او را نپرستید: و نیز در همین معنا است که فرموده: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ یعنی ما اعلام کردیم و حکم را فیصله یافته کردیم و به ایشان به وسیله وحی چنین اعلام نمودیم که... و بر همین معنا حمل می‌شود آیه: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَوَالَاءِ مَقْطُوعٌ﴾ این امر را به وی حکم کردیم که نسل اینان مقطوع خواهد بود.

و اما قضاء فعلی و عملی الهی این است که می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ﴾ تنها خداست که به حق حکم می‌کند و غیر او آنچه را به

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴ به نقل از مجاهد.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴.

^۳ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۵ به نقل از ابو البقاء.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

خدایی می خوانند هیچ حکم (و اثری) نخواهند داشت نه به حق و نه بباطل».

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ پس آنها را در دو روز هفت آسمان کرد» که قضاء در آن به معنای

ابداء و فراغت از ایجاد است و این آیه در حقیقت در معنی همان آیه:

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ است.

و اما «قضاء» در قول بشری این است که می گویند: داوود چنین قضاء کرد، پس حکمی که حاکم می کند

از مقوله کلام است و در قضاء فعلی بشری، آیه شریفه می فرماید: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ پس چون مناسک

خود را پایان رساندید» و همچنین می فرماید: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ پس آلودگیهای خود را

زائل نموده به نذرهای خود وفا کنند»^۱.

و کلمه «علو» به معنای ارتفاع و در آیه مورد بحث کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی، زیرا «علو» عطف

بر فساد شده، آنها عطف تفسیری، در جای دیگر قرآن نیز به این معنا آمده است آنجا که فرموده: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ

عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ فرعون در زمین علو کرد و اهل زمین را فرقه فرقه نمود».

و معنای آیه این است که ما بنی اسرائیل را در کتاب که همان تورات باشد خبر داده و اعلام نمودیم،

خبری قاطع، که سوگند می خورم و قطعی می گویم که شما نژاد و گروه بنی اسرائیل به زودی در زمین فساد

خواهید کرد - که مراد از «زمین» سرزمین فلسطین و اطراف آنست - و این فساد را در دو نوبت پشت سر هم

انجام خواهید داد.

و در زمین طغیان و علو بزرگی خواهید نمود.

﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا...﴾

راغب در مفردات در معنای کلمه «باس» می گوید: «بؤس» و «باس» و «باساء» به معنای شدت و مکروه

است، با این تفاوت که بؤس بیشتر در فقر و جنگ و باس و باساء بیشتر در عذاب استعمال می شود مانند آیه

شریفه: ﴿وَاللَّهُ أَشَدُّ بَاسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾^۲.

و در مجمع البیان می گوید: ماده «جوس» به معنای سر زدن به اینجا و آنجا است، مثلا گفته می شود:

فلانی را در فلان قبیله رها کردم تا یجوسهم و یدوسهم یعنی بگردد و یک یک را پیدا نموده لگد مال کند، ابو

عبیده هم در معنای این کلمه گفته است: هر جا را که

^۱ مفردات راغب، ماده «قضی».

^۲ مفردات راغب، ماده «بؤس».

آمد و شد کرده پا نهاده باشی حوس و جوس کرده‌ای، آنگاه گفته است: بعضی گفته‌اند جوس به معنای طلب کردن یک چیزی به جستجو است.^۱

توضیح معنای آیه شریفه: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا...﴾ و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است

و اینکه فرمود: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا﴾ تفریعی است بر جمله: «لتفسدن...» و ضمیر تشبیه «هما» به مرتین برمی‌گردد، و معنایش این است که دو بار فساد می‌کنید، و بنابراین معنای اولیها «افساد اولی است و مراد به «وعد اولی» وعده اول از آن دو وعده و آن نکال و نعمتی است که خدا در برابر فسادشان داده، و در نتیجه وعد به معنای موعود خواهد بود، و آمدن وعد کنایه از آمدن هنگام انجام و عملی کردن آنست، و همین خود دلیل است بر اینکه خداوند در برابر دو نوبت فساد آنان دو تا وعده داده، و اگر اسمی از دومی نبرده به خاطر اختصار بوده، و گویا فرموده: در زمین دو نوبت فساد می‌کنید و ما وعده‌تان داده‌ایم که در هر نوبت انتقام بگیریم وقتی فساد اول کردید... همه آنچه را که گفتیم به کمک سیاق آیه بود که از آیه استفاده کردیم و معنای آیه که فرمود: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ این است که بندگان نیرومند خود را بسیج کردیم و فرستادیم تا شما را ذلیل نموده و از شما انتقام بگیرند.

و دلیل اینکه گفتیم بعث بمنظور انتقام و ذلیل کردن بوده جمله: ﴿أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ...﴾ است. و در اینکه آمدن آن بندگان خدا بسوی بنی اسرائیل و قتل عام و اسارت و غارت و تخریب آنان را «بعث الهی» خوانده، اشکالی ندارد چرا که این بعث و برانگیختن بر سبیل کیفر و در برابر فساد و طغیان و ظلم به غیر حق بنی اسرائیل بوده است، پس کسی نگوید که خدا با فرستادن چنین دشمنانی آدم‌کش و مسلط ساختن آنان بر بنی اسرائیل نسبت به ایشان ظلم کرده، بلکه خود ایشان به خود ظلم کردند.

و از همین جا روشن می‌شود که در آیه شریفه هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند بر گفتار آن مفسری^۲ که گفته است: «قومی که خدای تعالی بر بنی اسرائیل مسلط کرد بندگان مؤمن بوده‌اند» چون فرموده «ما برانگیختیم»، و نیز فرموده «عده‌ای از بندگان خود را فرستادیم».

زیرا هیچ یک از این دو دلیل دلالتی بر مؤمن بودن آنان ندارد، اما اولی به خاطر اینکه

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.

^۲ مجمع البیان، ج ۶ ص ۳۹۸ به نقل از جبائی

برانگیختن و وادار نمودن کفار برای قلع و قمع کردن مردمی در صورتی که از باب مجازات باشد بعث الهی است و لازم نیست که مجازات الهی همیشه به دست مؤمنین صورت گیرد. و اما دومی به خاطر اینکه کفار هم بندگان خداوند، آنهم در مثل این آیه که بندگان را به وصف باس و شدت و خونخواری توصیف نموده.

قول^۱ دیگری نیز هست که بی شباهت بقول این مفسر نیست، و آن این است که ممکن است افراد مبعوث شده، مؤمنینی بوده‌اند که خداوند دستورشان داده تا با این طایفه جهاد کنند، و نیز ممکن است که کفاری بوده‌اند که یکی از پیغمبران با آنان ائتلاف کرده که با این طایفه بجنگند و آنان را بر ایشان که مثل خود آنان کفار و فساق بودند مسلط ساخته باشد و لیکن همان اشکالی که بقول قبلی وارد می‌شد بر این قول نیز وارد می‌گردد. و جمله ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾ تاکید است بر حتمی بودن قضاء و معنایش این است که چون زمان آن عذاب که در برابر فساد اولتان وعده دادیم رسید از میان مردم بندگان نیرومند و خونخوار را علیه شما برمی‌انگیزیم تا سرزمینهای شما را با قهر و غلبه مسخر نموده و تا مرکز سرزمینهایتان پیش روی کنند و شما را ذلیل و استقلال و علو و آقائیتان را تباه سازند و این خود وعده‌ای است شدنی که گریزی از آن نیست.

﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾.

در مجمع البیان گفته است که: کلمه: «کره» به معنای «برگشتن» و هم به معنای «دولت» است، و «نفیر» به معنای «نفر و عدد رجال» است، و زجاج در معنای آن گفته است: ممکن هم هست که «نفیر» جمع «نفر» باشد، هم چنان که در جمع «عبد»، «عبید» و در جمع «ضأن» (گوسفند)، «ضئین» و در جمع معز (بز) معیز و در جمع کلب (سگ) کلیب هم می‌گویند، و «نفر» انسان و «نفر» - با سکون - و «نفیر» و «نافره» به معنای گروهی است که او را یاری می‌کنند، و با او کوچ می‌کنند.^۲

و معنای آیه روشن است، و ظاهرش این است که بنی اسرائیل به زودی به دولت سابق خود بازگشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط می‌شوند، و از چنگ استعمار رهایی می‌یابند و به تدریج و در برهه‌ای از زمان این برگشتن صورت خواهد گرفت، زیرا امداد شدنشان به اموال و فرزندان و بالا رفتن آمارشان به زمان قابل توجهی احتیاج دارد.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸ به نقل از ابی مسلم.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.

و آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ اشعار و بلکه با کمک سیاق، دلالت دارد بر اینکه این واقعه یعنی برگشتن دولت بنی اسرائیل و غلبه کردنشان بر دشمنان به خاطر برگشتن از کفر و فسق به ایمان و نیکی است، و این هم ثمره چشیدن وبال و آثار تلخ بدیهای قبل است، هم چنان که وعده و یا به تعبیر دیگر عذاب دومی هم به خاطر برگشتن از این نیکیها به سوی بدی است.

آثار نیک و بد اعمال به عامل بر می‌گردد ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ

فَلَهَا﴾

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾.

«لام» در «لانفسکم» و همچنین در «فلها» لام اختصاص است یعنی: هر یک از احسان و اسائه شما مختص به خود شما است، بدون این که به دیگران چیزی از آن بچسبد، و این خود سنت جاریه خداست که اثر و تبعه عمل هر کسی را - چه خوب و چه بد - به خود او برمی‌گرداند، بنابراین آیه مورد بحث، در معنای آیه: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ می‌باشد.

پس آیه، در مقام بیان این معنا است که اثر هر عمل - چه خوب و چه بد - به صاحبش برمی‌گردد، نه اینکه بخواهد این معنا را برساند که کار نیک به نفع صاحبش و کار زشت به ضرر او تمام می‌شود تا گفته شود چرا به جای «فلها» نفرمود: «فعلیها» هم چنان که در آیه دیگر فرمود: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾.^۱

بنابراین دیگر نیازی به آن زحمت بیهوده نیست که بعضی به خود داده و گفته‌اند: «لام» در جمله ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ به معنی «علی» است و آنکه دیگری گفته که بمعنای «الی» است، زیرا اسائه با این حرف متعدی می‌شود و گفته می‌شود: «أساء الی فلان و یسیء الیه اساءة» یعنی بدی کرد به فلانی یا بدی می‌کند و یا آن دیگری که گفته است: لام مزبور برای استحقاق و نظیر لامی است که در ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ است.^۲

و چه بسا که به گفته ما که گفتیم لام، لام اختصاص است اشکال شود به اینکه واقع مطلب خلاف آنست، زیرا که بسیار می‌بینیم که اثر احسان به خود احسان کننده برنگشته بلکه عاید غیر او می‌شود و یا اثر گناه و بدی به خود بدکار نرسیده و عاید غیر او می‌شود.

^۱ آن گروه پیشین از پیغمبران و امتان همه درگذشتند، هر چه کردند برای خود کردند و شما نیز هر چه کنید به سود خویش کنید. - بقره، آیه ۱۴۱.

^۲ نیکی‌های هر شخصی به سود خودش است و بدیهایش نیز به ضرر خودش. - بقره، آیه ۲۸۶.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

ولی جوایش روشن است، و آن این است که صاحب این اشکال غفلت ورزیده از اینکه قرآن کریم چه نظری نسبت به آثار اعمال دارد و اینکه اثر هر عملی به عاملش بر می گردد مربوط به آثار اخروی اعمال است که به هیچ وجه به غیر صاحب عمل ربطی ندارد، و در این باره فرموده است: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾^۱.

و اما آثار دنیوی اعمال چنان نیست که به غیر فاعل نرسد بلکه در صورتی که خدا بخواهد به عنوان انعام و یا عذاب و یا امتحان اثر عمل شخصی را به شخص دیگر نیز می رساند بنابراین اینطور نیست که هر فاعلی بتواند به طور دائم اثر فعل خود را به دیگری برساند، مگر همان احیانا که گفتیم مشیت خدا بر آن تعلق گرفته باشد، و اما خود فاعل اثر فعلش دائما و بدون هیچ تخلفی به خودش برمی گردد.

بنابراین نیکوکار سهمی از عمل نیک و بدکار سهمی از عمل بد خود دارد، هم چنان که فرمود: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^۲.

پس اثر فعل از فاعلش جدا نمی شود، و بطور دائم به غیر او نمی رسد، و این همان معنایی است که از علی^۳ (علیه السلام) روایت شده که فرمود: تو هیچ احسانی به غیر نمی کنی و هیچ بدی نیز به غیر نمی کنی آنگاه این آیه را تلاوت فرمود.

﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَاَلَيْدُ خُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَاَلَيْسَبُرُوا مَا عَلَوُا تَتَبِيرًا﴾^۴.
«تتبير» به معنای هلاک کردن و از ماده تبار به معنی هلاک و دمار است.

و کلمه: «الیسووا» از مسائه به معنای غصه دار کردن است. گفته می شود «ساء زید فلانا» یعنی اندوهناک کرد او را و این کلمه بطوری که بعضی^۵ هم گفته اند: متعلق است به فعل مقدر که بخاطر اختصار حذف شده. و لام در آن برای غایت است، و تقدیر آن چنین است: «بعثناهم لیسووا و جوهکم بظهور الحزن و الکابة فیها - ما آن بندگان خود را برانگیختیم برای اینکه نشانه های ناراحتی

^۱ هر که کفر بورزد علیه خود کرده و هر که عمل صالح کند به نفع خود تهیه دیده است. - روم آیه ۴۴.

^۲ هر کس به وزن ذره ای نیکی کند آن را می بیند، و هر کس به وزن ذره ای بدی کند آن را می بیند - زلزلا، آیه ۸.

^۳ کشف، ج ۲، ص ۶۵۰.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

و حزن و اندوه را در چهره‌هایتان آشکار سازند، بطوری که آثار ذلت و مسکنت و خواری و بردگی از سر و رویتان ببارد، و همه اینها به وسیله قتل عام و غارت‌ها و اسیریه‌ها که در شما اعمال می‌کنند صورت بگیرد». و مقصود از مسجد در جمله: ﴿وَلْيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ مسجد اقصی بیت المقدس - است و به حرف آن کس^۱ که گفته مراد از مسجد تمامی سرزمین بیت المقدس است، و مجازاً آن را مسجد خوانده نباید اعتنا کرد.

این کلام دلالت بر چند نکته دارد: اول اینکه دشمنان بنی اسرائیل در نوبت اول هم داخل مسجد اقصی شده و آن را به قوه قهریه گرفتند، و اگر در قرآن کریم آن را نیاورده به منظور اختصار بوده است، دوم اینکه داخل شدن در مسجد برای هتک حرمت و تخریب آن بوده، سوم اینکه این مهاجمین و مبعوثین برای مجازات بنی اسرائیل و گرفتن انتقام از ایشان همانها بودند که در بار اول مبعوث برایشان شدند.

و معنای جمله ﴿وَلْيَتَّبِعُوا مَا عَلَوُا تَتَّبِعُوا﴾ این است که هلاک کنند و نابود سازند «هر کسی را» که بر آن دست یابند، مردم را کشته، اموال را سوزانیده، خانه‌ها را خراب و شهرها را ویران سازند.

احتمال هم دارد که «ما» مصدریه و به معنای مدت باشد، و مضاف حذف شده، تقدیر چنین باشد: «و لیتبروا مدة علوهم تتبیرا» ولی معنای اول به فهم نزدیک‌تر و با سیاق آیه مناسب‌تر است.

از مقایسه میان وعد اول یعنی جمله ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا...﴾ و وعد دوم یعنی جمله ﴿لَيْسُوا وَجُوهَكُمْ...﴾ این معنا به دست می‌آید که وعده دوم بر بنی اسرائیل سخت‌تر بوده و در آن وعده نزدیک بوده که به کلی نابود شوند، و در دلالت بر این معنا همین عبارت کافی است که فرمود: ﴿وَلْيَتَّبِعُوا مَا عَلَوُا تَتَّبِعُوا﴾.

و معنای آیه این است که وقتی زمان وعده دوم رسید، یعنی بنی اسرائیل افساد بار دوم خود را از حد گذراندند ما همان بندگان خود را واداشتیم تا با فراهم آوردن اسباب حزن و اندوه و تحقق بخشیدن ذلت و مسکنت آنان چهره‌هایشان را اندوهگین نموده و نیز مانند نوبت نخستین وارد مسجد اقصی شوند و هر چه را که بر آن غلبه یافتند هلاک نموده و سرزمینهایی را که از آن عبور کردند ویران سازند.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۹.

﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾.

حصیر از ماده «حصر» و به طوری که گفته‌اند به معنای حبس کردن و در مضیقه قرار دادن است هم چنان که در جای دیگر قرآن فرموده: ﴿وَأُحْصِرُوهُمْ﴾ یعنی برایشان تنگ بگیرید.

و معنای جمله ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾ بطوری که از سیاق برمی‌آید این است که امید است بعد از بعث دشمنان در بار دوم خداوند به شما رحم کند، و این وعده امیدوار کننده مشروط است به توبه ایشان و اینکه به طاعت و احسان برگردند. به دلیل جمله ﴿وَإِنْ عُذْتُمْ عُدْنَا﴾ که تهدید می‌کند اگر باز هم به فساد برگردید ما نیز به عقوبت و نکال بر می‌گردیم و ما جهنم را برای کافران حصیر و محلی محصور قرار می‌دهیم تا نتوانند از آن خارج شوند.

و در جمله ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾ از تکلم با غیر به غیبت الثفات شده است، و گویا وجه آن این باشد که خواسته است به اصلی اشاره کند که ربوبیت خدای تعالی اقتضای آن را دارد و آن اصل این است که: بر بندگان خود - در صورتی که به مقتضای خلقت خود مشی کنند - رحم کند و به سوی فطرتشان ارشاد نماید مگر اینکه از خط مرزی خلقت خود منحرف گشته و از راه فطرت بیرون شوند و چون اشاره به این نکته باعث می‌شد ربوبیت خدای تعالی یادآوری شود لازم بود سیاق تکلم با غیر (ما چنین و چنان می‌کنیم) به هم بخورد و به سیاق تکلم به غیبت (پروردگارتان چنین و چنان کند) مبدل شود، و بعد از آنکه نکته مزبور ایفاء شد دوباره به همان سیاق قبلی برگردد.

بحث روایتی

در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر خداوند نوح (علیه السلام) را عبد شکور نامید برای این بود که آن جناب در هر صبح و شام می‌گفت: بار الها من گواهی می‌دهم که اگر در شب و روز قرین نعمتها و عافیتم، همه آنها از تو است و تو یگانه‌ای هستی بی شریک، حمد و شکر تو به خاطر آن نعمتها بر من فرض است ولی نه تنها آن قدر که راضی شوی بلکه رضایت بعد از رضا نیز لازم است.

مؤلف: این معنا با مختصر تفاوتی به چند طریق در کافی^۱ و تفسیر قمی^۲ و عیاشی^۳ روایت شده است. و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی فاطمه روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: نوح هیچ چیز کوچک و یا بزرگی را بر نمی‌داشت مگر آنکه بسم الله و الحمد لله، می‌گفت و به

^۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۹۹، ح ۲۹.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۸۴.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۰، ح ۱۷.

همین جهت خداوند او را بنده شکور نامید^۱.

مؤلف: این روایات با روایاتی که قبلاً شکر را به اخلاص تفسیر می‌کرد منافات ندارد، زیرا پر واضح است که شخصی مثل نوح (علیه السلام) دعا نمی‌کند مگر آنکه حقیقت معنای دعا را داشته باشد، و چنین دعائی منفک از اخلاص در بندگی نیست.

و در تفسیر برهان از ابن قولویه نقل کرده که وی بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ فرمود: یکی کشته شدن امیر المؤمنین (علیه السلام) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (علیه السلام) است و در تفسیر ﴿وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ فرموده: مقصود کشتن حسین بن علی (علیه السلام) و در باره جمله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا﴾ فرمود: وقتی که حسین یاری شود ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ قبل از قیام قائم قومی برانگیخته شود که هیچ خونی از آل محمد را بی انتقام نگذارند و انتقام همه خونهای ریخته شده از اهل بیت را بگیرند ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾ و این وعده‌ای است شدنی^۲.

مؤلف: در این معنا روایتهای دیگری نیز هست که سیاقش مانند این روایت تطبیق حوادثی است که در این امت واقع می‌شود و در میان بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، و در حقیقت در مقام تصدیق مطلبی است که رسول خدا پیش بینی کرده و فرموده بود: این امت به زودی همان را که بنی اسرائیل مرتکب شد دقیقاً و طابق النعل بالنعل مرتکب خواهد شد، حتی اگر بنی اسرائیل داخل سوراخی رفته باشد این امت نیز خواهد رفت، پس این روایات را نباید جزو روایاتی شمرد که آیه مورد بحث را تفسیر می‌کند بلکه تنها در مقام جری و تطبیق است، چرا که می‌بینیم هر کدام از این روایتها آیه را بگونه‌ای تطبیق کرده‌اند.

^۱ الدر المشور، ج ۴، ص ۱۶۲.

^۲ برهان، ج ۲، ص ۴۰۷، ح ۳.

و اما در اصل داستان که آیات مورد بحث متضمن آن است روایتها اختلاف عجیبی دارند، بطوری که از انسان نسبت به این روایتها سلب اطمینان می شود و به همین جهت، از ایراد آنها در اینجا صرف نظر کردیم، هر که بخواهد باید به جوامع حدیث چه از عامه (اهل سنت) چه از خاصه (شیعه) مراجعه نماید.

مقصود از دو بار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دو بار فساد انگیزی آنان

بر روی زمین

آری از آن روزی که بنی اسرائیل استقلال یافته و در میان سرها سری بلند کردند بلا و گرفتاری بسیاری دیدند، - بطوری که تاریخ این قوم ضبط کرده - این بلایا از دو تا بیشتر است. و آیات مورد بحث با دو تایی آنها قابل انطباق هست و لیکن آن حادثه ای که بطور مسلم یکی از دو حادثه مورد نظر آیات است، حادثه ایست که به دست بخت النصر (نبوکدنصر) یکی از سلاطین بابل در حدود ششصد سال قبل از میلاد بر آنان آمده است.

وی پادشاهی نیرومند و صاحب شوکت و یکی از ستمکاران عهد خود به شمار می رفت و در آغاز از بنی اسرائیل حمایت می کرد و لیکن چون از ایشان تمرد و عصیان دید لشکرهای بی شمار به سرشان گسیل داشت، و ایشان را محاصره و شهرهایشان را در هم کوبید و همه را ویران ساخت، مسجد اقصی را خراب و تورات و کتب انبیاء را طعمه حریق ساخت و مردم را قتل عام نمود، بطوری که جز عده قلیلی از ایشان آن هم از زنان و کودکان و مردان ضعیف، کسی باقی نماند. باقیمانده ایشان را هم اسیر گرفته و به بابل کوچ داد، بنی اسرائیل هم چنان در ذلت و خواری و بی کسی در بابل بسر می بردند و تا بخت النصر زنده بود و مدتی بعد از مرگ او، احدی نبود که از ایشان حمایت و دفاع کند. تا آنکه کسرای کورش یکی از پادشاهان ایران تصمیم گرفت به بابل سفر نموده و آنجا را فتح کند. وقتی فتح کرد نسبت به اسرای بنی اسرائیل تلافی و مهربانی نمود و به ایشان اجازه داد تا دوباره به وطن خود سرزمین مقدس بروند و ایشان را در تجدید بنای هیکل (مسجد اقصی) و تجدید بناهای ویران شده کمک نمود، و به عزرا یکی از کاهنان ایشان اجازه داد تا تورات را برایشان بنویسد، و این حوادث در حدود چهار صد و پنجاه و اندی قبل از میلاد بود.

و آنچه از تاریخ یهود برمی آید این است که اول کسی که از ناحیه خدا مبعوث شد که بیت المقدس را ویران کند بخت النصر بود که در این نوبت هفتاد سال خرابه افتاده بود، و آن کس که در نوبت دوم بیت المقدس را ویران کرد قیصر روم اسپیانوس بود که تقریباً یک قرن قبل از میلاد می زیسته و وزیر خود طوطوز را روانه کرد تا مسجد را خراب و مردمش را ذلیل ساخته و تنبیه نماید.

و بعید نیست که این دو حادثه، مورد نظر این آیات باشد، زیرا بقیه حوادثی که تاریخ

برای بنی اسرائیل نشان می‌دهد طوری نبوده که به کلی آنان را از بین برده و استقلال و مملکتشان را از ایشان گرفته باشد، به خلاف داستان بخت النصر که همه آنان و آقایی و استقلالشان را تا زمان کورش به کلی از بین برد. آنگاه کورش بعد از مدتی همه آنان را جمع نموده و سر و صورتی به زندگیشان داد. بار دیگر رومیان بر آنان دست یافتند و قوت و شوکتشان را گرفتند و دیگر تا زمان اسلام نتوانستند قد علم کنند.

و این احتمال هیچ وجه بعیدی در آن نیست مگر همانی که در تفسیر آیات مورد بحث به آن اشاره کردیم، و آن این بود که از آیات برمی‌آید منقرض کننده بنی اسرائیل در هر دو نوبت یک طایفه بوده‌اند، و گرنه نمی‌فرمود ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ﴾ زیرا این عبارت اشعار بر این دارد که خداوند بنی اسرائیل را نیرو بخشید تا توانستند بر دشمنان بار اول خود غلبه کنند و تلافی در آوردند و جمله ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ﴾ اشعار بر این دارد که برای نوبت دوم بر همان دشمنان غلبه یافته‌اند. چون ظاهر این است که ضمیر جمع در این جمله به همان جمله ﴿عِبَادًا لَنَا﴾ برگردد.

و لیکن این تنها اشعاری است بدون اینکه ظهور داشته باشد، چون عبارت با این احتمال هم می‌سازد که جبران حمله اول به دست قومی غیر از بنی اسرائیل انجام شده باشد یعنی خداوند به دست مردمی دیگر انتقام بنی اسرائیل را از دشمنانشان گرفته باشد، و بنی اسرائیل از این پیشامد سود برده باشند و ضمیر جمع هم به گروهی برگردد که از سیاق استفاده می‌شود، و همانطور که گفتیم سیاق هم ظهور در این ندارد که مبعوثین در مرتبه دوم همان مبعوثین در مرتبه اولند، بلکه با غیر ایشان هم می‌سازد.

[سورة الإسراء (١٧): آيات ٩ تا ٢٢]

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۙ وَ
 أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۙ ١٠ وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ۙ ١١
 وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِنَبْتِغُوا فِضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَتِلْعَامُوا عِدَدَ
 السَّنِينَ وَالْحَسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَّنَا تَفْصِيلًا ۙ ١٢ وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا
 يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ۙ ١٣ اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۙ ١٤ مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا
 يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۙ ١٥ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا
 مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ۙ ١٦ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ
 بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ۙ ١٧ مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا
 مَذْمُومًا مَدْحُورًا ۙ ١٨ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ۙ ١٩ كَلَّا نُمَدِّدُ
 هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَخْظُورًا ۙ ٢٠ أَنْظِرْ كَيْفَ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ
 أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْصِيلًا ۙ ٢١ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا ۙ ﴿٢٢﴾

ترجمه آیات

همانا این قرآن خلق را به راست تر و استوارترین طریقه هدایت می کند و اهل ایمان را که نیکوکار باشند به اجر و ثواب عظیم بشارت می دهد (۹).

و بر آنان که به عالم آخرت ایمان نمی آورند البته عذاب دردناک مهیا ساخته ایم (۱۰).
انسان با شوق و پرتجملی که خیر و منفعت خود را می جوید چه بسا به نادانی شر و زیان خود را می طلبد و انسان بسیار شتاب کار است (۱۱).

و ما شب و روز را دو آیت و نشانه قدرت خود قرار دادیم آنگاه از آیت شب و روشنی آن کاستیم و آیت روز را تابان ساختیم تا شما در روز روزی حلال از فضل خدا طلب کنید و تا آنکه شماره سالها و حساب اوقات را بدانید و هر چیز را مفصل بیان کردیم (۱۲).

و ما مقدرات و نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالی که آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آن را یک مرتبه ملاحظه کند (۱۳).

و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمال را بخوان و بنگر تا در دنیا چه کرده ای که تو خود تنها برای رسیدگی بحساب خویش کافی هستی (۱۴).

هر کس راه هدایت یافت تنها بنفع و سعادت خود یافته و هر کس به گمراهی شتافت آنهم به زیان و شقاوت خود شتافته و هیچ کسی بار عمل دیگری را به دوش نگیرد و ما تا رسول نفرستیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد (۱۵).

و ما چون اهل دیاری را بخواهیم به کیفر گناه هلاک سازیم پیشوایان و منعمان آن شهر را امر کنیم راه فسق و تبکاری و ظلم در آن دیار پیش گیرند و آنجا تنبیه و عقاب لزوم خواهد یافت آنگاه همه را بجرم بدکاری هلاک می سازیم (۱۶).

چه بسیاری از ملل و اقوامی را بعد از نوح به جرم کفر و عصیان هلاک کردیم و تنها خدای تو که بر گناهان بندگانش آگاه و با خبر است کفایت می کند که به مصلحت هر که را خواهد عفو و هر که را خواهد عقاب کند (۱۷).

هر که دنیای نقد و زودگذر را بخواهد ما هم برایش در آن عجله می کنیم. البته برای هر که بخواهیم و هر قدر که بخواهیم، آنگاه جهنم را برایش معین می کنیم که ملامت زده و رانده شده در آن شود (۱۸).

و هر که آخرت را بخواهد و کوشش خود را همه برای رسیدن به آن قرار دهد آنان سعیشان قبول شده و صاحب اجر خواهند بود (۱۹).

هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می‌کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگیری نمی‌شود (۲۰).

بین چگونه بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تازه این برتریها دنیویست برتری آخرت بیشتر و بزرگتر است (۲۱).

با خدا معبودی دیگر شریک مگیر تا در نتیجه ملامت زده و تنها و بی یار نشوی (۲۲).

بیان آیات

آیات سابق از سوره مورد بحث، جریان سنت الهی را در هدایت انسان به سوی حق و دین توحید خاطر نشان می‌کرد و خلاصه آن سنت این بود که خداوند هر کس را که دعوت حق را اجابت کند در دنیا و آخرت سعادت مند گرداند و هر که را که به حق کفر ورزیده و از امر او سرپیچی نماید در دنیا و آخرت عقاب کند.

و اگر نزول تورات و حوادثی را که بعد از آن، برای بنی اسرائیل پیش آمده، ذکر فرمود از باب تطبیق حکم کل این سنت بر افراد و مصادیق آن بود.

و این دسته از آیات جریان همان سنت را در این امت خاطر نشان می‌سازد، و می‌فرماید که به همان نحو که در امت موسی (علیه السلام) جریان یافت در این امت نیز جریان می‌یابد، آنگاه نتیجه می‌گیرد که پس باید از شرک اجتناب ورزیده و همواره ملازم طریق توحید باشند، و در آخر می‌فرماید: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾.

توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه «اقوم» است هدایت می‌کند و اینکه اسلام دین «قیم»

است ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

یعنی این قرآن هدایت می‌کند بسوی دینی که اقوم از هر دین و مسلطتر بر اداره امور بشر است هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾.^۱
و اقوم افضل تفضیل از قیام است و معنای اصلی قیام، ضد قعود است که این خود یکی

^۱ بگو ای پیامبر محققا مرا خدا براه راست هدایت کرده است به دین استوار و آیین پاک ابراهیم. - انعام، آیه ۱۶۱ و ۱۶۲.

از معتدل‌ترین حالات آدمی است و انسان در این حال از هر حالت دیگری نسبت به کارهایش مسلط‌تر است به خلاف قعود و یا طاقباز و یا دمر و امثال آن، ولی این کلمه را در نیکو انجام دادن هر کار استعمال کرده‌اند و به کسی که به خوبی متصدی کاری شود، و بدون عجز و خستگی و با حسن اداره آن را از آب در آورد می‌گویند فلانی قائم به فلان امر است یعنی آن امر را مراقب و نگهدارست، و حال آن را آن طور که مناسب آنست رعایت می‌نماید. در آیه مورد بحث خدای تعالی این ملت حنیف را ملتی قائم نامیده و در جای دیگر در باره آن فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾^۲.

و این بدان جهت است که این دین خیر دنیا و آخرت ملت خود را تامین و تضمین نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ایشان است. و این نیز نیست مگر بخاطر اینکه این دین موافق با مقتضیات فطرت انسانی و ناموسی است که خداوند بر اساس آن ناموس او را خلق کرده و او را به حسب آن ناموس مجهز به ابزاری فرموده که او را به سوی غایت و هدف از خلقتش و سعادت می‌رساند که برایش در نظر گرفته شده راهنمایی می‌کند.

و بنابراین، توصیف این ملت در آیه مورد بحث به وصف «اقوم» (قائم‌تر) یا در مقایسه با سایر ملتها است و یا در مقایسه با سایر شریعتها، این را می‌دانیم که برای هر ملتی سنتی است که آن را برای خود برگزیده‌اند تا سودشان برساند و به درد زندگیشان بخورد، و لیکن این سنتها اگر در بعضی از امور ایشان را سود ببخشد در پاره‌ای دیگر به ضررشان تمام می‌شود، و اگر پاره‌ای از هواها و امیالشان را تامین می‌کند قسمت عظیمی از خیرات را از ایشان سلب می‌کند، همانا در میان همه سنتها این تنها اسلام است که قائم به مصالح حیات و تمامی اهداف دنیایی و آخرتی جامعه است، بدون اینکه خیری از ایشان سلب کرده و از بین برده باشد بنابراین ملت حنیف اقوم است بر حیات انسانی تا دیگر ملل.

و اگر در مقایسه با سایر شرایع الهی قبل مانند شریعت نوح و موسی و عیسی (علیه السلام) باشد (هم چنان که ظاهرش هم همین است چون در مقابل این آیه، آیه دیگری هست که تورات را وسیله هدایت بنی اسرائیل می‌خواند، لذا فرمود: همانا قرآن کریم خلق را به چیزی

^۱ پس تو ای رسول مستقیم روی بجانب آیین پاک اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد. این است آیین استوار. - روم، آیه ۳۰.

^۲ روم، آیه ۴۳.

هدایت می‌کند که قویم‌تر و استوارتر است)، در این صورت دلیلش این است که دین حنیف از ادیان سابق خود که کتب انبیاء سلف متضمن آنها بودند کامل‌تر است، زیرا تمامی معارف الهی تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی شرایعی که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است در این دین آمده، و حتی یک عمل از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته، هم چنان که فرموده: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾^۱. پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می‌کند قویم‌تر از آن چیز است که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می‌کنند.

خداوند برای مؤمنان صالح‌العمل بر خود حق قرار داده است ﴿أَنْ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^۲

﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾.

کلمه «صالحات» صفتی است برای موصوفی که به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر آن: «و عملوا الأعمال الصالحات» است.

در این آیه حقی برای مؤمنین بر خدا اثبات شده، و اینکه آن را «اجر» نامیده مؤید این معنا است، و همچنین آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾^۲ نیز مؤید آنست.

و هیچ محذور و اشکالی هم در آن نیست، زیرا زمانی اشکال پیش می‌آمد که شخص دیگری خدای را بدهکار اجر بندگان کند، اما وقتی که خودش حقی را برای بندگان بر خود واجب بسازد اشکالی پیش نمی‌آید و نظیر این مطلب که خداوند خود را بدهکار مؤمنین می‌شمارد آیه شریفه: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۳ می‌باشد.

در این آیه عنایت دارد پاداش منجز و تثبیت شده نیکوکاران را بیان کند، هم چنان که در آیه بعدی عنایتش به بیان کیفری است که منجز شده است، و آن عبارت از عذاب کسانی است که نسبت به آخرت و معاد کفر ورزیده باشند و اما خداوند در این دو آیه متعرض حال کسانی که ایمان آورده ولی عمل صالح نکرده باشند نشده، پس چنین کسی از هیچ طرف وعده منجز ندارد، نه پاداش و نه کیفر، بلکه وضع او منوط به توبه و یا شفاعت است، تا به

^۱ و ما این کتاب (قرآن عظیم) را بحق بر تو فرستادیم که تصدیق بدرستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی دهد. - مائده، آیه ۴۸.

^۲ آنان که به خدا ایمان آورده و نیکوکار شدند البته پاداش بی‌پایان خواهند یافت. - فصلت، آیه ۸.

^۳ و ما رسولان خود و مؤمنان را نجات می‌دهیم چنان که ما بر خود فرض کردیم که اهل ایمان را نجات بخشیم. - یونس، آیه ۱۰۳.

وسيله يکي از اين دو به گروه صالحان از مؤمنين ملحق شود، و در جای ديگر در حق اين طایفه فرموده: ﴿وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾^۱ و نيز فرموده: ﴿وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^۲.

آری، اين طایفه با طایفه‌ای که هم ايمان دارند و هم عمل صالح، در اين جهت شرکت دارند که خدا به پاداش اينکه ايمان آوردند ايشان را بر حق پايدار می‌نمايد، هم چنان که فرمود: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^۳ و نيز فرمود ﴿يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾^۴. ﴿وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.

«اعتاد» به معنای «اعداد و تهيه کردن» است که از «عتاد» (به بفتح عين) گرفته شده است، و به طوری که راغب می‌گويد به معنای «ذخيره کردن چیزی است» قبل از رسيدن وقت حاجت و نیاز به آن^۵.

از سياق آيه چنين برمی‌آيد که جمله مورد بحث، عطف باشد به جمله «ان لهم...» که در آيه قبل بود و تقديرش چنين است: «قرآن بشارت می‌دهد کسانی را که عمل صالح کردند به اينکه همانا برای آنان است اجری بزرگ و برای کسانی که ايمان به آخرت نياورند عذابی دردناک ذخيره کرده‌ايم» اگر عذاب کفار را برای مؤمنين بشارت داده از اين جهت است که عذاب ايشان انتقامی است که خدا از دشمنان دين می‌گيرد و باعث روشنی دیدگان مؤمنين می‌شود.

حال چرا از اوصاف اين طایفه، تنها «ايمان نياوردن به آخرت» را ذکر کرده با اينکه کفر، با انکار غير آخرت - مثل انکار توحيد يا نبوت - نيز تحقق می‌يابد؟ جوابش اين است که چون سياق کلام در بيان اثری است که دين قيم به دنبال دارد و با انکار معاد ديگر خاصيت و

^۱ و بعضی ديگر آنها به گناه نفاق خود اعتراف کردند که عمل صالح و فعل قبيح را هر دو بجای آوردند، اميد باشد که خدا توبه آنان را بپذيرد. - توبه، آيه ۱۰۲.

^۲ برخی ديگر از گناهکاران آنهايي هستند که کارشان بر مشيت خدا موقوف است، يا به عدل آنان را عذاب کند و يا به لطف و کرم از گناهشان درگذرد. - توبه، آيه ۱۰۶.

^۳ و مؤمنان را به رحمت خدا بشارت ده که به راستی مقامشان نزد خدا رفيع است. - يونس، آيه ۲.

^۴ خدا اهل ايمان را با عقیده ثابت در دنيا و آخرت پايدار می‌دارد. - ابراهيم، آيه ۲۷.

^۵ مفردات راغب، ماده «عتد».

اثری برای دین قیم باقی نمی ماند، هر چند منکر معاد قائل به وحدانیت خداوند و سایر معارف حق باشد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی فراموش کردن قیامت را ریشه تمامی گمراهیها نامیده و فرمود: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^۱.

بیان اینکه انسان عجول بوده و آن سان که در طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾.

مراد از «دعا» بطوری که از سیاق آیه استفاده می شود مطلق طلب است، چه به لفظ دعا باشد مثل «خدایا مال و اولاد بر من روزی کن و...» و چه بدون لفظ صورت گیرد و به صورت سعی و عمل بوده باشد، همه اینها دعا و درخواست از خداست، حتی اگر این درخواست از کسی صادر شود که به خدا معتقد نبوده و توجهی به درخواست از خدا ندارد، چون در حقیقت غیر از خدا معطی و مانعی وجود ندارد هم چنان که فرمود: ﴿يَسْتَأْذِنُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾^۳.

پس به شهادت این دو آیه، دعا به معنای مطلق طلب است، و حرف «باء» در دو کلمه: «بالشر» و «بالخیر» برای چسباندن فعل به مفعول آن است و مقصود این است که انسان به همان نحو شر را می خواند و آن را درخواست می کند که خیر را می طلبد.

بنابراین مقصود از اینکه فرمود: «انسان عجول است» این خواهد بود که او وقتی چیزی را طلب می کند صبر و حوصله به خرج نمی دهد، در جهات صلاح و فساد خود نمی اندیشد تا در آنچه طلب می کند راه خیر برایش مشخص گردد، و از آن راه به طلبش اقدام کند بلکه به محض اینکه چیزی را برایش تعریف کردند و مطابق میلش دید با عجله و شتابزدگی به سویش می رود و در نتیجه گاهی آن امر، شری از آب در می آید که مایه خسارت و زحمتش می شود، و گاهی هم خیری بوده که از آن نفع می برد.

این آیه و آیات بعدیش در سیاق توبیخ و سرزنشی است که ناشی از منت نهادن خدای تعالی در آیات قبل است که مساله «هدایت اقوم» را به رخ بندگانش می کشد، گویی که فرموده است: ما کتابی نازل کردیم که شما را به سوی ملتی اقوم هدایت می کند و گروندگان به آن ملت و کیش را به سعادت و بهشت می رساند و به

^۱ آنان که از راه خدا گمراه شوند چون روز حساب (و قیامت را) فراموش کرده اند به عذاب سخت معذب خواهند شد. - ص، آیه ۲۶.

^۲ از او درخواست می کند هر آن کس که در آسمانها و زمین است. - رحمن، آیه ۳۰.

^۳ و بشما داده از هر نعمتی که خواستید. - ابراهیم، آیه ۳۴.

کثیر ارشاد می‌کند، و لیکن جنس بشر عجول است و به خاطر همین عجله‌اش میان خیر و شر فرق نمی‌گذارد، بلکه هر چه برایش پیش بیاید همان را می‌خواهد و در طلبش برمی‌خیزد، بدون اینکه خیر و شر را از هم جدا نموده و حق را از باطل تشخیص دهد، در نتیجه به همان نحوی که عاشق خیر است، شر را نیز به همان وجه طلب می‌کند، و همانطور که باید بر سر حق سر و سینه بشکند بر سر باطل هم می‌شکند.

سزاوار نیست که انسان دستخوش عجله گشته و هر چه را که دلش خواست و اشتهايش طلب کرد دنبال کند و هر عملی که ارتکابش برایش ممکن بود مرتکب شود، و تا آنجا که تیغش برید ببرد، و آنگاه این معنا را بهانه کند که خدا برایم فراهم کرد و اگر او نمی‌خواست نمی‌گذاشت من اینکار را بکنم! درست است که شب و روز دو آیت الهی‌اند، و هیچ وقت در یک حال نمی‌مانند، بلکه خدا با آیت شب آثار روز را از بین برده و حرکات موجودات را متوقف و دیدگان را به خواب می‌برد، و بر عکس با آیت روز قوا را بار دیگر بیدار نموده و مردم به طلب فضل پروردگارشان به جنب و جوش در می‌آیند، و با این شب و روز عدد سالها و حسابها را در دست دارند.

و درست است که اعمال خیر و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می‌یابند و همه آنها با قدرتی برای آدمی مقدور است که خدا به آدمی داده است و لیکن این معنی باعث نمی‌شود که اعمال خیر و شر، هر دو برای آدمی جایز شوند، و انسان هر چه را که هوس کرد با عجله و سراسیمه دنبال نماید، و بدون هیچ احساس مسئولیتی مرتکب هر عملی - چه خیر و چه شر - بشود و همان طور که در اطاعت خدا آزاد است معصیت خدا را هم آزادانه مرتکب شود.

بلکه واجب است اعمال شر را مانند شب تاریک کننده دانسته و نزدیکش نشود و عمل خیر را مانند روز بینا کننده دانسته انجامش دهد، و با انجام آن فضل پروردگار خود را جستجو نماید، امیدوار باشد که خدا به پاداش آن سعادت آخرت و رزق کریمش مرحمت فرماید آری عمل آدمی گریبانگیر آدمی است و تا او را به سعادت و یا شقاوتش نکشانند دست بردار نیست و آنچه می‌کند آثارش به خود برگشته و به غیر خود نمی‌رسد، و کسی را به جای خود نمی‌گیرد.

این آن معنائیست که از سیاق آیه استفاده می‌شود و با در نظر گرفتن آن، چند نکته روشن می‌گردد:

اول اینکه: این آیه و آیات بعدیش در مقام توبیخ و ملامتند و همانطور که قبلاً اشاره

کردیم همین معنی وجه اتصال آنها به ما قبلند که فرمود: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ...﴾.^۱
بنابراین خدای سبحان می خواهد بفرماید که انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد آن طور که باید قدر نعمت هدایت الهی را نمی داند، و ملت اقوم و ملت دیگر در نظرش یکسان است، و به همین جهت همانطور و به همان عشق و علاقه که خیر را می طلبد در طلب شر می رود، و به همان عجله که به دنبال سعادت می رود در پی شقاوت می دود.

نکته دوم اینکه: مراد از «انسان» جنس آدمی است نه افراد معینی از انسانها، از قبیل کفار و مشرکین، چنان که بعضی^۱ گفته اند و مراد از «دعا» هم مطلق طلب است نه دعای اصطلاحی که بعضی^۲ خیال کرده اند، و مقصود از خیر و شر هر آن چیزی است که در حقیقت مایه سعادت و یا شقاوت آدمی است، نه مطلق هر چیزی که مضر یا نافع باشد، مانند درخواست فلاح و رستگاری برای کسی که مورد علاقه او است و درخواست خسران و نومیدی برای کسی که مورد انزجار و خشم او است و ...
و مراد از «عجله» علاقه آدمی است به اینکه آنچه میل دارد به زودی تحقق یابد، نه لجاجت و درخواست عذاب.

و ما از این نظر مفردات آیه را معنا کردیم که مفسرین در معانی آنها اختلاف عجیبی به راه انداخته اند و در وجه اتصال آیه به آیات قبل و بعدش حرفهایی مضطرب و گوناگون زده اند، که چون فایده ای در نقل آنها ندیدیم از ایراد آنها و غور و بحث در پیرامونش صرف نظر نمودیم، کسانی که مایلند همه آنها را ببینند باید به کتب تفسیر مراجعه نمایند.

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً...﴾.

در مجمع البیان آمده: کلمه «مبصرة» به معنای «مضیئة: روشنگر» و «منيرة: نور دهنده» و «نيرة: درخشنده» است ابو عمرو گفته: مقصود از این کلمه اینست که مردم به وسیله قرآن بینا می شوند، همانطور که گفته می شود «لیل نائم» و «سر کاتم»، کسانی گفته: عرب وقتی می گوید: «ابصر النهار» یعنی بینا کرد روز، مقصود این است که روشن شد.^۳

و دو کلمه «لیل» و «نهار» به معنای ظلمت و نوری است که متعاقب هم و به خاطر مواجه بودن زمین با طلوع و غروب آفتاب در زمین پدید می آیند، و این دو مانند سایر موجودات

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۱.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۱.

عالم و همچنین احوال آن موجودات دو آیت از آیات خدای سبحان است که بالذات دلالت بر یکتایی خدا در ربوبیت می‌کند!

مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار

و از همین جا روشن می‌شود اینکه فرمود: «شب و روز را دو آیت قرار داد» مقصود این است که آنها را دو آیت خلق کرد، نه اینکه در آغاز خلقتشان آیت نبودند و بعداً آنها را آیت خود قرار داد و آنها را به عنوان دلیل مقرر داشت، زیرا تمامی موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکون خود دلالت دارند. بنابراین به خوبی روشن می‌شود که مراد از آیت شب و آیت روز خود شب و روز است، و در حقیقت اضافه آیت به لیل و نهار در عبارت «آیه اللیل و آیه النهار» اضافه بیانیه است نه اضافه لامیه و مقصود از محو لیل تاریک کردن و پنهان کردن آن از چشمها است، که به خلاف روز باشد.

پس اینکه بعضی‌ها^۱ گفته‌اند: مراد از «آیت لیل» ماه و مراد از محو آن، لکه‌هایی است که در آن دو دیده می‌شود، و مراد از «آیت نهار» خود آفتاب، و مبصر بودن آن، نداشتن آن لکه‌ها است به هیچ وجه صحیح نیست. زیرا گفتگو در خود دو «آیت» (لیل و نهار) است، نه در آیت آن دو آیت، علاوه بر این، تفریعی که بر جمله مورد بحث کرده و فرموده: ﴿لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ...﴾ متفرع بر روشنی دادن روز و ظلمت شب است نه بر لکه داشتن ماه و نداشتن آفتاب.

و نظیر این حرف بی اساس را بعضی^۲ دیگر نیز گفته‌اند که: مراد از آیت شب، ظلمت آن و از آیت روز نور آن و مراد از محو آیت شب، بردن ظلمت آن با نور روز است، و اگر در آیه از بردن نور روز، به وسیله شب سخنی نرفته برای این بوده که همین یکی بر آن دیگری دلالت می‌کرده.

و اگر خواننده محترم کلام سابق ما را به یاد داشته باشد قطعاً وجه سقوط این گفتار بر او پوشیده نخواهد ماند، زیرا ما گفتیم که آیه شریفه در مقام بیان فرقی است که میان این دو آیت است، و بنا به گفتار مفسر مزبور دیگر فرقی میان این دو آیت باقی نمی‌ماند، این یکی آن دیگری را و آن دیگری این را از بین می‌برد.

جمله: ﴿لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ متفرع است بر جمله ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ و

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۵۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۰۲.

معنایش این است که اگر ما آیت روز را روشن قرار دادیم برای این است که شما بتوانید در آن موقع رزق پروردگار خود را طلب کنید، چون «رزق» فضل و عطای خدای تعالی است.

بعضی^۱ دیگر گفته‌اند که: تقدیر جمله مورد بحث چنین است: «لَتَسْكُنُوا بِاللَّيْلِ وَلَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ بِالنَّهَارِ - تا در شب آرام گیرید و در روز به جستجوی فضل خدا برخیزید» منتهی جمله اولی حذف شد، چون مساله سکونت در شب را در چند جای دیگر خاطر نشان کرده بود، و لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا چنین تقدیری با سیاق کلام منافات دارد، چون سیاق اینست که می‌خواهد آثار یکی از دو آیت را در عین اینکه هر دو آیتند باقی گذارده و آثار آیت دیگری را محو نماید.

و اینکه فرمود: ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ یعنی تا اینکه با محو شب و روشنگری روز، سالها را بدانید، یکی از روزهای آن را واحد قرار داده و بقیه ایام را بر آن گره بزنید، و بدینوسیله حساب وقتها و موعداها را بدانید.

و کلمه: «و الحساب» هم متفرع بر مبصر بودن نهار است، نظیر همان متفرع بودن طلب رزق بر آن، و جهتش اینست که ما به هیچ عدم و فقدان بر نمی‌خوریم مگر از ناحیه وجودی که مقابل آنست، ولی به عکس نیست، یعنی از ناحیه عدمها به وجود متوجه نمی‌شویم، و ظلمت امری است عدمی به معنای نبود نور، و اگر نور نبود نه به نوری منتقل می‌شدیم و نه به ظلمتی، و ما هر چند که هم با شب حسابها را نگه می‌داریم و هم با روز و آن دو را ظاهرا از هم جدا می‌شماریم، لیکن احساس، اول به امر وجودی (یعنی روز) متعلق می‌شود، و سپس به نوعی قیاس متوجه امر عدمی (یعنی شب) می‌شویم، و هر امر وجودی و عدمی که با آن مقایسه شود وضع بدین منوال است.

فخر رازی در تفسیر خود می‌گوید بهتر این است که بگوییم: مراد از «محو آیت شب» بنا بر اینکه مقصود از آن ماه باشد، اختلاف شکلی است که در گردش از محاق به محاق بخود گرفته و نورش با سپری شدن شبها کم و زیاد می‌شود، زیرا همین اختلاف نور آثار عظیم و بسیاری در دریاها و بیابانها و مزاجهای مردم دارد، و لازمه این همانطور که خودش اشاره کرده این است که جمله: ﴿لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ و جمله: ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ متفرع بر محو آیت شب و مبصر کردن آیت نهار (هر دو) باشد، و معنایش چنین باشد: «دو آیت شب و روز را چنین کردیم تا شما با نور خورشید و اختلاف نور ماه رزق خود را به دست آورید»

^۱ مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۰۲.

و تا اینکه بدین وسیله سالها و حسابها را بدانید، چون آفتاب شب و روز را از هم متمایز نموده، و ماه با اختلاف شکلهایش ماههای قمری را ترسیم نموده و ماهها سالها را تشکیل می‌دهد، و بنابراین معنا، لام در: «لتبتغوا» و در: «لتعلموا» متعلق به دو فعل: «محو و جعلنا» (هر دو) خواهد بود^۱.

و لیکن این معنا صحیح نیست و آیه شریفه در سیاقی است که با آن نمی‌سازد، و نمی‌توان گفت غرضی که در آن ذکر شده غرض واحدی است که مترتب بر هر دو آیه (آیه محو و آیه اثبات) شده است.

زیرا قبلا هم گفتیم که آیات مورد بحث در سیاق توییح و ملامت است، و آیه مورد بحث یعنی آیه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ﴾^۲ به منزله جواب از احتجاجی است تقدیری که ممکن است کسی درخواست شر بکند.

وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست

و خلاصه آن احتجاج این است که آدمی به خاطر عجله‌ای که دارد در طلب مقاصدش سراسیمه می‌شتابد، و بدون اینکه اعتنا و توجهی نسبت به کتاب و هدایت الهی که به سوی ملت فرستاده شده و اقوام است، بنماید، در این راه تفاوتی میان خیر و شر نگذاشته و از هیچ عملی به منظور بررسی صلاح و فساد آن باز نمی‌ایستد، بلکه به مجرد اینکه عملی را مورد علاقه و مطابق میلش یافت، و قدرتش بر انجام آن نیز مساعدت نمود انجامش می‌دهد، و در این باره بحریت طبیعی خود اعتماد نموده با زبان حال چنین استدلال می‌کند که با اینکه خداوند قدرت اینگونه اعمال را به من داده و مرا از آن جلوگیری نکرده، چرا نکنم؟ هم چنان که قرآن کریم این زبان حال را به عنوان زبان حال از مشرکین نقل کرده که رسماً می‌گفتند: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا﴾^۲، و چون جای چنین استدلالی بوده خداوند در آیه مورد بحث بعد از آنکه کلام را با لحن توییح و ملامت بیان فرمود چنین جواب داد که صرف قدرت داشتن بر عمل و صحیح انجام دادن آن، دلیل بر جواز آن نمی‌شود، و صرف اینکه خداوند ایشان را هم بر انجام خیرها قدرت داده و هم بر انجام شرها دلیل بر این نیست که ارتکاب شر هم جائز باشد، مگر نمی‌بینید که خداوند شب و روز را دو آیت از آیات خود قرار داده که انسان‌ها در آن شب و روز زندگی کنند، و در عین حال آیت شب را محو نموده، و موجودات را محکوم کرده که در آن به آسایش و خمود پردازند و آیت روز را مبصر و وسیله درک و بینایی قرار داده تا در آن رزق خود را طلب کنند و به وسیله آن عدد سنین و حساب را در دست داشته باشند.

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

^۲ اگر خدا می‌خواست ما و پدران ما بغیر او چیزی را نمی‌پرستیدیم. - نحل، آیه ۳۵.

پس همانطور که مشترک بودن شب و روز در آیت بودن باعث نمی‌شود که در حرکات و تقلبات هم مشترک باشند، بلکه حرکات و تقلبات مخصوص روز است، همچنین اشتراک اعمال خیر و شر در اینکه هر دو به اذن خدا صورت می‌گیرند، و خداوند قدرت انجام آنها را به آدمی داده باعث نمی‌شود که بگوئیم ارتکاب هر دو جایز است، بلکه جواز انجام و ارتکاب از خواص عمل خیر است، و عمل شر از آن سهمی ندارد، پس آدمی نباید هر چه که برایش پیش آمد بکند، و یا هر چه که دلش خواست انجام دهد، و به این معنا اعتماد و استدلال کند که هم آزادی طبیعی دارم، و هم خداوند قدرت انجام آن را به من داده است.

از آنچه گفته شد فساد گفتار بعضی^۱ روشن می‌شود که گفته‌اند آیه مورد بحث در مقام استدلال و اثبات توحید است، به این بیان که شب و روز و اختلافاتی که بر آن دو عارض می‌شود و برکاتی که از ناحیه آن اختلافات پیدا می‌کنند از نشانه‌های توحید است.

زیرا دلالت شب و روز بر توحید دلیل بر این نمی‌شود که آیه هم بخواهد همان را افاده کند، و در هر سیاقی که قرار داشته باشد دلیل بر توحید به حساب آید. و اینکه در ذیل آیه فرمود: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَةٌ تَفْصِيلًا﴾ اشاره است به تمیز موجودات، و اینکه در خلقت هیچ گونه ابهام و اجمالی نیست.

معنای «طائر» و مراد از جمله: ﴿وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَةٌ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ﴾
 ﴿وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَةٌ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ﴾.

در مجمع البیان گفته: «طائر در اینجا عمل انسان است، و عمل آدمی را به طائری تشبیه کرده است که از چپ به راست پرواز می‌کند که عربها آن را به فال نیک می‌گیرند، و یا از راست به چپ می‌پرد و آن را به فال بد می‌گیرند، آری مرغان در عرب دو حال داشتند یا از طرف چپ مسافر به طرف راست وی پرواز می‌کردند که آن را سانح می‌نامیدند، و یا طرف چپ خود را در برابر طرف راست ایشان قرار می‌دادند، و آن را بارح می‌خواندند و اصل این نامگذاری این بود که مرغ اگر سانح بود تیرانداز به سهولت می‌توانست صیدش کند، ولی اگر بارح بود نمی‌توانست نشانه بگیرد.

ابو زید می‌گوید: هر حیوانی (اعم از مرغ، آهو و یا غیر آن) در حال حرکت دیده می‌شد آن را طائر می‌نامیدند.^۲

و در کشاف آمده است که: عرب به مرغان فال می‌زدند، و آن را «زجر» می‌نامیدند، و چون به سفر

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۳.

می‌رفتند، و در راه به آن برمی‌خوردند، کاری می‌کردند که آن را از خود دور کنند، اگر از طرف چپ ایشان به طرف راستشان پرواز می‌کرد آن را به فال نیک می‌گرفتند، و اگر از طرف راست ایشان به سوی چپشان می‌پرید آن را شوم دانسته و به فال بد می‌گرفتند، و به همین جهت فال بد را تطیر نامیدند.^۱

و در مفردات آمده: تطیر اصلش تغال به طیر است، ولی بعدها هر فال زدنی را تطیر نامیدند، چه فال نیک و چه فال بد، چه با طیر باشد و چه با غیر آن، و در قرآن آمده: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ﴾ گفتند که «ما شما را نحس می‌دانیم» و به همین مناسبت گفته‌اند: «لا طیر الا طیرک - هیچ فال بدی نیست مگر فال بد تو» و نیز در قرآن آمده: ﴿إِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا﴾ بموسی - اگر بدی به ایشان برسد به موسی فال بد می‌زنند» و نیز آمده: ﴿أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ آگاه باش که فال بدشان نزد خداست» یعنی آن شوم و پیش آمد بدی که در پیش دارند نزد خداست، که خدا به خاطر اعمال زشتشان برایشان آماده کرده.

در آیات زیر که می‌فرماید: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾ و ﴿قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ و ﴿قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ﴾ و ﴿كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ﴾ نیز همه به این معنا است، و وقتی گفته می‌شود: «تطایروا» معنایش این است که «سرعت گرفتند»، و به معنای «متفرق شدند» نیز استعمال می‌شود.^۲

و خلاصه اینکه از سیاق ما قبل آیه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ...﴾ به خوبی برمی‌آید که مراد از کلمه «طائر» هر چیزی است که با آن بر میمنت و نحوست استدلال شود، و حسن عاقبت و یا سوء آن کشف و آشکار گردد، زیرا برای هر انسانی چیزی که مربوط به عاقبت امر بوده و بتوان به وسیله آن به کیفیت عاقبتش از خیر و شر پی برد وجود دارد.

و اینکه فرمود: «ما طائر هر کسی را در گردنش الزام کرده‌ایم» معنایش اینست که آن را لازم لا ینفک و جدایی ناپذیر او قرار داده‌ایم که به هیچ وجه از او جدا نگردد. و اگر فرمود «طائر او را در گردنش...»، برای این بود که تنها عضوی که از آدمی جدا نمی‌شود و انسان از آن جدا نمی‌گردد گردن است. به خلاف اعضای دیگر از قبیل دست و پا که زندگی

^۱ کشف، ج ۳، ص ۳۷۱.

^۲ مفردات راغب، ماده «طیر».

انسان بدون داشتن آنها امکان دارد، ولی با قطع شدن گردن، کسی زنده نمی ماند، چون گردن است که سر را به سینه وصل می کند، و گردن عضوی است که هر چه بر آن آویخته باشد چه زیور و چه گل اولین چیزی خواهد بود که در مواجهه به چشم بیننده می خورد.

و بنابراین مقصود از جمله ﴿وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ این خواهد بود که خواست خدا بر این مطلب استوار است که آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد آورد همواره در گردن او باشد، و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لایفک او کرده است، و این سرنوشت همان عمل آدمی است، چون خدای تعالی می فرماید: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَأُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾^۱.

پس آن طائر و آینده ای که خداوند لازم لایفک آدمی کرده همان عمل اوست، و معنای الزام کردن آن اینست که خداوند چنین مقرر فرموده است که هر عملی قائم به عاملش بوده و خیر و شر آن، به خود او برگردد، نه آنکه او را رها کرده به غیر او گلاویز شود.

و از آیه: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ تا آیه ﴿إِنَّ الْأَمْتِّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾^۲ استفاده می شود که خداوند چنین مقرر فرموده است که عاقبت خیر، با داشتن ایمان و تقوی محقق می شود، و عاقبت بد در پیروی از کفر و معصیت است.

و لازمه این قضاء این است که در عمل هر انسانی شواهدی باشد که به طور قطع و بدون خطا و اشتباه عاقبت او را تعیین و مشخص کند، چون گفتیم که چنین مقرر شده که هر عملی به صاحبش برگردد، و هر کسی جز عملش سرمایه دیگری نداشته باشد و سرانجام کار «اطاعت» به بهشت و کار «گناه» به آتش بیانجامد.

عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند

در این بیان، روشن می شود که آیه شریفه سعادت و شقاوت را اگر بطور لزوم و حتم برای انسان اثبات می کند از راه اعمال نیک و بدش می باشد که خود به اختیار خویش کسب کرده است نه اینکه بخواهد بگوید لزوم یکی از این دو جبری است و عمل افراد هیچگونه اثری در سعادت و شقاوت آنان ندارد، خلاصه اینکه معنای آیه شریفه آن طور نیست که بعضی^۳ خیال کرده اند که آیه شریفه سعادت و شقاوت هر کس را اثر قضاء

^۱ و اینکه آدمی آینده ای جز کرده های خویش ندارد، و اینکه به زودی کرده های خود را می بیند، سپس پاداش و کیفر آن را به سنگ تمام تری می چشد. - نجم، آیه ۴۱.

^۲ حجر، آیه ۴۵.

^۳ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۱۵.

حتمی و ازلی دانسته، چه اینکه عملی انجام دهد و یا ندهد، و چه اطاعت کند یا معصیت نماید.

مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ حقایق اعمال هر کس است که به او نمایانده می شود

﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾.

وضع این کتاب را که در این جمله گفته شده، جمله بعدی یعنی ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ روشن می کند، چون دلالت دارد بر اینکه:

اولاً آن کتابی که روز قیامت برای انسان بیرون می کشند کتاب خود او است، و هیچ ربطی به غیر او ندارد.

و ثانیاً این کتاب حقایق تمامی اعمال آدمی را دارد، بدون اینکه کوچک ترین عمل او را از قلم انداخته باشد، هم چنان که در آیه دیگری همین معنا را آورده و فرموده است: ﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^۱.

و سوم اینکه: حقیقت اعمال را آمارگیری نموده سعادت باشد یا شقاوت، نفع باشد یا ضرر جلوه گر می سازد، جلوه ای که هیچ ابهامی نداشته و جای هیچگونه عذری باقی نمی گذارد، هم چنان که فرموده: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^۲.

و از آیه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾^۳ برمی آید که کتاب مزبور دربردارنده حقیقت اعمال و نتایج خیر و شر آنها است، نه اینکه مانند کتاب های معمولی عبارت از خطوط و رسمها بوده باشد، پس آن کتاب عبارتست از همان اعمالی که خداوند آن را به انسان نشان می دهد که دیگر جای حاشا و تکذیب نماند، چون هیچ دلیلی محکمتر از مشاهده و دیدن نیست.

و از همین جا معلوم می شود که مراد از «طائر» و «کتاب» که در آیه مورد بحث آمده، یک چیز است و آن عبارت از اعمال آدمی است، و اگر فرمود: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا﴾ و نفرمود «و نخرجه» با اینکه یکی بودن آن دو، اقتضاء می کرد که به صورت دوم تعبیر کند، به خاطر این نیست که «کتاب» غیر از «طائر» است، بلکه برای این بوده که کسی توهم نکند که عمل قبلا طائر بوده و کتاب نبوده و در قیامت کتاب شده و دیگر

^۱ و می گویند وای بر ما این چه کتابی است که از هیچ کوچک و بزرگی چشم پوشی نکرده مگر آنکه همه را آمارگیری کرده است. - کهف، آیه ۴۹.

^۲ تو در دنیا از این حقایق اعمال غافل بودی امروز پردهات را کنار زدیم اینک دیدگانت تیزبین شده. - ق، آیه ۲۲.

^۳ روزی که هر کسی می یابد آنچه را که از کار نیک کرده و آنچه را که از بدی کرده است. - آل عمران، آیه ۳۰.

طائر نیست.

و خلاصه اینکه در جمله ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ﴾ اشاره‌ای است به اینکه حقایق کتاب اعمال از ادراک انسان پوشیده شده و در پس پرده غفلت است، و خداوند در روز قیامت آن را از پس پرده بیرون می‌کشد و آدمی را از جزئیات آن با خبر می‌سازد، و مقصود از جمله ﴿يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ هم همین است و این خود دلیل بر این است که این کتاب برای هر کس آماده و زیر سر است، و نسبت به احدی در آن غفلت نمی‌شود، بنا بر این، جمله مذکور تاکید جمله قبلی است که می‌فرمود: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ چون حاصل معنای این جمله نیز همین بود که هر انسانی به زودی آثار اعمالش را خواهد یافت، اولابرای اینکه آثار اعمال، لازم لا ینفک و جدایی ناپذیر او است و ثانیاً برای اینکه به صورت کتابی در آمده که به زودی آن را پخش و منتشر خواهد دید.

﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾.

در این آیه چیزی در تقدیر است، و تقدیر آن چنین است: «یقال له اقرء کتابک...».

حرف «باء» در جمله ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ﴾ زائده است، و اصل آن «كفت نفسک - نفس تو کافی است» بوده و اگر به جای «كفت» «كفی» آورده و با اینکه کلمه «نفس» مؤنث است فعل آن را مذکر آورده، از این جهت بوده است که نفس مؤنث مجازی است و در هر فاعلی که مؤنث مجازی باشد هم می‌توان فعلش را مذکر آورد و هم مؤنث، و چه بسا که بعضی^۱ در توجیه مذکر آوردن «كفی» گفته باشند که باء در «بنفسک» زائده نیست، و این کلمه مجموعاً اسم فعل است به معنای «اکتف - بس کن» و بسا توجیهاات دیگری نیز وجود دارد.

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه حجت کتاب مذکور حجتی است قاطع به طوری که خواننده آن هیچ تردیدی در آن نمی‌کند، هر چند که خواننده خود گنهکار باشد، و چطور چنین نباشد و حال آنکه در کتاب به جای خط و نقش، خود عمل دیده می‌شود و پاداش و کیفر هم خود عمل است، هم چنان که فرموده ﴿لَا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۲.

از آن بیانی که ما قبلاً در وجه اتصال آیه ﴿وَيَذُوعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ﴾ به ما قبلش ذکر کردیم وجه اتصال دو آیه مورد بحث یعنی آیه ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾ تا کلمه «حسیبا» به ما قبل خود نیز معلوم و روشن می‌گردد.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۳.

^۲ عذر نیاورید زیرا کیفرتان چیزی جز عمل خودتان نیست. - تحریم، آیه ۷.

و خلاصه معنای آیات با در نظر گرفتن اینکه سیاق آنها سیاق توبیخ و ملامت است این می‌شود که: «خدای سبحان قرآن را نازل کرده و آن را راهنمای ملتی قرار داد که اقوام است و این کار بر طبق سنت الهی جریان یافته چرا که سنت او در هدایت مردم به سوی توحید و بندگی و به سعادت رساندن راه یافتگان و بدبخت کردن گمراهان در همه اعصار اینچنین بوده است و لیکن انسان خیر را از شر و نفع دهنده را از ضرر زننده تشخیص نداده است، نسبت به آنچه که مطابق هوی و هوس باشد عجله می‌کند، و در نتیجه شر را به عین حرص و ولعی که در خیر از خود نشان می‌دهد جستجو و طلب می‌کند و حال آنکه عمل چه خیر و چه شر همچون سایه دنبال آدمی است، و از یکدیگر جدا شدنی نیستند بلکه در کتابی محفوظ شده تا به زودی در روز قیامت برایش بیرون آورند و در پیش رویش بگسترند، و بر سر آن بازخواستش کنند، و چون چنین است بر آدمی لازم است که به هر چه که دلش خواست مبادرت نورزد و در ارتکاب آن عجله نکند، بلکه در آموزش قدری توقف و تفکر نماید تا خیر و شر آن را از هم تشخیص داده و خیر را برگزیده و شر را رها سازد.

﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾

در مفردات می‌گوید: کلمه «وزر» به معنای سنگینی است که در اصل از وزر «کوه» گرفته شده است، و گناه را هم به «وزر» تعبیر می‌کنند و هم به «ثقل» و در قرآن هر دو تعبیر آمده است، یک جا فرموده: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً﴾ و در جای دیگر فرموده: ﴿وَلِيَحْمِلْنَ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ و نیز فرموده: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ یعنی حمل نمی‌کند احدی سنگینی دیگری را به طوری که صاحبش به کلی از وزر فارغ شود^۱.

این آیه به منزله نتیجه، برای آیه ﴿وَكُلِّ إِنسَانٍ أَلزَمْنَاهُ طَائِرَةً...﴾ می‌باشد، و جمله سومی یعنی ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ تاکید جمله دوم است که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾.

هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾

و معنایش این است که عمل چه نیک باشد و چه بد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و علیه او بایگانی می‌شود و در هنگام حساب، خود را در برابر صاحبش آفتابی می‌کند، بنابراین هر کس در راه و به سوی راه قدم نهد برای خود و به نفع خود قدم نهاده و نفع هدایتش عاید خودش می‌شود نه غیر خود، و کسی هم که در بیراهه و به سوی بیراهه قدم نهد ضرر گمراهیش به خودش برمی‌گردد و دودش به چشم خودش می‌رود، بدون اینکه به غیر خود کمترین

^۱ مفردات راغب، ماده «وزر»

ضرری برساند، و هیچ نفسی بار گناه نفس دیگر را نمی‌کشد، و آن طور که بعضی از اهل ضلالت می‌پندارند که اگر گمراهی کنند وزر گمراهیشان به گردن پیشوایانشان است، و یا مقلدین می‌پندارند که مسئولیت گمراهیشان به گردن پدران و نیاکان ایشان است، و خود مسئولیتی ندارند، سخت در اشتباهند.

آری آن روزی را که مجرمین دارند، پیشوایانشان نیز دارند، چرا که هر کس که سنت بدی را باب کند تا زمانی که در دنیا عاملی به آن سنت زشت وجود دارد صاحب سنت نیز همه آن وزر را خواهد داشت، همانها که در دنیا می‌گفتند اینکار را بکن مسئولیتش به گردن من!، باید در قیامت گناه ایشان را به گردن بگیرند.

اما همه اینها وزر امامت و پیشوایی باطل و رواج دادن سنتهای بد است نه عین آن وزری را که مرتکب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سنت گذاران این باشد که خود مرتکبین سنت باطل وزری نداشته باشند، و به فرض هم که عین آن باشد، معنایش این است که در یک گناه دو کس معذب شود.

توضیح اینکه فرمود: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

از ظاهر سیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد بر می‌آید که مراد از «تعذیب» تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال باشد، و مؤید این احتمال سیاق نفی در ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ است، زیرا فرق است در اینکه گفته شود: «لسنا معذبین» یا «لا نعذب» یا «لن نعذب» و یا اینکه گفته شود: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ که در سه تعبیر اول، تنها نفی عذاب را می‌رساند، و در تعبیر چهارم استمرار نفی آن در گذشته را افاده می‌کند، و می‌فهماند که سنت الهی جاری در امتهای گذشته بر این بوده است که هیچ امتی را عذاب نمی‌کرد مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان می‌فرستاد و ایشان را از عذاب خدا می‌ترساند.

کلمه: «رسول» نیز مؤید این احتمال است، چون می‌توانست از آن مبعوث به «نبی» تعبیر کند، و بفرماید: «حتی نبعث نبیا» و اگر در نظر خواننده مانده باشد که در جلد دوم این کتاب در فرق میان «رسول» و «نبی» گفتیم که «رسالت» منصب خاصی است الهی که مستلزم حکم فصل در امت است، و گفتیم که حکم فصل عبارتست از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره‌مندی از زندگی تا مدتی معین، هم چنان که قرآن فرموده: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^۲ به خلاف نبوت، زیرا نبوت منصبی نیست که مستلزم چنین لوازمی باشد.

^۱ برای هر قومی رسولی است پس چون آمد رسول آنها قضاوت کند بین آنان و به آنان ظلم نمی‌شود، - یونس، آیه ۴۷.

^۲ گفتند پیامبران آنها آیا در خدا شکی است پدید آورنده آسمانها و زمین است می‌خواند شما را به چیزی که مغفرت است برای

پس اینکه در آیه مورد بحث تعبیر به رسول کرده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب تعذیب دنیوی است نه اخروی و مطلق تعذیب.

پس اینکه فرمود: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ به منزله دفع توهمی است که ممکن است از کسی سر بزند، و از آیات سابق که می فرمود: «اثر اعمال به صاحبش برمی گردد، و صالحین را به اجر کبیر و طالحین را به عذاب الیم نوید می داد» چنین برداشت کند که آثار گناهان (چه آثار سوء دنیوی آنها و چه اخرویشان) به هیچ وجه از صاحبانش جدا شدنی نبوده و هیچ قید و شرطی در لحوق آنها به صاحبانشان نیست. در این آیه خداوند از چنین احتمالی پاسخ داده که خدا به رحمت و سعیه و عنایت کامله اش یک عذاب را که همان عذاب استیصال دنیوی باشد مقید به قیدی کرده، و آن این است که «بعد از بعث رسول و انذار او» باشد، هر چند می توانست این قید را نیاورد، و لیکن به خاطر رحمت و رأفتش به زبان پیامبر بندگانش را تا نهایت درجه، موعظه نموده و حجت را بعد از تمام شدنش کاملتر می کند آن وقت اگر باز هم به گمراهی خود ادامه دادند عذاب را می فرستد، و بنابراین جمله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ معنایش «واقع نشدن» آن است، نه «جایز نبودن» آن.

بنابراین آیه شریفه همانطور که ملاحظه می شود در مقام این نیست که حکم عقل را که می گوید: «عقاب بدون بیان جایز نیست» امضاء کند، بلکه کاشف از اقتضایی است که عنایت و رحمت خداوندی دارد، و آن این است که هیچ قومی را (هر چند مستحق عذاب باشند) به عذاب استیصال دچار نکند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسیل دارد تا حجت را بر ایشان مؤکد و تمامتر نموده و با بیانهایی پی در پی گوشزدشان کند. و اما «نبوت»، مقامی است که به وسیله آن تکالیف بر بندگان ابلاغ می شود و شرایط دین بیان می گردد به همین جهت مؤاخذه الهی و یا مغفرتش در حق افراد استقرار می یابد و مشخص می گردد که چه کسی مستحق ثواب و چه کسی مستوجب عقاب اخروی است.

شما از گناهانتان و به تاخیر اندازد شما را تا روز نامبرده شده. - ابراهیم، آیه ۱۰.

البته این هم تنها در مسائلی است که (مانند فروع دین) حق و باطل آن، جز از طریق نبوت به دست نمی‌آید و اما اصولی که عقل آدمی آن را درک می‌کند، و مسائلی که (مانند توحید و نبوت و معاد) که از ضروریات عقل است در آنها هیچ حاجتی به نبوت و رسالت نیست، بلکه عقل خودش به تنهایی پذیرندگان آنها را مستحق ثواب و منکرین آنها را مستوجب عقاب می‌داند.

و خلاصه اینکه اصول دین آن مسائلی است که عقل بطور مستقل آنها را بیان می‌کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آنست فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی در باره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست، چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد دور لازم می‌آید که خلاصه‌اش «موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی» است بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده، و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین احتیاجی به بیان نبی هست، و حجت خدا تمام نمی‌شود و مؤاخذه‌اش در آخرت استقرار نمی‌یابد، مگر به بیان نبی، و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی‌کند. و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب و در ذیل داستانهای نوح در جلد دهم آن و در مواردی دیگر بطور مفصل در این مساله بحث کردیم.

این راجع به مؤاخذه اخروی، و اما در باره مؤاخذه دنیوی و عذاب استیصال، اینکه ما گفتیم: خداوند نخست رسولی را برای مردم گسیل می‌دارد تا مردم را انذار کند و در صورتی که زیر بار نرفتند برایشان عذاب می‌فرستد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می‌داند، بلکه صرفاً بدین جهت است که خداوند سبحان چنین عنایت کرده است که قبل از بعث رسول، عذاب نفرستد. مفسرین در معنای آیه مشاجره‌های طولانی دارند، که چون بیشتر آنها از غرض بحث تفسیری بدور است لذا به ایرادش پرداختیم، و شاید هم آنچه ما گفتیم با گفته آنان وفق ندهد، به هر حال حق برای پیروی و اطاعت سزاوارتر است تا گفته این و آن.

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾.

راغب در مفردات گفته است که: کلمه «ترفه» به معنای توسعه دادن در نعمت

است، وقتی گفته می‌شود: «اترف فلان - فلانی مترف است» معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است - تا آنجا که می‌گوید - مراد از «مترفین» در جمله ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ همان کسانی‌اند که آیه: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ﴾ ۳ - خدا وقتی انسان را آزمایش کند او را اکرام نموده غرق در نعمتش می‌سازد «وصفشان می‌کند»^۱.

و صاحب مجمع البیان گفته است: «ترفه» به معنای نعمت است.

ابن عرفه در معنای آن گفته: «مترف» کسی را گویند که افسارش را رها کرده باشند و هر چه دلش خواست بکند و جلویش را نگیرند، و نیز در معنای «تدمیر» گفته است: این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از «دمار» می‌باشد.^۲

مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً﴾

و معنای جمله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً﴾ این است که وقتی زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد چنین و چنان می‌کنیم، و این تعبیر از قبیل این است که می‌گویند: وقتی فلانی می‌خواست بمیرد چنین و چنان گفت، و آسمان وقتی می‌خواست ببارد فلان جور شد، که در همه اینها معنا این است که «وقتی نزدیک شد بمیرد و یا ببارد»، چون پر واضح است که هیچکس به حقیقت معنای اراده، اراده مردن نمی‌کند، و آسمان هم اراده باریدن ندارد، در قرآن هم آمده: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾^۳ پس در همه این موارد، اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است.

ممکن هم هست مراد از آن، اراده فعلیه باشد، چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضی مراد و مساعد با وقوع آنست و این معنا نزدیک به همان معنایی است که خاطر نشان ساختیم، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاکت ایشان را دارد، و آن عبارت از کفران ایشان به نعمت و طغیان به معصیت است، هم چنان که فرموده: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^۴، و نیز فرموده: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ﴾^۵

^۱ مفردات راغب، ماده «ترفه».

^۲ مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۹.

^۳ دیواری یافتند که می‌خواست خراب شود. - کهف، آیه ۷۷.

^۴ اگر شکر بگزارید قطعاً نعمت‌هایتان را زیادتر می‌کنم و اگر کفران کنید مسلمان عذاب من شدید است. - ابراهیم، آیه ۷.

^۵ کسانی که در بلاد طغیان ورزیده در آنها فساد را زیاد کردند، پس پروردگارت تازیانه عذاب را بر ایشان فرود آورد که پروردگار تو در کمین‌گاه است. - فجر، آیه ۱۱-۱۴.

وجوه مختلفی که در توضیح و توجیه جمله: ﴿أَمْرًا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا...﴾ با توجه

به اینکه خداوند امر به فحشاء نمی‌کند، گفته شده است

و اینکه فرمود: «ما به مترفین آن قوم دستور دادیم تا در آن قریه‌ها فسق و فجور کنند» با اینکه از کلام خدای تعالی این معنا را می‌دانیم که هرگز امر تشریحی به فسق و فجور نکرده و بلکه صریحا فرموده: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^۱، لذا می‌فهمیم که این امر، امر تشریحی نبوده.

و اما تعلق نگرفتن امر تکوینی، به معصیت، از آن جهت که معصیت است نیز واضح است بلکه واضح‌تر از امر تشریحی است، زیرا اگر خداوند امر تکوینی به عملی کند، آن عمل، ضروری شده و دیگر متعلق به اختیار کسی نمی‌شود، و وقتی عملی اختیاری انسان نشد انجامش معصیت نیست، هم چنان که قرآن کریم در معنای امر تکوینی خداوند فرموده است: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲.

بنابراین اگر متعلق امر، در جمله «امرنا» اطاعت باشد، امر به معنای حقیقی یعنی امر تشریحی خواهد بود، یعنی امری که با زبان پیغمبرشان به ایشان ابلاغ شده، پیامبری که مبعوث شدنش برای انذار ایشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است، و قبلا هم اشاره کردیم که اصولا این شان یعنی انذار مردم از مختصات فرستادگان خداست.

پس قوم هر پیغمبری اگر مخالفت کنند و از امر پروردگارشان فسق بورزند، قول عذاب برایشان محقق می‌شود، یعنی مبتلا به عذاب و هلاکت می‌گردند.

و اگر متعلق امر در جمله مورد بحث، فسق و معصیت باشد، مقصود از امر این خواهد بود که ما نعمت را برایشان افاضه نموده و بر سبیل املاء و استدراج فراوانش کردیم تا بدین وسیله دسترسیشان به فسق بیشتر گشته و فسق را از حد بگذرانند و قول بر آنان محقق گردد تا عذاب نازل شود. این دو وجه بود که با هر یک از آنها جمله «امرنا...» را می‌توان توجیه نمود.

اما وجه اول از دو جهت بعید است، یکی اینکه خلاف ظاهر است، چون ظاهر اینکه می‌گوئیم: «دستورش دادم و او چنین و چنان کرد» این است که دستور به عین همان عملی که او کرده صادر شده است، و در آیه مورد بحث هم ظاهر این است که امر به خود فسق تعلق گرفته باشد، نه به طاعت.

دوم اینکه تا همه اهل یک شهر فسق نورزند بلای عمومی نازل نمی‌شود، و با این حال وجهی نیست که امر تنها متوجه مترفین شود.

^۱ بگو خداوند امر به فحشاء نمی‌کند. - اعراف، آیه ۲۸.

^۲ و چون چیزی را اراده کند بگوید باش بی درنگ خواهد شد. - یس، آیه ۸۲.

ز مخشری در توجیه این امر گفته است: امر در اینجا حتما امری است مجازی، زیرا وقتی امر حقیقی می‌بود که به ایشان فرموده باشد: «افسقوا - فسق بورزید» و چون چنین امری معقول و ممکن نیست، لا جرم امر مجازی خواهد بود، و اما وجه مجازیت آن این است که از آنجایی که خداوند نعمت را بر آنان بسیار کرده و وسیله پیروی شهوات را بر ایشان فراهم نموده پس گویی که ایشان ماموریت داشته‌اند که نعمت‌های خدا را در اینکار صرف کنند.

ولی حقیقتش این است که خداوند نعمت را برای این ارزانیشان داشت که شکرگزاری نموده و در راه خیر صرف کنند، و متمکن از احسان و نیکی باشند، هم چنان که ایشان را صحیح و سالم و نیرومند آفرید و متمکن در خیر و شرشان کرد، و از ایشان خواست تا خیر را بر شر و اطاعت را بر معصیت مقدم بدارند، ولی ایشان فسق و فجور را مقدم داشتند، و چون دست و دامن بدان بیالودند «قول» که همان کلمه عذاب باشد برایشان استقرار یافت، و نابودشان کرد.

و اگر بگویی که چرا آیه را چنین معنا نکنیم که «ما ایشان را به اطاعت امر کردیم و ایشان فسق ورزیدند»؟ در جواب می‌گوئیم بدین جهت نمی‌توانیم که چنین معنا کردن مستلزم حذف چیزی است که در آیه دلیل و قرینه‌ای بر آن نیست و چنین حذفی جایز نمی‌باشد چه رسد به حذف چیزی که دلیل بر خلاف آن هست. به خلاف اینکه مامور به که حذف شده همان فسق باشد که کلمه «فسقوا» بر آن دلالت دارد، و اینگونه تعبیر بسیار است، مثلا گفته می‌شود: امرش کردم پس ایستاد، یا دستورش دادم خواند، که غیر از این از آن فهمیده نمی‌شود که مامور به حذف شده در اولی ایستادن و در دومی همان قرائت است، و اگر چیز دیگری در تقدیر بگیریم در حقیقت از شنونده خود علم غیب توقع کرده‌ایم.

البته این معنا را در مثل «او را دستور دادم نافرمانی کرد» و یا «او را امر کردم امرم را امتثال نکرد» نمی‌گوئیم، زیرا هیچ عاقلی مامور خود را امر به نافرمانی نمی‌کند، و چون محال است چنین معنایی مورد نظر گوینده باشد از این جهت کلام گوینده هم دلالت بر آن ندارد، بلکه صاحب چنین کلامی منظورش این است که من اصلا مامور ندارم و خطم را نمی‌خوانند، من فلانی را امر کردم ولی او اطاعت نکرد، مثل اینکه بعضی از سفیهان و دیوانگان بدون اینکه ماموری داشته باشند امر و نهی می‌کنند.

خواهی گفت: با اینکه می‌دانیم خداوند امر به فحشاء نمی‌کند و همواره به خیر و عدالت امر می‌کند چرا همین معنا قرینه بر این نباشد که مقصود از جمله «امرنا...»، این باشد

که ما مترفین آن قریه‌ها را امر به خیر کردیم ولی ایشان عصیان ورزیدند؟.

در جواب می‌گوییم: این حرف صحیح نیست، زیرا تقدیر گرفتن کلمه «بخیر» تقدیر گرفتن چیز است که ظاهر عبارت «فسقوا» مخالف آنست، بنابراین جز همان راه که گفتیم که باید کلام مورد بحث را، حمل بر مجاز کرد چاره دیگری نداریم^۱.

و این کلام در توجیه جمله مورد بحث و اینکه چگونه فسق مامور به شده است حرف خوبی است، و لیکن آن طور که ایشان ادعا کرده‌اند که آیه شریفه صریح در این معنا است و احتمال دیگری وجود ندارد، صحیح نیست.

همانطور که آن وجه محتمل است بیان ما نیز محتمل است، چرا صحیح نباشد که بگوئیم در جمله «امرش کردم پس نافرمانی کرد» به قرینه اینکه «عصیان» منافی با «امر» است، مامور به «اطاعت» بوده و تقدیر چنین باشد که «من او را به اطاعت امر کردم ولی او فسق ورزید» چون فسق همان عصیان و خروج از زی بندگی است، و یا چرا صحیح نباشد بگوئیم که فعل «امرنا» در آیه شریفه در لازمه معنای خود استعمال شده، و معنای آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند.

بنابراین انصاف این است که هم توجیه ما متحمل است، و هم توجیه زمخشری، و هیچیک هم اشکالی ندارد، جز اینکه توجیه ما صرف احتمال نیست، بلکه بهره‌ای از ظهور نیز دارد.

بعضی^۲ دیگر از این سؤال که چرا امر فقط متوجه مترفین شده، چنین پاسخ داده‌اند که چون ایشان رؤسا و زمامداران قوم بوده‌اند، و دیگران از ایشان پیروی می‌کردند، و معلوم است که حکم تابع حکم متبوع او است، ولی این جواب بی اشکال نیست.

بعضی^۳ دیگر گفته‌اند: جمله: «امرنا...» صفت قریه است، نه جواب کلمه «اذا» و جواب کلمه مزبور حذف شده است، هم چنان که در آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ حذف شده، و جهت حذف آن این بوده که حاجتی به ذکرش نبوده، و کلام بر آن دلالت می‌کرد.

عده‌ای^۴ دیگر گفته‌اند که در آیه، تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیرش چنین است «و اذا امرنا مترفی قریه ففسقوا فیها اردنا ان نهلكها - و چون مترفین هر شهری را امر کنیم و ایشان

در امر ما فسق بورزند اراده می‌کنیم هلاکشان سازیم» چون اراده هلاکت قبل از آنکه جهتش محقق شود

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۵۴.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

معنا ندارد، این وجه مانند وجه قبلیش سخیف و بی اساس است.

همه این توجیهاات بر تقدیر نیست که آیه را به قرائت معروف که جمله «امرنا» را با همزه و بعد از آن میم بدون تشدید قرائت نموده اند قرائت کنیم و آن را از ماده «امر» که به معنای طلبیدن است بدانیم، ولی چه بسا که آن را به معنای اکتار دانسته اند، و گفته اند معنایش این است که مال و اولاد مترفین را زیاد کردیم، و ایشان در آن شهر فساد راه انداختند.

و بعضی^۱ دیگر آن را به صورت «امرنا» قرائت کرده و به علی (علیه السلام) و به عاصم و ابن کثیر و نافع و غیر ایشان نسبتش داده اند که از ماده «ایمار» و به معنای زیاد کردن مال و نسل است، بعضی^۲ دیگر آن را به صورت «امرنا» با تشدید میم از مصدر تامیر به معنای تولیت و عهده داری امارت قرائت کرده و به امام علی و امام حسن و امام باقر (علیه السلام) و به ابن عباس و زید بن علی و غیر ایشان نسبتش داده اند.

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾.

در مفردات گفته است: کلمه «قرن» به معنای مردمی است که در یک زمان زندگی کنند و از جهت عصر و زمان مشترک باشند، و جمع آن قرون می آید، هم چنان که در قرآن فرمود: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونِ﴾ و نیز فرموده: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ﴾^۳ و معنای آیه روشن است که می خواهد مطلب گذشته در آیه قبل را تثبیت نموده و با اشاره به قرون گذشته هلاک شده، بفهماند که هلاک ساختن اهل قریه ها و دیارها یکی از سنت های جاریه خداوندی است.

و این آیه خالی از اشعار به این معنا نیست که سنت هلاک ساختن از زمان نوح در میان قرون بشری شروع شده است، و همین طور هم هست قبلا هم در تفسیر آیه: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾، در جلد دوم این کتاب گفتیم که جامعه انسانی، قبل از زمان نوح (علیه السلام) یک جامعه ساده فطری بوده است و بشر جز آنچه را که به فطرت خود می یافته درک نمی کرده است و بعد از آمدن نوح بود که اختلافات در میان بشر پیدا شد.

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾.

کلمه «عاجلة» صفت است برای موصوفی که حذف شده و بعید نیست که موصوفش حیات (زندگی) باشد، به قرینه اینکه مقابل آن را در آیه بعد، آخرت آورده است.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴.

^۳ مفردات راغب، ماده «قرن».

^۴ مردم امت واحده ای بودند خداوند پیغمبران را مبعوث کرد. - بقره، آیه ۲۱۳.

بعضی^۱ هم گفته‌اند که مراد از «عاجلة» نعمت‌های عاجله است، بعضی^۲ نیز گفته‌اند که متاع دنیای عاجل است.

و مفردات در معنای «یصلیها» گفته است که اصل این کلمه «صلی» و به معنای گیراندن آتش است، آنگاه از خلیل نقل کرده که گفته است: معنای «صلی الکافر النار» این است که کافر حرارت آتش را چشید. و به همین معنا است جمله ﴿يَصْلَوْنَهَا فَبَسَّ الْمَصِيرُ﴾ و بعضی گفته‌اند «صلی النار» به معنای «داخل آتش گشت» می‌باشد و «اصلی النار» یعنی: «دیگری را در آتش انداخت» هم چنان که در قرآن کریم آمده است: ﴿فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا﴾^۳.

و در مجمع البیان گفته: «مدحور» از ماده «دحر» به معنای دور کردن است: و مدحور یعنی مطرود و دور شده. اینکه گفته می‌شود «اللهم ادحر عنا الشيطان - یعنی خدایا شیطان را از ما دور کن»^۴. خداوند متعال بعد از آنکه سنت خود را در تعذیب دنیوی، پس از دعوت رسالت، بیان نمود و متذکر شد که همواره امتهای انسانی را به سوی ایمان و عمل صالح راهنمایی می‌کند، و در آخر اگر به فساد و افساد پرداختند رسولی می‌فرستد، و اگر باز هم طغیان و فسق ورزیدند به عذاب دسته جمعیشان مبتلا می‌سازد، اینک در این آیه به بیان سنتش در عذاب اخروی و ثواب آن می‌پردازد، در یک آیه بعد، عذاب اخروی را و در آیه بعد از آن، ملاک ثواب اخروی را و در آیه‌ای دیگر خلاصه گفتار و اصل کلی در این باب را بیان می‌فرماید.

مراد از عاجله در آیه ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾

پس اینکه فرمود: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾ معنایش این است که هر کس حیات عاجله یعنی زندگی دنیا را بخواهد یعنی متاعی را از دنیا طلب کند که نفس از آن ملتذذ و قلب بدان علاقمند است، و تعلق قلب به حیات عاجله و طلب آن، وقتی تعلق و دنیاطلبی است که فقط حیات عاجله را بخواهد، اما اگر دنیا را از این نظر بخواهد که وسیله نیل به

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۷.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

^۳ مفردات راغب، ماده «صلا».

^۴ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۶.

سعادت اخروی است، این در حقیقت دنیاطلبی نیست، بلکه اراده آخرت و عقبی طلبی است.

از آنجا که به آخرت نمی‌توان رسید مگر از راه دنیا، لذا به هر انسانی که این راه را طی کند نمی‌شود گفت دنیا طلب مگر آنکه از آخرت اعراض نموده و به کلی آن را فراموش کند و در نتیجه اراده و حواسش خالص برای دنیا شود، هم چنان که کلمه «کان» در جمله «﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ﴾» که استمرار را افاده می‌کند نیز این معنا را می‌رساند.

آری طالب دنیا کسی است که معتقد به زندگی دیگری غیر این زندگی دنیا نباشد، و در نتیجه اعتقاد به نبوت و توحید را لغو بپندارد، زیرا که اگر اعتقاد به معاد نباشد، دیگر ایمان به خدا و فرستادگان او و تدین به دین اثری نخواهد داشت.

هم چنان که خدای تعالی فرمود: ﴿فَأَعْرَضُ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّٰ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^۱.

و اینکه فرمود ﴿عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ معنایش این است که ما هم آنچه را که او می‌خواهد فوراً به او می‌دهیم، البته نه هر قدر که او می‌خواهد، بلکه هر قدر که ما بخواهیم، پس امر به دست ما است نه به اختیار او، و اثر هر چه هست در اراده ما است نه در اراده او، تازه این روش را در باره همه دنیاطلبان اعمال نمی‌کنیم، بلکه در حق هر کس که خواستیم به کار می‌بندیم، پس اراده اشخاص از هیچ جهت حاکم بر اراده ما نیست، و این تنها اراده ما است که در ایشان حکومت می‌کند.

و چون اراده فعلی خدای عز و جل نسبت به هر چیز عبارتست از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه، لذا باید گفت که آیه شریفه دلالت بر این دارد که هر انسان دنیا طلب از دنیا آن مقداری که اسباب اقتضاء کند، و عواملی که خداوند در عالم به جریان انداخته و به تقدیر خود هر کدام را اثری داده، مساعدت نماید رزق می‌خورد، پس دنیا طلب جز به قسمتی از خواسته‌هایش نمی‌رسد و فقط به پاره‌ای از آنچه که می‌خواهد و به زبان تکوین مسئلت می‌نماید نائل می‌شود، لیکن جز آن مقدار که خداوند اسباب را به سویش جریان بیندازد نائل نمی‌گردد. ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

خدای سبحان این حقیقت را در آیه‌ای دیگر به زبانی دیگر بیان کرده و فرمود: ﴿وَلَوْ

^۱ تو هم ای رسول از هر کس که از یاد ما روی گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن. منتهای علم و فهم این مردم تا همین حد است خدا بحال آن کس که از راه حق گمراه شد آگاه است. - نجم، آیه ۲۹ و ۳۰.

لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَ
 لِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُورًا عَلَيْهَا يُتَّكَبُونَ وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا^۱

یعنی اگر نبود یک نواخت زندگی کردن مردم، و اینکه همه محکوم به قانون اسباب و عللند، و در این قانون فرقی میان مؤمن و کافر نیست و هر یک از این دو فریق به عوامل غنی و ثروت مصادف شود ثروتمند گشته و هر یک به عوامل مخالف آن برخورد کند فقیر می‌شود، چه مؤمن و چه کافر، ما کفار را به مزید نعمتهای دنیوی اختصاص می‌دادیم، چون نعمتهای دنیوی در نزد ما و در بازار آخرت ارج و قیمتی ندارد.

این بود معنایی که ما برای «اراده عاجله» کردیم، بعضی دیگر^۲ گفته‌اند: مقصود از خواستن عاجله، این است که انسان هر چه می‌کند مقصودش طلب دنیا باشد نه آخرت، چنین کسی در آخرت از پاداش نیک اعمالش بی‌بهره است، و لیکن این قیدی است که آیه را بدون دلیل، مقید بدان کرده‌اند و بعید نیست این معنی را از آیه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفَّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾^۳ گرفته باشد، غافل از اینکه این آیه با آیه مورد بحث، دو غرض مختلف را دنبال می‌کنند، به این صورت که آیه مورد بحث در مقام بیان این معنا است که «طالب دنیا از سعی و کوشش جز همان دنیا بهره نمی‌برد» و آیه سوره هود در این مقام است که بفهماند «انسان جز عملش بهره دیگری ندارد»، یعنی اگر طالب دنیا باشد همان دنیا را به او می‌رسانند، و فرق میان این دو غرض روشن و واضح است (دقت بفرمائید).

و معنای جمله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا﴾^۴ این است که ما جهنم را جزای او در آخرت قرار دادیم تا حرارت آن را بچشد آنهم در حالی که مذموم و دور از رحمت باشد، و این دو قید، یعنی قید مذموم و دوری از رحمت می‌فهماند که وی «مخصوص به جهنم» و «محروم از مغفرت و رحمت» است.

^۱ و اگر نه این بود که مردم همه نوع و یک امتند ما آنان که کافر به خدا می‌شوند (به مال فراوان) سقف خانه‌هایشان را از نقره خام قرار می‌دادیم و (چندین طبقه که بر سقف با) نردبان بالا روند و نیز بر منزلهایشان (از بزرگی و وسعت) درهای بسیار و تخته‌های زرنگار که بر آن تکیه زنند قرار می‌دادیم و (عماراتشان را) به زر و زیور می‌آراستیم و اینها همه متاع (پست فانی) دنیاست. - زخرف، آیه ۳۳-۳۵.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

^۳ کسانی که طالب تعیش مادی و زینت و شهوات دنیوی هستند، ما مزد سعی آنها را در کار دنیا، کاملاً می‌دهیم و هیچ از اجر عملشان کم نخواهد شد. (ولی) هم اینان هستند که دیگر در آخرت نصیبی جز آتش دوزخ ندارند. - هود، آیه ۱۵ و ۱۶.

و این آیه هر چند که وضعیت دنیاطلبان و غافلان از آخرت را بیان می‌کند، و لیکن باید بدانیم که مراتب دنیاطلبی و انکار آخرت مختلف است، یکی هم از ناحیه زبان چنین است و هم از ناحیه عمل، و دیگری در مرحله عمل چنین است هر چند لسانا به نشانه آخرت گواهی می‌دهد، جمله ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ...﴾ که به زودی می‌آید نیز این اختلاف را تصدیق می‌کند.

﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾.

راغب می‌گوید: «سعی» به معنای راه رفتن به سرعت است، البته نه به آن حدی که دویدن شمرده شود، و در حدیث در هر کار (چه خیر و چه شر) استعمال می‌شود^۱.

در باره جمله ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾ بیان ما همان است که در جمله ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾ گذشت، اشکال ما هم به کلام مفسری که^۲ گفته است: «معنای اینکه فرموده: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾ این است که آن کس که با عمل خود آخرت را طالب باشد». همان اشکالی است که در گفتار مفسر در معنای جمله ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾ گذشت.

حرف «لام» در جمله ﴿وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا﴾ برای اختصاص است و همچنین اضافه «سعی» به «ضمیر آخرت» اختصاص را می‌رساند و چنین معنا می‌دهد که «هر که کوشش کند و مجدانه کوشش کند و کوششی کند که مختص به آخرت است» و از این معنا چنین استفاده می‌شود که سعی برای آخرت باید طوری باشد که لایق به آن باشد، مثل اینکه کمال جدیت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعی و یا حجت شرعی گرفته باشد، و معنای جمله ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ این است که این سعی را در حالی کند که ایمان به خدا داشته باشد، و این خود مستلزم توحید و ایمان به نبوت و معاد است، زیرا کسی که اعتراف به یکی از این سه اصل نداشته باشد خدای سبحان او را در کلام مجیدش مؤمن به خود نمی‌داند، و آیات قرآنی در این باره بسیار است.

به فرض اینکه از آیات مذکور هم که چشم‌پوشی کنیم تقیید به جمله ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ برای رساندن این معنا کافی است، زیرا کسی که آخرت بخواهد و کارهای مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعاً ایمان به خدا و به ورای دنیا دارد.

و اگر تقیید مذکور به منظور رساندن صحت ایمان، که خود مستلزم اعتقاد به توحید و

^۱ مفردات راغب، ماده «سعی».

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۷.

نبوت است نبود، هیچ وجه دیگری برای آن متصور نمی‌شد، پس تنها تقیید به «ایمان»، به سایر آیات قرآنی در این باره کمک می‌کند.

و معنای جمله ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ این است که خداوند عمل چنین کسانی را به بهترین وجه قبول نموده و کوشش آنان را می‌ستاید و ستایش خدا در برابر عمل بنده، عبارت است از تفضل او بر بنده‌اش.

آری همین که خداوند پاداش نیک به بنده‌اش می‌دهد، تفضلی است بر بنده‌اش و گرنه وظیفه بنده، بندگی مولای خویش است، و نباید خود را طلبکار مولایش بدانند، پس ثواب دادن، تفضل مولا است، و ثنا خواندنش بر بنده، تفضلی است دیگر ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾.

اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند

این دو آیه دلالت بر این دارند که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس، و اعمال سببهایی هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف ندارند، به خلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند زیرا در باره اسباب اخروی فرموده است: ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ و در باره اسباب دنیوی فرموده ﴿عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ پس هر قدر می‌خواهیم و برای هر کس که بخواهیم.

﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَاءَهُ وَهُوَ لَاءٌ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾.

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه «مد» در اصل بمعنای کشیدن است، و به همین جهت است که زمان ممتد را مدت گویند، طولانی بودن زخم را «مدت الجرح» و کشیدن نهر را «مد النهر» و پیوستن نهری به نهری دیگر را «مد النهر بالنهر» گویند، و چشم به چیزی دوختن را «مد» گویند، و قرآن کریم فرموده: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ چشم‌های خود را ندوز... «و نیز می‌گویند: «مددته فی غیه - او را در گمراهی امتداد دادم» و لشگر را با مدد امداد کردم، و فلان شخص را با غذا مدد دادم، و کلمه «امداد» بیشتر در «محبوب و نیکی‌ها» و کلمه «مد» در «مکروه و بدی‌ها» استعمال می‌شوند، لذا در قرآن کریم آمده: ﴿وَ أَمْدَدْنَاَهُمْ بِفَأْكِهِةٍ وَ لَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ایشان را به میوه و گوشت از هر قسمش که میل داشتند امداد کردیم «و در مکروه مد را به کار برده فرموده: ﴿وَ نَمُدُّ لَهُ مِنْ الْعَذَابِ مَدًّا﴾ و نیز فرموده: ﴿وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ ایشان را در طغیانشان مدد می‌کنیم «و نیز فرموده: ﴿وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَىِّ﴾ و برادرانشان ایشان را در گمراهی نگه می‌داشتند «این بود گفتار راغب، البته با تلخیصی از ما^۱.

پس می‌توان گفت که امداد و مد هر چیز به این است که از نوع خودش بدان اضافه کنیم تا بدین وسیله

^۱ مفردات راغب، ماده «مد».

وجود و بقایش امتداد یابد، که اگر این اضافه را نکنیم وجودش قطع می‌شود، مانند چشمه آب که از منبع زیر زمینی خود مدد گرفته و لحظه به لحظه به آن اضافه می‌شود، و در نتیجه جریانش امتداد می‌یابد.

خدای سبحان هم که انسان را در عملش (چه دنیوی چه اخروی) امداد می‌کند در حقیقت به همین معنا است، زیرا تمامی وسائل عمل و آنچه که عملش در تحققش محتاج بدان است از قبیل علم و اراده و ابزار بدنی و قوای فعاله و مواد خارجی که عمل روی آنها واقع می‌شود، و عامل با عمل خود در آنها تصرف می‌کند، و همچنین اسباب و شرائط مربوط به عمل و به مواد، همه و همه اموری تکوینی هستند که آدمی خودش در خلقت و فراهم نمودن آنها دخالت ندارد، و اگر یکی و یا همه آنها نباشد، عمل انسان هم تحقق نخواهد یافت، این خدای سبحان است که به فضل خود آنها را افزوده و وجود و بقاء آدمی را امتداد می‌دهد، آری اگر عطای او منقطع شود عمل هر عاملی از او منقطع می‌گردد.

بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقبی طلبان در اعمال اخروی مستمد از عطای

خداوندند

پس اهل دنیا در دنیای خود و اهل آخرت در آخرت خود از عطای خدا استمداد می‌کنند، و در این عطا کردن چیزی جز حمد عاید خدای سبحان نمی‌شود، آری هر چه او عطا می‌کند انعامی است بر آدمی که آن را در موضع نیکو و موردی که پروردگارش راضی باشد استعمال کند، و اما اگر فسق بورزد و آن نعمت را در آن مورد نیکو استعمال نکند در حقیقت کلمه خدا را از جای خود تحریف کرده و نباید جز خود کسی را ملامت کند، به هر حال خداوند مستحق ثنای جمیل می‌باشد و حجت بالغه او تمام است.

پس اینکه فرمود: «کلا نمد» معنایش این است که ما هر دو فریق را (چه آنها که برایشان عجله می‌کنیم و چه آنها که شکر سعیشان را می‌گذاریم) امداد می‌نماییم و اگر مفعول «نمد» که کلمه «کلا» باشد (با اینکه باید بعد از فعل بیاید) قبل از فعل آورده شده، بدین جهت بوده است که بفهماند نسبت به آن عنایتی است، و مقصود بیان عمومیت امداد نسبت به هر دو فریق است.

و اینکه به یک یک آن دو گروه اشاره کرد و فرمود: ﴿هُؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ﴾ یعنی این دسته که برایشان عجله می‌شود و این دسته که سعیشان شکرگزاری می‌گردد، برای این بود که بفهماند هر کدام از آنها وضعی مخصوص بخود دارند، و نتیجه معنا چنین می‌شود که هر یک از این دو فریق در تحت تربیت الهی قرار داشته و از عطاء خدا برایشان افزوده می‌شود، بدون هیچ تفاوت، جز اینکه یکی از این دو دسته نعمت الله را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا

هم سعیش را شکرگزاری می‌کند و دیگری آن را در طلب دنیای عاجله مصرف نموده و آخرت را فراموش می‌نماید، و از سعیش جز بدبختی و خسران برایش نمی‌ماند.

و اگر مدد به هر دو را از عطاء پروردگار خواند و فرمود: ﴿مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾ برای این بود که گفتیم هر دو گروه در تمامی آنچه که در عمل خود از آنها استفاده می‌کنند از عطاء پروردگار برخوردارند، و از خود آنان نیست، آری نه خود آنان در وجود آنها دخالت دارند و نه مخلوقی دیگر، بلکه تنها خدای سبحان است که مالک و ایجاد کننده آنها است، پس همه آنها از عطای او است.

از این قید، وجه آن پاداشی هم که برای هر یک از دو گروه ذکر فرمود استفاده می‌شود، زیرا وقتی بنا شد که اعمال هر دو گروه به امداد خدای عز و جل و فقط از عطاء او باشد پس جا دارد و سزاوار است که هر کس نعمت او را در کفر و فسق مصرف کند به آتش افتاده و مذموم و مدحور باشد، و هر کس که آنها را در ایمان و اطاعت خدا مصرف کند سعیش مشکور باشد.

در اینکه سیاق را از تکلم با غیر (نمد) به غیبت تغییر داده و فرمود «عطاء ربک» و نفرمود: «من عطاءنا» و کلمه «ربک» را هم تکرار نمود، این نکته استفاده می‌شود که امداد ایشان از شئون ربوبیت است، و هر چند جز خدای سبحان برای کسی ربی نیست و لیکن از آنجایی که بت پرستان برای بت‌های خود ربوبیت قائل بودند لذا ربوبیت خدای سبحان را به پیغمبر گرامیش نسبت داده فرمود: «ربک».

و معنای جمله: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ این است که عطاء پروردگار تو ممنوع نیست، چون کلمه: «حظر» به معنای منع است، پس اهل دنیا و اهل آخرت هر دو از عطای او استمداد می‌کنند، و جیره‌خوار نعمت او و ممنون به منت‌های اویند.

در این آیه شریفه دلالتی است بر این حقیقت که بخششهای الهی مطلق و غیر محدود است، چون «عطاء» و همچنین «نبودن منع» را مطلق آورد، پس هر جا که محدودیت و یا تقدیر و یا منعی (به اختلاف موارد) وجود داشته باشد، همه از ناحیه شخصی است که به او بخشش می‌شود و بستگی به داشتن یا نداشتن استعداد او دارد و آن محدودیت از ناحیه خود خداوند که مفیض است ناشی نمی‌شود.

این بود آن مطالبی که از آیه شریفه به نظر ما رسید، و از جمله حرف‌های عجیبی که در تفسیر این آیه گفته‌اند^۱ و آن را به حسن و قتاده نسبت داده‌اند این است که: منظور از عطاء و

بخشش عطاء دنیوی است، که مشترک بین مؤمن و کافر است، نه عطاء اخروی، چون عطای اخروی مخصوص مؤمنین است و بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: ما هر دو فریق و گروه را با عطای دنیوی خود

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۷.

مدد می‌کنیم، چه آن فریق که عاجله را می‌خواهند و چه آن فریق که آخرت را، و عطایای دنیوی ما از هیچیک از ایشان محظور و ممنوع نیست.

و لیکن این تفسیر صحیح نیست زیرا مقید کردن «عطاء» به «عطاء دنیوی» بدون دلیل و مقید است، آن هم با اینکه این مورد، صلاحیت اطلاق را دارد، و اما این دلیلی که آورده‌اند که عطاء اخروی مخصوص مؤمنین است، و کفار در آن شرکت ندارند اصلا از محل بحث خارج و نسبت به زمینه گفتار اجنبی و بی ربط است، چون زمینه گفتار در آیه شریفه عبارتست از امدادی که اعمال (که منتهی به جزاء و پاداش می‌شوند) منتهی و مستند به آن امدادند، نه خود پاداش، و مساله عطایای مؤمنین در آخرت، از قبیل جزا و پاداش است، نه از قبیل اعمال.

علاوه بر این، چه کسی به شما گفته است که عطایای اخروی مخصوص به مؤمنین و ممنوع از کفار است، آن عطایا نیز هم چنان که قبلا هم گفتیم از احدی ممنوع نیست، و منع هر چه هست از ناحیه خود کفار است، نه از ناحیه خداوند، مانند عطایای دنیوی که گفتیم هر چه محدودیت در آنها هست از ناحیه محدود بودن استعداد مستفیض است نه از ناحیه مفیض.

آلوسی در روح المعانی گفته: تقسیمی که در این آیه شده است، حاصر (جامع افراد) و مانع اغیار نیست، و حاصر نبودنش ضرری به معنا نمی‌زند، اما اینکه گفتیم حاصر نیست، برای اینکه وقتی حاصر بود که هر صاحب عملی، از عمل خود یا عاجله تنها را بخواهد و یا آخرت تنها را و یا هر دو را و یا هیچ یک را، و آیه شریفه تنها متعرض دو قسم اول از این چهار قسم شده است، پس جامع افراد نیست و تازه قسم سوم به تنهایی سه قسم می‌شود، زیرا آن کس که از عمل خود هم دنیا را می‌خواهد و هم آخرت را یا آخرت در نظرش رجحان دارد و یا دنیا، و یا نظرش نسبت به هر دو مساوی است.

آنگاه بحث را در آن قسم که اراده آخرت ارجح باشد طول داده و اختلاف علما را در اینکه آیا چنین عملی قبول است یا نه، نقل کرده، در باره قبول نشدن عمل آن کس که دنیا در نظرش ارجح و یا مساوی باشد از علماء نقل کرده که متفقا گفته‌اند عملش قبول نیست.

و در باره قسم چهارم که نه دنیا را بخواهد و نه آخرت را گفته است چنین فرضی به نظر کسانی که معتقدند صدور فعل از قادر متوقف بر وجود داعی است محال است ولی کسانی که عمل را متوقف بر داعی نمی‌دانند چنین فرضی را ممکن دانسته و گفته‌اند عملی

که نه داعی دنیوی در آن باشد و نه اخروی، اثری در باطن ندارد و در ظاهر حرام است،^۱ این بود گفتار آلوسی که البته قبل از او دیگران هم این تقسیم را کرده‌اند.

ولی خواننده عزیز توجه دارد که آیه شریفه در مقام بیان حکم قبول شدن و نشدن اعمال و اینکه از چه عاملی قبول و از چه عاملی مردود است نمی‌باشد، بلکه آیه شریفه در باره هدف و غایت انسان و تعیین غایت او به حسب نشانه زندگی نظر دارد که یا متعلق به زندگی دنیایی است، و از آنچه می‌کند جز مزایای زندگی مادی دنیا منظوری ندارد و به کلی از آخرت اعراض دارد، و یا آنکه غایت و هدفش زندگی آخرت است، که لازمه‌اش آنست که برای خود یک زندگی جاودانه و همیشگی سراغ داشته باشد که این زندگی دائم یک طرفش مقدمه طرف دیگر است، ابتدای آن، که زندگی دنیا است مقدمه زندگی آخرت است و مقصود از زندگی دنیا همان سعادت اخروی است.

و با این حال معلوم است که آیه شریفه از آن اقسامی که وی تصور کرده جز دو قسمش را نتیجه نمی‌دهد، البته این هست که هر یک از این دو قسم، برای خود چند قسم دارد، چون کسی که آخرت را می‌خواهد یک وقت برای آن عمل هم می‌کند و یک وقت نمی‌کند مانند گنهکاران و اهل بدعت، تازه این دو طایفه یک وقت ایمان هم دارند و یک وقت ندارند و لیکن آیات قرآنی متعرض احکام یک یک آن اقسام نیست، چون مقصود بیان آن احکام نبوده بلکه مقصود تشخیص ملاک سعادت از ملاک شقاوت بوده است.

توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾.

این جمله اشاره است به تفاوت درجات که از سعی و کوشش انسان ناشی می‌شود.

تا کسی توهم نکند که سعی بسیار و سعی اندک هر دو یکی است، و در آخرت فرقی با هم ندارند، آری اگر خداوند فرقی میان عمل کم و عمل بسیار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقیقت آن ما زاد را که بیشتر و خوبتر است، شکرگزاری نکرده و مورد قبول درگاهش ننموده است.

بنابراین، معنای «بعضهم»، «بعض الناس» خواهد بود، و از قرینه ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ﴾ می‌فهمیم که تفضیل بعض الناس در دنیا می‌باشد یعنی ما بعضی از مردم را در دنیا بر بعضی دیگر برتری دادیم و برتری در دنیا به این است که مال و متاع و جاه و فرزند و نیرو و شهرت و ریاست و آقایی و مقبولیت در بین مردم که متاعهای دنیایند در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۹.

و معنای اینکه فرمود: ﴿وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ این است که هم خود آخرت بزرگتر از دنیا است، و هم برتریها و امتیازاتش بزرگتر از برتریها و امتیازات دنیا است، پس کسی خیال نکند که اهل آخرت در زندگی یکسانند و نیز توهم نکند که تفاوت زندگی اهل آخرت مانند تفاوت در زندگی دنیا است، بلکه آخرت خانه ایست وسیع تر از دنیا، وسعتی که نمی شود آن را به چیزی قیاس کرد.

آری برتریهای دنیایی به خاطر اختلافی است که در اسباب مادی دنیا است، و چون این اسباب محدود است و دنیا دار تراحم است در نتیجه برتریهای دنیا هم محدود است، به خلاف برتریهای آخرت که به خاطر اختلاف اسباب کونیه نیست، بلکه به خاطر اختلافی است که جانها و دلها در ایمان و اخلاص که از احوال قلب است، دارند و اختلاف احوال قلب وسیع تر از اختلاف احوال جسم است، وسعتی که نتوان با چیزی مقایسه کرد، هم چنان که فرمود: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^۱، و نیز فرموده: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^۲.

بنابراین نتیجه این می شود که خدای سبحان رسول گرامی خود را دستور می دهد که فضیلتها و برتریهای اعتباری را که در میان اهل دنیا هست وسیله قرار داده و از آن برتریها به برتریهای درجات آخرت پی ببرد، چون برتریها باعث اختلاف ادراکات باطنی و نیت و اعمال می شود، آری هر چه قدرت بیشتر شد عملهای بیشتری برای انسان مقدور می شود، و هر چه آن کم شد این نیز کم می گردد، و همین اختلاف باعث اختلاف درجات آخرت خواهد شد.

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾.

در مفردات می گوید: «خذلان» بدین معنا است که آن کس که آدمی احتمال می دهد او را یاری کند در هنگام احتیاج یاری نکند.^۳

و این آیه به منزله نتیجه ای برای آیات قبل است که سنت خدا در بندگانش را یادآور بود، و به این معنا خاتمه یافت که «هر کس از بندگان خدا دنیای عاجل را بطلبد همین طلبش او را در آخر به آتش و مذمومیت و مدحوریت منتهی می کند، و هر کس از ایشان که آخرت

^۱ اگر اظهار کنید آنچه در دلها دارید و یا پنهانش کنید خداوند با آن محاسبه تان می کند. - بقره، آیه ۲۸۴.

^۲ روزی که مال و فرزندان سودی نبخشد مگر کسی که با دل سالم نزد خدا آید. - شعراء، آیه ۸۹.

^۳ مفردات راغب، ماده «خذل».

بخواهد خداوند سعیش را و کار نیکش را شکر می‌گزارد».

پس معنا چنین می‌شود «به خدای سبحان شرک موز، تا کارت را بدینجا نکشاند که زمین‌گیر شوی و از سیر به درجات قرب بمانی و خود را مذموم کنی و خدا هم که یآوری جز او نیست یاریت نکند».

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: قعود نه به معنای بازماندن از سیر است، بلکه به معنای مذلت و عجز می‌باشد.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ فرموده است: کلمه «یهدی» به معنای «یدعو» است، یعنی این قرآن دعوت می‌کند.^۲

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ...﴾، فرموده: مقصود از ﴿لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ ولایت است و به آن دعوت می‌کند.^۳

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق کلی بر مصداق است، ممکن هم هست که مقصود از آن، کمال معارف دینی باشد که نزد امام است، و بخواهد بفرماید: قرآن به سوی آن دین کامل و معارف کامله دینی که نزد امام است دعوت می‌کند، مؤید این احتمال این است که در بعضی از روایات دارد: قرآن به سوی امام هدایت می‌کند.^۴

در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه ﴿وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَةً فِي عُنُقِهِ﴾ می‌فرمود: چه خیرش و چه شرش با او است، هر جا که باشد و به هیچ وجه نمی‌تواند از آن جدا شود، تا روزی که کتابش را که همان اعمال و کرده‌های او است به دستش بدهند.^۵

و در همان کتاب از زرارة و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) از معنای این آیه سؤال شد، فرمودند: مقصود از کتابی که در قیامت به گردن هر کسی است، همان مقدراتی است که برایش تقدیر کرده‌اند.^۶

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵۳.

^۲ فروع کافی، ج ۵، ص ۱۳، ح ۱.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲۵.

^۴ برهان، ج ۲، ص ۴۰۹، ح ۲.

^۵ نور الثقلین، ج ۳، ص ۱۴۴، ح ۱۰۵.

^۶ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۲.

و نیز در همان کتاب از خالد بن یحیی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر جمله: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ...﴾ فرمود: بنده تمامی آنچه را که کرده بیاد می آورد، و با آنچه که در آن کتاب ضبط شده مطابق می بیند، آن چنان که گویی همین الآن آن عمل را انجام داده است، آنگاه می گوید: ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ وای بر ما این چه کتابیست که از هیچ کوچک و بزرگی (از اعمال ما) چشم پوشی نکرده، و همه را برشمرده^۱.

باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که جمله ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ را «امرنا» با تشدید قرائت کرد، که به معنای «کثرنا» می باشد و فرمود: من آن را بدون تشدید نخوانده ام^۲.
مؤلف: و در حدیثی دیگر از حمران از آن جناب آمده که جمله مزبور را به معنای «بزرگانشان را دستور دادیم» تفسیر فرموده^۳.

و در جمله: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ...﴾ و در آیه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ...﴾ در تفسیر آیه ﴿وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ...﴾ از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) و سلمان و غیر سلمان روایاتی آمده که چون مورد تایید کتاب و سنت نبود و دلیل عقل هم آن را تایید نمی کرد و سند معتبری هم نداشت لذا از مطرح کردن آنها خودداری نمودیم.

گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء

فصل ۱ - در معنا و حدود آن: ۱ - معنا و حدود قضای تکوینی و تشریحی

هیچ حادثه‌ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۳.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۴.

^۳ برهان، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۲.

مقایسه کنیم می‌بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرائط و همچنین قبل از ارتفاع موانع می‌باشد، و حالتی که بعد از آن بوقوع می‌پیوندد، اما حالت قبل از آن این است که نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به «وجود» و «عدم» یکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است هم چنان در عدم بماند.

و اما حالت بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع، این است که دیگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده، بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط، عدم برایش متعین می‌شود، و تعیین وجود از خود وجود انفکاک ناپذیر است.

در افعال خارجی خود ما نیز همین حساب جریان دارد، و ما دام که اقدام به کاری نکرده‌ایم آن کار هم چنان در حال امکان و تردد بین «وقوع» و «لا وقوع» باقی است، و لیکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصمیم ما هم تمام شد و دیگر حالت انتظاری باقی نماند، قهرا یکی از دو طرف «امکان» و «تردد» واقع می‌شود یعنی آن عمل را انجام می‌دهیم.

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد، مثلاً وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می‌شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می‌کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است، و آن دیگری در آن حقی ندارد، قهرا حالت «امکان» و «تردد» از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه‌اش با طرف دیگر قطع می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است، زیرا تعیین «قولی» (که به همان حکم حاکم و داوری او است) مانند تعیین «عملی»، فصل خصومت خارجی شمرده شده است، و این همان است که ما آن را «قضاء» و داوری می‌نامیم.

و از آنجایی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او است، لذا این دو اعتبار یعنی «امکان» و «تعیین» عیناً در آنها نیز جریان می‌یابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عز و جل نخواهد تحقق و وجود بدهد

و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان «وقوع و لا وقوع» و «وجود و عدم» باقی می ماند، و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند، به آن وجود می دهد و موجودش می کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود.

نظیر این دو اعتبار، در مرحله تشریح نیز جریان دارد، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز «قضای الهی» می گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش، اسمی از قضاء برده شده، این حقیقت به چشم می خورد، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه ﴿وَ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱ و یا آیه ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾^۲ و یا آیه ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾^۳، و یا آیه شریفه ﴿وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾^۴، و همچنین آیات دیگر که متعرض مساله قضای تکوینی خداست.

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریحی او است مانند آیه ﴿وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۵، و آیه ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَفْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^۶ و آیه ﴿وَ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۷، البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریحی است و به نوع دیگر قضای تکوینی.

بنابراین آیات کریمه مزبور - به طوری که ملاحظه می کنید صحت این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند قضاء و داوری خدا می داند، و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را امضا نموده است.

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث

^۱ بقره، آیه ۱۱۷.

^۲ حم سجده، آیه ۱۲.

^۳ یوسف، آیه ۴۱.

^۴ اسری، آیه ۴.

^۵ اسری، آیه ۲۳.

^۶ یونس، آیه ۹۳.

^۷ زمر، آیه ۷۵.

شده است، مانند آیه ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾^۱، و آیه ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَرٍ لِحُكْمِهِ﴾^۲، و آیه ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَىٰ﴾^۳، و آیه، ﴿وَالْحَقُّ أَقُولُ﴾^۴.

فصل ۲ - نظری فلسفی در معنای قضاء:

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکن، معلول خدای سبحان است، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه‌اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست) چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی‌گردد، و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد، حال چه اینکه خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود، مانند ماهیت‌های ممکنه، و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود، در هر حال ممکن است، زیرا ما دام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی‌گردد، و اگر فرضاً موجود شود قطعاً اجزای علتش تمام و خلاصه علتش تمام شده و این خلاف فرض است.

و از آنجا که ضرورت و وجوب، عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضایی است عمومی از خدای تعالی، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته‌اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده‌اند، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات، یک قضای عمومی الهی است، و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی او است، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف «امکان» و «ابهام» است.

و از همین جا معلوم می‌شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی او است نه ذاتیش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او - که علت تامه است - انتزاع می‌گردد.

^۱ انعام، آیه ۶۲.

^۲ خداست که حکم می‌کند و حکمش را جلوگیری نیست. - رعد، آیه ۴۱.

^۳ نزد من قول دگرگونه نمی‌شود. - ق، آیه ۲۹.

^۴ حق را می‌گویم. - ص، آیه ۸۴.

فصل ۳ - روایات هم این نظریه را تایید می کنند [۳ - قضاء در روایات آخرین مرحله

از مراحل: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا می باشد]

: روایاتی که مؤید این معنا است بسیار است، از آن جمله روایتی است که برقی (در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند هر چیز را که بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند، و وقتی قضایش را راند امضایش می فرماید^۱.

و همچنین برقی (در کتاب خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر، و ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده که گفت: امام ابو الحسن (علیه السلام) به یونس (آزاد کرده علی بن یقظین) فرمود: ای یونس به مساله قدر نپرداز عرض کرد: من به مساله قدر زیاد نپرداخته ام، لیکن همین را می گویم که: «تنها چیزی موجود می شود که خدا اراده اش کرده باشد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد، و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی گویم، من می گویم: هیچ چیز تحقق نمی یابد مگر آنکه اول مورد مشیت خدا و سپس مورد اراده او و آنگاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد، آنگاه فرمود: هیچ می دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه، فرمود: تصمیم به کاری گرفتن، هیچ می دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد: نه، فرمود: به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند، آنگاه فرمود: هیچ می دانی قدرش چه معنا دارد؟ عرض کرد: نه، فرمود: قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست، سپس فرمود: خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می کند، و بعد تقدیرش نموده سپس قضایش را می راند، و وضعش را مشخص می کند، و وقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرایش می سازد^۲.

و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود: هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم: پس معنای مشیت چیست؟ فرمود: آغاز و شروع هر فعلی، عرض کردم اراده به چه معنا است؟ فرمود: اثبات و تحقق دادن آن، پرسیدم معنای قدر چیست؟ فرمود: اندازه گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود: اگر بعد از مشیت و اراده و قدر، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می گیرد، و دیگر جلوگیری برایش نخواهد

^۱ محاسن، ص ۲۴۳، ح ۲۳۵.

^۲ محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۸.

بود^۱.

و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم (علیه السلام) سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود: اول می‌داند بعد مشیتش تعلق می‌گیرد آنگاه اراده می‌کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می‌راند، و در آخر امضاء می‌کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می‌کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می‌راند که تقدیرش کرده باشد، و چیزی را مقدر می‌سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، و اراده‌اش با مشیتش و تقدیرش با اراده‌اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می‌گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می‌راند^۲. پس ما دام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بقاء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرف‌نظر کند، و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بقاء نیست.

این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مترتب بر علم و اراده را مترتب بر مشیت و همچنین هر یک را مترتب بر ما قبل خود دانسته ترتیبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی‌داند. و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد، شخصی پرسید یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می‌گریزم^۳.

مؤلف: آری چون قدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضی خود را حتمی کرده است، دیگر گریزی از آن نیست، و روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) بسیار زیاد است.

^۱ محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۷.

^۲ توحید صدوق، ص ۳۳۴، ح ۹.

^۳ توحید صدوق، ص ۳۶۹، ح ۸.

بحث فلسفی (در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد

اختلاف قابلیت‌ها است)

در اینکه «فیض» مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ چنین استفاده می‌شود.

همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست، و گرنه اگر محدود به چیزی می‌شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی‌داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می‌گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنابراین باید گفت: خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلق است که به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد.

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او است، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجایی که خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجایی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می‌باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می‌بود لازم می‌آمد که ذاتش مرکب باشد از «محدود» و «حد» و یا به عبارت دیگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن) و به حکم سنخیت، این مناقضت ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می‌کرد و او هم مرکب می‌شد، با اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق، و مطلوب هم همین است.

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر «نقص و کمال» و «وجود و فقدان» دارند مربوط به خود آنهاست، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان، برای اینکه این اختلافات یا:

اختلافهایی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است، مانند انسان و اسب، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را.

و یا اختلافی است که افراد یک نوع، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می‌گردد، در حالی که دیگران فاقد آنند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشا اینگونه اختلافات، به جهت اختلافی

است که در استعداد‌های مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته‌ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می‌سازند.

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می‌کند اثر واحد و مطلق است، لیکن این گیرنده‌های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض، فیض مذکور را بسیار می‌کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی‌پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است، یکی دیگر قبول می‌کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همنند افاضه می‌کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می‌نماید.

حال اگر بگوییم که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی‌ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آنگاه برگشت حرف به این می‌شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است.

در پاسخ می‌گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود برمی‌گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی‌گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی‌شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی‌ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به «ماهیت» و «وجود» یا به «ما بالقوه» و «ما بالفعل» باعث شده است که سلب‌هایی که در واقع و نفس‌الامر است جلوه‌گر شود، و موجودات را بدو قسم «واجد و فاقد»، «مستکمل و محروم» و «قابل و مقبول» تقسیم نماید که منشاش تحلیل عقل است که اشیاء را به «ماهیت قابل وجود» و «وجود مقبول ماهیت» و همچنین «قوه فاقد فعلیت» و «فعلیت قابل قوه» تقسیم می‌نماید و گرنه اگر این تقسیم‌ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی‌ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی. (دقت فرمائید).

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣ وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ٢٤ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا ٢٥ وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا ٢٦ إِنْ الأَمْبِدِّينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ٢٧ وَإِمَّا تَغْرِضْنَ عَنْهُمْ إِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا ٢٨ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الأَبْسُطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا ٢٩ إِنْ رَبِّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ٣٠ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ لَهُمْ كَانَتْ ذُنُوبًا كَبِيرًا ٣١ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ٣٢ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي القِتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا ٣٣ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالعَهْدِ إِنْ العَهْدُ كَانَ مَسْئُولًا ٣٤ وَأَوْفُوا الكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ ذَلكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٣٥ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالأَفْوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٣٦ وَلَا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الجِبَالَ طُولًا ٣٧ كُلُّ ذَلكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ

مَكْرُوهًا ۳۸ ذَلِكُمْ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا ﴿۳۹﴾

ترجمه آیات

پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را نپرستید و به والدین احسان کنید، و اگر یکی از آن دو در حیات تو به حد پیری رسید، و یا هر دوی آنان سالخورده گشتند زنهار کلمه‌ای که رنجیده خاطر شوند مگو و کمترین آزار به آنها مرسان و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو (۲۳).

از در رحمت پر و بال مسکنت بر ایشان بگستر و بگو پروردگارا این دو را رحم کن همانطور که مرا در کوچکیم تربیت کردند (۲۴).

پروردگار شما، به آنچه در دل‌های شما است آگاه است اگر صالح باشید خداوند برای توبه‌گزاران غفور است (۲۵).

حق خویشاوند و مسکین و راه مانده را بده، و اسراف و زیاده‌روی هم مکن (۲۶).

چه اسرافکاران برادران شیطان‌هایند، و شیطان کفران پروردگار خود کرد (۲۷).

و چنانچه از ارحام و فقیران ذوی الحقوق مذکور چون فعلا نادر هستی ولی در آتیه به لطف خدا امیدواری، اکنون اعراض می‌کنی و توجه به حقوقشان نتوانی کرد باز به گفتار خوش و زبان شیرین آنها را از خود دلشاد کن (۲۸).

(در انفاق به محتاجان زیاده روی مکن) نه بخل بورز که گویی دستت را به گردنت بسته‌اند و نه آن چنان باز کن که چیزی (برای روز مبادا) نزد خود نگذاری آن وقت تهی دست بنشین و خود را ملامت کنی (۲۹).

که پروردگار تو رزق را برای هر که بخواهد توسعه می‌دهد و برای هر که بخواهد تنگ می‌گیرد.

آری او به (صلاح) بندگان خود آگاه و بینا است (۳۰).

و فرزندان خود را از ترس فقر مکشید، ما آنان را و خود شما را روزی می‌دهیم، و کشتن آنان خطایی

بزرگ است (۳۱).

و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است (۳۲).

و خونی را که خدا محترم شمرده مریزید، مگر آنکه کشتن او حق باشد، و کسی که بی‌گناهی را بکشد

ما برای ولی او سلطنت و قدرت قانونی قرار داده‌ایم (که می‌تواند قاتل را بکشد) پس نباید کسی در

خونریزی از حد تجاوز کند که کشته بی گناه به وسیله قانون یاری شده (۳۳).

به مال یتیم هم نزدیک مشوید مگر بنحوی که تصرف در آن بهتر باشد برای یتیم از تصرف نکردن، (و هم چنان مال او را نگه دارید) تا به حد رشد برسد، و (نیز) به عهد خود وفا کنید، که از عهدها نیز بازخواست خواهید شد (۳۴).

و چون ترازو داری می کنید کیل تمام بدهید و با وزنی مستقیم و یکسان بدهید و بستانید این هم (برای دنیایان) خوبست و هم در آخرت عاقبت بهتری دارد (۳۵).

دنبال چیزی را که بدان علم نداری مگیر که گوش و چشم و دل در باره همه اینها روزی مورد بازخواست قرار خواهی گرفت (۳۶).

در زمین با نخوت و غرور قدم مزن تو نه می توانی زمین را بشکافی و نه به بلندی کوهها می رسی (خلاصه نمی توانی هر چه بخواهی بکنی) (۳۷).

همه اینها گناهِش نزد پروردگارت کیفر بد دارد (۳۸).

اینها از جمله وحی هایی است که پروردگارت از حکمت بسویت فرستاد و (نیز) با خدای تعالی خدایانی دیگر مگیر تا ملامت زده و رانده از رحمت خدا به جهنم نیفتی (۳۹).

بیان آیات [قضاء تشریعی خداوند به نپرستیدن جز او]

این آیات بعضی از کلیات دین را ذکر می کند، و در حقیقت دنباله آیه شریفه ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ است.

﴿وَقَضَىٰ رَبِّيكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

جمله ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ نفی و استثناء و کلمه «أَنَّ» مصدریه است، ممکن هم هست بگوئیم «لا تعبدوا» نهی و استثناء و کلمه «أَنَّ» مصدریه و یا مفسره است و به هر حال مجموع مستثنی و مستثنی منه به دو جمله تقسیم می شود، نظیر اینکه بگوئیم «او را بپرستید» و «غیر او را نپرستید» و به وجه دیگر، برگشت هر دو جمله به یک حکم است، و آن اینکه «باید او را با اخلاص بپرستید».

و این جمله چه برگشت به دو جمله کند و چه به یک جمله، در هر حال چیزی است که قضای الهی متعلق بدان شده است، البته قضای تشریعی خدا که متعلق به احکام و مسائل تشریعی می شود، و معنای یک طرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می رساند، و این قضاء همانطور که شامل اوامر خدا می شود شامل نواهی او نیز می گردد، همانطور که احکام مثبت را

یک طرفی می‌کند احکام منفیه را نیز یک طرفی می‌کند، به همین جهت فرمود: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ زیرا اگر فرموده بود: «و امر ربک ان لا تعبدوا...» صحیح نبود زیرا معنایش این می‌شد که «خدا امر کرده جز او را نپرستید» و حال آنکه نهی کرده از اینکه غیر او را نپرستند و محتاج به نوعی تاویل و تجوز می‌شد.

مساله «امر به اخلاص در پرستش» بزرگترین اوامر دینی، و اخلاص در عبادت از واجب‌ترین واجبات شرعی است، هم چنان که در مقابل، شرک ورزیدن به خدای عز و جل بزرگترین گناه است، و به همین جهت فرمود: «خدا نمی‌آمرزد این گناه را که بدو شرک بورزند، و پائین‌تر از آن را از هر که بخواهد می‌آمرزد».

و ما اگر یک یک معاصی را تحلیل و تجزیه کنیم خواهیم دید که برگشت تمامی گناهان به شرک است، زیرا اگر انسان غیر خدا یعنی شیطان‌های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی‌کند، و هیچ امر و نهی را از خدا نافرمانی نمی‌کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است، هم چنان که در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^۱ و نیز فرمود: ﴿فَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾^۲.

حتی کافری که منکر صانع است نیز مشرک است، زیرا با اینکه فطرت ساده‌اش حکم می‌کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلک امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می‌داند.

و چون مساله همانطور که گفتیم مساله مهمی بود، لذا آن را قبل از سایر احکام ذکر کرد، با اینکه آن احکام هم هر یک در جای خود بسیار اهمیت دارند، مانند عقوق والدین و ندادن حقوق واجب مالی و اسراف و تبذیر و فرزندکشی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهدشکنی و کم‌فروشی و پیروی غیر علم و تکبر ورزیدن، و با اینکه مساله اخلاص در عبادت را بر اینها مقدم داشت در آخر و بعد از شمردن اینها مجدداً همین اخلاص را خاطر نشان ساخته و از شرک نهی فرمود.

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾

این جمله عطف است بر جمله قبلی و معنایش چنین است «پروردگارت چنین حکم

^۱ مگر با شما عهد نکردم که شیطان را پرستش نکنید؟ - یس، آیه ۶۰.

^۲ آیا می‌بینی کسی را که هوای خود را معبود خود کرد... - جاثیه، آیه ۲۳.

رانده که: تحسنوا بالوالدین احسانا» و احسان در فعل، مقابل بدی و آزار است.

نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید

معلوم می شود مساله احسان به پدر و مادر بعد از مساله توحید خدا واجب ترین واجبات است هم چنان که مساله عقوق بعد از شرک ورزیدن به خدا از بزرگترین گناهان کبیره است، و به همین جهت این مساله را بعد از مساله توحید و قبل از سایر احکام اسم برده و این نکته را نه تنها در این آیات متذکر شده، بلکه در موارد متعددی از کلام خود همین ترتیب را به کار بسته.

در سوره انعام پیرامون تفسیر آیه ۱۵۱ که شبیه به آیه مورد بحث است گذشت که گفتیم رابطه عاطفی میان پدر و مادر از یک طرف و میان فرزندان از طرف دیگر از بزرگترین روابط اجتماعی است که قوام و استواری جامعه انسانی بدانها است، و همین وسیله ای است طبیعی که زن و شوهر را به حال اجتماع نگهداشته و نمی گذارد از هم جدا شوند، بنابراین از نظر سنت اجتماعی و به حکم فطرت، لازم است آدمی پدر و مادر خود را احترام کند و به ایشان احسان نماید زیرا که اگر این حکم در اجتماع جریان نیابد و فرزندان با پدر و مادر خود معامله یک بیگانه را بکنند قطعاً آن عاطفه از بین رفته و شیرازه اجتماع به کلی از هم گسیخته می گردد.

﴿إِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾.

کلمه «اما» مرکب است از «ان» شرطیه و «مای» زائده، و اگر این ما، زائده نبود جائز نبود که نون تاکید ثقیله در آخر فعل شرط که «یبلغ» باشد، در آید، اثر مء زائده این است که چنین کاری را تجویز می کند.

کلمه «کبر» به معنای بزرگسالی است، و کلمه «اف» مانند کلمه «آخ» در فارسی، انزجار را می رساند، و کلمه «نهر» به معنای رنجاندن است که یا با داد زدن به روی کسی انجام می گیرد و یا با درشت حرف زدن، اگر حکم را اختصاص به دوران پیری پدر و مادر داده از این جهت بوده که پدر و مادر، در آن دوران سخت ترین حالات را دارند، و بیشتر احساس احتیاج به کمک فرزند می نمایند، زیرا از بسیاری از واجبات زندگی خود ناتوانند، و همین معنای یکی از آمال پدر و مادر است که همواره از فرزندان خود آرزو می کنند، آری روزگاری که پرستاری از فرزند را می کردند و روزگار دیگری که مشقات آنان را تحمل می نمودند، و باز در روزگاری که زحمت تربیت آنها را به دوش می کشیدند، در همه این ادوار که فرزند از تامین واجبات خود عاجز بود آنها این آرزو را در سر می پروراندند که در روزگار پیری از دستگیری فرزند برخوردار شوند.

پس آیه شریفه نمی‌خواهد حکم را منحصر در دوران پیری پدر و مادر کند، بلکه می‌خواهد وجوب احترام پدر و مادر و رعایت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با ایشان را بفهماند، حال چه در هنگام احتیاجشان به مساعدت فرزند و چه در هر حال دیگر، و معنای آیه روشن است.

﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾.

کلمه‌خفوض جناح (پر و بال گستردن) کنایه است از مبالغه در تواضع و خضوع زبانی و عملی، و این معنا از همان صحنه‌ای گرفته شده که جوجه بال و پر خود را باز می‌کند تا مهر و محبت مادر را تحریک نموده و او را به فراهم ساختن غذا و ادا سازد، و به همین جهت کلمه جناح را مقید به ذلت کرده و فرمود: ﴿جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ و معنای آیه این است که:

«انسان باید در معاشرت و گفتگوی با پدر و مادر طوری روبرو شود که پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس کنند، و بفهمند که او خود را در برابر ایشان خوار می‌دارد، و نسبت به ایشان مهر و رحمت دارد». این در صورتی است که «ذل» به معنای خواری باشد، و اگر به معنای مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه‌دار ماخوذ شده که از در مهر و محبت بال خود را برای جوجه‌های خود باز می‌کنند تا آنها را زیر پر خود جمع آوری نمایند، و از سرما و شکار شدن حفظ کنند.

و در اینکه فرمود: «و بگو پروردگارا ایشان را رحم کن آن چنان که ایشان مرا در کوچکیم تربیت کردند» دوران کوچکی و ناتوانی فرزند را به یادش می‌آورد، و به او خاطر نشان می‌سازد، در این دوره که پدر و مادر ناتوان شده تو بیاد دوره ناتوانی خود باش و از خدا بخواه که خدای سبحان ایشان را رحم کند، آن چنان که ایشان تو را رحم نموده و در کوچکیت تربیت کردند.

در مجمع البیان می‌گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای فرزند برای پدر و مادرش که از دنیا رفته‌اند مسموع است، زیرا اگر مسموع نبود و برای آنها اثری نداشت معنا نداشت که در این آیه امر به دعا کند^۱.

مؤلف: لیکن آیه بیش از این دلالت ندارد که دعای فرزند در مظنه اجابت است و چنین دعائی بی‌خاصیت نیست، زیرا هم گفتیم که ممکن است به اجابت رسد و هم اینکه ادبی است دینی که فرزند از آن استفاده می‌برد، و لو در موردی مستجاب نشود، و پدر و مادر از

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰.

آن بهره‌مند نگردند، علاوه بر این، مرحوم طبرسی دعا را مختص به حال بعد از مرگ پدر و مادر دانسته، و حال آنکه آیه شریفه مطلق است.

﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً﴾.

سیاق آیات حکم می‌کند که این آیه نیز متعلق به مطالب آیات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنابراین باید گفت این آیه، متعرض آن حالی است که احیانا از فرزند حرکت ناگواری سرزده که پدر و مادر از وی رنجیده و متاذی شده‌اند، و اگر صریحا اسم فرزند را نیاورده و اسم آن عمل را هم نبرده، برای این بوده است که بفهماند همانطور که مرتکب شدن به این اعمال سزاوار نیست، بیان آن نیز مصلحت نبوده و نباید بازگو شود.

پس اینکه فرمود: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ معنایش این است که پروردگار شما از خود شما بهتر می‌داند که چه حرکتی کردید و این مقدمه است برای بعدش که می‌فرماید: ﴿إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ﴾ و مجموعاً معنایش این می‌شود که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در نفوس و ارواح شما ببیند، او نسبت به توبه‌کاران آمرزنده است.

و در جمله ﴿فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً﴾ کلمه «اوابین» به معنای برگشت‌کنندگان به سوی خداست که در هر گناهی که می‌خواهند انجام دهند به یاد خدا افتاده و بر می‌گردند. و این تعبیر از قبیل بیان عام در مورد خاص است.

و معنایش این است که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در روح شما ببیند و شما در یک لغزشی که نسبت به والدین خود مرتکب شدید به سوی خدا بازگشت کرده و توبه نمودید، خداوند شما را می‌آمرزد، برای اینکه او همواره در باره اوابین (و بازگشت‌کنندگان) غفور و بخشنده بوده است.

﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾.

در مباحث گذشته در نظائر این آیه شریفه مطالب مربوط به آن گذشت، و از همین آیه معلوم می‌شود که انفاق به ذی‌القربی و مسکینان و در راه ماندگان از احکامی است که قبل از هجرت واجب شده است، برای اینکه این آیه مکی است و در سوره مکی قرار دارد.

﴿وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيراً إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾.

صاحب مجمع‌البیان فرموده است «تبدیر» به معنای پاشیدن با اسراف است، و در واقع از بذر افشانی گرفته شده است، منتهی فرقی که با آن دارد این است که افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد، و به همین جهت در هر جا که به منظور

اصلاح باشد «تبذیر» گفته نمی‌شود، هر چند که زیاد باشد^۱.

اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند

و جمله ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ تعلیلی است بر نهی از تبذیر، و معنایش این است که اسراف مکن زیرا که اگر اسراف کنی از مبذرین - که برادران شیطانند - خواهی شد.

و گویا وجه برادری مبذرین و اسراف کنندگان با شیطان‌ها این باشد که اسراف کاران و شیطان از نظر سنخیت و ملازمت مانند دو برادر مهربان هستند که همیشه با همند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است هم چنان که آیه شریفه ﴿وَقَيْضَنَا لَهُمْ قُرْنَاءٌ﴾^۲، و آیه ﴿أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾^۳ (که مقصود از ازواج در اینجا همان قرناء در آیه قبلی است) و آیه ﴿وَأَخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾^۴ همین معنا را می‌رساند.

و از همین جا معلوم می‌شود که تفسیر آن مفسر^۵ که آیه را به قرین و دوستان شیطان‌ها، تفسیر کرده بهتر است از تفسیری^۶ که دیگری به معنای اتباع و پیروان شیطان گرفته است.

و مراد از کلمه شیطان در جمله ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ همان ابلیس است که پدر شیطان‌ها است، و شیطان‌ها ذریه و قوم و قبیله او هستند، بنا بر این، لام «شیطان» لام عهد ذهنی است و همچنین می‌شود لام را لام جنس بگیریم که مراد از شیطان، جنس شیطان باشد و به هر حال کفر ورزیدن شیطان نسبت به پروردگار خود از این جهت است که او نعمتهای خدا را کفران نموده و آنچه از قوه و قدرت و ابزار بندگی از جانب خدا به او داده شده، همه را در راه اغواء و فریب بندگان خدا و وادار کردن آنان به نافرمانی و دعوتشان به خطاکاری و کفران نعمت مصرف می‌کند.

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که چرا اول شیطان را به صیغه جمع (شیاطین) و بعدا به صیغه مفرد (شیطان) آورد، آیه کریمه ابتدا خواسته بفهماند که هر اسراف کننده‌ای برادر شیطان خویش است، پس همه اسراف کاران برادران شیطان‌هایند. و اما در

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰.

^۲ مبعوث می‌کنیم برای آنها قرین‌هایی از شیطانها. - حم سجده، آیه ۲۵.

^۳ بیاورید کسانی را که ظلم کردند و همزادهایشان را. - صافات، آیه ۲۲.

^۴ و (شیاطین انس و جن) برادرانشان را (یعنی مردم فاسق هواپرست را) براه ضلالت و گمراهی می‌کشند و در گمراه کردن بدکاران هیچ کوتاهی نمی‌کنند. - اعراف، آیه ۲۰۲.

^۵ مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۰.

^۶ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۱۸.

تعبیر دوم که مفرد آورد، گفتیم مقصود از آن یا پدر شیطان‌ها است که نامش ابلیس است و یا مقصود جنس شیطان است.

﴿وَأِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ إِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾.

جمله ﴿إِمَّا تُعْرِضَنَّ﴾ در اصل «ان تعرض» بوده و «مای» زائده بر سر «ان» شرطی در آمد تا نون تاکید بتواند بر سر «تعرض» در آید.

شهادت سیاق دلیل بر این است که گفتار در باره انفاق مالی بوده، پس مراد از جمله ﴿إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ﴾ اعراض از کسی است که مالی درخواست کرده تا در سد جوع و رفع حاجتش مصرف کند، و مقصود از آن، هر اعراضی آنهم به هر صورت که باشد نیست، بلکه تنها آن قسم اعراضی است که دستش تهی است و نمی‌تواند مساعدتی به وی بکند، ولی مایوس هم نیست، احتمال می‌دهد که بعدا پولدار شود، و وی را کمک کند، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: ﴿إِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ یعنی اینکه تو از ایشان اعراض می‌کنی نه از این بابست که مال داری و نمی‌خواهی بدهی، و نه از این باب که نداری و از به دست آمدن آن هم مایوسی، بلکه از این بابست که الآن نداری ولی امیدوار هستی که به دست بیاید، و به ایشان بدهی، و در طلب رحمت پروردگار خود هستی.

و اینکه فرمود: ﴿فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾ بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جایی دیگر به بیانی دیگر فرموده: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾^۱.

در کشف گفته: جمله ﴿إِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ﴾ یا متعلق به جواب شرطیست که مقدم بر خود شرط می‌باشد، و تقدیرش این است که: «با آنان به آسانی و نرمی سخن بگو و با وعده‌های نیک دلشان را خوش کن، و با اینگونه رحمت‌ها که به ایشان می‌کنی رحمت پروردگارت را برای خود بدست آور»، و یا آنکه متعلق است به خود شرط، و معنایش این است که: «و اگر به خاطر نرسیدن آن مالی که امیدوار رسیدنش بودی از ایشان اعراض کردی که از رزق تعبیر به رحمت شده باشد - در اینصورت ایشان را به نرمی و خوبی برگردان».

بنابراین معنا، کلم «ابتغاء» به جا «فقر و تهی دستی و نرسیدن مال» به کار رفته، به این عنایت که شخص بی‌روزی همیشه در طلب روزی است، «پنداشتن» همیشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد می‌باشد، و در این آیه مسبب به جای سبب

^۱ سائل و فقیر را نرنجان بلکه با زبان نرم او را راه بینداز. - ضحی، آیه ۱۰.

نهی از افراط و تفریط در انفاق

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.

«دست به گردن بستن» کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن، درست مقابل «بسط ید» است که کنایه از بذل و بخشش می‌باشد و این که هر چه به دستش آید از دست خود فرو بریزد، بطوری که هیچ چیز برای خود باقی نمی‌گذارد، مانند کسی که کاملاً دست خود را در مقابل باران گشوده و حتی قطره‌ای از آن در دست وی باقی نمی‌ماند، و این تعبیر بلیغ‌ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است.

و جمله ﴿فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ فرع جمله ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا...﴾ است، و کلمه «محسورا» از ماده «حسر» است که به معنای انقطاع و یا عریان شدن است و در این آیه این معنا را می‌رساند که دست خویش تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش که ممکن است روزی زانوی غم بغل کرده و دستت از همه جا بریده شود و دیگر توانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی.

بعضی^۲ گفته‌اند که جمله ﴿فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ متفرع است بر هر دو جمله (﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ...﴾ و ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾) نه تنها به جمله آخری ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ و معنایش این است که اگر از خرج کردن خودداری کنی و بخل بورزی سرانجام ملامت و مذمت شده و در گوشه‌ای خواهی نشست، و اگر زیاده روی کنی حسرت خورده و مغموم و پشیمان خواهی شد.

اشکال این حرف این است که معلوم نیست جمله ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا...﴾ در مقام نهی از تبذیر و اسراف باشد، و حتی معلوم نیست دادن تمامی اموال در راه خدا اسراف باشد، هر چند که با همین آیه از آن نهی شده باشد، زیرا قبلاً هم گفتیم که در مفهوم «تبذیر»، «افساد» نهفته است و اسراف در راه خدا افساد نیست، و معنی ندارد که چنین عملی که نه خودش فاسد می‌شود و نه چیزی را فاسد می‌کند حسرت و اندوه در پی داشته باشد.

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾.

از ظاهر سیاق بر می‌آید که این آیه در مقام تعلیل مطالب آیه قبل است که از افراط و

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۶۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۱.

تفریط در انفاق نهی می‌کرد.

و معنایش این است که این دأب و سنت پروردگار است که بر هر کس بخواهد روزی دهد فراخ و گشایش دهد و برای هر که نخواهد، تنگ بگیرد و سنت او چنین نیست که بی حساب و بی اندازه فراخ سازد و یا بکلی قطع کند، آری او مصلحت بندگان را رعایت می‌کند، چرا که او به حال بندگان خود خیر و بینا است، تو نیز سزاوار است چنین کنی و متخلق به اخلاق خدا گردی و راه وسط و اعتدال را پیش گرفته از افراط و تفریط بپرهیزی.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند که آیه مورد بحث، آیه قبل را بدین نحو تعلیل می‌کند که «بسط رزق» و «قبض آن» کار خداست، و تو نباید چنین کاری کنی، چرا که این کار از شؤون الوهیت و مختص به ذات پروردگار است، و اما تو باید میانه‌روی کنی بدون این که از راه اعتدال به سوی افراط و یا تفریط بگرایی.

بعضی دیگر در معنای تعلیل مذکور حرفهای دیگری زده‌اند که وجوهی بعید از اعتبار است.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا﴾.

«املاق» به معنای فقر و نداری است، و در مفردات گفته است که «خطاة» به معنای انحراف از جهت

است و این چند قسم تصور می‌شود:

۱ - تصمیم به کاری بگیرد که اراده و انجامش شایسته نیست و بلکه زشت می‌باشد، خلاصه تصمیم و اراده خطاء باشد، و این بارزترین مصداق خطاء است که آدمی بدان مرتکب شده و دچار می‌گردد. و در تعبیر چنین خطایی گفته می‌شود: «خطأ یخطا و خطا» و آیات زیر به همین معنا است ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا﴾ و ﴿وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾.

۲ - قسم دیگر خطاء این است که: آدمی کاری را اراده کند که انجامش خوبست، و لیکن آن طور که می‌خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده‌اش از آب درآید، در تعبیر اینگونه خطاء می‌گویند «اخطا اخطاء» و آن شخص را می‌گویند «مخطئ»، پس چنین کسی در اراده‌اش اشتباه نکرده عملش هم خطاء نبوده، لیکن خطاء از آب در آمده، در آیه شریفه ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ این معنی مقصود است.

۳ - قسم بعدی خطاء، آنست که مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشایسته را اراده

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶۶.

کند، ولی اتفاقاً خلاف آن از آب در آمده و کار نیکی انجام شود، چنین کسی در اراده‌اش «مخطی» و در عملش «مصیب» است، و او را برای اراده عمل زشت مذمت کرده و عمل نیکش را ستایش نمی‌کند. و خلاصه سخن آنکه اگر کسی چیزی را اراده کند و خلاف آن را انجام دهد می‌گویند «اخطا» و اگر همان چیزی را که اراده کرده، انجام دهد می‌گویند «اصاب» گاهی هم به کسی که کار بدی کرده و یا اراده بدی کرده می‌گویند «اخطا» و تعبیر معروف «اصاب الخطا و اخطا الصواب و اصاب الصواب و اخطا الخطا» از همین باب است، و این لفظ مشترکی است که بطوری که ملاحظه می‌کنید مردد میان چند معنا است، و این بر عهده دانشمند اهل تحقیق است که در هر مورد کاملاً جستجو نموده و معنای این کلمه را معلوم نماید.^۱

نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده

و در آیه شریفه از کشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتیاج، شدیداً نهی شده است و جمله ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ تعلیل همان نهی و در مقام مقدمه چینی برای جمله بعدی است که فرمود: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً﴾.

و معنای آیه این است که فرزندان خود را از ترس این که مبادا دچار فقر و هلاکت شوید و به خاطر ایشان تن به ذلت‌گذاری دهید به قتل نرسانید، و دختران خود را از ترس اینکه گرفتار داماد ناجوری شوید و یا به جهت‌های دیگری مایه آبروریزی شما شود مکشید زیرا این شما نیستید که روزی اولادتان را می‌دهید، تا در هنگام فقر و تنگدستی دیگر نتوانید روزی ایشان را برسانید، بلکه مائیم که هم ایشان و هم شما را روزی می‌دهیم، آری کشتن فرزندان خطایی است بزرگ.

مساله نهی از فرزندکشی در قرآن کریم مکرر آمده، و این عمل شنیع در حالی که یکی از مصادیق آدم‌کشی است، چرا فقط این مصداق ذکر گردیده؟ می‌توان گفت که چون فرزندکشی از زشت‌ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی است و جهت دیگرش هم این است که اعراب در سرزمینی زندگی می‌کردند که بسیار دچار قحطی می‌شد، و از همین جهت همین که نشانه‌های قحطی را می‌دیدند اول کاری که می‌کردند به اصطلاح برای حفظ آبرو و عزت و احترام خود!! فرزندان خود را می‌کشتند.

و در کشاف گفته: مقصود از فرزندکشی همان دخترکشی است که در عرب مرسوم

^۱ مفردات راغب، ماده «خطا».

بوده^۱ و لیکن ظاهراً این حرف صحیح نباشد، زیرا مساله دخترکشی یک عنوان مستقلی است که آیات مستقل دیگری مخصوص نهی از آن و حرمت آن آمده، مانند آیه: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤَدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^۲، و آیه ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُّ يُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^۳.

و اما آیه مورد بحث و امثال آن، به طور کلی از کشتن اولاد از ترس فقر و نداری نهی می‌کند، و داعی نداریم که اولاد را حمل بر خصوص دختران کنیم با اینکه اعم از دختر و پسر است، و نیز هیچ موجبی نیست که جمله ﴿أَيُّ يُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ﴾ را حمل بر ترس از فقر و فاقه کنیم، با اینکه می‌دانیم هون با فقر در معنا متغایرنند.

پس حق مطلب همین است که بگوئیم از آیه مورد بحث کشف می‌شود که عرب غیر از مساله دخترکشی (وَأُد) یک سنت دیگری داشته که به خیال خود با آن عمل هون و خواری خود را حفظ می‌کردند، و آن این بوده است که از ترس خواری و فقر و فاقه فرزند خود را - چه دختر و چه پسر - می‌کشته، و آیه مورد بحث و نظائر آن از این عمل نهی کرده است.

نهی شدید از زنا کاری

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾.

این آیه از زنا نهی می‌کند و در حرمت آن مبالغه کرده است، چون نفرموده اینکار را نکنید، بلکه فرموده نزدیکش هم نشوید، و این نهی را چنین تعلیل کرده که این عمل فاحشه است، و زشتی و فحش آن صفت لا ینفک و جدایی ناپذیر آن است، به طوری که در هیچ فرضی از آن جدا نمی‌شود، و با تعلیل دیگر که فرمود: ﴿وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ فهماند که این روش زشتی است که به فساد جامعه، آن هم فساد همه شوون اجتماع منجر می‌شود، و به کلی نظام اجتماع را مختل ساخته و انسانیت را به نابودی تهدید می‌کند، و در آیه‌ای دیگر در عذاب مرتکبین آن مبالغه نموده و در ضمن صفات مؤمنین فرموده ﴿وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا﴾^۴.

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۶۴.

^۲ و روزی که از دختر زنده به گور بازخواست می‌شود که به چه گناهی کشته شد. - تکویر، آیه ۹.

^۳ چون یکی از آنان را به فرزند دختری مژده آید از شدت غم و حسرت رخسارش سیاه شده و سخت دلتنگ می‌شود و از این عار روی از قوم خود پنهان می‌دارد و بفکر افتد که آیا آن دختر را با ذلت و خواری نگهدارد و یا زنده به خاک گور کند (عاقلان) آگاه باشید که آنها بسیار بد حکم می‌کنند. - نحل، آیه ۵۸ و ۵۹.

^۴ فرقان، آیه ۶۸.

گفتاری پیرامون حرمت زنا بحث قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا

این بحثی که عنوان می‌کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می‌دانیم که هر یک از جنس «نر» و «ماده» نوع بشر وقتی به حد رشد رسید - در صورتی که دارای بنیه‌ای سالم باشد - در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می‌کند، و البته این مساله غریزی منحصر در افراد انسان نیست، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می‌کنیم.

علاوه بر این همچنین مشاهده می‌کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوایی است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش وادار می‌کند.

اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله‌ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است.

علاوه بر جهاز تناسلی، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است، و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بجود و فرو ببرد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر و دل‌های آنان را و و همه را مسخر کرده تا این غرض تامین شود.

و به همین جهت می‌بینیم انواع حیوانات با اینکه مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگیشان ساده و حوائجشان مختصر است، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذک گاه گاهی غریزه جنسی وادارشان می‌کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند، و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند، و هر دو در تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای‌بند باشند، تا طفل و یا جوجه‌شان به حد رشد برسد، و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد.

و نیز به همین جهت است که می‌بینیم از روزی که تاریخ، زندگی بشریت و سیره و

سنت او را سراغ می دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می دهد، همه اینها ادله مدعای ما است، زیرا اگر غریزه، تناسل بشر را به اینکار و نمی داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده، آری مساله اختصاص یک زن به شوهر خود، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می گردد، و جای هیچ تردید نیست که ملت های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده اند بالأخره به مجتمعات کوچکی به نام خانواده منتهی می شدند.

همین اختصاص باعث شده که مردان، زنان خود را مال خود بدانند، و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می دانند، بلکه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند. و همین غریزه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می نامند و به کسی که نمی گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می گویند، و نمی گویند مردی است بخیل.

باز به همین جهت است که می بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته، و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آن را عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند، بطوری که خود مرتکب نیز آن را علنی ارتکاب نمی کند، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنهم در پاره ای از اوقات و در تحت شرایطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است.

پس اینکه می بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده اند برای این بوده که می فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم کشی و چاقو کشی و سرقت و جنایت و امثال آن می گردد، و نیز باعث می شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد.

با همه اینها، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده اند، از آنجایی که صرفا بر اساس لذت جویی و عیاشی کامل و برخورداری از مزایای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جایی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و

اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته‌اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره‌ای موارد مخصوص، اعتبار کرده‌اند دیگر هیچ اعتنایی به آثار سوء این آزادی بی‌قید و شرط افراد ندارند، و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می‌کنند.

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه‌ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است، و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه‌ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می‌پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می‌دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره‌ای از کارهای زشت خودش شنیع و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره‌ای از جراید منتشر کرده‌اند اینجا نقل می‌کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت‌های آسمانی بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ گذشت، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می‌کرده‌اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل‌ها هم برمی‌آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است، و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است، و همچنین در صورت احصان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احصان حدود سبک‌تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدایی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده «به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است» اولاً آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سبیل بقاء است، هم چنان که از آیه ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾^۱ نیز برمی‌آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل

است، و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می‌باشد و نظام جامعه

^۱ آیا با مردان جفت می‌شوید؟ و راه را قطع می‌کنید؟ - عنکبوت، آیه ۲۹.

خانوادگی را که محکم‌ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می‌آورد از هم می‌گسلید؟. آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می‌شود، چون با اینکه می‌تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگی‌اش، جانش به لب برسد، با اینکه گزینه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقتناع می‌شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تبعی تحمل کند، هم چنان که می‌بینیم دختر و پسر جوان غربی همین کار را می‌کند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته‌اند که چرا ازدواج نمی‌کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زنهای این شهر از آن من می‌باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه‌ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتها است که با اندک بهانه‌ای منجر به جدایی شریکها از همدیگر می‌شود و این مساله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می‌بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده‌اند که بین زن و شوهر منعقد می‌شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می‌شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته‌های گزینه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می‌دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مساله گزینه طبیعی صرف‌نظر می‌کنند.

همه اینها انحرافهایی است از راه فطرت، و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء گزینه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می‌دانند.

هم چنان که دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می‌کند ما را به این حقیقت می‌رساند که هدف اصلی و تقدیمی که او را به این عمل دعوت می‌کند همان ارضاء گزینه است، که مساله تولید نسل دنبال آن است.

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مساله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود، و زن با زنی مثل خود برقرار کند، و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت

غریزه را ارضاء می‌کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می‌یافت و یا حد اقل برای نمونه هم که شده، در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می‌گرفت و میان دو مرد و دو زن حتی احیانا چنین شرکتی برقرار می‌شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک و تیره (طریقه، راه و روش) جریان نمی‌یافت و اصلا چنین رابطه‌ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یک طرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی‌شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی‌ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد فرزندان نامشروع اضافه شود، مساله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می‌شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بریندد، و وقتی چنین رابطه‌ای باقی نماند قهرا سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد، همه اینها که گفتیم نمونه‌هایش در جامعه‌های اروپایی خودنمایی می‌کند.

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جایی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلا احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد، مثل اینکه جایزه‌هایی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوایز فرزند تحویل دهند! هم چنان که در بعضی از ممالک امروز معمول شده است، غافل از اینکه جایزه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری ما دام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی‌کند، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می‌گیرند، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می‌شود.

هیات اجتماع قائم با افراد اجتماع است، و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند، و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه‌ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد.

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن، انسانیت را تهدید به نابودی می‌کند، و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید، و اگر هنوز چنین خطری کاملا محسوس نشده برای این است که هنوز

عمومیت پیدا نکرده است.

علاوه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد، و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است، که با گسترش زنا، دیگر جایی برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

این آیه از کشتن نفس محترمه نهی می کند، مگر در صورتی که بحق باشد، به این معنا که طرف مستحق کشته شدن باشد، مثل اینکه کسی را کشته باشد یا مرتد شده باشد (و حرمت دینی را در جامعه بشکند) و امثال اینها که در قوانین شرع مضبوط است.

و شاید از اینکه نفس را توصیف کرده به ﴿حَرَّمَ اللَّهُ﴾ و نفرمود «حرم الله فی الاسلام» اشاره به این باشد که حرمت قتل نفس مختص به اسلام نیست، در همه شرایع آسمانی حرام بوده و این حکم از شرایع عمومی است، هم چنان که در تفسیر آیه ۱۵۱ و ۱۳۵ سوره انعام هم بدان اشاره شد.

بیان آیه

معنای جمله: ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لوكِيه سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾.

مقصود از اینکه فرمود: «ما برای ولی مقتول سلطانی قرار دادیم» همین است که او را در قصاص از قاتل سلطنت و اختیار داده ایم، و ضمیری که در ﴿فَلَا يُسْرِفُ﴾ و در «انه» هست به ولی برمی گردد و مقصود از «منصور بودن او» همان مسلط بودن قانونی بر کشتن قاتل است.

و معنای آیه این است که «کسی که مظلوم کشته شده باشد ما به حسب شرع برای صاحب خون او سلطنت قرار دادیم، تا اگر خواست قاتل را قصاص کند، و اگر خواست خونبها بگیرد، و اگر هم خواست عفو کند، حال صاحب خون هم باید در کشتن اسراف نکند، و غیر قاتل را نکشد، و یا بیش از یک نفر را به قتل نرساند، و بداند که ما یاریش کرده ایم و به هیچ وجه قاتل از چنگ او فرار نمی کند، پس عجله به خرج ندهد و به غیر قاتل نپردازد».

بعضی^۱ دیگر از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در ﴿فَلَا يُسْرِفُ﴾ به قاتل بر گردد، هر چند کلمه قاتل در آیه نیامده ولی سیاق بر آن دلالت دارد، و ضمیر «انه» به «من» بر گردد در نتیجه معنا چنین باشد: «قاتلها بدانند که ما برای صاحبان مقتول که مظلوم کشته شده اند تسلط قرار دادیم، پس در آدم کشی اسراف نکنند، و به ظلم

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۰۲.

کسی را نکشند زیرا کسی که به

ظلم کشته شود از ناحیه ما یاری شده است، چون ما صاحب خون او را تسلط قانونی داده‌ایم»، لیکن این معنا از سیاق آیه بعید است علاوه بر این، لازمه‌اش این است که تنها ضمیر «انه» به مقتول برگردد. و اما راجع به قصاص از آنجایی که در جلد اول این کتاب در ذیل آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾^۱ فصلی در باره آن گذرانیم در اینجا دیگر بحث نمی‌کنیم.

نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾.

این آیه از خوردن مال یتیم نهی می‌کند که خود یکی از کبائر است که خداوند وعده آتش به مرتکبین آن داده و فرموده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^۲ و اگر به جای «نهی از خوردن آن» از «نزدیک شدن به آن» نهی کرد برای این بود که شدت حرمت آن را بفهماند، و معنای جمله ﴿إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ این است که در صورتی که تصرف در مال یتیم به نحوی باشد که از تصرف نکردن بهتر باشد به این معنا که تصرف در آن به مصلحت یتیم و باعث زیاد شدن مال باشد عیب ندارد و حرام نیست، و بلوغ اشد در جمله ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ اوان و آغاز این بلوغ و رشد است که در این هنگام حکم یتیمی از یتیم برداشته می‌شود، و دیگر او را یتیم نمی‌گویند، پس اینکه فرمود: نزدیک مال یتیم نشوید تا بالغ شود به این معنا است که مال یتیم را حفظ کنید تا بالغ شود، و چون بالغ شد به دستش بسپارید، و به عبارت دیگر به این معنا است که نزدیک مال یتیم ما دام که یتیم است نشوید، در سوره انعام آیه ۱۵۲ نیز مطالبی که مربوط به این مقام است گذشت.

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾.

مسئول در اینجا به معنای «مسئول عنه» است، یعنی از آن بازخواست می‌شوید، و این از باب حذف و ایصالی است که در کلام عرب جائز شمرده شده، بعضی^۳ هم گفته‌اند منظور این است که از خود «عهد» می‌پرسند که فلانی با تو چه معامله‌ای کرد، آن دیگری چه کرد و... و همچنین، چون ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به له و یا علیه مردم گواهی دهد، یکی را شفاعت و با یکی

^۱ و برای شما در قصاص، زندگی می‌باشد. - بقره، آیه ۱۷۹.

^۲ بدرستی که آنان که می‌خورند اموال یتیمان را به ستم نمی‌خورند در شکم‌های خود مگر آتش را و بزودی انداخته می‌شوند در آتش سوزان. - نساء، آیه ۱۰.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۴.

امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان «خیر» و ﴿أَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ بودن آن

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

کلمه «قسطاس» (به کسر قاف و هم به ضم آن) به معنای «ترازو و میزان» است، بعضی^۱ گفته‌اند کلمه‌ای است رومی که داخل زبان عرب شده و بعضی^۲ دیگر گفته‌اند که عربی است، و بعضی^۳ آن را مرکب از «قسط» که به معنای عدالت است و «طاس» که به معنای کفه ترازو دانسته‌اند و «قسطاس مستقیم» به معنای ترازوی عدل است که هرگز در وزن خیانت نمی‌کند.

کلمه «خیر» به معنای آن چیزی است که وقتی امر دایر شد بین آن و یک چیز دیگر آدمی باید آن را اختیار کند، و کلمه «تاویل» هر چیز به معنای حقیقتی است که امر آن چیز بدان منتهی گردد، و اینکه می‌فرماید: ایفاء کیل و وزن و دادن آن به قسطاس مستقیم بهتر است، برای این است که اولاً کم‌فروشی یک نوع دزدی ناجوانمردانه است و ثانیاً وثوق و اطمینان را بهتر جلب می‌کند.

و ﴿أَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ بودن این دو عمل از این جهت است که اگر مردم این دو وظیفه را عمل کنند، کم‌فروشنند و زیاد نخرند رشد و استقامت در تقدیر معیشت را رعایت کرده‌اند، چون قوام معیشت مردم در استفاده از اجناس مورد حاجت بر دو اصل اساسی است، یکی «به دست آوردن جنس مرغوب و سالم و بدردخور» و دیگری «مبادله مقدار زائد بر حاجت است با اجناس دیگری که مورد احتیاج است» آری هر کسی در زندگی خود حساب و اندازه‌گیری دارد که چه چیزهایی و از هر جنسی چه مقدار نیاز دارد و چه چیزهایی بیش از نیاز او است، چه مقدار از آن را باید بفروشد و با قیمت آن اجناس دیگر مورد حاجت خود را تحصیل کند و اگر پای کم‌فروشی به میان آید حساب زندگی بشر از هر دو طرف اختلاف پیدا کرده و امنیت عمومی از میان می‌رود.

و اما اگر کیل و وزن به طور عادلانه جریان یابد زندگی و اقتصادشان رشد و استقامت یافته و هر کس هر چه را احتیاج دارد، همان را به مقدار نیازش به دست می‌آورد، و علاوه بر آن، نسبت به همه سوداگران و وثوق پیدا کرده و امنیت عمومی برقرار می‌شود.

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲.

بنا به قرائت معروف: «لا تقف» (به سکون قاف و ضمه فاء) از ماده «قفا - يقفو -

قفوا» و به معنای متابعت است، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می‌گویند که آخر هر مصراع با آخر مصراعهای قبل از خودش متابعت می‌کند.

و بنا به قرائت غیر معروف که «لا تَقْفُ» (با ضمه قاف و سکون فاء) قرائت کرده‌اند از ماده «قاف» گرفته‌اند که به همان معنای متابعت است، و لذا از بعضی اهل لغت نقل شده که گفته‌اند: ماده دومی از ماده اولی قلب شده، مانند لغت «جَبَذَ» که از ماده «جَذَبَ» قلب شده و هر دو به یک معنا است، و لذا علم قیافه‌شناسی را از این نظر قیافه گفته‌اند که دنبال جای پا را گرفته و به مقصود راهنمایی می‌شود.

نهی از متابعت از غیر علم ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می‌کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو، و چیزی را که نمی‌دانی مگو، و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می‌کند.

آری انسان فطرتاً در مسیر زندگی - در اعتقاد و عملش - جز رسیدن به واقع و متن خارج، هدفی ندارد، او می‌خواهد اعتقاد و علمی داشته باشد که بتواند قاطعانه بگوید واقع و حقیقت همین است و بس، و این تنها با پیروی از علم محقق می‌شود، گمان و شک و وهم چنین خاصیتی ندارد، به مظنون و مشکوک و موهوم نمی‌توان گفت که عین واقع است.

انسانی که سلامت فطرت را از دست نداده و در اعتقاد خود پیرو آن چیزی است که آن را حق و واقع در خارج می‌یابد، و در عملش هم آن عملی را می‌کند که خود را در تشخیص آن محق و مصیب می‌بیند، چیزی که هست در آنچه که خودش قادر بر تحصیل علم هست علم خود را پیروی می‌کند، و در آنچه که خود قادر نیست مانند پاره‌ای از فروع اعتقادی نسبت به بعضی از مردم و غالب مسائل عملی نسبت به غالب مردم از اهل خبره آن مسائل تقلید می‌کند، آری همان فطرت سالم او را به تقلید از علم عالم و متخصص آن فن، و او می‌داند و علم آن عالم را علم خود می‌داند، و پیروی از او را در حقیقت پیروی از علم خود می‌شمارد، شاهد این مدعا همان اعمال فطری و ارتکازی مردم است، می‌بینیم که شخصی که راهی را بلد نیست به قول راهنما اعتماد نموده و به راه می‌افتد، مریضی که درد و درمان خود را نمی‌شناسد کورکورانه به دستور طبیب عمل می‌کند، و ارباب حاجت به اهل فن صنعت مورد احتیاج خود، اعتماد نموده و به ایشان مراجعه می‌کنند، البته این در

معرفت آن راهنما و آن طیب و آن مهندس و مکانیسین اعتماد داشته باشد.

از اینجا نتیجه می‌گیریم که انسان سلیم الفطرة در مسیر زندگیش هیچوقت از پیروی علم منحرف نمی‌شود، و دنبال ظن و شک و وهم نمی‌رود، چیزی که هست یا در مسائل مورد حاجت زندگیش شخصا علم و تخصص دارد که همان را پیروی می‌کند، و یا علم کسی را پیروی می‌کند که وثوق و اطمینان و یقین به صحت گفته‌های وی دارد، هر چند اینچنین یقین را در اصطلاح برهان منطقی، علم نمی‌گویند.

پس در هر مرحله‌ای از زندگی وقتی مساله‌ای برای انسان پیش می‌آید به آن علم دارد، یا علم به خود مساله و یا علم به وجوب عمل، بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، بنابراین باید آیه شریفه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ را به چنین معنایی ناظر دانست، پس اگر دلیل علمی قائم شد بر وجوب پیروی از ظنی مخصوص، پیروی آن ظن هم پیروی از علم خواهد بود.

در نتیجه معنای آیه این می‌شود که: در هر اعتقاد یا عملی که تحصیل علم ممکن است، پیروی از غیر علم حرام است، و در اعتقاد و عملی که نمی‌شود به آن علم پیدا کرد زمانی اقدام و ارتکاب جائز است که دلیل علمی آن را تجویز نماید، مانند اخذ احکام از پیغمبر و پیروی و اطاعت آن جناب در اوامر و نواهی که از ناحیه پروردگارش دارد، و عمل کردن مریض طبق دستوری که طیب می‌دهد، و مراجعه به صاحبان صنایع در مسائلی که باید به ایشان مراجعه شود، زیرا در همه این موارد، دلیل علمی داریم بر اینکه آنچه اینان می‌گویند مطابق با واقع است. ادله عصمت انبیاء (علیه السلام) دلیل علمی هستند بر اینکه آنچه رسول خدا دستور می‌دهد - چه اوامر و چه نواهی - همه‌اش مطابق با واقع است، و هر کس که دستورات وی را عمل نماید به واقع رسیده است، و همچنین دلیل علمی که بر خبره بودن و حاذقیت طیب و یا صاحبان صنایع در صنعتشان به دست آورده‌ایم خود حجتی است علمی بر اینکه هر کس به ایشان مراجعه نموده و به دستوراتشان عمل نماید به واقع رسیده است.

و اگر اقدام بر عمل، بر طبق حجت علمی که اقدام را واجب کند اقدام و پیروی علم نبود آیه شریفه از دلالت بر مدلول خود به کلی قاصر بود، برای اینکه ما مفاد خود آیه را با یک دلیل علمی درک می‌کنیم که خود آن ظنی بیش نیست، و آن ظهور لفظی است که بیش از ظن و گمان را نمی‌رساند، و لیکن دلیل قطعی داریم بر اینکه پیروی این ظن واجب است، و آن دلیل قطعی عبارت است از بنای عقلا بر حجیت ظهور، پس اگر پیروی از علم تنها به آن معنا بود که در هر مساله خود انسان علم پیدا کند، پیروی ما از ظاهر آیه پیروی علم نبود، زیرا

یقین نداریم که مقصود واقعی از آن همان معنایی است که از ظاهرش استفاده می‌شود، احتمال می‌دهیم شاید مقصود واقعی آیه، غیر از معنای ظاهرش باشد، و خود آیه می‌گوید پیروی از ظن و گمان نکن، پس باید از آیه پیروی نکنیم که در این صورت خود آیه ناقض و مخالف خودش خواهد بود.

و از همین جا صحیح نبودن قول بعضی^۱ از مفسرین مانند رازی مشخص می‌شود که گفته‌اند: «عمل به ظن در فروع بسیار زیاد است، و بعد از تخصیص زدن آیه به مواردی که متابعت جائز است جز موارد انگشت‌شماری از پیروی ظن غیر معتبر باقی نمی‌ماند و چنین عامی نسبت به موارد باقی مانده، بیش از ظن افاده نمی‌کند، و حال آنکه خودش از پیروی ظن نهی کرده» و دلیل صحیح نبودن آن این است که: این آیه بدون هیچ تردیدی دلالت بر «عدم جواز پیروی از غیر علم» دارد، چیزی که هست مواردی از عمل به ظن - که به قول ایشان بسیار هم زیاد است - از آنجایی که با دلیل علمی تجویز شده در حقیقت استثناء نشده و عمل کردن در آن موارد عمل به آن دلیل‌های علمی است، پس آیه شریفه هیچ تخصیص نخورده تا عام مخصص باشد. و به فرض هم که تسلیم شویم و بگوئیم همین هم تخصیص و استثناء است، تازه نتیجه می‌گیریم که عمل کردن به عام در مابقی افراد که در تحت عام باقی مانده عمل به حجت عقلانیه است و با عام غیر مخصص هیچ تفاوتی ندارد.

نظیر این اشکال، اشکال دیگری نیز در آیه شریفه به نظر می‌رسد، و آن این است که طریق و راه رسیدن به مقصد و فهم مراد از آیه، همان ظهور آن است و بس، و ظهور هم طریقی است ظنی، پس اگر آیه دلالت کند بر حرمت پیروی از غیر علم، مسلماً دلالت خواهد کرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش. و لیکن قبلاً هم گفتیم که عمل به ظهور هر چند خودش ظنی است ولی همین عمل به ظن پیروی از حجتی است علمی و عقلایی، به این معنا که بنای عقلا بر این است که ظن ظهور را حجت بدانند، پس پیروی آن، پیروی غیر علم نیست.

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.

این قسمت از آیه، علت نهی «پیروی از غیر علم» را بیان می‌کند و آنچه که بر حسب ظاهر به چشم می‌خورد و به ذهن انسان تبادر دارد این است که ضمیر در «کان» و در

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۰۸.

«عنه» هر دو به کلمه «کل» برمی‌گردد، کلمه «عنه» نائب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولا) که به گفته زمخشری در کشاف بر آن مقدم شده است، و یا آنکه قائم مقام نایب فاعل است، و کلمه: «اولئک» اشاره است به گوش و چشم و قلب^۱، و اگر با این کلمه که مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها کرده از این جهت بوده که در این لحاظ که لحاظ مسئول عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلا اعتبار می‌شوند، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است که اشاره و یا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردی که فاقد عقل است به کار رفته باشد.

ولی بعضی‌ها گفته‌اند: که اصلا قبول نداریم کلمه «اولئک» مخصوص صاحبان عقل باشد، برای اینکه در کلمات اساتید زبان عرب دیده شده که در غیر ذوی العقول هم به کار رفته است، مثلا جریر شاعر گفته:

«ذم المنازل بعد منزلة اللوی *** و العیش بعد اولئک الأیام»

«یعنی نکوهیده شد منزلها بعد از منزل لوای معهود و نیز نکوهیده و سرزنش گشت زندگی بعد از آن چند روز».

بنابراین ادعا، «مسئول» و سؤال شده خود «گوش»، «چشم» و «قلب» خواهد بود که از خود آنها پرسش می‌شود، و آنها هم به نفع و یا ضرر آدمی شهادت می‌دهند هم چنان که خود قرآن فرمود: ﴿وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۲.

بعضی^۳ دیگر چنین به نظرشان رسیده که ضمیر «عنه» به «کل» برگشته و بقیه ضمیرها به «متابعت کننده غیر علم» (که سیاق بر آن دلالت دارد) برگشته است، در نتیجه مسئول همان «متابعت کننده» باشد که از او می‌پرسند که چشم و گوش و فؤادش را چگونه استعمال کرد و در چه کارهایی به کار برد، و بنابراین معنا، در آیه شریفه التفات و توجهی از خطاب به غیبت به کار رفته و می‌باید گفته شود «کنت عنه مسئولا» و به هر حال معنای بعیدی است.

و معنای صحیح همان است که ما از نظر خواننده گذرانندیم، و حاصلش این است که: دنبال روی از چیزهایی که علم به آنها نداری نکن، زیرا خدای سبحان به زودی از گوش و چشم و فؤاد که وسائل تحصیل علمند بازخواست می‌فرماید، و حاصل تعلیل آن طور که

^۱ کشاف، ج ۲، ص ۶۶۷.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

با مورد بسازد این است که گوش و چشم و فؤاد نعمتهایی هستند که خداوند ارزانی داشته است تا انسان به وسیله آنها حق را از باطل تمیز داده و خود را به واقع برساند، و به وسیله آنها اعتقاد و عمل حق تحصیل نماید، و به زودی از یک یک آنها بازخواست می شود که آیا در آنچه که کار بستنی علمی به دست آوردی یا نه، و اگر به دست آوردی پیروی هم کردی یا خیر؟.

مثلاً از گوش می پرسند آیا آنچه شنیدی از معلومها و یقینها بود یا هر کس هر چه گفت گوش دادی؟ و از چشم می پرسند آیا آنچه تماشا می کردی واضح و یقینی بود یا خیر؟ و از قلب می پرسند آنچه که اندیشیدی و یا بدان حکم کردی به آن یقین داشتی یا نه؟ گوش و چشم و قلب ناگزیرند که حق را اعتراف نمایند، و این اعضاء هم ناگزیرند حق را بگویند، و به آنچه که واقع شده گواهی دهند، بنابراین بر هر فردی لازم است که از پیروی کردن غیر علم بپرهیزد، زیرا اعضاء و ابزارهای که وسیله تحصیل علمند به زودی علیه آدمی گواهی می دهند، و می پرسند آیا چشم و گوش و قلب را در علم پیروی کردی یا در غیر علم؟ اگر در غیر علم پیروی کردی چرا کردی؟ و آدمی در آن روز عذر موجهی نخواهد داشت.

تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْئُولًا ﴿

و برگشت این معنا به این است که بگوئیم «لا تقف ما لیس لک به علم فانه محفوظ علیک فی سمعک و بصرک و فؤادک - پیروی مکن چیزی را که علم به صحتش نداری زیرا گوش و چشم و دل تو علیه تو شهادت خواهند داد» و بنابراین، آیه شریفه در معنای آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ... وَ مَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَ لَكِن ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ وَ ذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿۱﴾ خواهد بود با این تفاوت که آیه مورد بحث، فؤاد را هم اضافه کرده و جزو گواهان علیه آدمی معرفی نموده، چون فؤاد همان است که انسان هر چه را درک می کند به وسیله آن درک می کند و این از

^۱ تا چون همه بر دوزخ رسند آن هنگام گوش و چشمها و پوست بدنها بر جرم و گناه آنها گواهی دهند... و آنها به اعضاء بدن گویند چگونه بر اعمال ما شهادت دادید؟ آن اعضاء جواب گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد ما را نیز گویا گردانید و او شما را نخستین بار بیافرید و باز به سوی او بر می گردید. و شما که اعمال زشت خود را پنهان می داشتید برای این نبود که گوش و چشمهای شما و پوست بدنهایتان امروز شهادت ندهند و لیکن گناه را پنهان می کردید به گمانتان که اکثر اعمال زشتی که می کنید از خدا هم پنهان است و بر آن آگاه نیست ولی همان گمان باطل شما در باره خدا موجب هلاکت شما گردید و امروز همه از زیانکاران شدید. - فصلت، آیات ۱۹-۲۳.

عجیب‌ترین مطالبی است که انسان از آیات راجع به محشر استفاده می‌کند، که خدای تعالی نفس انسانی انسان را مورد بازخواست قرار دهد و از او آنچه که در زندگی دنیا درک نموده بپرسد، و او علیه انسان که همان خود اوست شهادت دهد.

پس کاملاً روشن شد که آیه شریفه از اقدام بر هر امری که علم به آن نداریم نهی می‌فرماید، چه اینکه اعتقاد ما جهل باشد و یا عملی باشد که نسبت به جواز آن و وجه صحتش جاهل باشد، و چه اینکه ترتیب اثر به گفته‌ای داده که علم به درستی آن گفتار نداشته باشد. آن وقت ذیل آیه، مطلب را چنین تعلیل نموده که چون خداوند تعالی از گوش و چشم و قلب پرسش می‌کند، در اینجا جای سؤالی باقی می‌ماند که چطور پرسش از این اعضاء را منحصر به صورتی کرده که آدمی دنبال غیر علم را بگیرد و حال آنکه از آیه شریفه ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱ برمی‌آید که اعضاء و جوارح آدمی، همه به زبان می‌آیند. چه در آن عقاید و اعمالی که پیروی از علم شده باشد، و چه در آنها که پیروی غیر علم شده باشد. در پاسخ می‌گوئیم علت اعم آوردن برای تقلیل یک امری اخص ضرر ندارد، و در آیه مورد بحث می‌خواهد بفرماید گوش و چشم و فؤاد تنها در صورت پیروی غیر علم مورد بازخواست قرار می‌گیرند.

و در مجمع البیان در معنای جمله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ گفته است: یعنی چیزی را که نشنیدی به دروغ نگو شنیدم، و چیزی را که ندیده‌ای مگو دیده‌ام، و چیزی را که علم نداری مگو اطلاع دارم (نقل از ابن عباس و قتاده) و بعضی گفته‌اند: یعنی دنبال سر دیگران حرفی نزن وقتی اشخاص از نزد شما می‌گذرند بدگویشان مکن (نقل از حسن) و بعضی گفته‌اند یعنی شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفیه).

لیکن مطلب این است که آیه شریفه، عام است و شامل هر گفتار و یا کردار و یا تصمیمی که بدون علم باشد می‌شود، گویی اینکه خدای سبحان فرموده است هیچ حرفی مگر اینک علم داشته باشی که زدنش جائز است، و هیچ عملی انجام مده مگر آنکه علم داشته باشی که انجام آن جائز است، و هیچ عقیده‌ای را معتقد مشو مگر بعد از آنکه یقین کنی که اعتقاد به آن جایز است.^۲

مؤلف: لیکن این حرف اشکال دارد، زیرا عمومیتش بیش از مفاد آیه است، آیه از پیروی چیزی نهی می‌کند که بدان علم نداشته باشیم، نه اینکه پیروی از هر گفتار و کردار و اعتقاد را نهی کرده باشد مگر تنها در صورتی که علم به آن داشته باشیم، و معلوم است که دومی اعم از اولی است.

و اما آن معانی و وجوهی که در آغاز کلام خود از ابن عباس و قتاده نقل کرد، جا داشت آن را در تفسیر

^۱ امروز است که بر دهان آن کافران مهر خموشی می‌نهمیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان به آنچه کرده‌اند گواهی دهند. - یس، آیه ۶۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ...﴾ نقل کند نه در تفسیر ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ که معلل است، تا به پاره‌ای از مصادیق تعلیل اشاره بشود.

نهی از تکبر و گردن فرازی کردن

﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾

کلمه: «مرح» به طوری که گفته‌اند به معنای «برای باطل، زیاد خوشحالی کردن» است، و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیرون از حد اعتدال مرح است، زیرا خوشحالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمتهای او صورت گیرد، و چنین خوشحالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی‌کند، و اما اگر بحدی شدت یافت که عقل را سبک نموده و آثار سبکی عقل در افعال و گفته‌ها و نشست و برخاستنش و مخصوصاً در راه رفتنش نمودار شد چنین فرحی، فرح به باطل است، و جمله ﴿لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر خود را بیش از آنچه هست بزرگ بداند، و اگر مساله راه رفتن به مرح را مورد نهی قرار داد، برای این بود که اثر همه آن انحرافها در راه رفتن نمودارتر می‌شود، و جمله ﴿إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ کنایه است که این ژست و قیافه‌ای که به منظور اظهار قدرت و نیرو و عظمت به خود می‌گیری و همی بیش نیست، چون اگر دستخوش واهمه نمی‌شدی می‌دیدى که از تو بزرگتر و نیرومندتر وجود دارد که تو با چنین راه رفتنی نمی‌توانی آن را بشکافی و آن زمین است که زیر پای تو است. و از تو بلندتر هم هست و آن کوه‌های بلند است که خیلی از تو رشیدتر و بلندترند، آن وقت اعتراف می‌کردی که خیلی خوار و بی‌مقداری و انسان هیچ چیز را، ملک و عزت و سلطنت و قدرت و آقایی و مال و نه چیزهای دیگر در این نشاه به دست نمی‌آورد، و با داشتن آن به خود نمی‌بالد و تنها چیزی که به دست می‌آورد اموری هستند موهوم و خالی از حقیقت که در خارج از درک و واهمه آدمی ذره‌ای واقعیت ندارند، بلکه این خدای سبحان است که دل‌های بشر را مسخر کرده که اینگونه موهومات را واقعیت بپندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد کنند، تا کار این دنیا به سامان برسد، و اگر این اوهام نبود، و بشر اسیر آن نمی‌شد آدمی در دنیا زندگی نمی‌کرد، و نقشه پروردگار عالم به کرسی نمی‌نشست و حال آنکه او خواسته است تا غرض خود را به

کرسی بنشانند، و فرموده است ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾^۱.
﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

کلمه «ذلک» به طوری که گفته‌اند اشاره است به واجبات و محرماتی که قبلاً گفته شد، و ضمیر در «سیئه» به همین کلمه، یعنی به «ذلک» برمی‌گردد، و معنایش این است که «همه اینها که گفته شد - یعنی همه آنچه که مورد نهی واقع شد - گناهِش نزد پروردگارت مکروه است، و خداوند آن را نخواسته است».

و بنا به قرائتی که «همزه» را به صدای بالا و «هاء» را «تاء» و کلمه را به صورت «سیئه» خوانده‌اند کلمه مزبور خبر «کان» خواهد بود، و معنایش چنین می‌شود: «همه اینها نزد پروردگارت سیئه و مکروه است».

﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾.

کلمه «ذلک» اشاره است به تکالیفی که قبلاً ذکر فرمود، و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده است که هر یک مشتمل بر مصالحی است که اجمالاً از سابقه کلام فهمیده می‌شد.

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾.

خدای سبحان از آن جهت نهی از شرک را تکرار نمود - چون قبلاً هم از آن نهی کرده بود - که خواست عظمت امر توحید را برساند، علاوه بر این نهی دومی به منزله پیوندی است که آخر کلام را به اول آن وصل می‌کند، و معنای آیه روشن و واضح است.

بحث روایتی

در احتجاج از یزید بن عمیر بن معاویه شامی از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی که در آن مساله جبر و تفویض و امر بین امرین را ذکر فرموده گفته است: «عرض کردم آیا خدای تعالی در کار بندگان اراده و مشیتهی دارد؟» فرمود: اما در اطاعتها اراده و مشیت خدا همان امری است که خدا در باره آنها فرموده و خشنودی است که نسبت به انجام آنها دارد و کمک و توفیقی است که به فاعل آنها ارزانی می‌دارد، و اما در معصیت‌ها اراده و مشیتش همان نهی است که از آنها کرده و سخطی است که نسبت به مرتکبین آنها

^۱ و شما را در زمین آرامگاه و آسایشی خواهد بود تا روز مرگ. - بقره، آیه ۳۶.

دارد، و سنگینی بار ایشان است.^۱

روایاتی در ذیل جمله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ در باره نیکی کردن به پدر و مادر

و در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحنط روایت کرده که گفت: از امام صادق معنای آیه ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ را پرسیدم، فرمود: یعنی با پدر و مادر نیکو معاشرت کنی و وادارشان مکنی که مجبور شوند در حوائجشان از تو چیزی بخواهند (بلکه قبلاً برایشان فراهم کنی) هر چند که خود بی نیاز از آن باشند مگر نشنیدی که خدای تعالی فرموده: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ به خیر و احسان نمی‌رسید مگر زمانی که از آنچه که دوست می‌دارید انفاق کنید

آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: اما اینکه فرمود: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ معنایش این است که اگر خسته‌ات کردند به ایشان اف نگویی و اگر تو را زدند ﴿وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ ایشان را نرنجانی ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ یعنی در عوض بگویی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ یعنی دیدگان خود از نگاه پر مکنی مگر به نگاه از رحمت و رقت، و صدای خود بلندتر از صدای ایشان و دست خود ما فوق دست ایشان بلند مکنی و در راه از ایشان جلو نیفتی.^۲

مؤلف: این روایت را کلینی نیز در کافی به سند خود از ابی ولاد الحنط از آن جناب نقل کرده است.^۳ و در کافی به سند خود از حدید بن حکیم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کمترین عقوق والدین «اف گفتن» است، و اگر خدای تعالی از این کمتر را سراغ داشت از آن نیز نهی می‌کرد.^۴

مؤلف: همچنین این روایت را به سند دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و نیز همین معنا را به سند خود از ابی البلاد از آن حضرت روایت کرده است،^۵ و عیاشی هم همان را در تفسیر خود از حریز از آن جناب نقل نموده، و طبرسی در مجمع البیان از حضرت رضا (علیه السلام) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است،^۶ و روایات در نیکی به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگی ایشان

و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و از طرق خاصه از آن

^۱ احتجاج، ج ۲، ص ۱۹۸، ط نجف.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۳۹.

^۳ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۱.

^۴ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۸، ح ۱.

^۵ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۹، ح ۷-۹.

^۶ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۹.

حضرت، و از امامان اهل بیت (علیه السلام) بیش از آن است که بتوان شمرد.

چند روایت در معنای «اوابین»

و در مجمع از ابی عبد الله (علیه السلام) در باره معنای «اواب» روایت کرده که فرمود: اواب به معنای کسی است که بسیار توبه می‌کند، و متعبدی است که همواره از گناه به سوی خدا باز می‌گردد.^۱

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آورده که فرمود: ای ابا محمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و ادای امانت و راستگویی و حسن معاشرت با هر کس که با شما همنشین است و طول دادن سجده، که اینها از سنت‌ها و روش توابین اوابین است، آنگاه ابو بصیر اضافه کرد که اوابین همان توابین‌اند.^۲

مؤلف: و نیز از ابو بصیر از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه فرموده: توابین - عبادت‌پیشگانند.^۳ و در الدر المثور است که ابن ابی شیبہ و حناده از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت: وقتی که سایه میل کرد و ارواح به استراحت پرداختند (یعنی هنگام عصر) حوائج خود به درگاه خدای تعالی ببرید که آن ساعت، ساعت اوابین است، آنگاه خواند ﴿فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَابِينَ غُفُورًا﴾.^۴

و نیز در همان کتاب آمده که ابن حریر از علی بن الحسین (رضی الله عنه) روایت کرده که به مردی از اهل شام فرمود: آیا قرآن خوانده‌ای؟ عرض کرد: بلی، فرمود: آیا در باره بنی اسرائیل نخوانده‌ای که فرمود ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾؟ مرد گفت: مگر شما از آنها نپندید که خدا امر کرده حقشان داده شود؟ فرمود: آری.^۵

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از امام (علیه السلام) و ثعلبی در تفسیر خود از سدی از ابن دیلمی از آن جناب آورده‌اند.^۶

و در تفسیر عیاشی از عبد الرحمن بن حجاج نقل کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره این آیه پرسیدم که می‌فرماید: ﴿وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا﴾ در جوابم فرمود: هر کس هر خرجی در غیر اطاعت خدا کند مبذر است، و هر خرجی که در راه خدا کند در آن

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۶، ح ۴۴ و ۴۲.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۶، ح ۴۴ و ۴۲.

^۴ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۷۶.

^۵ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۷۶.

^۶ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۱۵، ح ۳ و ۴.

خرج اقتصاد و میانه روی را رعایت کرده است.^۱

و در همان کتاب از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده که در تفسیر این جمله فرموده است: «تبذیر» آن است که انسان هر چه دارد بدهد آن وقت خودش دست روی دست بگذارد و محتاج گردد، پرسیدم این تبذیر تبذیر در حلال نیست؟ فرمود: چرا^۲.

و در تفسیر قمی می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «محسورا» به معنای برهنه و عریان است.^۳

روایاتی در باره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ

مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ...﴾

و در کافی به سند خود از عجلان روایت می کند که گفت وقتی در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم، سائلی آمد حضرت برخاست و از ظرفی که خرما داخل آن بود دو مشتش را پر کرد و به سائل داد، چیزی نگذشت که سائل دیگری آمد، دو مشت هم به او داد، آنگاه سومی آمد به او ندا داد و فرمود: «الله رازقنا و ایاکم - خدا روزی ده ما و شما است».

آنگاه فرمود: رسول خدا چنین بود که احدی از او چیزی از مال دنیا نمی خواست مگر آنکه به او می داد، زنی فرزند خود را نزد آن جناب فرستاد و به او سپرد اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت چیزی ندارم بگو پیراهنت را بده که ما در خانه چیزی نداریم، حضرت پیراهنش را در آورد و به سایش انداخت، و در نسخه دیگری آمده، به او داد، و خدا آن حضرت را این چنین تادیب کرد که ﴿لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ آنگاه حضرت فرمود: «احسار» به معنای فقر و نداری است.^۴

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از عجلان از آن جناب نقل کرده^۵ و داستان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را قمی هم در تفسیر خود^۶ و همچنین در المثنور^۷ از ابن ابی حاتم از منهال بن

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۵۵.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۴.

^۳ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

^۴ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۵، ح ۷.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۵۹.

^۶ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۸.

^۷ الدر المثنور، ج ۴، ص ۱۷۸.

عمرو و از ابن جریر طبری از ابن مسعود آورده‌اند.

و در کافی به سند خود از مسعدة بن صدقه از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند در این آیه رسول خدا را تعلیم می‌دهد که چطور باید انفاق کند، و داستانش

این است که چند وقیه پول طلا نزدش مانده بود دلش نمی‌خواست شب آنها را نزد خود نگهدارد لذا همه را صدقه داد، و چون صبح شد چیزی در دست نداشت، و اتفاقاً سائلی مراجعه نموده و چیزی خواست، و وقتی فهمید چیزی ندارد آن جناب را ملامت کرده و حضرت غمناک شد، زیرا از یک سو چیزی در دست نداشت و از سوی دیگر چون دلسوز و رقیق القلب بود، از وضع مرد متأثر شد، لذا خدای تعالی وی را به وسیله این آیه مؤدب نمود که: ﴿لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً...﴾ خاطر نشان کرد که چه بسا مردم از تو درخواستی کنند که اگر عذر بیاوری عذرت را نپذیرند، پس هیچوقت نباید همه آنچه را که در دست داری به یک نفر بدهی و دست خالی بمانی.^۱

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ دستها را در هم قفل کرد و فرمود یعنی اینطور (و دست خود به گردن حلقه کرد) و در ذیل جمله: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ کف دست خود را باز نموده و فرمود یعنی اینچنین.^۲

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی می‌گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم: «املاق» چیست؟ فرمود: املاق به معنای افلاس است.^۳

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از قتاده و او از حسن روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بارها می‌فرمود: «بنده خدا در حینی که زنا می‌کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که بهتان می‌زند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که دزدی می‌کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که شراب می‌خورد ایمان به خدا ندارد، و در حینی که خیانت می‌کند ایمان به خدا ندارد» پرسیدند: یا رسول الله به خدا سوگند ما خیال می‌کردیم این کارها با ایمان سازگار هست، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود اگر یکی از این کارها از آدمی سر بزند ایمان از قلبش بیرون می‌رود، و اگر توبه کند توبه‌اش قبول می‌شود.^۴

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از عایشه و ابی هریره نیز روایت شده، و از طرق

^۱ فروع کافی، ج ۵، ص ۶۷، ح ۱.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۰، با اختلاف در سند.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۳.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۹.

اهل بیت (علیه السلام) هم چنین مضمونی رسیده که روح ایمان در حین معصیت از آدمی جدا می شود.

چند روایت در ذیل آیه: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً...﴾

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: به حضرت ابی الحسن (علیه السلام) عرض کردم خدای عز و جل می فرماید: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ مقصود از این اسراف چیست که خدا از آن نهی می کند؟ فرمود: مقصود این است که به جای قاتل شخص بی گناهی را بکشی و یا قاتل را مثله کنی، عرض کردم، پس معنای جمله: ﴿إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ چیست؟ فرمود: چه نصرتی بالاتر از این که قاتل را دست بسته در اختیار اولیای مقتول بگذارند تا اگر خواستند به قتل برسانند البته این در صورتی است که پیامد و تالی فاسدی در بین نباشد، و اثر سوء دینی و یا دنیایی به بار نیآورد.^۱

و در تفسیر عیاشی از ابی العباس روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پیرامون دو نفر که شخصی را به شرکت کشته بودند سؤال کردم فرمود: صاحب خون یعنی اولیای مقتول می توانند یکی از آن دو نفر را بکشند، و هر یک را کشتند نصف دیه او را آن دیگری به ورثه اش می دهد و همچنین اگر مردی زنی را کشت اگر اولیای مقتول قبول کردند که خونبها بگیرند هیچ و اگر جز کشتن قاتل را رضا ندادند می توانند قاتل را بکشند و نصف دیه اش را هم به ورثه اش بپردازند، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^۲.

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایات دیگری نیز هست، مثلاً الدر المنثور از بیهقی نقل کرده که او در سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان و رؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رؤساء نباشد، خدای تعالی در این آیه ایشان را اندرز نموده و می فرماید ﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾ تا آنجا که می فرماید ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^۳.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ گفته: که در روایت ابی الجارود نقل شده که امام ابی جعفر (علیه السلام) در معنای قسطاس مستقیم

^۱ فروع کافی، ج ۷، ص ۳۷۰، ح ۷.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰، ح ۶۶.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۱.

فرموده که: «قسطاس مستقیم» آن میزانی را گویند که زبانه (شاهین) داشته باشد.^۱

مؤلف: مقصود از ذکر زبانه این است که استقامت را برساند که معمولا ترازوهای دو کفه‌ای این حال را دارند.

روایاتی در باره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾

و در تفسیر عیاشی از ابی عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ایمان را بر همه اعضاء و جوارح آدمی واجب کرده و بر همه تقسیم نموده است، پس هیچ عضوی نیست مگر آنکه موظف است به ایمانی مخصوص به خود، غیر از آن ایمانی که عضو دیگر موظف بر آن است، یک عضو آدمی دو چشم او است که با آن می بیند و یکی دو پای او است که با آن راه می رود.

بر چشم واجب کرده که به آنچه حرام است ننگرد، و آنچه را که خدا نهی کرده و حلال نیست نبیند این عمل ایمان چشم است، و فرموده: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ این وظیفه چشم و ایمان او است...

و همچنین بر دو پای آدمی واجب کرده که به سوی معاصی الهی نرود، و به سوی آنچه که خدا واجب کرده حرکت کند، و فرموده ﴿لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ و نیز فرموده ﴿وَ أَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَ أَعْضِضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾^۲.

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از ابی عمر و زبیری از آن جناب در ضمن حدیث مفصلی نقل کرده^۳.

و در همان کتاب از ابی جعفر روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی خدمت آن حضرت عرض کرد: پدر و مادرم فدای تو باد، من کنیفی دارم و وارد آن کنیف (مستراح) می شوم تا رفع حاجت کنم، در همسایگی ما اشخاصی هستند که کنیزان آوازه خوان دارند، آواز می خوانند و موسیقی می نوازند، و چه بسا می شود من نشستن در آنجا را طول می دهم تا صدای آنها را بشنوم، این عمل چطور است؟ فرمود: اینکار را مکن عرض کرد به خدا قسم من هرگز به سراغ آنها نرفته‌ام و نمی روم، بلکه صدایی است که از ایشان می شنوم، فرمود: مگر کلام خدای را نشنیدی که می فرماید: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳، ح ۷۷.

^۳ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱.

عرض کرد: نه به خدا سوگند، مثل اینکه تا کنون این آیه را از کتاب خدا نشنیده بودم نه از عجم و نه از عرب، دیگر چنین عملی را تکرار نمی‌کنم ان شاء الله، و نسبت به گذشته هم استغفار می‌کنم.

فرمود: برخیز و غسل کن و آنچه می‌توانی نماز بخوان، چون تا کنون در کار بزرگی مشغول بوده‌ای و چقدر حال بدی داشتی اگر بر این حال می‌مردی، شکر می‌کنم خدا را که متوجه شدی و از او درخواست می‌کنم که از هر بدی که از تو دیده صرف‌نظر کند. آری خدای تعالی کراهت ندارد مگر از هر کار زشت تو، کارهای زشت را بگذار برای اهلس، چون هر چیزی در عالم اهلی دارد.^۱

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی رضوان الله علیه در کتاب تهذیب^۲ از آن جناب و کلینی در کافی از مسعدة بن زیاد از آن جناب نقل کرده‌اند.^۳

و نیز در همان کتاب از حسین بن هارون از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ...﴾ فرمود: خدای تعالی از گوش می‌پرسد که چه شنیدی و از چشم سؤال می‌کند که به چه چیز نگرستی و از قلب پرسش می‌کند که بر چه چیزهایی معتقد شدی.^۴

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ گفته است: معصوم (علیه السلام) فرموده احدی را از آنچه که به آن علم نداری پیروی مکن، که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: هر کس به مردی مؤمن و یا زنی مؤمنه تهمت بزند خداوند او را در طینت خبال نگه می‌دارد تا از عهده آنچه گفته برآید.^۵

مؤلف: طینت خبال در روایت ابن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) به نقل از کافی، به چرکی تفسیر شده که از عورت زنان بدکار بیرون می‌آید، و از طرق اهل سنت از ابو ذر و انس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) معنایی نظیر آن روایت شده است.

و روایات - بطوری که ملاحظه می‌کنید - بعضیها مفسر مورد آیه به خصوص است، و بعضی دیگرش مفسر عموم تعلیل آیه است، هم چنان که در بیان گذشته هم اشاره شده.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲ ح ۷۶.

^۲ تهذیب، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶.

^۳ کافی، ج ۶، ص ۴۳۲، ح ۱۰.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۷۵.

^۵ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

[سورة الإسراء (١٧): آيات ٤٠ تا ٥٥]

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاتًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ٤٠ وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ٤١ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَنَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ٤٢ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ٤٣ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ٤٤ وَإِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ٤٥ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ٤٦ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ٤٧ أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ٤٨ وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلْنَا لِمَبْعُوثِينَ خَلْقًا جَدِيدًا ٤٩ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ٥٠ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ٥١ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ٥٢ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنْ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا ٥٣ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَاءُ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَاءُ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ٥٤ وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾

ترجمه آیات

(خدایانی دیگر اتخاذ نموده آنها را دختران خدا می دانند؟) آیا خدا شما را از خود محترم تر می داند که پسران را به شما داده و از ملائکه دختران را خود گرفته، با این سخن گناه بزرگی مرتکب می شوید (۴۰).
ما در این قرآن دلائل و مثلها مکرر ذکر کردیم تا ایشان متذکر گردند ولی جز دوری بیشتر در ایشان اثری نبخشید (۴۱).

بگو اگر با او آلهه ای می بود آن طور که ایشان می گویند، در مقام غلبه یافتن بر خدای صاحب عرش برمی آمدند و راهی برای رسیدن به این هدف می جستند (۴۲).

منزه و متعالی است خدا از آنچه آنان می گویند و بسیار بزرگتر از آن است (۴۳).

همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزه می دارند، و اصولاً هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است (۴۴).

و چون قرآن را می خوانی ما میان تو و میان کسانی که به روز جزا ایمان نمی آورند حجابی ساتر قرار می دهیم (۴۵).

و بر دلهایشان پرده افکنیم تا از اینکه قرآن را بفهمند مانع شود، و نیز در گوشهایشان کری و چون پروردگارت را به تنهایی در قرآن یاد می کنی پشت می کنند و می روند (۴۶).

ما بهتر می دانیم که غرض ایشان از اینکه می آیند قرآن خواندن تو را بشنوند چیست؟ و نیز بهتر می دانیم که پس از شنیدن آهسته با هم چه می گویند، ستمکاران می گویند: جز از مردی جادو شده پیروی نمی کنید (۴۷).

بین چگونه برای مثلها می زند گمراه شده اند و دیگر راهی پیدا نمی کنند (۴۸).

(نیز) گفتند: آیا بعد از آنکه استخوان شدیم و پوسیده گشتیم دو مرتبه به خلقتی از نو زنده می شویم (۴۹).

بگو (استخوان که سهل است) اگر سنگ و آهن و یا هر چه که به نظر تان سخت تر از آن نیست بوده

باشید نمی‌توانید جلو بعث خدای را بگیرید (۵۰).

دوباره می‌پرسند چه کسی ما را برمی‌گرداند؟ بگو همان که بار اول خلقتان کرد این دفعه سرهایشان را به عنوان مسخره کردن برایت تکان می‌دهند، و می‌گویند: این چه وقت خواهد بود؟ بگو شاید نزدیک باشد (۵۱).

و آن روزی است که شما را صدا می‌زنند و شما در حالی که حمد خدا می‌گوئید آن دعوت را اجابت می‌کنید. و به نظرتان چنین می‌آید که جز چند ساعتی نیاورید (۵۲).

و به بندگانم بگو سخنی که بهتر است بگوئید، چون شیطان می‌خواهد میان آنان کدورت بیفکند که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است (۵۳).

پروردگارتان شما را بهتر می‌شناسد اگر بخواهد به شما رحم می‌کند، و یا اگر بخواهد عذابتان می‌کند، و ما تو را نفرستاده‌ایم که وکیل ایشان باشی (۵۴).

و پروردگارتان دانایتر به هر کسی است که در آسمانها و زمین است و ما بعضی پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم و به داوود زبور دادیم (۵۵).

بیان آیات

در این آیات مساله توحید و سرزنش مشرکین دنبال شده است که چگونه خدایانی برای خود درست کرده‌اند، و ملائکه کرام را زنانی پنداشته‌اند، و چگونه با آمدن قرآن و ادله توحید آن، باز هم متنبه نشده و آیات قرآنی را نمی‌فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مساله بعث و نشور را مسخره می‌کنند، و سخنان زشتی در باره خدا می‌گویند، و همچنین مطالبی دیگر.

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾

کلمه «اصفاء» به معنای اخلاص است، در مجمع البیان گفته است: وقتی می‌گویی «اصفیت فلانا بالشیء» معنایش این است که «من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم»^۱.

این آیه خطاب به آن دسته از مشرکین است که می‌گفتند: ملائکه دختران خدا هستند، و یا بعضی از ملائکه دختران اویند، استفهامی که در آن شده استفهام انکاری است، و اگر به جای «بنات - دختران» کلمه «اناث - زنان» را آورد از این جهت بود که ایشان جنس زن را پست می‌دانستند.

و معنای آیه این است که وقتی خدای سبحان پروردگار شما باشد، و پروردگار دیگری نداشته باشید و او همان کسی باشد که اختیاردار هر چیزی است آن وقت آیا جا دارد که بگوئید شما را بر خودش مقدم داشته

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۶.

و به شما پسر داده و از جنس اولاد، جز دختران نصیب خود نکرده است؟! و ملائکه را که به خیال شما از جنس زنانند به خود اختصاص داده؟ راستی حرف بزرگی می‌زنید که تبعات و آثار سوء آن بسیار بزرگ است.

تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾.

در مفردات می‌گوید کلمه: «صرف» به معنای برگرداندن چیزی است از حالی به حالی، و یا عوض کردن آن با غیر آن است، کلمه «تصریف» نیز به همین معنا است، با این تفاوت که تصریف علاوه بر آنچه که صرف آن را افاده می‌کند تکثیر را هم می‌رساند، و بیشتر در جایی به کار می‌رود که در مورد گرداندن و تغییر دادن چیزی است از حالی به حالی و یا از امری به امری، و معنای «تصریف الریاح» به معنای حرکت دادن و گرداندن بادها است از حالی به حالی، و همچنین در جمله ﴿وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ﴾ و جمله ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾ و نیز از این باب است تصریف کلام و تصریف درهم^۱.

و نیز در معنای «نفور» گفته است «نفر» هم به معنای تنفر شدید از چیزی است و هم به سوی چیزی مانند «فزع» که هم به معنای ترس از چیزی است و هم به سوی چیزی، پس وقتی گفته می‌شود: ﴿مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ و یا ﴿مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ معنای فوق مورد نظر است^۲.

پس به شهادت سیاق معنای جمله ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا﴾ این خواهد شد که قسم می‌خورم به تحقیق گفتار در پیرامون مساله توحید و نفی شریک را در این آیه قرآن چند جور عوض کردیم هر بار با بیان دیگری غیر از بیان قبل احتجاج نمودیم، هر دفعه لحن آن را عوض کردیم، عبارتها عوض شد بیانها مختلف گردید بلکه اینها به فکر بیفتند، و متذکر شوند،

^۱ مفردات راغب، ماده «صرف».

^۲ مفردات راغب، ماده «نفر».

و حق بر ایشان روشن شود.

﴿وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ یعنی این عوض کردنها سرانجام اثری جز روی گردانی بیشتر از این راهنماییها

اثری نبخشید.

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته، اول سیاق کلام سیاق خطاب بود بعدا موضع غیبت به خود گرفت تا این معنا را بفهماند که اینان بعد از آنکه کارشان بدینجا کشید دیگر قابل خطاب و تکلم نیستند.

با اینکه ثمره تصریف آیات ازدیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟

در مجمع البیان می گوید: «اگر بگویی وقتی خدا می دانست که ثمره تصریف آیات همان زیاد شدن نفرت مردم است، دیگر چرا این آیات را نازل کرد و حکمت آن چه بود؟».

بعضی در پاسخ این اشکال گفته اند که حکمتش این بوده که حجت را برطرف تمام نموده و در اظهار دلائل و فراهم نمودن زمینه برای تکلیف، جای عذری باقی نگذارد، علاوه بر این نازل شدن و نشدنش نسبت به همه مساوی نبود، بلکه برای عده ای فرق داشت زیرا عده ای با نازل شدن این آیات اصلاح می شوند، همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری را به راه می انداختند، پس حکمت اقتضا کرد که این معانی در همین آیات نازل شود، و اگر موقع دیدن آیات و دلائل، نفور خود را زیاد کردند از این جهت بود که آنها این آیات را شبیه و حيله می پنداشتند، و نمی توانستند در باره آنها درست فکر کنند^۱.

و اینکه گفت «همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری به راه می انداختند» بی اشکال نیست، زیرا زیاد شدن نفور ایشان را به جحود و لجبازی و دشمنی با حق و جلوگیری از پیشرفت آن، وادار می کرد و در باب دعوت چه فساد بزرگتری از این!.

و لیکن این را هم باید دانست که کفر و لجبازی و نفور از حق، و دشمنی با آن، همین طور که صاحبان خود را آزار نموده و ایشان را به هلاکت سوق می دهد به همان اندازه به نفع صاحبان ایمان و راضیان از رضای خدا و تسلیم شدگان در برابر حق تمام می شود، زیرا اگر برای این صفات نیک و خصال ستوده مقابلهایی پیدا نمی شد واقعیت قدر آنها معلوم نمی گردید (دقت فرمائید) پس حکمت اقتضا می کرد که حجت تمام شود، و همچنین در تمامیت خود رو به ازدیاد رود تا از افراد شقی تمامی آن شقاوتی را که در طاقت و وسعش هست بیرون افکنده و افراد سعید هم با مساعی مختلف خود درجاتی مقابل درکات اشقیاء طی

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۷.

کنند هم چنان که فرمود: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءًا وَهَؤَآءًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (آیه ۲۰ همین سوره).

تقریر استدلال برای نفی شریک به اینکه اگر با خدا آللهای می بود راهی به سوی خدای

ذی العرش جستجو می کردند ﴿إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾.

باز هم از خطاب ایشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دستور داد که با ایشان همکلام شود، و در امر توحید و شرک نورزیدن با ایشان گفتگو کند و چون ایشان معتقد به خدایانی غیر از خدای تعالی بودند که هر یک بر حسب اختلاف درجاتشان جهات مختلف عالم را تدبیر می کنند، یکی اله و رب آسمان، دیگری اله و رب زمین، سومی خدای جنگ و چهارمی خدای قریش و همچنین خدایان دیگر...

و نیز چون این خدایان را شریکهای خدا در تدبیر عالم می دانستند قهرا باید برای هر یک از آنها بر حسب ربوبیتشان سهمی از ملک قائل می شدند، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خود ایشان مختص به خدای سبحان است، ناگزیر باید بگویند غیر خدا هم مالک می شود، و وقتی خدایان دیگر را مالک دانستند ناگزیرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک غریزی هر مالکی است، و هر صاحب قدرت و سلطنتی قدرت و سلطنت خود را دوست می دارد، و قهرا هر یک از خداها نیز می خواهند که با خدا در ملکش منازعه نموده و ملک خدای را از دستش بگیرند و خود به تنهایی مالک باشند، و عزت و هیمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالی الله عن ذلک).

پس خلاصه احتجاج این است که اگر آن طور که شما پنداشته‌اید با خدای تعالی الله دیگری هم وجود می داشت آن وقت ممکن می شد که کسی غیر خدا چیزی از ملک خدا به چنگ آورد، هر چند که ملکیت از لوازم ذات فیاض خداوندی است، که وجود هر چیز از افاضات او است، آن وقت به طور قهر، خدایان در مقام نزاع با خدا برمی آمدند، چون ملک دوستی و سلطنت خواهی امری است ارتکازی در تمامی موجودات و همین علاقه به ملکیت آلهه او را وادار می کرد تا ملک خدای را از کفش بیرون کرده و او را از عرش خود به زیر بکشند، و روز به روز به ملکیت خود بیفزایند حال به کدامیک از این حرفها ملتزم می شوند؟ (تعالی الله عن ذلک).

پس اینکه فرمود: ﴿إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ معنایش این است که در جستجوی راهی هستند

که باشد به خدا دست یابند، و بر او و ملک و سلطنت او غالب شوند، و تعبیر از خدا به عبارت ﴿ذِي الْعَرْشِ﴾

برای این بود که بفهماند اگر در جستجوی راه به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است
می‌خواهند عرش او را بگیرند و بر آن

تکیه زنند.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی^۱ گفته‌اند استدلالی که در آیه شده نظیر استدلال در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۲ است حرف صحیحی نیست.

زیرا مقدمات استدلال در این دو آیه با هم مختلف است، هر چند هر دو نفی شریک را اثبات می‌کند، و لیکن آیه مورد بحث، از این راه شریک را برای خدا نفی می‌کند که اگر شرکاء دیگری در کار بودند حتما در مقام غلبه بر خدا و تسخیر عرش او برمی‌آمدند، و ملک و سلطنت او را می‌گرفتند.

و در سوره انبیاء از این راه نفی می‌کند که اصلا بودن شریک مایه اختلاف در تدبیر می‌شد، و این نیز منجر به فساد نظام می‌گردید، هر چند در مقام غلبه بر خدای تعالی هم برنیایند، پس حق مطلب این است که دلیل در آیه مورد بحث غیر از دلیلی است که در آن آیه است، آیه‌ای که از نظر استدلال نزدیک به آیه سوره انبیاء است، آیه ﴿إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَغْضُهُمْ عَلَيَّ﴾^۳ می‌باشد.

و همچنین معلوم می‌شود این تفسیر هم که از بعضی از قدمای مفسرین نقل شده که گفته‌اند «مراد از جستجوی راهی به سوی خدای ذی العرش این است که راهی به او پیدا کنند تا مقرب درگاه او شوند»^۴ نیز صحیح نیست، و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده و بگوئیم «اگر با خدا خدایان دیگر می‌بود آن طور که مشرکین پنداشته‌اند، حتما آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی برمی‌آمدند، چون می‌دانستند که او ما فوق ایشان است، و کسی که محتاج به ما فوق خود باشد اله و خدا نیست و الوهیت با احتیاج و زیر دستی نمی‌سازد» راه بیهوده‌ای پیموده‌ایم.

زیرا سیاق خود بر خلاف آن شهادت می‌دهد، اولاینکه خدا را به وصف ﴿ذِي الْعَرْشِ﴾ توصیف می‌کند و این شاهد گویایی است بر اینکه می‌خواهد بفهماند آنچه مشرکین در باره خدا خیال کرده‌اند با ساحت کبریایی و عظمت او نمی‌سازد، و ثانیاً دنبالش فرموده: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ﴾ که این نیز می‌رساند که اعتقاد مشرکین محذور بزرگی در بر

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۲.

^۲ انبیاء، آیه ۲۲.

^۳ آن وقت هر الهی به کار مخلوق خود می‌پرداخت، و دیگر اینکه بعضی مسلط بر بعضی دیگر می‌شد. - مؤمنون، آیه ۹۱.

^۴ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۳۶.

دارد که ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمی‌کند، و آن این است که ملک خدا در معرض تهاجم غیر قرار بگیرد، و اصولاً ملکش ملکی باشد که به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غیر، ممکن باشد.

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلوًّا كَبِيرًا﴾.

کلمه «تعالی» به معنای نهایت درجه علو است، و به همین جهت مفعول مطلق یعنی «علوا» با وصف «کبیرا» توصیف شده، و به کلام معنای «تعالی تعالیا» داده، این آیه خدای تعالی را از آنچه که مشرکین در باره‌اش گفته‌اند و خدایان دیگری در مقابل او پنداشته‌اند و ملک او را قابل زوال دانسته‌اند منزه می‌دارد.

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾

این آیه و ما قبلش هر چند که مانند آیه ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾^۱ در مقام تعظیم و تنزیه خدا قرار دارد و لیکن در عین حال به وجهی به درد حجت قبلی نیز می‌خورد، و تقریباً مقدمه‌ای را می‌ماند که حجت نامبرده را یعنی جمله ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ را تکمیل می‌کند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق یک قیاس استثنایی است، و آنکه به منزله استثناء است مساله تسبیح موجودات برای خدای سبحان است که آیه مورد بحث متضمن آن است، و صورت این قیاس چنین است، اگر چنانچه با خدای تعالی خدایان دیگری هم می‌بود، هر آینه ملک و سلطنتش در معرض نزاع و هجوم قرار می‌گرفت و لیکن ملک آسمانها و زمین و هر چه که در آنها است خدای را از بودن آلهه دیگر منزه می‌دارد، و شهادت می‌دهد بر اینکه خداوند در ملک شریکی ندارد، و جز از خود او آغاز نشده، و جز به سوی خود او منتهی نمی‌شود، و جز به ذات او متقوم نیست، و از در خضوع جز او را سجده نمی‌کند، پس معلوم می‌شود که کسی جز او مالک نبوده و صلاحیت ملک را ندارد، پس رب دیگری غیر او نیست.

ممکن هم هست که این دو آیه یعنی آیه ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلوًّا كَبِيرًا﴾ و آیه ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ...﴾ روی هم معنای استثنای در قیاس مزبور را بدهند، و تقدیر این باشد: اگر با او آلهه دیگری می‌بود حتما در مقام غلبه بر او و عزل او و گرفتن ملک او بر می‌آمدند، و لیکن خدای سبحان را هم ذات فیاضش که قوام هر چیز به او است او را تنزیه نموده و ربوبیتش را جدا شدنی از او و قابل انتقال به غیر او نمی‌داند و هم ملک او که همان

^۱ بقره، آیه ۱۱۶.

آسمان‌ها و زمین و موجودات در آنها است به ذات خود او را منزّه دانسته و تسبیحش می‌گویند. برای اینکه این موجودات قائم به ذات خود نیستند، و قوام ذاتشان به خدای سبحان است، به طوری که اگر یک چشم به هم زدن ارتباطش با خدا قطع شده و یا از او محجوب گردد فانی و معدوم می‌شود، پس با او الهی دیگر نیست، و ملک و ربوبیت او چیزی نیست که ممکن باشد غیر او در صدد برآید که از او بگیرد (دقت فرمائید).

و به هر حال چه آن گونه باشد و چه اینگونه جمله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ برای اجزای عالم همین اجزایی که می‌بینم اثبات تسبیح می‌کند، و می‌فهماند که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است خدای را از آنچه که جاهلان برایش درست می‌کنند و به او نسبت می‌دهند منزّه می‌دارند.

تسبیح سنگ و چوب به چه معنا است؟

تسبیح به معنای منزّه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود «سبحان الله» ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منوی خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره‌ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

و اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند دلیل نمی‌شود که در واقع هم کلام همین‌ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود، و اگر موجودی قیام و جودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد.

به دلیل اینکه می‌بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می‌دهد، در حالی که می‌دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی، و

الفاظ قراردادی نیست، و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده‌برداری کند کلام است.

و ما می‌بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می‌کند، و او را از هر نقص و عیبی منزه می‌دارد، پس می‌توان گفت، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می‌گویند.

وجود سرا پا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می‌کند

آری این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست، و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است، و می‌فهماند که بدون او خودش مستقلاً هیچ چیز ندارد، و آنی منفک از او و بی نیاز از او نیست، و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده‌ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می‌دهند، و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می‌کند، و نقائصی که در ذات خود دارد برطرف می‌سازد بطور صریح کشف می‌کند از وجود پدید آورنده‌ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است.

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده‌ها را جمع نموده و رابطه‌ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت، کشف و پرده‌برداری می‌کند، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا است، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل‌کننده همه نواقص است، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود.

رب و پروردگار او است، ربی غیر او نیست و غنایی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است، بنابراین تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می‌کنند.

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می‌کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می‌دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتش را از نقص اثبات می‌کنند، زیرا معنایی که در ذهن و ضمیر این انسان‌ها تصور شده و الفاظی که با آن الفاظ حرف می‌زنند و تمامی اعضایی که برای رساندن این هدف استخدام می‌کنند همه اموری هستند که با حاجت و وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می‌دهند.

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می‌کند مثل انسانی است که به

بانگ بلند ادعا کند که حتی یک نفر هم در عالم نیست که سخن بگوید، و بر چنین مطلبی شهادت دهد، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است، و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است.

هر موجودی از موجودات دارای مرتبه‌ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است

حال اگر بگوییم صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می‌کند سبب نمی‌شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می‌گویند، چون صرف کشف را تسبیح نمی‌گویند، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد، هم کشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حیات است، و اغلب موجودات عالم از حیات بی‌بهره‌اند آسمان و آنچه سیاره است، و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند، پس گویا چاره‌ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم.

در پاسخ می‌گوئیم: از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد، و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند، و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است، و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد، و اگر نبرد معلوم می‌شود علم ندارند.

البته این نیست، ولی اگر این نیست دلیل نمی‌شود بر اینکه هیچ بهره‌ای از علم ندارند، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی‌آید که همه عالمند و بهره‌ای از علم دارند؟ می‌گوئیم از آیه ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۱، و نیز آیه: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^۲، و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است که به زودی در بحثی مستقل همه آنها را ان شاء الله نقل می‌کنیم.

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنابراین خیلی آسان است که بگوئیم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می‌کند (البته مرحله‌ای از درک) و می‌خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار

^۱ (آن اعضاء جواب) گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد، ما را نیز گویا گردانید. - فصلت، آیه ۲۱.

^۲ فرمود که ای آسمان و زمین همه به سوی خدا (و اطاعت فرمان حق) به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند ما با کمال شوق و میل به سوی تو می‌شتابیم. - فصلت، آیه ۱۱.

نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می دارد.

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف، گفتار بعضی^۱ دیگر است که گفته اند: تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است، و مجازاً تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خدا خوانده است، و خلاصه اینکه کلمه «تسبیح» در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است.

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد، در آخر جلد دوم این کتاب هم کلامی که به درد این بحث بخورد گذشت.

پس اینکه فرمود: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ تسبیح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می کند. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می گویند، و این معنا را جمله قبلی هم - که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می برد - بیان کرد، ولی چیزی که هست اینکه: در این جمله «حمد خدا» را نیز بر «تسبیح» اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می کنند حمد هم می کنند، و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می ستایند.

^۱ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۳.

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشأت گرفته است، همچنین سهمی از کمال و غنی در آنها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است، و از ناحیه او دارای این اوصاف کمالیه شده است.

وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است

بنابراین همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است، و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می‌کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همین کار را می‌کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدایی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می‌کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از «تسبیح» در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه «و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی‌فهمید» یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می‌فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می‌کند. پس به سخن این گروه^۱ نمی‌شود اعتنا کرد که گفته‌اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبیر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنان که ادعا کرده‌اند که: «چون مشرکین حتی یک معنای از تسبیح را نمی‌فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسبیح را از ایشان نفی کرده است» نمی‌شود اعتنا کرد زیرا «با فهم» را «بی فهم» فرض کردن، یا «بعض» را «جمع» تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را

مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آنگاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ از همه بالاتر

^۱ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۳.

این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی‌شود چنین چیزهایی را به آن نسبت داد. و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ...﴾^۱ به هیچ وجه نمی‌تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور فهم قرآن را از ایشان نفی می‌کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزله بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی‌شود.

پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده، و ما می‌بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی‌شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهراً باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾^۱ و آیه شریفه ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾^۲ است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوه‌ها و مرغ‌ها با او تسبیح می‌گفتند، و قریب به این مضمون است آیه ﴿يَا جِبَالَ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾^۳ و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوه‌ها و مرغان «زبان حال» گرفت، و نسبت به آن پیغمبر «زبان قال»!

علاوه بر این، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسبیح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی‌شماری است که می‌گوید: «سنگریزه‌های در دست رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) تسبیح گفتند» که ان شاء الله در بحث روایتی آینده مقداری از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت.

﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ یعنی خداوند حلم و حوصله‌اش بسیار است، و در عقوبت اینان عجله نمی‌کند بلکه مهلتشان می‌دهد تا هر که را که توبه نموده و به سویش باز گردد،

^۱ به درستی که ما مسخر گردانیدیم کوه‌ها را که با او تسبیح می‌گفتند در شبانگاه و وقت طلوع آفتاب. - ص، آیه ۱۸.

^۲ و رام کردیم ما برای داوود کوه‌ها را تسبیح می‌گفتند با او و نیز پرندگان. - انبیاء، آیه ۷۹.

^۳ و امر کردیم ای کوه‌ها و ای پرندگان شما نیز با تسبیح و نغمه الهی داوود هم آهنگ شوید. - سبا، آیه ۱۰.

بیامرزد، این دو وصف یعنی «حلم» و «غفران» دلالت بر منزله بودن خدای تعالی از هر نقص می‌کند، زیرا لازمه «حلم» این است که از فوت هدفی نهراسد، و لازمه آمرزش این است که از آمرزیدن و صرفنظر کردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضرری نبیند، پس ملک و ربوبیت او، نقص و زوال پذیر نیست.

بعضی^۱ در معنای جمله آخر آیه گفته‌اند که اشاره است به این که: انسان چون در فهم این تسییح (که تمامی موجودات دائماً مشغول‌اند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائماً مشغول آن است) قصور می‌ورزد، خطا کار است، و در این خطا سزاوار مؤاخذه است، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است، در مؤاخذه وی شتاب نمی‌کند، و نسبت به هر که بخواهد صرفنظر می‌نماید.

و این توجیه خوبی است و لازمه‌اش این است که انسان بتواند تسییح موجودات - از خودش و غیر خودش - را بشنود و درک کند، و درک آن برایش محال نباشد، و شاید ان شاء الله در جای مناسب این حقیقت را بیان نموده و شرح و بسط بیشتری بدهیم.

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾.

از اینکه «حجاب» را به وصف «مستور» توصیف نموده، می‌رساند که حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی‌آید، به خلاف سایر حجابهای معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می‌کنند، و معلوم می‌شود که این حجاب حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می‌نموده و در نتیجه نمی‌توانستند حقیقت آنچه که از معارف قرآن نزد وی است بفهمند و بدان ایمان آورند، و یا اذعان کنند که او به راستی فرستاده خداست که به حق به سوی ایشان فرستاده شده، و از همین جهت وقتی اسم خدای یگانه را می‌آورد از او اعراض می‌کنند، و در انکار معاد پافشاری نموده و او را مردی جادو شده می‌خوانند، آیات بعدی هم این معنا را تایید می‌کنند.

و اگر مشرکین را چنین وصف کرده که ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ جهتش این است که انکارشان نسبت به آخرت جایی برای ایمان به خدای یگانه و رسالت پیغمبران باقی نمی‌گذارد، آری کفر به معاد مستلزم کفر به همه اصول دین است، و علاوه بر این جمله مذکور خاصیت دیگری هم دارد و آن این است که زمینه را برای آیه بعد که مساله انکار بعث و قیامت

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۸.

را بیان می‌کند فراهم می‌سازد.

و معنای آیه شریفه این است که وقتی تو قرآن می‌خوانی و بر آنان تلاوت می‌کنی ما میان تو و میان مشرکین که به آخرت ایمان ندارند - این توصیف هم از در مذمت است - حجابی معنوی می‌افکنیم که از فهم آن محجوب می‌شوند، و دیگر نمی‌توانند اسم خدای یگانه را بشنوند، و تو را به رسالت حق بشناسند، و به معاد ایمان آورده به حقیقت آن پی برند.

وجوه مختلفی که در معنای ﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ در آیه: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ...﴾ گفته شده است

مفسرین^۱ در معنای ﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ اقوال دیگری دارند، مثلاً از بعضی از ایشان نقل شده که گفته‌اند کلمه مفعول (مستور) مفعول معمولی نیست، بلکه برای نسبت است، نظیر اینکه می‌گویند «رجل مرطوب» (مردی دارای رطوبت) و «مکان مهول» (جای وحشتناک) و جاریه مغنوجة (زنی دارای غنج)، در آیه شریفه هم آمده: «حجابی دارای ستر»، و از همین باب است جمله ﴿وَعَدَّةٌ مَائِيًّا﴾ یعنی وعده‌ای که محقق خواهد شد هر چند چنین نسبتی را بیشتر باید با اسم فاعل آورد نه اسم مفعول، مانند «لابن» و «تامر» (می‌گویند «شتر لابن» یعنی شتر شیردار و «نخل تامر» یعنی درخت خرمادار).

از اخفش نقل شده که گفته است: بسیار می‌شود مفعول به معنای فاعل می‌آید، مانند: «میمون» و «مشئوم» که به معنای «یامن» و «شائم» (یمن‌دار و نحوست‌دار) است هم چنان که بسیار می‌شود که اسم فاعل به معنای اسم مفعول می‌آید مانند ﴿مَاءٌ دَافِقٌ﴾ یعنی آبی مدفوق (پراکنده شده) با این حال چه می‌شود که بگوئیم «مستور» در آیه هم به معنای «ساتر» است^۲.

از بعضی^۳ دیگر نقل شده که گفته‌اند اسناد «مستور» به «حجاب» اسنادی مجازی است، برای اینکه مستور واقعی چیزی غیر از حجاب است.

از بعضی^۴ دیگر نقل شده که گفته‌اند: این طرز بیان از قبیل حذف و ایصال است، و اصل آن «حجابا مستورا به الرسول عنهم» بوده، یعنی حجابی که با آن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از ایشان پنهان می‌شده.

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۲.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۲.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۷ و ۸۸.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۷ و ۸۸.

و بعضی دیگر گفته‌اند: معنای جمله مذکور «حجاباً مستورا بحجاب آخر» است، و در حقیقت خداوند خواسته است بفرماید که: ما پرده‌های متعددی بین تو و ایشان می‌افکنیم.

بعضی^۱ دیگر گفته‌اند: معنای حجاب مستور حجابی است که حجاب بودنش را هم درک نکنند، به این معنا که گفته‌های تو را نفهمند و هم نفهمند که نمی‌فهمند.

این بود که وجوهی که در معنای ﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ گفته‌اند، و به نظر ما سه معنای آخری از همه وجوه سخیف‌تر و بی‌پایه‌تر است.

﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾.

کلمه «اکنه» جمع «کن» با صدای زیر کاف است که بنا به گفته راغب به معنای ظرفی است که چیزی در آن پنهان و محفوظ شود^۲، و کلمه «وقر» به معنای سنگینی گوش است.

و در مجمع‌البیان گفته کلمه «نفور» جمع نافر است و این نحو جمع، جمع قیاسی و عمومی است، یعنی به طور کلی در هر اسم فاعلی که از فعلی مشتق شده باشد که مصدرش فعول بوده باشد مانند رکوع و سجود و شهود که جمع اسم فاعل آن نیز رکوع و سجود و شهود می‌آید^۳.

و جمله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً...﴾ به منزله بیان حجابی است که در آیه قبلی بود، و روبه‌مرفته معنای آن دو چنین می‌شود که: «وقتی تو قرآن می‌خوانی ما دل‌های ایشان را با پرده‌هایی می‌پوشانیم تا قرآن را نفهمند و گوشه‌ایشان را هم کر و سنگین می‌کنیم تا قرآن را به گوش قبول نشنوند و با فهم ایمان صدق آن را نفهمند» البته همه اینها کیفر کفر و فسق ایشان است.

و عبارت ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ یعنی و چون در قرآن پروردگار خود را با وصف یکتایی ذکر می‌کنی و شریک را از او نفی می‌نمایی «ولوا علی ادبارهم نافرین» از شنیدن آن در حالی که پشت می‌کنند اعراض می‌نمایند.

﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ...﴾.

کلمه «نجوی» مصدر است، و به همین جهت با آن مفرد و تثنیه و جمع و مذکر و مؤنث را وصف می‌کنند، و ظاهر خود آن تغییر نمی‌کند، و همین خود شاهد این است که مصدر است، زیرا مصدر چنین خاصیتی دارد.

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۷۰.

^۲ مفردات راغب، ماده «کن».

^۳ مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۵۴.

این آیه به منزله دلیلی است برای مضمون آیه قبل که می فرمود: «بر دل‌هایشان پرده

می‌افکنیم تا نفهمند و در گوشه‌هایشان کری ایجاد می‌کنیم تا نشنوند، و جمله ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ﴾^۱ ناظر و دلیل کر کردن است. و جمله ﴿وَإِذْ هُمْ نَجْوَى﴾ ناظر به پرده افکندن بر دلها است.

و معنای مجموع آن دو چنین می‌شود: «ما به گوشه‌های ایشان که با آن به تو گوش می‌دهند داناییم، و به دل‌های ایشان که با آن به کار تو می‌نگرند عالم‌تریم، و چگونه عالم‌تر نباشیم و حال آنکه آفریدگار و مدبر آنها مائیم، پس ما به آنچه که با آن گوش می‌دهند یعنی به گوشه‌هایشان در حین گوش دادن عالم‌تریم و همچنین به دل‌هایشان در آن هنگام که با هم به حالت نجوی و در گوشی حرف می‌زنند، و از ترس صدا بلند نمی‌کنند داناییم که ظالمین ایشان بعد از بیخ گوشیها حرف زدن، در آخر رأی می‌دهند و می‌گویند شما مسلمانان جز مردی جادو شده را پیروی نمی‌کنید، و همین خود مصداق این است که اینها حق را نفهمیده‌اند».

این آیه اشعار و بلکه دلالت دارد بر اینکه مشرکین نزد وی نمی‌آمدند تا قرآن به گوششان نخورد، چون از ملامت هم مسلکان خود می‌ترسیدند، و اگر نزد آن جناب می‌آمدند پنهانی بوده و حتی اگر یکی از ایشان فرد دیگری را در حال استماع قرآن می‌دیده آهسته او را ملامت می‌کرده، زیرا می‌ترسیده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین پی ببرند و بفهمند که این افراد دشمنند بعضی به بعضی می‌گفتند پیروی نمی‌کند مگر مردی جادو شده را، و بر طبق همین بیان روایاتی در شان نزول آیه مورد بحث آمده و به زودی آن روایات را در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم نمود.

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾.

کلمه «مثل» به معنای وصف و ضرب المثل بیان صفات است و معنای آیه روشن است، و این نکته را افاده می‌کند که مشرکین کارشان به جایی رسیده که دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نیست هم چنان که در جای دیگر فرموده ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۱.

﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْ أِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾.

در مجمع البیان می‌گوید: شکسته و پوسیده هر چیزی را «رفات» می‌گویند و این صیغه، یعنی صیغه فعال بیشتر در هر چیزی که شکسته و خرد شده باشد به کار می‌رود، گفته

^۱ بر ایشان یکسان است چه اندازشان کنی و چه نکنی ایمان نمی‌آورند. - یس، آیه ۱۰.

می شود خطام و دقاق و تراب.

و مبرد می گوید: هر چیزی که در نهایت نرمی سائیده شده باشد آن را «رفات» می گویند^۱.

مشرکین دلیلی بر انکار معاد نداشته، فقط آن را استبعاد می کنند و خداوند با اشاره به

قدرت مطلقه خود به آنان پاسخ می دهد

در این آیه شریفه همان مطالب قبلی دنبال شده و مساله نفهمیدن و نداشتن درک مشرکین تعقیب گردیده است که تحقق معاد را با اینکه از اهم معارف قرآنی است انکار می کردند آری مساله معاد واضح ترین مطلبی است که از راه وحی و هم از راه عقل بر آن استدلال شده است، حتی خدای تعالی آن را در کلام خود چنین وصف کرده که «لَا رَيْبَ فِيهِ» - جای شک در آن نیست» و این منکرین هم غیر از بعید شمردن مساله معاد، هیچگونه دلیلی بر انکار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.

و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دلهایشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود هم چنان که گفته اند «إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا» آیا بعد از مرگ و فساد بدنهایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می شویم و به صورت انسانهایی که بودیم در می آئیم؟ چه برگشتن دوری.

خدای سبحان این استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ کشیدن خلقت نخست، جواب داده که به زودی خواهد آمد.

﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾.

از آنجایی که منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون «إِذَا كُنَّا...» اداء کرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخیری به ایشان بفرماید: اگر سنگ یا آهن و یا هر چه بزرگتر از آن و دورتر از انسان شدن باشید باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.

بنابراین آیه شریفه، اشاره به این است که قدرت مطلقه الهی را تجدید خلقت هیچ چیزی به ستوه نمی آورد، چه استخوانهای پوسیده و توتیا شده، و چه آهن و چه غیر آن.

و معنایش این است که به ایشان بگو اگر از هر چیزی باشید سخت تر از استخوانهای پوسیده مانند سنگ یا آهن و یا مخلوقی دیگر و در نتیجه استبعادتان چند برابر و از این بیشتر باشد.

خداوند به زودی شما را به خلقت اولتان بر خواهد گردانید، و مبعوثان خواهد نمود.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۹.

﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

یعنی وقتی از استبعادشان جواب دهی آن وقت خواهند گفت: کیست که ما را از صورت گرد و غبار دوباره به صورت انسان اولی در آورد؟ در پاسخ بگو: خدای سبحان، و آن وقت از میان اوصاف خدا آن وصف را برایشان بیان کن که در از بین بردن استبعادشان مؤثرتر باشد و دیگر جایی برای آن باقی نگذارد، و آن وصف این است که: «خدا همان کسی است که در مرتبه اول شما را خلق کرد در حالی که آن روز استخوان پوسیده هم نبودید».

پس اگر به جای «بگو خدا» فرمود: «بگو آن کس که...» برای این بود که با ذکر مثال امکان بعث را اثبات نموده استبعاد منکرین را از بین ببرد.

﴿فَسَيَنْغْضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾.

راغب در مفردات می گوید «انغاض» به این معنا است که کسی سر خود را با حالت غرور و خودخواهی در مقابل دیگری تکان دهد^۱، پس بنا به گفته راغب معنا چنین می شود:

و چون حجت خود را به گوششان برسانی و قدرت خدای را بر هر چیز و همچنین بر خلقت اولشان یادآوری کنی تازه سرهاشان را از باب مسخره کردن تکان خواهند داد و خواهند گفت:

این قیامت کی است؟! بگو شاید نزدیک باشد، چون امری است که بر همه پوشیده است و راهی به سوی علم بدان نیست و از غیب‌هایی است که جز خدا کسی نمی داند، و لیکن اوصافش معلوم است، چون خداوند آن اوصاف را بیان کرده، و لذا در آیه بعدی به جای آنکه وقت قیامت را بیان کند اوصاف آن را بیان می فرماید و چنین ادامه می دهد: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ...﴾.

﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُونَ إِنَّ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

کلمه «یوم» از این نظر منصوب است که ظرف و مفعول قید فعلی است که در تقدیر است، و تقدیرش «و تبعثون یوم فلان» است، و مقصود از دعوت در این آیه، آن ندای غیبی است که همه را زنده می کند، و استجابت خلق هم همان قبول دعوت الهی و زنده شدن است، و اینکه فرمود: «بحمده» حال است از فاعل «تستجیبون» یعنی استجابت می کنید در حالی که سرگرم حمد خدائید، و زنده شدن و دوباره به وجود آمدن را فعل نیکی از خدا می دانید فعلی که فاعلش باید حمد و ثنا شود، زیرا آن روز روزی است که حقایق برایتان مکشوف می شود، و روشن می گردد که در حکمت الهی واجب بود مردم دوباره زنده شوند و

^۱ مفردات راغب، ماده «نغض».

پاداش و کیفر خود را ببینند و خلاصه زندگی دوم بعد از زندگی اول ضروری بود. و اینکه فرمود: ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ معنایش این است که آن روز گمان می‌کنید که در قبرها بیشتر از اندک زمانی نمانده‌اید، و خلاصه روز قیامت را نسبت به روز مردن خیلی نزدیک می‌بینید خداوند هم ایشان را در این پندار تصدیق کرده است، هر چند در آیات دیگر پندار ایشان را نسبت به مدتی که خود تخمین زده‌اند خطا شمرد، و فرموده: ﴿قَالَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۱، و نیز فرموده: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبَثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ﴾^۲.

و اینکه فرمود: ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ هم تعریض به کفار است که روز قیامت را بعید می‌شمردند، و آن را استهزاء می‌کردند، و هم تایید جمله قبل است که می‌فرمود: ﴿قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ یعنی ما امروز اظهار امید می‌کردیم که قیامت نزدیک باشد، شما هم به زودی آن را نزدیک می‌شمارید. و همچنین جمله ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ تعریض بر مشرکین و کفار است که شما از آمدن قیامت تعجب می‌کردید، و آن را به باد مسخره می‌گرفتید ولی به زودی آمدنش را حمد و ثنا خواهید کرد.

امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی

﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾.

از سیاق برمی‌آید که مقصود از کلمه «عبادی» مؤمنین اند، و اضافه بندگان به «من» تشریفی است و معنای جمله این است که به بندگان من دستور بده که... و کلمه «يقولوا» در مقام امر است، و هم جواب امر «قل»، و به همین جهت مجزوم شده، و معنای جمله ﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ کلماتی است که احسن و از نظر مشتمل بودن بر ادب و خالی بودن از خشونت و ناسزا و توالی فاسده دیگر، نیکوتر باشد.

این آیه و دو آیه بعد از آن، دارای یک سیاقند، و خلاصه مضمون آن دو دستور به نیکو

^۱ خدا فرماید شما اگر از حال (زندگانی) خود آگاه بودید، می‌دانستید که مدت درنگتان در دنیا (با آنکه چند سال بود باز) بسیار اندک بود. - مؤمنون، آیه ۱۱۴.

^۲ و روزی که ساعت قیامت برپا شود بدکاران قسم یاد کنند که (دنیا و قبر و برزخ) ساعتی بیش درنگ نکردند. همین گونه از راستی و حقیقت به ناراستی و دروغ‌پردازی. و آنان که به مقام علم و ایمان رسیده‌اند به آن فرقه بدکار گویند شما تا روز قیامت که هم امروز است در عالم علم خدا مهلت یافتید. - روم، آیه ۵۵ و ۵۶.

سخن گفتن و ادب در کلام را رعایت کردن و از وسوسه‌های شیطان احتراز جستن است، و اینکه بدانند که امور همه به مشیت خدا است، نه به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا او قلم تکلیف را از گروندگان خود برداشته و ایشان را اهلیت سعادت بدهد به طوری که هر چه خواستند بگویند، و دیگران را از هر چیزی محروم کند، و در باره دیگران هر چه دلشان خواست بگویند، نه، چنین نیست که خداوند به گزاف فردی را هر چند از انبیاء باشد چنین اختیاری بدهد که افراد نالایق را بی جهت تقرب داده و افراد لایق را محکوم آنان کند، آری در درگاه خدا حسن سریره و خوش رفتاری و کمال ادب ملاک برتری انسان‌ها است، حتی اگر در میان انبیاء هم خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده باز بیهوده نبوده، بلکه به خاطر همین حسن رفتار و سیرت و ادب بیشتر بوده است، مثلاً داوود (علیه السلام) را بر دیگران برتری داده و او را زبور داد و در آن بهترین ادب و پاکیزه‌ترین حمد و ثنا را نسبت به خدای تعالی به وی آموخت.

از همینها معلوم می‌شود که گویا قبل از هجرت رسول خدا بعضی از مسلمانها با مشرکین مواجه می‌شدند و در گفتگوی با آنان سخنان درشت گفته و چه بسا می‌گفته‌اند شما اهل آتش و ما مؤمنین به برکت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اهل بهشتیم، و همین باعث می‌شده که مشرکین علیه مسلمانان، تهییج شده عداوتها و فاصله‌ها بیشتر شود، و در روشن کردن آتش فتنه و آزار مؤمنین و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و عناد با حق بهانه‌های تازه‌ای به دستشان بیاید.

لذا خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور می‌فرماید که ایشان مردم را امر به خوش زبانی کنند و اتفاقاً مقام مناسب چنین سفارشی هم بود، چون در همین آیات قبل بود که دیدیم مشرکین نسبت به آن جناب بی ادبی نموده و او را مردی جادو شده خواندند، و نیز نسبت به قرآن و معارفی که در باره مبدأ و معاد در آن است استهزاء کردند، و همین وجه آیات سه‌گانه مورد بحث را به آیات قبل وصل می‌کند، و نیز خود آیات سه‌گانه را به هم مربوط می‌سازند. (دقت فرمائید).

پس جمله ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۱ امر به این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به خوش زبانی کند، و آیه شریفه از نظر بیان نظیر آیه ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۱ می‌باشد. و جمله ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾^۲ تعلیل حکم مذکور است، هم چنان که جمله ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾^۳ تعلیل برای تعلیل قبل است.

و چه بسا بعضی^۲ گفته باشند مقصود از گفتار به احسن خودداری کردن از جنگ با مشرکین و برقرار کردن روابط حسنه و مسالمت‌آمیز است، و خطاب در آیه به مؤمنین صدر اسلام و اهل مکه است که هنوز

^۱ نحل، آیه ۱۲۵.

^۲ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۸.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) هجرت نکرده، و آیه شریفه بطوری که از روایات اسباب نزول برمی آید، در حقیقت نظیر آیه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ می باشد (که در آیه ۸۳ سوره بقره قرار داشت) به مسلمانان دستور می دهد با مردم خوش‌زبان باشند، ولی خواننده گرامی توجه دارد که این تفسیر با تعلیلی که در ذیل آیه است سازگاری ندارد.

سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساس عمل تعیین می شود

﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُمُ أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾.

قبلاً گفتیم که این آیه و آیه بعدش تتمه و دنباله سیاق آیه قبلی است، بنابراین اول آیه تتمه کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مامور شده به مردم برساند، و ذیل آیه خطابی است که خداوند تنها به رسول گرامی خود نموده، بنابراین دیگر کسی نپندارد که در آیه شریفه التفاتی به کار رفته است.

ممکن هم هست بگوئیم خطاب در صدر آیه متوجه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و مؤمنین هر دو باشد به اینکه جانب خطاب آن جناب را، بر غیبت آنان غلبه داده باشد، و این احتمال با سیاق آیه قبلی سازگارتر است، و کلام را (که همه اش از خداست) بهتر به هم مربوط و متصل می کند.

و به هر حال جمله ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُمُ أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ﴾ در مقام تعلیل امری است که قبلاً کرده بود، هر چند در آیه قبلی امر مزبور را تعلیل کرده بود، ولی این تعلیل تعلیل دوم است و این معنا را می رساند که «خداوند دوست دارد که مؤمنین از سخن درشت با یکدیگر دوری کنند و نسبت به سعادت و شقاوت یکدیگر - که خدا به آن داناتر است - قضاوت نکنند و مثلاً نگویند فلانی چون پیروی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را کرده سعید و آن دیگری که نکرده شقی است، فلانی اهل بهشت و آن دیگری اهل جهنم است» زیرا:

کس نمی داند در این بحر عمیق *** سنگریزه قرب دارد یا عقیق

آری کسانی که به خدا ایمان دارند باید اینگونه امور را به خدا واگذار نمایند، چون پروردگار شما، شما را بهتر می شناسد، و همانا او به مقتضای استحقاقی که از رحمت و یا عذاب او

دارید میان شما قضاوت و داوری می‌کند، اگر خواست رحم می‌کند، (و البته این ترحم را نمی‌کند مگر به شرط ایمان و عمل صالح، چون در کلامش مکرر این شرط شده).

و اگر خواست عذابتان می‌کند، و این را عملی نمی‌کند مگر با کفر و فسق، و ما تو را ای پیغمبر وکیل ایشان قرار نداده و امر ایشان را به تو واگذار نکرده‌ایم تا اختیار تام داشته باشی به هر که خواستی بدهی و هر که را خواستی محروم کنی.

از همینها می‌توان فهمید که تردید در عبارت: «اگر خواست بر شما رحم می‌کند، و اگر خواست عذابتان می‌کند» به اعتبار مشیت‌های مختلف پدید می‌آید و مشیت‌های مختلف هم ناشی از ایمان و کفر و عمل صالح و طالح است. و این نیز روشن می‌گردد که جمله «﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾» ردع و تخطئه مؤمنین است از اینکه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کنند و سرنوشت خود را مستند به قبول دین او بدانند (همانطور که یهود و نصاری به دین خود دلخوش هستند)، آیه شریفه قرآن هم همه را تخطئه نموده و می‌فرماید: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾^۱ و نیز در تخطئه از همین پندار می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^۲ و همچنین در مواردی دیگر.

البته در تفسیر آیه مورد بحث، اقوال دیگری نیز هست که از آنجا که در نقلش فائده‌ای ندیدیم از نقل آن صرف‌نظر نمودیم.

﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾.
صدر آیه تعلیلی را که در آیه قبلی بود توسعه داده است گویی که می‌فرماید: «چگونه خداوند از شما داناتر نیست؟ و حال آنکه او داناتر است به آنچه در آسمانها و زمین است، که شما یکی از آنهائید».
جمله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله ﴿وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾ و رویهم‌رفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان

^۱ کار به آمال و آرزوی شما و آرزوی یهود و نصاری درست نشود، هر آن کس کار بد کند (هر کس که باشد) کیفر آن را خواهد دید. - نساء، آیه ۱۲۳.

^۲ محققا هر مسلمان و یهود و نصاری و ستاره‌پرست که از روی حقیقت ایمان به خدا و روز قیامت آورد و عمل شایسته کند از جانب پروردگار به اجر و ثواب رسند. - بقره، آیه ۶۲.

داشتن کتاب زبور است، بیان می‌کند، و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد. در آیه شریفه مؤمنین را تحریک می‌کند که ایشان هم در گفتار نیکو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جمیل و زیبا مؤدب گردند، البته مفسرین در تفسیر آیه، اقوال دیگری نیز دارند که ما از ایرادش خودداری نمودیم، طالبین می‌توانند به تفسیرهای مبسوط و طولانی مراجعه نمایند.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^۱ می‌گوید: امام (علیه السلام) فرمود: اگر این بتها اله و معبود بودند آن طور که شما پنداشته‌اید یقیناً به عرش می‌رفتند.^۱ مؤلف: یعنی مسلط بر عرش می‌شدند، و زمام امور عالم را به دست می‌گرفتند، آری معنای عرش این است، نه ملک که جهاتش محدود است.

روایاتی در باره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات

و در الدر المنثور است که احمد و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مرگ نوح فرا رسید به دو فرزند خود گفت: من شما را امر می‌کنم به تسبیح و حمد خدا، چون این دو کلمه نماز هر چیز است، و با همین دو کلمه است که هر چیزی روزی می‌خورد.^۲ مؤلف: قبلاً در معنای تسبیح موجودات این ارتباطی که روایت میان تسبیح و حمد و روزی خوردن موجودات بیان می‌کند گذشت و گفتیم که رزق هر موجودی با ترازوی احتیاج و سؤال او اندازه‌گیری می‌شود، و گفتیم که هر موجودی خدای را با اظهار حاجت و نقص خود تسبیح نموده و او را از داشتن حاجتی مثل حاجت خود و نقصی چون نقص خود منزه می‌دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که گفت خدمت آن جناب عرض کردم معنای جمله ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ چیست؟ فرمود: هر چیزی خدای را با تسبیح خود حمد می‌کند، آری همین که می‌بینیم دیوارها ترک می‌خورد و

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۲۰.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

شکاف برمی دارد این خود تسبیح دیوار است، چون نشان می دهد که تعمیر احتیاج دارد^۱.

مؤلف: این روایت را از حسین بن سعید از آن جناب نیز نقل کرده است^۲.

و در همان کتاب از نوفلی از سکونی از جعفر بن محمد از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نهی کردند از اینکه چارپایان را داغ کنند، و اینکه مردم به صورت آنها بزنند و فرمود: زیرا چارپایان هم خدا را به حمد تسبیح می گویند^۳.

مؤلف: این مطلب یعنی نهی از زدن به صورت حیوانات را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: حیوانات را از صورت داغ مکن^۴.

و در همان کتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچ مرغی نیست که در صحرا یا دریا شکار شود مگر به خاطر این است که در تسبیح خدا کوتاهی کرده است^۵.
مؤلف: این معنا را اهل سنت هم به طرق زیادی از ابن مسعود و ابی الدرداء و ابی هریره و غیر ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل کرده اند.

و در همان کتاب از مسعدة بن صدقه از امام صادق از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مردی بر پدرم وارد شد و گفت: پدر و مادرم فدایت باد من می بینم خدای تعالی در کتابش می فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ این چگونه است؟ پدرم فرمود: درست است، پرسید یعنی می فرمائید: درخت خشکیده خدای را تسبیح می گوید؟ فرمود آری، مگر نشنیدی چوبهایی را که در خانه ها به کار رفته چگونه به صدا در می آید؟ این همان تسبیح چوب خشک است که می گوید «سبحان الله علی کل حال»^۶.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: مورچه ها تسبیح خدا می گویند^۷.

و در همان کتاب است که نسایی و ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳ ح ۷۹.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۴، ص ۲۹۴ ح ۸۰.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۲.

^۴ فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۸، ح ۴.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۳ و ۸۴.

^۶ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۳ و ۸۴.

^۷ الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۳.

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مردم را از کشتن قورباغه نهی کرد و فرمود: همان صدایش تسبیح است.^۱ و در همان کتاب است که خطیب از ابی حمزه روایت کرده که گفت ما نزد امام سجاد علی بن الحسین (علیه السلام) بودیم که جمعی گنجشک از جلوی ما عبور کردند، و همه با هم جیک جیک می کردند، حضرت فرمود: می دانید چه می گویند؟ عرض کردیم: نه، فرمود: اول به شما بگویم که من ادعا نمی کنم که علم غیب دارم و لیکن از پدرم شنیدم که فرمود: از پدرم علی بن ابی طالب (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: مرغان در هر صبحگاهی خدا را تسبیح نموده قوت و غذای روزشان را مسئلت می دارند، و این همان تسبیح صبحگاهی بود که از خدای خود رزق امروز خود را طلب می کردند.^۲

مؤلف: نظیر این روایت را از ابی الشیخ و ابی نعیم در حلیه از ابی حمزه ثمالی از محمد بن علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده اند که عبارتش چنین است محمد بن علی بن الحسین صدای گنجشکان را شنید که جیک جیک می کردند، فرمود: می دانی چه می گویند؟ گفتیم: نه، فرمود: پروردگار خود را تسبیح می کنند و از او غذای امروز خود را طلب می نمایند.^۳

در همان کتاب است که خطیب در تاریخ خود از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی بر من وارد شد فرمود: ای عایشه این دو برد (لباس) مرا بشوی، عرض کردم یا رسول الله دیروز آنها را شستم، فرمود: مگر نمی دانی لباس آدمی خدای را تسبیح می گوید، و اگر چرک شود تسبیحش قطع می شود.^۴

و در همان کتاب می گوید: عقیلی در کتاب الضعفاء و ابو الشیخ و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اجل و سرآمد عمر چارپایان و حشرات زمین و مورچه و کبک و ملخ و اسبان و قاطران و تمامی جنبندها و غیر جنبندها در تسبیح است، هر وقت تسبیح خود را قطع کرد خدا جانش را می ستاند، و این کار دیگر ربطی به عزرائیل (ملک الموت) ندارد.^۵

مؤلف: و شاید مقصود از اینکه فرمود: این کار ربطی به ملک الموت ندارد این باشد

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

^۲ الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

^۳ الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

^۴ الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

^۵ الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۴.

که او شخصا متصدی قبض روح حیوانات نمی‌شود، و آن را به بعضی از ملائکه زیر دست خود واگذار می‌کند، زیرا ملائکه به هر حال واسطه هستند، چنین نیست که بدون وساطت آنان قبض روح صورت بگیرد. و نیز در همان کتاب آمده که احمد از معاذ بن انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که وقتی از کنار مردمی عبور کرد که روی اسبان و مرکبهای خود ایستاده بودند و مرکبها در حال سیر و کوچ بودند حضرت فرمود: حیوانات را سالم سوار شوید و سالم هم پیاده گردید، و آنها را کرسی و تخت نشیمن خود مکنید که روی آنها نشسته در راه‌ها و بازارها به قصه پردازید، آری چه بسیار مرکبها که از راکب خود بهترند، و بیشتر ذکر خدای را می‌گویند^۱.

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حیوان بر صاحبش شش حق دارد ۱ - بیش از طاقش بار نکند ۲ - پشت آن را مجلس و نشیمن‌گاه خود برای گفتگو قرار ندهد ۳ - هر وقت در منزل پیاده شد ابتداء به علف و آب آن پردازد ۴ - و از صورت، آن را داغ نکند ۵ - آن را نزند، زیرا خدای را تسبیح می‌گوید ۶ - هر وقت از آب عبور داد آب را بر آن عرضه بدارد^۲.

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روایت کرده که گفتند: ما بارها شد که در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشستیم تا غذا بخوریم صدای تسبیح از غذایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌خورد می‌شنیدیم، این را نیز بودم که روزی مکرز عامری از آن جناب معجزه‌ای خواست حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند، و ما شنیدیم که ریگها تسبیح گفتند.

و در حدیث ابی ذر آمده که وقتی ریگها را به زمین می‌گذاشتند ساکت می‌شد، و چون در دست آن جناب قرار می‌گرفت مشغول تسبیح می‌شد.

ابن عباس هم گفته است: ملوک حضرموت شرفیاب حضور آن جناب شدند و گفتند: از کجا بدانیم شما رسول خدائید؟ حضرت مثنی از ریگهای زمین را برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می‌دهند ریگها اول شروع کردند به تسبیح خدای تعالی بعدا شهادت دادند به رسالت آن جناب^۳.

و در همان کتاب از ابو هریره و جابر انصاری و ابن عباس و ابی بن کعب و امام زین العابدین (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا وقتی در مدینه به خطبه می‌ایستاد به یکی از ستونهای مسجد تکیه می‌کرد، و چون برایش منبر ساختند و حضرت برای اولین بار بالای منبر رفت همه شنیدند که آن ستون به ناله درآمد،

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

^۲ فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۷، ح ۱.

^۳ مناقب، ج ۱، ص ۹۰.

همانطور که شتر فریاد می‌زند، و چون دوباره نزد ستون آمد و دست به او کشید عین بچه‌ای که از گریه ساکت شود ناله کرد^۱.

توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره‌ای روایات نقل شده

است

مؤلف: روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده، و شاید امر اینگونه روایات برای بعضی مشتبه شده باشد، و خیال کرده باشند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آنگاه پنداشته‌اند که هر موجودی برای خود لغتی و واژه‌ای دارد که هر کلمه‌اش برای معنایی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است، چیزی که هست حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی‌کند، لیکن این پندار اشتباه است.

آنچه از بحث قبلی به دست آمد این بود که موجودات همه تسبیح دارند، و تسبیح آنها کلام هم هست و به حقیقت هم کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عز و جل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می‌دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است، و چون این کار را از روی علم هم می‌کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود.

پس این روایات هم که می‌گوید: سنگریزه در دست رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه داوود شنید که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است، و صدایی که می‌شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می‌کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می‌کرده گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می‌نموده.

نظیر این معنا گذشت که گفتیم معنای مجرده در عالم خواب به صورت اشکالی مناسب خود و مالوف با ذهن صاحب خواب در می‌آید، مثلاً حقیقت یعقوب و خاندانش در خوابی که یوسف دید به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره درآمد، و همچنین سایر خوابهایی که خداوند در سوره یوسف نقل کرده که بحث آنها گذشت.

^۱ مناقب، ج ۱، ص ۹۰.

به همین حساب می‌توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده، و پس از کشف آن حس باطنی آن را در صورت الفاظی شنیدنی در آورده، و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده است (و خدا داناتر است).

و در الدر المثنور است که ابو یعلی و ابن ابی حاتم (وی روایت را صحیح دانسته) و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل از اسماء دختر ابی بکر روایت کرده‌اند که گفت: وقتی آیه: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ﴾ نازل شد عوراء که او را ام جمیل هم می‌گفتند و لوله‌کنان در حالی که لاشه سنگی در دست داشت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و زیر لب می‌گفت: «مذمما اینا، و دینه قلینا، و امره عصینا». رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشسته بود ابی بکر هم پهلویش بود، عرض کرد: این دارد می‌آید، و من می‌ترسم تو را ببیند، فرمود: او مرا نخواهد دید آنگاه آیه‌ای از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ کرد، و در این باره است که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ ام جمیل هم چنان نزدیک آمد تا ایستاد بالای سر ابی بکر و گفت: شنیده‌ام که رفیقت مرا هجو کرده، ابو بکر گفت نه به پروردگار این خانه سوگند او تو را هجو نکرده، ام جمیل راه خود را گرفت و رفت در حالی که می‌گفت: قریش خوب می‌داند که من دختری آقای اویم.

مؤلف: این معنا به طریق دیگری نیز از اسماء و از ابی بکر و ابن عباس به طور مختصر نقل شده، و آن را مجلسی هم در بحار قرب الاسناد از حسن بن ظریف از معمر از حضرت رضا از پدرش از جدش (علیه السلام) در ضمن حدیثی که فهرست معجزات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را می‌شمارد روایت کرده‌اند.^۱

چند روایت در باره ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ در ذیل آیه: ﴿وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ...﴾

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از آن دو بزرگوار «یعنی امام باقر و امام صادق (علیه السلام)» روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فرموده: این آیه سزاوارترین آیه‌ایست که آن را بلند بخوانند، و این همان آیه است که خدای تعالی در باره‌اش فرمود: ﴿وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ بسم الله الرحمن الرحیم ﴿وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾

^۱ الدر المثنور، ج ۴ ص ۱۸۴.

چه مشرکین به تلاوت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) گوش می دادند همین که می خواند ﴿بِسْمِ
اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ پشت می کردند، و می رفتند، و چون از این آیه فارغ می شد باز بر می گشتند.^۱
مؤلف: این معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده^۲، همچنین قمی آن را
بدون ذکر اسم مبارک امام در تفسیر خود آورده^۳.

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) روایت کرده
که گفت: چرا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ را از قرآن حاشا کردید و آن را جزو قرآن نمی دانید؟ با اینکه رسول
خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی وارد منزلش می شد و قریش نزدش جمع می شدند، حضرت می خواند:
﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، و در خواندن آن صدایش را بلند می کرد، قریش فرار می کردند، خداوند این آیه
را فرستاد ﴿وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَكَلَّمَا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ و طبق این آیه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ﴾، جزو قرآن است.^۴

و نیز در همان کتاب است که ابن اسحاق، و بیهقی در کتاب دلائل از زهری روایت کرده اند که گفت:
شنیدم از کسی که می گفت: ابو جهل و ابو سفیان و اخنس بن شریق به نماز رفتند که ببینند رسول خدا (صلی
الله علیه وآله و سلم) که در آن موقع در خانه اش در حال نماز است چه می گوید، هر کدام گوشه ای نشستند به
طوری که هیچیک از جای دیگری خبر نداشت، نشستند و گوش فرا می دادند به نماز خواندن آن جناب تا آنکه
فجر طلوع کرده متفرق شدند، در راه به هم برخوردند یکدیگر را ملامت کردند، و گفتند این چه کاری است
می کنید، اگر یکی از عوام با خبر شود خیال می کند که ما هم مسلمان شده ایم.

آنگاه متفرق شدند تا شب بعد باز هر یک به جای دیشب خود برگشتند به نماز خواندن آن جناب گوش
می دادند تا طلوع فجر شد، برخاستند و متفرق شدند، و در راه به یکدیگر برخوردند و همان حرف دیشب را به
هم زدند، و متفرق شده شب سوم باز هر یک جای خود را گرفته گوش به آن جناب فرا دادند تا طلوع فجر
شد، باز در مراجعت به یکدیگر برخوردند این دفعه با هم عهد بستند که دیگر چنین کاری نکنند.

صبح اخنس نزد ابو سفیان آمده پرسید بگو ببینم از این جریان چه فهمیدی؟ (آیا او را

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵ ح ۸۶ و ۸۷.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵ ح ۸۶ و ۸۷.

^۳ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

راستی پیغمبر یافتی یا نه؟) گفت به خدا قسم چیزهایی شنیدم که همه را شناخته و غرض وی را از آن فهمیدم، و چیزهای دیگری شنیدم که نه خود آنها را فهمیدم و نه غرض وی را، اخنس گفت: من هم به همان خدای که قسم خوردی همین طور بودم.

از منزل ابو سفیان بیرون شده به منزل ابو جهل رفت، از او پرسید رأی تو چیست؟ از آنچه در این سه شب از محمد شنیدی چه فهمیدی؟ گفت: من چیزها شنیدم، ما فرزندان عبد مناف بر سر شرافت و آقایی نزاع داریم، ایشان مهمان‌نوازی می‌کنند، ما هم می‌کنیم، تا کار ما و ایشان به اینجا کشید که چون دو اسب مسابقه در طراز هم شدیم، حال ایشان وقتی دیدند نمی‌توانند گوی سبقت را در شرافت و آقایی بر بایند مدعی شدند که از ما پیغمبری است که از آسمان به سویس وحی می‌شود، و تو هرگز نمی‌فهمی که اینها چه نقشه‌ای دارند؟ نه به خدا سوگند ما به او ایمان نخواهیم آورد، و تصدیقش نخواهیم کرد، اخنس از منزل او برخاست و برگشت.^۱ و در مجمع البیان می‌گوید: مشرکین اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در مکه آزار و اذیت می‌کردند، و ایشان به آن جناب عرض می‌کردند اجازه بده تا با ایشان قتال و کارزار کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرمود: من فعلا مامور به قتال با ایشان نیستم، و آیه شریفه: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ...﴾^۲ در این باره نازل شد. «نقل از کلبی»^۲.

مؤلف: ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست - و خدا داناتر است.

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۱.

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۵۶ تا ۶۵]

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۝۵۶ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ۝۵۷ وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ۝۵۸ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلِيَاءُ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ۝۵۹ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا ۝۶۰ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَ اسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ۝۶۱ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخِّرْتَنِّي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ۝۶۲ قَالَ إِذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا ۝۶۳ وَاسْتَفْزَزَ مِنْهُمُ ابْنُ مَرْيَمَ يَدْعُوا بِرَبِّهِمْ وَيَخْتَلِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْوَعْدِ وَالْحَقُّ فِي رُءُوسِهِمْ لِيُرَكَّبَ عَلَيْهِمُ السُّورَةُ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ لِيَبَدَّلَ اللَّهُ عَنَّا وَإِنَّ إِلَهَنَا لَأَلَّهُ الَّذِي نَسْتَعِينُ فَذَرِكُوا آلِهَتَهُمْ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَا يُؤْتِي اللَّهُ الْخَبْرَ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝۶۴ وَإِنَّ عِبَادِي لَرِجَالًا لَا يَفْقَهُونَ الْكَلِمَةَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝۶۵﴾

ترجمه آیات

بگو آن الهه که به غیر خدا خدایانی می پندارید صدا بنزید و از آنها حاجت بخواهید (خواهید دید)

که مالک بلاگردانی از شما را نیستند تا مکروه شما را برگردانیده محبوبتان را بیاورند (۵۶).

آنهايي که کفار به خدائیشان می خوانند و خدا را می خوانند و همه در جستجوی راهی به سوی پروردگار خویشند تا کدام منزلتی نزدیکتر به دست آورند به رحمت او امیدوار و از عذاب او ترسانند که عذاب پروردگارت لازم الاحترام است (۵۷).

و هیچ قریه‌ای نیست مگر اینکه ما هلاک کننده آن قبل از قیامت و یا عذاب کننده آنیم به عذابی شدید و این در کتاب نوشته شده است (۵۸).

و اگر آیات پیشنهادی کفار قریش را نفرستادیم چیزی مانع ما نشد جز اینکه در امتهای گذشته فرستادیم تکذیبش کردند (هم چنان که) به قوم ثمود ناقه (ای که خود خواسته بودند) را که آیتی بینا کننده بود دادیم، پس به آن ظلم کردند و ما هر وقت آیات را بفرستیم به منظور تخویف می فرستیم (۵۹).

و بیاد آور وقتی را که به تو گفتیم پروردگارت احاطه به مردم دارد، و ما آن رؤیا که به تو نشان دادیم جز به منظور آزمایش بشر قرارش ندادیم، همچنین شجره‌ای که در قرآن لعن شده که تخویفشان می کنیم ولی هر چه می کنیم جز بیشتر شدن طغیانشان نتیجه نمی دهد آن هم چه طغیان بزرگی (۶۰).

(و نیز) بیاد آر آن زمان را که به ملائکه گفتیم سجده بر آدم کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که گفت: من سجده کنم برای کسی که تو او را از گل خلق کرده‌ای؟ (۶۱).

و نیز گفت: به من بگو بینم موجود قحطی بود که این را بر من برتری دهی اگر مرا تا روز قیامت عمر دهی تمامی فرزندان او را جز اندکی فریب داده گمراه می کنم (۶۲).

پروردگارت فرمود: برو! هر کس از ایشان خواست پیروی تو کند بکند که جهنم هم بزرگ است و جزائی کامل است (۶۳).

با آواز خود هر چه توانستی از ایشان بفریبی بفریب و از مدارج کمال پائین بیاور و تا آنجا که می توانی لشگر سوار و پیاده‌ات را بر سرشان بتازان و احاطه‌شان کن و در اموال و اولادشان شرکت کن و وعده‌های دروغیشان بده، آری شیطان چیزی جز دروغ و فریب و وعده‌شان نمی دهد (۶۴).

همانا ترا بر بندگان (خاص) من تسلط نیست و تنها محافظت و نگهداری خدا (آنها را) کافی است (۶۵).

بیان آیات

در این آیات در باره مساله توحید بگونه دیگری احتجاج شده، و ربوبیت خدایانی که مشرکین می پرستیدند ابطال گردیده، و حاصلش اینست که بتها قادر به رفع گرفتاریها و برداشتن آنها از پرستش کنندگان خود نیستند، بلکه آنها در احتیاج به خدای سبحان مانند خود

بت پرستانند، که همواره در جستجوی وسیله‌ای به درگاه خدا هستند، و رحمت او را امیدوار، و از عذاب او بیمناکند.

و مساله گرفتاریها و هلاکت‌ها و عذابها همه به دست خدای تعالی است، و او در کتاب خود نوشته که هر قریه‌ای را قبل از روز قیامت هلاک کند، و یا به عذاب شدیدی مبتلا سازد، در بین امتهای گذشته هم همین معنا را اعمال کرده، برای هر امتی آیات و معجزات خود را می‌فرستاده و چون کفر می‌ورزیدند و آن را تکذیب می‌کردند دنبالش عذاب انقراض آور را می‌فرستاده ولی در امت آخرین از آوردن آن معجزات که دنبالش عذاب استیصال است خودداری کرد.

آری خداوند چنین خواست که رفتار ایشان را با هلاکت تلافی نکند، چیزی که هست اصل فساد در میان آنان رو به پیشرفت است، و به زودی شیطان همه‌شان را گمراه می‌کند، آن وقت است که وعده خدا در باره آنان محقق گشته و خدا هلاکشان می‌سازد، و این امری است شدنی.

استدلال بر نفی الوهیت خدایان مشرکین به اینکه لازمه ربوبیت، داشتن قدرت بر رساندن سود و دفع ضرر است

﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾

کلمه «زعم» که حرف اول آن به هر سه حرکت خوانده می‌شود به معنای مطلق اعتقاد است، لیکن بیشتر در اعتقاد باطل استعمال شده، و به همین جهت از ابن عباس نقل می‌کنند که گفته: هر جا کلمه «زعم» در قرآن آمده به معنای دروغ است.

کلمه: «دعاء» و «نداء» به یک معنا است، با این تفاوت که نداء در جایی است که خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، و لیکن دعاء اعم است، حتی در جایی هم که دعوت و خواندنی به اشاره و یا غیر آن صورت گیرد استعمال می‌شود.

و بعضی^۱ ها در فرق میان آن دو گفته‌اند که «نداء» خواندنی را گویند که اسم خوانده شده، به زبان آورده نشود (مثل اینکه در فارسی هم کسی را که می‌خواهند صدا بزنند می‌گویند: آهای) و تنها حروف نداء یعنی - یا - و - ایا - و یا امثال آنها به کار رود، به خلاف دعاء که به معنای صدا زدنی است که اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلاً گفته شود «ای حسن».

این آیه بر نفی الوهیت خدایان مشرکین از این راه استدلال می‌کند که آن ربی که مستحق پرستش است

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

ربی است که قادر بر رساندن منفعت و دفع ضرر باشد، چون داشتن چنین قدرتی لازمه ربوبیت است.

و خود مشرکین هم این معنا را می‌دانند و قبول دارند، چیزی که هست اگر شریک‌هایی برای خدا گرفته و می‌پرستیدند به طمع نفع آنها و از ترس ضرر آنها است، و در همین جا به خطا رفته‌اند زیرا این شرکاء قادر بر رساندن نفع و دفع ضرر نیستند، پس الوهیت ندارند، شاهد نفع و ضرر نداشتن آنها این است که مشرکین آنها را به این امید و به همین ترس می‌پرستند، و تا کنون چنین خاصیتی از آنها ندیده‌اند.

و چطور می‌توانند از پیش خود و مستقلاً خاصیت بلاگردانی را داشته و حاجت برآورند و رفع پریشانی کنند با اینکه خود آنها مخلوق خدایند، و به اعتراف خود مشرکین در پی راهی و وسیله‌ای به درگاه خدا هستند، امیدوار رحمت او و بیمناک از عذاب اویند.

پس معلوم شد که اولامراد از جمله ﴿الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ مشرکین است که ملائکه و جن و یا انس را می‌پرستیدند، چون مقصود ایشان از پرستش بتها تقرب به ملائکه و یا جن و انس بوده و همچنین اگر آفتاب و یا ماه و یا ستارگان را می‌پرستیدند به همین منظور بوده که به درگاه روحانیان آنها که از جنس ملائکه هستند تقرب یابند.

علاوه بر این بتها از آن نظر که بت هستند حقیقتاً چیزی نیستند که قابل پرستش باشند، هم چنان که فرمود: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ اینها جز اسمایی که پدرانتان و یا خودتان نامیده‌اند چیز دیگری نیستند.

و اما آنهایی که از چوب و یا فلزی ساخته شده‌اند که جز جماد بی‌جان چیز دیگری نیستند، و با سایر جمادات فرقی ندارند، و سجده در برابر آنها با سجده در برابر سایر چوبها و سایر سنگها فرقی ندارد، پس بت بودنشان از جهت سنگ و چوب بودن نیست.

و ثانیاً روشن شد که مراد از نفی قدرت آنها، اینست که مستقلاً و بدون احتیاج به خدای سبحان قادر نیستند، به دلیل اینکه در آیه بعد می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ...﴾.

چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: گویا مراد از مالک ضرر و نفع نبودن بتها این است که قدرت تام و کامل ندارند، و گرنه مشرکین اقرار دارند که قدرت خدایان دروغی از ناحیه خداست، آری مشرکین این معنا را انکار ندارند که شرکاء و بتها به جمیع صفاتشان مخلوق خدایند، و صفات خدا کاملتر و قوی‌تر از صفات بتها است. این معنا که معلوم شد استدلال آیه کاملاً تمام گشته مشرکین مجاب می‌شوند، و گرنه

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

قدرت نداشتن ملائکه و جن که مورد پرستش مشرکین هستند خیلی روشن نیست، و دلیل روشنی نداریم که بطور مطلق جن و ملک هیچ قدرتی ندارند.

و اگر بگوییم: دلیلش این است که مشرکین دست به دامن جن و ملک می‌شوند، و اجابتی نمی‌بینند، جواب می‌دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می‌شویم و دعاهایمان مستجاب نمی‌شود.

بعضی^۱ دیگر گفته‌اند: مراد این است که اصلاً قدرتی بر نفع و ضرر ندارند و استدلال می‌کنند به دلیل اشعریها که می‌گویند تمامی ممکنات در ابتدای تکوینشان مستند به خدایند، و ما در پاسخ آنان می‌گوییم جن و انس و ملائکه هر چند که الآن قدرت دارند، لیکن در آغاز هم خودشان و هم قدرتشان مستند به خدایند پس در حقیقت مستقلاً هیچ قدرتی ندارند.

و لیکن هر چند که قرآن برای ملائکه و جن اثبات انواع قدرت می‌کند آن هم نه در یک آیه و دو آیه بلکه در آیات بسیاری که نمی‌توان تاویلش کرد ولی در عین حال حقیقت قدرت را در نظائر آیه ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾^۲ به خدا اختصاص می‌دهد.

و از اینجا می‌فهمیم که غیر خدا اگر چیزی یا کسی قدرتی دارد قدرتش از قدرت خدا نشأت گرفته است، یعنی خدا او را قادر ساخته است، و اگر چیزی را مالک است خداوند تملیکش کرده، پس احدی نیست که در قدرت و ملکی مستقل باشد مگر خود او، و قدرت و ملکهای که در دست دیگران است عاریتی می‌باشد و تاثیرش نیز بستگی به اذن خدا و مشیت او دارد.

بنابراین نمی‌توان احتجاج آیه شریفه را منوط بر این دانست که ملائکه و جن و انس که مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته‌اند اصلاً قدرت ندارند، بلکه حجت مزبور مبتنی بر این است که خدایان، مستقل در ملک و قدرت نیستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش کنندگانشان محتاج به خدایند، و به درگاه او روانند و اگر بت پرستان این خدایان را می‌خوانند از آنجایی که دعا متوجه قدرت مستقل می‌شود نه به قدرت کسی که قدرتش و ملکش به تملیک دیگری است، پس در حقیقت دعا و مسئلت ایشان هم متوجه درگاه خدای تعالی است، و در حقیقت از او می‌خواهند نه از بتها.

و اما به این سخن مفسر که گفت: «دلیلی واضح و روشن نداریم که ملائکه و

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

^۲ بقره، آیه ۱۶۵.

جن مطلقاً قدرت نداشتند زیرا اگر استدلال کنی بر اینکه مشرکین دست به دامن آنها (ملائکه و جن) می‌شوند و اجابتی نمی‌بینند جواب می‌دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می‌شویم و دعایمان مستجاب نمی‌شود و این دلیل بر این نیست که خداوند قدرت ندارد «جوابش را خدای تعالی در کلام خود داده تا دیگر کسی چنین معارضه‌ای نکند».

دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است، بر خلاف دعای مشرکین و

طلب از بتها که قادر بر اجابت نیستند

توضیح اینکه: خدای تعالی که گفتارش حق است فرموده: ﴿أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^۲ و این گفتار خود را به هیچ قیدی مقید نکرد، در نتیجه فهماند که وقتی عبد با حالت جدی دعا کند و با دعا بازی نکند و قلبش در دعا متوجه کسی جز خدا نباشد، بلکه از غیر خدا قطع و متوجه و ملتجی به درگاه او شود، البته او هم دعایش را مستجاب می‌سازد.

آنگاه در ذیل آیات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بیان نموده و فرموده است: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ فَلَمَّا نَجَّاکُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾ یعنی شما در هنگام برخورد با پیشامدهای دریایی بطور کلی از هر چیزی منقطع گشته با راهنمایی فطرتان متوجه درگاه پروردگار می‌شوید، و خدا دعای شما را اجابت نموده و به سوی خشکی نجاتتان می‌دهد^۳.

و از احتجاج مزبور چنین استفاده می‌شود که وقتی امید بنده‌ای از هر چیز و هر کس منقطع گردد و از صمیم دل و قلبی فارغ و سالم رو به درگاه خدا ببرد خداوند دعایش را مستجاب می‌کند. در حالی که اگر توجه خود را از درگاه خدا منقطع ساخته و رو به سوی غیر خدا آورد هر چه هم از صمیم قلب دعا کند دعایش را مستجاب نمی‌کند، البته نه اینکه می‌تواند و نمی‌کند، بلکه نمی‌تواند مستجاب کند.

و با این حال دیگر جایی برای معارضه مذکور نمی‌ماند، برای اینکه این تفاوت برای ایشان وجدانی است که هر چه خدایان خود را بخوانند دعایشان را مستجاب نمی‌کند، ولی اگر در دریا سرگردان شوند، و به شرف غرق برسند، و خدای را بخوانند خداوند نجاتشان می‌دهد، و به خشکیشان می‌رساند، و این معنا را خودشان هم اعتراف دارند، مساله دریا مثال بارزی بود که به عنوان نمونه آوردیم، و گرنه مسلمانان اگر در

^۱ دعوت دعا کننده را وقتی اجابت می‌کنم که مرا بخواند. - بقره، آیه ۱۸۶.

^۲ مرا بخوانید تا اجابت کنم. - مؤمن آیه ۶۰.

^۳ اسراء، آیه ۶۷.

خشکی هم به این طور که در

دریا او را می خوانند بخوانند قطعاً ناامید نمی گردند.

خدای تعالی هم در کلام خود میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای مسلمین به درگاه خدای سبحان مقابله نینداخته بود تا مشرکین برگردند و به عنوان معارضه بگویند هر دو قسم دعا در مستجاب نشدن مشترکند، بلکه قرآن کریم مقابله را میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای ایشان به درگاه خدای سبحان انداخته بود که در صورت ناامیدی از هر چیز و انقطاع سایر اسباب رو به آن درگاه نهاده دعایشان هم مستجاب می شود. نکته جالبی که در این احتجاج بکار رفته این است که حجت مزبور را با واسطه رسول گرامیش القاء کرده و فرموده: «تو به ایشان بگو» تا اگر مشرکین با او مناقشه کردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا این خدایان و خدای تو مثل همدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خدای را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشرکین باطل گردد.

توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ...﴾

کلمه «اولئک» مبتداء و کلمه «الذین» صفت آن و جمله «یدعون» صله آن صفت و ضمیر صله عاید به مشرکین است و جمله «یبتغون» خبر مبتدای «اولئک» است، و ضمیر جمعی که در آن است و همچنین هر چه ضمیر جمع تا به آخر آیه هست همه به «اولئک» بر می گردد، و جمله ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ بیان وسیله جویی است، چون کلمه «ابتغاء» به معنای فحوص و پرستش است، این است آنچه که از سیاق بر می آید.

و «وسیله» به طوری که تفسیرش کرده اند به معنای توسل و تقرب است و چه بسا در معنای آلت توسل و تقرب استعمال شود، و شاید معنای دوم با سیاق مناسب تر باشد، چون دنبال کلمه «وسیله» جمله ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ قرار گرفته که با معنای دوم سازگارتر است.

و معنا (و خدا داناتر است) این است که این ملائکه و جن و انس که مشرکین معبودشان خوانده اند خودشان برای تقرب به درگاه پروردگار خود وسیله می خواهند تا به او نزدیک تر باشند و راه او را بروند، و به کارهای او اقتداء کنند، همه امید رحمت از خدا دارند و در تمامی حوائج زندگی و وجودشان به او مراجعه می کنند، از عذاب او بیمناکند، از او می ترسند و معصیتش نمی کنند، در حالی که عذاب پروردگارت محذور است و باید از آن دوری جست.

و مساله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا به طوری که از آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^۱ بر می آید عمل صحیحی است و غیر از آن

^۱ ای کسانی که ایمان آورده اید بترسید از خدا و بجوید به سوی او وسیله ای را. - مائده، آیه ۳۵.

عملی است که مشرکین بت پرست می‌کنند، چرا که آنان متوسل به درگاه خدا می‌شوند، ولی تقرب و عبادت را نسبت به ملائکه و جن و اولیای انس انجام می‌دهند، و عبادت خدای را ترک می‌کنند، نه او را عبادت می‌کنند و نه به او امیدوارند و نه از او بیمناک، بلکه همه امید و ترسشان نسبت به وسیله است، و لذا تنها وسیله را عبادت می‌کنند، و امیدوار رحمت و وسیله و بیمناک از عذاب آن هستند آنگاه برای تقرب به آن وسیله، که به زعم ایشان یا ملائکه است و یا جن و یا انس متوسل به بتها و مجسمه‌ها شده خود آن خدایان را رها می‌کردند، و بتها را می‌پرستیدند، و با دادن قربانیا به آنها تقرب می‌جستند.

خلاصه اینکه ادعای اصلیشان این بود که ما به وسیله بعضی از مخلوقات خدا، به درگاه او تقرب می‌جوئیم ولی در مقام عمل آن وسیله را بطور مستقل پرستش نموده، از خود آنها بیمناک و به خود آنها امیدوار بودند، بدون اینکه خدا را در آن منافع مورد امید، و آن ضررهای مورد بیم مؤثر بدانند، پس در نتیجه بتها و یا خدایان را شریک خدا در ربوبیت و پرستش می‌دانستند.

حال اگر مراد از جمله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ ملائکه گرام و یا صلحای مقربین از جن، و یا انبیاء و اولیاء از انس باشد قهرا مراد از «جستجوی وسیله» و «امید رحمت» و «ترس از عذاب» همان معنای ظاهرش خواهد بود.

و اگر مراد اعم از این باشد به طوری که شامل شیاطین جن، و فاسقین از انس از قبیل فرعون و نمرود و امثال آنها نیز بشود آن وقت مراد از «جستجوی وسیله» به سوی خدا همان خضوع و سجود و تسبیح تکوینی خواهد بود، که قبلا بیان نمود (و برای همه موجودات اثباتش کرد) و هم چنین خوف و رجایشان مربوط به ذات ایشان خواهد بود.

وجوه دیگری که در معنای جمله: ﴿يَتَّبِعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ گفته‌اند

بعضی^۱ از مفسرین تمامی ضمیرهای جمع را که در آیه وجود دارد به کلمه «اولئک» برگردانده‌اند، ولی در معنا اشتباه کرده آیه را چنین معنا کرده‌اند که: «آن انبیایی که ایشان به جای خدا می‌پرستند و مردم را به سوی حق می‌خوانند، یا خدای را می‌خوانند، و به درگاه او تضرع برده در جستجوی تقرب به سوی اویند» و لیکن همانطور که می‌بینید معنای صحیحی نیست.

در کشف در معنای آیه گفته است: یعنی خدایان آنها خودشان در جستجوی وسیله و تقرب به سوی خدایند، و کلمه «ایهم» را بدل از واو «یتبعون» و کلمه «ای» را موصوله گرفته

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸، به نقل از ابن فورک.

که در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود: «مشرکین کسانی و چیزهایی می‌پرستند و آن را خدای خود قرار می‌دهند که مقرب‌ترین آنها در جستجوی وسیله‌ای به درگاه اویند تا چه رسد به غیر مقربین».

سپس گفته ممکن هم هست جمله «یبتغون الوسيلة» را متضمن معنای «یحرصون» گرفته و چنین معنا کنیم: «اینها هستند که مشرکین خدای خود پنداشته‌اند، و حال آنکه همین خدایان خود حرص و شتاب دارند که از دیگران به درگاه خدا نزدیک‌تر باشند و چون راه تقرب را اطاعت و زیادی خیر و صلاح می‌دانند بیشتر اطاعت می‌کنند و مانند سایر بندگان خدا بیشتر به خیر و صلاح می‌پردازند، بیشتر می‌ترسند، و بیشتر امید می‌دارند، آن وقت چگونه مشرکین ایشان را آلهه خود می‌گیرند»^۱.

و البته معنای بدی نیستند، در صورتی که سیاق آیه با آنها بسازد، لیکن آن طور که بایست سازگاری ندارد، هر چند که معنای دوم به سیاق آیه از اولی نزدیک‌تر است.

بعضی^۲ دیگر گفته‌اند: معنای آیه این است که: «اینها هستند که مشرکین آنان را خدای خود خوانده و عبادتشان می‌کنند و معتقدند که معبود ایشانند و سعی می‌کنند با پرستیدن آنها وسیله‌ای و تقریبی به درگاه خدا پیدا کنند، و هر یک سعی می‌کند با پرستش بیشتر از دیگران سبقت جسته مقرب‌تر شود» این معنا هم به هیچ وجه با الفاظ آیه تطبیق نمی‌کند.

﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾.

می‌گویند: عذاب شدید همیشه به معنای آن عذابی است که قومی را مستاصل و منقرض کند آن وقت در این آیه که در مقابل عذاب شدید مساله هلاکت را قرار داده لا بد معنا و مراد از هلاکت مرگهای طبیعی و تدریجی افراد است، و در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود «هیچ قومی نیست مگر اینکه ما مردمش را قبل از قیامت یا می‌میرانیم و یا به عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی مبتلا می‌کنیم تا بعد از آن قیامت را بپا کنیم» هم چنان که در جای دیگر فرمود: ﴿وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾^۳ و لذا بعضی گفته‌اند که «هلاک» وی مربوط به قراء و اقوام صالح، و «تعذیب» مربوط به قراء و اقوام طالح است.

مفسرین^۴ در اینکه آیه مورد بحث به چه وجهی متصل به آیه قبلی است گفته‌اند: که این آیه موعظه‌ای است که همان مشرکین را بعد از بیان توحید و معاد از عذاب خدا انذار می‌کند، و از حوادث قبل از روز بعث

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۷۳.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۲.

^۳ و به درستی که قرار می‌دهیم آنچه را بر زمین است بیابانی خشکزار. - کشف، آیه ۸.

^۴ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۳.

پاره‌ای را که دلیل بر عظمت خدای سبحان است خاطر نشان می‌سازد، تا مؤید مطالب قبل باشد.

سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا

عذاب شدید منکران و طاغیان

ولی ظاهراً این آیه معطوف و مربوط به جلوتر از آیات مورد بحث است، یعنی آیه شانزدهم که می‌فرمود: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا...﴾ چون آیات این سوره همواره بعضی به بعضی نظر داشته و عطف می‌شود، و غرض عمومی از سرپای این سوره، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می‌کرده، آنگاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته و اطاعت کرده‌اند سعادتمند، و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند عقوبت می‌نموده است، و بنابراین مراد از هلاکت در این آیه همان تدمیر به عذاب استیصال در آن آیه است چنانچه از ابی مسلم مفسر هم نقل شده و مراد از عذاب شدید عذاب آسان‌تر است از قبیل عذاب قحطی یا گرانی که باعث جلای وطن و یا خرابی عمارت‌های آن قریه شده، و یا بلاها و محنت‌های دیگر است.

در نتیجه آیه شریفه به این معنا اشاره دارد که قریه‌های نامبرده به زودی یکی پس از دیگری به خاطر فساد اهلش و فسق فاسقانش ویران می‌گردد، و این خود بنا به اشاره‌ای که در ذیل آیه دارد به قضای خدای سبحان است.

با این بیان وجه اتصال آیه بعدی ﴿وَمَا مَعْنَا...﴾ به این آیه روشن می‌شود و معنا چنین می‌شود که: «این مردم نیز مانند اهل همان قریه‌ها مستعد برای فساد و آماده تکذیب آیات خدا هستند، آیاتی که به دنبال تکذیبش هلاک و نابودی در پی دارد، چیزی که هست اگر از آن قسم آیات خود را که بر آن اقوام فرستادیم و به خاطر تکذیبشان هلاکشان کردیم به این مردم هم بفرستیم همان اهلاک و تدمیر که بر سر آنها آمد و منقرضشان کرد بر سر اینان نیز آمده و اینان را به آنان ملحق خواهد کرد، آن وقت بساط دنیا برچیده خواهد شد و چون نمی‌خواهیم برچینیم لذا تا مدتی مهلتشان دادیم، ولی سرانجام اینان را نیز گرفتار می‌کنیم، و چنین نیست که اینان استثناء شوند» و این همان معنایی است که آیه ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾^۱ و آیات بعد از آن، بدان اشاره می‌کند.

بعضی^۲ از مفسرین گفته‌اند: مراد از «قری» در آیه شریفه، قریه‌های کافر نشین است و اگر بگوئیم مراد عموم قریه‌ها است، با سیاق آیه نمی‌سازد، لیکن این ادعایی است بدون دلیل.

^۱ یونس، آیه ۴۷.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۳۳.

مراد از «کتاب» در جمله: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ و بحثی که برخی مفسرین

با قول به اینکه مراد از کتاب «لوح محفوظ» است در ذیل آن عنوان کرده‌اند

و اینکه فرمود: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ معنایش این است که اهلاک قری و تعذیب آنها به عذاب شدید قبلا در کتاب نوشته شده، یعنی سرنوشتی است حتمی، از اینجا معلوم می‌شود که مراد از «کتاب» لوح محفوظ است که قرآن تمامی حوادث را نوشته شده در آن دانسته و در باره‌اش فرموده: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^۲.

برخی از مفسرین^۳ بحث عجیبی در باره این کتاب عنوان کرده و گفته‌اند که: بسیاری از دانشمندان معتقدند که هیچ موجود و هیچ حادثه‌ای نیست مگر آنکه با تمامی کیفیات و اسباب موجب‌اش و زمانی که برایش تعیین شده در لوح محفوظ و کتاب مسطور نوشته شده، آن وقت به آنان اشکال شده است که این حرف مستلزم آن است که بعد کتاب نامبرده غیر متناهی باشد، و حال آنکه براهین عقلی و نقلی بر خلاف آن است، و همه آنها بطور کلی بعد را متناهی می‌دانند، پس ناگزیر باید در جواب بگوئیم کتاب مزبور تنها حوادث این جهان را در بر دارد، و کلمه «شیء» را که در آیه «و کل شیء» است حمل بر خصوص اشیاء این عالم بکنیم.

بعضی^۴ دیگر در حل اشکال گفته‌اند که کلمه «شیء» را به همان عموم خود باقی می‌گذاریم لیکن نوشته را حمل بر بیانی می‌کنیم که با تناهی ابعاد بسازد، و می‌گوئیم لوح محفوظ در بیان کردن و نوشتن تمامی اشیاء دنیوی و اخروی و آنچه بوده و آنچه خواهد شد نظیر بیان جفر، جامع است که یک حرفش شامل و بیان کننده بسیاری حوادث است این بود آن بحث عجیبی که خاطر نشان ساختیم.

عجیب‌تر این است که اینان خیال کرده‌اند کتاب مذکور از جنس همین کاغذ و

^۱ تمام اشیاء را ضبط کردیم در مقتدای بیان کننده. - یس، آیه ۱۲.

^۲ و پنهان نمی‌ماند از پروردگارت ذرة المثقالی در زمین و نه در آسمان و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن مگر در کتابی روشن. - یونس، آیه ۶۱.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۲.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۲.

قلمهای جسمانی و مادی است، و خلاصه کتابی است مانند سایر کتاب‌ها که آن را در یک گوشه عالم گذاشته‌اند و در آن اسامی و اوصاف و احوال تمامی موجودات و اینکه هر یک چه حوادثی مخصوص به خود دارند، و در نظام عمومی و جاری چه بر سرشان می‌آید نوشته شده است.

غافل از اینکه اگر لوح محفوظ چنین کتابی می‌بود، حتی گنجایش آن را نداشت که اسامی یک یک اجزای خودش را که از آنها ترکیب شده و بیان صفات و احوال آن اجزاء را در خود بگنجانند تا چه رسد به موجودات دیگر که جز خدای سبحان هیچ کس نمی‌تواند به تفصیل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت‌هایی که با یکدیگر دارند برشمرده و به آنها احاطه یابد.

بنابراین جواب دادن از اشکال به اینکه کلمه «شیء» تنها مخصوص به اشیاء این عالم است چه حلی از اشکال می‌کند و اینکه بعضی‌ها در حل آن گفته‌اند که این کتاب از قبیل حروف ۲۸ گانه الفباء است که تمامی عالم و کتاب‌ها از آنها تشکیل شده در حقیقت ملتزم شده‌اند به اینکه لوح محفوظ کتابی است که تنها صور حوادث آن هم بالقوه و یا اجمال آن را دارد، و حال آنکه آیاتی که این کتاب را تعریف و توصیف می‌کند، یا صریح و یا نزدیک به صریح است در اینکه کتاب مذکور مشتمل بر خود اشیاء و خود حوادث گذشته و حال و آینده است آن هم بالفعل نه بالقوه، آنهم بطور تفصیل نه اجمال، آنهم به عنوان قضاء و سرنوشت حتمی و وجوبی نه امکان، و اگر لوح محفوظ از مقوله الفباء بود یک صفحه کاغذ هم که ۲۸ حرف در آن نوشته باشد لوح محفوظ می‌بود، چون اسامی هر چه هست و بوده و خواهد بود در این حروف وجود دارد.

علاوه بر این، جمع کردن میان این دو حرف که: «لوح محفوظ مصون از هر گونه تحول و تغییری است» و هم «مادی و جسمانی و قابل تحول و دگرگونی‌ها است» دلیلی لازم دارد که خیلی اساسی‌تر از اینگونه تصورات پوچ باشد، و این حرف اشکالات بسیاری دارد که دیگر متعرض نمی‌شویم.

پس حق مطلب این است که کتاب مبین همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که به خود می‌گیرند، و این به خود گرفتن از این نظر حتمی و واجب است که هر یک مترتب بر علت خویش است و پیدایش معلول بعد از وجود علت واجب و غیر قابل تخلف است، نه از نظر اینکه موجودی است مادی، آری ماده و قوه آن از نظر ذاتشان ممکن الوجودند.

و اگر این معنا یعنی مساله علیت و معلولیت را کتاب مبین و لوح محفوظ نامیده به این

منظور بوده که حقیقت معنا را با کمک مثال بفهماند، و ما به زودی در جای مناسبی ان شاء الله این بحث را به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

از آنجا که خواست خدا بر این است که امت اسلام را پیش از مهلت منقرض نسازد،

پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد

﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ...﴾.

قبلاً وجه اتصال این آیه با آیات قبلش گذشت، و حاصل آن این بود که آیه قبلی می‌رسانید که مردم - که آخرینشان مثل اولینشان هستند - به خاطر آن غریزه فسق و فساد که در ایشان است مستحق آمدن هلاکت و انواع دیگر عذابهای شدید هستند، و خدای تعالی هم در باره قریه‌ها این سرنوشت را مقرر فرموده که همه هلاک و یا معذب به عذاب شدید شوند، و همین معنا باعث شد که خدای تعالی آیاتی که کفار پیشنهاد می‌کنند نفرستد، چون با در نظر گرفتن اینکه آخرین بشر با اولین او یکسانند، و هر چه اولین را وادار به عصیان کرد آخرین را هم وادار می‌کند، و نیز با در نظر گرفتن اینکه اولین با آمدن آیات پیشنهادی خود باز کفر ورزیدند این مساله وجود دارد که اینها نیز بعد از دیدن معجزه و آیت پیشنهادی خود ایمان نیاورند، و در نتیجه به عذاب هلاک و یا عذاب شدید دیگری مبتلا شوند، هم چنان که پیشینیان ایشان شدند، و چون خدا نمی‌خواهد این امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤاخذه نماید، لذا آیات پیشنهادی کفار را نمی‌فرستد.

با این بیان این معنا روشن می‌شود که این دو آیه با آیات دیگر این سوره - از آیه ۹۰ تا آخر سوره - که اقتراحات و پیشنهادات کفار را خاطر نشان ساخته و می‌فرماید: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً...﴾^۱ ارتباط دارند و از ظاهر آیات سوره هم برمی‌آید که سوره یکباره نازل شده است.

پس اینکه فرمود: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ﴾ کلمه «منع» نمی‌تواند به معنای ظاهری خودش باشد، زیرا «منع» عبارت است از اینکه کسی و یا چیزی قوی‌تر از انسان جلوی خواست او را بگیرد، و چون به حکم ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ و به حکم اینکه او غالب و قاهر است هر چه اراده کند می‌شود، و برای شدن آن به غیر از کلمه «کن» سرمایه دیگری لازم نیست نمی‌توان گفت تکذیب اولین نسبت به آیات خدا مانع شد از اینکه خداوند آیات پیشنهادی بعدی را بفرستد و خدای را جلوگیر و سد گردید.

ناگزیر باید بگوئیم معنایش این است که از آنجا که آیات پیشنهادی هیچگونه مصلحتی نداشته، و صاحبان پیشنهاد و بطور کلی هیچکس از آن نفعی نمی‌برده و هیچیک به

^۱ اسراء، آیه ۹۰.

آن ایمان نمی‌آوردند از این نظر خدای تعالی آن آیات را نفرستاد.

و اگر خواستی بگو کلمه «منع» در آیه شریفه معنای دیگری غیر از «جلوگیری» را می‌رساند و آن منافات میان دو امر زیر است.

۱. فرستادن آیات پیشنهادی مردم با اینکه امتهای گذشته آن را تکذیب کرده و آخرین هم راه ایشان را می‌روند باعث انقراض و استیصال ایشان می‌شود.

۲. و مشیت خدا تعلق گرفته بر اینکه امت اسلام را مهلت دهد.

و خداوند از این منافات که میان این امر است به منع تعبیر فرموده.

و شاید به منظور اشعار به همین نکته بوده که فرستادن آیات را به عبارت «ارسال» تعبیر فرمود نه به «ایتاء» چرا که «ایتاء» به معنای دادن و ارسال به معنای فرستادن است، و هر جا که به دومی تعبیر شود بیانگر این است که خود آیات مانند یک فرد با شعور ماموریت دارند.

و اما چرا جمله ﴿إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ از امتهای گذشته و هلاک شده تعبیر به «اولون» کرده؟ شاید برای این بود که اشاره کند به اینکه این مردمی که امروز آیات خدا را تکذیب می‌کنند دنباله‌روان و ادامه دهندگان همانها هستند (و به تعبیر امروزه جلد دوم همانها می‌باشند) و در حقیقت امت واحد هستند، پس اگر اینها هم تکذیب کنند نابود خواهند شد، خلاصه اینکه بشریت سر و ته یک کرباس است، هر غریزه‌ای که در قبلی‌ها و اولی‌ها بوده و کار آنها را به هلاکت کشیده در آخریها نیز هست و هر حکمی که صدرش داشت ذیلش هم دارد، و به همین جهت است که از همین مردم مکرر نقل کرده که می‌گفتند: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾^۱ که صدر بشریت را پدران خود شمرده‌اند، و به هر حال معنای آیه این است که ما آن آیاتی را که قریش پیشنهاد کردند نفرستادیم، زیرا اگر می‌فرستادیم ایمان نمی‌آوردند و ما هلاکشان می‌کردیم، ولی قضا و خواست ما بر این شده است که این امت را عذاب نکنیم مگر بعد از مدتی مهلت، و این خصوصیت امت اسلام، در مواردی از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود و تنها آیه مورد بحث نیست.

دو وجه دیگر در معنای آیه: ﴿وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾

و در معنای آیه کریمه دو وجه دیگر ذکر کرده‌اند.^۲

۱. ما آیات را نفرستادیم چون می‌دانستیم که ایشان حتی با دیدن آنها نیز ایمان

^۱ ما این سخنانی که این شخص می‌گوید از پدران پیشین خود هیچ نشنیده‌ایم. - مؤمنون، آیه ۲۴.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

نمی‌آورند، و فرستادنش بی‌فایده بود، هم چنان که امتهای قبل هم با آمدن آیاتی که خودشان خواسته بودند ایمان نیاوردند، و البته این مطلب در مورد آیات مربوط به اثبات توحید است، و اما معجزاتی که نبوت را اثبات می‌کند، و یا بودنش لطفی از ناحیه خداوند به شمار می‌رود لا محاله فرستاده می‌شود، چون اگر نفرستد، نبوت پیغمبر اثبات نمی‌شود.

۲. ما آیات را از این رو فرستادیم که پدران و اسلاف شما نظیر آنها را درخواست کرده و پیشنهاد دادند و وقتی اجابت کردیم و فرستادیم باز ایمان نیاوردند، شما هم که پیرو و مقلد گذشتگان خود هستید ایمان نمی‌آورید، پس چه فایده از فرستادن آن.

و معنای دوم از ابی مسلم نقل شده، و لیکن فرقی میان آن دو و وجه قبلی به نظر نمی‌رسد، و مشکل است آن را طوری معنا کرد که با هیچیک از آن دو تطبیق نکند. ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾ قوم ثمود مردمی بودند که نام پیغمبرشان صالح است، از او ناقه‌ای خواستند، خداوند هم شتر ماده‌ای به عنوان یک معجزه بسیار روشن بر ایشان از کوه بیرون کرد.

کلمه «مبصرة» همانطور که در آیه ﴿وَاجْعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ آمده به معنای بین و روشن است، و در آیه مورد بحث صفت ناقه و یا صفت محذوف است که همان آیت باشد، یعنی ما برای قوم ثمود ناقه را در حالی که ظاهر و روشن بود، و یا در حالی که آیتی روشن بود فرستادیم، ایشان به سبب آن به خود ستم کردند، و یا با تکذیب کردن آن، به خود ستم کردند.

﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ یعنی حکمت در فرستادن آیات ترساندن و انذار مردم بود، حال اگر آن آیت از آیاتی باشد که در دنبال خود عذاب استیصال را دارد تخویف در آن تخویف به هلاکت در دنیا و عذاب آتش در آخرت است، و اگر از آن آیات نباشد تخویف از آنها تخویف و انذار به عقوبت آخرت است. و بعید نیست مراد از «تخویف» ایجاد خوف و وحشت باشد به اینکه عذاب کمتر از استیصال را به ایشان نشان دهد، و بنابراین تخویف در این آیه معنای تخوف در آیه ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾^۱ را خواهد داشت، و برگشت معنای آیه به این می‌شود که ما آیات اقتراحی ایشان را نمی‌فرستیم، چون نمی‌خواهیم با عذاب استیصال از بینشان ببریم، و اگر آیاتی را می‌فرستیم به منظور این است که با ایجاد ترس در دل‌هایشان

متوجهشان کنیم، و آن وقت با دیدن آن از عذاب‌های سخت‌تر بهراسند. این وجه را به برخی از مفسرین^۲ نسبت داده‌اند.

^۱ یا آنکه آنها را به حال ترس و اضطراب بگیرد که پروردگار تو بسیار به خلق مشفق و مهربان است. - نحل، آیه ۴۷.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۴.

مراد از «رؤیا» و «شجره ملعونه» در آیه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ...﴾

﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾.

فقرات این آیه که چهار فقره است معانی روشنی دارد، و لیکن از نظر ارتباط و وجه اتصالی که با هم دارند خالی از اجمال نیست و سبب اصلی این اجمال دو فقره دومی و سومی است، زیرا خدای سبحان بیان نکرده که آن رؤیا که به پیغمبر خود ارائه داده چه بوده، و در سایر آیات قرآنش هم چیزی که آن را تفسیر کند نیامده.

و رؤیاهایی که در آیه: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ﴾^۱ و آیه ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^۲ آمده هیچیک با رؤیای در آیه مورد بحث تطبیق نمی‌کند چون آیه مورد بحث در مکه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است، و آن دو آیه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.

و همچنین شجره ملعونه هم معلوم نیست که چیست که خدا آن را فتنه مردم قرار داده، و در قرآن کریم شجره‌ای به چشم نمی‌خورد که خداوند اسمش را برده سپس آن را لعنت کرده باشد.

آری، از شجره‌ای اسم برده به نام «شجره زقوم» و آن را به وصف فتنه توصیف می‌کند، و می‌فرماید: ﴿أَمْ شَجَرَةَ الزَّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ﴾^۳ ولی دیگر آن را نه در اینجا و نه در جای دیگر لعنت نکرده، و اگر صرف اینکه در جهنم سبز می‌شود و مایه عذاب ستمگران است باعث لعن آن باشد، باید خود جهنم و عذابهای آن همه لعن شوند، و نیز باید ملائکه عذاب که در حقشان فرموده: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾^۴ ملعون باشند، با اینکه خدای تعالی ایشان را ستوده و ثنا گفته، آن هم ثنائی که فرموده: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^۵.

^۱ در آن موقع خداوند تعداد آنها را در خواب به تو کم نشان داد، و اگر فراوان نشان می‌داد مسلماً سست می‌شدی. - انفال، آیه ۴۳.

^۲ البته خدا صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که در عالم رؤیا دید شما مؤمنان البته به مسجد الحرام با دل ایمن وارد شوید. - فتح، آیه ۲۷.

^۳ یا درخت زقوم جهنم که آن درخت را ما بلای جان ستمکاران عالم گردانیدیم. - صافات، آیه ۶۲.

^۴ ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان عذاب قرار ندادیم و عدد آنها را جز برای فتنه و محنت کفار (نوزده) نگردانیدیم. - مدثر، آیه ۳۰.

^۵ و بر آن دوزخ فرشتگانی بسیار دل سخت مامورند که هرگز نافرمانی خدا را نخواهند کرد و آنچه به

و نیز یکی از وسائل عذاب و شکنجه مردم کافر، دست مؤمنین است که فرموده: ﴿فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾^۱ معلوم است که دست مؤمنین ملعون نیست.

از همه اینها معلوم می‌شود که مراد آیه، روشن کردن و بیان دو فقره خود یعنی «داستان رؤیا» و «داستان شجره ملعونه» در قرآن که مایه فتنه مردم شده نیست، بلکه مقصود اشاره اجمالی است به آن دو تا، خواننده به کمک سیاق تفصیل آنها را پیدا کند.

آری چه بسا بتوان از سیاق آیات پاره‌ای از جزئیات این دو داستان را استفاده کرد، آیات قبلی در این مقام بود که بفرماید: بشریت آخرش مانند اول و صدرش در بی‌اعتنایی به آیات خدا و تکذیب آن الگوی آیندگان می‌باشد، و مجتمعات بشری به تدریج و نسلی بعد از نسل دیگر و قریه‌ای بعد از قریه‌ای دیگر عذاب خدای را می‌چشند که یا آن عذاب هلاکت است و یا عذابی کمتر از آن.

و آیات بعدی که از آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ شروع می‌شود و داستان ابلیس و تسلط عجیب او را بر اغوای بنی آدم بیان می‌کند و نیز همان سیاق آیات قبل را دنبال می‌کند.

و از این وحدت سیاق بر می‌آید که داستان رؤیا و شجره ملعونه دو امر مهمی است که یا به زودی در بشریت پیدا می‌شود و یا آنکه در ایام نزول آیات پیدا شده و مردم را دچار فتنه نموده و فساد را در آنان شایع ساخته، و طغیان و استکبار را در آنان پرورش داده.

و ذیل آیه که می‌فرماید: ﴿وَ نَحْوْفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ به همین معنا اشاره نموده و آن را تایید می‌کند و بلکه صدر و ابتدای آیه هم که می‌فرماید ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ همین اشاره و تایید را دارد.

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد این را نیز در نظر بگیریم که خدای تعالی شجره نامبرده را به وصف ملعونه در قرآن توصیف کرده است، و از این به خوبی بر می‌آید که قرآن کریم مشتمل بر لعن آن هست، و لعن آن شجره هم الآن در میان لعنت‌های قرآن موجود است، چون

^۱ آنها حکم شود فوراً انجام دهند، - تحریم، آیه ۶.

^۱ شما ای اهل ایمان با آن کافران، به قتال و کارزار برخیزید تا خدا آنان را به دست شما عذاب کند. - توبه، آیه ۱۴.

ظاهر جمله ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ همین است.

حال ببینیم در قرآن چه چیزهایی لعن شده، در قرآن ابلیس و یهود و مشرکین و منافقین و مردمی دیگر به عناوینی دیگر لعنت شده‌اند مثل کسانی که با حالت کفر بمیرند، و یا آیات خدا را کتمان کنند، و یا خدا و رسول را آزار نمایند و امثال این عناوین.

و در آیه مورد بحث «شجره» به این لعنت‌ها وصف شده، و شجره همانطور که به درختهای ساقه‌دار اطلاق می‌شود همچنین به ریشه‌هایی که از آنها شاخه‌های فرعی جوانه می‌زند اطلاق می‌گردد مانند ریشه‌های مذهبی و اعتقادی.

در لسان العرب می‌گوید: وقتی می‌گویند فلانی از شجره مبارکه‌ای است معنایش این است که ریشه دودمان مبارکی دارد^۱، از گفتار لسان العرب هم که بگذریم در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم بسیار دیده می‌شود که «من و علی از یک شجره‌ایم» و نیز از همین باب است که در حدیث عباس فرمود عمومی آدمی صنو پدر او است، (و صنو یکی از دو شاخه خرما را می‌گویند که از یک ریشه روئیده باشند).

و اگر در این مساله کمال دقت را به کار ببریم، این معنا برایمان روشن خواهد شد که شجره ملعونه یکی از همان اقوام ملعونه در کلام خدا هستند که صفات شجره را دارند، یعنی از یک ریشه منشعب شده و نشو و نما نموده و شاخه‌هایی شده‌اند، و مانند درخت، بقایی یافته و میوه‌ای داده‌اند، دودمانی هستند که امت اسلام به وسیله آن آزمایش شده و می‌شوند.

و چنین صفاتی جز بر یکی از سه دسته از آنها که شمردیم تطبیق نمی‌کند، یا مشرکین، و یا منافقین و یا اهل کتاب.

و بقاء و نشو و نمایشان یا از راه تناسل و زاد و ولد است، و هر خانواده از ایشان که در میان مردمی زندگی کنند دین و دنیای آن مردم را فاسد نموده و دچار فتنه‌شان می‌سازند، یا از این راه در میان مسلمین دوام یافته و در همه اعصار آثار شوم خود را می‌بخشند، و یا از راه پیدا شدن عقیده‌ها و مذاهب فاسد که آنها دور آن را گرفته و ترویجش می‌کنند، و هم چنان نسلی بعد نسل آن را پایدار نگه می‌دارند، و در آن لانه فساد، به اسلام ضربه وارد می‌آورند.

وقتی بنا شد شجره ملعونه بطور مسلم یکی از این سه فرقه باشد حال باید ببینیم از اوضاع و احوال زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و زمان نزول آیه چه می‌فهمیم؟.

بطور مسلم در آن زمان از مشرکین و اهل کتاب یعنی یهود و نصاری قومی که چنین

^۱ لسان العرب، ماده «شجر».

صفتی داشته باشند ظهور نکرد (نه قبل از هجرت و نه بعد از آن) زیرا تاریخ نشان می‌دهد که خداوند مسلمانان را از شر این دو طائفه ایمن کرده و ایشان را استقلال داده بود و با امثال آیه ﴿الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَا﴾^۱، استقلالشان را اعلام فرموده بود که ما در تفسیر آن بحث مفصلی گذرانیم.

وقتی اوضاع و احوال صدر اسلام با مصداق بودن مشرکین و اهل کتاب سازگار نشد، قهراً باقی می‌ماند فرقه سوم، یعنی منافقین که در ظاهر مسلمان بودند، و تظاهر به اسلام می‌کردند، و در میان مسلمانان یا از راه فامیلی و یا از راه پیروزی عقیده و مسلک بقا و دوام یافته و در اعصار بعدی هم فتنه مسلمانان شدند.

آری جای هیچ تردیدی نیست که سیاق آیه اشاره به ارتباطی دارد که در میان دو فقره ﴿مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ و فقره ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ برقرار است، مخصوصاً با دقت در اینکه قبل از این فقره جمله ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ قرار گرفته و آنگاه دنباله هر سه فقره جمله ﴿وَأَنْخَوْفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ آمده است.

زیرا ارتباط این چند فقره با یکدیگر این معنا را به خوبی می‌رساند که آیه شریفه در صدد بیان و اشاره به یک امری است که خدای سبحان به آن احاطه دارد، خطری است که موعظه و تخویف از آن را نکاسته بلکه بیشترش می‌کند.

با در نظر گرفتن این جهات معلوم می‌شود که قضیه از این قرار بوده که خدای سبحان شجره ملعونه را در عالم خواب به رسول گرامی خود نشان داده، آنگاه در قرآن بیان کرده که آن شجره‌ای که در رؤیا نشانت دادیم، و پاره‌ای از رفتارشان را در اسلام برایت ارائه دادیم فتنه اسلام است.

پس مراد از «احاطه» در جمله ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ به مقتضای سیاق احاطه علمی است، و ظرف «اذ» متعلق به محذوف است، و تقدیر کلام چنین است «بیاد آور آن زمانی را که به تو چنین و چنان گفتیم»، و خلاصه آنچه را که در این آیات برایت گفتیم فراموش مکن که شیوه مردم استمرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از یاد خدا و بی‌اعتنایی او از اسلاف خود پیروی می‌کنند، و گفتیم که پروردگار تو احاطه علمی به

^۱ امروز کافران از این که به دین شما دست‌برد زنند و اختلالی رسانند طمع بریدند پس شما از آنان بیمناک نگشته و از من بترسید. - مائده، آیه ۳.

سراپای بشریت دارد، و می‌داند که این شیوه همانطور که در گذشته در بشر جریان داشت در آینده نیز جریان خواهد یافت.

پس حاصل معنای ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ این شد که ما شجره ملعونه در قرآن را (که تو با معرفی ما آن را شناختی و در رؤیا پاره‌ای از فسادهایش را دیدی) قرار ندادیم مگر فتنه برای مردم و بوته امتحانی که یک یک مردم در آن آزمایش کردند، و ما به همه آنان احاطه داریم.

و دو ضمیر جمعی که در جمله ﴿نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ است ظاهراً به ناس بر می‌گردد، و مراد از تخویف (ترساندن) مردم یا تخویف با موعظه بیان است و یا تخویف به آیات آسمانی و زمینی است که ایشان را می‌ترساند ولی از بین نمی‌برد.

و معنایش این است که ما مردم را می‌ترسانیم، ولی هشدار و ترساندن ما جز به طغیان ایشان نمی‌افزاید، آن هم نه هر طغیانی، بلکه طغیانی بزرگ، یعنی مردم از هشدار ما نمی‌ترسند، تا بدینوسیله از کرده‌های زشت خود دست بردارند، بلکه تخویف ما را با طغیانی کبیر پاسخ می‌گویند، و خلاصه مردم در طغیان خود تا آنجا که می‌توانند پیش می‌روند، و دشمنی و عناد با حق را از حد می‌گذرانند.

این را هم بگوئیم که به اعتراف بسیاری از مفسرین سیاق آیات سیاق تسلیت است، می‌خواهد رسول گرامی خود را تسلیت بگوید این فتنه‌ها که در رؤیا به تو نمودیم چیز تازه‌ای نیست بلکه سنت خدای تعالی همواره بدین منوال بر امتحان بندگانش جریان داشته است.

بیان اینکه آیه شریفه ناظر به «بنی امیه» است و نقل سخن بعضی از مفسرین که رؤیا را «معراج» و شجره ملعونه را «شجره زقوم» دانسته‌اند و جواب آن

تمامی آنچه را که گفتیم روایات عامه و اتفاق احادیث خاصه تایید می‌کند، زیرا در آنها آمده که مراد از «رؤیا» در این آیه، خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در باره بنی امیه دید و شجره ملعونه شجره این دودمان است، و به زودی روایات مزبور در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. ان شاء الله تعالی.

البته جمعی از مفسرین^۱ نیز به نقلی که از ابن عباس شده، استناد کرده و گفته‌اند که مراد از رؤیایی که خدای تعالی به پیغمبرش نشان داد معراج رسول است، و مراد از شجره ملعونه در قرآن شجره زقوم است این

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

عده از مفسرین همچین گفته‌اند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وقتی از معراج برگشت صبح آن شب به مشرکین خبر داد که دیشب به معراج رفتم، مشرکین تکذیب کرده و مسخره‌اش نمودند، و همچین وقتی مشرکین آیاتی را که در آن اسم

زقوم برده شده بود شنیدند مسخره کردند خداوند این آیه را فرستاد که آن خوابی که ما به تو نمودیم همان معراج و شجره هم همان زقوم است، و ما آن دو را جز مایه امتحان مردم قرار ندادیم.

آن وقت وقتی به مفسرین مذکور اشکال شد که آخر بنا به تصریح همه اهل لغت «رؤیا» به معنای صحنه‌هایی است که آدمی در خواب می‌بیند و این چه ربطی به معراج (که در بیداری اتفاق افتاده) دارد؟ چنین عذر می‌آورند که کلمه مذکور مانند رؤیت مصدر است و معنای دیدن را می‌دهد و اختصاص به خواب ندارد، و یا می‌گویند: رؤیا هر چیزی است که انسان آن را در شب ببیند چه در بیداری و چه در خواب و یا می‌گویند معراج را از این نظر رؤیا خوانده که در نظر مشرکین چیزی شبیه به رؤیای خواب می‌آمده، و یا می‌گویند: این به زعم مشرکین رؤیا خوانده شده هم چنان که قرآن سنگهایی را که مشرکین خدا می‌خواندند، خدا خوانده.

و لذا می‌بینیم که بعضی از مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) گفته‌اند: نکند این عالم را در خواب دیده‌ای، و چون چنین بوده خدا هم آن را رؤیا خوانده، و یا می‌گویند از این نظر رؤیا خوانده شده که از جهت اشمالش بر عجائب یا از جهت سرعت وقوع و یا به شب واقع شدنش شبیه به رؤیا بوده است. آنگاه عده‌ای دیگر به این حرفها پاسخ داده‌اند که در روایت عایشه و معاویه آمده که معراج در خواب بوده.

و نیز وقتی اشکال شده که معنا ندارد درخت زقوم را شجره ملعونه بنامند، مگر درخت چه کرده که ملعون شود؟ در جواب گفته‌اند: مراد از لعن درخت لعن خورندگان آن است که بطور مجاز اسناد، و به منظور مبالغه در لعن به خود درخت گفته شده، و یا گفته‌اند: لعنت به معنای دوری است و شجره ملعونه در دورترین فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده.

و یا گفته‌اند^۱: «از این جهت ملعون شده که طلوعش شبیه به سر شیطان‌ها است، و چون شیطان‌ها ملعونند آن نیز ملعون شده»، و یا گفته‌اند: «عرب هر غذای ناپسند و سمی و مضر را ملعون می‌خواند و شجره مزبور هم از این جهت ملعون خوانده شده».

حال بد نیست جوابی به این حرفها بدهیم و بگذریم:

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۶.

اما اینکه در باره «رؤیا» گفته‌اند همچون (رؤیت) مصدر است یا به معنای «دیدن در شب» است، جوابش این است که چنین معنایی در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادبای عرب شاهدی بر آن دیده نشده است و جز ادعای محض دلیل دیگری ندارد.

و اما اینکه گفته‌اند: «معراج را رؤیا نامیدن از باب تسلیم به اعتقاد خصم است که می‌پنداشته اگر معراجی بوده در خواب بوده است، هم چنان که خدای تعالی سنگ و چوبهای مشرکین را خدای ایشان نامیده، و این معنایش امضای خدایی آنها نیست»، در جواب می‌گوئیم بر ما واجب است که کلام خدای را از چنین توجیهاتی منزله بدانیم، اگر قرآن کریم چنین کاری کرده بود قرینه‌ای می‌آورد که بفهماند چه عنایتی در کار بوده، و قضیه خدایان مشرکین را هم قبول نداریم، زیرا هیچ جای قرآن معبودهای مشرکین را خدا نخوانده، و حتی شرکاء هم ننامیده، و اگر اسمی از آنها برده به تعبیر «خدایان ایشان» و یا «شرکاء ایشان» آورده نه آلهه و شرکاء، تا کاملاً بفهماند که قرآن و اهل قرآن خدایان ایشان را قبول ندارند، نظیر این جواب را بر آن استدلالشان هم که گفته‌اند: از باب تسمیه «معراج» به «رؤیا» است نیز می‌توان آورد، چرا که بطور کلی مجاز قرینه می‌خواهد، و بدون قرینه نمی‌شود کلامی را حمل بر معنای مجازیش کرد، و اگر قرینه‌ای در کار بود قائلین به معراج روحی، به کلمه رؤیا در این آیه - بنابراینکه ناظر به داستان معراج باشد - استدلال نمی‌کردند، بلکه به همان قرینه تمسک می‌جستند.

و اما اینکه در جواب گفتند «اصلاً معراج در خواب اتفاق افتاده»، بطلانش در اول سوره در تفسیر آیه اسراء گذشت.

و بقیه پاسخ‌هایی که داده‌اند نیز هیچیک استدلالی نیست، مثلاً یکی این بود که مقصود از شجره ملعونه شجره‌ای است که خورندگانش ملعونند، و منظور از این تعبیر، مبالغه در لعنت ایشان است، و این حرف هر چند در محاورات عامه نمونه‌اش دیده می‌شود که وقتی می‌خواهند کسی را ناسزا بگویند زن او را به بدی یاد می‌کنند، دختر او را می‌گویند، پدر و مادر و قوم و قبیله‌اش را دشنام می‌دهند تا در دشنام خود او مبالغه کرده باشند، گاهی هم از این باب آن آسمانی که بر او سایه افکنده، و آن سرزمینی که او را در خود جای داده و آن خانه‌ای که او را در خود گنجانیده، و آن مردمی که با او معاشرت می‌کنند همه را به باد فحش می‌گیرند، آری چنین چیزی در محاورات مردم بی سر و بی پا هست ولی مگر هر چه در محاورات دیده شد باید در قرآن کریم هم راه داده و آیات آن را بر طبق آن محاورات، معنا کرد؟ در حالی که ادب قرآن چنین اجازه‌ای را به ما نمی‌دهد، که به او نسبت لعنت به

درختی دهیم که مردم بد از میوه‌اش خورده‌اند.

و نیز اینکه گفتند: «اصلاً لعنت به معنای مطلق راندن و دور کردن است»، در جواب می‌گوئیم که چنین چیزی در لغت ثابت نشده، آنچه که در قرآن آمده و قرائن بر آن دلالت کرده‌اند این است که لعنت به معنای دوری از رحمت و کرامت الهی است، و اینکه گفته شد آیه مورد بحث، نظیر آیه ﴿شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ است و اصل جحیم چون دورترین نقاط از رحمت است، پس شجره ملعونه هم همان شجره است، در پاسخش می‌گوئیم: اگر مقصود از رحمت، بهشت است، ادعای شما دلیلی ندارد، چون کسی نمی‌داند که اصل جحیم با بهشت چه فاصله‌ای دارد، و اگر مقصود از رحمت معنای مقابل عذابست لازمه‌اش این است که ملعونه بودن شجره به معنای دور بودن از رحمت و کرامت باشد، و مقتضای این حرف این است که خود جهنم و عذابهایی که در آن آماده شده و ملائکه آتش و خزنه دوزخ، همه مغضوب خدا و دور از رحمت او باشند و حال آنکه هیچیک از آنها ملعون نیستند، بلکه لعنت و غضب و دوری، از آن کسانی از جن و انس است که در آن عذابها معذب می‌باشند.

و اما اینکه گفتند «از این جهت آن را ملعون خوانده‌اند که طلع آن شبیه به کله شیطان‌ها است، و چون شیطان‌ها ملعونند آن درخت را نیز ملعون خوانده»، جوابش این است که این یک «مجاز در اسناد» نمونه و نوظهوری است که کمتر کسی به قرینه آن پی می‌برد، بنابراین همه ایرادها که به وجه اول کردیم به این نیز وارد است.

و اینکه گفتند: «عرب هر غذای ناپسند و مضر را ملعون می‌نامند» نیز صحیح نیست، زیرا باید اول چنین استعمالی را ثابت کنیم آنگاه چنین نسبت غیر ثابتی را به جای اینکه به میوه درخت بدهیم، بدون قرینه به درخت نسبت دهیم، و به هر حال اینکه این معنا یکی از معانی لعن بوده باشد ثابت نیست، بلکه ظاهراً اگر درختی را به صفت ملعونیت توصیف کنند همان معنای معروف لعن از آن فهمیده می‌شود، و عموم مردم هم چیزی را که نمی‌پسندند و طعام و شرابی که دوست نمی‌دارند ملعون می‌نامند.

و اما اینکه مطلب را به ابن عباس نسبت داده‌اند، به فرض که وی چنین حرفی زده باشد تازه ثابت نمی‌شود، چون حجت نیست، آن هم با معارضه‌ای که با حدیث آینده عایشه دارد، و همچنین احادیثی دیگر که تفسیر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را متضمن است که دیگر حرفی بالای حرفش نیست، و روایات دیگر نمی‌تواند با آن معارضه کند.

در کشاف در ذیل آیه ﴿وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ گفته است معنایش این است که به یاد آور روزی را که به تو وحی نمودیم که پروردگار تو احاطه به مردم قریش دارد،

و تو را به واقعه بدر و پیروزی در آن واقعه و شکستن دشمن نوید دادیم و آن نوید را در جمله ﴿سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلِّونَ الدُّبْرَ﴾ و جمله ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سِتْرٌ مِّنْهُمْ وَمَا سَتْرَانَهُمْ مِنْكُمْ فَيَكُونُوا مَأْمُورِينَ﴾ و جملاتی دیگر محقق ساخته و آنگاه بر حسب عادت می که در خبر دادن دارد فرموده است خداوند به مردم احاطه دارد.

و در بحبوحه ای که دو دشمن به جان هم افتاده بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با ابی بکر در عریش قرار داشت و دعا می کرد که: «اللهم انی اسئلك عهدک و وعدک - خدایا از همان عهد و وعده ای که دادی درخواست می کنم»، آنگاه از عریش بیرون آمد در حالی که زرهی به تن داشت، مردم را علیه دشمن تحریک نموده و می فرمود: ﴿سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلِّونَ الدُّبْرَ﴾ به زودی جمعشان پراکنده گشته و پا به فرار می گذارند.

و شاید خدای تعالی در عالم رؤیا قتلگاه ایشان را هم به آن جناب نشان داده باشد، چون وقتی به چاه بدر رسید اشاره به زمین کرد و فرمود: مثل اینکه قتلگاه دشمن را می بینم، آنگاه فرمود: اینجا قتلگاه فلانی و اینجا از آن فلانی است، همین گفته ها به عنوان وحیی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده به گوش قریش رسید و فهمیدند که در خواب قتلگاه چه کسانی به وی نمودار شده در مقابل مسخره اش کردند و قاه قاه خندیدند، و در استهزاء آن جناب شتابزدگی هم داشتند.

و وقتی شنیدند که می خواند: ﴿إِنَّ شَجْرَةَ الزُّقُومِ طَعَامٌ لِلْآئِمِّ﴾ آن را نیز به باد مسخره گرفته و گفتند: محمد از یک طرف می گوید جهنم سنگ را هم می سوزاند از طرفی دیگر می گوید از میان آن درخت سبز می شود! زمخشری در معنای آیه چنین ادامه می دهد که این آیات به منظور تخویف و ترساندن بندگان نازل شده و مشرکین در روز بدر به عذاب دنیا که عبارت از کشته شدن باشد مبتلا شدند، این بود تفسیری که زمخشری برای آیه کرده^۱، آنگاه وقتی به مساله رؤیا می رسد گفته های قبلی خود را فراموش نموده و آن را با مساله معراج تطبیق می کند.

رد وجه دیگری که «رؤیا» را به جنگ بدر مربوط دانسته است

از اینجا معلوم می شود که وی تفسیر رؤیا را به معراج نپسندیده و خواسته است بگوید که در روایت چنین آمده، آنگاه از آن صرف نظر کرده و خودش به رؤیای واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسیر نموده. زمخشری هر چند به این وسیله از تفسیر رؤیا به معراج فرار کرده، ولیکن در محدور

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۷۵.

دیگری افتاده که کمتر از محذور آن تفسیر نیست، اگر شدیدتر از آن نباشد و آن این است که رؤیا را به این احتمال تفسیر کرد که ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین خوابی دیده باشد، و هیچ فکر نکرده که مگر ممکن است قرآن کریم را به احتمال تفسیر نمود؟ چطور چنین جرأتی به خود داده که قرآن را به توهمی تفسیر کند که هیچ شاهد و دلیلی بر آن نباشد، نه در خود آیات و نه در خارج؟.

بعضی^۱ دیگر گفته‌اند: مراد از «رؤیا» خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دید که در آینده وارد مکه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان رؤیایی است که خدای سبحان در آیه ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا...﴾ به آن اشاره می‌کند.

اشکال این حرف این است که رؤیای در آیه مورد بحث رؤیایی است که قبل از هجرت واقع شده و رؤیایی که ایشان می‌گویند بعد از هجرت و قبل از صلح حدیبیه اتفاق افتاده، و ما ان شاء الله به زودی در باره آن رؤیا بحث خواهیم نمود.

بعضی^۲ دیگر به ابی مسلم مفسر نسبت داده‌اند که گفته مراد از «شجره ملعونه» در قرآن یهود است. و در اینکه آیا می‌توان آیه را به این وجه تفسیر نمود یا نه بحثش گذشت.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾.

در مجمع البیان از زجاج نقل می‌کند که گفته: کلمه «طینا» به خاطر اینکه حال است منصوب شده، و معنایش این است که «تو ای خدا آدم را در حالی که از گل بود خلق فرمودی»، و نیز ممکن است که در تقدیر «من طین» بوده بعد از افتادن کلمه «من» به فعل «خلقت» وصل شده و منصوب گردیده است، هم چنان که در آیه ﴿أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ همین طور شده، یعنی در تقدیر «الأولادکم» بوده بعد از افتادن «لام» منصوب شده است.

بعضی هم گفته‌اند که منصوب شدنش از این باب است که کلمه مورد بحث، تمیز است نه حال^۳. و در کشف احتمال داده که حال برای موصول باشد نه مفعول «خلقت» هم چنان که زجاج و بعضی گفته‌اند: در هر حال حالیه بودن خلاف ظاهر است، زیرا کلمه «طینا» جامد

^۱ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۳.

^۲ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۴، و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

^۳ مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۹.

است، و حال باید مشتق باشد^۱.

یاد آوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او

در این آیه شریفه یادآوری دیگری است برای رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و آن داستان ابلیس و ماجرای است که میان او و خدای سبحان اتفاق افتاد، آن موقعی که امر خدا به سجده به آدم را عصیان ورزید تا نسبت به وضع مردم خیلی ناراحت نشود و بداند که جنس بشر از ازل همین طور بوده که او امر خدای را سبک شمرده و در برابر حق سرپیچی و استکبار می‌ورزند، و اعتنایی به آیات خدا نمی‌کنند، و از این به بعد هم همواره چنین خواهد بود، بیاد آور که چگونه ابلیس قسم خورد که گریبان ذریه آدم را بگیرد، و خدا هم او را بر کسانی که اطاعتش کنند مسلط فرمود، و احدی از پیروان دعوت او و دعوت سواران و پیادگان از لشگر او را استثناء نکرد، و کسانی را استثناء کرد که از بندگان مخلص خدا باشند.

بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: به یاد آر زمانی را که پروردگارت به ملائکه گفت: بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس، در اینجا مثل اینکه کسی پرسیده باشد: خوب ابلیس چکار کرد و یا چه گفت؟ در جوابش فرمود: امر خدای را نادرست تلقی کرده و گفت: آیا من سجده کنم؟ - این استفهام را انکاری گویند - در برابر کسی که او را از گل آفریدی با اینکه مرا از آتش خلق کرده‌ای که شرافت آتش بیشتر از گل است. و بطوری که ملاحظه می‌کنید در آیه شریفه مطالبی به منظور اختصار حذف شده، چون سیاق اقتضای این اختصار را داشت، زیرا مقصود بیان علل و عواملی است که باعث شد ظلم و فساد بنی آدم استمرار و دوام یابد و نسلش برچیده نگردد، و در این باره نخست این را فرمود که اولین بشر به آیات و معجزات اقتراحی خودش ایمان نیاورد، آخرین هم پیرو همان اولین‌اند، و ایمان نخواهند آورد، و سپس به پیغمبر گرامی خود یاد آور شد که در این میان فتنه‌ها در کار است، که به زودی ظهور نموده و امت اسلام را در بوته امتحان خود داغ می‌کند، آنگاه داستان آدم و ابلیس را خاطر نشان می‌فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد، و از خدا درخواست کرد که او را بر کرده‌اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به سوی راه ضلالت گرائیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه‌ور گردند، چون از یک سو فتنه‌های الهی احاطه‌شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده‌اش محاصره‌شان نموده است.

﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَىٰ لَيْسَ أَخْرَجْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۷۶.

کاف در کلمه «ا رایتک» زائده است، و هیچ محلی از اعراب ندارد، فقط معنای خطاب را می‌رساند چنانچه در اسماء اشاره این کار را می‌کند، و مراد شیطان از اینکه گفت:

﴿الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ آدم (علیه السلام) است، برتری دادن آدم بر ابلیس همان است که خدای تعالی او را وادار کرد که تا بر او سجده کند، و چون نکرد از درگاه خودش براند.

و از همین جا روشن می‌شود که ابلیس از دستور سجده کردن بر آدم همین تفضیل را فهمیده چنانچه از کلام ملائکه در پاسخ خدای تعالی که گفتند: «آیا در زمین خلقی قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کنند» فهمید که خلق آینده نیز گناه می‌توانند بکنند، و لذا جرأت و جسارت به خرج داده تصمیم گرفت ذریه آدم را اغواء کند، و در تفسیر آیه ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ...﴾ (سوره بقره، آیه ۳۰) مطالبی که نافع باشد گذشت.

کلمه «احتناک» به طوری که در مجمع البیان^۱ گفته به معنای قطع شدن از ریشه است، و وقتی گفته می‌شود: «احتنک فلان ما عند فلان من مال او علم - فلانی آنچه مال یا علم نزد فلان کس بود همه را احتناک کرد» معنایش این است که جستجو نموده تا دینار آخرش را از او گرفت، و یا وقتی گفته می‌شود: «احتنک الجراد المزرع - ملخ زراعت را احتناک کرد» معنایش این است که تا دانه آخرش را خورد^۲.

بعضی^۳ گفته‌اند اصل این کلمه از «حنک» است، وقتی گفته می‌شود: «حنک الدابة بحبلها» معنایش این است که ریسمانی به گردن حیوان بست و او را کشید، و ظاهراً معنای آخری اصلی احتناک است، چون احتناک خود به معنای افسار کردن است.

و معنای آیه این است که ابلیس بعد از آنکه سرپیچی کرد دچار غضب الهی شد و گفت: پروردگارا این بود آن کس که مرا به سجده کردن بر وی مامور نمودی؟ و چون انجام ندادم از درگاه خودت دورم ساختی؟ سوگند که اگر تا روز قیامت که مدت عمر بشر در زمین است مرا مهلت دهی فرد فرد ذریه او را افسار می‌کنم مگر اندکی را که بندگان مخلص تواند.

﴿قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾.

بعضی^۴ گفته‌اند: امر «برو» (اذهب) امر حقیقی نیست بلکه کنایه از آزادی است،

هم چنان که در محاورات روزمره به مخالف خود می‌گوئیم برو و هر چه از دستت بر می‌آید کوتاهی مکن.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۸.

^۳ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

بعضی^۱ دیگر گفته‌اند: امر «برو» امر حقیقی است، و عبارت اخرای ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ است، و کلمه موفور به معنای کامل است، و جزای موفور آن جزائی است که چیزی از آن ذخیره نگردد و همه‌اش داده شود، و معنای آیه روشن است.

﴿وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ...﴾

«استفز» به معنای هل دادن به آرامی و به سرعت است، و «جلب» به طوری که در مجمع^۲ گفته سوق دادن به وسیله سائق است، و «جلبه» به معنای صوت است، و در مفردات گفته که اصل «جلب» و ثلاثی مجرد آن به معنای سوق دادن چیزی است، وقتی گفته می‌شود فلانی را جلب کردم معنایش این است که او را کشاندم، هم چنان که شاعر عرب هم گفته: «و قد يجلب الشيء البعيد الجواب - گاه می‌شود که جواب چیز دوری را هم جلب می‌کند» ولی اگر به باب افعال برود، و گفته شود «اجلبت علیه» معنایش این می‌شود که از روی قهر بر سرش فریاد زدم، هم چنان که در قرآن آمده ﴿وَاجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾^۳.

و کلمه «خیل» به طوری که گفته شده به معنای اسبان است، و از این ماده کلمه‌ای که به معنای یک اسب باشد نیامده، ولی گاهی مجازاً به اسب سوار هم اطلاق می‌شود.

و کلمه «رجل» - به فتح راء و کسر جیم - به معنای راجل «پیاده» است هم چنان که «حذر و حاذر» و «کمل و کامل» به یک معنا است، و رجل مقابل راکب «سواره» است، و ظاهر مقابله رجل با خیل این است که مراد از آن پیاده نظام باشد.

پس معنای آیه شریفه این می‌شود که با آوازت از ذریه آدم هر که را که می‌توانی گمراه و به معصیت وادار بکن، که البته به حکم آیات سوره حجر کسانی خواهند بود که ابلیس را دوست داشته و پیرویش کنند، و گویا «استفزاز با آواز» کنایه از خوار کردن آنان با وسوسه‌های باطل و خالی از حقیقت است، و اینکه وضع شیطان و پیروانش وضع چوپان و رمه را دارد که با یک صدا به راه می‌افتند، و با صدایی دیگر می‌ایستند و معلوم است که این صداها آوازهایی بی‌معنی است.

و اینکه فرمود: ﴿وَاجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ معنایش این است که برای به راه

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

^۲ مجمع البیان، ج ۴ ص ۶۸.

^۳ مفردات راغب، ماده «جلب».

انداختن آنان به سوی معصیت به لشگریان اعم از سواره نظام و پیاده نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند، و این گویا اشاره است به اینکه لشگریان شیطان بعضی شان تندکار و بعضی کندکارند، هم چنان که وضع هر لشگری همین طور است بعضی سواره و بعضی پیاده‌اند، پیاده‌ها را به کاری می‌گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.

مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾

﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾

﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾.

شرکت جز در ملکیت و اختصاص تصور نمی‌شود، و لازمه‌اش این است که شریک در استفاده از آن ملک - که غرض از تحصیل آن همان استفاده است - سهم باشد، چرا که مال عینی است خارجی و جدای از انسان و همچنین فرزند موجودی است مستقل و جدای از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود هرگز انسان مالیتی برای مال و اختصاصی برای فرزند قائل نمی‌شد.

پس شرکت کردن شیطان با آدمی در مال و فرزند سهم بردن از منفعت و اختصاص است، مثل اینکه آدمی را وادار کند به تحصیل مال که خداوند آن را مایه رفع حاجت آدمی قرار داده از راه حرام، زیرا در این صورت هم آدمی از آن مال منتفع شده به غرض طبیعی خود نائل می‌شود، و هم شیطان به غرض خود رسیده است و یا آنکه از راه حلال کسب بکند و لیکن در معصیت به کار برند، و در اطاعت خدا صرف نکنند، پس هر دو از آن مال منتفع شده‌اند با اینکه او از رحمت خدا تهی دست است.

و یا آنکه از راه حرام فرزندی برای آدمی به دنیا آید، و یا از راه حلال به دنیا آیند و لیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکند و به آداب خدایی مؤدبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش، و همچنین چیزهای دیگر.

و این وجه که ما ذکر کردیم وجه خوبی است در تفسیر آیه، و جامع همه معانی و وجوه مختلفه است که ذکر کرده‌اند، مانند گفتار بعضی^۱ که گفته‌اند: اموال و اولادی که شیطان در آنها شرکت دارد عبارت است از اموالی که از راه حرام و غیر حق به دست آمده باشد، و فرزندی که از راه زنا پدید آمده باشد «نقل از ابن عباس و غیره».

و یا گفته‌اند^۲: شرکت شیطان در اموال به این است که او دستور دهد اموال را به صورت «سائبه» و

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۶.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱ ص ۶.

«بحیره» و یا غیر آن در آورند، و در اولاد به این است که فرزندان را یهودی و نصاری و مجوس سازند (نقل از قتاده).

و یا گفته اند^۱: هر مال حرام و فرج حرامی مورد شرکت شیطان است (نقل از کلبی) و یا گفته اند: مراد از اولادی که شیطان از او سهم داشته باشد، اولادی است که نام بت پرستان را داشته باشد چون عبد شمس و عبد الحارث و امثال آنها، و یا گفته اند: مقصود از فرزندى که شیطان در آن سهیم است فرزندى است که عرب زنده به گور کرده بود (ایضا نقل از ابن عباس) و یا گفته اند^۲: «مشارکت شیطان در اموال» این است که وادار سازد اموال را به صورت گوسفند و شتر در آورده و برای بتها و خدایان خیالی خود قربانی کنند (نقل از ضحاک) و همچنین وجوه و اقوال دیگری که از علمای تفسیر روایت شده.

﴿وَعِدُّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ یعنی شیطان به ایشان وعده نمی‌دهد مگر وعده دروغین و گول زنده به این معنا که خطا را در نظرشان صواب و باطل را به صورت حق جلوه می‌دهد، بنابراین کلمه «غرور» مصدر به معنای اسم فاعل است.

﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بُرْهَانَكَ وَكَيْلًا﴾
مراد از «عبادی» (بندگان من) اعم از مخلصین است که خود ابلیس آنها را استثناء کرد و گفت «الا قلیلا» پس مقصود عموم مردم است، و باقی می‌ماند برای شیطان غاوین که عبارتند از کسانی که هدف را گم کرده‌اند، هم چنان که در جای دیگر فرموده ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^۳.
و اضافه «عباد» به «ی» به منظور احترام به بندگان است.

و اینکه فرمود: ﴿وَكَفَىٰ بُرْهَانَكَ وَكَيْلًا﴾ معنایش این است که خدا بس است برای قیام بر اراده نفوس و اعمال ایشان، و برای نگهداری منافع ایشان و سرپرستی امور ایشان، زیرا کلمه وکیل به معنای متکفل شدن بر امور دیگری است که قائم مقام او در تدبیر امور و گرداندن چرخ زندگی اوست.

از همین جا معلوم می‌شود اینکه مراد از این کلمه، وکالت خاص الهی است که مخصوص به غیر غاوین است، و در گذشته بحثهای مختلفی پیرامون سجده بر آدم گذشت که به درد این مقام هم می‌خورد، مانند سوره بقره، و اعراف و حجر.

^۱ کشاف، ج ۲، ص ۶۷۸.

^۲ کشاف، ج ۲، ص ۶۷۸.

^۳ حجر، آیه ۴۲.

بحث روایتی [روایاتی در ذیل آیه: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ...﴾^۱

در تفسیر عیاشی از ابن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ فرمود: مقصود نابودی به مرگ و یا غیر آن است، و در روایت دیگری از همان جناب آمده که مقصود از آن قتل و یا مرگ و یا غیر آن است.

مؤلف: شاید این روایت دومی خواسته است همه آیه را تفسیر کند یک فقره را به قتل و یکی را به مرگ. و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ...﴾ فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نیز آمده که در تفسیر آیه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از قوم خود درخواست کرد که نزدش بیایند جبرئیل نازل شد و گفت: خدای تعالی می فرماید ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ﴾ و ما هر وقت آیتی به سوی قریش می فرستادیم و ایمان نمی آوردند به همین جهت هلاکشان می کردیم، لیکن اینکار را با قریش این عصر نمی کنیم، چون نمی خواهیم با بودن تو در میان آنان، آنها را هلاک کنیم لذا معجزاتی که می خواهند نمی فرستیم.^۱

و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و ابن جریر و ابن منذر و طبرانی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل خود و ضیاء در کتاب مختاره خود همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اهل مکه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) این چنین معجزه خواستند که کوه صفا را برایشان طلا کند، و کوه های اطراف مکه که آن شهر را محاصره نموده اند از آن شهر دور شوند تا بتوانند کشت و زرع کنند، خطاب رسیداگر می خواهی در باره خواسته آنها درنگ کنیم، و یا آن را برآوریم و اگر این معجزه را برایشان آوردیم آن وقت باز هم ایمان نیاوردند بدانکه همه آنان را هلاک خواهیم کرد هم چنان که امم گذشته را به خاطر اینکه معجزه پیشنهادیشان را فرستادیم و ایمان نیاوردند هلاکشان نمودیم و آیه شریفه: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ﴾ در

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷.

همین باره نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: پس درنگ می‌کنم.^۱
مؤلف: قریب به این معنا به طرق زیادی روایت شده است.

روایات متعدد از طرق عامه و خاصه راجع به خواب دیدن پیامبر (صلی الله علیه و آله)
بنی امیه را به شکل میمون‌هایی بر منبرش، و اینکه «رؤیا» و «شجره ملعونه در قرآن» در آیه،
ناظر به آنان است

و نیز در الدر المثور است که ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله
علیه وآله و سلم) در خواب دید که بنی فلان «بنی امیه» در منبرش همچون میمون‌ها جست و خیز می‌کنند بسیار
ناراحت شد، و تا زنده بود کسی او را خندان ندید، خدای تعالی این آیه را فرستاد ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي
أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^۲.

و نیز در آن کتاب آمده که ابن ابی حاتم از ابن عمر روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و
سلم) فرمود: من فرزندان حکم بن ابی العاص را در خواب دیدم که بر فراز منبرها بر آمده‌اند و دیدم که در
ریخت و قیافه میمون‌ها بودند، و سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً
لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ﴾ که منظور از آن شجره دودمان حکم بن ابی العاص است.^۳

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از یعلی بن مرة روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله
علیه وآله و سلم) فرمود: در خواب دیدم که بنی امیه در همه شهرها بر فراز منبرها بر آمده‌اند، و اینکه به زودی
بر شما سلطنت می‌کنند، و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و
سلم) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرو رفت و بدین جهت خدای تعالی این آیه را فرستاد ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا
الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^۴.

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسین بن علی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله
و سلم) را روزی اندوهناک دیدند، و از آن جناب سبب اندوهش را پرسیدند؟ فرمود: در خواب به من نمایان
شد که گویا بنی امیه این منبر مرا دست به دست می‌گردانند و گفته شد یا رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم)
غم مخور دنیا است که ایشان از آن برخوردار می‌شوند (در عوض از آخرت بهره‌ای ندارند) سپس خدای تعالی

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۰.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

^۳ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

^۴ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

این آیه را فرستاد: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^۱.

باز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل و ابن عساکر از سعید بن مسیب روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در عالم رؤیا بنی امیه را دید که بر بالای منبرش رفته‌اند به همین خاطر اندوهناک شد، خداوند

^۱ الدرالمثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

وحي فرستاد که غم مخور دنیایی است که به دست می آورند (و در آخرت بهره ای ندارند) رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) خوشحال شد، و این است معنای آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ یعنی ما این پیشامد را مایه امتحان مردم قرار دادیم.^۱

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ثعلبی نقل کرده که او در تفسیر خود بدون ذکر سند از سعید بن مسیب روایت کرده است.^۲

و در تفسیر برهان از کتاب فضیلة الحسین بدون ذکر سند از ابی هریره روایت کرده که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: در عالم رؤیا بنی الحکم و یا بنی العاص را دیدم که بر فراز منبرم جست آن طور که میمونها بالا و پائین می روند، آن روز رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) آن قدر ناراحت به نظر می رسید که تو گویی خشم از سر و روی نازنینش می بارید، و دیگر تا زنده بود کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت فرمود.^۳

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که روزی به مروان حکم گفت من خود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که به پدرت و جدت می فرمود: شمائید آن شجره ملعونه در قرآن.^۴

و در مجمع البیان گفته است: رؤیایی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در خواب دید این بود که میمونهایی از منبرش بالا می روند و پائین می آیند، و این جریان وی را دچار اندوه ساخت، و این خواب را سهل بن سعید از پدرش روایت کرده، آنگاه اضافه می کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده اند: بنابراین تاویل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنی امیه اند.^۵

مؤلف: منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان بپرسم چرا این معنا را تاویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تاویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تاویل، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تاویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می شود.

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

^۲ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶.

^۳ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶، ش ۱۶.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

^۵ مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۶.

عیاشی هم این معنا را در تفسیر خود از عده‌ای از راویان موثق مانند زرارة و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفری و قاسم بن سلیمان و یونس بن عبد الرحمن اشل و عبد الرحیم قصیر از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (علیه السلام) روایت نموده قمی هم در تفسیر خود بدون ذکر امام و عیاشی نیز از ابی الطفیل از علی (علیه السلام) روایت کرده^۱.

و در بعضی از این روایات، دیگران نیز با بنی امیه اسم برده شده‌اند. و در بیان معنی و مفاد آیه، در ذیل آن بحث و بررسی لازم گذشت و همچنین روایاتی در تفسیر آیه ﴿مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾^۲ هم گذشت که بنا بر آن روایات شجره خبیثه دو طائفه از قریشند که از همه طوائف فاجرترند.

و در الدر المثور است که عبد الرزاق و سعید بن منصور و احمد و بخاری و ترمذی و نسایی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و حاکم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل همگی از ابن عباس روایت کرده‌اند که در ذیل آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ گفته: این آیه راجع به صحنه‌ای است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در شب معراج که به بیت المقدس رفت با چشم خود دیده نه اینکه در خواب دیده باشد، و مراد از شجره ملعونه در قرآن همان درخت زقوم است^۳.

مؤلف: این معنا از ابن سعد و ابو یعلی و ابن عساکر از ام هانی نیز روایت شده و لیکن وضع این روایت در بحثی که در تفسیر آیه کردیم به دست آمد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ...﴾ گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در خواب دید که به اتفاق اصحابش داخل مکه شد، و این خواب را در مدینه دید ناگزیر به سوی مکه حرکت کرد، غافل از اینکه خواب مزبور در آن سال تعبیر نمی‌شود و مربوط به سال بعد است مشرکین آن سال نگذاشتند آن جناب وارد مکه شود، عده‌ای از مردم گفتند، پس چطور شد که پیش‌بینی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) درست در نیامد مگر به ما نگفته بود: به زودی داخل مکه می‌شویم؟ و همین برگشتنش به مدینه باعث فتنه و امتحان آن گروه گردید^۴.
مؤلف: در تفسیر آیه اشکالی که بر این روایت وارد می‌شد مطرح کردیم، علاوه بر این، این روایت معارض روایت قبلی ابن عباس است.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷ ش ۹۵.

^۲ ابراهیم، آیه ۲۶.

^۳ الدر المثور، ج ۴ ص ۱۹۱.

^۴ الدر المثور، ج ۴ ص ۱۹۱.

چند روایت در باره شرک شیطان در اموال و اولاد مردم

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد از عثمان بن عیسی از عمر بن اذینه از سلیمان بن قیس روایت کرده که گفت: از امیر المؤمنین (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خداوند بهشت را بر هر کسی که فحاش و بی حیا باشد و باکی نداشته باشد از اینکه چه می گوید و مردم در باره اش چه می گویند، حرام کرده چون اینگونه اشخاص را اگر کاملاً بررسی کنی خواهد دید که یا خود شیطانند و یا شیطان در نطفه آنان شریک است.

پس مردی عرض کرد: یا رسول الله مگر در مردم شرک شیطان هم هست؟ فرمود: مگر کلام خدای را نخوانده‌ای که می فرماید: ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾؟ مرد عرض کرد آن کیست که از آنچه بگوید و یا در باره اش بگویند پروا نداشته باشد؟ فرمود: آن کسی است که متعرض مردم شود و در باره ایشان چیزها بگوید با اینکه می داند مردم او را رها نخواهند کرد، چنین کسی است که باک ندارد از اینکه چه بگوید و مردم در باره اش چه بگویند.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب معنای شرک شیطان را پرسیدم که خدا در باره اش فرمود: ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ فرمود: هر چیزی که از مال حرام باشد شرک شیطان است، و آنگاه فرمود: همین شیطان با آدمی است تا به عمل جماع پردازد، اگر آن جماع حرام باشد فرزند شرک شیطان است، چون از نطفه او و نطفه شیطان درست شده.

مؤلف: روایت در این معانی بسیار زیاد است، و لیکن همه آنها از باب ذکر مصداق است و معنای جامع آیه و شرک شیطان همان بود که ما در ذیل آیه آوردیم.

و اینکه در این روایات آمده که شیطان در عمل وقاع شرک می کند و نطفه هم نیمی از شیطان است کنایه از این است که شیطان از این عمل بهره‌ای می برد نه اینکه راستی او هم جماع می کند و نطفه می ریزد، بلکه از باب تمثیل و مجسم ساختن مقصود است، و نظائر اینگونه کنایه‌ها در روایات بسیار است.

﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۶۶ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهَهُ فَلَمَّا نَجَّأكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ۶۷ فَأَمِنتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا ۶۸ أَمْ أَمِنتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرَقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا ۶۹ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۷۰ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ۷۱ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ۷۲﴾

ترجمه آیات

پروردگار شما است که در دریا کشتیها را به حرکت در می آورد تا شما بتوانید سفر کنید و از فضل خدا و رزق او بطلبید که او نسبت به شما رحیم است (۶۶).
و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد به جز خدا همه را فراموش می کنید، ولی همین که خدا شما را نجات داد باز از خدا روی می گردانید که انسان کفر کیش و ناسپاس است (۶۷).
آیا پس از نجات از دریا باز هم ایمنید که زمین شما را فرو ببرد؟ و یا بر سرتان سنگ ببارد آن گاه

برای خود از آن بلاى الهى پناه و نگهبانى نياييد (۶۸).

آيا از اين ايمنيد كه بار ديگر خدا شما را به دريا برگرداند و تندبادى بفرستد تا همه به كيفر كفر به دريا غرق شويد آنگاه كسى را از قهر ما دادخواه و فريادرس نياييد (۶۹).

و ما فرزندان آدم را بسيار گرامى داشتيم، و آنان را بر مركبهاى آبى و صحرايى سوار كرديم و از هر غذاى لذيذ و پاكيزه روزيشان كرديم و بر بسيارى از مخلوقات خود برتريشان داديم، آنها چه برترى؟ (۷۰).

اى رسول بيدار روزى را كه هر قومى را با كتاب و امامتشان دعوت كنيم هر كس نامه دعوتش را به دست راستش دهند آنان نامه خود قرائت كنند و كمترين ستمى به ايشان نخواهد رسيد (۷۱).

هر كسى در اين جهان يعنى دنيا نابينا و كوردل باشد در آخرت نيز نابينا و گمراهتر خواهد بود (۷۲).

بيان آيات

اين آيات در مقام تكميل نمودن آيات قبلى است، و مساله «استجابت دعا» و «كشف ضرر» را كه آيات قبل، از بتها و خدايان مشركين نفى مى كرد در باره خداى سبحان اثبات مى نمايد، زيرا آن آيات قبل از اينجا شروع شد كه مى فرمود: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ...﴾ و اين آيات از اينجا شروع مى شود كه ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ...﴾.

و اگر گفتيم اين آيات به منزله مكمل است براى اين بود كه هر چند طائفه اول و اين طائفه، خود يك حجت تامه و مستقل در مدلول هستند يكي الوهيت خدايان مشركين را باطل مى كند و اين ديگرى الوهيت خداى سبحان را اثبات مى نمايد، و هر يك در جاى خود حجتى مستقلند، براى اين بود كه آن آيات با كلمه «قل - بگو» شروع مى شد، و در اين آيات چنين كلمه اى به كار نرفته، و اگر اين آيات دليل دوم و جداگانه اى بود جا داشت در ابتدائى آنها نيز بفرمايد «و قل» پس معلوم مى شود كه آنها و اينها مجموعاً احتجاج واحدى هستند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مامور شده آن را در برابر مشركين القاء نموده و ايشان را ملزم به توحيد بسازد.

سياق سابق بر اين دو طائفه آيات هم كه با جمله ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ...﴾ آغاز مى شد مؤيد اين معنا است، مخصوصاً با در نظر گرفتن اينكه دنبالش داشت ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا﴾ تا آنجا كه فرمود: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾.

و همچنين اينكه احتجاج مزبور با آيه ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ...﴾ ختم شده، و با

آن اشاره به این معنا کرده که این هدایت و ضلالتی که مورد بحث بود در آخرت نیز ملازم انسان است، و نشاء آخرت مطابق نشاء دنیا است، هر که در دنیا بینا باشد در آخرت هم بینا است و هر که در اینجا کور باشد آنجا هم کور و بلکه گمراهتر است.

﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّه كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾.

کلمه یزجی از «از جاء» است که به قول صاحب مجمع به معنای سوق دادن چیزی است از حالی به حالی دیگر^۱، پس مراد از آن، در اینجا به راه انداختن کشتیها در دریا به وسیله باد و امثال آن و روان و نرم ساختن آب است، چون اگر خداوند آب را تر و مایع خلق نمی کرد، دیگر کشتیها نمی توانستند در دریاها به حرکت در آیند، کلمه «فلک» جمع «فلکه» است، که به معنای کشتی است.

و طلب رزق را از این جهت «ابتغاء الفضل» «طلب زیادی» خوانده که رزق فضل و جودی از خدای تعالی است، چه شخص جواد غالباً آنچه را که ما زاد بر مقدار احتیاج خودش باشد به دیگران می دهد، و فضل هر چیز زیادی و باقی مانده آن را گویند و حرف «من» ابتدائیه است و چه بسا گفته شود که تبعیضیه است، و در ذیل آیه، حکم آیه را با رحمت خدایی تعلیل می کند، و معنای آیه روشن است، و آیه مقدمه آیه بعدی است.

انسان چه در «ضراء» که خدا را می خواند و چه در «سراء» که از خدا اعراض می کند

بالفطره متوجه خدا است

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا...﴾.

کلمه «ضر» به معنای سختی و گرفتاری است، و مس ضر در دریا عبارت از مشرف شدن به غرق است، که به خاطر طوفانی شدن دریا پیش می آید.

و مراد از «ضلال» در جمله ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا﴾ بطوری که گفته اند محو شدن از خاطره ها است نه گم کردن راه، بعضی هم گفته اند به معنای از دست دادن است، وقتی گفته می شود «ضل عن فلان کذا» معنایش این است که فلان چیز از دست فلانی رفت، و به هر حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و آن فراموشی است.

و مراد از «دعا» طلب کردن و درخواست است، نه دعای عبادت، و به همین جهت جمله «من تدعون» هم شامل اله حق می شود، و هم آلهه باطل که مشرکین از آنها درخواست می کنند، و استثناء «الا» استثناء متصل است، و معنای آیه این است که وقتی در دریا کارتان به سختی کشید و بیچاره شدید و نزدیک شد غرق شوید

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۲.

آن وقت دیگر همه خدایان خود را که همواره از آنها حاجت می‌خواستید فراموش می‌کنید، جز خدای تعالی را.

بعضی^۱ گفته‌اند: مراد از دعا دعای عبادت است نه دعای درخواست و در نتیجه جمله «من تدعون» مختص به همان معبودهایی است که می‌پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است، و معنای آیه این است که «وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می‌کردید از خاطره‌ایتان محو می‌شود، و لیکن خدای سبحان را هیچوقت غایب ندیده و فراموش نمی‌کنید».

و ظاهراً مراد از «ضلال» همان معنای معروف آن است که مخالف هدایت است، و گفتار در آیه بر اساس تمثیل آمده آن هم تمثیلی لطیف، مثل اینکه وقتی انسان در دریا بیچاره می‌شود به قلبش می‌افتد که دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقی که دارد همان آله‌ای است که همیشه آنها را می‌خواند، آنگاه آلهه یکی پس از دیگری به ذهن شخص گرفتار می‌آیند، و در راه آمدن از یکدیگر پیشدستی می‌کنند تا شاید خود را به یاری وی برسانند، و لیکن هیچیک از آن آلهه به شخص درمانده نمی‌رسند و در راه گم می‌شوند، و در نتیجه شخص مزبور هیچ وقت بیاد آنها نمی‌افتد، و ناگزیر از همان بار اول متوجه خدا می‌شود، و خدای را در دل خود حاضر می‌بیند، و به یاد او می‌افتد و دست به دامن او می‌زند، با اینکه تا کنون از او اعراض می‌کرد، خدای تعالی هم ایشان را پاسخ گفته و به سوی خشکی نجاتشان می‌دهد.

از همین جا روشن است که مراد از «ضلال» همان معنای معروف آن، یعنی راه گم کردن است، و مراد از «من تدعون» تنها آله‌ای است که به غیر خدا می‌خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است، و وجه منقطع بودن این است که آن معنای تشبیهی که گفتیم کلمه «ضل» آن را می‌رساند با ساحت قدس خدای تعالی مناسب نیست چون نمی‌توان در این تشبیه خدای را هم در سر راه قرار داده و در آمدن شریک آله‌اش قرار داد تا پس از گم شدن آلهه تنها او به سوی خواهنده قطع طریق نماید از همین جهت باید گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است.

علاوه بر این، جمله ﴿فَلَمَّا نَجَّأكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾ ظاهر در این است که مراد از «دعوت» دعای مسئلت است، نه دعای عبادت، و چون مشرکین در خشکی و در حال عادی از خدای تعالی اعراض داشته و هیچ وقت او را نمی‌خواندند، و جمله «من تدعون» که ظاهر در استمرار و همیشگی است که می‌رساند که مراد از آن خواندن آلهه است که همیشه

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۷۹. و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۵.

می خواندند، پس گفتن «مگر خدا» قهرا استثناء منقطع خواهد بود.

و معنای اینکه فرمود: ﴿فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾ این است که وقتی شما را از غرق شدن نجات داده گرفتاری و بیچارگی‌شان را برطرف نمود، و شما را بار دیگر به خشکی رسانید، دوباره از او و از دعای او اعراض کردید، و این خود دلالت دارد بر اینکه یاد خدای تعالی هیچ وقت از دل آدمی بیرون نمی‌رود، و در هیچ حالی مغفول نیست، و اگر دعا می‌کند ذات و فطرت او وادارش می‌کند که در ضراء و سراء در شدت و در رخاء او را بخواند، زیرا اگر بعضی از او اعراض می‌کنند لابد او هست، و گرنه اگر چنین چیزی در ذات و فطرت آدمی وجود نداشت دیگر اعراض معنا نداشت، پس معنای اینکه آیه مورد بحث می‌فرماید: انسان خدای را در بیچارگی‌هایش می‌خواند ولی در خوشحالی‌ها از او اعراض می‌کند در معنای این است که انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می‌شود.

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ یعنی کفران نعمت عادت انسان است، و از این جهت است که دارای طبیعت انسانی است که همه سر و کارش با اسباب مادی و طبیعی است، و در اثر عادت و خو کردن با اسباب مادی و طبیعی مسبب الاسباب را فراموش می‌کند، با اینکه در هر آنی در نعمتهای او غوطه‌ور است.

و اگر کلام را با اینچنین ذیلی ختم نمود برای این بود که بفهماند اعراض آدمی از یاد خدا در غیر حال بیچارگی امری غریزی فطری نیست، چون اگر فراموشی خدا فطری بود خود دلیل بر نفی ربوبیت او می‌شد، بلکه امری عادی است و عادت زشتی است از انسان که او را به کفران نعمت وا می‌دارد.

و در آیه، دلیلی هم بر توحید ربوبیت خدای تعالی هست، و حاصلش این است که اگر آدمی در حادثه‌ای کارش به جایی برسد که از هر سببی از اسباب ظاهری جهان منقطع و مایوس شود اصل سبب منقطع نمی‌شود، و امید نجاتش به کلی ناامید نمی‌گردد، بلکه هنوز امید نجات داشته و به سببی که توانای بر اموری باشد که هیچ سببی قادر بر آن نیست امیدوار است.

و اگر در واقع چنین سببی که ما فوق همه اسباب عالم و مسبب همه آنها یعنی خدای سبحان وجود نمی‌داشت چرا بایستی در دل آدمی و در فطرت او چنین ارتباط و تعلق یافت شود؟ پس وجود چنین تعلق خود حجتی است بر مساله اثبات صانع که اگر اشتغال به زخارف زندگی دنیا و دل‌بستگی و انس با اسباب مادی و ظاهری نبود هرگز از یاد او غافل

نمی‌شدیم.

﴿أَفَأَمْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَاكِيلًا﴾.

خسوف قمر به معنای پنهان شدن قرص ماه و پوشیده شدنش به ظلمت و سایه است، و اگر گفته شود: «خسف الله به الأرض» معنایش این است که خداوند او را در زمین پوشانید و کلمه «حاصب» به طوری که در مجمع البیان آمده به معنای بادی است که از شدت، سنگ‌ریزه‌ها را از جای بکند^۱ و بعضی^۲ گفته‌اند: «حاصب» به معنای باد کشنده‌ای است که در بیابان برخیزد، به خلاف (قاصف) که به معنای باد کشنده در دریا (یعنی طوفان) است.

آیا در خشکی تضمینی و تامینی از گرفتاری‌ها دارید که از خدا اعراض می‌کنید

استفهامی که در آیه آمده، استفهام توبیخ است، خدای سبحان ایشان را بر این معنا که تا در خشکی هستند از دعوتش اعراض می‌کنند توبیخ و سرزنش می‌فرماید، چون بشر در خشکی هم هیچ مامن و پناهگاهی که او را از حوادث کشنده حفظ کند ندارد، هم چنان که هیچ مامنی از غرق و هلاکت در دریا ندارد، زیرا نمی‌داند چه حوادثی در دریا و یا بیابان در انتظار او است، و به همین جهت در هر آنی احتمال می‌دهد که خداوند زمین زیر پای او را فرو ببرد و یا تند بادی بفرستد، و او را هلاک کند، و کسی را هم که شدت و بلا را از ایشان دور کرده و سلامتی و امنیت قبلی را برگرداند، ندارند.

﴿أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾.

کلمه «قاصف» به معنای شکستن و خرد کردن شدید است، و «قاصف» به معنای بادی است که کشتی‌ها و ساختمانها را در هم می‌شکند.

بعضی دیگر گفته‌اند: به معنای بادهای کشنده دریا است، و کلمه «تبیع» به معنای تابع است، و ضمیر «فیه» به «بحر» (دریا) و ضمیر «به» به «غرق» یا به ارسال و یا به اعتبار ما وقع به هر دو بر می‌گردد، و برای هر یک از این احتمالات قائلی هم هست، و آیه شریفه تتمه توبیخ قبل است.

و معنایش این است که آیا شما ایمن از این هستید که هیچوقت دچار غرق دریا نگردید؟ و یا ایمنید از اینکه بار دیگر گذارتان به دریا نیفتد؟ تا خداوند از بادهای شکننده و

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه، چنین تامینی ندارید، کسی را هم ندارید که بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض کند که چرا چنین کردی. و در جمله ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ التفات از «غیبت» به «تکلم با غیر» به کار رفته، قبلا خدای تعالی غایب فرض شده بود، و ضمیر غایب (بفرستد) (حفظ کند) (برگرداند) به او بر می گشت، ولی ناگهان در این جمله به صورت متکلم با غیر (علینا - بر ما) درآمده، و گویا نکته این التفات این باشد که می خواهد این آیه را با آیات بعدی که سیاق متکلم مع الغیر را دارد در یک سیاق در آورد.

معنای آیه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

این آیه در سیاق منت نهادن است، البته متنی آمیخته با عتاب، گویی خدای تعالی پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و او را برای به دست آوردن آن نعمتها و رزقها و برای اینکه زندگیش در خشکی به خوبی اداره شود سوار بر کشتیش کرد. و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وی رو گردانید، و از او چیزی نخواست و بعد از نجات از دریا باز هم روش نخست خود را از سر گرفت با اینکه همواره در میان نعمت های او غوطه ور بوده اینک در این آیه خلاصه ای از کرامتها و فضل خود را می شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد، و مع الأسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمتهای الهی کفران می کند.

از همین جا معلوم می شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامتهای خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده ای اختصاص داده، بنابراین این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد، چه اگر نمی داشت و مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی آمد.

پس اینکه فرمود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با «تفضیل» فرق پیدا می کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.

حال که معنای تکریم و فرق آن با تفضیل روشن شد اینک می‌گوئیم: انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست حد اعلای آن در انسان وجود دارد.

و این معنا در مقایسه انسان و تفنن‌هایی که در خوراک و لباس و مسکن و ازدواج خود دارد با سایر موجودات کاملاً روشن می‌شود، و همچنین فنونی را که می‌بینیم انسان در نظم و تدبیر اجتماع خود به کار می‌برد در هیچ موجود دیگری نمی‌بینیم، انسان برای رسیدن به این هدفهایش سایر موجودات را استخدام می‌کند ولی سایر حیوانات و نباتات و غیر آن دو چنین نیستند بلکه می‌بینیم که دارای آثار و تصرفاتی ساده و بسیط و مخصوص به خود هستند. از آن روزی که خلق شده‌اند تا کنون از موقف و موضع خود قدمی فراتر نگذاشته‌اند، و تحول محسوسی به خود نگرفته‌اند، و حال آنکه انسان در تمامی ابعاد زندگی خود، قدمهای بزرگی به سوی کمال برداشته و هم چنان بر می‌دارد.

و خلاصه اینکه بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه‌ای برخوردار گردیده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می‌دهد.

و اما اینکه مفسرین گفته‌اند و یا روایتی هم بر طبقش رسیده که مقصود از آن خصیصه مساله «نطق و گویایی» است، و یا «بر دو پا راه رفتن»، و یا «انگشت داشتن» است که با آنها به دلخواه خود کار کند، و یا عبارت از «خوردن با دست» و یا «قدرت بر نوشتن» و یا «خوش ترکیبی» و «حسن صورت»، و یا «تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آنها» است و یا آنکه «خداوند پدر ایشان - آدم - را به دست خود خلق کرده»، و یا «هم چون خاتم انبیا محمد صلوات الله علیه، پیغمبری را برای آنان برانگیخته و یا آنکه» به خاطر همه اینها «بی است که گفته شد هیچیک صحیح نیست، بلکه روایات اینها را به عنوان مثل ذکر کرده نه اینکه مراد از آن خصیصه اینها باشد.

چون بعضی از آنها که شمرده شد بعد از داشتن عقل، پیدا می‌شود یعنی ابتدا باید عقل وجود پیدا کند و سپس «خط» و «نطق» و «تسلط بر سایر مخلوقات»، و بعضی دیگرش از مصادیق تفضیل است نه تکریم چون در سایر مخلوقات هم مقدار کمترش وجود دارد، و بعضی دیگر از آنها اصلاً از مدلول آیه خارج است، مانند «آفریده شدن پدر آدمیان به دست خدا»، و

یا «قرار گرفتن خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان آنان»، چرا که اینها همه جزو تکریم‌های معنوی و آخرتی است، و آیه شریفه پیرامون خصیصه‌های مادی و دنیوی سخن می‌گوید.

از اینجا آن اشکال که متوجه گفتار بعضی می‌شود روشن می‌گردد، چون گفته‌اند: مقصود از تکریم همه این‌هایی است که گفته شد، و اشتباهی که صاحب روح المعانی کرده این است که بعد از ذکر اقوال گذشته گفته است که همه اینها از باب مثال و ذکر مصداق است، و اگر کسی مانند ابن عطیه بگوید: تکریم به فعل است و بس ادعای غلطی کرده، و سخن بیهوده‌ای گفته، و راهی بر خلاف صریح عقل و صحیح نقل، پیموده است.

و حال آنکه خواننده محترم توجه فرمودند که بر عکس، سخن ابن عطیه صحیح، و دعوی روح المعانی باطل است.

و اینکه فرمود: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ معنایش این است که ما ایشان را در دریا سوار بر کشتی و در خشکی سوار بر چارپایان و غیر از آن کردیم تا به سوی مقاصد خود رهسپار شوند و در پی جستجوی فضل پروردگار خود و رزق او برآیند، و این خود یکی از مظاهر تکریم بشر است (چون بشر به وسیله عقل از این موهبت‌ها برخوردار می‌شود).

و مقصود از «طیبات» در جمله ﴿وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ اقسام میوه‌ها و حاصل‌هایی است که مورد استفاده و خوش‌آیند بشر بوده و هر چیزی دیگر است که از آن منتعم گشته و لذت می‌برد، و عنوان رزق بر آن صادق باشد، و این نیز یکی از مظاهر تکریم است که انسان را به میهمانی مثل می‌زند که به ضیافتی دعوت شود آنگاه برای حضور در آن ضیافت برایش مرکب بفرستند، و در آن ضیافت انواع غذاها و میوه‌ها در اختیارش بگذارند، که هم میهمانی تکریم است، و هم مرکب فرستادن و هم غذاهای لذیذ برایش آوردن همه مصداق تکریم است.

با این بیان روشن می‌گردد که عطف جمله ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ...﴾ و جمله ﴿وَرَزَقْنَاهُمْ...﴾ بر «تکریم» از قبیل عطف مصداقی است که از عنوانی کلی انتزاع شده و بر آن متفرع شود.

معنای جمله: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ بعید نیست که مراد از «من خلقنا - کسانی که خلق کردیم» انواع حیوانات دارای شعور و همچنین جن باشد که قرآن آن را اثبات کرده، آری قرآن کریم انواع حیوانات را هم امتیاهی زمینی خوانده، مانند انسان که یک امت

زمینی است، و آنها را به منزله صاحبان عقل شمرده و فرمود: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^۱ و این احتمال با معنای آیه مناسب‌تر است، چون می‌دانیم که غرض از آیه مورد بحث بیان آن جهاتی است که خداوند با آن جهات آدمی را تکریم کرده، و بر بسیاری از موجودات این عالم برتری داده، و این موجودات - تا آنجا که ما سراغ داریم - حیوان و جن هستند، و اما ملائکه از آن جایی که موجودات مادی و در تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند نمی‌توانیم آنها را نیز مشمول آیه بگیریم.

بنابراین معنای آیه این می‌شود که ما بنی آدم را از بسیاری از مخلوقاتمان که حیوان و جن بوده باشند برتری دادیم، و اما بقیه موجودات که در مقابل کلمه «بسیار» (کثیر) قرار دارند یعنی ملائکه خارج از محل گفتارند، زیرا آنها موجوداتی نوری و غیر مادی هستند و داخل در نظام جاری در این عالم نیستند، و آیه شریفه هر چند در باره انسان بحث می‌کند و لیکن از این نظر مورد بحث قرارش داده که یکی از موجودات عالم مادی است که او را به نعمتهایی نفسی و اضافی تکریم کرده است.

فرق بین «تکریم» و «تفضیل» انسان و چند وجه دیگر که در بیان فرق بین ﴿كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ و «فضلناهم» گفته شده است

از آنچه گذشت چند نکته زیر روشن گردید.

۱. اینکه هر یک از دو کلمه: تفضیل و تکریم ناظر به یک دسته از موهبت‌های الهی است که به انسان داده شده، تکریمش به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر داده نشده، و انسان به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می‌دهد، موهبت‌های دیگری از قبیل تسلط بر سایر موجودات و استخدام و تسخیر آنها برای رسیدن به هدفها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می‌شود که عقل باشد. و اما تفضیل انسان بر سایر موجودات به این است که آنچه را که به آنها داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است، اگر حیوان غذا می‌خورد خوراک ساده‌ای از گوشت و یا میوه و یا گیاهان و یا غیر آن دارد، ولی انسان که در این جهت با حیوان شریک است این اضافه را دارد که همان مواد غذایی را گرفته و انواع طعامهای پخته و خام برای خود ابتکار می‌کند، طعامهای گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی‌توان به شماره‌اش آورده برای خود اختراع می‌نماید و همچنین آشامیدنی، و پوشیدنی، و اطفاء غریزه جنسی و طریقه مسکن گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان بدین قیاس است.

^۱ و نیست هیچ جنبنده‌ای در زمین و نه پرنده‌ای که می‌پرد و به دو بالش مگر آنکه امت‌هایی مثل شمایند و تقصیر نکردیم در کتاب از چیزی پس بسوی پروردگارشان محشور می‌شوند. - انعام، آیه ۳۸.

در مجمع البیان می‌گوید: اگر گفته شود که معنای تکریم و تفضیل یکی نیست، زیرا اگر یکی بود چه جهت داشت که تکرار شود؟ گفتن یکی از آن دو کافی بود. در جواب می‌گوئیم: جمله «کرمنّا» صرف انعام را می‌رساند بدون اینکه نظری به برتری انسان نسبت به سایر موجودات داشته باشد، ولی تفضیل نظر به برتری دارد، و اگر دومی را نمی‌گفت، این اشاره ظاهر نمی‌شد، بعضی هم گفته‌اند که تکریم تنها شامل نعمت‌های دنیا می‌شود، و تفضیل مربوط به نعمت‌های آخرت است، بعضی دیگر گفته‌اند که تکریم آن نعمتهایی است که مصحح و مجوز تکلیف شده و تفضیل نعمت تکلیف (دین) است که به وسیله آن آدمی به منازل و رتبه‌های والا می‌رسد.^۱

اما اینکه گفته است که تفضیل یک نکته‌ای را می‌رساند که تکریم فاقد آن است و آن عبارت از این است که «نعمت مورد تفضیل بدون استحقاق داده شده»! در جوابش می‌گوئیم که چنین چیزی را قبول نداریم، و می‌گوئیم تفضیل، هم در نعمتهایی که مفضل استحقاق آن را دارد اطلاق می‌شود، و هم در نعمتهایی که طرف استحقاق آن را نداشته باشد، و اما آن وجوهی که از دیگران نقل کرده هیچیک دلیلی ندارد.

فخر رازی در تفسیر خود در باره فرق میان «تکریم» و «تفضیل» گفته قریب‌تر از هر معنا این به نظر می‌رسد که گفته شود: «خدای تعالی انسان را بر سایر حیوانات به اموری خلقی و طبیعی و ذاتی از قبیل عقل و نطق و خط و صورت زیبا و قامت موزون برتری داده است، و همه اینها را به وسیله عقل و فهم در اختیار آدمی قرار داده، تا به وسیله آنها عقاید حق و اخلاق فاضله را تحصیل کند».

اولی تکریم و دومی تفضیل است.

پس گویی که خواسته است بفرماید: ما بشر را با در معرض کسب نجات و تقرب قرار دادن برتری دادیم، تا آنچه مایه نجات او از بدیها و مهالک است و مایه تقرب او از نیکیها است به وسیله مبادی و ابزاری که در اختیارش قرار داده‌ایم کسب کند، حال وظیفه خود اوست که شکر داده‌های ما را به جای آورد، و آنچه را که برایش خلق کرده‌ایم در همان موردی که برای آن مورد خلقت کردیم به کار گیرد، یعنی خدا را به یگانگی بپرستد و چیزی شریک او قرار ندهد، و بتهایی که دارد کنار بگذارد.^۲

و خلاصه‌اش این است که میان تکریم (کرمنّا) و تفضیل (و فضلناهم) فرق است اولی عبارت از امور ذاتی و ملحقات آن از غرائز است، و دومی عبارت از امور کسبی است که خود او باید تحصیل کند، و لیکن خواننده گرامی توجه می‌فرماید که هر چند به گفته او مواهبی که در آدمی است دو جور است، یکی امور «ذاتی» و دیگری «اکتسابی»، و لیکن اینکه مراد از تکریم اولی باشد و مراد از تفضیل دومی، دلیلی ندارد، و بلکه لغت

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

عرب هم با آن سازگار نیست، پس وجه صحیح در فرق بین این دو کلمه همان است که گفتیم.
۲. این آیه ناظر به کمال انسانی از حیث وجود مادی است، و تکریم و تفضیلش در مقایسه با سایر موجودات مادی است، و بنابراین ملائکه از آنجا که از تحت نظام کونی و مادی این عالم خارجند لذا از محل کلام بیروند، و خلاصه تفضیل و برتری دادن انسان بر بسیاری از موجودات، تفضیل از غیر ملائکه از موجودات مادی این عالم است، و اما ملائکه اصولاً وجودشان غیر این وجود است پس آیه هیچ نظری به برتری آدمی از ملائکه ندارد.

آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است

از این بیان فساد گفتار بعضی به خوبی واضح می شود که با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ملائکه از بنی نوع بشر حتی از انبیایش افضل است، به این بیان که جمله ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ دلالت دارد بر اینکه موجوداتی هستند که خدا انسان را بر آنها برتری نداده، و آن موجودات جز ملائکه نمی تواند باشد، برای اینکه می دانیم انسان از تمامی موجودات سواى ملائکه برتری دارد، و این خود مطلبی اتفاقی است. و وجه فساد آن این است که آن مطلبی که آیه شریفه متعرض آن است برتری از حیث وجود مادی دنیوی است، و ملائکه به چنین وجودی اصلاً موجود نیستند، جواب دیگری هم که بعضی^۱ از این گفتار داده اند به همین جواب ما بر می گردد، و آن این است که گفته اند: بطور مسلم منظور از این برتری برتری در ثواب نیست، زیرا برتری در ثواب ابتداء صحیح نیست، چون ثواب بستگی به عمل و اطاعت دارد، بلکه مراد از آن برتری در فنون نعمتهای دنیایی است که خداوند در دنیا به موجودات ارزانی داشته است.

و اما این جواب دیگری که بعضی^۲ داده اند و گفته اند: که کلمه «کثیر» در آیه به معنای «جمیع» و کلمه «من» بیانیه است، و معنایش این است که ما انسان را از هر چه که خلق کرده ایم با همه کثرتشان برتری داده ایم صحیح نیست، و بلکه جواب سخیف و بی پایه ای است که نه خود کلام خدا به آن دلالت دارد و نه سیاق کلام. و همچنین است اینکه گفته اند^۳ این آیه از قبیل این است که می گویند: «بذلت له العریض من جاهی - من آبرویی از آبروی خودم را که خیلی هم زیاد است به او دادم» و یا می گویند: «ابحته المنیع من حریمی - من حریمی از حریم خودم را که خیلی هم منیع است به او اباحه کردم» که در اینگونه تعبیرات معنا این نیست که

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

من عریض جاهم و منیع مقام را به او داده و غیر عریض و غیر منیع آن را برای خود گذاشتم، بلکه مراد این است که من از جاه خودم که دارای صفت عریض است و از مقام خودم که دارای صفت منیع است به او دادم. وجه بطلان این است که اگر مقصود از آوردن این دو مثال این است که بگویی عنایت در اینگونه کلمات در این است که بفهمانیم که من مثلاً تمامی جاه خود را با اینکه عریض است به او دادم در این صورت این دو مثال با مورد آیه تطبیق نمی‌کند، زیرا در این صورت جاه و حریم دو قسم نیست که یکی عریض و منیع باشد و آن دیگری غیر عریض و غیر منیع، و حال آنکه دو قسم است، به خلاف مورد آیه که دو قسم نیست، و مخلوقات خدا همان کثیر است و بس.

و اگر مقصود این است که بفهماند من جاه عریض خود را به او دادم تا چه رسد به غیر عریض آن، در مورد آیه شریفه قطعاً جائز نیست، زیرا معنا این می‌شود که ما انسان را بر خلق کثیر خود برتری دادیم تا چه رسد به خلق غیر کثیر.

و چه بسا^۱ بعضی از این اشکال جواب داده‌اند که ما تسلیم می‌شویم، و می‌پذیریم که مراد از «کثیر» غیر ملائکه است، و کلمه «من» در «ممن» برای تبعیض است، تازه نهایت حرفی که می‌توانید بزنید این است که بگوئید: آیه شریفه از بیان برتر بودن انسان از ملائکه ساکت است، ما هم می‌گوئیم سکوت اعم از این است که ملائکه برتر از انسان باشد، آیه اگر از آن ساکت است از این نیز ساکت است، زیرا ممکن است واقعا انسان و ملائکه هیچیک بر دیگری برتری نداشته باشد، و با هم مساوی باشند.

و باز هم به فرض که تسلیم شویم و بپذیریم که آیه دلالت بر تفضیل ملائکه بر انسان دارد، تازه نهایت حرفی که شما می‌توانید بزنید این است که بگوئید جنس ملائکه بر جنس آدم برتری دارد، و این حرف منافات ندارد با اینکه بعضی از افراد بنی آدم افضل از ملائکه باشند مانند انبیاء (علیه السلام).

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

پس حق همان است که گفتیم آیه شریفه متعرض برتری از نظر ثواب و تقرب و برتریهای آخرت نیست و به عبارت دیگر آیه متعرض برتری از حیث وجود مادی است و مراد از «کثیری از آنچه خلق کردیم» غیر ملائکه است و کلمه «من» تبعیضی است، و مراد از «من خلقنا» ملائکه و غیر ملائکه و انسان و حیوان و جن است، و انسان به حسب وجود مادیش از حیوان و جن برتری دارد، این را در نظر داشته باشید تا ان شاء الله گفتار ما را پیرامون برتری انسان از ملک بخوانید.

گفتار در برتری انسان از ملائکه

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است، و مراد ما از فضیلت انسان، نه همه افراد انسانها است، بلکه افراد مؤمن است، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده‌ای از افراد انسان از چارپایان هم پست‌تر و گمراه‌ترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج‌ها که زیر بار حق نمی‌روند، بنابراین چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب‌تر باشند؟.

دلیل کسانی که گفته‌اند انسان از ملک برتر است، یکی همین آیه شریفه است که البته همانطور که در تفسیرش اشاره کردیم کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته‌اند، دلیل دیگرشان روایاتی است که می‌گوید مؤمن نزد خدا گرامی‌تر از ملائکه است.

و این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است، و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند، و اطاعت طبیعت و فطری آنها است، اصلاً قادر بر معصیت نیستند، به خلاف انسان که هم می‌تواند اطاعت کند و هم مخالفت، و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می‌دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی، یکی عقل و یکی شهوت و غضب.

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می‌تواند معصیت کند خودداری نموده، در عوض خدای را اطاعت می‌کند از ملائکه افضل است.

ولی با همه این حرفها فضیلت انسان به آن معنایی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست، و از اشاعره کسانی هستند که قائل به فضیلت ملک شده‌اند، مانند زجاج، و به ابن عباس هم نسبت داده‌اند.

بعضی^۱ دیگر از ایشان قائل شده‌اند به افضلیت پیغمبران - بطور مطلق - از سایر موجودات، و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر، و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر تمامی بشر.

بعضی^۲ دیگر از ایشان قائلند به برتری کرویین از ملائکه بطور مطلق، آنگاه برجستگان بشر، سپس عموم ملائکه از عموم بشر، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است.

و اما معتزله معتقد شده‌اند به افضلیت ملائکه از بشر و استدلال کرده‌اند به ظاهر آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ تا آنجا که می‌فرماید ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه گذشت.

زمخشری به کسانی که قائل به افضلیت انسان از ملک شده‌اند خیلی بدگویی کرده و در ذیل جمله ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ گفته است: مراد از کثیر آن طور که اینان پنداشته‌اند جمیع نیست، بلکه موجودات غیر ملائکه است، و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است، و غیر از این موجودات شریف و مقرب درگاه خدا ما فوق دیگری ندارند.

و عجب از جبری مذهب‌ان است که چطور در هر مساله‌ای عکس وفاق را رفته‌اند، و آن قدر در لجاجت پیش رفته‌اند که به خود جرأت دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده، و با اینکه می‌دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند، و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آنگاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهایی و اخباری سر هم کنند و بیافند، مثلاً نقل کنند که ملائکه گفته‌اند: پروردگارا تو دنیا را به بنی آدم دادی، در آن دنیا می‌خورند، لذت می‌برند ولی ما را از آن لذت‌ها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی‌کنم و شما را که با امر «کن» خلق کرده‌ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده‌ام قرار نمی‌دهم، و آنگاه از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفته است: مؤمن گرامی‌تر است از ملائکه‌ای که نزد اویند.

^۱ فخر رازی در تفسیر آیه ۳۴، - بقره.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه «کثیر» را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی‌کنند، و نمی‌فهمند که گفتن «و فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا» چقدر رکیک و زشت است (زیرا با بودن جمیع دیگر جایی برای حرف «من» باقی نمی‌ماند) و همین رسوایی برای ایشان بس است اگر بفهمند.

شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاویل‌های بعیدی مرتکب می‌شوند! گویا که اینها از دودمان قوم لوط باشند، و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالا دارند تلافی در می‌آورند، و به هیچ وجه آن داغ از دل‌هایشان برون نمی‌رود^۱.

روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیایی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص دهد، روایتی است که از ابن عمرو انس بن مالک و زید بن اسلم و جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا روایت شده، و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند: پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن، آشامیدن و نکاح کردن و براسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار، خدای تعالی فرمود: من هرگز کسی را که با دو دست خود خلقت کرده‌ام با کسی که با یک کلمه «کن» او را آفریدم برابر نمی‌کنم.

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می‌گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود، و اعمال خسته کننده‌اش به دست می‌آورد واجد است (او بدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد، بنابراین چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیزهایی را خواسته‌اند، آری محال است چیزی را مسئلهت و درخواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند.

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۸۱.

از ملک، کرده و می‌گفتند: وجود انسان مرکب است از قوایی که او را به اطاعت می‌خواند و هم از قوایی که او را به معصیت می‌کشاند، و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است، چون اطاعت، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می‌تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند. و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلایی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده، و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت بهتر است، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصیت موجب استحقاق عقاب است، و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می‌کند که انسان مخاطب به آن تکلیف، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند، فعل و ترک برایش مساوی باشد، و اما اگر مساوی‌الطرفین نبود مثلاً مخاطب، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس، حکم تفاوت می‌کند، مثلاً در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عین و یا پیر مرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند، اگر آن عین زنا نکرد نمی‌گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می‌گوئیم اطاعت کرده، و اگر آن جوان نکرد می‌گوئیم اطاعت بیشتری کرده، و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می‌کنند.

و در ملائکه چون می‌بینیم راهی به سوی معصیت ندارند، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می‌شوند، اگر این ملائکه خطابه‌های مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است، بنابراین انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی‌کند از ملائکه برتر است.

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلاً ارزشی نداشته باشد، چون بنابراین نمی‌توانند گناه بکنند، و مانند آدمیان، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست، بنابراین هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد، و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی‌کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است. و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب درگاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و

منزلتشان شود.

و حال آنکه می بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه های اسرار خود و حاملین امر و واسطه های میان خود و خلقتش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت ها صرف گزاف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده؟.

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت؟ و حال آنکه خدای تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته، یک جا فرموده است: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^۱ و نیز فرموده ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^۲، به طوری که ملاحظه می کنید ذات ایشان را گرامی داشته است، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد، و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است (پس معلوم می شود نسبت به هر امری از او امر خدایی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت).

و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده ﴿وَ هُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾^۳ و نیز فرموده: ﴿فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالذِّينَ عِنْدَ رَبِّكَ يَسْبَحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ هُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾^۴، و نیز فرمود: ﴿وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونََهُ وَ لَهُ يُسْجُدُونَ﴾^۵، که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آن طور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آن طور که فرشتگان عبادتش می کنند.

افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملاک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می کند، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد.

^۱ بندگانی بزرگوار که در سخن از او پیشی نگرفته به امرش عمل می کنند. - انبیاء، آیه ۲۷۱.

^۲ از فرمان خدا سرپیچی نمی کنند و آنچه دستور یابند عمل می کنند. - تحریم، آیه ۶.

^۳ انبیاء، آیه ۲۸.

^۴ اگر اینها استکبار ورزند باری آنها که نزد پروردگار تواند شب و روز او را تسبیح گفته و خسته نمی شوند. - حم سجده، آیه ۳۸.

^۵ از غافلان مباش که آنان که نزد پروردگار تو هستند، از عبادتش استکبار نداشته و تسبیحش می کنند و برایش به سجده می افتند. - اعراف، آیه ۲۰۶.

مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می‌باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محو می‌کند، پس ملاک ارزش و فضیلت اطاعت، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است، و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می‌کشاند، و وادارش می‌سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت‌ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند.

و بنابراین ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس و ذات انسان که با کدورت‌های هوا و تیرگی‌های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف‌تر است، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است. به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص‌تر و خدایی‌تر از اعمال انسان است، اعمال فرشتگان هم‌رنگ ذات آنان و اعمال آدمی هم‌رنگ ذات او است، و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می‌کند، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند.

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می‌کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که ما فوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تایید می‌کند.

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود: این موجود در تحمل علم به اسماء، قدرتی دارد که شما ندارید، او می‌تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیستان به آن پایه نمی‌رسد، و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می‌کند، و لذا می‌بینیم که ملائکه به این قانع شدند هم چنان که فرمود: ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ و ما تفصیل بحث آن را در جلد اول این کتاب گذرانیم.

و نیز داستان مامور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده

^۱ بیاد آر آنگاه که پروردگار تو به ملائکه فرمود: من در زمین خلیفه برگمارم ملائکه گفتند: پروردگارا می‌خواهی کسانی را بگماری که فساد کنند و در زمین خونها بریزند و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم خداوند فرمود: پس می‌دانم چیزی که شما نمی‌دانید. - بقره، آیه ۳۰.

و می فرماید: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾^۱ و ما در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده، و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته، وی با وجود خود، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می شد، و البته در روایات هم گوشه ها و اشاراتی که این معنا را تایید کند دیده می شود، و چون این بحث غیر از جنبه قرآنی جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد.

موارد استعمال کلمه «امام» در قرآن و مراد از «امامهم» در جمله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ

بِإِمَامِهِمْ﴾

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾.

مقصود از این «یوم» روز قیامت است، و ظرف یوم متعلق به مقدر است، و تقدیر کلام چنین است: «اذکر یوم فلان - بیاد آور روزی را که» و کلمه «امام» به معنای مقتداء است، و خدای سبحان افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که بشر را با امر خدا هدایت می کنند، هم چنان که در باره ابراهیم (علیه السلام) این اسم را به کار برده و فرمود: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^۲ و در باره سایرین فرموده: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^۳ و افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه کفر خوانده و فرمود ﴿فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾^۴ و نیز تورات را امام خوانده و فرمود: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾^۵، و چه بسا از آن استفاده شود که کتاب های آسمانی که مشتمل بر دین تازه و شریفند مانند کتاب نوح و ابراهیم و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم) همه امام باشند.

و نیز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود ﴿وَ كُلِّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۶.

و وقتی از ظاهر آیه استفاده می شود که برای هر طائفه ای از مردم امامی است غیر از امام طائفه دیگر، - چون امام را به جمعیت ها نسبت داده و فرمود «امامهم» - لذا نمی شود مراد از «امام» همان امام در آیه لوح باشد،

^۱ همه فرشتگان عالم سجده کردند. - حجر، آیه ۳۰.

^۲ ترا به پیشوایی خلق برگزیدم. - بقره، آیه ۱۲۴.

^۳ و آن را به پیشوای مردم ساختیم تا خلق را به امر ما هدایت کنند. - انبیاء، آیه ۷۳.

^۴ قتال کنید با پیشوایان کفر. - توبه، آیه ۱۲.

^۵ و قبل از او کتاب موسی که امام و رحمت بود. - هود، آیه ۱۷.

^۶ هر چیزی را در امام مبین آمارگیری کرده ایم. - یس، آیه ۱۲.

برای اینکه در آنجا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد، و مخصوص به طائفه معینی نیست.

و نیز ظاهر آیه این است که آیه مورد بحث، تمامی مردم - اعم از اولین و آخرین - را شامل است، در سابق هم در تفسیر آیه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾^۱، گفتیم که اولین کتاب آسمانی که مشتمل بر شریعتی تازه بود کتاب نوح است که کتاب دیگری قبل از آن نبوده، و از اینجا معلوم می شود که نمی توان مراد از امام در آیه مورد بحث را کتاب گرفت، برای اینکه لازمه اش این می شود که امتهای قبل از نوح امام نداشته باشند، چون کتاب نداشتند، و حال آنکه ظاهرش این است که آنها هم امام داشته اند.

پس نتیجه این می شود که بگوئیم: مراد از «امام هر طائفه» همان اشخاصی هستند که مردم هر طائفه به آنها اقتداء و در راه حق و یا باطل از آنها پیروی می کرده اند، و قبلاً هم گفتیم که قرآن کریم هر دو مقتداء را امام خوانده، و امام حق کسی را دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است، حال چه اینکه پیغمبر بوده باشد مانند ابراهیم و محمد (صلوات الله علیهما)، و یا غیر پیغمبر.

و ما در تفسیر آیه ﴿وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۲ تفصیل این بحث را مطرح کردیم.

چیزی که هست از آیه ای که در باره فرعون که یکی از امامان ضلال و گمراهی است بحث می کند یعنی از آیه ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾^۳، و همچنین از آیه ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ﴾^۴ و غیر اینها از آیات بسیاری دیگر استفاده می شود که اهل ضلال هیچوقت از اولیایشان جدا نمی شوند، و لازمه این سخن آن است که روز قیامت ایشان به اتفاق پیشوایان خود فرا خوانده می شوند.

علاوه بر این کلمه «بامامهم» مطلق است، و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد نشده، و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه و آیه دومی هم مشعر بر

^۱ مردم یک گروه بودند خدا رسولان را فرستاد که نیکوکاران را بشارت دهند به رحمت و غفرانش و بدان بترسانند از عذاب نیرانش و با پیامبران کتاب به راستی فرستاد. - بقره، آیه ۲۱۳.

^۲ بیاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد خداوند بدو گفت: من ترا به پیشوای خلق برگزینم، ابراهیم عرض کرد این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا فرمایی، فرمود: که عهد من هرگز به مردم ستمکار نخواهد رسید. - بقره، آیه ۱۲۴.

^۳ جلو قدم خود به راه می افتد و ایشان را در آتش می ریزد. - هود: آیه ۹۸.

^۴ تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد و پلیدان را بعضی با بعضی دیگر درآمیزد و با هم گرد آورد آنگاه همه را در آتش دوزخ افکند که آنها زیانکاران عالمند. - انفال، آیه ۳۷.

این است که امامی که روز قیامت خوانده می‌شود آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتداء کرده باشند. نه آن کس که خداوند به امامتش برگزیده باشد، و برای هدایت به امرش انتخاب کرده باشد، چه اینکه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند.

پس ظاهر این می‌شود که مراد از امام هر طائفه، آن کسی است که مردم به پیشواییش تن در داده باشند، حال چه اینکه امام حق باشد و چه امام باطل.

و چنین نیست که بعضی پنداشته‌اند که روز قیامت مردم به اسم امامشان خوانده شوند، مثلاً گفته شود «ای امت ابراهیم» و «ای آل فرعون» و «ای آل فلان»، برای اینکه این معنا با ظاهر آیه نمی‌سازد، آیه شریفه نتیجه و فرع جمله ﴿نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ را، این دو جمله: یعنی جمله ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ و جمله ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى...﴾ قرار داده، و اگر دعوت به امام معنایش آن باشد نتیجه بودن آن دو جمله فرع برای جمله دعوت به امام روشن نیست، چه ربطی هست میان اینکه مردم را به اسم امامشان بخوانند، و میان به دست راست دادن نامه عمل، و یا به کوری در دنیا و آخرت.

به خلاف اینکه مراد از «دعوت» را - به طوری که از سیاق برمی‌آید احضار بگیریم که هر طائفه‌ای با پیشوای خودشان احضار شده و هر که به امام حقی اقتداء کرده و نامه عملش را به دست راستش می‌دهند، و هر که از معرفت امام حق در دنیا کور بوده، در آنجا هم کور خواهد بود، این آن معنایی است که از تدبیر و دقت در آیه به دست می‌آید.

اقوال و وجوه مختلف در باره مراد از «امام» در جمله فوق

البته مفسرین در تفسیر «امام» در آیه مورد بحث نظرات مختلفی دارند.

بعضی^۱ گفته‌اند که مراد از «امام» کتابی است که از آن پیروی شده است، مانند تورات، انجیل و قرآن، روز قیامت مردم به اسم کتابشان خوانده شوند مثلاً گفته می‌شود: ای پیروان تورات، ای پیروان انجیل، ای پیروان قرآن، از آنجا که قبلاً اشکالشان را خواندید، دیگر تکرار نمی‌کنیم.

بعضی^۲ دیگر گفته‌اند مراد از «امام» پیغمبر است که پیشوای پیروان حق است، و شیطان و پیشوایان ضلالت که پیشوای رهروان باطل است، و گفته می‌شود پیروان ابراهیم را بیاورند، و پیروان موسی را بیاورید، پیروان محمد را بیاورید، اهل حق برمی‌خیزند در حالی که کتاب‌هایشان به دست راستشان داده شده، بعد صدا

^۱ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۷۷.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۷۷ به نقل از مجاهد و قتاده.

می‌زنند پیروان شیطان و رهروان رؤسای ضلالت را بیاورید، عده‌ای هم به این عنوان حاضر می‌شوند. و لیکن این وجه مبنی بر این است که امام در آیه به معنای عرفیش بوده باشد یعنی آن فرد از عقلا که دیگران به وی اقتداء و از او پیروی کنند، و اگر معنای خاص دیگری در عرف قرآن داشته باشد نمی‌توانیم حمل بر این معنای عرفی کنیم، و اتفاقاً این کلمه در عرف قرآن معنای مخصوصی دارد و لذا هر جا اطلاق شود به آن معنا حمل می‌شود، و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می‌کند، و یا در گمراهی به وی اقتداء می‌شود.

و از جمله^۱ اقوال، یکی دیگر این است که مراد از «امام» نامه اعمال مردم است، هم چنان که گفته می‌شود: ای اصحاب کتاب خیر، و ای اصحاب کتاب شر و اگر نامه اعمال را امام نامیده برای این بوده که مردم تابع حکم آنند، هر حکمی که کرد چه بهشت و چه دوزخ چاره‌ای جز اطاعت ندارد.

این وجه نیز باطل است، و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد، را پیشوا و امام بنامند با اینکه نامه تابع اعمال آدمی است نه اینکه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بنامیم مناسب‌تر است تا متبوع، و اما این توجیهی که برایش کرده‌اند و گفته‌اند که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست، زیرا آنکه اطاعت و پیروی می‌شود حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه‌ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می‌کند، نه حکم کتاب، چون کتاب حکم بهشت و دوزخ ندارد تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است.

از همین جا روشن می‌شود که مراد از «امام» لوح محفوظ و یا صحیفه اعمال امت نیز - که آیه ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾^۲ بدان اشاره می‌کند - نیست، زیرا کتاب در آیه مذکور کتاب امتها است ولی در آیه مورد بحث کتاب فرد فرد اشخاص است که به دستشان داده می‌شود، آری ظاهر ﴿فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِمِثْنَةٍ﴾^۳ همین است.

و از جمله اقوال^۳ یکی این است که: مراد از «امام» مادران است - که امام را جمع ام بگیریم - به دلیل اینکه در روایت آمده روز قیامت مردم را به اسم مادران صدا می‌زنند پس معنای آیه این است که روزی که مردم را به اسم مادرانشان صدا می‌زنیم.

اشکال این وجه این است که با لفظ آیه جور نمی‌آید، زیرا در آیه فرموده: «می‌خوانیم هر مردمی را با امامشان» و نفرموده «می‌خوانیم مردم را با امامشان» و یا «می‌خوانیم هر انسانی را با مادرش» و اگر واقعاً منظور از امام مادران بودند جا داشت به یکی از دو تعبیر آخری فرموده باشد، و آن روایتی هم که گفتند بر طبق این

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

^۲ جاثیه، آیه ۲۸.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

وجه هست به فرض که صحیح باشد و قبولش کنیم تازه یک روایت مستقلی است که ربطی به تفسیر آیه ندارد. علاوه بر این، جمع بستن ام (مادر) به «امام» خود لغت نادری است که کلام خدای را بر چنین معنای نادر حمل نباید کرد، و زمخسری هم در کشف این قول را از بدعت‌های تفاسیر دانسته است.^۱ و از آن جمله این است که گفته‌اند مراد از «امام» کسی است که به او اقتداء شود، چه عاقل باشد و چه غیر عاقل چه حق و چه باطل، بنابراین قول، انبیاء و اولیاء و شیطان و رؤسای ضلالت و خود ادیان حق و باطل و کتب آسمانی و کتب ضلال و سنت‌های اجتماعی از خوب و بد همه امامند، بنابراین وجه شاید دعوت هر مردمی با امامشان کنایه از این باشد که هر تابعی در روز قیامت ملازم متبوع، خویش است و «باء» «بامامهم» برای مصاحبه است.

اشکال این وجه همان اشکالی است که به قول گذشته - که می‌گفت: (مراد از «امام حق» پیغمبر است و مراد از «امام باطل» شیطان) - کردیم، آری در آنجا گفتیم وقتی خود قرآن در این کلمه عرف خاصی دارد نمی‌توانیم حمل بر معنای عرفی و لغوی کنیم، قرآن امام را در طرف هدایت، عبارت می‌داند از کسی که به امر خدا هدایت می‌کند، و در طرف ضلالت مقتدا و پیشوای گمراهان قرار می‌گیرد، ممکن هم هست بگوئیم: «باء» در «بامامهم» بآلت است، و معنای آن این است که روزی که هر طائفه‌ای به وسیله امامش

^۱ کشف، ج ۲، ص ۶۸۲.

دعوت و احضار می شود (دقت فرمائید).

علاوه بر این «کتاب»، «سنت» «دین» و دیگر موارد مذکور، امام مستقل نیستند، بلکه برگشت پیروی از آنها به پیروی از پیغمبر و امام است، و همچنین پیغمبر هم از جهت اینکه امام است به امر خدا هدایت می کند، و اما در جهت اینکه از معارف غیبی خبر می دهد یا پیامهای خدایی را ابلاغ می نماید از این جهت نبی و یا رسول است، و امام نیست، و همچنین اضلال مذاهب باطله و کتب ضلال و سنت های غلط در حقیقت اضلال مؤسسين آن مذاهب و مبدعين آن بدعتها است.

مراد از اینکه فرمود: ﴿مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى﴾ و جوهری که در

این باره گفته شده است

﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾.

مقابله میان «فی هذه» و «فی الآخرة» می رساند که مقصود از «هذه» همین زندگی دنیا است، هم چنان که بودن سیاق آیه در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است، و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است هم چنان که در جای دیگر این کوری را، کوری بصیرت معنا کرده و فرموده ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^۱ و نیز مؤید این معنا قرار گرفتن ﴿أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ بعد از کوری آخرت است که می رساند مقصود از آن گمراهی و بی بصیرتی است.

پس معنای آیه این است که هر که در این نشاء یعنی زندگی دنیا امام حق را نشناسد و راه حق نیپیماید چنین کسی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی بیند و راه به سوی آمرزش نمی برد.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضیها گفته اند: اشاره در «فی هذه» به نعمتهایی است که در آیه ذکر شده، و معنایش این است که: «کسانی که در این نعمتها که خدا روزیشان کرده کور باشند، و قدرش را ندانند و شکرش را بجا نیاورند در آخرت هم کور محشور می شوند» صحیح نیست.

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیست^۲ و وجه بطلان هر دو از آنچه گذشت معلوم می شود، علاوه بر این کوری چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به کوری بصیرت باشد، برای

اینکه خود قرآن کریم قیامت را روز نمایان شدن سریره ها و نهانها خوانده و فرموده ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾

^۱ حج، آیه ۴۶.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

پس کسی که در آن روز کوردل باشد، کور چشم هم خواهد بود.

و از ظاهر کلام بعضی مفسرین برمی آید که خواسته‌اند بگویند کلمه «اعمی» ی دومی افعال و تفضیل و به معنای کورتر است، چون در تفسیر خود آن را به عبارت «اشد عمی» تفسیر کرده، و اتفاقاً سیاق هم مساعد تفسیر او است چون جمله ﴿أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ که آن هم افعال تفضیل است به آن عطف شده.^۱

بحث روایتی (روایاتی در باره برتری انسان، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و...)

در امالی شیخ از زید بن علی از پدرش (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ می فرمود: یعنی بنی آدم را بر سایر مخلوقات برتری دادیم ﴿وَوَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْأَبْرَارِ وَالْبَحْرِ﴾ یعنی او را بر خشکی و تری عالم مسلط کردیم ﴿وَوَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ یعنی انواع میوه‌های پاکیزه روزیش کردیم ﴿وَوَفَّضْنَاهُمْ﴾ یعنی در خوردن از آن طیبات او را بر دیگر حیوانات برتری دادیم و مسلطترش کردیم، چون هیچ پرنده و جنبنده‌ای در موقع خوردن دست خود را کار نمی‌زند مگر بنی آدم.

و در تفسیر عیاشی از جابر از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله ﴿وَوَفَّضْنَاهُمْ﴾ علی کثیر مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا فرمود: خداوند تمامی حیوانات را «منکب» (به روی افتاده) خلق کرده جز آدمی را که او را منتصب آفریده، و این خود یک نوع برتری است.^۲

مؤلف: آنچه در این دو روایت است دو مصداق از برتری است، نه اینکه آیه منحصر در همینها باشد، به دلیل کلام خود امام که در آخر روایت فرمود: این خود یک نوع برتری است.

و نیز در همان کتاب از فضیل روایت شده که گفت از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) معنای آیه ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ را پرسیدم، فرمود: در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و علی (علیه السلام) و حسن بن علی و حسین بن علی (علیه السلام) با قوم خود می‌آیند و هر کس که در عصر هر امامی از دنیا رفته آن روز با آن امام محشور می‌شود.^۳

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کند که فرمود: آیا حمد خدا بجا نمی‌آورد که وقتی قیامت می‌شود هر قومی را به سوی کسی می‌خوانند که آن کس را دوست می‌داشتند؟ ما دست به دامن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌شویم و شما دست به دامن ما.^۴

مؤلف: این روایت را مجمع البیان از آن جناب نقل کرده، و این خود دلالت دارد بر اینکه رسول خدا

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۸.

^۲ امالی طوسی، ج ۲، ص ۱۰۳.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۲، ح ۱۱۳ و ۱۱۴.

^۴ برهان، ج ۲، ص ۲۳۱، ح ۲۲.

(صلی الله علیه وآله و سلم) امام امامان است هم چنان که گواهی است بر گواهان، و نیز دلالت دارد بر اینکه مساله دعوت به امام در روز قیامت در بین خود ائمه هم جریان خواهد داشت.^۱

و در مجمع البیان می گوید: عامه و خاصه (یعنی سنی و شیعه) از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با سندهای صحیح روایت کرده اند که آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده اند که در تفسیر این آیه فرموده است: هر قومی در آن روز از امام زمان خود و از کتاب پروردگار و سنت پیغمبر خود بازخواست می شوند.^۲

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مثل همین عبارت روایت کرده و او هم گفته که عامه و خاصه این روایت را نقل کرده اند.^۳

و در الدر المثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در معنای آیه ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ فرمود: هر قومی از امام زمانش و از کتاب پروردگار و از سنت پیغمبرش پرسش می شود.^۴

و در تفسیر عیاشی از عمار ساباطی از حضرت صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: زمین بدون امام رها نمی شود که حلال کند حلال خدا را و حرام کند حرام خدا را و همان قول خداوند تعالی است که می فرماید ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ پس فرمود: رسول خدا فرموده است کسی که بدون امام بمیرد مرده است مانند مردم عهد جاهلیت.^۵

مؤلف: علت استدلال به آیه در این حدیث عموم دعوت است که شامل جمیع مردم

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

^۳ برهان، ج ۲، ص ۴۱۳، ح ۲۱.

^۴ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۴۹.

^۵ تفسیر عیاشی.

می شود.

و نیز در همان کتاب از اسماعیل بن همام از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که در قول خداوند تعالی ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ فرمود: چون روز قیامت شود خداوند می فرماید: آیا عدالت از پروردگارشان نیست اینکه بگوید: هر قومی دنبال هر کسی بوده اند بروند. می گویند بلی عدالت است پس گفته می شود از هم جدا شوید، پس جدا می شوند.^۱

مؤلف: در این روایت تایید است در آنچه ما گفتیم مراد از (دعوت به امام) در آیه احضار مردم است با امام خودشان و دعوت به معنای ندای با اسم نیست و روایات در معانی گذشته زیاد است. در تفسیر قمی در قول خداوند ﴿وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا﴾ گفته: «فتیل» پوسته ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده.^۲

و در تفسیر عیاشی از مثنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت ابو بصیر از آن جناب پرسید در حالی که من می شنیدم که چه می فرمائید در باره مردی که صد هزار درهم داشت همه ساله با خود می گفت امسال به زیارت حج می روم - امسال به زیارت حج می روم و نرفت تا مرد و به حج اسلام موفق نشد! فرمود ای ابا بصیر مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید؟ ﴿مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾؟ و مگر نمی دانی که مقصود از کوری در دنیا کوری نسبت به واجبی از واجبات خدا است.^۳

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۷۳ تا ۸۱]

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا ۷۳ وَلَوْ لَا أَنْ تَبْنِيَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرَكُنَّ إِلَيْهِمْ شِينًا قَلِيلًا ۷۴ إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ۷۵ وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لَيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا ۷۶ سَنَّةً مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ۷۷ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۷۸ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۷۹ وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا ۸۰ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ۸۱ ﴿﴾

ترجمه آیات

نزدیک بود تو را فریب دهند و از آنچه به تو وحی کردیم غافل سازند و چیز دیگری به ما نسبت دهی

^۱ تفسیر عیاشی.

^۲ تفسیر قمی.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۰.

تا مشرکان تو را دوست خود گیرند (۷۳).

و اگر ما تو را ثابت قدم نمی گردانیم نزدیک بود که به مشرکین نامبرده اندک تمایل و اعتمادی بکنی؟

(۷۴).

که در این صورت (یعنی اگر به بت پرستان اندک توجهی می کردی)، کیفر این عمل را به تو می چشانندیم و عذاب تو را در دنیا و آخرت مضاعف می کردیم آنگاه از قهر و خشم ما هیچ یآوری بر خود نمی یافتی (۷۵). و نیز نزدیک بود کافران تو را در سرزمین خود سبک کرده در نتیجه یا با مکر یا به زور تو را از آنجا بیرون کنند، که در این صورت بیش از اندک زمانی نمی زیستند (۷۶).

ما سنت خود را در سایر پیغمبران که پیش از تو بودند همین قرار دادیم و این طریقه ما را تغییرپذیر نخواهی یافت (۷۷).

نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار و نماز صبح را نیز به جای آر که آن به حقیقت هم مشهود ملائکه شب است (که می روند) و هم ملائکه روز (که می آیند) (۷۸).

و بعضی از شب را بیدار باش و تهجد کن که این نماز شب تنها بر تو واجب است باشد که خدایت به مقامی محمود (شفاعت) مبعوث گرداند (۷۹).

و همواره بگو پروردگارا مرا با قدمی صدق داخل و با قدمی صدق بیرون کن و به من از جانب خود بصیرت و حجت روشنی که همواره یاریم کند عطا کن (۸۰).

و به امت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود کرد که باطل خود بی آبرو و لایق محو و نابودی ابدی است (۸۱).

بیان آیات

این آیات گوشه ای از نیرنگهای مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یادآور شده، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می کند. آری آنها خواسته بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به قسمتی از دستورات، با آنان مداهنه کند و نیز خواستند او را از مکه بیرون کنند.

به همین جهت در این آیات به شدیدترین بیان آن جناب را تهدید می کند که مبادا به طرف مشرکین و لو هر قدر هم اندک باشد میل پیدا کند، و ایشان را هشدار داده که اگر آن جناب را از مکه بیرون کنند هلاکشان فرماید.

در این آیات توصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز کلام و هم در انجام آن و نیز اعلام به ظهور حق آمده است.

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخَذُوكَ

خَلِيلًا ﴿۱۰﴾

کلمه «ان» مخفف از «ان» است به دلیل اینکه لام بر سر ﴿لَيَقْتُنُونَكَ﴾ در آمده و فتنه به معنی لغزاندن و برگرداندن است و کلمه خلیل از خلت به معنی صداقت است، چه بسا گفته باشند؟ که از خلت به معنی حاجت است ولی بعید به نظر می‌رسد.

نیرنگ مشرکین برای اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خدایانشان بدگویی نکند و

افراد ضعیف و فقیر را از خود دور بسازد

ظاهر سیاق می‌رساند که مراد از ﴿الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ قرآن باشد که مشتمل بر توحید و نفی شرک و سیرت صالح است، و این مؤید روایاتی است که در شان نزول آیات وارد شده که مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست کردند که دست از بدگویی خدایان ایشان بردارد و غلامان و کنیزان بی‌شخصیت ایشان را که مسلمان شده و به وی گرویده‌اند از خود دور کند چون عارشان می‌شد که با بردگان خود یک جا بنشینند و آیات خدای را بشنوند، و در چنین مناسبتی آیه مورد بحث نازل شد.

و معنایش این است که مشرکین نزدیک شد تو را بلغزانند و از آنچه به تو وحی نمودیم منحرفت کنند تا مرامی مخالف آن پیش گیری و اعمالی بر خلاف آن انجام دهی و بدین وسیله افتزایی به ما ببندی و روش اختلاف طبقاتی را روشی خداپسندانه جلوه دهی و گفتند که اگر چنین کنی و یک مشت گدا و ژنده‌پوش را از خود برانی، با تو رفاقت می‌کنیم.

﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾

«تثبیت» در اینجا به طوری که از سیاق برمی‌آید به معنای عصمت و حفظ الهی است و اگر جواب لولا را خود رکون قرار نداده و فرمود «ترکن» بلکه نزدیک شدن به رکون را قرار داده فرمود: ﴿لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ﴾ برای این بود که با در نظر داشتن اینکه رکون به معنای کمترین میل است دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میل به کفار که نکرده سهل است بلکه نزدیک به میل هم نشد، و اینکه فرمود «الیهم» و رکون را به مشرکین نسبت دادند به اجابت خواسته‌های آنان این معنا را تاکید می‌کند.

و معنای آیه این است که اگر ما با عصمت خود تو را پایداری نمی‌دادیم نزدیک می‌شدی به اینکه به سوی آنان اندکی میل کنی، لیکن ما تو را استوار ساختیم، و در نتیجه به آنان کمترین میلی نکردی تا چه رسد به اینکه اجابتشان کنی، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایشان را اجابت نکرد و ذره‌ای میل به ایشان هم ننمود و نه نزدیک بود میل کند.

﴿إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾

سیاق آیه تهدید است و مراد از ضعف حیات و ممات مضاعف و دو چندان شدن عذاب زندگی و مرگ است و معنا این است که اگر نزدیک شوی به اینکه به سوی آنان متمایل

گردی هر چند تمایل مختصری باشد ما عذاب دو چندان زندگی که مجرمین را با آن شکنجه می دهیم و عذاب دو چندان مرگ را که در عالم دیگر با آن شکنجه شان می دهیم به تو خواهیم چشانید. و در مجمع از ابان بن تغلب روایت کرده که گفته است مراد از ضعف عذاب عذابی است که درد و الم آن دو چندان باشد، و معنا این است که ما عذاب دنیا و آخرت (هر دو) را به تو می چشانیم، آنگاه به گفته شاعر استدلال کرده که گفته است.

لمقتل ما لك اذ بان منى *** ابیت اللیل فی ضعف الیم

که مقصود از ضعف الیم عذاب الیم است یعنی وقتی مالک از من جدا گشت و کشته شد آن شب را در عذاب الیمی صبح کردیم.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ تشدید در تهدید است، و معنایش این است که در این صورت عذاب واقع خواهد شد، و هیچ راه گریزی از آن نخواهد بود.^۱ ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. کلمه «استفزاز» به معنای سوق دادن و تحریک خفیف و آسان است، و الف و لام در «الأرض» برای عهد است، و مقصود از آن زمین معهود، مکه معظمه است، و کلمه «خلاف» به معنای بعد است، و مقصود از قلیل زمان اندک است.

و معنای آیه این است که مشرکین نزدیک بود که ترا وادار کنند تا از مکه بیرون شوی، و اگر ایشان ترا بیرون می کردند، بعد از رفتن تو، زمان زیادی زنده نمی ماندند، بلکه پس از مدت کوتاهی همه هلاک می شدند. بعضی^۲ گفته اند: مراد اتحادی است که مشرکین با یهود کردند تا آن جناب را از سرزمینهای عرب بیرون کنند.

و لیکن این احتمال بعید به نظر می رسد چرا که سوره مورد بحث، مکی است و آیات آن هم در یک سیاق است و گرفتاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با یهودیان در مدینه و بعد از هجرت بوده است.

^۱ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲، چاپ بیروت.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۳.

﴿سُنَّةٌ مِّنْ قَدِّ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾.

کلمه «تحویل» به معنای نقل چیزی است از حالی به حال دیگر، و کلمه «سنة من» در تقدیر (کسنة من) است، یعنی مانند سنت کسی که ما فرستادیم و این جار و مجرور متعلق به جمله «لا یلبثون» است یعنی دیری نمی پائید که مردم مکه مانند سنت کسی که قبل از تو فرستادیم می شدند.

و این سنت یعنی هلاک کردن مردمی که پیغمبر خود را از بلاد خود بیرون کردند سنت خدای سبحان است، و اگر فرمود: سنت پیغمبری است که فرستادیم و آن را به پیغمبر نسبت داده به این اعتبار بوده که سنت را به خاطر پیغمبران خود قرار داده به دلیل اینکه دنبالش فرموده ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ و در جای دیگر فرموده ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾^۱.

و معنای آیه این است که «در این صورت ایشان را هلاک خواهیم کرد به خاطر سنتی که ما برای پیغمبران قبل از تو باب نموده و اجراء کردیم، و تو هیچ تغییر و تبدیلی برای سنت ما نخواهی یافت».

معنای «دلوک شمس» و «غَسَقِ اللَّيْلِ» در آیه: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ...﴾

﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾.

در مجمع البیان گفته: «دلوک» به معنای زوال آفتاب و رسیدن به حد ظهر است.

مبرد گفته: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ به معنای اول ظهر تا غروب است، بعضی دیگر گفته اند: ﴿لِدُلُوكِ

الشَّمْسِ﴾ به معنای غروب آفتاب است و اصل کلمه از «دلک» است که به معنای مالیدن است، و اگر ظهر را دلوک گفته اند بدین جهت است که از شدت روشنایی هر کس به آن نگاه کند چشم خود را می مالد، و اگر غروب آفتاب را دلوک شمس خوانده اند باز برای این است که بیننده چشم خود را می مالد تا درست درک کند^۲.

و نیز در مجمع گفته: ﴿غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ هنگامی است که تاریکی شب پدید می آید، وقتی می گویند «غسقت

القرحه» معنایش این است که زخم و جراحت دهن باز کرد و داخلش نمودار گشت^۳.

^۱ و گفتند آنان که کافر بودند بر رسولان و پیغمبران خود را به خدا قسم که هر آینه بیرون می کنیم شما را از زمین ما یا آنکه عود

کنید شما در مذهب ما پس هر آینه هلاک گردانیم ما ستمکاران و کافران را. ابراهیم، آیه ۱۳.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۴، چاپ بیروت.

^۳ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۴، چاپ بیروت.

و در مفردات گفته: «غسق شب» به معنای شدت ظلمت شب است.^۱

مفسرین در تفسیر اول آیه اختلاف کرده‌اند، و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) به طریق شیعه روایت شده که فرموده‌اند: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ هنگام ظهر و ﴿غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ نصف شب است، و به زودی ان شاء الله در بحث روایتی آینده به آن اشاره خواهد شد.

و بنابراین روایت، آیه شریفه از اول ظهر تا نصف شب را شامل می‌شود، و نمازهای واجب یومیه که در این قسمت از شبانه روز باید خوانده شود چهار نماز است، ظهر و عصر و مغرب و عشاء، و با انضمام نماز صبح که جمله: «و ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾» دلالت بر آن دارد نمازهای پنجگانه یومیه کامل می‌شود.

و اینکه فرموده: «و ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾» عطف است بر کلمه «الصلاة» که تقدیرش چنین می‌شود: «و اقم قرآن الفجر» که مراد از آن نماز صبح است، و چون مشتمل بر قرائت قرآن است آن را قرآن صبح خوانده، چون روایات همه متفقند بر اینکه مراد از ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ همان نماز صبح است.

و همچنین روایات از طرق عامه و خاصه متفقاً جمله ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ را تفسیر کرده‌اند به اینکه: «نماز صبح را هم ملائکه شب (در موقع مراجعت) و هم ملائکه صبح (در موقع آمدن) می‌بینند، و ما به زودی به بعضی از آن روایات اشاره خواهیم کرد ان شاء الله.

امر به رسول (صلی الله علیه و آله) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند

﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾.

کلمه «تهجد» از ماده «هجد» است که در اصل به معنای خواب است، و تهجد به طوری که بسیاری از اهل لغت گفته‌اند به معنای بیداری بعد از خواب است، و ضمیر در «به» به قرآن یا به کلمه «بعض» که از کلمه «من اللیل» استفاده می‌شود برمی‌گردد، و کلمه «نافله» از ماده «نفل» به معنای زیادی است، و چه بسا گفته شده که کلمه «من اللیل» از قبیل اغراء «تحریک و تهیج» و نظیر «علیک باللیل - بر تو باد شب» می‌باشد، و حرف «فاء» که بر سر «فتهجد» آمده نظیر فاء در ﴿فَإِيَّایَ فَارْهَبُون﴾^۲ است.

و معنای آیه چنین است که قسمتی از شب را پس از خوابیدنت بیدار باش و به قرآن (یعنی نماز) مشغول شو، نمازی که زیادی بر مقدار واجب تو است.

کلمه مقام در جمله ﴿مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ ممکن است مصدر میمی و به معنای بعث باشد،

^۱ مفردات راغب، ماده «غسق».

^۲ نحل، آیه ۵۱.

که در این صورت مفعول مطلق جمله «لیبعتک» خواهد بود، هر چند که لفظ بعث در بین نیامده باشد، و معنا چنین می‌شود «باشد که پروردگارت تو را بعث کند بعثی پسندیده» و ممکن هم هست اسم مکان بوده و آنگاه بعث به معنای اقامه و یا متضمن معنای اعطاء و امثال آن باشد که بنابراین احتمال، معنای آیه چنین می‌شود «باشد که پروردگارت تو را به مقامی محمود به پا دارد» و یا «در حالی که معطی تو است به مقامی محمود بعث فرماید» و یا «عطا کند تو را در حالی که بعث کننده تو است مقامی محمود».

در اینجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است، و این خود می‌فهماند که مقام مذکور مقامی است که هر کس آن را می‌پسندد، و معلوم است که همه وقتی مقامی را حمد می‌کنند که از آن خوششان بیاید، و همه کس از آن منتفع گردد، و به همین جهت آن را تفسیر کرده‌اند به مقامی که همه خلایق آن را حمد می‌کنند، و آن مقام شفاعت کبرای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که روز قیامت در آن مقام قرار می‌گیرد، و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه متفقند بر این معنا.

مقصود از «دخول و خروج به صدق» در ﴿رَبِّ ادْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ...﴾

﴿وَقُلْ رَبِّ ادْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَاَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاَجْعَلْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا﴾.

کلمه «مدخل» (به ضم میم و فتح خاء) مصدر میمی به معنای داخل کردن است، و همین طور «مخرج» که آن نیز هم وزن همان صیغه است و به معنای خارج کردن است، و اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه کرده به این عنایت است که دخول و خروج در هر امری دخول و خروجی باشد که متصف به صدق و دارای حقیقت باشد، نه اینکه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد، و یا یک طرفش با طرف دیگرش متضاد بوده باشد، مثل اینکه اگر داخل دعا می‌شود به زبانش خدای را بخواند ولی منظور قلبیش این باشد که در میان مردم و همگان موجه گشته از این راه وجهه‌ای کسب کند، و یا در یک قسمت از دعایش خدای را به خلوص بخواند، و در قسمت دیگر غیر خدای را هم شرکت دهد.

و خلاصه اینکه «دخول و خروج به صدق» این است که صدق و واقعیت را در تمامی دخول و خروج‌هایش ببیند، و صدق سراپای وجودش را بگیرد، چیزی بگوید که عمل هم بکند، و عملی بکند که همان را بگوید، چنان نباشد که بگوید آنچه را که عمل نمی‌کند و عملی انجام ندهد مگر آن را که ایمان دارد و بدان معتقد است و این مقام مقام صدیقین است، و بنابراین برگشت کلام به این می‌شود که مثلاً بگوئیم: خدایا امور مرا آن چنان سرپرستی کن که صدیقین را سرپرستی می‌کنی.

﴿وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا﴾ یعنی سلطنتی یاری شده، به این معنی که مرا در تمامی مهماتم و در هر کاری که مشغول می‌شوم یاری کن، اگر مردم را به دین تو دعوت می‌کنم مغلوب نشوم، و حجت‌های باطله ایشان مرا مغلوب نسازد، و به فتنه‌ای و مکرری از ناحیه دشمنانت دچار نگردم، و به وسوسه‌ای از شیطان گمراه نشوم.

و این آیه همانطور که ملاحظه می‌کنید به طور مطلق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می‌کند که از پروردگارش بخواهد در تمامی مدخل و مخرج‌ها او را سرپرستی کند، و از ناحیه خود سلطانی به او دهد که او را یاور باشد، در نتیجه از هیچ حقی منحرف نگشته و به سوی هیچ باطلی متمایل نشود.

و بنابراین اطلاق، دیگر وجهی نیست که گفتار بعضی از مفسرین را قبول کنیم که گفته‌اند: مراد از دخول و خروج، دخول به مدینه پس از بیرون شدن از مکه و خروج از مدینه به سوی مکه و فتح مکه است^۱، و یا آنکه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است^۲.

بله از آنجایی که آیه شریفه بعد از آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُوْكَ﴾ و آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوْكَ﴾ و در سیاق آن دو قرار گرفته اشاره به مساله دخول و خروج مکانی هم دارد، اما به عنوان مصداقی از دخول و خروج، نه اینکه دخول و خروج مکانی معنای منحصر به فرد آیه باشد، آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می‌کند به اینکه در تمامی مهماتش و کارهایی که در امر دعوت دینی دارد به پروردگارش ملتجی شود، و همچنین در دخول و خروج هر مکانی که سکونت می‌کند، و یا صرفاً داخل و خارج می‌شود، و این معنا واضح است.

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾.

در مجمع البیان گفته کلمه «زهوق» به معنای هلاکت و بطلان است، وقتی گفته می‌شود: «زهقت نفسه» معنایش این است که جاننش بیرون آمد، گویی اینکه جاننش به سوی هلاکت بیرون شد، این بود کلام صاحب مجمع، و معنای آیه روشن است^۳.

در این آیه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می‌کند به اینکه ظهور حق را به

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۸، جزء ۱۵، چاپ بیروت نقل از ابن عباس و قتاده.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۳.

^۳ مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۶، جزء ۱۵ چاپ بیروت.

همه اعلام کند، و چون آیه شریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ﴾ تا آخر سه آیه واقع شده این معنا از آن استفاده می‌شود که منظور از آن این است که مشرکین را دلسرد نموده و اعلام کند که برای همیشه از او مایوس باشند، و یقین کنند که دیگر به هیچ وجه زورشان به آن جناب نمی‌رسد. باز آیه شریفه دلالت بر این دارد که هیچ وقت باطل دوام نمی‌یابد، هم چنان که در جای دیگر راجع به این معنا فرموده ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^۱.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیه: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ...﴾ که خدعه مشرکین با رسول الله

(صلی الله علیه و آله) را حکایت می‌کند)

در مجمع البیان پیرامون سبب نزول آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...﴾ گفته است که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند از بدگویی و توهین به خدایان ما و احمقانه خواندن عقاید ما دست بردار، و این اطرافیانت را که همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هستند از دور خود دور کن تا ما به تو نزدیک شویم، و گوش به گفتارت بدهیم، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از شنیدن این پیشنهاد به مسلمان شدن آنان امیدوار شد، و لذا آیات مذکور نازل گردید^۲.

مؤلف: در الدر المثنور هم قریب به این معنا را از ابن ابی حاتم از سعید بن نفیر روایت کرده^۳.

و اما روایتی که از ابن عباس آورده که گفته است «امیه بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانی دیگر از قریش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده و گفتند: بیا خدایان ما را دست بکش و زیارت کن، تا ما هم به دین تو درآئیم، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از کناره‌گیری فامیلش ناراحت بود و به اسلام آنها علاقه زیادی داشت دلش به حال آنان سوخت، در نتیجه این آیه تا جمله «نصیرا» نازل شد» روایت قابل اعتمادی نیست چون با ظاهر آیات نمی‌سازد، آری آیات از نزدیک شدن به رکون (میل) نهی می‌کند تا چه رسد به

^۱ و مثل سخن ناپاک مانند درخت ناپاک است که ریشه آن نزدیک بر روی زمین است نیست مر آن را ثباتی و استحکامی. - ابراهیم، آیه ۲۶.

^۲ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵ ص ۸۰ چاپ بیروت.

^۳ الدر المثنور، ج ۴، ص ۱۹۴.

رکون (خود میل) ^۱.

و همچنین آن روایتی که طبری و ابن مردویه از ابن عباس آورده‌اند که قبیله ثقیف به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند: یک سال به ما مهلت بده تا از قربانی‌هایی که برای خدایان ما می‌آورند استفاده کنیم، بعد از آنکه آنها را به چنگ آورديم آنگاه مسلمان می‌شویم، و خدایان خود را خرد می‌کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم تصمیم گرفت چنین مهلتی به آنان بدهد، در نتیجه این آیه نازل شد ^۲.

و همچنین روایتی که در تفسیر عیاشی از ابی یعقوب از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه آمده که فرمود: وقتی روز فتح مکه فرا رسید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بتهایی را از مسجد بیرون ریخت که یکی از آنها بت بالای مروه بود، قریش پیغام دادند که آن بت را نشکند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که بسیار با حیا و نرم‌خو بود زمانی دچار شرم گشته بعداً دستور داد شکستند، و آیه شریفه در این مورد نازل شد ^۳.

و نظیر آن دو روایت اخبار دیگری است قریب به همان معنا که هیچیک با ظاهر آیه سازگار نیست، آری از مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دور است که تصمیم به چنین بدعت‌هایی بگیرد با اینکه پروردگارش او را از نزدیک شدن به رکون و میل مختصر نهی کرده بود، تا چه رسد به اینکه تصمیم بگیرد. علاوه بر این، این قضایا و حوادث - اگر واقع شده باشد - بعد از هجرت و در فتح مکه واقع شده، و حال آنکه آیه مورد بحث مکی است.

و در عیون به سند خود از علی بن محمد بن جهم از ابی الحسن رضا (علیه السلام) در ضمن سؤالات مامون روایت کرده که پرسید: معنای ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ چیست؟ فرمود: این آیه از باب کنایه است خداوند به پیغمبرش خطاب کرده، و لیکن منظور امت او است، و همچنین آیه ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ و آیه ﴿لَوْ لَا أَنْ تَبْنِيَا لَقَدْ كُنْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ مامون گفت درست می‌فرمایی یا بن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ^۴.

و در مجمع از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ﴿إِذَا لَأَذْنَاكَ﴾ گفته است: وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا حتی یک چشم

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۴.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۴.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۲.

^۴ عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۲، باب ۱۵ در ذیل حدیثی طولانی.

بر هم زدن مرا به خودم و مگذار (الهی لا تکنلی الی نفسی طرفة عین ابداء)^۱.

و در تفسیر عیاشی از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که گفت به حضورش عرض کردم: نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آن طور که امروز واجب است؟ فرمود: در مدینه و بعد از قوت یافتن دعوت اسلام و وجوب جهاد بر مسلمانان، چیزی که هست آن روز به این صورت فعلی واجب نشد، بلکه هفت رکعت کمتر بود آن هفت رکعت را رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اضافه نمود، دو رکعت در ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء، ولی نماز صبح را به همان صورت که در مکه واجب شده بود گذاشت، چون در هنگام صبح ملائکه روز، در آمدن و ملائکه شب در رفتن عجله دارند، و لذا نماز صبح را برای اینکه هم آیندگان آن را با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درک کنند و هم روندگان، به دو رکعتیش باقی گذاشت، و معنای آیه: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ همین است که هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائکه شب و هم ملائکه روز^۲.

روایاتی در باره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز

صبح) در ذیل آیه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ...﴾

و در مجمع البیان در ذیل آیه ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ﴾ گفته است: در این آیه وجوب نمازهای پنجگانه و اوقات آنها بیان شده، و مؤید آن روایتی است که عیاشی به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه روایت کرده که امام فرمود: خداوند چهار نماز واجب کرده در یک قسمت زمانی که ابتدائش اول ظهر و آخرش نصف شب است، دو تا از ظهر تا غروب، یکی قبل از دیگری و دو تا از اول غروب آفتاب تا نصف شب که آنها هم یکی قبل از دیگری است. و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن مسعود روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل موقع دلوک آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند^۳.

و در همان کتاب است که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصولش و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه از ابی درداء روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را خواند ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ و فرمود: زیرا هم ملائکه شب آن را می‌بینند و

^۱ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۰، ح ۱۴۲.

^۳ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۶.

هم ملائکه روز^۱.

مؤلف: تفسیر مشهود بودن قرآن فجر در روایات شیعه و سنی به اینکه چون ملائکه شب آن را می بینند و هم ملائکه روز آن قدر در این دو طائفه بسیار است که نزدیک است به حد تواتر برسد، و در بعضی از آنها همانطور که گذشت شهادت خدا و دیدن مسلمین نیز اضافه شده است.

و در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) از مؤمن پرسش نمود که آیا او هم شفاعت می کند؟ حضرت فرمود: آری، شخص دیگری از میان جمعیت عرض کرد آیا مؤمن هم محتاج شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هست؟ فرمود: آری برای مؤمن نیز گناهان و خطاهایی است، هیچکس نیست مگر آنکه آن روز محتاج به شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هست. راوی می گوید: مردی پرسید معنای کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: «من سید و سرور فرزندان آدمم ولی فخر نمی فروشم» چیست؟ فرمود: آری او حلقه درب بهشت را می گیرد و بازش می کند آنگاه به سجده می افتد، خدای تعالی خطابش می کند که سر بردار و شفاعت کن که شفاعتت پذیرفته است، و بخواه که هر چه بخواهی به آن می رسی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سر برداشته دو باره به سجده می افتد، خدایش می فرماید: سر بردار و شفاعت کن که پذیرفته است، و بخواه که به آن خواهی رسید آن جناب سر بر می دارد و شفاعت می کند، شفاعتش پذیرفته می شود، درخواست می کند خدا هم عطایش می فرماید.^۲

و نیز در همان کتاب از سماعة بن مهران از ابی ابراهیم (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ فرمود: مردم روز قیامت به مقدار چهل روز سر از خاک برداشته به آفتاب دستور می رسد که پائین و نزدیک سر بندگان آید، به حدی که عرق سرپایشان بگیرد، و به زمین دستور می رسد که عرق ایشان نپذیرد، آن وقت است که همگی نزد آدم شده شفاعت می خواهند او ایشان را به نوح راهنمایی می کند، و نوح به ابراهیم و او به موسی و او به عیسی و او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حوالت می دهد، و می گوید بر شما باد خاتم النبیین محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، و بالأخره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) می گوید: اینکار با من.

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۱۹۶.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۴، ح ۱۵۰.

آنگاه راهی شده تا در بهشت آمده دق الباب می‌کند، به او می‌گویند: کیست کوبنده در؟ و خدا داناتر است رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌گوید: باز کنید، وقتی درب را باز می‌کنند رو به درگاه خدا نهاده به سجده می‌افتد و سر بر نمی‌دارد تا به او گفته می‌شود: حرف بزن، و درخواست کن تا به دست آوری و شفاعت کن تا پذیرفته شود، پس بار دیگر به سجده می‌افتد، و مثل بار اول سر برمی‌دارد و شفاعت می‌کند، و حتی آنهایی هم که در آتش سوخته‌اند شفاعت می‌شوند، به همین جهت در روز قیامت در میان تمامی امتها شخصی موجه‌تر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نیست، و این است معنای کلام خدا که می‌فرماید:

﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾^۱.

مؤلف: و اینکه فرمود: تا آنکه شفاعت می‌کند کسانی را که در آتش سوخته‌اند، معنایش این است که بعضی از آنان شفاعت می‌شوند، و در معنای این روایت از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایاتی چند رسیده است.

و در الدر المنثور است که بخاری و ابن جریر و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده‌اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که می‌فرمود: آفتاب آن قدر نزدیک می‌رسد که عرق تا نصف گوش می‌رسد، در این بین که مردم در این حالتند دست به دامن آدم می‌شوند او می‌گوید: این کار از من ساخته نیست، به موسی مراجعه می‌کنند او نیز همان را می‌گوید اینجا است که محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) شفاعت می‌کند، و شفاعتش پذیرفته می‌شود و خداوند میان مردم به داوری می‌پردازد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به طرف بهشت می‌رود و حلقه درب بهشت را می‌گیرد، آن موقع است که خداوند او را مقامی محمود می‌دهد.^۲

و در همان کتاب است که ابن جریر و بیهقی در شعب الایمان از ابی هریره روایت می‌کند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است.^۳

و باز در آن کتاب از ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که گفت شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) معنای مقام محمود را پرسید، فرمود: شفاعت است.^۴

مؤلف: روایات در این مضامین بسیار است.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۱.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

[سورة الإسراء (١٧): آيات ٨٢ تا ١٠٠]

﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ٨٢﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُوسِئًا ٨٣ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ٨٤ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ٨٥ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ٨٦ إِلَّا رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ٨٧ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ٨٨ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ٨٩ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ٩٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ٩١ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْلَ الْبُرُوجِ أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ٩٢ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ٩٣ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ٩٤ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ٩٥ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ٩٦ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ

وَجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ۙ ۹۷ ذَلِكِ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا
 وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۙ ۹۸ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
 قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ۙ ۹۹ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ
 رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا ﴿۱۰۰﴾

ترجمه آیات

و ما آنچه از قرآن فرستیم شفای دل و رحمت الهی بر اهل ایمان است، لیکن کافران را به جز زیان چیزی نخواهد افزود (۸۲).

و ما هر گاه به انسان نعمتی عطا کردیم رو بگردانید. و دوری جست و هر گاه شر و بلائی به او روی آورد (می بینی که) به کلی مایوس و ناامید شد (۸۳).

تو به خلق بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است (۸۴).

و (وای رسول ما) تو را از حقیقت روح پرسش می کنند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانیات بلکه به امر الهی به بدنها تعلق می گیرد) و آنچه از علم به شما روزی شده بسیار اندک است (۸۵).

(ای پیامبر) اگر ما بنخواهیم آنچه به تو وحی کرده ایم از تو بگیریم و ببریم می توانیم و آنگاه تو بر قهر ما هیچ مددی نخواهی یافت (۸۶).

مگر آنکه باز لطف پروردگارت به تو مدد کند که فضل او بر تو بسیار است (۸۷).

بگو ای پیغمبر اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند (۸۸).

همانا در این قرآن برای مردم هر گونه مثال آوردیم اکثر مردم از کفر و عناد گذشته هیچ حرف دیگری نمی پذیرند (۸۹).

و صریحا گفتند: ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون آری (۹۰).

یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد (۹۱).

یا آنکه همانطور که خودت پنداشتی آسمان بر سر ما فرو افتد یا آنکه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضر سازی (۹۲).

یا آنکه خانه‌ای از طلا تو را باشد و یا بر آسمان بالا روی، البته ادعای تو را که به آسمان رفتم قبول نمی‌کنیم بلکه باید کتابی بر ما نازل کنی آن را به چشم خود قرائت کنیم (ای رسول) بگو خدا منزّه است (از اینکه من او را و یا فرشتگانش را حاضر سازم) و من فرد بشری بیشتر نیستم که از جانب او به رسالت آمده‌ام (۹۳).

بعد از آمدن قرآن چیزی مردم را از هدایت باز نداشت مگر همین استبعاد که مگر خدا تا کنون بشری را به رسالت فرستاده است؟ (۹۴).

ای پیغمبر بگو اگر فرشتگان را در زمین سکنی بودی باز ناگزیر بودیم فرشته‌ای از آسمان به سوی آنان رسول فرستیم (۹۵).

بگو خدا شاهد میان من و شما کافی است که او به احوال بندگانش آگاه و بصیر است (۹۶).

هر که را خدا راهنمایی کند آن کس به حقیقت هدایت یافته و هر که را گمراه کند دیگر جز خود او راهنما و دوستی و نگهبانی برایش نخواهی یافت و روز قیامت زیر و رو در حالی که کور و گنگ و کر هم باشند محسورشان می‌کنیم و منزلگاهشان جهنم است جهنمی که هر گاه آتشش خاموش شود باز شدیدتر سوزان و فروزان می‌کنیم که (۹۷).

این است کیفر آن کافران چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم از نو برانگیخته می‌شویم (۹۸).

آیا ندیدند و ندانستند که آن خدایی که زمین و آسمان را آفرید قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و بر ایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمی‌پیمایند (۹۹).

ای رسول ما به این مردم پست بگو اگر شما دارای گنج‌های مرحمت خدا شوید باز هم به خاطر ترس فقر از خرج کردن آنها خودداری خواهید کرد که انسان طبعاً بسیار ممسک و بخیل است (۱۰۰).

بیان آیات [قرآن از جهت اینکه معالجات امراض قلبی است، برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه

صحت و استقامت نفسانی می‌آورد «رحمت» است]

در این آیات برای دومین بار به مسأله معجزه بودن قرآن اشاره می‌کند و مجدداً آن را آیت و معجزه نبوت

معرفی می‌کند، و نیز رحمت و برکتش می‌خواند، و این گفتار با جمله ﴿إِنَّ﴾

هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِّلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ ﴿١﴾ که در آیات قبلی بود آغاز شده، در اینجا دوباره به همان سخن برگشته و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا...﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ...﴾ و باز می‌فرماید: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ...﴾.

پس در این آیات می‌خواهد این جهت را بیان کند که قرآن شفا و رحمت است، و به عبارت دیگر اصلاح کننده کسی است که خود نفسی اصلاح طلب داشته باشد، و گرنه همین قرآن نسبت به ستمکاران خسارت و زیان است، و با اینکه این قرآن معجزه نبوت است، معجزه‌های دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌خواهند، و آنگاه جوابشان را می‌دهد، و البته غیر آنچه گفته شد ملحقاتی هم در این آیات آمده که از آن جمله پرسش از چگونگی روح و جواب از آن است.

قرآن از جهت اینکه معالج امراض قلبی است برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی می‌آورد «رحمت» است

﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾.

کلمه «من» در «من القرآن» بیانیه است که موصول «ما» در ﴿مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾ را معنا می‌کند و معنایش این است که ما نازل می‌کنیم آنچه را که شفا و رحمت است، و آن قرآن است.

و اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتما مسبوق به مرضی باشد، خود افاده می‌کند که دل‌های بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می‌شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیه‌ای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دو پا و مستقیم در می‌آورد، و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می‌آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می‌شدند، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه‌ای است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو، چه از اصول معارف و چه از پایه‌های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از او سر می‌زند که با آن ملکات مناسب است.

این را گفتیم تا کاملا روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد، و همانطور که اختلال در نظام جسمی او باعث می‌شود که دچار مرضهایی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می‌شود به مرضهای روحی مبتلا شود، و همانطور که برای مرضهای جسمی دوائی است،

برای مرضهای روحیش نیز دوائی است. هم چنان که خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می‌کند که در دلهاشان مرض دارند، و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می‌باشند، و می‌فرماید: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾^۱ و نیز می‌فرماید: ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾^۲.

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعاً چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می‌سازد، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می‌سازد، و هم با ایمان (البته با نازل‌ترین درجه ایمان) منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند، و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می‌شود، و خدای تعالی در این باره فرموده: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^۳ و نیز فرموده: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^۴.

و قرآن کریم با حجت‌های قاطع و براهین ساطع خود، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می‌شود از بین برده با مواظب شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت‌انگیز و مثل‌های دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش، با تمامی آفات و عاهات دلها مبارزه نموده همه را ریشه‌کن می‌سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است.

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده - با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه‌ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می‌شود - دلیلش این است که قرآن

^۱ البته اگر منافقان و آنان که در دلهایشان مرض و ناپاکی است و هم آنها که در مدینه دل اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند دست نکشند ما هم ترا بر آن برانگیزیم و مسلط گردانیم. - احزاب، آیه ۶۰.

^۲ تا آنان که دلهایشان مریض است و کافران نیز به طعنه نگویند خدا از این مثل چه منظور داشت. - مدثر، آیه ۳۱.

^۳ و اکثر خلق به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک شوند. - یوسف، آیه ۱۰۶.

^۴ نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی‌شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آنگاه به هر حکمی که (به سود و زیان آنها) کنی هیچگونه اعتراضی در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند. - نساء، آیه ۶۵.

دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می‌سازد، و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می‌نماید، و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت‌های زشت و صفات نکوهیده می‌سازد.

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می‌کند، و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می‌سازد، و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می‌گرداند، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می‌سازد، و از آن جهت رحمت است که هیات سعادت به دل مؤمن داده، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می‌کند.

پس قرآن کریم، هم شفا است برای دلها و هم رحمت، هم چنان که هدایت و رحمت برای نفوس در معرض ضلالت است، این را بدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن «رحمت» بر «شفا» در جمله ﴿مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ روشن شود، پس این جمله نظیر آیه: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^۱ و جمله ﴿وَمَغْفِرَةٌ وَرَحْمَةٌ﴾^۲ است.

و بنا بر آنچه گذشت معنای آیه ﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ این است که ما چیزی بر تو نازل می‌کنیم که مرضهای قلبها را از بین برده و حالت صحت و استقامت اصلیش را به آن باز می‌گرداند، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می‌سازد.

توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زیان نمی‌افزاید

﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ سیاق آیات دلالت بر این می‌کند که مراد از این جمله، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضی از مفسرین کفار غیر مشرکین.

و اگر حکم «مزید خسران» را معلق به «وصف ظلم» کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند.

کلمه: «خسار» به معنای ضرر دادن از اصل سرمایه است، کفار مانند همه افراد،

^۱ یوسف، آیه ۱۱۱.

^۲ نساء، آیه ۹۶.

یک سرمایه اصلی داشتند و آن دین فطریشان بود. که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سرمایه اصلی کاستند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند، همین قرآن خسران ایشان را دو چندان نموده و نقصی روی نقص قبلیشان اضافه می‌کند، البته این در صورتی است که از آن فطرت اصلی چیزی در دل‌هایشان مانده باشد، و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت، و لذا به جای اینکه بفرماید: «یَزِيدُ الظَّالِمِينَ خَسَارًا» - در ستمگران خسران را زیادت‌تر می‌کند» فرمود «﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾» در ظالمان اثری جز خسران ندارد» یعنی در آن کس که از فطرت اصلیش چیزی نمانده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می‌کند.

از اینجا است که به خوبی روشن می‌شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤمنین می‌افزاید و سعادت بر سعادت و استقامتی بر استقامتشان اضافه می‌کند، و اگر در کافران هم چیزی زیاد کند آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود.

مفسرین در معنای صدر و ذیل آیه وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که ما از مطرح کردن آن خودداری نمودیم، اگر کسی بخواهد بیشتر اطلاع حاصل کند باید به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

از جمله حرف‌هایی که زده‌اند یکی این است که مراد از «شفاء» در آیه اعم از شفای مرضهای روحی از قبیل جهل و شبهه و شک و ملکات زشت نفسانی است، و بلکه مرضهای جسمی را هم شامل است، زیرا با تبرک به آیات کریمه قرآن و نوشتن و همراه داشتن آنها مرضهای بدنی هم معالجه می‌شود^۱.

ما هم در این نظر حرفی نداریم و لیکن اگر این عمومیت صحیح باشد باید در صدر و ذیل آیه هر دو صحیح باشد و بگوئیم همانطور که به کمک آیه‌های قرآن و نوشتن و خواندن آن مرضها و ناخوشی‌ها برطرف می‌شود، همچنین از همان راه دشمنی دشمنان دین و ظلم ظالمین و کید کافرین دفع و باطل می‌گردد، و در نتیجه باز قرآن جز خسران اثری برای کفار ندارد، اینهم در جای خود مطلبی است.

در آیه شریفه زیاد شدن خسران کفار را مجازاً به خود قرآن نسبت داده. زیرا خسران

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۹۰، جزء ۱۵، چاپ بیروت.

ایشان در حقیقت اثر کفر خود آنان و سوء اختیارشان و شقاوت نفوسشان می‌باشد؟.

بیان حال انسان عادی دلبسته به اسباب ظاهری که در حال تنعم از خدا دور شده و در

شر و بد حالی نوید است

﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا﴾.

در مفردات گفته که کلمه «عرض» در مقابل طول است، و در اصل در مورد اجسام به کار می‌رفته، سپس در غیر اجسام نیز استعمال شده - تا آنجا که می‌گویند - معنای «عرض» این است که عرض خود را نشان داد (روی خود برگردانید) و اگر می‌گویند: «عرض لی کذا» معنایش این است که پهنایش پیدا شد و در دسترس من قرار گرفت^۱.

کلمه: «نا» از «نای» به معنای دوری است، ﴿وَنَأَى بِجَانِبِهِ﴾ معنایش این است که برای خود جهت دوری از ما را انتخاب کرد، و مجموع جمله ﴿أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ﴾ وضع آدمی را در دوری از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم می‌سازد، که خدا به او انعام می‌کند، او روی خود را از درگاه او برتافته (مانند کودکان قهر می‌کند به نقطه دوری می‌رود) و چه بسا بعضی مفسرین که گفته‌اند جمله: ﴿نَأَى بِجَانِبِهِ﴾ کنایه از تکبر و بلندپروازی است^۲.

و اما اینکه فرمود: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا﴾ معنایش این است که وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت مایوس و ناامید از خیر و نعمت می‌شود، در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی‌دهد آن طور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می‌داد، برای اینکه بفهماند خدا منزله از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شر امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی هر شری که در عالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شر است، و اما نسبت به غیر موردش مخصوصا نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی‌گیرد.

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته، و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شر است شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً بالذات متوجه غیر مورد شده، و قهرا نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است.

^۱ مفردات راغب، ماده «عرض».

^۲ مفردات راغب، ماده «نای».

پس معنای آیه این است که: «ما وقتی انعامی به انسان - که موجودی است واقع در

مجرای اسباب - می‌کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می‌بندد و ما را فراموش می‌کند و شکر ما را به جای نمی‌آورد، وقتی مختصر شری به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یاسی شدید و نومیدی از خیر می‌گردد، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می‌بیند چطور دچار نومیدی نشود؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچکاره می‌داند.

این آیه حال انسان‌های عادی را توصیف می‌کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است، وقتی نعمتهای الهی - از حال و جاه و فرزندان و چیزهای دیگر - به سویس سرازیر است، و اسباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امید و دلگرمیش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها می‌دهد، و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی‌ماند تا او را شکر بگزارد، و به همین جهت وقتی شری به او می‌رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می‌شود به کلی از خیر مایوس می‌گردد، چون جای دیگری را سراغ ندارد، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنها را روی ترش کرده و پشت کرده است.

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته، و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد.

آری، انسانی که با تایید الهی و یا به خاطر پیشامدی، اسباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از او می‌خواهد نه از اسباب. پس آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شر هدایت به رجوع پروردگارش می‌کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می‌سازد، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می‌کند نه حال اولی را.

از همین جا روشن می‌گردد که میان این آیه و آیاتی که افاده می‌کند که انسان وقتی به سختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می‌خواند، هیچ منافاتی نیست، مانند آیه: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا﴾^۱ و آیه: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾^۲ و همچنین آیات دیگر، چون همانطور که

^۱ و چون گرفتاریها بیچاره‌تان کند خدایان دروغی فراموش و گم می‌شوند تنها به یاد او می‌افتید. - اسری، آیه ۶۷.

^۲ چون مرض و گرفتاری آدمی را گرفت به هر پهلو بغلتد ما را می‌خواند بنشیند ما را می‌خواند بایستد ما را می‌خواند. - یونس، آیه ۱۲.

گفتیم آن آیه متعرض حال عادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است. و نیز این معنا روشن می‌گردد که این آیه از جهت ذیل متصل به آیه قبل است که می‌فرمود: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ و حاصل آن دو این است که از چنین مردمی این خسار هیچ بعید نیست، زیرا یکی از احوال آدمی این است که اسباب ظاهری در موقع آمدن نعمتهای الهی او را به خود مشغول می‌کند، و نعمت را از آن اسباب می‌بیند در نتیجه از یاد پروردگارش غافل می‌شود و به کلی اعراض نموده در نتیجه در صورت قطع شدن آن نعمت مایوس و بیچاره می‌شود، چون نعمت را از اسباب ظاهری می‌دانست که فعلا از کار افتاده‌اند.

بحثی فلسفی (در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند)

حکما گفته‌اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند، و در بیان آن چنین گفته‌اند: از افلاطون نقل شده که گفته است: «شر عدم است» و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است: «مثلا یکی از شرها آدم‌کشی است و حال آنکه می‌بینیم آدم‌کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند، و کار جرأت و شجاعت او هم نیست، و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند، و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد، پس باقی نمی‌ماند برای شر مگر مساله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی، و همچنین هر شر دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شر بودنش از یک امر عدمی است، نه امور وجودی.

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می‌خورد از آنجایی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند، و با آنها پیچیده و در هم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی‌اند که خود بهره‌ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص‌ها و مرگ و فسادهایی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می‌آید که همه اینها اعدای نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند، البته

داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات.

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می‌کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است. و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند نابینایی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد «و لذا به دیوار نمی‌گوئیم نابینا».

قسم اول هم چند جور تصور می‌شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزنیم نه به وجود آن، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم، و خود آن را معدوم فرض کنیم، نه او را بعد از آنکه موجود بود، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شری در آن متصور نیست، چون موضوع را که مشترک میان «بود» و «نبود» باشد تصور نکرده‌ایم تا نبودش شری باشد.

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلاً عدم زید موجود را تصور کند، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شر هست و لیکن این قسم عدم همان عدم ملکه‌ای است که توضیحش خواهد آمد.

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی، و نبود وجود انسانیت مثلاً برای ماهیت دیگری مانند اسب، و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق.

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه‌ای است که در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شان آن، داشتن آن کمال است، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبهات و آفات و امراض و دردها و ناگواریهایی که عارض بر چیزی می‌شود که شان آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است. این قسم از عدم شر است، و در امور مادی پیدا می‌شود، و منشا آن هم قصوری است که در استعدادها و مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست، بلکه مراتب مختلفی دارد، منظور این است که منشا اینگونه عدم‌ها که شرند منبع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست، و نمی‌شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم، هم چنان که علت وجود وجودی دیگر است، نه عدم.

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می‌گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می‌شود، آن مقداری است که وجود به خود گرفته، و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته، و همان است که می‌توان گفت

خدا خلق کرده، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده.

و اما عدمهایی که همراه آن است مستند به خدا نیست، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها می‌دهیم، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می‌باشند.

و به بیانی روشن‌تر امور به پنج قسمند ۱ - آنها که خیر محضند ۲ - آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳ - آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴ - آنها که شرشان بر خیرشان می‌چربد ۵ - آنها که شر محضند. از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلا مرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح.

و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی او سرچشمه می‌گیرد، و همچنین جود خدایی را که هرگز آمیخته با بخل نمی‌شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدایی واجب می‌آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و شایسته‌تر برای نظام اتم است، و از امور پنجگانه گذشته دو تای اولی را که ایجاد کند که عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می‌باشد، زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شر محض شده، و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده است.

بنابراین آنچه از شرور که به نظر ما می‌رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می‌خورد نادر و قلیل است، و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد.

امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است: اینکه حکما گفته‌اند: «شرور اعدام‌اند و مستند به خدا نیستند» حرف بیهوده‌ای است و با مسلک خود آنان منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می‌دانند و اعتراف می‌کنند که انفکاک معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور است، و اختیاری ندارد که فلان کار را بکند و آن دیگری را نکند، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ایجاد می‌کند چه خیر و چه شر، نه اینکه سبک سنگین نموده راجح را خلق کند.

و اشتباه او در این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات دارند عینا تایید وجودشان را از قبل علت خود گرفته‌اند، وقتی وجوب مخلوق مانند وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ایجاد مخلوق) و تجدید حدود آن سازد.

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته

است: مخفی نماند که این سخن بنابراین مذهب تمام است که اراده خدا

را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبة ندانیم، و او را بدون رعایت مصلحت و یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم، و این مذهب اشاعره است.

و گرنه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد و لیکن چیزی که هست حکما و اساطین اسلام می گویند: افق اختیار خدای تعالی عالی تر از این تصورات است، و امور عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمت‌ها و مصالحی است آشکار و نهان.

آنگاه می گوید: و اما گفتار امام فخر که گفته است: «فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده‌اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولیها و گمراهی صرف است، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شر ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می‌دهد، آری سوزندگی از ذات آتش برمی‌خیزد نه از اختیارش» ناشی از تعصب اوست.

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده‌اند، و هرگز صدور افعال خدایی از خدای تعالی را مانند صدور سوزندگی از آتش جبری نمی‌دانند.

و به فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مساله فضولی نیست، زیرا باز هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم، آری حکما و لو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساله برمی‌خورند فوراً به ذهنشان می‌آید که پس افتراء مجوسیها درست است که یک مبدأ برای شرور و یکی برای خیرات قائلند، و لذا برای رهایی از این اشکال به خود اجازه داده‌اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است.

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾.

«شاکله» - به طوری که در مفردات گفته - از ماده شکل می‌باشد که به معنای بستن پای چارپا است، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می‌بندند «شکال» (به کسر شین) می‌گویند، و «شاکله» به معنای خوی و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده‌اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد آزاد -

باشد، بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند.^۱

و در مجمع البیان گفته است: «شاکله» به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می‌شود: این طریق دارای شاکله‌ها است معنایش این است که «هر جمعیتی از آن راه دیگری برای خود جدا کرده‌اند». گویا «طریقه» و «مذهب» را از این جهت «شاکله» خوانده‌اند که رهروان و منسوبین به آن دو خود را ملتزم می‌دانند که از آن راه منحرف نشوند.^۲

بعضی دیگر گفته‌اند که «شاکله» از شکل (به فتحه شین) است که به معنای مثل و مانند است، بعضی دیگر گفته‌اند: این کلمه از شکل (به کسر شین) گرفته شده که به معنای هیات و فرم است. و به هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته‌اند «از کوزه همان برون تراود که در اوست» پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد.

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است، و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می‌دهد یکسان نیست، او وقتی به یک صحنه هول‌انگیز برخورد کند حرکتی که از خود بروز می‌دهد غیر از حرکتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می‌دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست.

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط خاصی است، پاره‌ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می‌شوند و به خشم در می‌آیند، و طبعاً خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره‌ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می‌کند، و آنان را بی‌طاقت می‌سازد، و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی‌ها خیلی سریع است، و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام.

بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه - در اعمال

آدمی اثر دارد ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات

^۱ مفردات راغب، ماده «شکل».

^۲ مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰.

و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی‌کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می‌تواند از انتقام صرف‌نظر کند، و شخص شکمبارہ باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقش اختیار دارد، و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه که به مقتضای دعوت شهوتش می‌کند مجبور باشد، هر چند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره‌ای موارد در غایت دشواری است.

کلام خدای تعالی اگر کاملاً مورد دقت قرار گیرد این معانی را تایید می‌کند، آری این خدای سبحان است که می‌فرماید: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾^۱ که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت‌های دینی از قبیل آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُمُ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^۲ مجموعاً مورد دقت قرار دهیم این معنا را می‌رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه، و اگر خواننده قدری دقت کند مطلب روشن است.

و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل ناپذیر انسان از آن خبر می‌دهد هم چنان که فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ﴾^۳ و نیز فرموده: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ﴾^۴. و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند، و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد.

^۱ و زمین پاک و پاکیزه بیرون می‌آید زراعت او به فرمان پروردگار آن خوب و با نفع و آن زمین که ناپاک است بیرون نمی‌آید نبات آن مگر در حالتی که اندک و بی نفع است. - اعراف، آیه ۵۸.

^۲ تا شما را و هر که دعوتم به گوشش بخورد انذار کنم. - انعام، آیه ۱۹.

^۳ پس راست گردان روی خود را برای دین در حالی که مایل باشی از همه ادیان باطل به دین حق ملازم باش ملت اسلام را آن ملت اسلامی که آفرید خدای تعالی مردم را بر آن ملت هیچ تغییری نیست مر خلق خدای تعالی را این فطرت دین مستقیم است.

- روم، آیه ۳۰.

^۴ آنگاه راه دین را برای همه هموار کرد. - عبس، آیه ۲۰.

بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییر ناپذیر نیست و اکتسابی و از آثار اعتقادات

و اعمال انسان می باشد

و اینکه بعضی گفته اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتی است که هرگز از ذات تخلف نمی پذیرد، و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است، و یا اینکه گفته اند مساله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است، و مساله دعوت برای اتمام حجت است هم چنان که فرمود: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^۱ نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند و به امید این باشد که کسی از آنچه در ازل برایش نوشته شده دست بردارد، زیرا آنچه که نوشته شده، نوشته شده است و دیگر قابل تحول نیست، حرف غلطی است.

و جوابش همان اتمام حجتی است که خود اعتراف کردند، زیرا همین آیه شریفه می رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیر قابل تغییر نیست، آری اگر از لوازم ذات بودند دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات، حاجت و نیازی به حجیت نبود، چون ذاتیات دلیل و حجت بردار نیستند، و همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده باشند نه اینکه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می بود، چون او بود که شقی را شقی خلق کرد و یا شقاوت را برایش نوشت، پس همین که می بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می کند، باید بفهمیم که هیچیک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست.

علاوه بر این ما می بینیم که انسان به حکم فطرتش (نه به سفارش غیر) برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تعلم و تربیت و انذار و تبشیر و وعد و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می زند، و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطرة خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی داند، بلکه خود را همواره در سر این دو راه متحیر می بیند، و احساس می کند که انتخاب هر یک که بخواهد در اختیار و قدرت اوست، و نیز احساس می کند که هر یک از آن دو را اختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت هم چنان که خدای تعالی هم فرموده ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾^۲.

تا اینجا به یک نوع ارتباط اشاره شد که عبارت بود از ارتباط میان «اعمال» و «اخلاق» و «ذات» در این

^۱ انفال، آیه ۴۲.

^۲ و این که نیست مر آدمی را مگر جزای آنچه خود سعی کرده و این که سعی خود را زود باشد که در صحرای محشر ببیند پس جزا داده شود به آن سعی جزای تمام. - نجم، آیه ۳۹-۴۱.

میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات

آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی، زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده، و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی‌دارد، و چیزی نمی‌گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می‌سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای بر خلاف جریان آب تصور می‌کند، و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می‌گردد.

این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند، و لیکن گاهی آن چنان ریشه‌دار و پای‌برجا می‌شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی‌ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی - یا رذیله و یا فاضله - در قلب رسوخ پیدا می‌کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده، مانند آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^۱ و همچنین آیاتی دیگر.

و لیکن با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جایی نمی‌رود، و هنوز دعوت آنان صحیح است، به خاطر اینکه اگر تاثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده، باری امتناع تاثیر آن، به خاطر سوء اختیار خود آنان است، و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (هم چنان که توییح کسی که انتحار کرده و دارد می‌میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده).

بنابراین، از آنچه گذشت - هر چند که طولانی شد - این معنا به دست آمد که آدمی دارای یک شاکله نیست، بلکه شاکله‌ها دارد، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست، که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است، و از فعل و انفعالاتی که از فعل و انفعالات بدن او حاصل می‌شود مانند مزاج او که یک کیفیت متوسطه‌ای است که از فعل و انفعالاتی متضاد با یکدیگر حاصل می‌شود.

شاکله دیگر او خصوصیتی است که خلقی که علاوه بر شاکله، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید.

و آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق

^۱ کافران را یکسان است بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد خدا بر دلها و گوشهای آنان مهر نهاده و بر چشمهای آنها پرده افکنده شده. - بقره، آیه ۶ و ۷.

همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می سازد، هم چنان که انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سرپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناش ذلت به چشم می خورد، و همچنین شجاع با ترسو، و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است، و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است.

کلام خدای سبحان هم این معنا را تصدیق نموده و حجت های خود را بر همین اساس چیده است، از آن جمله می فرماید ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَخْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾^۱ و نیز می فرماید ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ...﴾^۲ و امثال این از آیات بسیاری دیگر.

﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ پس این جمله به هر معنای که حمل شود معنای محکمی دارد، جز اینکه اتصالش به آیه ﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا که خدای سبحان مؤمنین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه اش شفا می دهد و از همین راه ستمگران را خسران می بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می کند که شاید مراد از شاکله، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع غرائزش و عوامل خارجیش به دست می آید. گویی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنین از کلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمین از آن محرومند، و بلکه استفاده شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگان فرق بگذارد، اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می داد غرض رسالت

^۱ هرگز (کافر تاریک جان) کور و (مؤمن روشن روان) بینا یکسان نیست، و هیچ ظلمت با نور مساوی نخواهد بود و هرگز آفتاب و سایه هم مرتبه نباشد و ابدازندگان با مردگان برابر نیستند. - فاطر، آیه ۲۲.

^۲ زنان بدکار و ناپاک شایسته مردانی بدین وصفند و مردان زشت کار و ناپاک نیز شایسته زنانی بدین وصفند، و بالعکس زنان پاکیزه نیکو لایق مردانی چنین و مردان پاکیزه نیکو لایق زنانی همین گونه اند و این پاکیزگان از سخنان بهتانی که ناپاکان در باره آنان گویند منزهند و از خدا برایشان آمرزش می رسد و رزق آنها نیکو است. - نور، آیه ۲۶.

بهرتر حاصل می‌شد و به حال دعوت نافع‌تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که ایشان را پاسخ دهد.

به وی می‌فرماید تا به ایشان بگوید: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ یعنی ما تفاوت قائل نشده‌ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت‌های موجودشان صادر می‌شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین قدری آسانتر است، و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می‌تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است، و بیشتر به آن راه نمی‌آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق، جز خسران عایدش نمی‌شود.

و خدایی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهنهای شما و مدبر امر شما است بهتر می‌داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به راه حق می‌افتد و به استفاده و بهره‌مند شدن از نعمت دین نزدیک‌تر است، و همچنین آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می‌داند که مؤمنین راه یابنده‌ترند، و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود، و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی‌ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند.

از همین جا معلوم می‌شود که نکته تعبیر به صیغه افعال تفضیل در کلمه «اهدی» چه بوده است، چون همانطور که گفتیم شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله‌اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می‌کند الا اینکه هر چه می‌کند بطور حتم نیست باز هم می‌تواند و لو به سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت، تندتر در این راه پیش می‌رود.

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه‌اش این است که می‌گوید: آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلاً در ماهیت‌هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می‌فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده، شفا و رحمت را می‌بخشد، و در بعضی دیگر خسارت و خواری را، آنگاه دنباله‌اش فرموده ﴿قُلْ كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ و معنایش این است که لائق به این نفوس ظاهره و پاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد، هم چنان که آفتاب نمک را که سفت است سفت‌تر می‌کند، و روغن را که نرم است نرم‌تر می‌سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیاه‌روبی او را بیشتر

می‌کند.

آنگاه می‌گوید: البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید، و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید.^۱

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می‌شود باز حرفی بود، و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آنکه نفوس ساده و بی‌ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد. و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجی مؤثره حاصل می‌شود، و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می‌کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم (دقت فرمائید).

بحث فلسفی (در باره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بین فعل و علت فاعلی)

حکما گفته‌اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه‌ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل جلوه می‌کند که گویا یک مرتبه نازله و درجه‌ای پائین‌تر از وجود فاعل است، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور و به عکس وجود فاعل را چنان جلوه می‌دهد که گویا مرتبه عالی‌ای از وجود فعل است، بلکه بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن نیز، مطلب از همین قرار است.

به این بیان که گفته‌اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می‌بایست نسبت فاعل به فعلش با نسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنابراین دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم.

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۶.

وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن

نظیر این برهان در معلول بالنسبة به سائر علل جریان داشته اثبات می کند که میان علتها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است، و علت فاعلی از آنجایی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است.

ذات نیافته از هستی بخش *** کی *** تواند که شود هستی بخش

ناگزیر باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازل‌های).

همین معنا را مرحوم صدر المتالیهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده، و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است، و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشند، چه در چنین صورتی ذات معلول، بی نیاز از علت، و خود، مستقل از آن می بود، و در چنین فرضی دیگر معلول نبود، و این خود خلف فرض است، چون فرض ما معلول بودن معلول است، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است، و آن استقلالیه که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال او نیست، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می کند، پس بنابراین وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد.

دنباله بحث سابق از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در نسخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می سازند، و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریایی اوست، و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند.

بنابراین موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می‌کنند، صفات علیای او را نشان می‌دهند، و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است.

بیان آیات

معنای «روح» و مراد از «امر خدا» و توضیح اینکه روح از امر خدا است

﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

کلمه «روح» به طوری که در لغت معرفی شده به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود و به لفظ «روح» هم ضمیر مذکر بر می‌گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازاً در اموری که به وسیله آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می‌شود اطلاق بکنند، چنان که علم را حیات نفوس می‌گویند چنانچه خدای تعالی هم فرمود: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾^۱ که مقصود از آن زنده کردن، هدایت نمودن به سوی ایمان است، و در آیه شریفه ﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ﴾^۲ هم از همین باب جمعی روح را به وحی تفسیر کرده‌اند و همچنین آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾^۳ که مراد از آن قرآن است که آن نیز وحی است، و گفته‌اند که اگر خدا قرآن و وحی را روح نامیده از این باب بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات و زندگی می‌یابند هم چنان که روح معروف مایه حیات جسدهای مرده است.

و به هر حال کلمه «روح» در بسیاری از آیات مکی و مدنی تکرار شده، و در همه جا به این معنایی که در جانداران می‌یابیم و مبدأ حیات و منشا احساس و حرکت ارادی است نیامده، مثلاً یک جا فرمود: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^۴ و نیز فرموده ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^۵ که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است، و قبلاً هم روایتی از علی (علیه السلام)

^۱ کسی که مرده بود زنده‌اش کردیم. - انعام، آیه ۱۲۲.

^۲ ملائکه با امر او روح را می‌آورند. - نحل، آیه ۲.

^۳ و اینچنین روحی از امر خود را به تو وحی کردیم. - شوری، آیه ۵۲.

^۴ روزی که روح و ملائکه به صف می‌ایستند. - نبا، آیه ۳۸.

^۵ ملائکه و روح در آن شب به امر پروردگارش هر چیزی را نازل می‌کنند. - قدر، آیه ۴.

نقل کردیم که آن جناب به آیه ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ استدلال فرموده بود بر اینکه روح غیر از ملائکه است.

و نیز قرآن کریم که یک جا آن را به «قدس» و جایی دیگر به «امانت» توصیف کرده است - و به زودی خواهد آمد - به خاطر این است که چون روح از خیانت و قذارت‌های مادی و پلیدیهای معنوی و از معایب و امراضی که روحهای انسانی آلوده به آنهاست پاک و منزّه است.

و این روح هر چند غیر از ملائکه است، لیکن جز در امر وحی و تبلیغ - هم چنان که از آیه ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...﴾^۲ استفاده می‌شود - همراه ملائکه هست.

از سوی دیگر می‌بینیم یک جا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده و می‌فرماید: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۳ و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین خوانده و آورنده قرآنش نامیده و فرموده: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^۴ و نیز فرموده: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾^۵ و روح را که به وجهی غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است آورنده قرآن دانسته است، پس معلوم می‌شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است.

از همین جا آن گره و مشکلی که در آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾^۶ بود حل می‌شود، و معلوم می‌گردد که مراد از «وحی روح» در آیه مزبور نازل کردن روح القدس است به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)، و نازل کردن روح القدس برای آن جناب همان وحی قرآن است به او، چون همانطور که بیان شد حامل قرآن روح القدس است، پس اجباری نیست که ما هم مانند بعضی که در چند سطر قبل نقل کردیم مراد از روح را در آیه شریفه قرآن بگیریم.

و اگر نسبت وحی را به روح داد و فرمود روح را به تو وحی کردیم با اینکه روح از موجودات عینی و

^۱ خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می‌فرستد... - نحل، آیه ۲.

^۲ خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می‌فرستد... - نحل، آیه ۲.

^۳ بگو ای پیامبر هر که با جبرئیل دشمن است [با خدا دشمن است] زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رساند. - بقره، آیه ۹۷.

^۴ جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده تا به حکمت و اندرزهای آن خلق را متذکر ساخته و از عقاب خدا بترسانی (و مردم را) به زبان عربی فصیح (هدایت کنی). - شعراء، آیه ۱۹۵.

^۵ بگو روح القدس از ناحیه پروردگارت آورده. - نحل، آیه ۱۰۲.

^۶ و همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. - شوری، آیه ۵۲.

از اعیان خارجی است و وحی به معنای کلام پنهان است، از این باب است که این سلسله از موجودات یعنی ارواح که موجوداتی طاهر و مقدسند همانطور که موجوداتی مقدس از خلق خدا هستند یکی از کلمات خدای تعالی نیز هستند همانطوری که در قرآن عیسی بن مریم را کلمه خدا نامیده و فرموده: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^۱.

پس روح را از این رو کلمه نامیده که مانند سایر کلمات بر مراد صاحب خود دلالت می‌کند و وقتی جائز باشد روح را کلمه بنامیم پس جائز خواهد بود که آن را وحی نیز بنامیم، و اگر در آن آیه عیسی بن مریم را کلمه‌ای از خود (کلمه منه) دانسته بدین جهت بوده که پیدایش عیسی به وسیله کلمه «ایجاد» بوده بدون اینکه سببهای عادی که در تکون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اینکه خود قرآن صریحاً فرموده: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲.

خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح این را نیز فرموده: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ و ظاهر از کلمه «من» این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند هم چنان که این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است، مانند آیه ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾^۳ و آیه ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾^۴ و آیه ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾^۵ و آیه ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^۶ که در همه اینها کلمه من می‌فهماند روح از جنس و سنخ امر است.

آنگاه امر را بیان کرده و می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۷ که در درجه اول می‌فهماند امر او عبارت است از

کلمه «کن» که همان کلمه ایجاد است که عبارت از خود ایجاد است و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز، لیکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به

^۱ و کلمه‌ای و روحی از خود که به مریم القاء نمود. - نساء، آیه ۱۷۱.

^۲ همانا مثل خلقت عیسی از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. - آل عمران، آیه ۵۹.

^۳ القاء می‌کند روح را از امر خود. - مؤمن، آیه ۵.

^۴ خدا فرشتگان و روح را به امر خود نازل می‌کند. - نحل، آیه ۲.

^۵ به همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. - شوری، آیه ۵۲.

^۶ در این شب فرشتگان و روح به اذن خدا (بر امام عصر) از هر فرمان نازل گرداند. - القدر، آیه ۴.

^۷ فرمان خدا نافذ خدا (در عالم) چون اراده خلقت چیزی را کند به محض اینکه گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد، پس منزله و پاک خدایی که ملک و ملکوت هر موجود بدست قدرت او و بازگشت شما همه خلایق به سوی او است. - یس، آیه

ذات است، این معنای امر خدا است، و از جمله دلیلهایی که می‌رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر کلام خدا هستند آیه ذیل است که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ﴾^۱ که امر خدای را بعد از آنکه یگانه معرفی نموده به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجی بودن است و از آن فهمیده می‌شود که موجودات خارج با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند معذک جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد از این جهت امر خدا نیست بلکه خلق خداست هم چنان که فرمود: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^۲ پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

این معنا از کلام دیگر خدای سبحان به خوبی استفاده می‌شود که فرمود ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۳ زیرا در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می‌کند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر «کن» خاطر نشان می‌سازد (دقت فرمائید).

و همچنین نظیر این آیه است آیه ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^۴ زیرا ایجاد

خدای سبحان را که منسوب به خود او است و سلسله علل، تخیل و واسطه نیستند خلق دیگری نامیده. از همه آنچه که گفته شد این معنا به دست آمد که امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخیل نیستند و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود.

و در درجه دوم این معنا را خاطر نشان می‌سازد که امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، و

^۱ و فرمان ما در عالم یکی است در سرعت به مانند چشم به هم زدن انجام یابد. - قمر، آیه ۵۰.

^۲ آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خدا است و حکم نافذ فرمان او است. - اعراف، آیه ۵۴.

^۳ همانا مثل خلقت عیسی (در خارق العاده بودن) از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. - آل عمران، آیه ۵۹.

^۴ پس آنگاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار (صلب و رحم) قرار دادیم آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم. - مؤمنون، آیه ۱۴.

فراموش نشود که ملکوت، ابلغ از ملک است بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است آن چنان که فرمود: ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ و نیز فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲ و نیز فرمود: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^۳.

پس، از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به او است بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تاثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود ما فوق نشاء مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت است.

و خدای سبحان امر روح را به اوصاف مختلفی توصیف فرموده یکی اینکه آن را به تنهایی ذکر کرده مانند آیه ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^۴ و نیز مانند ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...﴾^۵.

موارد اطلاق و استعمال کلمه «روح» در آیات قرآن مجید

از کلام خدای سبحان چنین بر می آید که این روح گاهی با ملائکه است هم چنان که آیات زیر بدان دلالت دارد که می فرماید: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ

^۱ آیا فکر و نظر در ملکوت و قوای آسمانها و زمین نمی کنند. - اعراف، آیه ۱۸۵.

^۲ و همچنین ما بر ابراهیم ملکوت و باطن آسمانها و زمین رای ارائه دادیم. - انعام، آیه ۷۵.

^۳ در این شب فرشتگان روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام زمان) از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) نازل گرداند. - قدر، آیه ۴.

^۴ روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده. - نبا، آیه ۳۸.

^۵ فرشتگان به سوی عرش خدا بالا روند. - معارج، آیه ۴.

نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ ﴿١﴾ و ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ ٢ و ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ ٣ و ﴿فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ ٤.

و گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود و در این باره فرموده است: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ ٥ و نیز فرموده: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ٦.

و گاهی دیگر آن حقیقتی که با مؤمنین است نامیده شده است و در این باره فرموده: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ ٧ اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ ٨.

برای اینکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است.

و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیده شده است که انبیاء با وی در تماسند و در این باره فرموده: ﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا...﴾ ٩ و نیز فرموده: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ ١٠ و نیز فرموده: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ ١١ و آیاتی دیگر.

و گاهی به آن حقیقتی اطلاق می شود که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد، و پاره‌ای از آیات اشعار به این معنا دارد، یعنی زندگی حیوانات و نباتات را هم روح نامیده چون همانطور که گفتیم حیات متفرع بر داشتن روح است.

پس، از آنچه گذشت با تمام طول و تفصیلش معنای آیه ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ روشن شد، و معلوم شد که جواب آیه از سؤال از روح مشتمل بر بیان حقیقت روح است، و اینکه روح از مقوله امر است، به آن معنایی که گذشت.

١ بگو ای پیغمبر (بطائفه یهود که با جبرئیل اظهار دشمنی می کنند) هر که با جبرئیل دشمن است با خدا دشمن است زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رسانید. - بقره، آیه ٩٧.

٢ جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده. - شعراء، آیه ١٩٣.

٣ تو بگو که این آیات را روح القدس از جانب پروردگار من به حقیقت و راستی نازل کرد. - نحل، آیه ١٠٢.

٤ پس فرستادیم به سوی او روح ما را پس مجسم شد برای او مانند بشری کامل. - مریم، آیه ١٧.

٥ پس تمام کرد او را و دمید در او از روح خود. - الم سجده، آیه ٩.

٦ پس هنگامی که تمام کردم او را و دمیدم در او از روح خودم. - حجر، آیه ٢٩ و - ص، آیه ٧٢.

٧ اینان نوشته شده در دلهايشان ایمان و تایید کرده است آنها را با روح از خودش. - مجادله، آیه ٢٢.

٨ آیا کسی که مرده است پس زنده کردیم او را و قرار دادیم برای او نوری که به آن در بین مردم برود. - انعام، آیه ١٢٢.

٩ نحل، آیه ٢.

١٠ بقره، آیه ٨٧.

١١ شوری، آیه ٥٢.

و اما جمله ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا﴾ معنایش این است که آن علم به روح که خداوند به شما داده اندکی از بسیار است، زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است، و شما از آن آثار بی خبرید.

اقوال مختلف و متعدد مفسرین در باره مراد از روح در آیه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾

این بود نظریه ما در باره روح ولی مفسرین در اینکه مراد از روح که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب قرار گرفته چیست اقوال مختلفی دارند.

بعضی^۱ از ایشان گفته اند: مراد از روح که در آیه از آن سؤال شده همان روحی است که خدای تعالی در آیه ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ و در آیه ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...﴾ از آن اسم برده، ولی این مفسرین دلیلی بر گفته خود ارائه نداده اند.

بعضی^۲ دیگر گفته اند: مراد از آن، جبرئیل است، زیرا خدای تعالی او را روح نامیده و فرموده: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ دلیل ایشان همین است که خدا او را روح نامیده، ولی صرف نامیدن، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا کلمه روح بیاید به معنای جبرئیل باشد، علاوه بر این ما در آغاز گفتار خاطر نشان ساختیم که تسمیه جبرئیل به روح معنای خاصی دارد، و اگر این معنا نبود می بایستی عیسی و جبرئیل شخص واحدی باشند چون خدای سبحان عیسی را نیز در کلام خود روح نامیده.

بعضی^۳ دیگر گفته اند: مراد از روح، قرآن کریم است، چون خدای سبحان آن را روح خوانده، و حاصل سؤال و جواب در آیه مورد بحث این است که مردم از تو از قرآن می پرسند که آیا از امر خداست و یا از خود تو؟ جوابشان بگو که از ناحیه امر پروردگار من است، و غیر از پروردگار من کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد، و به همین جهت قرآن آیتی

است معجزه که بر صحت رسالت من دلالت دارد، و شما علمتان به قرآن بسیار کم است، و احاطه به آن ندارید تا بتوانید مثل آن را بیاورید، سپس اضافه کرده اند که آیه بعد هم که می فرماید: ﴿وَلَيْنُ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ این معنا را تایید می کند.

این قول نیز صحیح نیست، و همان ایرادی که به وجه قبلی کردیم به این نیز وارد است، زیرا صرف اینکه در کلام خدای سبحان روح به معنای قرآن آمده باشد دلیل نمی شود بر اینکه هر جا که این کلمه اطلاق شده به

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۹.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۵۲ به نقل از قتاده.

^۳ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۸.

معنای قرآن بوده باشد، علاوه بر این قبلا هم گفتیم که روح در آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾^۱ به معنای قرآن نیست، و اشکالی را هم که به این معنا وارد می شد بیان نمودیم، از این هم که بگذریم آیه «و لو شئنا» که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد چنین نیست، که تنها این قول را تایید کند، بلکه مؤید اقوال دیگری نیز هست.

بعضی^۱ دیگر گفته اند: مراد از روح، روح انسانی است، چون متبادر از آن هر جا که اطلاق شود همین معنا است، و پاسخ ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^۲ در حقیقت، طفره رفتن از جواب و نهی از غور در فهم حقیقت روح است، چون روح از امر خداست که خدا علم آن را به خود اختصاص داده و احدی را به حقیقت آن راه نداده است. قائلین به این قول سپس اختلاف کرده اند در اینکه آیا روح جسمی است هوایی و لطیف که در جوف بدن آمد و شد می کند، و یا آنکه جسمی است هوایی در هیات و شکل بدن که در بدن حلول نموده بعد از مرگ از بدن بیرون می شود، و یا آنکه اجزای اصلی بدن است که در قلب جای دارد، و یا آنکه حالتی است برای بدن، و یا آنکه همان بدن آدمی است و یا چیزی غیر اینها، و هر کدام از ایشان یکی از این احتمالات را اختیار کرده اند.

اشکال این قول این است که قبول نداریم متبادر از لفظ روح در کلام خدای سبحان روح آدمی باشد، و دقت و تدبر در آیات کریمه ای که متعرض کلمه روح شده احتمالاتی را که این قائلین بر سر آنها اختلاف کرده اند همه را دفع می کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح، مطلق روحهایی است که در کلام مجید خدای تعالی آمده، و مقصود از سؤال این است که آیا این روح ها که در قرآن آمده آیا قدیمند یا حادثند، جواب داده که روح، حادث از امر خدا و فعل او است و فعل خدا حادث است نه قدیم.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۷.

اشکال این قول این است که هر چند این تعمیم صحیح است لیکن ارجاع سؤال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا کردن جواب به طوری که با این سؤال جور و مناسب در آید ادعایی است بدون دلیل و لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

مفسرین، گذشته از این اختلاف، اختلاف دیگری در معنای ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ دارند که آیا این جواب، جواب مثبتی است، یا آنکه ظفره رفتن از جواب و توجه نکردن به سؤال است، وجوه و اقوالی که در معنای روح نقل کردیم از نظر مناسبت با این دو قول مختلفند، پاره‌ای از آن اقوال با قول اول مناسبتند، و پاره‌ای دیگر با قول دوم، که اگر دقت فرموده باشید ما در نقل هر یک از آن اقوال اشاره به این جهت نیز کرده‌ایم.

سپس اختلاف دیگری کرده‌اند که مخاطبین به این آیه چه کسانی هستند؟ و اینکه می‌فرماید: «شما از علم بهره‌ای داده نشده‌اید مگر اندکی» آیا مخاطب به آن قوم یهود است و یا قریش؟ - البته اگر قریش باشند قطعاً یهودیها یادشان داده‌اند که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) چنین سؤالی بکنند - و یا آنکه مخاطبین به آن رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و سایر مردمند؟ مناسب‌تر به سیاق آیات این است که مخاطبین به خطاب ﴿وَمَا أُوْتِيتُمْ﴾ یهود باشد، و جمله مذکور تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) باشد، و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند، چون در عصر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) یهود معروف به علم و دانش بوده‌اند، و در این کلام و خطاب هم مختصر علمی برای آنان اثبات کرده.

و اما قریش و کفار عرب که در پاره‌ای آیات قرآن از ایشان با جمله ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ تعبیر شده مردمی جاهل بوده‌اند.

﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾.

کلامی است متصل به ما قبلش، زیرا آیه قبلی اگر چه متعرض مطلق روح بود که خود دارای مراتب مختلفی است اما بر حسب سیاق آیات مورد بحث که در باره قرآن گفتگو داشت می‌فهمیم که مقصود از آن خصوص آن روحی است که از آسمان بر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نازل می‌شود و قرآن را به او القاء می‌کرد.

و بنابراین، معنای آیه مورد بحث - و خدا داناتر است - چنین خواهد شد آن روح که بر تو نازل می‌شود و قرآن را به امر ما به تو القاء می‌کند از تحت قدرت ما خارج نیست و قسم می‌خورم که اگر بخواهیم همان روح را که کلمه القاء شده ما به تو است، از بین می‌بریم، آن وقت است که دیگر کسی را که به نفع تو و علیه ما وکیل به آن باشد نخواهی یافت یعنی کسی را نخواهی جست که از تو دفاع نموده و ما را محکوم و مجبور به برگرداندن آن نماید.

و از این معنا برمی آید که اولامراد از ﴿بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ آن روح الهی است که کلمه القاء شده به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بوده و همان حقیقتی است که آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾^۱ به آن اشاره می کند.

و ثانیاً اینکه مراد از وکیل، وکیل مطالبه و برگرداندن آن چیزی است که خدا گرفته است، نه وکیل در حفظ قرآن و تلاوت آن که بعضی^۲ از مفسرین پنداشته اند، و معلوم است که این تفسیر مبنی بر این است که مراد از ﴿بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ قرآن باشد، نه روح که آورنده آن است، و حال آنکه جلوتر گفتیم مراد از آن روح است.

﴿إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾.

کلمه «الا» استثناء از جمله ای است که به خاطر دلالت سیاق حذف شده و تقدیر کلام چنین بوده: تو به آنچه اختصاص یافتی اختصاص نیافتی و آن موهبتی که به تو عطا شد که عبارت از نازل شدن روح و ملازمتش با تو است به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتی از پروردگارت، آنگاه آن رحمت را تعلیل نموده و فرموده: ﴿إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾ همانا فضل او بر تو بسیار بزرگ است» و معلوم است که این جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است.

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

کلمه ظهیر به معنای کمک کار و ماخوذ از ظهر است مانند کلمه رئیس که ماخوذ از «رأس» است، و کلمه «بمثله» از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای مضمیر است، و ضمیر آن به قرآن برمی گردد. در این آیه به روشنی و صراحت تحدی شده است، و ظهور در این دارد که به تمامی خصوصیات قرآن و صفات کمالی که از نظر لفظ و معنا دارد تحدی شده، نه تنها به فصاحت و بلاغت لفظ آن، زیرا اگر منظور معجزه بودن لفظ آن بود دیگر معنا نداشت که همه جن و انس را دخالت دهد، بلکه باید می فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمی توانند به مثل آن بیاورند.

علاوه بر این ظاهر آیه می رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد، به شهادت اینکه می بینیم در این عصر هم که اثری از فصحا و بلغای آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقی

^۱ این چنین وحی نمودیم به تو روحی از امر خود را. - شوری، آیه ۵۴.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۸.

مانده و به بانگ بلند تحدی می کند.

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾.

«تصریف امثال» به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیانهای مختلف و اسلوبهای گوناگون ایراد کردن است، و «مثل» به معنای توصیف مقصود است به چیزی که آن را مجسم و ممثل کند و ذهن شنونده را به آن نزدیک گرداند، و کلمه «من» در جمله ﴿مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ برای ابتداء غایت است، مراد این است که ما هر مثلی را که روشنگر راه حق و راه ایمان و شکر باشد برای ایشان بیان کردیم، ولی بیشتر مردم جز راه کفران را نپیمودند، و این کلام همانطور که ملاحظه می کنید، در مقام توبیخ و ملامت است.

و در جمله ﴿أَكْثَرُ النَّاسِ﴾، اسم ظاهر «ناس» به جای ضمیر «هم» به کار رفته، و در اصل «اکثرهم» بوده، و شاید جهت این تعبیر این بوده که خواسته است اشاره به این نکته کند که سر کفران ایشان همین است که ناسند هم چنان که در آیه ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا﴾^۱ نیز گذشت که کفران، خاصیت انسان بودن است. و معنای آیه این است که سوگند می خوریم که ما در این قرآن برای مردم مکرر مثلها آوردیم که حق را برایشان روشن می کرد، و ایشان را به ایمان به ما و شکر نعمتهای ما دعوت می نمود، و لیکن بیشتر مردم جز راه کفران نپیمودند و شکر ما نگزاردند.

مشرکین از در عناد و لجاجت، ایمان آوردن خود را به انجام معجزاتی غریب و ناممکن

مشروط می کنند

﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ... كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾.

کلمه «فجر» به معنای باز کردن و شکافتن است، و همچنین است کلمه «تفجیر» با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می رساند، و «ینبوع» به معنای چشمه ای است که آبش خشک نمی شود، و کلمه «خلال» به معنای وسط و اثناء هر چیزی است، و «کسف» جمع کسفه است هم چنان که قطع جمع قطعه است، هم بر وزن آن است و هم به معنای آن، و کلمه «قبیل» به معنای مقابل است، مانند عشیر که به معنای معاشر است و کلمه «زخرف» به معنای طلا است، و «رقی» به معنای صعود و بالا رفتن است.

این آیات آن معجزاتی را حکایت می کند که قریش علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اقتراح و از وی مطالبه می کرده اند. و با وجود قرآن که معجزه جاودانی است ایمان آوردن خود را مشروط به آن می نمودند، چون می خواستند قرآن را یک دستی گرفته آن را خوار بشمارند.

^۱ اسری، آیه ۶۷.

و معنای آن این است که «قالوا» یعنی قریش گفتند: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ﴾ ای محمد به تو

ایمان نمی آوریم ﴿حَتَّى تَفْجَرَهُ﴾ تا آنکه بشکافی ﴿لَنَا مِنَ الْأَرْضِ﴾ برای ما از زمین مکه با همه کم آیش «ینبوعاً» چشمه آبی که آبش خشک نشود «او تکون - اعجازا - لک» تا اینکه به عنوان معجزه برای تو بوده باشد ﴿جَنَّةٍ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ﴾ باغی از خرما و انگور که در آن نهرها جاری سازی «خلالها» در وسط آن بهشت «تفجیراً» جاری ساختنی ﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ﴾ و یا آسمان را فرو ریزی همانطور که خودت (در سخنان) ادعا کردی.

(این جمله اشاره است به حکایت کلام خدا که فرموده بود: ﴿أَوْ تُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ﴾^۱ و از همین جا فهمیده می شود که سوره اسری بعد از سوره سبأ نازل شده) ﴿عَلَيْنَا كِسْفًا﴾ یا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فرو ریزی ﴿أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ و یا خدا و ملائکه را در مقابل چشم ما حاضر کنی تا آنها را ببینیم ﴿أَوْ يَكُونُ لَكَ يَبِيتٌ مِنْ زُخْرَفٍ﴾ و یا خانه ای از طلا داشته باشی ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ﴾ و یا به آسمان بالا روی ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَبِّكَ﴾ و هرگز به بالا رفتن ایمان نیاوریم ﴿حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا﴾ تا آنکه بر ما نازل کنی ﴿كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ کتابی را که بخوانیم.

تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نه به عنوان یک

فرد بشری و نه به عنوان پیامبر الهی، نیست

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾.

در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را فرمان می دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) توقع می کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلاً محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می گفتند: ما ایمان نمی آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین و چنان کند و این امور غیر معقول و غیر ممکن را از خدا می خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری سازی و چه کنی و چه کنی.

اگر منظورشان این بوده که آن جناب به این عنوان که یک فرد از افراد بشر است این کارها را انجام دهد که زهی نفهمی، زیرا بشر کجا و چنین قدرت مطلقه و غیر متناهی و محیط حتی بر محالات ذاتی کجا؟ و اگر

^۱ سبأ، آیه ۹.

مقصودشان این بوده که آن جناب از این جهت که مدعی رسالت است چنین کارهایی را بکند که زهی لجاجت،
زیرا رسالت کجا چنین

اقتضایی دارد، رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آنچه را خداوند به او پیغام داده و مامور به ابلاغ بر بندگانش کرده که از راه انذار و تبشیر ابلاغ کند، نه اینکه قدرت غیبی خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفریدن هر چه که بخواهد قدرت دهد و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد خود آن جناب چنین ادعایی نکرده و بارها خاطر نشان ساخته که من مانند شما یک فرد بشرم با این تفاوت که به من وحی می‌شود، پس این اقتراح و پیشنهاد ایشان با اینکه واضح البطلان است پیشنهاد عجیبی است.

و به همین جهت پیامبر خود را مامور نموده که در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گزاف و تفویض قدرت که از گفته ایشان برمی‌آمد منزّه نماید (بعید نیست که از جمله ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي﴾ تعجب هم استفاده بشود چون مقام بسیار مناسب آن را دارد)، و در ثانی بصورت استفهام بفرماید: ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ مگر من جز یک فرد بشرم؟، و همین جواب، خود مؤید این است که جمله ﴿سُبْحَانَ رَبِّي﴾ در مورد تعجب و به منظور افاده آن آمده باشد، و معنا چنین باشد که اگر این اقتراح و توقعاتان از من از این نظر است که من محمد و فرزند عبد الله هستم که از این نظر من یک فرد بشر هستم و هیچ بشری قدرت بر انجام این امور ندارد، و اگر از این نظر از من چنین توقعاتی می‌کنید که من رسول خدایم که معنای رسالت، داشتن قدرت بر اینگونه امور نیست و رسول جز گرفتن رسالت و رساندن آن شانی ندارد، و معنای رسالت این نیست که دارای قدرت غیبی مطلق باشد.

از این بیان روشن شد که هر یک از دو کلمه «بشرا» و «رسولا» دخالتی در تمامیت جواب دارند، کلمه «بشرا» جواب اقتراح ایشان است که آن جناب خودش چنین و چنان کند، و کلمه «رسولا» جواب از این است که اگر تو رسولی از خدایت قدرت بر آوردن اینگونه امور را بگیری.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: تنها کلمه «رسولا» در جواب دخالت دارد، و کلمه «بشرا» به عنوان مقدمه آورده شده، یعنی خواسته است قبلاً ایشان را از این اشتباه که مگر بشر هم رسول می‌شود بیرون آورده و بفهماند که پیغمبران گذشته هم از جنس بشر بوده‌اند، و آنگاه جواب دهد که پیغمبران جز بر آنچه که به دستشان سپرده شده قدرت بر آوردن چیز دیگری ندارند، و معنای پیغمبری این نیست که خداوند قدرت خود را به ایشان واگذار کرده باشد، و ایشان بتوانند به پروردگار خود تحکم کنند. پس معنای کلام این می‌شود که: مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟.

مفسر نامبرده سپس چنین گفته است: ما نمی‌توانیم هر دو کلمه بشرا و رسولا را دو نقطه اتکاء در جواب بدانیم زیرا اولاً با آنچه که از روایات برمی‌آید مخالف است برای اینکه از روایات برمی‌آید که مشرکین از رسول

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶۹.

خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) درخواست کردند که از خدای خود چنین و چنان بخواهد، نه اینکه خودش از پیش خود بیاورد تا در جوابشان گفته شود «من جز بشری نیستم» و در ثانی مستلزم این است که کلمه رسول، خبر بعد از خبر بوده و هر دو خبر «کان» بوده باشند که ذوق سلیم این معنا را نمی‌پسندد.

اشکالی که در گفتار او هست این است که:

اولا - حمل کردن کلمه «بشرا» بر پاسخ از این پندار که ممکن نیست فرستاده خدا از جنس بشر باشد حملی است بدون دلیل، زیرا در آیات قرآنی هیچ نقلی از چنین پنداری دیده نشده است.

و ثانيا - آن طور هم که او جمله ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ را معنا کرده باز نقطه اتکاء کلام «رسولا» نیست، بلکه تشبیه رسول به سایر پیغمبران است چون معنای او این شد: «مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟» پس در نتیجه نقطه اتکاء کلام حذف شده و معلوم است که حذف معتمد کلام، سیاق را فاسد نموده و شنونده چیزی از آن نمی‌فهمد (دقت بفرمائید).

و ثالثا - اگر در روایات آمده که از آن جناب خواستند تا از پروردگارش درخواست اقتراحات ایشان را بکند در صورتی متبع است که صریح کتاب مخالف آن نباشد و گرنه به خاطر روایت دست از قرآن بر نمی‌داریم و قرآن صراحت دارد بر اینکه ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ﴾ «تا آنکه تو برایمان نهر بشکافی» ﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ﴾ یا آسمان را به زیر آوری، سبحان الله این چه بلندپروازی است در حق تاریخ و روایات آن، که حتی آن را بر کتاب خدا حکومت داده و در صورت مخالفت و معارضه صریح هم آن را بر قرآن مقدم بداریم.

و رابعا - ادعای اینکه ذوق سلیم خبر بعد از خبر را نمی‌پسندد هیچ وجهی ندارد.

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾.

استفهام در جمله ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ استفهام انکاری است، و جمله ﴿قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ...﴾

حکایت حال کفار و وضع اعتقادات ایشان است، هر چند که عین این کلام را نگفته باشند.

و انکار نبوت و رسالت با اقرار به ثبوت اله، خود از عقائد بت پرستان است که در عین

اقرار به وجود پروردگار زیر بار نبوت نمی‌روند، و همین خود قرینه بر این است که مقصود از کلمه «ناس» در این آیه همان بت پرستان، و مراد از ایمانی که زیر بارش نرفتند ایمان به رسالت است. بنابراین، معنای آیه این می‌شود که: چه بازداشت بت پرستان را - البته فراموش نشود که قریش و عموم عرب آن روز از این طائفه بودند - از اینکه به رسالت و یا به رسالت تو ایمان آورند؟ چیزی بازشان نداشت الا اینکه می‌پنداشتند رسول نمی‌تواند از جنس بشر باشد، و به همین جهت همواره با رسولان می‌ستیزیدند و دعوت ایشان را رد می‌کردند هم چنان که خدای تعالی در نظائر آیه ﴿لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلْنَا مَلَائِكَةً فِإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾^۱، پندار ایشان را حکایت نموده است.

تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن، که در جواب خداوند به مشرکین که رسالت یک فرد بشری را محال می‌دانستند بیان گشته است

﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَاً رَسُولاً﴾.

در این آیه رسول خود را دستور می‌دهد که گفتار و انکار ایشان را نسبت به انکار رسالت بشر و نزول وحی را رد نموده و بفرماید: عنایت الهی چنین تعلق گرفته که اهل زمین را هدایت فرماید، و این صورت نمی‌گیرد مگر به وسیله وحی آسمانی، چون بشر از پیش خود هدایت نمی‌شود پس انسان‌ها که در زمین زندگی می‌کنند هیچ وقت بی‌نیاز از وحی آسمانی نیستند، بناچار باید فرشته‌ای به عنوان رسول به یک دسته از ایشان که همان انبیاء هستند نازل گردد.

و این خصیصه زندگی زمینی و عیش مادی است که به هدایت الهی نیازمند است، و آن هم نمی‌شود مگر به وسیله نزول وحی از آسمان، حتی اگر فرضاً عده‌ای از فرشتگان هم در زمین زندگی کنند و محکوم به عیش مادی و زمینی شوند بر آنان نیز فرشته‌ای نازل می‌کردیم تا وحی ما را به ایشان برساند، آری این مساله از خصائص زندگی زمینی است.

خواننده محترم به طوری که ملاحظه می‌فرماید عنایت و نقطه اتکاء در آیه شریفه به دو جهت است یکی اینکه زندگی بشر زمینی و مادی است و دوم اینکه هدایت که خدای تعالی آن را بر خود واجب کرده تنها از راه وحی آسمانی و به وسیله یکی از فرشتگان عملی است، و راه دیگری ندارد.

^۱ اگر پروردگار ما می‌خواست ملائکه‌ای می‌فرستاد ما به آنچه که شما بدان فرستاده شده‌اید کافریم. - حم، سجده، آیه ۱۴.

و اتفاقاً همین طور هم هست و این دو جهت خود دو تا از مقدمات اساسی برهان بر نبوت عامه و اثبات آن است.

و اما اصراری که مفسرین کرده‌اند که معنای آیه را به این تنگنا مقید کرده‌اند که رسول هر جنسی باید از همان جنس باشد مثلاً رسول آدمیان آدمی و رسول فرشتگان، فرشته باشد صحیح نبوده و معنایی آن چنان با اهمیت هم نیست که نسبت به آن اصرار ورزیده‌اند، زیرا بشر بودن رسولان گسیل شده به سوی بشر با اینکه آموزندگان و مربیان بشرند امری است ضروری و از لوازم زندگی زمینی، پس آن نکته‌ای که گفتنی است و آیه کریمه به آن عنایت دارد همین است که زندگی بشر زمینی و مادی است و وحیی که از آسمان به ایشان می‌شود به وسیله فرشته‌ای آسمانی است، و این وحی هر چند برای بشر است و لیکن همه افراد بشر قابل دریافت آن نیستند، آری افراد نوع بشر از نظر سعادت و شقاوت و کمال و نقص و پاکی و ناپاکی باطن مختلفند، تنها از میان افراد این نوع آن عده معدودی می‌توانند حامل و دریافت کننده آن باشند که مانند فرشته آورنده آن پاک و از مساس شیطان منزّه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبیاء هستند.

توضیح اینکه عنایت الهی اقتضاء دارد که خداوند هر نوع از انواع مخلوقات را به سوی کمال و سعادتش هدایت کند، و انسان نیز که یکی از انواع مخلوقات است مستثنای از این قاموس کلی و عمومی نیست و این را می‌دانیم که سعادت و کمال این نوع جز در زندگی اجتماعی صورت نمی‌گیرد، چون خصوص انسان موجودی است که باید دسته جمعی زندگی کند و قوانین و سنت‌هایی که مایه سعادت دنیا و آخرتش باشد در ظرف اجتماعیش جریان یابد، اختلافات قهری و اجتناب‌ناپذیری که در میان افراد اجتماعش پدید می‌آید برطرف کند.

و از آنجایی که زندگی این نوع از مخلوقات، زندگی شعوری است ناگزیر باید علاوه بر عقل و تمیز میان خیر و شر، مجهز به وسائل بیشتری برای پذیرفتن قانون و سنت باشد، زیرا اگر به غیر عقل چیز دیگری که مایه هدایت او باشد نمی‌داشت به سعادت مطلوبش نمی‌رسید، آری مایه اختلاف او همین عقل او است، و عقلی که خود مایه اختلاف است چگونه رفع اختلاف می‌کند پس ناگزیر باید به یک شعور دیگری هم مجهز باشد تا با آن شعور خود معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمالش را که خداوند به سویش می‌فرستد درک نماید، و آن شعور عبارت است از شعور وحی، و انسان دارنده آن عبارت است از نبی و پیغمبر.

و این برهان عقلی برهانی است تمام که از کلام خود خدای تعالی استفاده می‌شود و

ما چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم این کتاب و در ضمن داستانهای نوح (علیه السلام) در جلد دهم آن با شرحی مفصل گذرانیدیم.

و اما آیه مورد بحث یعنی آیه ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ...﴾ نکته دیگری علاوه بر برهان گذشته افاده نموده چنین می‌رساند که القاء وحی به سوی بشر حتماً باید به وسیله فرستادن فرشته از آسمان صورت گیرد.

و حاصل مضمون آیه مذکور و آیه قبلیش این است که تنها مانع پذیرفتن مردم دعوت تو رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را این است که ایشان پنداشته‌اند که رسالت بشر از ناحیه خدا محال است، و در این پندار خود خطا کرده‌اند، زیرا مقتضای زندگی زمینی از یک سو، و عنایت خدای تعالی نسبت به هدایت بندگانش از سوی دیگر اقتضاء می‌کند که خداوند فرستاده‌ای از جنس فرشتگان به سوی افرادی از بشر گسیل بدارد، و پیامهای خود را به وسیله آن فرشته به آن افراد برساند، و این به حدی اجتناب‌ناپذیر و لازم است که حتی اگر فرضاً ساکنان زمین هم فرشتگان بودند باز خدای تعالی به افرادی از آنان که رسول خدا بودند فرشتگانی از آسمان می‌فرستاد تا وحی او را به ایشان ابلاغ نماید.

و این بیان به طوری که ملاحظه می‌فرمائید اولاً معنای رسالت بشری را می‌رساند و می‌فهماند که رسول عبارت است از انسانی که ملائکه‌ای از آسمان به سوی او نازل شده دین خدا را به او ابلاغ و او به مردم ابلاغ می‌نماید.

و ثانیاً به برهان رسالت اشاره نموده می‌رساند که زندگی انسان در زمین از یک سو، و عنایت خدای سبحان به هدایت بندگان خود از سوی دیگر احتیاج به نزول دینی آسمانی را ایجاب می‌کند، چون ملائکه واسطه‌های هر نوع برکت آسمانیند، ناگزیر نزول دین بر بشر هم به وسیله ایشان صورت می‌گیرد، و این آمد و شد ملائکه عبارت است از رسالت، و آن شخصی هم که گیرنده وحی و دین خداست (که البته به خاطر اینکه باید دارای طهارت باطنی و روحی از امر خدا باشد افرادی از بشر خواهند بود، نه همگی ایشان) نبی و پیغمبر است.

از سیاق آیه چنین انتظار می‌رفت که در قبال گفته مشرکین ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ بفرماید: «لبعث الله فيهم ملكاً رسولاً» و لیکن به دو جهت چنین نفرمود بلکه به جای آن فرمود: ﴿لَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾

جهت اول اینکه: بهتر شبهه ایشان را برطرف سازد، زیرا بطور کلی وثنی‌ها و بت‌پرستان چه از فرقه برهمنیان و چه بودائیان و چه صابئین از مبعوث شدن یک فرد کامل بشر برای تکمیل آدمیان آن طور که مشرکین عرب انکار و تعجب می‌کردند انکار و تحاشی ندارند، و به طوری که از کتب مقدسه ایشان برمی‌آید، این مساله

را امری عادی شمرده و از آن شخص کامل به منجی و یا مصلح تعبیر نموده بعثتش را هم نزول اله به زمین و ظهور اله بر اهل زمین، و جلوه اله به صورت یک موجود زمینی تعبیر می کرده، - و به طوری که گفته شده - بودا و یوذاسف را همان کاملین می دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و یا جن و یا انسان در خود فرو رفته می دانند، نه خدای سبحان را.

پس مشرکین از رسالت یک فرد برجسته وحشت و تعجب نداشته اند، بلکه چیزی که مورد انکار شدید ایشان است این است که فرشته که خود از آلهه و مورد پرستش است رسول به سوی یک فرد بشر گشته، دینی بیاورد که مردم بر طبق آن خدای تعالی را که به خیال ایشان اله غیر معبود است پرستند، و به همین جهت در آیه شریفه در جواب از توهم مشرکین رسالت فرشته به سوی یک فرد بشر را تصریح کرد تا مخالفت با خرافه ایشان را به حد کامل رسانده باشد، و بفهماند نه ملائکه معبود است، و نه خدای سبحان غیر قابل عبادت.

جهت دوم اینکه: خواست اشاره کند، به عمومیت رسالت ملائکه، و بفهماند که در حقیقت ملائکه به شخص پیغمبر نازل نشده بلکه به عموم انسان نازل شده است، چیزی که هست تلقی و گرفتن وحی مخصوص به یک فرد از ایشان است، و اگر دیگران از آن محرومند به خاطر قصوری است که در خود ایشان است، و گرنه فیض خدای سبحان عمومی است، هر چند که مستفیض از آن اشخاص مخصوصی باشند.

هم چنان که فرمود: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^۱ و نیز فرمود: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تُؤْتِيَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلَ اللَّهِ أَلَلَّهُ أَكْبَرُ أَلَمْ يَعْلَمْ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^۲.

و این آیه یعنی آیه مورد بحث آن روایاتی را که ائمه اهل بیت (علیه السلام) در باره فرق میان رسول و نبی وارد شده تایید می کند، زیرا در آن روایات آمده که رسول عبارت است از انسانی که ملک را می بیند و صدایش را می شنود، ولی نبی آن کسی است که پیام آسمانی را به صورت رؤیا می گیرد، و چیزی به چشم نمی بیند، و ما پاره‌ای از این اخبار را در جلد دوم این کتاب در ضمن بحث از نبوت ایراد کردیم.

و از لطائف قرآن کریم تعبیری است که در آیه مورد بحث از زندگی زمینی کرده و فرموده: ﴿فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ﴾ زیرا رفتن و انتقال مکانی از این سو به آن سوی زمین، و قرار داشتن تحت جاذبه زمین از روشن ترین خواص زندگی مادی زمین است.

^۱ عطاء پروردگارت ممنوع نیست. - اسری، آیه ۲۰.

^۲ گفتند: ایمان نمی آوریم تا به ما هم داده شود آنچه که به رسولان خدا داده شده، خداوند بهتر می داند رسالت خود را کجا قرار دهد. - انعام، آیه ۱۲۴.

چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار

﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾^۱.

بعد از آنکه احتجاج مزبور را پایان برده و نیز بعد از آنکه معجزه رسالت آن جناب را که همان قرآن کریم و تحدی آن است خاطر نشان ساخت، و ایشان هم چنان بر کفر و انکار خود پافشاری نموده اعتنایی نکردند، و هم چنان بر اقتراح و پیشنهادات خرافی خود پافشاری نموده هیچ حقی را نپذیرفته و از حرف باطل خود دست برنداشتند اینک رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که مساله را به گواهی خدا واگذار نماید چون که خدای تعالی آنچه را که از او و از ایشان سر می‌زند شاهد است و می‌داند که پیغمبرش رسالت او را ابلاغ نموده و دعوت و احتجاج را به نهایت رسانده و عذری باقی نگذاشت، و ایشان هم شنیدند و حجت بر آنان تمام شد، و هم چنان استکبار و عناد به خرج دادند.

بنابراین برگشت معنای جمله مورد بحث به این می‌شود که ای پیامبر من! دیگر حجت و مجادله با ایشان را بس کن و امر را به مالک امور واگذار تا او هر طور که می‌خواهد حکم نماید.

بعضی‌ها گفته‌اند: مراد از این آیه شاهد گرفتن خدا است بر حقانیت دعوت و صحت رسالت گویا می‌گوید: همین برای حجت و دلیل بس که خدا شاهد بر رسالت من است و این کلام او است که بر رسالت من تصریح می‌کند، و اگر بگوئید از کجا که این قرآن کلام خدا باشد و از افتراءات تو نباشد در پاسخ می‌گویم اگر از افتراءات من که یک فرد مانند شمایم بوده باشد باید شما هم بتوانید مثل من آن را بیاورید، ولی هرگز نخواهید توانست، هر چند که جن و انس یار و مدد کار شما باشند.

و این حرف هر چند حرف خوبی است و لیکن ذیل آیه یعنی جمله ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ و همچنین جمله ﴿إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ بطوری که دیگران هم گفته‌اند با آن نمی‌سازد زیرا اگر مقصود از آیه این معنا بود جا داشت بفرماید: «شهادت علی علیکم - خدا شاهد من بر علیه شما است» و یا بفرماید: «شهادت علی رسالتی - خدا گواه رسالت من است» و یا عبارتی دیگر نظیر آن.

مطلب دیگری که باید خاطر نشان ساخت این است که آیه مورد بحث و دو آیه قبل از آن مسجع به کلمه رسولا است یعنی آخر سه آیه این کلمه آمده و این در همه قرآن تنها موردی است که سه آیه پی در پی در سجع و قافیه متحد باشند.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۴.

﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ...﴾.

این آیه به طوری که از سیاق کلام برمی آید تتمه خطاب اخیر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است که به وی می فرمود: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ بگو خدا گواه میان من و شما است» و در نتیجه معلوم می شود آیه مورد بحث کنایه از این است که دیگر حجت بر ایشان تمام شده و ضلالتشان حتمی گشته و دیگر امیدی به هدایتشان نیست.

و بنا بر این، خلاصه معنای آیه این می شود که: ای رسول من! به مخالفین اعلام کن که دیگر حرفی با ایشان نداری و دیگر علیه ایشان احتجاج و استدلال نخواهی داشت، زیرا هدایت کار خدا است که هیچکس در آن شرکت ندارد، پس هر کس که خدا هدایتش کند تنها او راه را یافته است و بس، و کسی که خدا گمراهش کرده باشد و براهش نینداخته باشد تو ای رسول من هرگز یآوری به غیر خدا برایش نخواهی یافت و خدا هم که ایشان را هدایت نمی کند، پس نه خدا ایشان را هدایت می کند و نه غیر خدا یاوران دیگری دارند، دیگر چه جای بگو مگوی با ایشان است؟ پس بیش از این خود را به امید هدایت شدن ایشان به زحمت نینداز. از همین جا می توان فهمید که اینکه بعضی^۱ گفته اند: «آیه مورد بحث کلامی جداگانه و ابتدایی است و کلمه «بگو «ی دیگری از اول آن حذف شده» گفتار صحیحی نیست.

و اگر یار و یاور را بطور جمع آورده و فرموده «اولیاء» با اینکه اگر مفرد آورده بود مبالغه بیشتری را داشت برای اشاره به این بود که اگر به غیر خدا یاور دیگری داشته باشند ناگزیر این یاور یا همان بتهای ایشان است که خود بسیار زیادند، و یا سایر اسباب مادی عالم است که آنها نیز زیادند.

و در اینکه فرمود: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ التفات از تکلم با غیر (ما) به غیبت (او) را به کار برده، و گرنه جا داشت بفرماید: «و من نهده فهو المهتد - هر که ما او را هدایت کنیم راه یافته است» چون هم قبل از این جمله سیاق، سیاق تکلم بود و می فرمود: «ما از آسمان ملکی رسول می فرستادیم» و هم سیاق جمله بعد که می فرماید ﴿وَنَحْشُرُهُمْ﴾ و ما ایشان را کر و کور محشور می کنیم».

و در وسط این دو سیاق ناگهان سیاق را به غیبت تبدیل نموده فرمود: و هر که خدا او

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۴.

را هدایت کند «و جهت این تبدیل سیاق شاید این باشد که اگر تبدیل نمی‌کرد و می‌فرمود: «هر که ما هدایتش کنیم، و هر که ما گمراهش سازیم» باعث می‌شد که شنونده گمان کند ملائکه هم در هدایت و گمراهی بندگان دخالت دارند، و در این دو امر با خدا شریکند و آن وقت آیه مشتمل بر تناقض گویی می‌شد، برای اینکه دنبال همین جمله دارد: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ﴾ به غیر از خدا هرگز ولی و یآوری برای ایشان نخواهی یافت «یعنی خواهی دید ایشان که ملائکه را اولیای خود می‌پندارند و آنها را معبود خود خیال کرده و می‌پرستند به غیر خدا اولیای دیگری ندارند.

و جمله ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ تا آخر دو آیه معنایش روشن است زیرا کلمه عمی و «بکم» و «صم» «جمع اعمی و ابکم و اصم، به معنای کوران و لالان و کران است» و کلمه «خبث از خبو النار به معنای سکونت و آرام شدن شراره آتش است، کلمه سعیر هم به معنای زبانه آتش است، پس معنای آیه این است که هر گاه زبانه‌های آتش فرو نشست دوباره افروخته‌ترش می‌کنیم.

معنای جمله: ﴿قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ و بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین

انسان دنیایی است نه مانند او

﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...﴾

«کفور» به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است، و این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مساله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می‌شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می‌گفتند: ﴿إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟» خدای تعالی در پاسخشان می‌فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است.

در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می‌گوییم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با

معدوم و باطل نمی‌گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد هم چنان که در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او هم چنان حسین پسر تقی بود.

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟ در جواب می‌گوییم آیه شریفه ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می‌شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می‌شوید و نه نابود می‌گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و حفظ می‌کند، و اما آنکه در قبر می‌پوسد و تار و پودش متلاشی می‌گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود.

این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می‌داند.

پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله ﴿يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ﴾ نمی‌خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه‌اش آن شد که پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: «آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدیم دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟» همه مربوط به شؤون بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همنند.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند که: مراد از کلمه «مثلهم» خود آنان است، نه مانند ایشان، هم چنان که ما نیز به یکدیگر می‌گوییم: «مثل تو کسی چنین کاری نمی‌کند» یعنی تو

هم چنین کاری نمی‌کنی. و لیکن این توجیه بی‌اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست.

و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۰۳، جزء ۱۵، چاپ بیروت.

نمی‌کند پس تو هم که مثل او هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنایی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤکدتر است از اینکه صریحا بگویند تو این کار را مکن. و جمله ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ظهور در این دارد که مراد از اجل، همان مرگ است، زیرا کلمه مزبور دو قسم استعمال دارد یکی مدت زندگی از حین ولادت تا مرگ و یکی هم سرآمد زندگی که مقارن با مرگ است، به هر معنا که باشد مرگ را شامل است و اگر در این جمله مرگ را یادآوری می‌نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جرأت و جسارت بر خدا و تکذیب آیات او دست بردارند و بدانند که خدای تعالی می‌تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد.

بنابراین، جمله: ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ناظر به جمله ﴿ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ بَأْنَهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا﴾ می‌باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنایی را می‌دهد که آیه ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ... أُولَئِكَ يَنْظَرُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^۱ در مقام افاده آن است.

این معنا استظهاری است که ما از آیه مورد بحث کردیم.

بعضی^۲ از مفسرین احتمال داده‌اند که: مراد از اجل، روز قیامت باشد، و لیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست برای اینکه قبل از این جمله داستان انکار معاد را از ایشان نقل می‌کرد، و علیه آن احتجاج می‌کرد که خدا قادر است دوباره زنده‌شان کند، و در چنین زمینه‌ای مناسب نیست قیامت را مسلم و «لا ریب فیهِ» بگیرد. و نظیر این کلام گفتار بعضی^۳ دیگر است که جمله ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ را یک احتجاج دیگری برای اثبات معاد دانسته‌اند.

و به هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قیامت خیلی مهم نیست چون نتیجه‌ای ندارد فقط خواستیم بگوئیم این احتجاج خالی از تکلف نیست.

^۱ اعراف آیات ۱۸۲-۱۸۵.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۹.

^۳ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۲.

﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾^۱.

کلمه قتور به معنای بخیل تفسیر شده البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد، و در مجمع البیان گفته: کلمه: قتر، به معنای تنگی است، و قتور مبالغه در همان معنا است، و وقتی گفته می شود: قتر یقتر و یا قتر و یا اقتر و یا قتر در همه آنها معنا یکی است، و آن این است که فلانی در خرج کردن امساک می کند.^۱ خدای تعالی در آیه مورد بحث کفار را بر آن معنایی که در آیه: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ گذشت یعنی بر جلوگیری و کارشکنی در پیشرفت دعوت انبیاء (علیه السلام) بر منع از رسالت بشر توبیخ می نماید، و معنای خود آیه روشن است.

بحث روایتی [روایاتی در باره نیت و عمل در ذیل جمله: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾]

در تفسیر عیاشی از مسعدة بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: شفاء همه در علم قرآن است، زیرا این خدای تعالی است که می فرماید: ﴿مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ...﴾^۲. و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به من فرمود: نیت از عمل بهتر است و اصلاً نیت عمل است، آنگاه این کلام خدای عز و جل را قرائت نمود که می فرماید: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾، یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند^۳. مؤلف: اینکه امام فرمود: اصلاً نیت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنوی است.

و در همان کتاب به سند خود از ابی هاشم روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان در

^۱ مجمع البیان ج ۴، ص ۱۰۲ جزء ۱۵، چاپ بیروت.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۴.

^۳ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۴، باب الاخلاص.

دنیا این بود که برای همیشه گناه و نافرمانی خدا بکنند، و همچنین اگر اهل بهشت همیشه در بهشت بمانند برای این است که نیتشان در دنیا این بوده که همیشه خدا را اطاعت کنند پس به خاطر نیت‌ها است که آن دسته و این دسته مخلدند آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می‌کند^۱.

مؤلف: این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است، رسوخی که باعث می‌شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضیح اینکه نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در آن رسوخ نمود استعداد آن دیگرش به کلی باطل می‌شود، عیاشی هم در تفسیر خود این روایت را از ابی هاشم از آن جناب نقل کرده است.

چند روایت در باره شان نزول آیه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾ و بیان مراد از روح

و در الدر المنثور است که احمد و ترمذی «که ترمذی حدیث را صحیح دانسته» و نسایی و ابن منذر و ابن حبان و ابو الشیخ در کتاب عظمت و حاکم «که وی نیز روایت را صحیح دانسته» و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل خود، همگی نامبردگان در ذیل آیه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت قریش به یهودیان مراجعه کردند که از امور دینی چیزی به ما یاد دهید تا از این مرد پرسیم «شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد» یهودیان گفتند: از او از روح پرسید، ایشان از آن جناب پرسیدند که روح چیست؟ این آیه نازل شد: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

وقتی این آیه را در پاسخ شنیدند گفتند: اتفاقاً ما علم بسیاری داریم ما تورات داریم، و هر که تورات داشته باشد چیز بسیاری دارد، در پاسخ این سخنشان این آیه نازل شد: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^۲.

مؤلف: به طریق دیگری از عبد الله بن مسعود و از عبد الرحمن بن عبد الله بن ام الحکم روایت شده که اصلاً سؤال نامبرده را خود یهود و در مدینه از آن جناب کرده‌اند، و آیه هم در جواب آن در مدینه نازل شده و لیکن مکی بودن سوره و همچنین وحدت سیاق آیات آن با این روایت سازگار نیست.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن انباری «در کتاب اضداد» و بیهقی «در کتاب اسماء و صفات» از علی بن ابی طالب (علیه السلام)

^۱ اصول کافی، ج ۲، عربی، ص ۶۹، ح ۵، باب النیه.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۹.

روایت کرده‌اند که در ذیل آیه: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ فرموده: روح یکی از فرشتگان است که هفتاد هزار روی دارد و هر رویش هفتاد هزار زبان دارد و هر زبانش با هفتاد هزار لغت حرف می‌زند و خدا را تسبیح می‌کند، و خدای تعالی از هر تسبیح او فرشته‌ای خلق می‌کند که تا روز قیامت با فرشتگان پرواز می‌نماید.^۱

مؤلف: از جنس ملک بودن روح با ظاهر عده‌ای از آیات قرآنی نمی‌سازد، چه ظاهر بسیاری از آیات این است که روح خود یک نحوه مخلوقی است که فرشته آن را نازل می‌کند مانند آیه: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾^۲، و آیاتی دیگر، و همچنین با روایات هم نمی‌سازد، و ما در تفسیر جمله ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ در سوره نحل حدیثی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که ملک بودن روح را انکار می‌کرد، و به همین آیه استدلال فرمود: بنابراین عبرت در مساله روح به روایاتی است که اینک از نظر شما می‌گذرد.

در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از آیه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ سؤال نمودم، فرمود: روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بود، و همان روح همراه امامان نیز هست، و از عالم ملکوت است.^۳

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست و این روایت با مدلول آیات به شرح و توضیحی که دادیم موافقت دارد.

و در تفسیر عیاشی از زرارة و حرمان از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که از آن دو بزرگوار معنای آیه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ را پرسیدند در جواب فرمودند خدای تبارک و تعالی احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چیز بدون جوف، پس روح خلقی است از خلایق او که دارای چشم و نیرو و تایید است، و خداوند آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنین قرار می‌دهد.^۴

مؤلف: اگر در صدر این روایت متعرض معنای صمد شدند برای این بوده که خواسته‌اند از توهمی که ممکن است از تعبیر «﴿وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾» از روح خود در او دمیدم» به ذهن درآید جلوگیری کرده باشند، چون آدمی از تعبیر نامبرده در این توهم می‌شود

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۰.

^۲ ملائکه روح را به امر خدا نازل می‌کند. - نحل، آیه ۲.

^۳ نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۱۵، ح ۴۲۲.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۶۰.

که خداوند نیز مانند ما دارای جوفی و بدنی و روحی دمیده در بدن است.

و در همان کتاب از ابی بصیر از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که در پاسخ ابی بصیر از آیه: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ فرموده: همان است که در همه جنبندگان هست، ابا بصیر می گوید پرسیدم: آن چیست؟ فرمود از عالم ملکوت و از قدرت است.

مؤلف: این روایات مؤید آن بیانی است که ما برای آیه نموده گفتیم: آن روحی که از حقیقتش پرسش شده حقیقتی وسیع و دارای مراتبی مختلف است و نیز از ظاهر روایت آخری بر می آید که روح حیوانی نیز مجرد و از ملکوت است.

روایتی متضمن گفتگوی قریش با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پیشنهادات آنان به او

در ذیل آیه: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى...﴾

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن اسحاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت روزی عتبه و شیبه دو پسر ربیعه و ابو سفیان پسر حرب و مردی از قبیله بنی عبد الدار و ابا البختری برادر بنی اسد و اسود بن مطلب و ربیعه بن اسود^۱ و ولید بن مغیره و ابو جهل بن هشام و عبد الله بن ابی امیه و امیه بن خلف و عاص بن وائل و نبیه و منبه سهمی دو پسر حجاج بعد از غروب آفتاب پشت خانه کعبه اجتماع نموده به اصطلاح شورایی تشکیل دادند و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به بحث پرداخته سرانجام چنین رأی دادند که شخصی را نزد آن جناب بفرستند و او را دعوت نموده با وی گفتگو و مخاصمه کنند، و عذری برایش باقی نگذارند.

و همین کار را کردند، شخصی را نزد آن جناب فرستادند که اشراف قوم تو برای گفتگوی با تو یک جا جمع شده منتظر شمایند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به گمان اینکه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجدید نظر کرده اند و می خواهند به اسلام بگردند به شتاب نزد ایشان آمد، چون به ارشاد آنان بسیار حریص و علاقمند بود و از دشمنی و گمراهی ایشان بسیار ناراحت و نگران بود.

حضرار جلسه گفتند: ای محمد ما تو را خواستیم تا عذری و بهانه ای برای تو باقی نگذاریم، و ما به خدا قسم هیچ مرد عربی را سراغ نداریم که با قوم خود رفتاری چون رفتار تو کرده باشد، آری تو پدران قوم خود را بدگویی کردی، و دین ایشان را نکوهیده و آرای آنها را سفیهانه خواندی و خدایان را بدگفتی، پیوند اجتماع را گسستی، و خلاصه هیچ کار زشتی

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۷، ح ۱۶۳.

نماند مگر آنکه با ما کردی، حال ما آخرین حرف خود را به تو می گوئیم تا عذری برایت باقی نماند، و آن این است که اگر منظورت از این کارها پول است بگو تا از اموال خود آن قدر برایت جمع کنیم که تو از همه ما توانگرتر باشی، و اگر منظورت ریاست و آقایی است بگو تا تو را به آقایی و ریاست خود برگزینیم، و اگر منظورت سلطنت است بگو تا تو را سلطان خود کنیم، و اگر همزاد جنی خود را می بینی و او است که بر عقل و فکر تو چیره گشته به این روزت افکنده بگو تا چون ریگ پول خرج کنیم و با دست اطباء معالجات نمائیم و خلاصه در باره تو از هیچ فداکاری مضایقه نداریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ یک از اینها که گفتید در من نیست، من آنچه را که آورده‌ام و شما را بدان دعوت می کنم به طمع مال شما و خراج گرفتن از شما و سلطنت بر شما نیست، بلکه خدای تعالی مرا به سوی شما مبعوث نموده و کتابی بر من نازل کرده، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انداز کنم، و من هم رسالت پروردگار خود را به شما ابلاغ نمودم و خیر خواهیتان کردم، اگر از من پذیرفتید و دین مرا قبول کردید بهره خود را در دنیا و آخرت گرفته‌اید، و اگر آن را رد کرده و از پذیرفتنش سر باز زدید صبر می کنم و دشواری امر خدای را تحمل می نمایم تا خدا میان من و شما حکم کند.

گفتند: ای محمد، حال که سخنان ما را نمی پذیری و می خواهی که ما دعوت تو را بپذیریم پس به پیشنهاد دیگر ما توجه کن، و آن این است که تو می دانی که در دنیا مردمی فقیرتر از ما و سرزمینی بی درآمدتر از سرزمین ما و زندگانی ای دشوارتر از زندگی ما نیست، بیا و از پروردگاری که می گویی مبعوث نموده درخواست کن گشایشی به زندگی ما بدهد، و این کوه‌ها را که چون دیوار ما را محاصره نموده از اطراف ما دور ساخته سرزمین ما را وسعت دهد، و چون سرزمین شام و عراق از چشمه سارها و رودخانه‌ها مشروب سازد، پدران گذشته ما را دوباره زنده کند، و در آنان قصی بن کلاب را هم که مردی بزرگووار و راستگو بود مبعوث نماید تا از او در باره دعوت تو گواهی خواسته حق و یا باطل بودن آن را پرسیم، اگر این کار را بکنی، و ایشان تو را تصدیق کنند ما نیز تصدیق می کنیم، و آن وقت به مقام و منزلت در نزد خدا پی می بریم، و می فهمیم که او تو را فرستاده.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من به چنین چیزهایی مبعوث نشده‌ام، تنها به آن دینی که می دانید مبعوث گشته‌ام، و من آن را به شما ابلاغ نمودم، اگر پذیرفتید همان بهره شما در دنیا و آخرت است، و اگر رد نمودید در برابر امر خدا صبر می کنم تا میان من و شما حکم کند.

گفتند: حال که این را هم قبول نمی‌کنی اقلاً منفعت خودت را در نظر بگیر و از پروردگارت درخواست کن فرشته‌ای به سوی ما بفرستد و تو را تصدیق کند و شر ما را از تو کوتاه کند، و تو از او بخواهی که برایت باغی و گنجهایی و کاخهایی از طلا و نقره فراهم نماید، و تو را از آنچه که می‌بینیم در طلبش هستی بی‌نیاز کند، چون تو الآن مانند ما محتاج به بازار رفتن و تحصیل معاشی، اگر راستی پیغمبری و با خدای تعالی ارتباط داری اینکار که می‌گوئیم بکن تا ما به مقام و منزلت تو پی ببریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من اینکار را نمی‌کنم، و هرگز از پروردگار خود چنین چیزهایی درخواست نمی‌نمایم، و به چنین چیزهایی هم مبعوث نشده‌ام، بلکه خداوند مرا به عنوان بشیر و نذیر مبعوث کرده اگر قبولم کردید همان پذیرفتتان حطتان در دنیا و آخرت خواهد بود، و اگر مرا رد نمودید من در برابر امر خدا صبر می‌کنم تا خدا میان من و شما داوری کند.

گفتند: پس آسمان را به زمین بینداز تو که می‌گویی پروردگارت اگر بخواهد می‌تواند اینکار را بکند، و ما به هیچ وجه به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه آسمان را به زمین بیندازی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: این با خدا است اگر بخواهد بکند، و شما را در زیر آن خرد سازد.

گفتند: ای محمد خدای تو می‌داند که ما تصمیم گرفته‌ایم هم چنان با تو بنشینیم، و هر چه خواستیم سؤال کنیم تا آنکه نزد تو (ملکی) را بفرستد و تو را از توطئه و تصمیم ما خبر دهد و آنچه را هم که می‌خواهد با ما انجام دهد بتو اعلام بدارد، و اگر به آنچه که آورده‌ای ایمان نمی‌آوریم، برای این است که به ما گفته‌اند که این حرفها را مردی به نام رحمان از اهل یمامه به تو درس می‌دهد و ما هم به خدا سوگند هرگز زیر بار رحمان یمامه‌ای نخواهیم رفت، و ما دیگر عذر و بهانه‌ای برای تو باقی نگذاشته‌ایم، ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه باش که به خدا سوگند دست بردار از تو نیستیم، تا تو را به خاطر آنچه به ما کردی نابود کنیم، و یا تو ما را نابود سازی، سخنگوی ایشان گفت: هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا آنکه خدا و ملائکه را یک جا برایمان نیاوری.

وقتی این حرف را زدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست و عبد الله بن ابی امیه هم با او برخاست و گفت: ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) قومت پیشنهادهایی کرده‌اند نپذیرفتی از تو برای خود چیزهایی خواسته‌اند تا بدان وسیله منزلت و مقام ترا نزد خدا بدانند انجام ندادی، در آخر از تو خواستند تا آن عذابی که با آن تهدیدشان می‌کنی بیاوری آن را هم

نیاوردی اینک به تو بگویم که به خدا سوگند هرگز به تو ایمان نمی‌آورم چه، اگر نردبانی به آسمان بگذاری و از آن بالا روی، و من با چشم خود ببینم که بر فراز آسمان شدی آنگاه نسخه‌ای باز با خود بیاوری و چهار فرشته هم با تو بیایند و شهادت دهند که آنچه می‌گویی حق است، به خدا سوگند اگر این را هم بکنی گمان می‌کنم که تصدیقت نکنم.

این را گفت و رفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اندوهگین به خانه خود بازگشت، و از اینکه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وی مواجه شدند و برای همیشه از پیرویش مایوسش کردند تاسف می‌خورد و در اینجا بود که آیه ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ تا جمله ﴿بَشَرًا رَسُولًا﴾ در باره کلام عبد الله بن ابی امیه نازل شد...^۱. مؤلف: آنچه در این روایت در حکایت گفتگوی قریش با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده با ظاهر آیات مورد بحث نمی‌سازد، هم چنان که جوابهایی که در این روایت است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده با جوابهایی که از آن جناب در این آیات آمده تطبیق نمی‌کند و بیان این ناسازگاری از آنچه که در بیان آیات گذشت دست می‌آید.

علاوه بر اینکه در روایات متعددی از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت آمده که سخنگوی قریش که پیشنهادات نامبرده و سؤالها را می‌کرده عبد الله بن ابی امیه مخزومی برادر ام سلمه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است.

و در الدر المنثور در تفسیر جمله ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ آمده که احمد و بخاری و مسلم و نسایی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم و ابو نعیم در کتاب معرفت و ابن مردویه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از انس روایت کرده‌اند که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: چطور مردم بر روی خود محشور می‌شوند؟ فرمود آن کس که مردم را بر دو پا به راه انداخت نیز می‌تواند بر رویشان براه اندازد^۲.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۲.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۳.

[سورة الإسراء (١٧): آيات ١٠١ تا ١١١]

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّئِلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا ۗ ١٠١ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءَ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ۗ ١٠٢ فَأَرَادَ أَنْ يَنْسِفَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ۗ ١٠٣ وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ۗ ١٠٤ وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۗ ١٠٥ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا ۗ ١٠٦ قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ لِلْأَذْقَانِ سَجِدًا ۗ ١٠٧ وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ۗ ١٠٨ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۗ ١٠٩ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۗ ١١٠ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاكِلٌ مِنَ الدَّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا ۗ ١١١﴾

ترجمه آیات

و هر آینه به تحقیق، موسی را نه معجزه آشکار دادیم. پس از بنی اسرائیل بپرس، آن دم که موسی

بیامدشان و فرعون بدو گفت: ای موسی من تو را جادو شده می‌پندارم (۱۰۱).

گفت: تو خود می‌دانی که این معجزه‌ها را جز پروردگار آسمانها و زمین نازل نکرده، و من تو را ای فرعون هلاک شده می‌بینم (۱۰۲).

پس (فرعون) خواست از آن سرزمین بیرونشان کند، پس او و کسانی که همراهش بودند را جملگی غرق کردیم (۱۰۳).

و پس از او به بنی اسرائیل گفتیم: در این سرزمین جای گیرید، و چون موعد دیگر بیاید شما را همه با هم بیاوریم (۱۰۴).

قرآن را به حق نازل کردیم، و به حق نازل شده است و تو را جز نویدبخش و بیم‌رسان نفرستاده‌ایم (۱۰۵).

و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل (۱۰۶).

بگو قرآن را باور کنید یا باور نکنید کسانی که پیش از این علم داده شده‌اند، وقتی قرآن بر آنها خوانده شود بر چانه سجده‌کنان به زمین می‌افتند (۱۰۷).

و می‌گویند پروردگار ما منزّه است که وعده پروردگارمان انجام شدنی است (۱۰۸).

و گریه‌کنان بر چانه‌ها افتند و تواضعشان افزون شود (۱۰۹).

بگو خدا را بخوانید یا رحمان را، هر کدام را بخوانید نامهای نیکو از اوست، نماز خویش را بلند بخوان و آهسته هم بخوان بلکه میان این دو راهی پیش گیر (۱۱۰).

بگو ستایش خاص خدایی است که فرزندی نگرفته و در ملک شریک ندارد، و وی را دوست و سرپرستی برای رفع مذلت نیست. وی را تکبیر گوی تکبیر گفتنی کامل (۱۱۱).

بیان آیات

در این آیات وضع رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و معجزه قرآنش و اعراض مشرکین از آن جناب و طلب نمودن معجزاتی بیهوده تشبیه شده به وضع موسی (علیه السلام) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات، و نسبت سحر به وی دادن، و پس از تشبیه مجدداً به وصف قرآن کریم و سبب نزول تدریجی آن و نیز به بیان معارفی دیگر می‌پردازد.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسْتَلُ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى

مَسْحُورًا﴾

مقصود از معجزات نه گانه موسی (علیه السلام) در آیه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ

بَيِّنَاتٍ...﴾

معجزاتی که موسی بن عمران (علیه السلام) آورده به طوری که قرآن حکایت می کند بیش از نه معجزه است، و اگر در آیه مورد بحث، آنها را نه معجزه شمرده، منظور، آن معجزاتی بوده که در برابر فرعون و دعوت او آورده، و آن عبارت است از عصا و ید بیضاء و طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و قحطی و کمبود میوه ها، و ظاهرا مقصود از معجزات نه گانه در آیه همین ها باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن این که گفتار موسی به فرعون را حکایت نموده می فرماید: «﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ﴾»^۱ تو خود می دانی که این معجزات را جز پروردگار آسمان و زمین به منظور بینایی خلق کس دیگری نفرستاده».

و اما سایر معجزاتی که آن جناب داشته، مانند شکافتن دریا و جریان آب از سنگ و زنده کردن کشته ای به وسیله گاو و زنده کردن آنان که با صاعقه هلاک شدند و سایه کردن کوه بر بالای سر ایشان و امثال آن، همه خارج از معجزات نه گانه است، و معجزاتی است که برای امت خود آورده نه برای فرعون.

(در اینجا ممکن است بگویی ظاهر ﴿تِسْعَ آيَاتٍ﴾ این است که نه معجزه نامبرده یک بار نازل شده و این مخالف با واقع مطلب است، چون واقع، این است که معجزات تدریجا نازل شده. در جواب می گوئیم این منافات در صورتی است که بخواهد یک واقعه را بیان کند، ولی آیه شریفه ناظر به مجموع مخاصمات فرعون با موسی در طول مدت دعوتش می باشد).

و بنابراین دیگر نباید به گفته بعضی^۱ از مفسرین که نه معجزه را غیر از معجزات مذکور معرفی کرده اند اعتناء نمود.

در تورات معجزات نه گانه مزبور عبارتند از: عصا و خون و سوسمار و قورباغه و مرگ چارپایان و سرمای سوزان چون آتش که از هر جا عبور کرد نباتات و حیوانات را نابود ساخت و ملخ و ظلمت و مرگ عمومی بزرگسالان و همه حیوانات.

و بعید نیست همین دوگونگی تورات با ظاهر قرآن در خصوص معجزات نه گانه، باعث شده که قرآن کریم اسامی آنها را به طور مفصل بیان نکند، زیرا اگر بیان می کرد، و دنبالش می فرمود: «﴿فَسُئِلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾» از یهود پرس یهود در جواب، آن اسامی را انکار می نمود، چون یهود هرگز حاضر نمی شد گفتاری را از قرآن که مخالف با تورات باشد بپذیرد، لا جرم به تکذیب قرآن مبادرت می نمودند، از همین جهت قرآن اسم آنها را نبرده.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۲ و کشاف، ج ۲، ص ۶۹۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۳.

﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ یعنی من گمان می‌کنم که تو را سحر کرده باشند و

در نتیجه خللی به عقلت وارد آمده باشد، و این همان معنایی است که در جای دیگر نقل نموده فرموده است: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾^۱ بعضی^۲ گفته‌اند: مقصود از مسحور که به صیغه اسم مفعول است ساحر و به معنای اسم فاعل است نظیر کلمه میمون و مشئوم که به معنای دارنده میمنت و دارنده نحوست است که در اصل در نسبت استعمال شده معنای میمندی و مشئمتی را می‌دهد (مانند همدانی و شیرازی).

﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾.

کلمه «مثبور» به معنای هالک است زیرا از ماده «ثبور» است که به معنای هلاکت است، و معنا این است که موسی فرعون را مخاطب نموده گفت: تو خوب می‌دانی که این معجزات روشن را غیر پروردگار آسمانها و زمین کسی نازل نکرده، و او به منظور بصیرت یافتن مردم نازل کرده، تا چشم دلشان روشن گشته میان حق و باطل را تمیز دهند، و من گمان می‌کنم که تو به خاطر عناد و انکارت سرانجام هلاک شوی ای فرعون.

و اگر در پاسخ فرعون فرمود: من گمان می‌کنم که تو هلاک می‌شوی بدین جهت بود که اولاً حکم دست خداست و نمی‌شود بطور یقین حکم کرد و ثانیاً خواست تا کلامش مطابق با کلام فرعون باشد که گفت: من گمان می‌کنم که تو جادو شده‌ای، به علاوه، استعمال کلمه: «ظن» در مورد یقین در پاره‌ای موارد جائز است.

﴿فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِيزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَعْرَفْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾.

استفزاز به معنای بیرون کردن به قهر و زور است، و معنای آیه روشن است.

معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: ﴿أَسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ...﴾

﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾.

مقصود از زمینی که مامور شدند در آنجا سکونت نمایند سرزمین مقدسی است که به حکم آیه شریفه ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمَقْدَسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾^۳ و آیاتی دیگر، خداوند برای آنان مقدر فرموده بود. هم چنان که از سیاق برمی‌آید که مراد از کلمه ارض در آیه قبلی، مطلق روی زمین و یا خصوص سرزمین مصر می‌باشد.

و معنای اینکه فرمود: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ﴾ این است که وقتی وعده بار دوم و

^۱ رسولتان که به سوی شما گسیل شده مجنون است. - شعراء، آیه ۲۷.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۵.

^۳ داخل شوید زمین مقدسی را که خداوند برای شما نوشته است. - مائده، آیه ۲۱.

یا وعده زندگی آخرت رسید که بنا به احتمال دوم مراد از آن بطوری که مفسرین^۱ گفته‌اند روز قیامت است، و معنای جمله: ﴿جِنَّا بِكُمْ لَفِيًّا﴾ این است که همه شما را ملفوف یعنی دسته جمعی و به هم پیچیده خواهیم آورد.

و معنایش این است که بعد از غرق فرعون به بنی اسرائیل گفتیم در سرزمین مقدس سکونت کنید - در حالی که فرعون می‌خواست ایشان را به زور بیرون کند - و گفتیم که چون روز قیامت شود شما را با هم برای حساب و داوری محشور می‌کنیم.

بعید هم نیست که مراد از وعده آخرت همان قضایی باشد که راندن آن را در اول سوره ذکر نموده فرمود: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عَلَوُا تَتْبِيرًا﴾ هر چند که بیشتر مفسرین این احتمال را نداده‌اند، لیکن بنابراین احتمال صدر سوره با ذیل آن مرتبط می‌شود، و آن وقت مراد از ذیل این می‌شود که: بعد از غرق فرعون، به بنی اسرائیل دستور دادیم که در سرزمین مقدس که فرعون شما را از رفتن به آنجا جلوگیری می‌کرد منزل کنید و در آنجا باشید تا وعده دیگر شما برسد، همان وعده‌ای که در آن، بلاها شما را می‌پیچاند و دچار قتل و غارت و اسیری و جلای وطن می‌شوید در آن موقع همه شما را گرد آورده و در هم فشرده می‌آوریم (و این همان اسارت بنی اسرائیل و جلای وطن آنان است که یکپارچه به بابل آمدند).

و بنابراین وجه، نکته فاء تفریعی که بر سر جمله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ...﴾ آمده روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که چرا جمله مزبور متفرع بر جمله: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اُسْكُنُوا الْأَرْضَ﴾ شده، در حالی که بنا بر وجه سابق هیچ نکته‌ای از این تفریع به دست نمی‌آید.

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.

بعد از آنکه از تشبیهی که گفتیم فارغ گردید مجدداً به بیان حال قرآن و ذکر اوصاف آن برگشته خاطر نشان می‌سازد که قرآن را به همراهی حق نازل کرده و قرآن از ناحیه خداوند به مصاحبت با حق نازل شده، پس، از باطل مصونیت دارد، زیرا نه از ناحیه کسی که نازلش کرده چیزی از باطل و لغو همراه دارد که تباهاش کند، و نه در داخلش چیزی هست که ممکن باشد روزی فاسدش کند، و نه غیر خدا کسی با خدا در آن شرکت داشته که روزی از روزها تصمیم بگیرد آن را نسخ نموده و باطل سازد، و نه رسول خدا می‌تواند در آن دخل و تصرفی

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۷.

نموده کم و یا زیادش کند و یا به کلی و یا بعضی از آن را به پیشنهاد مردم و یا هوای دل خویش متروک گذارد، و از خدا آیه‌ای دیگر که مطابق میل مردم و یا میل خود او است بخواهد و یا در پاره‌ای از احکام و معارفش مداخله و یا مسامحه کند، چون او رسولی بیش نیست، و تنها مامور است که بشر را بشارت و انذار دهد. پس همه اینها برای این است که قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته، ﴿فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز دیگری هست.

پس جمله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ...﴾ متمم کلام سابق است، و خلاصه‌اش این است که قرآن آیتی است حق، که احدی نمی‌تواند در آن دخل و تصرف نماید، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و غیر او در این مداخله نداشتن برابرند.

﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾.

این آیه عطف است بر ما قبلش و معنای مجموع آن دو چنین می‌شود، ما قرآن را به حق نازل نمودیم و آن را آیه آیه کردیم. در مجمع البیان گفته^۱: «معنای فرقناه فصلناه» است، یعنی آن را آیه آیه و سوره سوره نازل کردیم، جمله: ﴿عَلَى مُكْثٍ﴾ نیز بر همین معنا دلالت می‌کند، زیرا «مکث» - به ضمه میم و همچنین به فتحه آن - دو واژه هستند به یک معنا.

پس لفظ آیه با صرف نظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می‌شود، و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی‌گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند، و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می‌رساند که آیه ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾^۲ در مقام بیان آن است.

حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن، مقارن شدن علم و عمل به قرآن و تمامیت یافتن

استعداد مردم در تلقی آن است

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است، و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده، و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۵.

^۲ بدرستی که ما قرار دادیم آن را قرآنی عربی شاید شما تعقل کنید، و به درستی که آن در اصل کتاب نزد ما هر آینه بلند مرتبه و با حکمت است. زخرف، آیات ۳ و ۴.

نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک

نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد، و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند.

این آن معنایی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می‌شود، و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون: ﴿حَتَّىٰ تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می‌شود که منظور از «تفریق قرآن» این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^۱ و نیز آیه: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنْ السَّمَاءِ﴾^۲.

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می‌فرماید: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است، و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

و با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره‌اش. اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره‌ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره‌ها و سوره‌هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود، و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، هم چنان که خودش فرموده: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ آنگاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهای مختلف در مردم و به کمال رسیدن قابلیت آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد، و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند.

و ما ان شاء الله به زودی در یک بحث جداگانه به مطالبی که مربوط به این آیه است برمی‌گردیم.

^۱ آنان که کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکباره بر او نازل نشد؟ - فرقان، آیه ۳۲.

^۲ اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی یک پارچه بر ایشان نازل کنی. - نساء، آیه ۱۵۳.

﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا... وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾.

مراد از ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ﴾ کسانی اند که قبل از نزول قرآن، خدا و آیات او را می شناختند، چه از یهود و چه از نصاری و چه از غیر ایشان، بنابراین هیچ جهتی ندارد که ما آن را به طائفه معینی اختصاص دهیم.

مگر آنکه کسی بگوید: از سیاق استفاده می شود که مقصود از آن، علمای اهل حقند که دینشان منسوخ نشده باشد و چنین کسانی منحصرأ علمای مسیحیت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دین غیر منسوخ همان نصرانیت بود و منظور از علمای ایشان آنهاست که از دین خدا روی برنگردانده و آن را دستخوش تحریف نکردند.

و به هر حال مقصود از اینکه فرمود: «قبل از آن علم داده شدند» این است که برای فهم کلمه حق و قبول آن مستعد شدند چون مجهز به فهم حقیقت معنای حق گشته بودند، در نتیجه حق بودن قرآن کریم هم در دل‌های ایشان ایجاد خضوع بیشتری کرده است.

﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ کلمه «اذقان» جمع «ذقن» به معنای چانه است که محل اجتماع دو طرف صورت است، و «خرو کردن ذقن» به معنای به خاک افتادن برای سجده است، و کلمه «سجدا» نیز همین معنا را بیان می کند. و اگر از میان جهات مختلف صورت، از پیشانی و گونه و چانه، تنها چانه را ذکر کرده برای این است که چانه از دیگر جهات صورت به زمین نزدیکتر است و در هنگام به خاک افتادن زودتر به زمین می رسد. و چه بسا که گفته^۱ باشند: «مقصود از اذقان همه صورت است که به طور مجاز، جزء صورت را بر کل آن اطلاق نموده اند».

﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا﴾ یعنی خدای را از هر نقیصه و از آن جمله خلف وعده منزه می دارند. از سیاق آیات قبل استفاده می شد که مقصود از وعده، وعده‌ای است که خدای تعالی به بعثت و زنده کردن مجدد خلق داده بود، و این در قبال اصراری است که مشرکین بر نبودن بعثت و انکار معاد داشتند هم چنان که در آیات سابق بر این نیز، مکرر نقل شد.

﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ قبلا خرو بر برای سجده را که معنای خضوع را می رساند فرموده بود، در این جمله مجددا آن را به اضافه گریه آورده تا معنای خضوع را افاده کند، زیرا «خرو» به تنهایی تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنی است و «خشوع»

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۹.

تذلل و اظهار مذلت با قلب است، پس خلاصه آیه چنین می شود که: ایشان برای خدا خضوع و خشوع می کنند.

در این آیه خصیصه ای برای مردم با ایمان ذکر می کند، و آن این است که قرآن مایه خضوع و خشوع ایشان است، هم چنان که قبلا هم فرموده بود: ﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^۱ و یک خصیصه از خصائص مشرکین را از مؤمنین نفی می نماید، و آن مساله انکار بعث است.

توضیحی در مورد بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و

کمالش

و این سه آیه می فهماند که قرآن کریم از ایمان آوردن مشرکین بی نیاز است، البته نه از این جهت که ایمان کسانی که قبلا علم داده شده بودند، احتیاج قرآن را رفع می کند، و دیگر به ایمان مشرکین احتیاج ندارد، بلکه از این جهت که ایمان آن دسته که گفتیم کاشف از این است که این کتاب، کتاب حقی است که در حقانیت و کمالش محتاج به ایمان هیچ مؤمنی و تصدیق هیچ مصدقی نیست. اگر کسی ایمان آورد به سود خود اوست و اگر کفر ورزد به ضرر خود اوست، نه به سود و زیان قرآن.

قبلا خدای سبحان اعراض مشرکین از قرآن و کفرشان به آن و بی اعتنائیشان به آیت بودن آن و اقتراحشان، آیاتی دیگر را بیان کرده بود و سپس صفات کمال و دلائل معجزه بودن لفظ و معنای قرآن و نفوذ اثر آن در دلها و کیفیت نزولش را آن قدر که بدانند کتابی است که الی الابد دستخوش فساد نمی شود را بیان کرده بود، اینک در این آیات سه گانه این معنا را بیان می کند که قرآن از ایمان ایشان بی نیاز است، ایشان خود می دانند که از کفر و ایمان به قرآن کدامیک را اختیار کنند.

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.

لفظ «او» در این آیه یکسانی و یا اباحه هر دو طرف را افاده می کند و مراد از کلمه «الله» و کلمه «الرحمن» دو اسم است که بر یک مسمی دلالت می کنند، نه دو مسمی. و معنای آیه این است که: «خدا را چه به اسم الله بخوانید و چه به اسم رحمان او را خوانده اید و میان این دو گونه خواندن فرقی نیست».

و جمله ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ شرطیه است و کلمه «ما» نظیر «ما» بی است که در جمله ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾^۱ و نیز در جمله ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَّيَصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾^۲ به کار رفته است، و کلمه «ایا» که شرطیه است مفعول «تدعوا» می باشد.

^۱ آل عمران آیه ۱۵۹.

^۲ مؤمنون آیه ۴۰.

اشاره به اقسام نام‌ها و بیان مراد از جمله: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

و جمله ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ جواب شرط مزبور است که از باب نهادن سبب در جای مسبب چنین آمده، و معنای آن این است که: هر یک از این دو اسم را بخوانید یکی از اسماء احسن خدا را خوانده‌اید، برای اینکه همه اسماء حسنی از آن او است، پس اسماء که دلالت بر مسمیات دارند دو قسمند: یکی آنهایی که دلالت می‌کنند بر مسمیاتی که دارای حسند، و دیگر آنهایی که دلالت می‌کنند بر مسمیاتی که دارای قبحند، و چون قبح در ساحت مقدس خدای تعالی راه ندارد لا جرم تنها قسم اول در آنجا یافت می‌شود. و همان قسم هم باز دو نوع است:

یکی آن اسماء حسنایی که حسن محضند، و آمیخته با نقص و قبح نیستند، مانند غنائی که آمیخته با فقر نباشد، و حیاتی که موت همراه نداشته باشد و عزتی که با ذلت در هم نباشد.

و دیگر آن اسماء حسنایی که آمیخته با قبح باشند، لیکن حسن آنها بر قبحشان فزونی دارد.

از این دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست که عبارت است از هر اسمی که در معنایش احسن الاسماء باشد، هم چنان که پیشوایان دین فرموده‌اند «خدای تعالی غنی است، اما نه چون اغنیاء، حی است اما نه چون احیاء، عزیز است، نه چون عزیزان، علیم است، نه چون علماء» و همانگونه که از اسماء، آنهایی که حسن محضند برای خدای تعالی است، از هر کمالی هم صرف و خالص آن که هیچ شائبه و آمیختگی با خلافش ندارد، برای خداوند ثابت است.

ضمیر «له» در جمله ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ به ذات خدا که از هر اسم و رسمی متعالی است برمی‌گردد، نه به دو اسم «الله» و «رحمان»، زیرا مراد از آن دو - همانطور که گفتیم - دو اسم است، نه ذات متعالی که همان مسمی به آن دو اسم است، زیرا معنا ندارد که کسی بگوید: «هر یک از دو اسم را بخوانید، باری برای آن اسم همه اسماء حسنی و یا بقیه اسماء حسنی هست» پس معنای صحیح همین است که بگوییم: هر یک از اسماء خدا را بخوانید مانعی ندارد، چون همه آنها اسماء او هستند، چون تمامی آنها حسنایند و اسماء حسنی هم تمامی از خداست، و این اسماء و سایل خواندن خدایند، چه خود خدا را بخوانید، چه آن اسماء را هیچ فرقی ندارد، چون اسماء مذکور تنها اسماء اویند، و اسم آئینه و نمایانده مسمی و عنوان او است - دقت بفرمائید.

این آیه از آیات برجسته قرآنی است که آن حقیقتی را که قرآن کریم از مسأله توحید ذات و توحید عبادت در قبال دید و تثیت (دوگانه پرستی) نسبت به توحید در ذات و شرک در عبادت می بیند آشکار و روشن می سازد.

رد عقیده بت پرستان که اسماء متعدد خدا را حاکی از آلهه متعدد پنداشته به شرک در عبادت مبتلا شده اند و بیان اینکه اسماء خدای تعالی مرآت و معرف یک مسمی هستند

آری پیروان و تثیت - همانطور که در جلد دهم این کتاب پاره ای از اعتقاداتشان را نقل کردیم - خدای سبحان را ذاتی متعال از هر حد و وصفی می بینند، و وقتی همین ذات مطلق به یکی از مشخصات که خود اسمی است از اسماء مشخص می شود همان تشخص را تولد می خوانند، و از دید و تثیت ملائکه و جن مظاهر عالیهای برای اسماء هستند، و به همین جهت آن دو را فرزندان خدا دانستند که در عالم وجود دخل و تصرف دارند. و نیز از دید آنان عبادت عبادت کاران و توجه هر متوجهی از مرحله ظهور اسماء و مرتبه فرزندان خدا که مظاهر اسماء اویند تجاوز نمی کند (و به خدا نمی رسد، هر چند که او خیال کند متوجه خدا شده بلکه در حقیقت متوجه همان فرزندان خدا گشته است).

آری، اگر ما خدا را می پرستیم در حقیقت خالق و رازق و محیی و ممیت و امثال آن را می پرستیم که همه اینها اسمایی هستند که تنها در ملائکه و جن جلوه دارند، و اما ذات متعالی خدا اجل و بالاتر از آن است که عقل و وهم و یا حس آدمی او را درک نماید.

پس به نظر و ثنی ها خواندن هر اسمی از اسماء خدا پرستیدن همان اسم است، یعنی پرستیدن فرشته یا جنی است که مظهر آن اسم است، و همان جن و ملک اله و معبود آن عبادت است، و تعدد خدایان از همین جا ریشه گرفته است، چون دعاها انواع زیادی داشته، و زیادی انواع دعاها هم به خاطر زیادی و تعدد انواع حاجات بوده، و به همین جهت وقتی یکی از مشرکین شنید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در نمازش می گفته یا الله، یا رحمن گفته بود: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستیدن دو اله منع می کند آن وقت خودش دو اله را می خواند.

آیه شریفه مورد بحث این حرف را رد می کند و وجه خطای این اعتقاد را هم بیان می نماید که این اسماء، اسماء متعددی برای خدا و مملوک صرف اویند، نه اینکه خودشان اله مستقل بوده در ذات و صفات از او جدا باشند، و خود ذات و صفات جداگانه ای دارا باشند و جز وسیله بودن برای پرستش خدای یگانه خاصیت دیگری ندارند، و خواندن آنها خواندن او است، و توجه به سوی آنها توجه به سوی او است، زیرا معقول نیست که مسمی از اسم جدا باشد. پس این اسماء صرفا طریق به سوی خدا و راهنمای به سوی او و وجه اویند که به

وسیله آنها برای غیر خود جلوه می‌کند، پس خواندن خدا به وسیله اسماء متعدد منافات با توحید در عبادت ندارد.

بر عکس خواندن اسماء به طوری که از اسم به مسمی تجاوز نکند، محال و غیر معقول است. از این بیان به خوبی روشن می‌گردد که اسماء و یا مظاهر اسماء از جن و ملک را فرزندان خدا دانستن خطاء است، زیرا جن و ملک را فرزند و یا پسر اطلاق کردن چه اطلاق به نحو حقیقت باشد و چه به نحو مجاز و به عنوان احترام و تشریف، محتاج نوعی سنخیت و اشتراک میان پسر و پدر است، یعنی این دو باید در اصل و حقیقت ذات و یا حد اقل در کمالی از کمالات ذات با هم نوعی اشتراک داشته باشند، و ساحت کبریایی خدای تعالی منزله است از اینکه چیزی غیر او، شریک در ذات و یا کمالش باشد، زیرا هر چه او خودش دارد و هر چه که غیر خودش دارد همه از آن او است، و غیر او چیزی از خود ندارد، پس چگونه شریک او می‌شود؟ و نیز روشن می‌گردد که نسبت تصرف در وجود را به جن و ملک دادن هر قسم تصرف باشد باطل است، زیرا این ملائکه و همچنین اسمایی که ملائکه مظاهر آنند خودشان از خود، مالک چیزی نیستند، و در قبال خدای تعالی در هیچ چیز استقلال ندارند بلکه همانطور که خدای سبحان فرموده: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^۱ و در آنچه انجام می‌دهند خدای را اطاعت می‌کنند و جن نیز در اعمال خود اینچنین است.

و کوتاه سخن اینکه هیچ سببی از اسباب مؤثر در عالم نیست مگر اینکه خدا قدرت و سببیت را به آن داده باشد. پس مالک حقیقی هر چه که اسباب مالکند، خداست، و قادر هر قدرتی که آنها از خود نشان دهند خداست نه خود آنان.

و این حقیقتی است که آیه بعدی هم که می‌فرماید: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ﴾ آن را افاده می‌کند، و ما ان شاء الله به زودی این افاده را تکرار می‌کنیم.

ناگفته نماند که آیه شریفه مورد بحث، دلالت می‌کند بر اینکه اسم جلاله «الله» جزو اسامی حسناى خدا است که در اصل «الاله» بوده. وصفی بوده که معنای معبودیت را می‌رسانده، و فعلا در اثر کثرت استعمال صورت اسمیت و علمیت به خود گرفته، به شهادت اینکه می‌بینیم که صحیح است آن را به اوصافی وصف کنیم، مثلاً بگوییم الله، رحمان و رحیم است، ولی صحیح نیست بگوییم رحمان، الله و رحیم است هم چنان که در خود قرآن

^۱ عبادى مكرمند که در هیچ حرفی از او پیشدستی ننموده به او امرش عمل می‌کنند. - انبیاء، آیات، ۲۶ و ۲۷.

کریم هم معامله علمیت با آن شده و مکرر فرموده ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ به نام خدایی که این صفت دارد: رحمان و رحیم است.

﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾.

«جهر» و «اخفات» دو صفت متقابل همد که صداها را با آن دو توصیف می‌کنند، و چه بسا در وسط آن دو صفت دیگری را هم معتبر بشمارند که نسبت به جهر اخفات باشد و نسبت به اخفات جهر باشد، (مانند آب ملایم که نسبت به آب داغ خنک و نسبت به آب یخ داغ است) و در این صورت جهر به معنای مبالغه در بلند کردن آواز و اخفات به معنای مبالغه در آهسته سخن گفتن و حد وسط آن دو معتدل حرف زدن می‌شود، و بنابراین معنای آیه این می‌شود که: در نماز صدایت را خیلی بلند مکن و خیلی هم آهسته مخوان، حد وسط را رعایت نما. و اگر این حد وسط را سبیل خوانده از این رو بوده که می‌خواسته اینطور نماز خواندن در میان همه مسلمین رسم و سنت شود تا همه گروندگان به دین اسلام این گونه نماز بخوانند.

البته این در صورتی است که مراد از «بصلاّتک» تک تک نمازها بطور استغراق باشد و اما اگر مراد از آن مجموع نمازها (و شاید هم این ظاهرتر است) باشد در این صورت معنای آیه این خواهد شد که در همه نمازها جهر مخوان و در همه آنها اخفات مکن، بلکه راه میانه را اتخاذ کن، که در بعضی جهر و در بعضی اخفات کنی. و این احتمال با آنچه در سنت اثبات شده، که نماز صبح و مغرب و عشاء بلند و ظهر و عصر آهسته خوانده شود، مناسب‌تر است. و بعید نیست که این وجه با در نظر گرفتن اتصال ذیل آیه به صدر آن وجه موافق‌تری باشد، چون در صدر آیه می‌فرمود: به هر اسمی می‌توانی خدا را بخوانی و در این ذیل می‌فرماید بلند کردن صدا در نماز معنایش متعالی بودن و بالا بودن خدا است و آهسته خواندن آن معنایش نزدیک بودن او است، حتی نزدیک‌تر از رگ قلب، پس به هر دو قسم، نماز خواندن، اداء حق همه اسماء خدا است.

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكًا فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاكِلًا مِنَ الدُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا﴾.

این آیه عطف است بر جمله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ که در آیه قبل بود، و حاصل کلام این می‌شود که: ای پیغمبر، به ایشان بگو اسمایی که می‌خوانید و خیال می‌کنید که معبودهای شما هستند، تنها اسمایی می‌باشند که مملوک خدایند، نه مالک نفس خودند و نه صاحب چیزی از آنچه در اختیار دارند. پس خواندن آنها خواندن خدا است، از این جهت در هر حال او معبود است.

نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی

بعد از آنکه این نکته را به ایشان خاطر نشان کردی، خدا را حمد و ثنا کن، به حمد و ثنائی که از آثار ملکیت علی الاطلاق او باشد، چرا که هیچ چیز مانند او در ذات و یا در صفات نیست، تا بتواند آن طور که وثیت دوگانه پرستان و اهل کتاب از نصاری و یهود و قدمای مجوس، در باره ملائکه و جن و یا مسیح و یا عزیز و یا احبار خود پنداشته‌اند، فرزند او باشد، و یا آن طور که دوگانه پرستان و ثنی‌ها و ستاره‌پرستان و شیطان پرستان پنداشته‌اند، بدون اشتقاق و پدر فرزند شریک او باشد، و یا آنکه علاوه بر شریک بودن، ما فوق او هم باشند و نسبت به خدا ولایت داشته، آنچه که خدا از اصلاحش عاجز بماند، آنها به خاطر قدرت بیشتری که نسبت به خدا دارند و بر حق تعالی غلبه دارند، اصلاح کنند.

و به عبارت دیگر هیچ چیزی هم جنس او نیست تا اگر پائین‌تر از او است فرزند او، و اگر مساوی با او است شریک او، و اگر ما فوق او است ولی و غالب بر او در ملک باشد.

این آیه در حقیقت ثنائی است بر خدا، به داشتن ملکیت علی الاطلاق که بر آن متفرع می‌شود نفی فرزند و شریک و ولی. و به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر فرمود: او را تحمید کند نه تسبیح با اینکه آنچه در این ثنا آمده از نفی فرزند و شریک و ولی صفات سلبی است که مناسب با نفی آن تسبیح است نه تحمید (دقت بفرمائید).

خدای سبحان آیه را با جمله: ﴿وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا﴾ ختم کرده، و این تکبیر (بزرگ‌تر دانستن) را مطلق آورده و نفرموده: از چه چیز بزرگتر است، و این بدان جهت است که بعد از توصیف و تنزیه قبلی، متذکر شود به اینکه: خدا از هر وصفی که شما بکنید و از هر حمد و ثنائی که بگوئید بزرگتر است. و لذا جمله معروف: «الله اکبر» را این طور تفسیر کرده‌اند که: خدا بزرگتر از آن است که در وصف کسی بگنجد و همین تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده^۱، و اگر به معنای بزرگتر از هر چیز باشد خالی از شرک نخواهد بود، برای اینکه سایر موجودات را در بزرگی شریک او ولی خدا را بزرگتر از آنها دانسته‌ایم. و ساحت مقدس او اجل و عزیزتر از آن است که کسی و یا چیزی در امری از امور و وصفی از اوصاف شریک او باشد.

و از لطائفی که در این سوره به کار رفته این است که اولین آیه‌اش با تسبیح افتتاح و آخرین آیه‌اش با تحمید افتتاح و با تکبیر اختتام یافته است.

^۱ اصول کافی، ج ۲، ص ۹۱، ح ۹، دوره ۲ جلدی عربی.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی روایت کرده‌اند که وی آیه: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ﴾ را «علمت» می‌خواند، و چنین توجیه می‌فرمود: که به خدا سوگند فرعون دشمن خدا، ندانست که نازل کننده، پروردگار آسمانها و زمین بود، بلکه خود موسی بود که این حقیقت را می‌دانست.^۱

مؤلف: این قرائتی است که به آن جناب نسبت داده شده.

و در کافی از علی بن محمد به سندش روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: کسی که در پیشانی ناراحتی و جراحی دارد و نمی‌تواند با آن سجده کند چه باید بکند...؟ حضرت فرمود: چانه خود را به زمین نهد، زیرا خدای تعالی فرموده: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾.^۲

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور آمده که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در مکه نماز می‌گزارد در نمازش دعا کرد و گفت: «یا الله یا رحمن» مشرکین گفتند: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستش دو خدا نهی می‌کند، در حالی که خودش دو معبود را می‌خواند، در اینجا بود که آیه: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ...﴾ نازل گردید.^۳

مؤلف: در سبب نزول این آیه، روایات دیگری، مخالف این روایت رسیده، که علت‌هایی غیر علت مذکور را بیان نموده، اما از همه آنها بهتر، همین روایت است و با مفاد آیه انطباق بیشتری دارد.

روایاتی در باره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا و عقائد بت پرستان

در باره اسماء خدا

و در توحید به طور مسند و در احتجاج به طور مرسل (بدون ذکر سند) از هشام بن حکم روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره اسماء خدا - عز و جل - و از اشتقاق آنها پرسیده (گفتم: کلمه: «الله» از چه مشتق شده؟) فرمود: ای هشام «الله» مشتق

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۵.

^۲ فروع کافی، ج ۳، ص ۳۳۴ ط تهران.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۶، ط بیروت.

از اله است و اله مالوه می‌خواهد و اسم غیر مسمی است، پس هر کس اسم را بدون معنا بپرستد کافر شده و چیزی نپرستیده و کسی که اسم و معنا را بپرستد باز کافر شده، چون دو چیز را پرستیده، و کسی که معنا را بپرستد بدون اسم او خدا را به یگانگی پرستیده آیا فهمیدی ای هشام؟.

هشام می‌گوید: عرض کردم: بیش از این بفرمائید، فرمود: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم است، پس اگر بنا باشد که اسم همان مسمی باشد باید هر اسمی برای خود، الهی باشد، و لیکن چنین نیست، بلکه خدای تعالی معنا و مسمای واحدی است که این اسمی بر آن دلالت می‌کنند، و همه این اسمی باز غیر اویند، ای هشام اسم نان غیر از نان است، و آدمی را سیر نمی‌کند ولی به آن دلالت می‌کند، و همچنین آب که اسم نوشیدنی است، و لباس که اسم پوشیدنی است و آتش که اسم سوزاننده است.^۱

و نیز در توحید به سند خود از ابن رثاب از عده‌ای از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر کس خدای را با توهم عبادت کند کافر شده، و هر که اسم را بپرستد و معنا را رها کند کافر گشته، و هر کس اسم و معنا هر دو را بپرستد مشرک شده و هر کس معنا را بپرستد و اسم را عنوان و معرف آن قرار دهد و با صفاتش او را توصیف کند و بر این معنا اعتقاد قلبی داشته و زبانش هم همین را در پنهان و آشکار بگوید، چنین کسی از اصحاب امیر المؤمنین (علیه السلام) است و در حدیث دیگر آمده چنین کسانی مؤمن حقیقینند.^۲

و در توحید بحار الانوار در باب مغایرت بین اسم و معنا از کتاب توحید نقل کرده که او به سند خود از ابراهیم بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی اسمی خلق کرد که با حروف توصیف نمی‌شود، و با الفاظ به زبان در نمی‌آید و در پیکر شخصی مجسم نمی‌شود، و با هیچ چیز تشبیه نمی‌گردد و به هیچ رنگی در نمی‌آید، در اقطار و مکانها نمی‌گنجد، و از تعریف شدن برتر است و از حس هر متوهمی محجوب و پرده پوشیده است، آنگاه آن اسم را کلمه تامه‌ای بر اساس چهار جزء با هم قرار داد، به طوری که هیچ یک از آنها قبل از دیگری نبود سپس سه چیز که مورد حاجت خلق بود از آن ظاهر ساخت و یک چیز از آن را محجوب گذاشت، و آن یک چیز همان اسم مکنون مخزون است که به وسیله همین سه اسم ظاهر مخزون گردید.

^۱ توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۳ و احتجاج، ج ۲، ص ۷۲، ح ۱۳.

^۲ توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۲.

و ظاهراً آن سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان، و برای هر کدام از این سه اسم، ارکانی چهارگانه است که در مجموع دوازده رکن می‌شود، پس آنگاه برای هر رکنی سی اسم قرار داد که هر یک فعلی و کاری منسوب به او است، پس او است رحمان و رحیم، ملک و قدوس و خالق و باری و مصور و حی و قیوم و لا تاخذه سنة و لا نوم و علیم و خبیر و سمیع و بصیر و حکیم و عزیز و جبار و متکبر و علی و عظیم و مقتدر و قادر و سلام و مؤمن و مهیمن و منشی و بدیع و رفیع و جلیل و کریم و رازق و محیی و ممیت و باعث و وارث.

پس این اسماء و آنچه که از اسماء حسنی هست، تا سیصد و شصت اسم تمام شود، همه از این سه اسم منشعب می‌گردد. و این سه اسم ارکان و حجابهایی هستند برای آن اسم واحد مکنون که به وسیله این سه اسم مخزون شدند، و این همان مطلبی است که آیه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ بیان می‌کند.^۱

مؤلف: این حدیث در کافی نیز از آن جناب روایت شده.^۲

در جلد هشتم این کتاب در بحث اسماء حسنی گذشت که گفتیم: این اسماء که اسماء حسناش نامیده‌اند اسماء اسماء هستند، و آنچه از مصادیق که این اسماء بر آن دلالت و اشاره می‌کند یعنی ذات متصف به فلان وصف اسم حقیقی می‌باشد، و بنابراین بعضی از اسماء حسنی عین ذات خواهند بود: و آن اسمایی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه را برسانند چون: حی و علیم و قدیر، و بعضی از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمایی هستند مشتمل که بر یکی از صفات سلبيه می‌باشند نظیر: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ و یا فعلی از افعال خدا باشند مانند: خالق و رازق.

اینها اسماء حقیقی خدا است و اما اسماء اسماء خدا عبارت است از همین الفاظ که بر ذات متصف به صفتی دلالت کند و هیچ شکی نیست که این الفاظ غیر ذات خدایند، بلکه الفاظی هستند که گوینده آنها، آنها را ایجاد می‌کند، پس هم حادثند و هم قائم به گوینده.

در این مطالب هیچ بحثی نیست، خلافتی که در این میان هست در دو جهت است:

جهت اول اینکه: بعضی از جاهلان از متکلمین سلف میان اسماء و اسماء اسماء خلط کرده پنداشته‌اند که مقصود از عین ذات بودن اسماء، همین الفاظ است که اسماء اسماء

^۱ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۶۶، ط اسلامیة.

^۲ اصول کافی، ج ۱، ص ۸۷، ح ۱۱، دوره دو جلدی عربی.

خداست، و به همین جهت معتقد شده‌اند که اسم، عین مسمی است، و در نتیجه عبادت اسم و خواندن آن، عین عبادت مسمی است و این قول در اوائل عصر خلفای عباسی رواج داشت و دو روایت گذشته یعنی دو روایت توحید صدوق در رد بر این قول صادر شده‌اند.

جهت دوم: نظریه‌ای است که بت پرستان داشتند، و آن این است که: به هیچ وجه ممکن نیست خدای سبحان مورد توجه و بندگی بندگان قرار گیرد، و همه توجهات به اسماء خدا است، پس اسماء که مظاهر آن ملائکه و جن و انسان‌های کامل هستند مورد توجه عبادت کاران هستند، و همانها آلهه و معبودهای خلقند، نه خود خدا، و شما خواننده عزیز از بیان گذشته فهمیدید که آیه شریفه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾^۱ رد بر این نظریه و اعتقاد است.

از روایت اخیر حقیقت دیگری نیز کشف می‌شود، و آن چگونگی انتشار اسماء از ناحیه ذات متعالیه خدا است، ذاتی که رفیع‌تر از آن است که علم کسی بدان احاطه یابد و یا وصفی و نعتی او را مقید کند، و یا اسمی و رسمی او را محدود سازد، و روایت با مطالبی که در صدر و ذیلش دارد صریح در این است که مراد از اسماء در آیه شریفه همان اسماء حقیقی است که گفتیم، نه اسماء اسماء، و ما این حدیث را تا حدی در ذیل بحثی که در باره اسماء حسنی در جلد هشتم این کتاب کردیم، شرح داده‌ایم بدانجا مراجعه شود.

چند روایت در باره جهر و اخفاف در نماز

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^۲ فرموده‌اند: ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه بود، نمازش را با صدای بلند اقامه می‌فرمود در نتیجه مشرکین صدایش را می‌شنیدند و محل حضور حضرت برایشان مشخص می‌شد سپس به آنجا رفته وی را آزار می‌دادند، لذا این آیه شریفه نازل گردید.^۱

مؤلف: این معنا در الدر المنثور^۲ هم از ابن مردویه از ابن عباس روایت شده و نیز از عایشه^۳ روایت شده که گفته است: «این آیه در باره دعاء است» و عیبی هم ندارد، چون میان آن و دیگر روایات معارضه‌ای نیست، و نیز از عایشه روایت شده که آیه در باره تشهد است.

و در کافی به سند خود از سماعة روایت شده که گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه: ﴿وَلَا تَجْهَرُ

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۱۷۵.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷، ص بیروت.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷، ص بیروت.

بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا ﴿﴾ را پرسیدم، فرمود: مخافته آن است که انسان طوری

تکلم کند که گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است که جوهره صدا به شدت بلند شود^۱.

مؤلف: این روایات تا حدی معنای اولی را که در تفسیر آیه گذراندیم تایید می‌کند.

و باز در همان کتاب به سند خود عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا بر امام جماعت واجب است که نماز را آن قدر بلند بخواند که مامومین بشنوند؟ و اگر چنین است در جماعت‌هایی که جمعیت بسیار است چطور می‌شود؟ فرمود: باید بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خدای تعالی فرمود: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾^۲.

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از معاذ بن انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: آیه: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ تا آخر آیه عزت است^۳.
و در تفسیر قمی از امام آورده که در ذیل ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاكِلٌ مِنَ الدَّلِّ﴾ فرموده است: یعنی خداوند هرگز ذلیل نشده تا محتاج ولیی شود که یاریش کند^۴.

بحثی روایتی و قرآنی در باره تفریق آیات قرآن ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ...﴾ تقسیم قرآن به آیات و سور

این بحث پیرامون آیه شریفه ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ است که در سه فصل عنوان می‌شود:

فصل اول، پیرامون تقسیمات قرآن کریم: کتاب الهی به اجزایی تقسیم شده که با آن شناخته می‌شود، مانند سی جزء، و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزبی ۱۰ عشر دارد، و امثال آن، و این تقسیم‌بندی است که در قرآن کریم کرده‌اند، ولی آنچه در خود قرآن می‌باشد، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه، و مکرر از آن دو، اسم برده مثلاً فرموده: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا﴾^۵ و یا فرموده: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^۶ و همچنین در غیر این دو آیه.

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین (علیه السلام) نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره‌ها مجموعه‌ای از کلام الهی

^۱ فروع کافی، ج ۳، ص ۳۰۵، ح ۲۱.

^۲ فروع کافی، ج ۳، ص ۳۱۷، ح ۲۷.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۸، ط بیروت.

^۴ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۰، ط نجف.

^۵ نور، آیه ۱.

^۶ یونس، آیه ۳۸.

است که هر یک با بسم الله آغاز شده و غرضی را بیان می‌کند، و آن غرض معرف سوره است، و در هیچ یک این قاعده تخلف نپذیرفته، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره‌ای از روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) - که در ذیل آیه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلْنَا الذِّكْرُ﴾^۱ در جلد دوازدهم این کتاب ذکر نمودیم - تتمه آیاتی از سوره انفال است، و نیز سوره «و الضحی» و «الم نشرح» که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده، و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است. البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه (علیه السلام) رسیده و شیخ آن را در تهذیب^۲ به سند خود از شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و محقق در شرایع^۳ و طبرسی در مجمع البیان^۴ آن را به روایت اصحاب ما - امامیه - نسبت داده‌اند.

نظیر این مطلبی که در باره سوره‌ها گفتیم در آیه‌ها جریان دارد، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه‌ای از کلام الهی اطلاق شده است، مانند: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾^۵ و نیز مانند: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^۶.

از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می‌کرد^۷، و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است^۸ و از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است^۹، و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه‌های هر سوره قرآن از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نقل شده است.

و آنچه که دقت در تقسیم‌بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه‌های جدای از هم، و مخصوصا در کلمات مسجع آن، و نیز آنچه که تدبر در روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و اهل بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می‌کند، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را، از قبل و بعدش جدا کرد.

^۱ حجر، آیه ۹.

^۲ تهذیب، ج ۲، ص ۷۲، ط اسلامیه.

^۳ شرایع، کتاب الصلاة، ص ۲۴.

^۴ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۴۲ پاورقی طبع اسلامیه.

^۵ وقتی آیات خدا بر آنان خوانده می‌شود ایمانشان را زیاد می‌کند. - انفال، آیه ۲.

^۶ کتابی که آیاتش جدا جدا شده و به عربی خوانده می‌شود. - حم سجده، آیه ۳.

^۷ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۰۷.

^۸ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳ و مجمع البیان ج ۱، ص ۱۱.

^۹ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۲۰۵ و اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۸.

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصا در سیاقهای مسجع مختلف می شود، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر سجع آخرش یک آیه به حساب آید، مانند کلمه: «مدهامتان - دو برگ سبز»^۱ و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد، خواه کلام تام باشد یا ناقص، مانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^۲ و مانند ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾^۳ و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است.

عدد سوره‌ها و آیات قرآن کریم

فصل دوم، پیرامون عدد سوره‌ها و آیات قرآن کریم: تعداد سوره‌های قرآن، صد و چهارده عدد است، و بر همین عدد، قرآنهای موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآن‌ها مطابق قرآنی است که عثمان جمع‌آوری نموده، و ما قبلا از ائمه معصومین (سلام الله علیهم اجمعین) نقل کردیم که فرمودند: سوره «برائت» سوره‌ای مستقل نیست، بلکه متمم سوره «انفال» است، و همچنین ﴿وَالضُّحَى﴾ و ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ یک سوره و «فیل» و «ایلاف» یک سوره هستند.

و پیرامون تعداد آیه‌های قرآن باید گفت: در این خصوص نص متواتری نرسیده که یک آیه‌ها را معرفی کند، و هر یک را از دیگری متمایز سازد. روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند، و روشن‌ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده‌اند.

بعضی^۴ گفته‌اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی^۵ دیگر گفته‌اند: شش هزار و دویست و چهار آیه است، یکی^۶ گفته شش هزار و دویست و چهارده آیه، و یکی^۷ دیگر گفته نوزده آیه، بعضی^۸ گفته‌اند: بیست و پنج و بعضی^۹ دیگر سی و شش.

^۱ الرحمن، آیه ۶۴.

^۲ الرحمن آیات ۱-۴.

^۳ الحاقه، آیات ۱-۳.

^۴ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

^۵ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

^۶ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

^۷ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

^۸ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

^۹ الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

مکی‌ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده‌اند، مدنی‌ها برای خود دو جور عدد روایت کرده‌اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شیبه بن نصاب منتهی می‌شود. و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می‌گردد.

و اهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده‌اند، و روایت بصری‌ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی‌ها به حمزه و کسایب و خلف منتهی می‌شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمن سلمی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) برای ما روایت کرده^۱.

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حد اقل خبر واحد قابل اعتنایی منتهی نشود، و هیچ آیه‌ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لا جرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می‌پذیریم و ما بقی را طرد می‌کنیم، و یا به هیچ یک عمل نمی‌کنیم، و اگر شخصی اهل تدبر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی (علیه السلام) در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله‌ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت (علیه السلام) رسیده که: در هر سوره «بسم الله» جزء آن سوره و یکی از آیات آن است^۲، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است، و ما بقی به حساب نیامده، و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه‌های قرآن به مقدار بسم الله‌های سوره‌ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه‌های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه‌ای نمی‌رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می‌کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند، و در عدد آیه‌ها و یا رءوس آیه‌های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده‌اند، و همچنین در اینکه کلمه: «الر» مثلاً آیه‌ای است تام و مستقل اتفاق کرده‌اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده‌اند و آن گروه از

^۱ الاتقان، ج ۱، ص ۶۷.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳.

خوانندگان عزیز که می‌خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند.

ترتیب سوره‌های قرآن کریم

فصل سوم، پیرامون ترتیب سوره‌ها: در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خیر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطاء خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می‌خواست به آن ملحق می‌کرد.

و سوره‌هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده‌اند عبارتند از:

- ۱- ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ ۲- ﴿ن﴾ ۳- ﴿مِزْمَل﴾ ۴- ﴿مَدَّثَر﴾ ۵- ﴿تَبَّت﴾ ۶- ﴿تَكْوِير﴾ ۷- ﴿اَعْلَى﴾
- ۸- ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى﴾ ۹- ﴿وَالْفَجْر﴾ ۱۰- ﴿وَالضُّحَى﴾ ۱۱- ﴿أَلَمْ نَشْرَح﴾ ۱۲- ﴿وَالْعَصْر﴾ ۱۳- ﴿وَالْعَادِيَات﴾ ۱۴- ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ﴾ ۱۵- ﴿أَلِهَاتِكُمْ التَّكَاثُرُ﴾ ۱۶- ﴿أَرَأَيْتَ﴾ ۱۷- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾
- ۱۸- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ ۱۹- ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ ۲۰- ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ ۲۱- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ۲۲- ﴿وَالنَّجْمِ﴾ ۲۳- ﴿عَبَسَ﴾ ۲۴- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ۲۵- ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾
- ۲۶- ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ ۲۷- ﴿وَالتِّينِ﴾ ۲۸- ﴿إِلْيَافِ قُرَيْشٍ﴾ ۲۹- ﴿فَارَعَةَ﴾ ۳۰- ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ ۳۱- ﴿وَوَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ﴾ ۳۲- ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ﴾ ۳۳- ﴿ق﴾ ۳۴- ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ ۳۵- ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ ۳۶- ﴿اِفْتَرَبَتِ السَّاعَةَ﴾ ۳۷- ﴿ص﴾ ۳۸- ﴿اعْرَافِ﴾ ۳۹- ﴿قُلْ أُوحِيَ﴾ ۴۰- ﴿يَسِ﴾
- ۴۱- ﴿فِرْقَانِ﴾ ۴۲- ﴿مَلَانِكِهِ﴾ ۴۳- ﴿كَهَيْعِصِ﴾ ۴۴- ﴿طه﴾ ۴۵- ﴿وَأَقْعِهِ﴾ ۴۶- ﴿طَسْمِ شِعْرَاءِ﴾ ۴۷- ﴿طس﴾ ۴۸- ﴿قِصَصِ﴾ ۴۹- ﴿بَنِي إِسْرَائِيلِ﴾ ۵۰- ﴿يُونُسِ﴾ ۵۱- ﴿هُودِ﴾ ۵۲- ﴿يُوسُفِ﴾ ۵۳- ﴿حَجْرِ﴾ ۵۴- ﴿انْعَامِ﴾ ۵۵- ﴿صَافَاتِ﴾ ۵۶- ﴿لَقْمَانَ﴾ ۵۷- ﴿سَبْأِ﴾ ۵۸- ﴿زَمْرِ﴾ ۵۹- ﴿حَمِّ مُؤْمِنِ﴾
- ۶۰- ﴿حَمِّ سَجْدِهِ﴾ ۶۱- ﴿حَمِّ عَسَقِ﴾ ۶۲- ﴿حَمِّ زَخْرَفِ﴾ ۶۳- ﴿حَمِّ دَخَانَ﴾ ۶۴- ﴿جَاثِيهِ﴾ ۶۵- ﴿أَحْقَافِ﴾ ۶۶- ﴿ذَارِيَاتِ﴾ ۶۷- ﴿غَاشِيهِ﴾ ۶۸- ﴿كَهْفِ﴾ ۶۹- ﴿نَحْلِ﴾ ۷۰- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ ۷۱- ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ ۷۲- ﴿أَنْبِيَاءِ﴾ ۷۳- ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ ۷۴- ﴿تَنْزِيلِ سَجْدِهِ﴾ ۷۵- ﴿طُورِ﴾ ۷۶- ﴿تَبَارَكَ الْمَلِكِ﴾ ۷۷- ﴿الْحَاقَةِ﴾ ۷۸- ﴿سَائِلِ﴾ ۷۹- ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ ۸۰- ﴿نَازِعَاتِ﴾ ۸۱- ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ ۸۲- ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ ۸۳- ﴿رُومِ﴾ ۸۴- ﴿عَنْكَبُوتِ﴾ ۸۵- ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾.

این سوره‌هایی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره‌های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد: ۱- ﴿سُورَةُ بَقَرَةَ﴾ ۲- ﴿انْفَالِ﴾ ۳-

﴿آل عمران﴾ ٤ - ﴿احزاب﴾ ٥ - ﴿ممتحنه﴾ ٦ - ﴿نساء﴾ ٧ - ﴿إِذَا زُلْزِلَتْ﴾ ٨ - ﴿حديد﴾

- ۹ - ﴿قتال﴾ ۱۰ - ﴿رعد﴾ ۱۱ - ﴿رحمان﴾ ۱۲ - ﴿انسان﴾ ۱۳ - ﴿طلاق﴾ ۱۴ - ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ ۱۵ -
 ﴿حشر﴾ ۱۶ - ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ ۱۷ - ﴿نور﴾ ۱۸ - ﴿حج﴾ ۱۹ - ﴿منافقون﴾ ۲۰ - ﴿مجادله﴾ ۲۱ -
 ﴿حجرات﴾ ۲۲ - ﴿تحريم﴾ ۲۳ - ﴿جمعه﴾ ۲۴ - ﴿تغابن﴾ ۲۵ - ﴿صف﴾ ۲۶ - ﴿فتح﴾ ۲۷ - ﴿مائده﴾
 ۲۸ - ﴿برائت﴾^۱.

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه.

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوة به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر گفته‌اند: خداوند از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربک را نازل کرد، همچنین سوره‌هایی که در روایت بالا بود شمرده‌اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده‌اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطفین را قبل از بقره در سوره‌های مدنی، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره‌های مکی ضبط کرده‌اند.^۲
 آنگاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره‌ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره ﴿أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ بود تا آخر حدیث، و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت که آن سوره‌های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است.^۳

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تالیف ابن حصار نقل کرده که: سوره‌های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است، و از این چند سوره گذشته بقیه سوره‌ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ.^۴

- و آن سوره‌هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: ۱ - بقره ۲ - آل عمران ۳ - نساء ۴ -
 مائده ۵ - انفال ۶ - توبه ۷ - نور ۸ - احزاب ۹ - سوره محمد ۱۰ - فتح ۱۱ - حجرات ۱۲ - حدید ۱۳ -
 مجادله ۱۴ - حشر ۱۵ - ممتحنه ۱۶ - منافقون ۱۷ - جمعه ۱۸ - طلاق ۱۹ - تحريم ۲۰ - نصر.
 و آنچه از مکی‌ها و مدنی‌های مورد اختلاف است سوره‌های ذیل است:

^۱ الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

^۲ الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

^۳ الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

^۴ الاتقان، ج ۱، ص ۱۱.

۱- رعد ۲- رحمان ۳- جن ۴- صف ۵- تغابن ۶- مطفین ۷- قدر ۸- بینة ۹- زلزال ۱۰-

توحید ۱۱ و ۱۲ - معوذتان.

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده‌اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره‌جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده‌ایم و الله المستعان. -

سوره كهف (۱۸)

سوره كهف مكی است و ۱۱۰ آیه دارد

[سوره الكهف (۱۸): آیات ۱ تا ۸]

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۱ قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ۲ مَا كَثِيرٌ فِيهِ أُبْدًا ۳ وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۴ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۵ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ۶ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۷ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ۸﴾

ترجمه آیات

به نام خدای بخشاینده مهربان، ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف نهاد (۱).

تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (۲).

و همیشه در آن بسر می‌برند (۳).

و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (۴).

در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی‌دانستند، کلمه‌ای که از دهانشان بیرون می‌شود بزرگ است، و جز دروغ نمی‌گویند (۵).

شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشان را هلاک کنی (۶).
ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده‌ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل
بهبترند (۷).

و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می‌کنیم (۸).

بیان آیات [آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه]

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می‌کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم
بوی این معنا استشمام می‌شود. و نیز از آیه آخر سوره که می‌فرماید ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا
صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾

و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه
می‌بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می‌دهد که برای خدا فرزند قائل شده‌اند، یعنی بعد از آنکه
می‌فرماید: ﴿لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ﴾ مجدداً می‌فرماید: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾.

پس در این آیه روی سخن با دوگانه پرستان است، که قائل به فرزندی ملائکه و جن و مصلحین بشر
برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندی مسیح برای اویند. و بعید نیست که
روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته‌اند «عزیر پسر خدا است».

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم
جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی
مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آنگاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات
نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می‌شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین
آیه ﴿وَإِصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ...﴾ را از مکی بودن استثناء کرده‌اند و به زودی در باره آن بحث
می‌کنیم.

توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در

ذیل جمله: ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا...﴾

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا﴾.

کلمه «عوج» - به فتح عین و به کسر آن - به معنای انحراف است. در مجمع البیان

می‌گوید: «عوج» - به فتحه عین - در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند - چون نیزه و چوب - استعمال می‌شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن^۱.
و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می‌شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است: «عوج» به فتحه عین کجی‌هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می‌شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی «عوج» به کسره عین در کجی‌هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می‌شوند، مانند انحراف و انحنایی که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می‌توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی^۲.

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه ﴿لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾^۳ وارد نمی‌شود - دقت بفرمائید.

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده‌اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی‌آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می‌خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده‌اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشاندند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرن که از نزولش می‌گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی متتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می‌شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۸.

^۲ مفردات راغب، ماده «عوج».

^۳ روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی‌بینی. - طه، آیه ۱۰۷.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ...﴾ گفته‌اند: یعنی «بگوئید الحمد لله الذي نزل» صحیح نیست.

﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ ضمیر در «له» به کتاب برمی‌گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه «قیما» آن گونه که از کتاب فهمیده می‌شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تاملین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می‌کند که جمله مزبور حالیه باشد، و «قیم» نیز حال دوم باشد.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: جمله ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ عطف است بر صله، و کلمه «قیما» حال از ضمیر در «له» است، و معنایش این است که «و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده»^۲ و یا «قیما» منصوب به مقدری است و معنایش این است که «و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده» و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی^۳ دیگر از مفسرین گفته‌اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن «نزل الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا» است و این بدترین نظریه‌ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است. زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می‌دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه «عوج» که نکره است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می‌کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت‌ها و براهینش قاطع و در امر و نهی خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

^۲ کشف، ج ۲، ص ۷۰۲.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه «قیم» به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می‌کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می‌فرماید: ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱ و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در موضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾^۲.

بنابراین، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می‌باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.

و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته‌اند: قیمومت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته‌اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره‌اش گفته شده: ﴿وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ﴾^۳ که ظاهر معنایش: دین کتاب‌های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است. بعضی^۴ گفته‌اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی^۵ دیگر گفته‌اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتاب‌های آسمانی است، یعنی سایر کتاب‌ها را تصدیق و حفظ نموده، شرایطش را نسخ می‌کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:

﴿لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ مؤید معنایی است که ما ذکر کردیم.

﴿لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾.

بعضی^۶ آیه را اینطور معنا کرده‌اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا

صادر می‌شود، انذار نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید

می‌کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می‌کنند، این است که تقدیر آیه: «لینذر الذین لا یعملون الصالحات

^۱ به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می‌کند. - احقاف، آیه ۳۰.

^۲ روی خود متوجه دین قیم بساز. - روم، آیه ۴۳.

^۳ بین، آیه ۵.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

^۵ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۹.

^۶ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۷۶.

- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی‌کنند» بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلاً ایمان نمی‌آورند، و یا اگر ایمان می‌آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می‌شوند.

در هر حال، این جمله بیان می‌کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده‌اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی‌بود نمی‌توانست انذار و بشارت باشد. و مراد از «اجر حسن» بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده: ﴿مَا كَثِيرٌ فِيهِ أَبْدًا﴾^۱ و معنای آیه روشن است. ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾.

مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته‌اند.

و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می‌دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می‌دانسته‌اند یهود نیز مشمول آیه هست.

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ...﴾

از آیه شریفه ﴿أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۱ استفاده می‌شود که مورد بحث آیه معتقد بوده‌اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است.

لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می‌کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده‌اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می‌گویند.

جمله: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾ رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می‌گفتند «این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می‌اندیشیده‌اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم» لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از

^۱ از کجا برای او فرزند می‌شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده. - انعام، آیه ۱۰۱.

پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع

است

و اینکه فرمود: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: ﴿تَتَّخِذُ اللَّهُ وَلَدًا﴾ برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده‌اند - تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه‌شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می‌کرده‌اند، مانند یهود که - به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده - عزیز را پسر خدا می‌دانسته‌اند، و یا می‌گفته‌اند: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ ما پسران و دوستان خداییم» و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق «پسر خدا» می‌کرده‌اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می‌یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می‌کرده‌اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می‌شده نمی‌شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی‌بود، و ملاک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می‌شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾.

کلمه «بخوع» و «بخع» به معنای کشتن و هلاک کردن است. و «آثار» به معنای علامت‌های پا و اثر قدم‌های کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه «اسف» به معنای شدت اندوه است، و مراد از ﴿بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾ همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و حرف «فاء» که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات

خدا است که از آیات قبلی استفاده می‌شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می‌آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری. البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه «آثار» در آوردیم که خود استعاره است.

هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان‌ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و

عمل است

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَنْبَلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا... صَعِيداً جُرْزاً﴾.

کلمه «زینت» به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می‌بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می‌کند. و کلمه «صعید» به معنای قشر زمین است و کلمه «جرز» به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویند، گویی تخم گیاهان را می‌خورد^۱.

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی - که در اصل جوهری است علوی و شریف - هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه‌ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می‌فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد. آنگاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می‌خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می‌گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی‌گیاه می‌شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می‌کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلس می‌کوبد، از این آشیانه بیرون می‌روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذا

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

مادی آن است تا بدین وسیله فرد بشر را امتحان کند و سعادت‌مندان از دیگران متمایز شوند. و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می‌آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می‌دهد، آنگاه آنان را به اختیار خود وا می‌گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاه که سرای حساب است، منتقلشان می‌کند، هم چنان که فرموده:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةَ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أٰخِرُ جُوا أَنفُسِكُمْ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾^۱.

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می‌بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی‌اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی‌توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی‌توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می‌کنند، و آنگاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می‌آوریم.

پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواسته تا ایمان نیاوردن عده‌ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله ﴿وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾ از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.

^۱ یعنی اگر ببینی که ستمکاران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده‌اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته‌اید واسطه‌هایتان را که می‌پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی‌بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می‌پنداشتید نابود شده است. - انعام، آیه ۹۳ و ۹۴.

و چه بسا از مفسرین^۱ که گفته‌اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جرز است، نه معنای کنایه‌ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله «**مَا عَلَيْهَا**» آنچه بر روی آن است» از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید «و انا لجاعلوه» شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

بحث روایتی (روایاتی در تفسیر جملات **لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا ... فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ ...**) و

لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله «**لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ**» فرموده: مقصود از «باس شدید» علی (علیه السلام) است که از طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مامور به کشتن دشمنانش گردید.^۲

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب^۳ هم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (علیه السلام) است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آورده که در تفسیر آیه **فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ** فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه «**اسفا**» فرموده: یعنی از حزن و اندوه^۴

و در الدر المثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مروویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده‌اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه **لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

^۳ مناقب ابن شهر آشوب.

^۴ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع‌تر در اطاعت خدائید.^۱

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در معنای ﴿صَعِيدًا جُرُزًا﴾ فرمود: زمینی که گیاه ندارد.^۲

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۹ تا ۲۶]

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ۙ ۹ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ۙ ۱۰ فَضَرْبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۙ ۱۱ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبَثُوا أَمَدًا ۙ ۱۲ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى ۙ ۱۳ وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ۙ ۱۴ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۙ ۱۵ وَإِذْ اغْتَرَفْتُمُوهُمْ وَ مَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا ۙ ۱۶ وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلَّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ۙ ۱۷ وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلْبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا ۙ ۱۸ وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ۙ ۱۹ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي

^۱ الدر المشور، ج ۴، ص ۲۱۱.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

مَلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا ۲۰ وَكَذَلِكَ أَغَثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا ۲۱ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَابِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ۲۲ وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۲۳ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ۲۴ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ۲۵ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴿۲۶﴾

ترجمه آیات

مگر پنداشته‌ای از میان آیه‌های ما اهل کهف و رقیم شگفت‌انگیز بوده‌اند (۹).

وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (۱۰).

پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (۱۱).

آنگاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده‌اند بهتر می‌شمارند (۱۲).
ما داستانشان را برای تو به حق می‌خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (۱۳).

و دل‌هایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگارا ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی‌خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (۱۴).

اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته‌اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی‌آورند، راستی ستمگرتر از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵).

اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می‌پرستند گوشه‌گیری و دوری می‌کنید پس سوی غار

بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارت‌ان گشایشی فراهم کند (۱۶).

و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیة‌های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (۱۷).

چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می‌دیدید به فرار از آنها روی می‌گردانیدی و از ترسشان آکنده می‌شدی (۱۸).

چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟ گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده‌ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده‌اید، یکیتان را با این پولتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه‌تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (۱۹).

زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می‌گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (۲۰).

بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می‌کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت‌گاهی خواهیم ساخت (۲۱).

خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می‌کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می‌داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله‌ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (۲۲).

در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (۲۳).

مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (۲۴).

و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (۲۵).

بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی‌کند (۲۶).

بیان آیات [وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیات قبل]

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بپرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر - به طوری که در روایات آمده - یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پرسیده اند، همانطور که در آن دو دارد: ﴿يَسْئَلُونَكَ﴾. گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: «در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله».

سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ بیشتر به چشم می خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ...﴾ شروع می شود.

و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرابی جلوه می دهد، همه و همه آیاتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکت هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت های آن و دلباختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند،

انسان‌ها هم وقتی روز موعود را می‌بینند خیال می‌کنند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز در دنیا مکث کرده‌اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد ﴿كَمْ لَبِثْتُمْ﴾ و آنها گفتند: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ از همه انسان‌ها نیز در روز موعود سؤال می‌شود: ﴿كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾^۱ و نیز می‌فرماید: ﴿كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ﴾^۲.

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می‌گردد.

پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا... صَعِيداً جُرُزاً﴾ رسول گرامی خود را خطاب می‌کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیابردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت‌های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.

و اگر صریحاً رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می‌آید. و به همین منوال آیات بعدی هم - که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش - معنا می‌شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که موجه نیستند، و فائده‌ای در نقل آنها نیست.

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾.

«حسبان» به معنای پندار و مظنه است، و «کهف» به معنای مغاره‌ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با «مغاره» از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع‌تر و بزرگ‌تر

^۱ پرسیده می‌شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. - مؤمنون، آیات ۱۱۲ و ۱۱۳.

^۲ روزی که می‌بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می‌رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. - احقاف، آیه ۳۵.

است. و غار همان کهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه «رقیم» از «رقم» است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس «رقیم» در واقع به معنای «مرقوم» است، چون در موارد بسیاری وزن فعیل به معنای مفعول می‌آید، مانند «جریح» که به معنای «مجروح» و «قتیل» که به معنای «مقتول» است. و کلمه «عجب» مصدر و به معنای «تعجب» است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است

و از ظاهر سیاق این داستان بر می‌آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده‌اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا - بطوری که گفته^۱ شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته‌ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده^۲، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی^۳ دیگر گفته‌اند «رقیم» نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده^۴. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده‌اند^۵. و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است^۶.

این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می‌آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی^۷ دیگر گفته‌اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده‌اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده‌اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، نقل از سعید بن جبیر.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲ به نقل از حسن.

^۴ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از ابن عباس.

^۵ کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

^۶ کشاف، ج ۲، ص ۷۰۴.

^۷ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی‌فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می‌آید که معنای آیه این است که هتو گمان کرده‌ای داستان اصحاب کهف و رقیم - که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدند - آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می‌گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی‌خبر از معاد به سر می‌برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می‌پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق - همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم - این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجدداً می‌فرماید: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ...﴾ یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می‌کنیم. ﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ... مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.

کلمه «اوی» از «اوی» است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی‌اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه «فتیه» جمع سماعی «فتی» است، و «فتی» به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریباً منظور از آن، جوان خوب می‌باشد. کلمه «هیئ» از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است^۱. و کلمه «رشد» - به فتحه را و شین - و همچنین کلمه «رشد» - به ضمه را و سکون شین - راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: «رشد» و «رشد» در مقابل «غی» است که در جای کلمه هدایت استعمال می‌شود^۲.

مقصود از «رحمت» و «رشد» در دعای اصحاب کهف: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ

^۱ تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۵.

^۲ مفردات راغب، ماده رشد.

هَيْئُ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا ﴿﴾

و جمله ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه «من لدنک» تایید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره‌ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه‌شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید «لدنک» نمی کردند، بلکه می گفتند «آتنا رحمة - خدایا به ما رحمتی فرست» هم چنان که دیگران می گویند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾^۱ و یا می گویند: ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ﴾^۲ پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره‌ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله «من لدنک» هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می کند، چنانچه فرموده: ﴿رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾^۳ که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواستند.

و در جمله ﴿وَهَيْئُ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا﴾ مراد از «أمرنا» آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده‌اند و حتماً آن قوم در پی مردم با ایمان بوده‌اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله ﴿وَهَيْئُ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا﴾ بنا بر احتمال اول - از دو

^۱ بقره، آیه ۲۰۱.

^۲ آل عمران، آیه ۱۹۴.

^۳ پروردگارا دل‌های ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایت‌مان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. - آل عمران، آیه ۸.

احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت - عطف تفسیر بر جمله ﴿آتَانَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ خواهد بود، و بنا بر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

معنای جمله: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾

﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾.

زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده‌ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی‌گردند، بنا بر این، مفعول «ضربنا» که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف: «فلان بنی علی امرأته» مفعول «بنی» حذف شده، و نمی‌گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می‌دانند که اطاقی بنا کرد^۱.

و در مجمع البیان گفته: معنای ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ﴾ این است که ما خواب را بر گوشه‌های آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می‌گویند:

«ضربه الله بالفالج» یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می‌گوید: «ضرب الامیر علی ید فلان» و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:

و من الحوادث لا ابا لك اننی *** ضربت علی الارض بالاسداد

یعنی: از حوادث بی‌پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی‌روم).

آنگاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی‌شود ترجمه‌اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان^۲.

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ‌تر است.

البته معنای سومی هم می‌توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته‌اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه‌های خود انجام می‌دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می‌زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۱.

همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می‌کند.

﴿سِنِينَ عَدَدًا﴾ این جمله ظرف است برای «ضرب» و «عدد» مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنابراین معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته‌اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام «سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد» بوده است.

ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: «سالهای بسیار» باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده: ﴿لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ﴾ در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی» زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود^۱.

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادات آن را نمی‌شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (علیه السلام) به بهای اندک به کار برده و فرموده: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾^۲ یعنی درهم‌هایی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب‌تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می‌شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده‌اند نه اینکه مرده باشند.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبِينَ أَحْسَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾.

مراد از «بعث» در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته: کلمه «حزب» به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشردگی داشته باشند^۳.

و نیز در باره کلمه «امد» گفته: این کلمه با کلمه «ابد» در معنا نزدیک به همدند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

^۲ او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم‌هایی معدود. - یوسف، آیه ۲۰.

^۳ مفردات راغب، ماده‌حزب «.

باشد، و لذا هیچ وقت نمی‌گویند: «ابد، چند سال» به خلاف «آمد» که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است.

و فرق میان آمد و زمان این است که آمد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می‌رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می‌شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته‌اند «مدی» و «آمد» قریب المعنایند.^۱

مراد از اینکه فرمود «لنعلم - تا بدانیم» آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ﴾^۲ و آیه ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ﴾^۳.

برگشت توجیه بعضی^۴ از مفسرین هم که گفته‌اند معنای «لنعلم» عبارت است از: «تا معلوم خود را اظهار کنیم» به همین معنایی است که ما کردیم.

معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم ﴿لَنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى﴾

و جمله ﴿لَنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى...﴾ تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از «دو حزب» دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید ﴿كَمْ لَيْسْتُمْ﴾ دیگری پاسخ داد: ﴿لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ گفتند پروردگارتان بهتر می‌داند که چقدر خوابیدید.

جمله ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ﴾ که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می‌کند که غرض از خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می‌شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می‌رسد که چقدر خوابیده‌اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی^۵ داده‌اند که منظور از «دو حزب» «دو طائفه از مردم بوده‌اند که در باره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده‌اند، کفار به خطا نظر می‌دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را

^۱ مفردات راغب، ماده‌آمد ..

^۲ حدید، آیه ۲۵.

^۳ جن، آیه ۲۸.

^۴ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

^۵ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده‌اند» معنای بعیدی است. کلمه «احصى» در جمله ﴿أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه «امدا» مفعول آن است و ظاهراً جمله ﴿لِمَا لَبِثُوا﴾ قید است برای «امدا» و «ما» در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می‌دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده‌اند.

بعضی^۱ دیگر از مفسرین کلمه «احصى» را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته‌اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می‌گویند: «فلان احصى للمال و افلس من ابن المذلق»^۲ و کلمه «امدا» منصوب به فعلی است که کلمه «احصى» بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده‌اند.

و معنای آیات سه‌گانه یعنی آیه ﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ... أَمَدًا﴾ این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانیدیم و آنگاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می‌داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه‌گانه به طوری که ملاحظه می‌فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می‌کند. آیه اولی اشاره می‌کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.

پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه‌گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می‌کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می‌کند، و آن پاره‌ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه ﴿كَذَلِكَ أَغَثَرْنَا عَلَيْهِمْ...﴾ تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است.

^۱ کشف، ج ۲، ص ۷۰۵.

^۲ فلانی از همه بهتر مال می‌شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس‌تر است - این جمله یک مثل مشهور است.

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ...﴾.

از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾ این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلماً ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾^۱.

﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾.

کلمه «ربط» به معنای محکم بستن است. و «ربط بر دلها» کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه «شطط» به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه «سلطان» به معنای حجت و برهان است.

اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آله در گفتگوی اصحاب کهف با

خود

این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ لَإِثْمًا﴾^۱ که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم ببین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟».

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و ثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه «علیهم» است که می رساند

^۱ ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. - حدید، آیه ۲۸.

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه‌ها بود می‌فرمود: «علیها - اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند».

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده‌اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می‌گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسان‌ها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آنگاه برای تاکید توحید اضافه کرده‌اند که: ﴿لَنْ نَدْعُوًا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾ ما به غیر او اله دیگری نمی‌خوانیم» و فائده این تاکید نفی آلهه‌ایست که وثنیت آنها را اثبات می‌کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع‌ها می‌دانست مانند عقول کلیه‌ای که صابئین عبادت می‌کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می‌پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجدداً تاکید دیگری آوردند که: ﴿لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾ اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده‌ایم» و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.

آنگاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته‌اند: ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾ و عقیده آنان را چنین رد کرده‌اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می‌کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده‌اند که «خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجعش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سوییست تقرب جوید و لا جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند» دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می‌کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتا پرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می‌شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را بپرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می‌کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصر صفت خدای تعالی است،

و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید پرستند.

جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود

آنگاه گفتار گذشته، یعنی جمله ﴿لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾ را با این کلام دیگر خود ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾: ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنشان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترابی خواهد بود که به خدا بسته‌اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده‌اند که مردمی عالم و خدانشناس و دارای بصیرت بوده‌اند و وعده خدای تعالی را که در باره‌شان فرموده: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ در حقشان عملی شده است.

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خیر می‌دهد، مثلاً از قید ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ فهمیده می‌شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ از مشرکین پنهان نمی‌داشته‌اند، بلکه علنی در میان آنان می‌گفتند، در موقعیتی می‌گفتند که دل شیر در آن آب می‌شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی‌آمده، پوست بدن‌ها جمع می‌شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می‌داشتند که می‌دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است. و از قید، ﴿إِذِ قَامُوا فَقَالُوا﴾ استفاده می‌شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش تنها از آنجا صادر می‌شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می‌داشتند و حتی استفاده می‌شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می‌کردند، می‌کشتند، عذاب می‌دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می‌شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی‌ای حال این چند جوان برمی‌خیزند، و علناً مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می‌آیند، و از مردم شهر کناره‌گیری می‌کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله‌ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ﴾ و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می‌پرستیدند کناره‌گیری نمودید، به غار پناهنده شوید».

و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلاً شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده‌اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می‌کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از

خدا نفی کردند.

و این با مضمون روایاتی که می‌گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می‌داشتند و با تقیه رفتار می‌کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره‌گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می‌شدند.

و چه بسا احتمال داده‌اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته‌اند ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ گفتاری بوده که در دل زمزمه می‌کرده‌اند. و جمله ﴿وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ﴾ گفتار ایشان در هنگام خروجهشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهای بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده‌اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده‌اند.

و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن‌تر است.

﴿وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ...﴾

کلمه «اعتزال» و همچنین «تعزل» به معنای دوری از چیزی است، و کلمه «نشر» به معنای گستردن است و «مرفق» - به کسر ه میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می‌کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می‌کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوییهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش پایشان می‌گذارد. و ما این معنا را از جمله ﴿فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ...﴾ استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: «پروردگارتان از رحمتش برای شما می‌گستراند»، و نگفتند «امید است پروردگارتان چنین کند» و نیز نگفتند «شاید پروردگارتان چنین کند» و این دو مژده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده - و به حکایت قرآن

کریم - گفتند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.

استثناء در جمله ﴿وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ استثناء منقطع است، زیرا وثنی‌ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی‌پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می‌پرستیده‌اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی^۲ دیگر گفته‌اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده‌اند که خدا را با آلهه می‌پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی‌ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه و ثنیت چنین اجازه‌ای نمی‌دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ...﴾.

کلمه «تزاور» به معنای تمایل است که از ماده «زور» به معنای میل گرفته شده. و کلمه «قرض» به معنای قطع و بریدن است. و کلمه «فجوه» به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از ﴿ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾ طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می‌شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می‌سازد، و می‌فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می‌کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ﴾ محل غار را وصف و تعریف می‌کند، و می‌فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که

^۱ کشف، ج ۲، ص ۷۰۷.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۴.

به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ﴾ خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است.

و معنای آیه این است که: تو می بینی، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده.

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند. و بعید نیست که از نکره آمدن «فجوة» نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن «فجوة» دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده: «و هم فی فجوة منه لا یصیبهم فیه شعاعها» که معنایش گذشت.

مفسرین^۱ گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۹ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۳ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۶.

برای کسی باشد که می‌خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می‌رسد این تحدیدی که مفسرین کرده‌اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته‌اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته‌اند، یعنی دهانه‌اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است - و به طوری که گفته‌اند - کمی به طرف مشرق متمایل است.

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می‌شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می‌شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی‌تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می‌کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می‌شود همان را جهت آن می‌نامد مثلاً جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می‌کند.

و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می‌آید، نه کسی که داخل می‌شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته‌اند. البته این بحث تتمه‌ای دارد که به زودی خواهد آمد - ان شاء الله.

و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده: ﴿ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ

وَلَيَّا مُرْتَبِدًا ﴿٢٢٦﴾.

﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ کلمه «ایقاظ» جمع «یقظ» و «یقظان» (بیدار)، و کلمه «رقود» جمع «راقد» (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می‌فرماید: تو آنان را بیدار خیال می‌کنی ولی خوابند.

﴿وَوَقَلَّبُوهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾ مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می‌گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نپوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی‌حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

﴿وَوَكَلَبُهُمْ بِأَسِطٍ ذِرَاعِيَهُ بِالْوَصِيدِ﴾ کلمه «وصید» به معنای درگاه خانه است و بعضی^۱ گفته‌اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می‌دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده‌اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.

﴿لَوْ إِطْلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَكَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلَّمْتُمْ مِنْهُمْ رُغْبًا﴾ این جمله از این معنا خبر می‌دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته‌اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می‌دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می‌کرد پا به فرار می‌گذاشت، تا خود را از مکروهی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می‌کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می‌گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سراپای او را پر از رعب و وحشت می‌کند.

سخنی که ما در خطاب «لولیت» و «لملت» داریم همان حرفی است که در خطاب ﴿وَوَتَرَى الشَّمْسَ﴾ گفتیم، و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود «از ترس از ایشان پر می‌شوی» و فرمود «دلت پر از ترس می‌شود». دوم اینکه چرا اول فرمود ﴿لَوَكَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾ و سپس فرمود: ﴿وَوَكَلَّمْتُمْ مِنْهُمْ رُغْبًا﴾ نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می‌گوییم «فرار» به معنای دور کردن خویش است، از مکروه. و فرار معلول توقع رسیدن مکروه است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثیری است که در قلب پیدا

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۶.

می شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکروهی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه «رعب» کلمه «خوف» را به کار می برد حق کلام این می شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: «لملت منهم خوفا و لولیت منهم فرارا». و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب - هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره‌ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب

آنان و مرگ اهل دنیا

﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ...﴾

کلمه «یتساءلوا» از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده‌ای از یکدیگر است، و کلمه «ورق» - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم - به معنای پول است، بعضی^۱ گفته‌اند به معنای پول نقره است، چه سکه‌دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله ﴿إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾، «اگر اطلاع یافتند بر شما» و یا: «اگر ظفر یافتند بر شما» می‌باشد.

و اشاره به «کذلک» اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می‌رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می‌کنیم، و بیدار می‌سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه‌شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دل‌های آنان یورش برده بود. حوصله‌ها از طول

کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می‌خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.

هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می‌گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می‌کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجدداً زنده‌اش کرد.

سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آنگاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر بپرسند چقدر خوابیده‌ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره‌ای از یک روز، آنگاه پیرامون خود نگرسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته‌اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می‌آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی‌ها را زینت زمین کرده، و دل‌های آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرن‌ها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبند، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس‌اند و دل به زندگی زمینی داده‌اند گول بزنند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسان‌ها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می‌شود و می‌فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده‌اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می‌بینند.

چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی‌گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواغل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی‌کند و این دنیا و زرق و برقش آدمی را از دیدن حق باز نمی‌دارد، و آن روز مرگ است.

هم چنان که از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود «مردم در خوابند تا بمیرند، وقتی مردند بیدار می‌شوند» روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی‌هایش را بر می‌چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می‌دهد.

چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف ﴿لَيْتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ...﴾

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله ﴿لَيْتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ﴾ غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ بود منطبق سازد.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایت‌های بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می‌کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست هم چنان که بر کسی پوشیده نیست.^۲

بعضی^۳ دیگر گفته‌اند: لام در جمله «لیتسائلوا» لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده‌اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه‌ای بس خطیر و معجزه‌ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ﴾ این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده‌ایم. و از آن برمی‌آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولاً بعد از خواب‌های طولانی به آدمی دست می‌دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده: ﴿كَمْ لَبِثْتُمْ﴾.

معنای جمله: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾

﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده‌اند

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۲.

^۲ به نظر می‌رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملاً پوشیده است. مترجم.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

جای آفتاب تغییر کرده، مثلاً اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده‌اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آنگاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده‌اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره‌ای از روز را در خواب بوده‌اند، بدین جهت جواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده‌ایم و یا پاره‌ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است.

ولی بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده‌اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده‌اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره‌ای از روز خواب بوده‌ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه «او» باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می‌شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده‌ایم، و دیگران گفته‌اند بعضی از یک روز را.

لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولاً برای اینکه از سیاقی چون ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی‌شود. صرف‌نظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾^۲ که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه «او» برای تفصیل باشد.

و ثانیاً، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه‌گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می‌کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته‌اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته‌اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه «او» را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه «یوم» در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه «یک روز» در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد. ﴿قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهایی که گفتند «یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدیم» گفتند: «پروردگار شما بهتر می‌داند که چقدر

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹، به نقل از ابو حیان.

^۲ بقره، آیه ۲۵۹.

خوابیده‌اید» چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: «پروردگار ما بهتر می‌داند». این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده - آن طور که بعضی^۱ از مفسرین پنداشته‌اند - بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً علم - به معنای حقیقی کلمه - جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه‌ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می‌تواند که امارت و نشانه‌های خارجی برایش کشف نموده پرده‌برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بداند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می‌دهد و آنگاه آن مقداری را برای خود اثبات می‌کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه‌اش داده، هم چنان که خودش فرموده: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^۳ و نیز آیاتی دیگر.

جمله: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات

و حوادث، به خدای تعالی را افاده می‌کند

از همین جا می‌توان فهمید که گویندگان جمله ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ برتر بوده‌اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته‌اند، و گرنه ممکن بود بگویند: «ربنا اعلم بما لبثنا - پروردگار ما بهتر می‌داند که چقدر خوابیده‌ایم»، آن وقت این دسته آن عده‌ای نمی‌بودند که خدای تعالی در باره‌شان فرمود: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبِينَ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمْدًا﴾ آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می‌دهند که چقدر خوابیده‌اند»، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

^۲ و به آدم آنچه را که نمی‌دانست با الهام خود تعلیم داد. - علق، آیه ۵.

^۳ گفتند منزه‌ی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. - بقره آیه ۳۲.

تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

و ظاهر امر این است که گویندگان ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ غیر گویندگان ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ است، زیرا سیاق - همانطور که دیگران^۱ هم گفته‌اند - سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه‌اش این است که یک عده بپرسند و عده‌ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می‌بود جای آن داشت که بفرماید: «ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا - پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده‌ایم» نه اینکه بفرماید: «پروردگار شما بهتر می‌داند...».

از اینجا استفاده می‌شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده‌اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به «قال» آمده، و دو جا: «قالوا» و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حداقل سه نفر سؤال کرده‌اند و حداقل سه نفر جواب داده‌اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه «قال» در آغازش آمده.

گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر

﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾ این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می‌کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه «ایها» به مدینه بر می‌گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.

کلمه «ازکی»: پاکیزه‌تر» از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی^۲ گفته‌اند: یعنی حلال‌تر آن. بعضی^۳ دیگر گفته‌اند یعنی پاک‌تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در «منه» به طعامی بر می‌گردد، که از جمله ﴿أَزْكَى طَعَامًا﴾ استفاده می‌شود بعضی^۴ گفته‌اند به کلمه ﴿أَزْكَى طَعَامًا﴾ بر می‌گردد و کلمه «من» در «منه» برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می‌شود که «یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه‌تر می‌فروشد

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید بعضی^۱ دیگر گفته‌اند ضمیر به کلمه «و رق» بر می‌گردد، آنگاه حرف «من» را بدلی گرفته و گفته‌اند: معنای آیه این است که «بیاورد رزقی بدل از پول، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی برگردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می‌گشت باید مؤنث آورده می‌شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره‌اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده ﴿بِرِزْقِكُمْ هَذِهِ﴾.

نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان

﴿وَلَيَنْتَلِظَنَّ وَلَا يَشْعُرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ «تلف» به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: ﴿وَلَا يَشْعُرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ عطفی است تفسیری، که می‌خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی‌آید این است که باید این شخص که می‌فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه‌اش این شود که مردم از راز و حال ما سردرآورند.

بعضی^۲ دیگر اینطور معنا کرده‌اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾.

این آیه امر به تلف را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می‌کند.

جمله ﴿يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾ به معنای «یطلعوا علیکم - بر شما اطلاع یابند» است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب^۳ گفته از کلمه «ظهر» گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند: «ظهر الارض - پشت زمین» در مقابل «بطن الارض - دل زمین»، آنگاه «ظهور» از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل «بطون» که به معنای ناپیدایی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

^۳ مفردات راغب، ماده‌ظهر.

و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که

گفته^۱ شده «ظهر علیه» در معنای «اطلاع یافتن بر آن» و «مکان او را شناخت» و «بر او ظفر یافت» و «بر او غلبه کرد» استعمال می‌شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه‌ای قائل شده‌اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته‌اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق برمی‌آید که جمله ﴿يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ﴾ در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی‌گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع‌تر است، چون اصحاب کهف قبلاً مردمانی نیرومند و متنفذ بوده‌اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده‌اند، لذا سفارش می‌کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی‌گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می‌خواهند ظفر می‌یابند.

و اینکه فرمود: «یرجموکم» معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن‌ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته‌اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می‌خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنابراین اگر دستشان به ایشان برسد بی‌درنگ خونشان را می‌ریزند، و چون همه افراد می‌خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی‌شود.

و اینکه فرمود ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ ظاهرش این است که کلمه «اعاده» متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می‌بینیم کلمه مذکور با لفظ «فی» متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با «الی» متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته‌ایم از ایشان بپذیرند و جریشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جریشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت‌پرستی بوده و علناً بت‌پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می‌کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت‌پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت‌پرستی یکی از بت‌پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نگشایند.

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحا تجویز نموده و فرموده: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾^۲ که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بگشایند، و خود را از انجام وظائف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۳.

با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب

کهف چه بوده است؟

و با همین بیان وجه ترتب جمله ﴿وَلَنْ تَقْلِحُوا وَإِذَا أَبَدًا﴾ بر جمله ﴿أَوْ يُعِيدُكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ کاملاً روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: «و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند» و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی

^۱ مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگوید، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد. - نحل، آیه ۱۰۶.

^۲ مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. - آل عمران، آیه ۲۸.

^۳ کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. - نساء، آیه ۹۷.

می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد (آری ناچاری و اضطراب به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلاً کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند).

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، مثلاً یکی^۱ گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.

و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید: «و یخاف علیکم ان لا تفلحوا ابدا» یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.

بعضی^۲ دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی^۳ دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهراً در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیناً باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد. و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ﴾ تا آخر دو آیه سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلاً هم گفتگوش گذشت در جمله ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ﴾ بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله ﴿لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مساواتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقاییش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برود، بلکه گفت: «پولتان را بدهید به یک نفرتان» و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می‌رساند.

بعلاوه، جمله ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا...﴾ و جمله ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ...﴾ مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می‌رساند. و جمله ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ...﴾ اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می‌رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله ﴿بِوَرَقِكُمْ هَذِهِ﴾ با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره «هذه» که ورق مشخصی را تعیین می‌کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته‌اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند «پولتان که اینست» و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه‌اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه‌ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

﴿وَكَذَٰلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾^۱ در مفردات^۱ گفته: ماده «عثر» به معنای سقوط است. وقتی می‌گویند «فلان عثر» معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می‌کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می‌کنند، و می‌گویند: «عثر علی کذا» یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتم. در قرآن کریم یک جا فرموده: ﴿فَإِنْ عَثَرَ عَلٰیٰ اَنْهُمَا اسْتَحَقَّا اِثْمًا﴾ و یک جا فرموده: ﴿وَكَذَٰلِكَ اَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله ﴿وَكَذَٰلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ است مانند تشبیهی است که در جمله ﴿كَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾ قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرن‌ها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا

^۱ مفردات راغب، ماده «عثر».

می‌شود. و مفعول ﴿أَعْتَرْنَا﴾ در آن جمله کلمه «اناس» است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می‌فرماید: ﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ شاهد بر این دلالت است.

و جمله ﴿رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می‌کند.

بعضی^۱ از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده‌اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا بر طرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می‌دهیم به اینکه بنابراین وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زماناً بعد از اعثار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مسأله قیامت بوده است که بنابراین وجه مقصود از تنازع آن نیست.

توضیح آیه: ﴿فَقَالُوا إِنبُؤِا عَلَيْهِمُ بُيُوتًا...﴾ که گفتگوی و مجادله مردم را در باره

اصحاب کهف حکایت می‌کند

﴿فَقَالُوا إِنبُؤِا عَلَيْهِمُ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾.

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾ گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند. و مراد از «بناء» بنیان بر ایشان است - و به طوری که بعضی^۲ گفته‌اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می‌شود: «بنی علیه جدارا» یعنی آن را پشت دیوار قرار داد. این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت‌های قبل، از آنجا که فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾ و ﴿كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ اشاره به تمامیت داستان می‌کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه‌شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبهه‌های مردم در امر قیامت برطرف

گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است. و در اینکه گفتند: «پروردگارشان اعلم است» اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبهه‌شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته‌اند: بالأخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.

پس جمله ﴿رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه‌ای به خود می‌گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله ﴿إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می‌گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله ﴿إِذْ يَتَنَزَّعُونَ...﴾ تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می‌شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می‌آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می‌سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می‌شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ عطف تفسیری آن است. و ظرف «اذ» در جمله ﴿إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ ظرف برای «اعثرنا» و یا برای «لیعلموا» است. و کلمه «تنازع» به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی^۱ گفته‌اند: اصل

این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می‌شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می‌رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخاصم به وسیله «فی» نیز متعدی می‌شود، مانند تنازع در جمله ﴿فَإِنَّ تَنَازُعَكُمْ فِي شَيْءٍ﴾.

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

و مراد از «تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود» تنازعشان در مساله قیامت است. و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرارسیدن آن شک و ریبی نیست. و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد

و قیامت

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخنهایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافهشان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند یک طائفه موحد بوده اند که می گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می گفتند روح اصلا مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می شود، و لیکن به بدن دیگری می پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می شود و این همان تناسخ است.

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه‌ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی‌گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همین جا است که در نظر، قوی می‌آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

از اینجا وجه دیگری برای جمله: ﴿إِذِ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ پیدا می‌شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه «بین» بر آن اضافه شده به ناس برمی‌گردد، و سومی یعنی آنکه «امر» بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی‌گردد و کلمه: «اذ» در این صورت ظرف برای: «لیعلموا» خواهد بود، و معنایش این می‌شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می‌کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در «امرهم» به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می‌شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده‌اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان داناتر به حالشان است که آیا زنده‌اند و خواب و یا آنکه مرده‌اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می‌کنیم.

این دو معنا بود که احتمال می‌رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند ﴿لَتَنَجِدَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته‌اند: ﴿ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا...﴾ و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله ﴿رَبُّهُمْ أَغْلَمُ بِهِمْ﴾ آن هم با این تعبیر که بگویند: «ربهم» و نگویند: «پروردگار ما» با

معنای اول مناسب‌تر است.

مقصود از: ﴿الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾ در آیه: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ...﴾

﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾.

این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: ﴿وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ﴾^۱.

و اگر می‌بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از «غلبه بر امر ایشان» اگر مقصود از «امر ایشان» همان مساله مورد مشاجره در جمله ﴿يَتَنَازَعُونَ...﴾ باشد و ضمیر «هم» به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به «فتیه» برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.

بعضی^۲ گفته‌اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی^۳ دیگر گفته‌اند:

اولیاء و فامیل‌های خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف‌تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در ﴿يَتَنَازَعُونَ...﴾ نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به «ناس» برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾، «آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند» خواهد بود. و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می‌کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه

^۱ مساجدی که در آن نام خدا برده می‌شود. - حج، آیه ۴۰.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

و جوه بهتر همان وجه اول است.

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف‌هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می‌شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می‌توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده‌اند

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ... وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده - و قوله الحق - مردم سه قول داشته‌اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده‌اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده‌اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: «رجم به غیب می‌کردند» یعنی بدون علم و اطلاع سخن می‌گفتند.

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می‌بود که قول دومی را اول نقل کند و آنگاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده‌اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ بحث می‌کردیم گفتیم که این صیغه‌های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.

و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده «سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان».

و اما کلمه «رجما» تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت «قول بدون علم» می‌پردازد و «رجم» همان سنگسار کردن است و گویا مراد از «غیب» غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی‌داند راست است یا دروغ، آنگاه -

گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می‌خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می‌شود چیزی را برمی‌دارد که نمی‌داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی‌داند که به هدف می‌خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می‌گویند: «فلانی رجم به غیب کرد» همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.

بعضی^۱ در معنای «رجم به غیب» گفته‌اند «ظن به غیب» ولی قول بعیدی است.

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول آن واو نیاورد، ولی در سومی آورده فرموده: ﴿ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾. در کشف^۲ گفته در این سه جمله «ثلاثة» و «خمسة» و «سبعة» هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: «هم ثلاثة» «هم خمسة» «هم سبعة» هم چنان که هر سه جمله ﴿رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ و ﴿سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ و ﴿ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته‌اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی واو آمدن آن دو جمله و با واو آمدن این جمله نشد؟ در جواب می‌گوییم واو مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله‌ای در می‌آید که آن جمله صفت نکره‌ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می‌آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله «جاءنی رجل و معه آخر - نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود» و صفت معرفه مانند «مررت بزید و بیده سیف - زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود» و او در جمله ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ نیز از همین باب است. فائده این واو هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین واو است که در جمله سوم به ما می‌فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می‌رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته‌اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود: ﴿رَجَمًا بِالْغَيْبِ﴾ و بعد از جمله سوم فرمود: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ابن عباس هم گفته در دو جمله اول واو نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین

^۱ کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

^۲ کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است^۱.

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه‌ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی‌فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد^۲.

﴿قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ...﴾.

در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمان می‌دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح‌ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله‌ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می‌داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب ﴿رَبِّيَ أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ بودند اطلاعی از عدد آنان داشته‌اند، چون در این کلام فرموده: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ نمی‌داند آن را مگر عده‌ای اندک و نفرموده: ﴿لَا يَعْلَمُهُمُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ چون میان «ما» و «لا» فرق است اولی نفی حال را افاده می‌کند و در نتیجه استثناء «الا قلیل» بعد از آن اثبات در حال را می‌رساند.

و از این کلام چنین به نظر می‌آید که آن عده کمی که قضیه را می‌دانستند از اهل کتاب بوده‌اند. کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً﴾... به زودی می‌گویند سه نفر بوده‌اند» که می‌فهماند در آینده این نظریه ارائه می‌شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول «سین» در: «سقولون» باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می‌رساند - دقت

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۹.

فرماید.

﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا﴾^۱ راغب گفته: کلمه «مریة» به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه «شک» اخص است، و شک از مریه عمومی تر است. آنگاه گفته: «امتراء» و «ممارات» به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه «مریة» از اصطلاح «مریت الناقة» گرفته شده که معنایش «به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم» است.^۱

پس اگر «جدال» را «ممارات» خوانده‌اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می‌خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.

و مقصود از «ظاهر بودن مرء» این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی^۲ آن را طوری دیگر معنا کرده‌اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می‌شود. و بعضی^۳ دیگر گفته‌اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته: «و تلک شکاة ظاهر عنک عارها - و این شکوه‌ای است که عارش از تو خواهد رفت» به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه‌ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه‌ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه نخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان

اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾.

این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می‌داند، و به طرف مقابل خود وعده می‌دهد که در آینده این کار را می‌کنم.

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات

^۱ مفردات راغب، ماده «مری».

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۷.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۷.

را مملوک خدا به تنهایی می‌داند، که می‌تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ
بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر

خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می‌نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی‌نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی‌زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده‌ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضاء ذاتش نمی‌باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می‌فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می‌توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می‌دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می‌فرماید: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۱ و نیز می‌فرماید: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۲ و نیز می‌فرماید: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾^۳ و نیز می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۴ و نیز فرموده: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۵ و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می‌بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن

^۱ هیچ درخت خرمایی را قطع نمی‌کنید و یا به حال خود نمی‌گذارید مگر به اذن خدا. - حشر، آیه ۵.

^۲ هیچ مصیبتی نمی‌رسد مگر به اذن خدا. - تغابن، آیه ۱۱.

^۳ سرزمین پاک روئیدنیش نمی‌روید مگر به اذن خدا. - اعراف آیه ۵۸.

^۴ هیچ کسی نمی‌تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. - یونس، آیه ۱۰۰.

^۵ هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. - نساء، آیه ۶۴.

کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ نیروها همه از خدا است «لا جرم هر وقت تصمیم می‌گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^۱ و هر وقت به کسی وعده‌ای می‌دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می‌دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می‌کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می‌رسد، مخصوصاً با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می‌شنویم: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءِ إِنْى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می‌کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می‌نمود، و می‌فرمود: «خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می‌آورد». و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می‌کند، که آیا خود را مالک آن افعال می‌دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می‌شود که منظور از جمله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءِ إِنْى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعاً منظور این نیست، برای اینکه ما می‌بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلاً امر می‌کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: ﴿فَقُلْ لِيْ عَمَلِيْ وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ﴾^۲ و یا ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾^۳.

پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی‌کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی‌نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته‌ای که جمله استثنایی: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ در مقام افاده آن است.

از همین جا روشن می‌شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملامسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می‌کند و

^۱ پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. - آل عمران، آیه ۱۵۹.

^۲ پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. - یونس، آیه ۴۱.

^۳ کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. - شوری، آیه ۱۵.

تقدیرش این است که «به هیچ چیز مگو - یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر - که من آن را فردا انجام می‌دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمه مزن، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می‌دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم» و بالأخره معنای «ان شاء الله» مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

وجه دیگری که در باره استثناء در آیه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ گفته شده است

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده‌اش می‌کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می‌گذرد:

یکی^۱ اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه «قول» در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: «الا ان تقول ان شاء الله - مگر اینکه بگویی ان شاء الله» و چون کلمه «تقول» حذف شده، تعبیر «ان شاء الله» هم به عبارت مستقبل یعنی ﴿أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می‌دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده‌اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می‌آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگویند و الله فلان کار را می‌کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید - این وجه را به اخفش نسبت داده‌اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی‌جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می‌زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده‌اند^۲ این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاویل جمله «ان شاء الله» استفاده می‌شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می‌دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می‌دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی «مگو» هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

آن که بعدها می‌کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریحی «طاعت» بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریحی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی (علیه السلام) نقل فرموده که به خضر گفت: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾^۱ و از شعیب نقل فرموده که به موسی گفت: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۲ و از اسماعیل (علیه السلام) حکایت کرده که به پدرش گفت: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾^۳ و در وعده‌ای که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) داده می‌فرماید: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾^۴ و همچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می‌دهد، چون معتزله می‌گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریحی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی^۵ از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده‌اند این است که استثناء مزبور از «فعل» است نه از «قول» که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی‌کنیم، و معنا این می‌شود: و به هر چیز مگو که «من فردا انجامش می‌دهم، مگر آنکه خدا خلافش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد» و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می‌گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می‌شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیم بی‌اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و

^۱ به زودی ان شاء الله مرا مردی شکیباً خواهی یافت. - کهف، آیه ۶۹.

^۲ به زودی ان شاء الله مرا از صالحین خواهی یافت. - قصص، آیه ۲۷.

^۳ به زودی مرا ان شاء الله از صابرین خواهی یافت. - صافات، آیه ۱۰۲.

^۴ به زودی ان شاء الله با امنیت تمام وارد مسجد الحرام خواهید شد. - فتح، آیه ۲۷.

^۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.

آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾^۱ و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۲ و نیز مانند آیه ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳ که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی^۴ دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته‌اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه «یشاء» عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را نزنید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بزنید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی نزنید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می‌خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر^۵ این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ﴾^۶ و بنابراین معنای آیه مورد بحث این می‌شود که: ابداً چنین حرفی مزین.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلاً نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می‌دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: ﴿فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ﴾^۷ و مانند آیه ﴿قُلْ سَأْتَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾^۸.

معنای آیه: ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ...﴾ و وجوهی که در معنای آن گفته شده است

﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾.

^۱ من از آنچه به خدا شرک می‌ورزید نمی‌ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. - انعام آیه ۸۰.

^۲ ما را نمی‌رسد که دو باره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. - اعراف، آیه ۸۹.

^۳ هرگز نمی‌توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. - انعام، آیه ۱۱۱.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.

^۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.

^۶ جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. - هود، آیه ۱۰۸.

^۷ یونس، آیه ۴۱.

^۸ بگو بزودی ذکری از آن را برایتان می‌خوانم. - کهف، آیه ۸۳.

اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف‌یاد آر «چنین اقتضاء می‌کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنابراین مراد از «ذکر پروردگار» فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می‌شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می‌کند، و خدا است که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده. و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کار ببری به محضی که یادت آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آنگاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می‌شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء الله باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگویند، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کند، و یا آنکه اگر اصلاً یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذرانند، و ان شاء الله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات^۱ آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «ان شاء الله». و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی^۲ از مفسرین که گفته‌اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که «هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت» گفتار صحیحی نیست.

و همچنین کلام بعضی^۳ دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکری نیست، بلکه همان کلمه «ان شاء الله» است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدیدی نیست.

مسئله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می‌کند که اشاره به کلمه «هذا» اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۱۷.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۱.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۹ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به دوام ذکر دعوت می‌کند، مانند آیه ﴿وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾^۱

چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.

و عجب از مفسرینی^۲ است که کلمه «هذا» را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته‌اند: معنای آیه این است که «بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوت‌م معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد» ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می‌فهمد.

و از این عجیب‌تر کلامی است که از بعضی^۳ از مفسرین نقل شده که گفته‌اند اشاره «هذا» به فراموش شده است، و معنای آیه این است که «از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده‌ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد».

باز از این هم عجیب‌تر کلام بعضی^۴ دیگر از آنان است که گفته‌اند جمله ﴿وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي...﴾ عطف تفسیری بر جمله ﴿وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ می‌باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه‌ات این است که بگویی «امید است پروردگارم مرا به نزدیک‌تر از این به رشد هدایت فرماید».

ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله «نسیت» مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.

^۱ خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. - اعراف، آیه ۲۰۵.

^۲ کشف، ج ۲، ص ۷۱۵ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

توضیح آیه: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ که عدد سالهای

اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند

﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾.

این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾.

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾، آنگاه اضافه کرده است: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ...﴾ و سپس فرموده: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ و در جای دیگر فرموده: ﴿قُلِ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است» این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف^۱ نمود که جمله ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ﴾ حکایت کلام اهل کتاب و جمله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته^۲ نیز نباید اعتناء کرد که جمله ﴿لَبِثُوا...﴾ کلام خدا و جمله ﴿وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر «هم» راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آنگاه جمله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دو بیست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه «سینین» تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: «ثلاث مائة سنة» چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از «ثلاثمائة» است، و در این کلام شباهتی با جمله: ﴿سِنِينَ عَدَدًا﴾ که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است.

و بعید نیست نکته تبدیل کلم «سنة» به «سینین» زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنابراین آن وقت جمله ﴿وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: «در غارشان سیصد سال،

^۱ کشف، ج ۲، ص ۷۱۶.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۳.

آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال

هم اضافه کردند» و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در ﴿سِنِينَ عَدَدًا﴾ ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام مقام دیگری بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خواباندن اصحاب کهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل‌نشین‌تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می‌گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می‌کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده‌اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می‌شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از «سنین» در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می‌شود که از ماههای هلالی ترکیب می‌یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر^۱ به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی‌شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (علیه السلام) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می‌آورند این مقدار از تقریب را جائز می‌شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾

در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.

پس جمله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می‌داند.

جمله ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملکی است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می‌باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی‌شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سمع است، پس او از هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.

و بنابراین، اینکه فرمود: ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَاسْمِعْ﴾ با در نظر گرفتن اینکه صیغه «افعل به» صیغه تعجب است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سمع و بصر خدای را می‌رساند، و جمله‌ای است که تعلیل را متمیم می‌کند. گویا گفته است چطور دانایانتر به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می‌باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی^۱ گفته‌اند «لام» در جمله ﴿لَهُ غَيْبُ﴾ لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می‌رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می‌داند «نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَاسْمِعْ﴾ این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام «له» مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.

و اینکه فرمود: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ...﴾ مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می‌کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقلة کلمه «فی حکمه» را نیاورده و در

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۴.

مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرک در ولایت خدای را، و جمله دومی شرک غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسان ها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که: چگونه خدا دانایتر به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.

ضمیر در «لهم» به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.

و بنابراین آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا دانایتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ﴾ متعرض آن می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه ﴿مَا لَهُمْ...﴾ متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

بحث روایتی (روایتی در شرح داستان اصحاب کهف)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ﴾ از امام (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیتها و معجزههایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) بود، زندگی می کرده اند. و اما «رقیم» عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده اند که دقیانوس، پادشاه

آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد^۱.

و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بیازمایند، و آن سه نفر نصر بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند. یهودیان گفتند سه مساله از او بپرسید اگر آن طور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر بپرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگو است.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی بپرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او بپرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را بپرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یا جوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید. پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او بپرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگو است.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مساله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگو است و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابو طالب گفت: بپرسید

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد «ان شاء الله» نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.

پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا. سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آنگاه از آیه ﴿إِذْ أَوْىٰ الْفِتْيَةَ﴾ به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.

آنگاه امام صادق (علیه السلام) اضافه کرد که: اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند نپذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آنگاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود برمی گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن

شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده‌ای؟ او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می‌باشد.

آنگاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائلی ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس‌اند و خیال می‌کردند این جمعیت همانهاییند که از مخفیگاه آنان با خبر شده‌اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده‌ایم و سرگذشت ما معجزه‌ای برای مردم گشته، آنگاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلو و آن پهلو می‌شوند شش ماه بر پهلو راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلو چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ...﴾^۱.

مؤلف: این روایت از روشن‌ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده‌اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمرند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلو، آن پهلو می‌شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده‌ای به خواب رفته باشند برنخورده است.

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ جزو کلام اهل کتاب است، و جمله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات^۱ بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند. مثلاً یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگوید، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواستی از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آنگاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقاً در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیایید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱ و الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۰، مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

بلا را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المثنور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلاً در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

و از جمله اختلافات این است که در پاره‌ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیوکلیس ۲۸۵ م - ۳۰۵ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م - ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (علیه السلام) بوده‌اند.

و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده‌اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است. اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده‌اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده‌اند. و در بعضی

دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده‌اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می‌چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المثنور^۱ آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل^۲ نقل کرده می‌گوید که: اصحاب کهف حمامی بوده‌اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می‌کرده‌اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی وادار می‌کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده‌اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می‌گرفته‌اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می‌خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه‌ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می‌شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی‌شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می‌کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ رد آن است. و در بعضی دیگر

^۱ الدر المثنور، ج ۴، ص ۳۱۵، ط بیروت.

^۲ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۵، ط بیروت.

آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده‌اند.

و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور^۱ و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار^۲ و تفسیر برهان^۳ و نور الثقلین^۴ جمع‌آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتاب‌ها مراجعه کند. تنها مطلبی که می‌توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می‌کرده گریخته‌اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته‌اند - تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از «فتی» کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را «فتی» گویند، فرمود: مگر نمی‌دانی که اصحاب کهف همگیشان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند.^۵

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی^۶ از قمی روایت مرفوعه‌ای از امام صادق (علیه السلام) آورده، لیکن از ابن عباس^۷ روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند. و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت: اصحاب کهف همه «صراف» بودند.^۸

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده.^۹ و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امام

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۱۱-۲۱۸.

^۲ بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۴۰۷-۴۳۷.

^۳ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۶۵.

^۴ نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۵۶.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۳.

^۶ نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵، به نقل از روضه کافی.

^۷ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۶.

^۸ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۶.

^۹ بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۴۲۹، به نقل از کافی.

صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود: صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند^۱.

چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده‌اند

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد^۲. مؤلف: در کافی^۳ نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی^۴ از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنا می‌بستند و در اعیاد مردم شرکت می‌کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾ برمی‌آید که اصحاب کهف تقیه نمی‌کرده‌اند. و اینکه مفسرین^۵ در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته‌اند ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ...﴾ احتمال تقیه داده‌اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده‌اند. چیزی که هست توطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده‌اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین و ثنیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده‌اند، به طوری که اگر بر آنان دست می‌یافتند یا سنگسار می‌شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می‌گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می‌شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾ اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه‌ای به آنان نمی‌داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته‌اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت پرستی می‌کرده‌اند و تقیه

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

^۳ اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۸، ح ۲۸.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

^۵ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

را کنار گذاشته بودند، تازه می‌گوییم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده‌اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می‌کرده‌اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می‌شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آنگاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند.^۱

روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلاً نقل می‌شود:

در الدر المنتور است که ابن ابی شیبہ و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخوردیم. معاویه گفت: چه می‌شد در این غار را می‌گشودیم و اصحاب کهف را می‌دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی‌توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: «لَوْ اِطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَكَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ لَمَلَّيْتُمْ مِنْهُمْ رُغْباً» اگر آنان را ببینی پا به فرار می‌گذاری و پر از ترس می‌شوی» معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی‌دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینم، عده‌ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می‌کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه‌شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلاً یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می‌داشتند چون هر یک دیگری را نمی‌شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعداً معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲.

است، همه با هم گفتند: ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... مَرْفَعًا﴾.

آنگاه ابن عباس اضافه می‌کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه‌ها و قوم و خویش‌ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده‌اند یا منظور دیگری داشته‌اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آنگاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می‌فرماید: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می‌سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی‌شدند زمین بدنهایشان را می‌خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ...﴾.

آنگاه می‌گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترد، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده‌ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده‌ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعامی خریداری کند. وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات‌ها و منظره‌هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده‌اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک ناوایی رفت پول خود را که سکه‌اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت نانو پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده‌ای؟ اگر گنجی پیدا کرده‌ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می‌ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟ گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آنگاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقاییش را پرسید،

همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده بر خیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آنگاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنند، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیریشان آمده‌اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء الله بیرون می‌آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می‌پرداختند.^۱

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده‌اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می‌آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعاتی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه‌ای هم که ابن عباس بدان تمسک بسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می‌سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المثور^۲ از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که «پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبيب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت

^۱ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۱۳.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۱۴.

استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است».

اشکال مهم‌تر این روایت این است که از عبارت «استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته» برمی‌آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته. اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می‌کند که گفتند: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه‌ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته‌ای احتمالش را نمی‌دهد.

از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی‌شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی‌سازد که از ظاهرش بر می‌آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: «رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود» مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر^۱ خود از احمد بن علی از امام صادق (علیه السلام) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی

(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: من نمی‌دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه‌ای است که از آنجا بیرون شدند^۲.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲.

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه «غسلین» که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه «حنانا» سوم «اواه» چهارم «رقیم»^۱.

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه ﴿لَنْ نَدْعُوًا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا﴾ فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم^۲.

روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (علیه السلام) آورده که در ذیل آیه ﴿لَوْ اِطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می گذارند^۳.

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱ - مکسلینیا ۲ - یملیخا ۳ - مرطولس ۴ - ثبونس ۵ - دردونس ۶ - کفاشیطوس ۷ - منطونواسیس - که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.

راوی می گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:

۱- یملیخا ۲- مکسلینیا ۳- مسلینیا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده اند ۴- مرنوش ۵- دبرنوش ۶- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با این شش نفر مشورت می کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده. و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم «اوسط» خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

نیز همین روایت طبرانی در «اوسط» است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده‌اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری^۱ نوشته. گفتگو

^۱ این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده‌اند چهار دسته‌اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند.

۱ - روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم‌تر آنها روایتی است که {Jrmes of Sarug} (متوفی سال ۱۲۵ میلادی) آورده.

۲ - روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام {Symeon Meta Phrastos} منتهی می‌شود.

۳ - روایت لاتینی داستان است که از همان روایت سریانی از {Gregory of Tours} گرفته شده است.

۴ - روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می‌گردد.

البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی‌ها و حبشی‌ها و ارمنی‌ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی‌گردد. اسماء اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که {Gregor} گفته بعضی از این اسماء، آسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) درآیند و غسل تعمید کنند بوده.

و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است:

مکس مینانوس {Maximilianos}

املیخوس - ملیخا {Iamblihos}

مرتیانوس - مرطلوس - مرطولس {Martinos Martelos}

ذوانیوس - دوانیانس - دنیاسیوس {Dionysios}

ینیوس - یوانیس - نواسیس {Joannes}

اکساکدثودنیانوس - کسقسطیونوس - اکسقسوط - کشفوط {Exakoustodianos}

انطونس (افطونس) اندونیوس - انطینوس {Antonios} قطمیر

و اما اسامی آنان به زبان لاتین

مکسمیانوس {Maximianus}

املیخوس {Malhus}

مرتیانوس {Martinianus}

ذیوانیوس {Dionysjus}

ینیوس {Johannes}

قسطنطیوس {onstantinus}

ساریبوس - ساریبون {Serapion}

و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح درآیند عبارت بود از:

ارشلیدس - ارخلیدس {Arhillis}

دیومادیوس {Diomedes}

اوخانیوس {Eugenius}

در باره اسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است^۱. و روایتی که به علی (علیه السلام) نسبت داده‌اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبی ذکر شده.

و در الدر المثنور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی‌اند^۲.

و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرموده: قائم (علیه السلام) از پشت کوفه خروج می‌کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می‌کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانة انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند^۳.

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن میمون از ابی عبد الله (علیه السلام) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می‌خورد تا چهل روز مهلت

استفانوس - اساطونس {Stephanus}

ابروفادیوس {Probatius}

صامندیوس {Sabbatius}

کیویاکوس {Kyriakos}

البته بعضی نظرشان این است که اسماء عربی از قبلی گرفته شده و قبلی هم از سریانی.

^۱ روح المعانی ج ۱۵، ص ۲۴۶، ط بیروت.

^۲ الدر المثنور، ج ۴، ص ۲۱۵، ط بیروت.

^۳ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۶۰.

ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید «ان شاء الله» و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ﴾^۱.

مؤلف: کلمه: «ثنیا» - به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر (علیه السلام) رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام (علیه السلام) در این روایت به کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حنث شمرده می شود و کفاره به عهده اش می آید یا نه، بحثی است فقهی.

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان

۱. داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات دو سبب عمده وجود اختلاف شدید

در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف:

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المثور آن را آورده.

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست‌بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:

یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته‌اند، و از روایات داستان هم برمی‌آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده‌اند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه‌ها نیز می‌توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه‌های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه‌ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته‌اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می‌کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می‌شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع‌آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می‌کردند و مخصوصاً بعد از آنکه عده‌ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آنگاه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده‌اند، و هر خلفی از سلف خود می‌گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه^۱ را می‌کرده که با روایات اسلامی می‌نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.

دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه‌ها را بیان می‌کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می‌کند، و به جزئیات داستان نمی‌پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی‌کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی‌نماید. جهتش هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان‌سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است. این نکته از واضح‌ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می‌نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می‌کند، ابتداء

^۱ روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می‌رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.

محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می‌کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می‌نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می‌کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می‌آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند. آنگاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده‌اند بیان نموده، و در آخر نتیجه‌ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می‌کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می‌سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله‌ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده.

و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده‌اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده‌اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده‌بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مداخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده‌ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت‌های تاریخی می‌خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می‌کرده‌اند، در صدد برمی‌آمده‌اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می‌بینیم کشیده شده است.

۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن:

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می‌شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می‌سازد که «با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله‌ای ظاهری و یا روشن» و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را مپرس. اصحاب کهف و رقیم

جوانمردانی بودند که در جامعه‌ای مشرک که جز بتها را نمی‌پرستیدند، نشو و نما نمودند. چیزی نمی‌گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می‌کند، و این جوانمردان بدان ایمان می‌آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می‌گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی‌آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می‌کنند. و هر که به ملت آنان می‌گروید از او دست برمی‌داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می‌ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می‌رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیادت‌تر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افزوده فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش ایشان را روشن نمود، و ایمان را با دل‌های آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده‌ای که هر کس دیگری را به وحشت می‌انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واهمه‌ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره‌ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره‌گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش ایشان می‌گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته‌های قوم و اقتراح و تحکیشان گفتند: ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هُوَ لَاءَ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ لَإِثْمَ الَّذِينَ كَذَّبُوا﴾ آنگاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده گفتند: ﴿وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾.

آنگاه داخل شده، در گوشه‌ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: «بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز». پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود. «آنها در غار سیصد سال و نه سال زیادت‌تر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها بر کنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می‌گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها

را به پهلوی راست و چپ می‌گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می‌شد از آنها می‌گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می‌گردید».

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دو باره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می‌تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می‌تابید حالا از طرف دیگرش می‌تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده‌ای دیگر گفتند: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ و سپس اضافه کرد ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾ که بسیار گرسنه‌اید، «و لیتلطف» رعایت کنید شخصی که می‌فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ﴾ اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می‌کنند ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾.

این جریان آغاز صحنه‌ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته‌اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می‌کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم‌تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقاییش بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری‌های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد شهری دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری‌هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود

که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می‌شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده - و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود - گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن‌تر از پرده بیرون می‌افتاد، و می‌فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده‌های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می‌کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه‌گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می‌گفته، و این قضیه معجزه‌ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده‌اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می‌سازیم.

۳- داستان از نظر غیر مسلمانان

بیشتر روایات و سند‌های تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعاً در انجیل می‌آمد و اگر قبل از دوران موسی (علیه السلام) بود در تورات می‌آمد، و حال آنکه می‌بینیم یهود آن را معتبر نمی‌دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته‌اند. و لیکن می‌دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می‌گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده‌اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته‌اند.
دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است.

سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته‌اند. و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دویست سال این است که گفته‌اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می‌کرده و اینان از شر او فرار کرده‌اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹-۲۵۱ م زندگی می‌کرده، و این را هم می‌دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته‌اند در سال ۴۲۵ و یا سال ۴۳۷ و یا ۴۳۹ از خواب بیدار شده‌اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی‌ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است «جیمز» ساروغی سریانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته‌اند، و به زودی تتمه‌ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

۴- غار اصحاب کهف کجا است؟

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده‌اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثالها هست که می‌خواهند قربانیش کنند.

انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می‌کند فوراً به یاد اصحاب کهف می‌افتد، و چنین به نظر می‌رسد که این نقشه‌ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده‌اند تارهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده‌اند و در این غار برای عبادت منزل می‌کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.

غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده‌اند:

غار اول: کهف افسوس - افسوس - به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب «مراصد الاطلاع» که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء - شهر مخروبه‌ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری - و یا کمتر - شهر افسوس نزدیک قریه‌ای به نام «ایصولوک» و در دامنه کوهی به نام «ینایرداغ» قرار گرفته است.

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می‌گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی‌شود. این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف‌تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی‌کند.

اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می‌فرماید آفتاب وقتی طلوع می‌کند از طرف راست غار به درون آن می‌تابد و وقتی غروب می‌کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب گیر نیست مگر مختصری).

و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می‌خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می‌خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می‌رود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک‌ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می‌تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می‌شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می‌تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می‌شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می‌کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی‌تابد و با تابش خود اذیتشان نمی‌کند و لباسهایشان را نمی‌پوساند^۱. این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده‌اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور

^۱ تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۶.

که ایشان گفته‌اند با شمال شرقی بودن در غار نمی‌سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی‌اش می‌تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش‌خان آن در زیر سایه فرو می‌رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می‌شود. مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله ﴿وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ﴾ این است که آفتاب به ایشان نمی‌تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می‌گیرد - دقت فرمائید.

و اما ثانیاً برای اینکه جمله ﴿وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ﴾ می‌گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته‌اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که «فجوة» به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که «فجوة» به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست. و اما ثالثاً برای اینکه جمله ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسْجِدًا﴾ ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه‌ای از آن به چشم نمی‌خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک‌ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می‌خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ‌جهتی به ذهن نمی‌رسد که آن را به غار مرتبط سازد. از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دوباره قبض روحشان نموده است.

غار دوم: دومین غاری که احتمال داده‌اند کهف اصحاب کهف باشد غار «رجیب» است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می‌تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت ۲۵ * ۳ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳ * ۳ و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.

بر دیوار این غار نقشه‌ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می‌شود که چون محو شده خوب خوانده نمی‌شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و

زینت‌های دیگری آراسته شده دیده می‌شود.

و بر بالای غار آثار صومعه «بیزانس» هست که از گنجینه‌ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می‌شود بنای این صومعه در عهد سلطنت «جوستینوس» اول یعنی در حدود ۴۱۸-۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می‌کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده‌اند. چون می‌بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده‌اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه‌های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی‌رغم اهمیتی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می‌دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می‌کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان‌شناسی اردن هاشمی اخیراً در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرن‌ها خفاء از زیر خاک دوباره ظاهر سازد.^۱

۲

^۱ این حفاری و اکتشاف در سال ۱۹۶۳ میلادی مطابق با ۱۳۴۲ هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای «رفیق وفا دجانی» به نام کتاب «اکتشاف کهف اهل کهف» در سال ۱۹۶۴ منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان‌شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیات که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تایید می‌کند که این غار اصحاب کهف می‌باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرآنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله‌ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در براء قرار دارد، و نه آنکه در اسکاندیناوی است.

مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاعی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده‌اند، و به داخل غار پناهنده شده‌اند «طراجنپادشاه (۹۸-۱۱۷ م) بوده نه دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده‌اند، و نه دقینوس (۲۸۵-۳۰۵) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده‌اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمشتودوسیوس (۴۰۸-۴۵۰) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده‌اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن‌تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود ۴۲۱ که وسط دو رقم ۴۰۸ و ۴۵۰ است سیصد و نه سال کم کنیم به سال ۱۱۲ می‌رسیم...

(ادامه در پاورقی صفحه بعد...)

^۲ (ادامه پاورقی از صفحه قبلی...)

که مصادف با زمان حکومت او است. این را هم می‌دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت‌ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می‌شود، و محکوم به اعدام است.

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می‌کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده.

همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیبون در کتاب «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می‌کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (۴۰۸-۴۵۱ م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) از شهر گریخته و داخل غار شده‌اند و فاصله این دو تاریخ دو بیست سال و یا چیزی کمتر است نه ۳۰۹ سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقیوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است:

اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده‌اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود.

دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت تئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده‌اند،

و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده‌اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروغی (۴۵۲-۵۲۱ م) نسبت می‌دهند و در تاریخ ۴۷۴ تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ

باشد باید همان تئودوسیوس باشد. به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده‌اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقیوس یا دقیانوس بوده برمی‌آید که علی‌ای حال «طراجان نبوده. اشکال دیگرش این است که ایشان گفته‌اند صومعه‌ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی‌اش شهادت می‌دهد بر اینکه در زمان حسستینوس اول (۵۱۸-۵۲۷ م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریباً بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنابراین باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست. و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجبی روشن‌تر از سایر غارها است.

در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.

البته قصر دیگری هم در قریه‌ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:

یزرن علی تنانیه یزید *** با کناف الموقر و الرقیم

یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می‌کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر. غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می‌دهند.

غار چهارم: غاری است که در بتراء یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می‌دهند.

غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته‌اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده‌اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می‌دهند، هم چنان که می‌گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده‌اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می‌روند.

و لیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می‌کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه‌ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۲۷ تا ۳۱]

﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ۚ ۲۷ وَإِصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاکَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ۚ ۲۸ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُکْفَرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ۚ ۲۹ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۚ ۳۰ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ۚ ۳۱﴾

ترجمه آیات

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷).

با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می‌خوانند و رضای او را می‌جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده‌ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده‌روی است (۲۸).

بگو این حق از پروردگار شما است هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده‌ایم که سراپرده‌های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره‌ها را بریان می‌کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (۲۹).
آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (۳۰).
بلکه (اجر عظیم) بهشت‌های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنهاست در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیاریند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت‌ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است (۳۱).

بیان آیات [مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل]

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از اینکه چرا مردم ایمان نمی‌آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی‌گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی‌کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسلیت می‌داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می‌آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوت را نمی‌پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی‌آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرایی است که ایمان آورده‌اند و مدام پروردگار خود را می‌خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می‌بالند ندارند، چون می‌دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می‌شود، لذا همواره دنیاداران را به سوی پروردگارشان می‌خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.

وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی

ندارد

﴿وَأُتِلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ...﴾ در مجمع البیان گفته است: جمله «لحد الیه» و همچنین «التحد» از ماده «لحد» به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او^۱.

و بنا به گفته وی کلمه «ملتحد» اسم مکان از «التحد» (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از ﴿كِتَابٍ رَبِّكَ﴾ قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ مناسب تر است. همانطور که قبلاً هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله «و اتل...» عطف است بر جمله ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ...﴾ و معنایش این می شود که: تو ای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می شود که هر یک از دو جمله ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ و جمله ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتْتَحِدًا﴾ برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همدیگر برای تعلیل آن امری که در جمله «و اتل» بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله ﴿وَلَنْ تَجِدَ...﴾ مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله ﴿وَلَنْ تَجِدَ...﴾ این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی پذیرد، و تو فرستاده اوئی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می فرماید:

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۴.

﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحِداً إِلَّا بَلَاغاً مِنَ اللَّهِ وَرِسَالاًتِهِ﴾^۱.

معنای «صبر» و «وجه» و مراد از «اراده و طلب وجه خدا» و «دعای صبح و شام» در آیه:

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ مَعَ الَّذِينَ...﴾

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...﴾

راغب در مفردات گفته: کلمه «صبر» به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.

وقتی کسی می‌گوید: «صبرت الدابة» معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می‌گوید: «صبرت فلانا» معنایش این است که بلائی بر سرش آوردم که بعداً می‌فهمد، بلائی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه «صبر» به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می‌شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می‌کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد.^۲

کلمه «وجه» از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می‌رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می‌شوند، و به وسیله آنها خدا را می‌خوانند و عبادت می‌کنند، هم چنان که خودش فرمود: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾^۳ و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می‌کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می‌خواند و وجه او را می‌خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می‌شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می‌توانی به عبارت دیگری بگویی: می‌خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلاً آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که

^۱ بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی‌دهد و من ابداً به غیر او متمایل نمی‌شوم و تنها مأمّن و پناه من ابلاغ احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. - جن آیه ۲۲ و ۲۳.

^۲ مفردات راغب، ماده «صبر».

^۳ برای خدا اسماء حسنیایی است پس او را با آن اسماء بخوانید. - اعراف، آیه ۱۸.

علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می‌کند، و همچنین سایر صفات - دقت فرمائید.

از اینجا معلوم می‌شود عدم صحت قول بعضی^۱ که گفته‌اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می‌آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می‌آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می‌گرداند. و نیز اینکه بعضی^۲ دیگر گفته‌اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر «ذات وجه» بوده، و معنای آیه این است که می‌خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی^۳ گفته‌اند: مراد از آن توجه است.

و اینکه فرمود: «پروردگارشان را صبح و شام می‌خوانند» مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می‌خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرار صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است. بعضی^۴ گفته‌اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی^۵ دیگر گفته‌اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی‌آید.

و در جمله ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ اصل معنای «عدو» به طوری که راغب^۶ تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته: «عدا الامر» به معنای «از این امر تجاوز کرد» می‌باشد و «عدا عن الامر» به معنای «ترک این امر کرد» است.^۷ و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می‌شود که: دیدگانت را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگانت ترکشان نکند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.

و لیکن بعضی^۸ گفته‌اند: اگر کلمه مزبور یعنی «تعد» به معنای تجاوز بود هرگز با حرف «عن» متعدی نمی‌شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی‌شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

^۴ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

^۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

^۶ مفردات راغب، ماده «عدا».

^۷ قاموس، ماده «عدا».

^۸ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۳.

کشاف گفته: در جمله ﴿وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ چون

متضمن معنای نبا و علاء است که وقتی گفته می‌شود «نبت عنه عینه و علت عنه عینه» معنایش این است که «چشمش خواست آن را ببیند نتوانست» لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ «عن» متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: «و لا تعدهم عیناک»^۱.

بیان عدم دلالت جمله: ﴿لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی

ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد

و در جمله: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می‌آید و می‌فرماید: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾.

بنابراین، دیگر جایی برای این حرف نمی‌ماند که بعضی گفته‌اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می‌فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می‌کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیورد تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ «عرضنا قلبه للغفلة» است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن «صادفناه غافلا» - به او در حالی که غافل بود برخوردیم» و یا «نسبناه الی الغفلة» - او را به غفلت نسبت دادیم» و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می‌شناسند او را نمی‌شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۷.

﴿وَإَتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ در مجمع البیان گفته: کلمه «فرط» به معنای تجاوز

از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: «افراط، افراطا» را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می‌برند^۱. و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله «اغفلنا» به منزله عطف تفسیر است.

ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان

صالح العمل را پاداش است

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾.

این جمله عطف بر مطلبی است که جمله ﴿وَأْتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾ و جمله ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ﴾ عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن و وظائف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی‌رساند، و کفرشان ضرر نمی‌زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می‌گردد. بنابراین باید هر یک را می‌خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده‌ایم.

از همین جا روشن می‌شود که جمله ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی‌شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تتمه سخنی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مامور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می‌شود که جمله ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که: اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده‌ایم، آثاری برای کسانی که دعوت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک اینان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطراب و اجبار می‌کشاند.

﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا...﴾

در مجمع البیان^۱ گفته است: کلمه «سرادق» به معنای فسطاق و خیمه‌ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: سرادق، آن پارچه‌ای است که دور خیمه از طرف پائین می‌کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه «مهل» گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته‌اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه «مرتفق» گفته است، به معنای متکا است که از ماده «مرفق» گرفته شده و در اصل معنای «ارتفق» این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده^۲ و کلمه «شیء» به معنای پیخته شدن است، می‌گویند: «شوی، یشوی شیئا».

و اگر به جای «اعتدنا للكافرين» فرموده: ﴿أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ﴾ برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾^۳ آن را بیان نموده و می‌فرماید: «ظالمین کسانی‌اند که از راه خدا جلوگیری می‌کنند، و راه خدا را معوج می‌خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند».

بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾.

این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: «ما ضایع نمی‌کنیم...» و نفرمود: «ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده‌ایم» برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می‌دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی‌کنیم.

و جمله ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ﴾ در جای خبر «ان» قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشست و تقدیر آن چنین است: «ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انا لا نضیع...» یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می‌دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

^۳ اعراف، آیه ۴۵.

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می‌کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ...﴾.

کلمه «عدن» به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت‌های اقامت و زندگی. بعضی^۱ گفته‌اند: کلمه «اساور» جمع «اسوره» است و «اسوره» هم جمع «سوار» - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، «سندس» به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و «استبرق» پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و «ارائک» جمع «اریکه» به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی (روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و

روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَلَا تَطْعَمَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ گفته است: این آیه در باره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صنادید قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که «گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده‌ایم مده» یعنی کسی که مهر بر دلش زده‌ایم و معنای «ذکرنا» همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله ﴿وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ شرک است ﴿وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ یعنی دستوری که این مرد می‌دهد نادانی نسبت به خدا است.^۲

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده‌اند که گفت: آن عده‌ای که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) می‌خواست با به دست آوردن دل‌هایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عیینة بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۰

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۰.

رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این زنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از زنده پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آنگاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می کنیم و با تو به گفتگو می پردازیم و از تو استفاده می نماییم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ تا آنجا که می فرماید: ﴿أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ و ایشان را به آتش تهدید نمود.^۱

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر^۲ خود آورده لیکن او تنها عینة بن حصین بن حذیفة بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ﴿وَإِصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است.^۳

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ فرمود: منظور تهدید و وعید است.^۴

و در کافی^۵ و تفسیر عیاشی^۶ و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: آیه ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ در باره ولایت علی (علیه السلام) است.

مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب - از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده اند که در

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۹.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

^۳ تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

^۴ تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۶.

^۶ تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶.

ذیل جمله ﴿بِمَاءِ كَالْمُهْلِ﴾ فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد.^۱

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ﴿بِمَاءِ كَالْمُهْلِ﴾ گفته است: امام (علیه السلام) فرمود: «مهل» آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند.^۲

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره‌ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: ﴿وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ﴾^۳.

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۳۲ تا ۴۶]

﴿وَإِضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۳۲ كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا ۳۳ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۳۴ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ۳۵ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ۳۶ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ۳۷ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ۳۸ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرَنَّا أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَكَدًّا ۳۹ فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا ۴۰ أَوْ يُصْبِحَ مَاءً غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا ۴۱ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ۴۲ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا ۴۳ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ۴۴ وَإِضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ۴۵ الْأَمْوَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ۴۶﴾

^۱ الدر المثور ج ۴ ص ۲۲۰.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۵.

^۳ تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۷.

ترجمه آیات

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخلها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (۳۲).

هر دو باغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم (۳۳).
و میوهها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم (۳۴).

و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (۳۵).

گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (۳۶).

رفیقش که با او گفتگو می کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آنگاه از نطفه و سپس به صورت مردی پرداخت کافر شده ای (۳۷).

ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی کنم (۳۸).
چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تایید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمتر (۳۹).
باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقهها فرستد که زمین بایر شود (۴۰).

یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی (۴۱).
و میوه های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می کرد که تاکها بر جفتهها سقوط کرده بود، و می گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (۴۲).

و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (۴۳).
در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (۴۴).
برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آنگاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا

است (۴۵).

مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (۴۶).

بیان آیات [مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته‌اند]

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد - که زخارف زندگی‌اند و زینت‌های فریب دهنده و سریع الزوال‌اند و آدمی را از یاد پروردگارش غافل و مشغول می‌سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می‌سازد که به جای خدا به آنها رکون و اعتماد می‌کند و به خیالش می‌قبولاند که راستی مالک آنها است - بیان می‌کند، و می‌فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره‌ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می‌ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی‌گذارد.

پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا... صَعِيداً جُرُزاً﴾ بدان اشاره می‌کند.

﴿وَإِضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِحَدِيثِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَغْنَابٍ...﴾.

یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده‌اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته‌اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده‌اند، و آنچه که بدان فریفته شده‌اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران^۲ گفته‌اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه‌های مختلفی روایت شده که متأسفانه به هیچ یک نمی‌توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می‌دهد این است که دو باغ بوده و منحصر درختان آن دو انگور و خرما بوده و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می‌کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.

و اینکه فرمود: ﴿جَنَّتَيْنِ مِنْ أَغْنَابٍ﴾ یعنی از درخت مو، چون بسیار می‌شود که میوه را بر درختش

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

اطلاق می‌کنند (مثلاً می‌گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).

و اینکه فرمود: ﴿وَحَفَفْنَا هُمَا بِنَخْلٍ﴾ یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا﴾ یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می‌شوند، و با یک نظام اداره می‌شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می‌کرده و هم آذوقه‌اش را.

﴿كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهُمَا...﴾

کلمه «اکل» - به ضم دو حرف اول - به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشانیدن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.

﴿وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ «ظلم» در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر «منه» به «اکل» برمی‌گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد ﴿وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا﴾ یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کندیدم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می‌شدند، و از نزدیک‌ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می‌شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ﴾

ضمیر در این جمله به کلمه «رجل» برمی‌گردد. و مقصود از «ثمر» انواع مال است، هم چنان که در صحاح^۱ آمده و از قاموس^۲ نقل شده است. و بعضی^۳ گفته‌اند ضمیر به نخل بر می‌گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی^۴ گفته‌اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه‌تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از «آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند» این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشستگی بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله

﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ﴾ این باشد که نه تنها درختان به حد میوه‌دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل

هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه و وجه روبراه و بی‌دردسری است.

فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر

^۱ صحاح، ج ۲، ماده «ثمر».

^۲ قاموس، ج ۱، ماده «ثمر».

^۳ مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

^۴ مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾.

«محاورة» به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه «نفر» به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده‌اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می‌کنند (چون کلمه «نفر» به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی^۱ از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته‌اند بعضی^۲ دیگر به قوم و عشیره معنا کرده‌اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می‌کند که گفت: ﴿إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می‌شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می‌کرد گفت: «من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرات یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است».

و این سخن خود حکایت از پنداری می‌کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده - از مال و اولاد - مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی‌تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجا عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی هموست، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می‌دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جذب و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می‌کند که با داشتن این زینت‌ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می‌کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می‌شود که

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است.

و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که: ﴿جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ...﴾ و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: «کان لاحدهما جنتان - یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت» به همین حقیقت که گفتیم برمی گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^۱.

آری گفتن اینکه ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا...﴾ کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می گوید: ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾.

﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾.

چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه «رجل» برمی گردد. و مقصود از اینکه فرمود: «داخل باغش شد» با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه «جنت» را به صیغه تشبیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تشبیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دو تا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه «جنت» را بعد از آنکه تشبیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت

^۱ خودم با زرنگی و علم خود این مال را به دست آورده ام. - قصص، آیه ۷۸.

مورد نظر نیست^۱ و حقا نکته‌ای است لطیف.

و اینکه فرمود: ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا﴾ چون این کلام کشف می‌کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.

و در جمله ﴿قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ کلمه «بید» و «بیدودة» به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه «هذه» اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ﴾ داخل باغش شد «شخصی پرسیده: آنگاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی‌کنم تا ابد این باغ از بین برود.

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی‌کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی‌رود. پس معنای جمله مزبور این می‌شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی‌کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

آدمی بالفطرة به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می‌بندد و چشم خود را بر فرض فناى محبوب خود می‌بندد.

و این جریان نمودار حال آدمی است و می‌فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می‌شود تعلق نمی‌گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می‌پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می‌کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می‌کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می‌شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی‌کند، و لذا می‌بینی که وقتی دنیا به او روی می‌آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره‌گیری از آن و از زینت‌های آن می‌شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می‌گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می‌آید آرزوهایش دور و دراز می‌گردد، تو گویی نه برای خود فنا می‌بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می‌کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می‌بینی که وقتی دنیا پشت به او می‌کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می‌برد، و

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۱.

بدبختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد. این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: «﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾»^۱ و چنین حکایت نکرده که او گفت: «هذه لا تبید ابدا - این باغ ابدانی نمی شود» هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته: «﴿مَا أَظُنُّ أَلْسَاعَةَ قَائِمَةً﴾»^۲ گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد» و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله «﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾» بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: «﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾»^۱ و یا گفته اند:

﴿إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^۲

توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت!

﴿وَلَيْتَ زُودتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾^۱ این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم

^۱ چه کسی این استخوانها را می پوسیده است زنده می کند. - یس، آیه ۷۸.

^۲ آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دوباره خلقت تازه ای به خود می گیریم؟ - الم سجده، آیه ۱۰.

چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می‌شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می‌گردد، یعنی چنین کسانی آرزومند می‌شوند که بدون سعی و عمل به سعادهایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می‌گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهم رسید.

این گوینده بی‌نوا در این ادعایی که برای خود می‌کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می‌خورد. چون حرف «لام» که بر سر جمله «و لئن رددت» در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه «لاجدن» و نون تاکید در آخرش مؤکد می‌کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: «خدا مرا به زندگی بهتری می‌رساند» گفت «به زندگی بهتر می‌رسم» و به جای اینکه بگوید «خدا مرا باغ بهتری می‌دهد» گفت «باغ بهتری خواهم داشت» همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می‌کند که آیه شریفه ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهُ لَيَقُولُنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ﴾^۱ آن را می‌رساند. ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾.

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می‌کند، که یک جا گفته بود: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ و جای دیگر هنگامی

^۱ و اگر از جانب خویش از پس محنتی که بدو می‌رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند مرا نزد وی نکویی هست. - فصلت، آیه ۵۰.

که وارد باغش شده بود گفته بود ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾.

توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور

آمیز او را رد و ابطال می کند

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان استعلاء و ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفرات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم‌پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.

در جمله ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ﴾ تا آنجا که فرمود: ﴿إِلَّا بِاللَّهِ﴾ دعوی اول او را رد کرده، و در جمله ﴿إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلُّ﴾ تا کلمه «طلباً» دعوی دوم را.

و اگر جمله ﴿وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرورآمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاوه او باز هم به نرمی و ملاطفت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمد چشمه آن نیز خشک گردد.

و اینکه گفت: ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ﴾ استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخسری در کشاف گفته که «آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است»^۱ حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: «من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم» بلکه می گفت: «من ایمان به معاد دارم» و اگر بگویی آیات مورد بحث

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۱.

در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معادند، در جوابت می‌گوییم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلاً از خدای تعالی به کلمه «ربی - پروردگارم» تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی‌دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می‌دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می‌داشت می‌گفت: «و لو رددت» و اینطور نگفت بلکه گفت: ﴿وَلَيْنَ زُودَتْ إِلَىٰ رَبِّي﴾.

و توییخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می‌زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت الهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله ﴿قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ گفته - و چه خوب هم گفته: بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می‌بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی‌کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند^۱.

وجه اینکه مرد فقیر در جمله: ﴿أَكْفَرْتَ بِالذِّي خَلَقَكَ﴾ رفیق توانگر خود را کافر

خواند

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله ﴿أَكْفَرْتَ بِالذِّي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز

^۱ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۲.

دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است. پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر

می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.

مرد مؤمن در پاسخ رفیقش می گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک بودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟

﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾

در قرائت مشهور کلمه «لکن» با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود، و به طوری که گفته اند: اصل آن «لکن انا» بوده که همزه «انا» بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه «انا» که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت «ان»، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود.

در آیه مورد بحث لفظ «ربی» مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گر نه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت: «لا اشرك به احدا» آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند، گویی که گفته است: «لا اشرك به احدا لانه ربی - من احدی را شریک او قرار نمی دهم چون او پروردگار من است» و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد.

﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾

این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می باشد که او را توبیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی کنم ابد این باغ نابود شود، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ و

چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت‌ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه‌ای جز به عنایت او نیست. کلمه معروف ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش «الامر ما شاء الله» است. و یا تقدیرش «ما شاء الله کان» است. و در اینجا موافق‌تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.

جمله ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می‌کند، یعنی می‌فهماند آنچه نیرو که می‌بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾^۱.

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رقیش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.

﴿إِنَّ تَرْنَ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالاً وَوَكِدًا فَعَسَىٰ ... لَهُ طَلَبًا﴾.

در مجمع البیان گفته: کلمه «حسبان» در اصل نام تیرهای کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می‌انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن «حساب» است و اگر آنها را «حسبان» می‌نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیادتر می‌کرده. و در باره کلمه «زلق» گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از «زلق» به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی‌ماند.^۲

ما در سابق در باره کلمه «صعید» گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت «آب آن غور شود» این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلاً بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رقیق کافرش

^۱ بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، - بقره، آیه ۱۶۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۱.

است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرات بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند.

و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه «ترن» در جمله ﴿إِنَّ تَرْنَ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ...﴾ از ماده «رأی» به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر «انا» ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خبر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می کند. و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلای خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.

﴿وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ...﴾

احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یآوری قطع گشته هلاک حتمی می شود، هم چنان که فرموده: ﴿وَوَظُنُّوا أَنَّهُمُ أَحِيطَ بِهِمْ﴾^۱ و اینکه فرمود: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ...﴾ کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: ﴿وَوَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ به طوری که گفته اند^۲ کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی خراب می شود اول سقف آن فرو می ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. و کلمه «خوی» به معنای سقوط است. بعضی^۳ هم گفته اند: اصل در معنای آن «خلو» یعنی خالی بودن است.

^۱ و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. - یونس، آیه ۲۲.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

^۳ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

و معنای اینکه فرمود: ﴿وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی‌بستم و رکون و اعتماد نمی‌کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی‌پنداشتم و همه امور را از خدا می‌دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می‌شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه‌های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می‌خورد، و می‌گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی‌ورزیدم، و احدی را شریک او نمی‌پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی‌کردم، و مغرور آنچه شدم نمی‌شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی‌خوردم.

﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا﴾.

کلمه «فئة» به معنای جماعت و کلمه «منتصر» به معنای ممتنع است.

همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ﴾ تا کلمه «طلباً» بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ﴾ تا جمله ﴿وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا﴾ حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ حکایت‌گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می‌کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و رو شد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت: ﴿إِنَّا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا﴾ که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می‌دانست با بیان ﴿وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا﴾ جهت بطلان آن را بیان کرد.

بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و

خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است

﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا﴾.

قرائت مشهور کلمه «الولاية» را با فتح و او قرائت کرده، و بعضی^۱ آن را به کسره خوانده‌اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی^۲ گفته‌اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه و او به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.

کلمه «حق» را باید به کسره خواند تا صفت «الله» باشد. و کلمه «ثواب» به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه «عقب» به ضمه عین و سکون قاف و همچنین «عقب» به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.

مفسرین گفته‌اند: اشاره به «هنالک» اشاره به معنایی است که از جمله ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ﴾ استفاده می‌شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می‌کند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می‌کند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می‌شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می‌افتد تنها یاور انسان خدا است.

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته‌اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله ﴿لِلَّهِ الْحَقُّ﴾ خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می‌کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله ﴿هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا﴾ نبود.

حق مطلب - و خدا داناتر است - این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ﴿١﴾ گذشت.

و بنابراین، معنای آیه این می شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسان ها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.

و اگر خدای تعالی را - هر چند که او منزّه از قیاس به غیر است - نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاثیر دارند خوش ثواب تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی ببندد که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی^۲ از مفسرین گفته اند: اشاره «هنالک» به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه «باقیات

^۱ مائده، آیه ۵۵.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲ به نقل از قتیبی، کشاف، ج ۲، ص ۷۲۴.

صالحات «بهرت است

﴿وَإِضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ...﴾

این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زیتتهای سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.

کلمه: «هشیم» که بر وزن فعیل است، به معنای «مہشوم» بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب^۱ گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه «تذروه» از «ذراً» به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته‌اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که باها از این طرف به آن طرفش می‌برند).

و اگر فرمود: ﴿فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾ پس گیاه زمین با آن مختلط شد» و فرمود: «فاختلط نبات الارض - با گیاه زمین مختلط شد» برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه - سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است. و کلمه «اصبح» در آیه شریفه به طوری که گفته‌اند به معنای «صار - شد» می‌باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که باها شاخه‌های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می‌برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾

این آیه به منزله نتیجه‌گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دل‌های بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می‌زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می‌رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی‌سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به

^۱ مفردات راغب - مادهه «شم».

طوری که ملاحظه می‌فرمایید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾^۱ و آیه بعدی‌اش وجود دارد.

و مراد از «باقیات الصالحات» در جمله ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً﴾^۲ اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می‌ماند. اگر آن صالح باشد «باقیات الصالحات» خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می‌دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می‌رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می‌رسد.

پس این گونه کارها، از زینت‌های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می‌سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.

از طرق شیعه^۱ و سنی^۲ از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و از طرق شیعه^۳ از ائمه اهل بیت (علیه السلام) روایت شده که منظور از «باقیات الصالحات» تسبیحات چهارگانه یعنی «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر» است. و در بعضی^۴ دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی^۵ دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می‌شود که منظور از «باقیات الصالحات» اعمال صالح است.

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۴۷ تا ۵۹]

﴿وَيَوْمَ نُسَبِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ۷۷ وَعَرَّضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا ۷۸ وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۷۹ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ۵۰ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

^۱ نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴، ح ۹۸.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۲۵ و تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

^۳ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۵.

^۴ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۰، ح ۴ و منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۷.

^۵ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۸.

وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ٥١ وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا ٥٢ وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَافِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرَفًا ٥٣ وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ٥٤ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا ٥٥ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا ٥٦ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاہُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ٥٧ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ

ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا ۝۵۸ وَ تَلْكَ
الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا ۝۵۹ ﴿

ترجمه آیات

روزی که کوه‌ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را وا نگذاریم (۴۷).

به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده‌اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی نهاده‌ایم (۴۸).

و نامه‌ها پیش آرند و گنه‌کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده‌اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند (۴۹).

و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شمایند سوای من اولیای خود می‌گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (۵۰).

آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به کمک نمی‌گیرم (۵۱).

به خاطر بیاورید روزی را که خدا می‌گوید شریک‌هایی را که برای من می‌پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می‌خوانند جوابشان نمی‌دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده‌ایم (۵۲).

و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (۵۳).
در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده‌ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می‌کند (۵۴).
مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آمرزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (۵۵).

ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم‌رسان نمی‌فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه‌های مرا و آن بیم که به آنها داده‌اند را مسخره گرفته‌اند (۵۶).

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه‌های پروردگارش اندرزش داده‌اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی

را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دل‌هایشان پوشش‌ها نهاده‌ایم که آیه‌های ما را نمی‌فهمند و گوش‌هایشان را گران کردیم، بنابراین اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (۵۷). پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده‌اند مؤاخذه می‌کرد در عذابشان تعجیل می‌کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (۵۸). این دهکده‌ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (۵۹).

بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می‌کند و به بیان اینکه «این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می‌شود» می‌پردازد، و برای انسان روشن می‌کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می‌ماند همان عمل او است که بر طبقتش کيفر و یا پاداش می‌بیند.

در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می‌فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می‌گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می‌کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می‌گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می‌کنند. آنگاه دو باره مساله قیامت را عنوان می‌کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطان‌ها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می‌کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا لَهُمْ فَلَمَّ نَغَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾.

ظرف «یوم» متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام «و اذکر یوم نسیر - بیاد آر روزی را که به راه می‌اندازیم» می‌باشد، و به راه انداختن کوه‌ها به این است که آنها را از جای خود برکند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده:

﴿وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَّهِيْلًا﴾^۱ جایی دیگر فرموده: ﴿وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْمُفُوْشِ﴾^۲ و در جایی دیگر فرموده: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًا﴾^۳ و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که ﴿وَسَيَّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾^۴.
و آنچه از سیاق برمی آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوهها است، یعنی وقتی کوهها و تلها تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^۵ اشاره کند.
و معنای ﴿وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^۶ این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم.

یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با

اعمالشان و دیگر هیچ

﴿وَعَرَضُوا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا لَّعَدُوِّكُمْ لَقَدْ جِئْتُمُوْنَ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾

سیاق، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در «عرضوا» و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است ركون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتند و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود - که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگیش

^۱ کوهها به صورت تلهایی ریگ در می آید. - مزمل، آیه ۱۴.

^۲ کوهها مانند پشم حلاجی شده می باشد. قارعه، آیه ۵.

^۳ زمین غباری افشان می شود. - واقعه، آیه ۶.

^۴ کوهها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می گیرد. - نبا، آیه ۲۰.

^۵ و روشن گشت زمین به نور پروردگارش. - زمر، آیه ۶۹.

نمی‌کردند - به صف واحد عرضه می‌شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می‌شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می‌بینند و می‌فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می‌پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی‌نیازشان نمی‌کرده‌اند. نه نفسشان آن استقلالی را که برایش می‌پنداشته‌اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دل‌هایشان را مسخر خود کرده بود.

آری، آن روز می‌فهمند که در این پندارها به خطا رفته‌اند و راهی که رفتند - یعنی دل بستگی‌شان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی - راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می‌شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی‌شود.

اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت

از این بیان روشن می‌گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله: ﴿وَعَرَضُوا...﴾ و جمله ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا...﴾ و جمله ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ﴾ و جمله ﴿وَوَضِعَ الْكِتَابُ...﴾ چهار نکته اساسی را افاده می‌کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه‌گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارش از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می‌دهد ذکر می‌فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می‌کرد، و غرض حاصل می‌شد.

پس جمله ﴿وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا﴾ اشاره به سه نکته است، اول اینکه خلائق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می‌شوند. و ثانياً اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله ﴿عَلَى رَبِّكَ﴾ نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می‌فرمود: «علی ربهم» هم چنان که در باره مؤمنین فرموده: ﴿جَزَاءُ لَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾^۱ و نیز فرموده: ﴿إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^۲ و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می‌کرد و می‌فرمود «عرضوا علينا».

سوم اینکه انواع تفاضل و برتری‌ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده‌اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران

^۱ پاداش ایشان نزد پروردگار جنت‌های عدن است. - بینه، آیه ۸.

^۲ ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. - هود، آیه ۲۹.

برتر می‌شمزند، همه از بین می‌رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنایی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می‌گردند. امتیاز تنها بر ملاک عمل است، و در این هنگام است که می‌فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى...﴾ خطاب می‌شوند

جمله ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن «و قال لهم» یا «و قلنا لهم لقد...» است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می‌شود.

از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است

و جمله ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَنَّنَا نَجْعَلُ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾^۱ از نظر معنا نظیر آیه ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^۲ می‌باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه «بل» و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می‌شود: زینت دنیا و تعلق دل‌هایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته‌اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده‌ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دل‌هایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهانی را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی‌تر و اصلی‌تر است و آن این است که شما پنداشته‌اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده‌ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَصْلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^۳.

و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می‌کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده‌اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده‌اند، این عمل عمل کسی است که می‌پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی

^۱ آیا پنداشته‌اید که ما شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما بر نمی‌گردید. - مؤمنون، آیه ۱۱۵.

^۲ مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباهیل ظنتم... «ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آن ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ...﴾ است.

^۳ کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. - ص، آیه ۲۶.

خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی‌اعتنایی‌شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه ﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾^۱ که ظن در آن کنایه از بی‌اعتنایی است.

احتمال هم دارد که جمله ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده‌اند به اینکه ما نمی‌دانستیم، در جوابشان می‌فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ... - و خدا داناتر است.

﴿وَوَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا...﴾.

﴿وَضِعَ الْكِتَابُ﴾ به معنای نصب آن است تا بر طبقش حکم کنند. و کلمه «مشفقین» مشتق از «شفقت» است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می‌گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می‌ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است، و در آیه ﴿وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ به همین معنا است، و چون با کلمه «من» متعدی شود معنای ترس در آن روشن‌تر می‌شود، مانند آیه مورد بحث و آیه ﴿مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ و چون با کلمه «فی» متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن‌تر می‌گردد، مانند آیه ﴿إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ﴾^۲.

کلمه «ویل» به معنای هلاکت است، و - به طوری که گفته شده - اینکه در هنگام مصیبت «ویل» را «یا ویلاه» ندا می‌کنند و یا می‌گویند «یا ویلتاه» از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن «ویل» را می‌خواهد و صدا می‌زند، و از آن استغاثه می‌کند که او وی را از مصیبت

^۱ و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می‌کنید نمی‌داند. - حم سجده، آیه ۲۲.

^۲ مفردات راغب، ماده «شفق».

وارد نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می‌کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان‌تر می‌بیند، مانند گفتار مریم که گفت: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾^۱.

«وضع کتاب» در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره‌ای را فروگذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند

از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که «کتاب» در جمله ﴿وَوَضَعَ الْكِتَابُ﴾ کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلایق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می‌کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه‌ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه‌ای سراغ می‌دهد منافات ندارد، مانند آیه ﴿كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَةً فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا...﴾^۲ که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾^۳ و آیه ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾^۴ به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد - ان شاء الله تعالی.

بعضی^۵ گفته‌اند: مراد از «کتاب» نامه‌های اعمال است، و الف و لام در «الکتاب» برای استغراق است (یعنی تمامی کتاب‌ها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

﴿فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مَشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به «مجرم» تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته‌اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ دو کلمه «صغیره» و «کبیره» وصف‌اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته‌اند.

و اینکه گفتند: «وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است» خود اظهار وحشت و فزع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق

^۱ ای کاش قبل از این مرده بودم. - مریم، آیه ۲۳.

^۲ اسری، آیه ۱۳.

^۳ هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می‌شود. - جاثیه، آیه ۲۸.

^۴ این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. - جاثیه، آیه ۲۹.

^۵ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۴.

حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به

صورت استفهام تعجبی اداء کرده‌اند، و از آن به دست می‌آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: «هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده» چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می‌دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می‌کنند. و وجه آن این می‌باشد - و خدا داناتر است - که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می‌دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود.

﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ از ظاهر سیاق برمی‌آید که جمله مورد بحث مطلب تازه‌ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾.

و بنابراین، از آن برمی‌آید که آنچه را حاضر نزد خود می‌یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می‌شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱ نیز همین معنا استفاده می‌شود، و جمله ﴿وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید می‌کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده‌های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد - دقت فرمائید.

﴿وَإِذِ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...﴾ در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می‌کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس - که از جن بود - و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی‌خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می‌دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می‌کند قدم نهند.

^۱ ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی نکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده‌های شماست. - تحریم، آیه ۷.

مراد از ولایت شیطان در جمله: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾

﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است: نتیجه‌ای که می‌توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطان‌ها را در آنچه که به سویس دعوت می‌کنند اطاعت می‌کنند، و خدا را در آنچه به سویس می‌خواند اطاعت نمی‌کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده‌اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می‌پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می‌پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه‌ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی‌های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می‌شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلهه و ارباب خود می‌گیرید و به جای من آنها را می‌پرستید و به سویشان تقرب می‌جوئید، با اینکه دشمنان شمایند؟.

مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطان‌ها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تعبیر مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطان‌ها ختم نموده و فرموده ﴿بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی‌شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: ﴿مِنْ دُونِي﴾ با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ بفرماید: «من دوننا»، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله ﴿عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ به کار برده و فرموده «عن امرنا». در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده‌اند که پاره‌ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.

﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُخَذَلُومُونَ﴾

از ظاهر سیاق برمی‌آید که دو ضمیر جمع «اشهدتهم» و «انفسهم» به ابلیس و

ذریه‌اش برمی‌گردد، و منظور از «اشهاد» احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و «عضد» به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می‌رود هم چنان که در کلمه «ید» نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره‌ای مقصود است.

دو برهان که در آیه ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ برای نفی ولایت ابلیس

و ذریه‌اش اقامه شده است

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه‌اش مشتمل بر دو برهان است: اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می‌کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می‌شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه‌ای مستلزم داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه‌اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه‌اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمانها و زمین فرمود «کن» و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود «کن» و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه‌اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین‌اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی‌خبرند، حتی حقیقت صنع خویشتن را هم نمی‌دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود «خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت» برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما و رای حد خود احاطه و راه ندارند و ما و رای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند.

و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت

نظر و امعان در تدبر است، و گرنه بازیچه‌های دروغین که ما آن را تدبیر می‌نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی‌تواند پندارها و گمان‌های واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می‌نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده‌اش مبدل به مشهود می‌سازد اشتباه می‌کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در بر گرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده: ﴿الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۱ و شیطان‌ها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسان‌ها - که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت - فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه‌ای به شیطان‌ها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسان‌ها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله ﴿وَمَا كُنْتَ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عِزًّا﴾^۲ که ظاهر در این می‌باشد که سنت خدای عز و جل این است که «گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد» دقت فرمایید. و اینکه فرمود ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ﴾^۳ و نفرمود «ما شهدوا» و نیز فرمود ﴿وَمَا كُنْتُ﴾^۴ و نفرمود «و ما كانوا» خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است. و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و اله الالهه است.

و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای

^۱ آن کسی که هر موجودی را خلق کرده و سپس هدایت فرموده. - طه، آیه ۵.

حقیقی‌اش کنیم، و ضمیر در ﴿مَا أَشْهَدُتَهُمْ﴾ و در «انفسهم» را به ابلیس و ذریه‌اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

وجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته‌اند

یکی قول بعضی^۱ از ایشان است که گفته: مراد از «اشهاد» در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟.

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی‌شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می‌کنیم، علاوه بر اینکه رابطه‌ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی‌رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی^۲ از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده‌اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می‌دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطان‌ها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده‌اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می‌داشته‌اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمه‌ای که واسطه برمی‌دارد، زیرا اشهاد به ادعای مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می‌دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمه‌ای که در ما و رای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو‌گویی‌ها است.

و ثانیاً این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دو اشهاد است.

و ثالثاً این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح‌ترین بیان خود آن را دفع می‌کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه ﴿فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^۱ که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته‌اند که مقصود از اشهاد همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی‌گردد، لیکن مراد از اشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه‌ای که از نفی اشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می‌خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده‌اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می‌گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی‌آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده‌اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی‌گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می‌شود، و این صحیح نیست. وجه دیگری که بعضی گفته‌اند این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، البته

^۱ نازعات، آیه ۵.

به کفاری که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) گفته بودند «اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی آوریم» پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند و چنین هوس باطلی در سر می پروراند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آنگاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله ﴿بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ کفارند^۱.

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله ﴿وَلَا تَطْعَمَنَ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی^۲ دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته اند «مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟» به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی^۳ است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع مبنده. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

^۲ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

^۳ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلیبی.

گمراهان تایید کنم.

و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته‌اند دلالت می‌کند؟

یکی از وجوه^۱ دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده‌ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا﴾ هم متعرض نفی ولایت شیطان‌ها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می‌کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می‌برد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: ﴿وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ شیطان‌ها دشمنان شمایند» و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی‌کند.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ...﴾ این تذکره سوم است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می‌سازد، و به این وسیله تاکید می‌کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در «يقول...» به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی‌گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می‌کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می‌پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می‌زنند ولی اجابتی نمی‌شنوند، آن وقت برایشان روشن می‌گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می‌پنداشته‌اند، نبوده‌اند.

معنای اینکه فرمود: «در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده‌ایم»

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ کلمه «موبق» - به کسر باء - اسم مکان از ماده «وبق» است که مصدرش «وبوق»

به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکین

^۱ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلیبی.

و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می‌شوند تفسیر کرده‌اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی‌سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می‌شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر «هم: ایشان» را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می‌برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگوییم همین که فرموده «میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم» دلیل بر این اختصاص است، می‌گوییم این دلیل همان مدعا است.

لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می‌پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده: ﴿نَادُوا شُرَكَائِيَ﴾ زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می‌شود فاصله دوری میان این دو طرف می‌افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می‌کند خداوند در کلام خود در آیه ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾^۱ و آیه ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ﴾^۲.
﴿وَرَأَى الْمَجْرُمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾.

در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می‌شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می‌شود و مراد از «ظن» به طوری که گفته‌اند علم

^۱ شفیعان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می‌پنداشتید نمی‌بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می‌پنداشتید سراب گردید. - انعام آیه ۹۴.

^۲ سپس به آنان که شرک ورزیدند می‌گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بینشان جدایی می‌افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی‌پرستیدید. - یونس آیه ۲۸.

است. جمله «وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا» و از آن مفری نمی یابند» به این گفته شهادت می دهد. و مقصود از «مواقع نار» - به طوری که گفته شده - واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان. کلمه «مصرف» - به کسر راء - اسم مکان از «صرف» است، یعنی نمی یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾.

گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه «جدل» به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ﴾

کلمه «یستغفروا» عطف است بر جمله «یؤمنوا». یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.

﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ﴾ یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾^۱ پس خلاصه معنای آیه چنین می شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.

﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ...﴾

^۱ وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سستی است که در بندگان او گذشته است. - مؤمن، آیه ۸۵.

این آیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنابراین در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسًا عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَاً الْحَدِيثَ آسَفًا﴾ و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.

کلمه: «دحض» به معنای هلاکت و کلمه: «ادحاض» به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه: «هزؤ» به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاةً...﴾

در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از «نسیان پیش فرستاده‌ها» بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است. و جمله ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده‌های خویش را است. و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن اکنه را در دل‌های کفار و وقرا را در گوش‌های آنان توضیح دادیم.

﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دل‌هایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ است که دلالت بر نفی ابدی اهدای ایشان

می‌کند، و این معنا را مقید به قید «اذا» نموده که جزاء و جواب باشد.

در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهب با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده‌اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته‌اند.^۱

امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه‌ای از قرآن کریم دیده می‌شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند.^۲

مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده‌ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک‌های او اعمال بندگان است و همین است مذهب امامان اهل بیت (علیه السلام).

معنای جمله: ﴿وَرُبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده

می‌کند

﴿وَرُبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ...﴾

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده‌ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده. چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله ﴿وَرُبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله، یعنی جمله ﴿الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ با جمله ﴿لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ﴾ به منزله دو نفر متخاصم‌اند که نزد قاضی حاضر شده داوری می‌خواهند. و جمله ﴿بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا﴾ به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت

^۱ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۰۴.

^۲ تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۴۲.

کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد - و محو می کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افاضه می فرماید.

و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می‌خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می‌ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرف‌نظر فرمود، پس جمله ﴿بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ...﴾ کلمه‌ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: «بل جعل لهم موعدا...» - دقت فرمائید.

کلمه «غفور» صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می‌کند و الف و لام در «الرحمة» الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و «غفور ذو الرحمة» معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه «ذو الرحمة» عمومیتش از دو کلمه «رحمان» و «رحیم» بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس «غفور» به منزله خادم برای «ذی الرحمة» است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمة را بیشتر می‌کند، و موانعی را که نمی‌گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می‌سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمة کار خود را می‌کند و آن را نیز شامل می‌گردد.

پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمة انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمة که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده - دقت فرمائید - و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده وقعی نگذارید.

﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾.

مقصود از «قری» اهل قریه‌ها است که مجازاً به خود قریه‌ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر «هم» را به آن برگردانیده. و کلمه مهلك - به کسر لام - اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می‌گذرانند هلاکشان می‌کردیم، و برای هلاکشان موعدی قرار می‌دادیم. از همین جا روشن می‌شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد - و یا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد - که تفصیلش در سوره یونس گذشت.

بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ...﴾ از خالد بن نجیح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به او می دهند و می گویند بخوان «خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟ فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می گویند «وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است»^۱.

مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند^۲.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (علیه السلام) روایت می کند که در ذیل جمله ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُهَا﴾ فرموده: مظنه در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند^۳.

و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین می کند در وی قرار خواهد گرفت^۴.

مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

^۳ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۸.

[سورة الكهف (١٨): آيات ٦٠ تا ٨٢]

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ۖ ٦٠ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيًا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ۖ ٦١ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ۖ ٦٢ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ۖ ٦٣ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ۖ ٦٤ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ۖ ٦٥ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رَسُولًا ۖ ٦٦ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۖ ٦٧ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ۖ ٦٨ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ۖ ٦٩ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ۖ ٧٠ فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخْرِقْتُهَا لِتُعْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ۖ ٧١ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۖ ٧٢ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ۖ ٧٣ فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بغيرِ نَفْسٍ زَكِيَّةٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ۖ ٧٤ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۖ ٧٥ قَالَ إِنْ سَأَلْتكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا ۖ ٧٦ فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ ٧٧

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ۷۸ أَمَّا السَّعِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۷۹ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۸۰ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَوَةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ۸۱ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ۸۲ ﴿

ترجمه آیات

و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام بگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم (۶۰).

و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (۶۱).

و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (۶۲).

گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت (۶۳).

گفت این همان است که می جستیم، و با پی جویی نشانه قدمهای خویش بازگشتند (۶۴).
پس بنده ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (۶۵).

موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته ای کمالی بیاموزی (۶۶).

گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۶۷).

چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می کنی (۶۸).

گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی کنم (۶۹).

گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من مپرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (۷۰).

پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را

غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (۷۱).

گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری (۷۲).

گفت: مرا به آنچه فراموش کرده‌ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (۷۳).

پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (۷۴).

گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۷۵).

گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (۷۶).

پس برفتند تا به دهکده‌ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می‌گرفتی (۷۷).

گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می‌کنم (۷۸).

اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند خواستم معیوبش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی‌ها را به غضب می‌گرفت (۷۹).

اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند (۸۰).

و خواستم پروردگارش پاکیزه‌تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (۸۱).

اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسد و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (۸۲).

بیان آیات

آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می‌شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می‌دانست برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تذکر می‌دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می‌شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر

مشغول شده‌اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره‌مندی‌شان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می‌یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشأه دیگری غیر نشأه دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می‌شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می‌انگاشتند می‌گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می‌گفتند و ما قبول نمی‌کردیم.

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.

بعضی^۱ هم گفته‌اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده‌های یوسف بن یعقوب (علیه السلام) بوده است، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می‌کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می‌آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته‌اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می‌کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می‌یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادت سرمدی به دست می‌آورد که ما فوقش هیچ سعادت نیست.

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی‌شود، و تقدیر هم دلیل می‌خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۰.

گفته بعضی از مفسرین و قصه‌سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه‌ای یافت نشده است.

و در باره آن جوانی که همراه موسی (علیه السلام) بوده بعضی^۱ گفته‌اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می‌کند. و بعضی^۲ گفته‌اند: از این جهت «فتی» نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می‌کرده است.

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده: ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی^۳ دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده‌اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفهایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه‌ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده‌اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾.

ظرف «اذ» متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه‌گانه سابق بدانجا عطف می‌شد. و کلمه «لا ابرح» به معنای «لا ازال» است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله ﴿حَتَّىٰ أَبْلُغَ﴾ بر آن دلالت می‌کند، و تقدیر آن چنین است: «لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد».

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست؟ بعضی^۴ گفته‌اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنابراین مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار

دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده‌اند.

کلمه «حقب» به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف

^۱ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

^۲ تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

^۳ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

^۴ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۵.

دلالت کند چه تقدیر کلام: «حقبا طویلا - روزگاری دراز» است.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می‌پیمایم تا به مجمع البحرین برسم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهم.

﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾.

ظاهرا اضافه «مجمع» بر کلمه «بینهما» اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.

﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ از دو آیه بعد استفاده می‌شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته‌اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده‌ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده. چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او پرسد ماهی کجاست، و بنابراین اینکه فرموده «﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ هر دو، ماهی خود را فراموش کردند» معنایش این می‌شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده‌اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر فراموش کردند ماهیشان را و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: «من ماهی را فراموش کردم» این معنا استفاده می‌شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده‌اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می‌کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن - و خدا داناتر است.

﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ کلمه «سرب» به معنای مسلک و مذهب است. «سرب» و «نفق» عبارت

است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی

پیش بگیرد و ناپدید شود.

﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾.

در مجمع البیان گفته: «نصب»، و «صب» و «تعب» هر سه نظیر همدند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می‌دهد.^۱

و مراد از «غداء» عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می‌شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده‌اند.

﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ...﴾

این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (علیه السلام) است که به یاد آن جناب می‌اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می‌کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: «ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت» و در اینجا می‌فرماید «آنجا که کنار صخره نشسته بودیم» و با در نظر گرفتن جمله‌ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می‌شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنابراین، جمله ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ﴾ به یاد آن جناب می‌آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ﴾ حال در تقدیر است، و تقدیر کلام «من حال ماهی را فراموش کردم» است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته‌اند جمله ﴿وَمَا أَنْسَانِيَّةُ﴾ است، و تقدیرش «و ما انسانی ذکر الحوت لک الا الشيطان - یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان» می‌باشد. پس معلوم می‌شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و اذناء شیطان مصون نیستند

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۹.

با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء (علیه السلام) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.

آنجا که می فرماید: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾^۱.
﴿وَإِتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه «عجبا» وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق اتخاذا^۲ باشد نشسته است. بعضی^۲ گفته اند: جمله ﴿وَإِتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ﴾ کلام رفیق موسی (علیه السلام) بوده، و کلمه «عجبا» کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی می ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله ﴿نَسِيًا حُوتَهُمَا...﴾ دادیم در این جمله نیز می آید - و خدا داناتر است.

﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾.

کلمه «بغی» به معنای طلب کردن است. و جمله «فارتدا» از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه «قصص» به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا﴾ کشف می شود، که موسی (علیه السلام) قبلا از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن - و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده است، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: «ما هم در پی این قصه بودیم» و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند.

^۱ به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. - ص، آیه ۴۱.

^۲ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۱۸.

ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده‌ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او

رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا...﴾

هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقتش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت‌های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه‌ها و مقامات آن.

و از اینکه رحمت را مقید به قید «من عندنا» نموده که می‌فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می‌شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت‌های باطنی است. و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده ﴿فَاللَّهُ هُوَ أَوْلَىٰ﴾^۱ ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می‌دهند، لذا می‌توان گفت منظور از جمله ﴿رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و فرموده «من عندی - از ناحیه من» - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی^۲ که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می‌شود.

﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی‌آید. دلیل بر این معنا جمله «من لدنا» است که می‌رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می‌شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

﴿قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾

کلمه «رشد» در معنا مخالف «غی» است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه رشد در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می‌دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.

﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾.

در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می‌بیند با تاکید نفی

^۱ شوری، آیه ۹.

^۲ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۳.

می‌کند، و خلاصه می‌گوید: تو نمی‌توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می‌بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه «ان». دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می‌کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و فرمود «نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری».

چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می‌کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می‌بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده‌های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده‌ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (علیه السلام) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق‌تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَبِيحَ مَعِيَ صَبْرًا...﴾ اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.

﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾.

کلمه «خبر» به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی‌کند.

﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾.

موسی (علیه السلام) در این جمله وعده می‌دهد که به زودی خواهی دید که صبر می‌کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی‌کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله ﴿وَلَا أَعْصِي...﴾ عطف است بر کلمه «صابرا» چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می‌دهد، و بنابراین وعده «لا اعصی» هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده «لا اعصی» را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.

﴿قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾.

ظاهر این است که کلمه «منه» متعلق به کلمه «ذکرا» باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکاتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر - علیه السلام)

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی (علیه السلام) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (علیه السلام) کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت «از آنچه تعلیم داده شده ای» و نگفت «از آنچه می دانی». ششم اینکه علم او را به کلمه «رشد» مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: «پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی» و نگفت «آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی». هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم. و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر (علیه السلام) هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد،

بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیاً وقتی موسی (علیه السلام) وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت: «خیلی خوب بیا» بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: ﴿فَإِنْ أَتَبَعَنِي﴾ پس اگر مرا پیروی کردی. و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرد، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: «اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی» تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)

﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾.

کلمه «امر» - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله «فانطلقا» تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله ﴿لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾ لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازاً غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾.

در این جمله سؤال موسی (علیه السلام) را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

﴿قَالَ لَا تَأْخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تَرْهَقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾.

کلمه «رهق» به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و «ارهاق» به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا^۱ نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (علیه السلام) است.

﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا﴾.

قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که: موسی و خضر از

^۱ مجمع البیان ج ۶ ص ۴۸۴ و روح المعانی ج ۱۵ ص ۳۳۷.

کشتی بیرون شده به راه افتادند.

کلمه «فقتله» در جمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ﴾ با حرف فاء عطف شده بر شرط «اذا» و کلمه «قال» جزاء شرط است. این آن نکته‌ای است که از ظاهر کلام استفاده می‌شود، و از همین جا معلوم می‌شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می‌فرماید: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ... لَوْ شِئْتَ﴾ نیز به چشم می‌خورد، بر خلاف آیه قبلی که می‌فرمود: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ﴾ که جزاء «اذا» در آن، جمله «خرقها» است. و جمله «قال...» کلامی جداگانه و جدید است.

و بنابراین، پس این آیات می‌خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی «خرقها» جواب «اذا» قرار گرفته ولی جمله «قتله» و «وجدا» و جمله «اقامه» در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟ - دقت فرمائید.

کلمه «زکیة» در جمله ﴿أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودکی بوده که به طوری که از کلمه «غلاما» استفاده می‌شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله «بغیر نفس» معنایش این است که «بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد» چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله «بغیر نفس» استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه «غلام» هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را

شامل می‌شود و هم بالغ را، و بنابراین احتمال، معنا چنین می‌شود «آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟».

﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می‌داند، و جامعه بشری آن را نمی‌شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را «امر» یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی‌گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم‌کشی در نظر مردم کاری زشت‌تر و خطرناک‌تر از سوراخ کردن کشتی است. گو اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم‌کشی به مباشرت است، لذا آدم‌کشی را «نکر» خواند.

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾.

معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه «لک» یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾. و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می‌گوید: اینکه گفتم ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.

﴿قَالَ إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾.

ضمیر در «بعدها» به «هذه المرة» و یا «هذه المسألة» که در تقدیر است برمی‌گردد، و معنایش این می‌شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می‌توانی با من مصاحبت نکنی.

﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.

﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا...﴾.

آن کلامی که در آیه قبل در باره ﴿فَانْطَلَقَا﴾ و ﴿فَقَتَلَهُ﴾ گذشت عینا در این آیه نیز در جملات «فانطلقا» «فابوا» «فوجدا» «فاقامه» می‌آید.

جمله ﴿اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا﴾ صفت آن قریه است، و اگر فرمود: «تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلس غذا خواستند» و نفرمود «بدهی که از ایشان غذا خواستند» برای این است که تعبیر «دهی که از ایشان غذا خواستند» تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش

دارد، لذا جائز است مجازاً همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنابراین کلمه اهلها» از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست. و اگر نفرمود: حتی اذا اتیا قریة استطعما اهلها» بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه «قریه» در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾^۱ بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ﴾.

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید «لو شئت لتخذت علیه منم اجرا» و یا «من اهلها اجرا» یعنی چه می شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می گرفتی، و کلمه: «از ایشان» و یا «از اهل ده» را انداخته است - دقت فرمائید. و مراد از «استطعام» طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود: «فابوا - پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند». معنای «انقضاض» در جمله ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود. و اینکه فرموده: «فاقامه» معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله ﴿لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ کلمه «تخذ» به معنای اخذ است، و ضمیر در «علیه» به اقامه ای برمی گردد که از مفهوم «فاقامه» استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت «خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری» این بوده که با آن اجرت غذایی بخرند تا سد جوع کنند.

﴿قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾.

کلمه «هذا» اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی^۱ اشاره به وقت است، یعنی حالا دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن

^۱ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۷.

موسی «که خوب است مزدی بگیری» فرا رسیده است.

و اگر گفت: «فراق بین من و بین تو» و فرمود: «فراق بین ما» به خاطر تاکید بوده. و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی (علیه السلام) یا عذرخواهی می کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

جدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه

السلام) را به تاویل اعمال خود (سوراخ) کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ...﴾.

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده‌ای که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم. جمله «ان اعیبها» یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از ﴿كُلَّ سَفِينَةٍ﴾ هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ﴾ کلمه «وراء» به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن «قدام» و «امام» می گویند، و لیکن گاهی کلمه «وراء» بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: ﴿فَمَنْ إِنِّي وِرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾^۱ و نیز فرموده:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وِرَاءِ حِجَابٍ﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وِرَائِهِمْ﴾^۳.

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده‌ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی‌های دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرف نظر کند.

^۱ هر کس ما وراء این رای بخواهد چنین کسانی تجاوزکارانند. - مؤمنون. آیه ۷.

^۲ هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. - شوری، آیه ۵۱.

^۳ و خدا از ورای ایشان است. - بروج، آیه ۲۰.

﴿وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبُوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَحَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾.

از نظر سیاق و از نظر جمله ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می‌رسد که مراد از «خشیت» به طور مجاز پرهیز از روی رافت و رحمت باشد، نه معنای حقیقی که همان تاجر قلبی خاص است.

چون خدای تعالی در آیه ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾^۱ معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.

و نیز بطور روشن چنین به نظر می‌رسد که منظور از جمله ﴿أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی وادار بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله ﴿وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾ که در آیه بعدی است تا حدی تایید می‌کند که دو کلمه «طغیان» و «کفر» دو تمیز باشند برای «ارهاق» یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.

﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾.

مقصود از اینکه فرمود «ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد» این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه «زکات» به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.

و مراد از اینکه فرمود «نزدیک‌تر از او از نظر رحم باشد» این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم «یعنی مهربان‌تر به پدر و مادر باشد» با جمله «اقرّب منه» مناسب

^۱ از احدی جز خدا نمی‌ترسند. - احزاب، آیه ۳۹.

نیست، چون معمولاً نمی‌گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب‌تر است. و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می‌کند که منظور از جمله ﴿أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾^۱ که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاعی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاعی و کافر شوند.

و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح‌تر و رحم‌دوست‌تر از او به آن دو بدهد.

﴿وَأُمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾.

بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه‌ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده‌اند.

ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می‌رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه‌چینی برای این بوده که بفرماید: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾، و جمله ﴿رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ تعلیل این اراده است.

پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم‌ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.

در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتام و دفینه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده‌اند با اینکه خدای تعالی دفینه کردن پول را مذمت نموده و فرموده: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^۱.

لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از

^۱ کسانی که طلا و نقره را دفینه می‌کنند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. - توبه، آیه ۳۴.

این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزنداناش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد - ان شاء الله تعالی.

این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می‌گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می‌گردد، هم چنان که آیه شریفه ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ...﴾^۱ نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^۲ کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾.

کلمه «تستطع» از «استطاع، یسطع» به معنای «استطاع، یستطع» است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.

پس اینکه فرمود: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ...﴾ اشاره‌ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه‌گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در

^۱ باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می‌گذارد، و از نامالیمات به جان آنان می‌ترسند... - نساء، آیه ۹.

زندگی را فهمیده بود.

بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: خضر (علیه السلام) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلاً گفته است: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلاً گفته است: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا﴾ و یا فرموده: «فخشینا» و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا﴾.

بحثی تاریخی در دو فصل

۱- داستان موسی و خضر در قرآن

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده‌ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده - و یا گم - شد همانجا او را خواهد یافت.

موسی (علیه السلام) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه‌ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت - و یا مرده‌اش به آب افتاد - رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد - و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.

^۱ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۲.

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده‌ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی‌توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی‌دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آنگاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می‌کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.

موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهده‌ی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می‌کنی؟ می‌خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده‌ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره‌ام سخت‌گیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی‌گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی‌جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی‌توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی‌داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤال نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤال کنم دیگر عذری نداشته باشم.

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه‌ای رسیدند، و چون گرسنگیشان

به متنها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برایت می گویم و از تو جدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده ای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی ها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرف نظر کند. و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی کردم گنج بیرون می افتاد و مردم آن را می بردند. آنگاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برایت گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^۱.

از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) در داستان خضر رسیده چه می توان فهمید؟ از روایت محمد بن عماره که از امام صادق

^۱ پس برخوردارند به بنده ای از بندگان ما که ما به وی رحمتی از خود داده و از ناحیه خود به وی علمی آموختیم. - کهف، آیه ۶۵.

(علیه السلام) نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتاب‌های او دعوت می‌کرده و معجزه‌اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی‌نشست مگر آنکه سبز می‌شد و بر هیچ زمین بی‌علفی نمی‌نشست مگر آنکه سبز و خرم می‌گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی‌اش تالی بن ملک‌ان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده‌ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد.^۱

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی^۲ از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (علیه السلام) آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. و لیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه‌ای که از امامان اهل بیت (علیه السلام) نقل شده برمی آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی‌توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده‌اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده‌اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند.^۳ و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است.^۴

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۳.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه^۱ و سنی^۲ رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذو القرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذو القرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.

قصه‌ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی‌کند. مانند اینکه در روایت الدر المثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده‌اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است.^۳

و نیز مانند روایت الدر المثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنبندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می‌شوند.^۴

و مانند روایت الدر المثور از ابی‌الشیخ در کتاب «العظمة» و ابی‌نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید - و دریای هند همان دریای چین است - در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آنگاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبال آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ گفتم: می‌خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می‌توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود (علیه السلام) مردی به طرف قعر آن می‌رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می‌گذرد.^۵ و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.

بحث روایتی [روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهما السلام) و

اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان]

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۶.

^۲ الدر المثور، ج ۴ - ص ۲۳۹.

^۳ الدر المثور، ج ۴ - ص ۲۳۹.

^۴ الدر المثور، ج ۴ - ص ۲۳۹.

^۵ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۳۹.

(علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه‌ای در دست او و معجزه‌ای در عصای او قرار داد، و معجزه‌هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی‌کنم خدا خلقی آفریده باشد که داناتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش خطور نمود خدای عز و جل به جبرئیلش وحی کرد، بنده‌ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی (علیه السلام) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا...﴾^۱.

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.

و عیاشی داستان را در تفسیرش^۲ به دو طریق و قمی^۳ نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده‌اند. و الدر المثور^۴ آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده است. همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در

^۱ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲.

^۳ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸.

^۴ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۲۹.

اینکه آن ماهی که با خود داشته‌اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند. یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می‌آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه‌ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصره نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصره در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از «کر» و «رس» که در دریا می‌ریختند و قریه نامبرده در داستان «باجروان» نامیده می‌شده که مردمش بسیار لئیم و پست بوده‌اند. و از ابی روایت شده که آن قریه «افریقیه» بوده و از قرطی نقل شده که گفته است «طنجه» بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است.^۱

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی^۲ آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات^۳ آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی^۴ و در روایات^۵ مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می‌ماند و هیچ مرده بی‌جانی به آن نزدیک نمی‌شود مگر آنکه زنده می‌گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده‌اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.

و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه‌ای که خود

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

^۲ منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۶.

^۳ نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۲۸.

^۴ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

^۵ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۱.

خضر از آن نوشید - این قسمت را سایر روایات ندارند.

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه‌ای از آب که به صورت اطاقی درآمده بود محبوس شد... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می‌رفت موسی هم روی آب می‌رفت تا به جزیره‌ای از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می‌رفت و خود را به دریا می‌زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می‌زد و آب کنار می‌رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می‌گذشت خشک می‌شد و مانند تخته سنگ می‌گردید^۱... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره‌ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.

اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلا فصل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه‌ای که به حضرت رضا (علیه السلام)

^۱ تاریخ طبری، ج ۱، ص ۳۷۰.

نوشته‌اند از آن جناب پرسیده‌اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم‌تر بودند؟ دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره‌ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده‌ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده‌ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده‌ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده‌ای که من طاقتش را ندارم، - تا آخر حدیث^۱.

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.

و در الدر المثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می‌بینی که این مرغ با این عمل خود چه می‌گوید؟ گفت: چه می‌گوید. گفت می‌گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می‌ماند که من با منقارم از دریا برمی‌دارم^۲.

مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موسی عالم‌تر از خضر بود^۳.

و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرموده: جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از «فتی» که در قرآن کریم آمده همو است^۴.

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم‌تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده‌ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۸.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۴۲ و ۴۳.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۴۲ و ۴۳.

بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده^۱.

مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می‌دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد

او می‌شود

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله «فخشینا» فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند^۲.

باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله «﴿فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾» فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید^۳.

مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر - البته با واسطه - به دنیا آمد.

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می‌کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می‌فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آنگاه به عنوان شاهد مثال داستان «﴿لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ﴾» را ذکر کرد و فرمود: نمی‌بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟^۴

و در همان کتاب از مسعدة بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می‌شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آنگاه این آیه را: «﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾» تا به آخرش تلاوت

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۴، ح ۴۸.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۵۶ و ۵۹.

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۵۶ و ۵۹.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۶۳.

فرمود^۱.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه‌های پیرامون او را اصلاح می‌کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۶۸.

می فرماید^۱.

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾ فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱ - لا اله الا الله ۲ - کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳ - کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴ - کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد^۲.

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: «آن گنج از طلا و نقره نبود» ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.

روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در - کتاب شعب الایمان - از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله ﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾ فرمود: لوحی از طلا بوده که در آن نوشته بوده لا اله الا الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟.

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

^۲ اصول کافی.

[سورة الكهف (١٨): آيات ٨٣ تا ١٠٢]

﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ٨٣ إِنَّا مَكَّانًا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ٨٤ فَاتَّبَعَ سَبَبًا ٨٥ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَدِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا ٨٦ قَالَ أَمَا مِنْ ظَلَمٍ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا ٨٧ وَأَمَا مِنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ وَسَنُقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ٨٨ ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا ٨٩ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا ٩٠ كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ٩١ ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا ٩٢ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ٩٣ قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّا يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ٩٤ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ٩٥ أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ أَنْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ٩٦ فَمَا اسْتَبَاحُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَبَاحُوا لَهُ نَقْبًا ٩٧ قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا ٩٨ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ٩٩ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ١٠٠ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ١٠١ أَفَحَسِبَ

الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ ذُنُوبِهِمْ أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نَزُلًا ﴿١٠٢﴾

ترجمه آیات

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (۸۳).

ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله‌ای عطا کردیم (۸۴).

پس راهی را تعقیب کرد (۸۵).

چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه‌ای گل‌آلود فرو می‌رود و نزدیک چشمه گروهی را

یافت. گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می‌کنی یا میان آن طریقه‌ای نیکو پیش می‌گیری (۸۶).

گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش

کند (۸۷).

و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم (۸۸).

و آنگاه راهی را دنبال کرد (۸۹).

تا به طلوع‌گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می‌کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی

نداده‌ایم (۹۰).

چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (۹۱).

آنگاه راهی را دنبال کرد (۹۲).

تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی‌فهمیدند (۹۳).

گفتند: ای ذو القرنین یا جوج و ماجوج در این سرزمین تباهاکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که

میان ما و آنها سدی بنا کنی (۹۴).

گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها

حائلی کنم (۹۵).

قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت: روی

گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (۹۶).

پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند (۹۷).

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و

وعده پروردگارم درست است (۹۸).

در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (۹۹).

آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم (۱۰۰).

همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی‌توانسته‌اند (۱۰۱).

مگر کسانی که کافرند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده‌ایم (۱۰۲).

بیان آیات [بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذوالقرنین]

این آیات راجع به داستان ذوالقرنین است و در خلال آن پیشگویی‌هایی از قرآن نیز به چشم می‌خورد.
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾.

یعنی از تو از وضع ذوالقرنین می‌پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذوالقرنین است اکتفاء ننماید.

پس معلوم می‌شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه «ذکر» در پاسخ «بزودی ذکری از او را برای شما می‌خوانم» یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که «بگو به زودی از سرگذشت ذوالقرنین مقداری مذکور را می‌خوانم»، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می‌شود «بگو به زودی از او، یعنی از ذوالقرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می‌خوانم». و معنای دومی روشن‌تر است.

﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾.

«تمکین» به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می‌شود «مکنته» و یا «مكنت له» معنایش این است که من او را توانا کردم. پس «تمکن در زمین» به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده «کون» نه از «مکن» به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.

کلمه «سبب» به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می‌شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می‌شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث متنی است از خدای تعالی که بر ذوالقرنین می‌گذارد و با بلیغ‌ترین بیان امر او را بزرگ می‌شمارد. نمونه‌هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می‌کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.

﴿فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾

«اتباع» به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله‌ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَرْبِ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا﴾

کلمه «حتی» دلالت می‌کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام «فسار حتی اذا بلغ» - و سیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید» می‌باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می‌فرماید: «نزد آن مردمی را یافت».

مفسرین گفته‌اند: منظور از «عین حمئة» چشمه‌ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حماة به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می‌شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می‌گردد. و مقصود از اینکه فرمود «آفتاب را یافت که در دریایی لجن دار غروب می‌کرد» این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما و رای آن خشکی امید نمی‌رفت، و چنین به نظر می‌رسید که آفتاب در دریا غروب می‌کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته‌اند: چنین چشمه لجن‌داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدا در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می‌رفت، و بعدها غرق شده و فعلاً اثری از آنها نمانده است.

جمله ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ به صورت عین حامية یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می‌گردد، و بعید نیست که ذوالقرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی

استعمال می‌شود، مانند آیه ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾^۱ و آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾^۲ و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می‌رود، مانند آیه ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^۳.

و با این بیان روشن می‌شود که جمله ﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْيَتَيْنِ...﴾ دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می‌شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله ﴿ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ...﴾ از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می‌کرده.

﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه «حسنا» مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی^۴ گفته‌اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می‌رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهراً حکم تخیری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله‌ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله ﴿أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ...﴾ که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق‌تر و مناسب‌تر است، زیرا اگر جمله ﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ...﴾ حکم تخیری بود جمله ﴿أَمَّا مَنْ ظَلَمَ...﴾ تقریری برای آن می‌بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی‌کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله‌ای می‌خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده‌ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می‌کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می‌کنیم، سپس

^۱ و گفتیم ای آدم سکونت کن. - بقره، آیه ۳۵.

^۲ و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. - بقره، آیه ۵۸.

^۳ و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. - قصص، آیه ۷.

^۴ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۴.

وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می‌دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می‌کنیم.

در جمله ﴿إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ﴾ مفعول را نیاورده و در جمله ﴿وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره‌شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می‌شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

ظالمان را عذاب می‌کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است

﴿أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾.

کلمه: «نکر» به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی‌کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته‌اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می‌شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می‌کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله ﴿مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ استفاده کرده‌اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نوزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می‌کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ...﴾

کلمه «صالحاً» وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه «حسنی». و کلمه «جزاء» حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت حسنی در حالی که جزاء داده می‌شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می‌دهیم جزای حسنی.

﴿وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ کلمه «یسراً» به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در «امرنا» امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می‌گوییم آسان، یعنی به او

تکلیفی می‌کنیم آسان که بر او گران نیاید.

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ...﴾

یعنی در آنجا و سائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می‌کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از «ستر» آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می‌پوشاند و پنهان می‌کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می‌کردند، و خانه‌ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

«ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم» اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

﴿كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا﴾

ظاهراً کلمه ک «ذَلِك» اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می‌خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می‌برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به «کذلک» را چیزهای دیگری دانسته‌اند که از فهم بعید است.

ضمیر در کلمه «لَدِيهِ» به ذوالقرنین برمی‌گردد، و جمله ﴿وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا﴾ جمله حالیه است، و معنایش این است که: او وسیله‌ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می‌شد داشتیم. از عده و عده‌اش از آنچه جریان می‌یافت خبردار بودیم. و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می‌گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می‌گرفت و هر راهی را که می‌رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی‌نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله ﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ...﴾ که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.

آیه شریفه ﴿وَقَدْ أَحَطْنَا...﴾ در معنای کناییش نظیر آیه ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ

وَحِينًا^۱ و آیه ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^۲ و آیه ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾^۳ می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی^۴ از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه تر است.

ساختن سد به وسیله ذو القرنین

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ...﴾

کلمه «سد» به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از «دو سد» در این آیه دو کوه باشد. و در جمله ﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا﴾ مراد از من دونهما «نقطه ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است.

﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّا يَا جُوجَ وَمَا جُوجَ مُفْسِدُونَ...﴾

ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.

﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا﴾ کلمه خرج «به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان بشود.

^۱ کشتی را زیر نظر ما و به وحی ما بساز. - هود، آیه ۳۷.

^۲ به علم خود نازلش کرد، - نساء آیه ۱۶۶.

^۳ به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. - جن، آیه ۲۸.

^۴ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۶.

﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾.

اصل کلمه «مکنی»، «مکننی» بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در

آمده است. و کلمه: «ردم» به معنای سد است. و بعضی گفته‌اند به معنای سد قوی است. بنا بر این، تعبیر به «ردم» در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: «آن مکتی که خدا به من داده بهتر است» برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می‌خواهد بفرماید: ذو القرنین گفت آن مکتی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می‌دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.

﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ...﴾ کلمه «قوه» به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می‌شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می‌آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی‌خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم - و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است - و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می‌گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته‌اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است. ﴿أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ...﴾

کلمه «زبر» - به ضمه زاء و فتحه باء - جمع «زبرة» است، هم چنان که «غرف» جمع «غرفة» است. و «زبره» به معنای قطعه است. و کلمه «ساوی» به طوری که گفته‌اند به معنای تسویه است، و همین عبارت «سوی» نیز قرائت شده. و «صدفین» تشبیه «صدف» است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته‌اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی‌گردد. و بنابراین کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه «قطر» به معنای مس و یا روی مذاب است، و «افراغ قطر» به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله‌ها و شکاف‌ها است.

﴿أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ﴾ یعنی بیاورید برایم قطعه‌های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله ﴿أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ﴾ بدل بعض از کل جمله ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن: ﴿قَالَ أَتُونِي...﴾ می‌باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.

و در جمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا﴾ اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن: «فاعانوه بقوة و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سوی بین الصدین قال انفخوا - او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید».

و ظاهراً جمله ﴿قَالَ انْفُخُوا﴾ از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم‌های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن‌های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلائی آن بریزند.

و در جمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ...﴾ حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که: «فنفخ حتی اذا جعله ناراً - دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد» بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت «آن را آتش کرد» از باب استعاره است.

﴿قَالَ اتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾ یعنی برای من «قطر» بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلائی آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.
﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَسَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾

کلمه «استطاع» و «استطاع» به یک معنا است. و «ظهور» به معنای علو و استیلاء است. و «نقب» به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است^۱، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می‌رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی‌گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن: «فبنی السد فما استطاع یاجوج و ماجوج ان یعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان یتقبوه لاستحکامه» می‌باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾
کلمه «دکاء» از «دک» به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته‌اند: مراد «شتر دکاء» یعنی بی‌کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره‌ای از خرابی سد خواهد بود.

^۱ مفردات راغب، ماده «نقب»

﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ یعنی ذو القرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.
 ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾ در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می‌کوبد و با زمین یکسان می‌کند.

و مقصود از وعده یا وعده‌ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی‌های قیامت آن را خرد می‌کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده‌ای است که خدای تعالی در باره قیام قیامت داده، و فرموده: کوه‌ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می‌شود. هر چه باشد قضیه را با جمله ﴿وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ تاکید فرموده است.

﴿وَوَرَكْنَا بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ...﴾

از ظاهر سیاق برمی‌آید که ضمیر جمع «هم» به «ناس» برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در «جمعناهم» نیز به طور قطع به «ناس» برمی‌گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به «ناس» برگردد.

در جمله ﴿بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ استعاره‌ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می‌شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می‌شود، و مانند آب دریا به روی هم می‌ریزند و یکدیگر را از خود می‌رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می‌دهد، و پروردگارشان از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی‌شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی‌کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾ و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾^۱ و بهر تقدیر

این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که «ترک» در جمله و «ترکنا» به همان معنای متبادر از کلمه است،

^۱ تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آنگاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. - انبیاء، آیات ۹۶ و ۹۷.

که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود: ﴿إِنَّا مَكْنَأُ لَهُ... قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ﴾، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید: «ترک بعضهم...» در مقابل جمله دیگر که فرمود ﴿جَعَلَهُ دَكَّاءً﴾.

و مقصود از ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾. ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾.

این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده‌ای کشیده - و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده - دیدگان ایشان را در پرده‌ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.

آری، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: ﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ...﴾ گفته شده است

﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ...﴾.

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آنگاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾، بر این حذف دلالت می کند^۱.

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۳.

می‌پندارند که اگر بغیر من آله‌ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی‌کنم؟.

وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله ﴿أَنْ يَتَّخِذُوا...﴾ مفعول اول برای «حسب» است که به معنای «ظن» می‌باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است: «افحسب الذين كفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعاً لهم او دافعاً للعقاب عنهم - آیا کسانی که کافر شده‌اند پنداشته‌اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟».

و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه «أن» وصله‌اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن «أن» وصله‌اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم «أن» وصله‌اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلاً اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می‌جویند و می‌گویند: ﴿سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ﴾، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه‌تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفع صور و جمع شدن خلایق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می‌کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن «أن» وصله‌اش به جای هر دو مفعول «حسب» با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^۱ و امثال آن حاجتی باقی نمی‌گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته‌اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می‌کنند، که می‌فرمایند: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا...﴾، و همچنین قرائتی که منسوب به علی (علیه السلام) و عده‌ای دیگر از

^۱ آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می‌دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. - جائیه، آیه ۲۱.

قراء است که خوانده‌اند: «ا فحسب» - سین را ساکن و باء را مضموم خوانده‌اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از «عباد» در جمله ﴿أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ﴾ هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کملین از بشر.

و اما اینکه مفسرین گفته‌اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقربین درگاه خدا است، نه شیطان‌ها، چون کلمه «عباد» در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می‌شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولاً مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانیاً قید «من دونی» در کلام، صریح در این است که مراد از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بت پرستان هستند که اصلاً خدا را عبادت نمی‌کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می‌دانند عبادت می‌کردند. و اما اهل کتاب مثلاً نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می‌کردند و آنگاه هر دو را یکی می‌شمردند - دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله «عبادی» شامل مسیح و مانند او نمی‌شود، بلکه تنها شامل آلهه بت پرستان می‌شود و مراد از جمله ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ تنها وثنی‌ها هستند.

﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾ یعنی جهنم را آماده کرده‌ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرائیشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه‌ای که میهمان وارد آن می‌شود و تشبیه کرده جهنم را به «نزل» یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می‌شود.

و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می‌فرماید «اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند» فهمیده می‌شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و تویخی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده: ﴿وَاتَّخِذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا﴾ قرار داده.

بحث روایتی (اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد)

در تفسیر قمی می‌گوید: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مردم را از

داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو بینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ...﴾ را نازل فرمود^۱.

مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور^۲ از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (علیه السلام) و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه‌اش می‌خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب‌تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند - از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار - نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند، نقل نموده‌اند. بنابراین دیگر چه فائده‌ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند بپردازیم؟

لا جرم به پاره‌ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می‌گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می‌پردازیم.

از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی^۳ از آنها آمده که فرشته‌ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله‌ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش از

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

^۳ این قول را الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و از شیرازی از جبیر بن نفیر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و از عده‌ای از خالد بن معدان از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و نیز از عده‌ای از عمر بن خطاب روایت کرده.

جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده.

و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده‌ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می‌داشت، و خدا هم او را دوست می‌داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی^۱ دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می‌کرده. و در بعضی^۲ دیگر آمده که پیغمبر بوده.

و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی^۳ از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی^۴ دیگر اسکندر و در بعضی^۵ مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی^۶ دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان. و در بعضی^۷ دیگر صعب بن ذی مراند اولین پادشاه قوم تبع‌ها (یمنی‌ها) که آنان را تبع می‌گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی^۸ عبد الله بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیل

اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.

و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده‌اند؟ در بعضی^۹ از روایات آمده که

^۱ این روایت الدر المنتور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر (علیه السلام) و در تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳) از جبرئیل بن احمد از اصبع بن نباته از علی (علیه السلام) و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۲۰۱) از اصول کافی از حارث بن مغیره از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده.

^۲ تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۵) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام)، و الدر المنتور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابی الشیخ از ابی الوراق از علی (علیه السلام) روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.

^۳ تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع بن نباته از علی (علیه السلام) و در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۷) از ثمالی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده.

^۴ این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم (علیه السلام) و از روایت الدر المنتور (ج ۴، ص ۲۴۱) از عده‌ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و نیز روایت دیگرش از عده‌ای از وهب استفاده می‌شود.

^۵ در الدر المنتور (ج ۴، ص ۲۴۲) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند روایت کرده.

^۶ البداية و النهایة، ج ۲، ص ۱۰۴ ط بیروت.

^۷ البداية و النهایة، ج ۲، ص ۱۰۵ نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.

^۸ خصال (ص ۲۵۵، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البداية و النهایة ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.

^۹ در کتاب برهان (ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۳۳) از صدوق از اصبع از علی (علیه السلام) و در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۱) از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) و در خصال از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده.

قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذوالقرنین نامیدند. و در بعضی^۱ دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آنگاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.

و در بعضی^۲ دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت‌هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می‌زد و دو شاخش رعد و برق می‌زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می‌کرد ظلمت را بر آنان مسلط می‌کرد، و ظلمت آن قدر خسته‌شان می‌کرد تا مجبور می‌شدند دعوتش را اجابت کنند.

و در بعضی^۳ دیگر آمده که: وی اصلاً دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می‌گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را به

زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید. چوپانی از آن نی‌ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده مزماری ساخت که وقتی در آن می‌دمید از دهانه آنها این صدا درمی‌آمد، «آگاه که برای پادشاه دو شاخ است»، قضیه در شهر منتشر شد ذوالقرنین فرستاد کاتبش را آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می‌کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذوالقرنین گفت پس معلوم می‌شود این امری بوده که خدا می‌خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت. بعضی^۴ گفته‌اند: از این جهت ذوالقرنینش خوانده‌اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب

^۱ در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (علیه السلام) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی (علیه السلام) نقل شده و عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۳) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.

^۲ تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (علیه السلام) و در الدر المنثور از عده‌ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.

^۳ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.

^۴ در الدر المنثور از عده‌ای از ابی العالیه و ابن شهاب.

آن، سلطنت کرده است و بعضی^۱ دیگر گفته‌اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می‌شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.

بعضی^۲ دیگر گفته‌اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی^۳ گفته‌اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی^۴ گفته‌اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی^۵ گفته‌اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی^۶ روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می‌شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می‌کرده. و در روایاتی^۷ دیگر آمده که او به کوه قاف

رسید، آنگاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی^۸ دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشگرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی^۹ از روایات آمده که در

^۱ نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۶ ح ۲۱۱) از ضرائح و جرائح از امام عسکری (علیه السلام) از علی (علیه السلام).

^۲ الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج ۴، ص ۲۴۲).

^۳ الدر المنثور از عده‌ای، از وهب (ج ۴، ص ۲۴۲).

^۴ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند روایت کرده.

^۵ این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج ۱۶، ص ۲۵).

^۶ در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) و تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۲۴) و نور الثقلین و بحار آمده.

^۷ در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۲۸) از جمیل از امام صادق (علیه السلام) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.

^۸ در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۲) از علی (علیه السلام) و در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۷۷) از هشام از بعضی از آل محمد (علیه السلام) و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر (علیه السلام).

^۹ الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

مشرق است. و در بعضی^۱ دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات^۲ در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته‌اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی‌ریزی‌اش آن قدر زمین را کنند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره‌های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه‌های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلای آن رگه‌ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.

و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی^۳ روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می‌کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی^۴ از آنها آمده که اصلاً از جنس بشر نبودند. و در بعضی^۵ دیگر آمده که قوم «ولود» بوده‌اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد

آنها نمی‌مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی^۶ روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت^۷ شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده‌اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی‌گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می‌خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی‌گذشتند مگر آنکه همه را می‌چریدند، و به هیچ نهری بر نمی‌خورند مگر آنکه آب آن را می‌خوردند و آن را خشک می‌کردند. و نیز روایت^۸ شده که یاجوج

^۱ الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.

^۲ الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

^۳ الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی (علیه السلام) و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۷) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.

^۴ نور الثقلین (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۸) از روضه کافی از ابن عباس.

^۵ طبری (ج ۱۶، ص ۱۹، با اختلاف سند) از عبد الله بن عمیر و از عبد الله بن سلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۱) از ابن ابی حاتم از سدی از علی (علیه السلام).

^۶ در الدر المنثور (ج ۳، ص ۲۴۹) از عبد الرزاق و غیر او از عبد الله بن عمر.

^۷ الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

^۸ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حدیفه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدایة و النهایة از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)] در حالی که می‌گویند مسلمانان پنج اهل زمینند و لازمه این حرف این می‌شود که یاجوج و ماجوج دویست برابر جمعیت روی زمین باشند.

یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده‌اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده‌اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت^۱ شده که سه طائفه بوده‌اند، یک طائفه مانند ارز بوده‌اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده‌اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی‌تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته‌اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می‌کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته‌اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می‌پوشانده. و نیز روایت^۲ شده که قامت هر یک از آنها یک وجب و یا دو وجب و یا سه وجب بوده. و در بعضی^۳ دیگر آمده که آنهايي که لشکر ذو القرنین با ایشان می‌جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده.

و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذو القرنین است، در بعضی از روایات^۴ آمده که بعد از نوح، و در بعضی^۵ دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می‌زیسته، زیرا ذو القرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی^۶ دیگر آمده که وی در زمان داوود می‌زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذو القرنین است. در بعضی^۷ از روایات آمده که سی سال، و در بعضی^۸ دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذراند به آنها واقف می‌گردد.

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبع بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی

^۱ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۴) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.

^۲ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.

^۳ در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن منذر و از عده‌ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم).

^۴ در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۸۷) از اصبع از علی (علیه السلام).

^۵ الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۸۸، ح ۱۸۱) از امالی شیخ از امام باقر (علیه السلام) و در عرائس ابن اسحاق.

^۶ الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.

^۷ برهان (ج ۲، ص ۴۷۹، ح ۲) از برقی از موسی بن جعفر (علیه السلام).

^۸ الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۷) از ابن ابی حاتم از وهب.

(علیه السلام) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت: یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذو القرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذو القرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست^۱.

مؤلف: ظاهراً کلمه «ملک» در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او

^۱ اکمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص ۳۹۳.

را سلطانی جهان‌گیر معرفی کرده‌اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته‌ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینک فرمود «اینک در میان شما مانند او هست» یعنی مانند ذوالقرنین در دو بار شکافته شدن فرقش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبدود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنة الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین (علیه السلام) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده‌اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت: شخصی از علی (علیه السلام) از ذوالقرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می‌فرمود: او بنده‌ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود^۱.

و در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می‌شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته‌اند وقتی آفتاب به پائین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود، فلک آن را می‌چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می‌برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی‌گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه‌اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ‌فام به خود می‌گیرد^۲.

مؤلف: اینکه فرمود: «به پائین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود» تا آنجا که فرمود «به محل طلوع خود برمی‌گردد» بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساس مبنی بر سکون

^۱ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

^۲ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۹، ط نجف.

زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (علیه السلام) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است.

و اینکه داشت «یعنی آفتاب در چشمه لای داری فرو رفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد» جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذوالقرنین

و همین راوی در جمله «پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند» به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در حالی که اصلاً نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به او می دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر «عرش» به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

و همین که امام (علیه السلام) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی

حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده‌اند که به وی گفته شد: معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را «تغرب فی عین حامیه» قرائت کرده. ابن عباس می‌گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ «حمئة» قرائت نکرده‌ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد الله عمر گفت: تو چه جور می‌خوانی؟ گفت: همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می‌گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می‌پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت بپرس، که آنان بهتر می‌دانند، و اما من در تورات می‌یابم که آفتاب در آب و گل غروب می‌کند، - و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد - ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می‌گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه «حمئة» بصیرت بخشید. ابن عباس پرسید: چه می‌گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می‌دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه‌مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد كان ذو القرنين عمر مسلما *** ملكا تدین له الملوك و تحشد
فاتی المشارق و المغرب بیتغی *** اسباب ملك من حکیم مرشد
فرأی مغیب الشمس عند غروبها *** فی عین ذی خلب و ثاط حرمدا^۱

ابن عباس پرسید «خلب» چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید «ثاط» به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید «حرمدا» چیست؟ گفت: سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می‌گوید بنویس.^۲

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قراءتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.

^۱ ذو القرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده *** و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند.

پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی *** اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او بپرسد.

پس محل غروب آفتاب را در هنگام *** غروب دید که در چشمه‌ای گل آلود و سیاه رنگ فرو می‌رفت.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۸.

و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای «خلب» و «ثاط» و «حرمد» پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرمد شن و سنگ زیر آن است، آنگاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل: ﴿لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا﴾ فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند.^۱

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند.^۲ و در الدر المثنور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ﴾ گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است.^۳

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ﴿أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حيله‌ای نمی‌توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی‌توانند آن را سوراخ کنند.^۴

و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است.^۵ مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبح بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که روز را در جمله ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ به روز قیامت تفسیر فرموده.^۶

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می‌شود که

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۸۴.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱.

^۳ الدر المثنور، ج ۴، ص ۲۴۹.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

^۶ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود.

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه‌ای به امام صادق (علیه السلام) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید: امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ و از آن بر می آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود^۱.

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب‌اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند. و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند^۲.

مؤلف: و در عیون^۳ از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.

گفتاری پیرامون داستان ذو القرنین بحثی قرآنی و تاریخی در چند فصل

۱- داستان ذو القرنین در قرآن

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده. البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در ﴿عَيْنِ حَمَیْمَةٍ﴾ و یا «حامیه» فرو می رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه‌ای در اختیارش

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

^۲ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

^۳ عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۳.

بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می‌کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آنگاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره‌ای به رجال و قطعه‌های آهن و دم‌های کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می‌شود:

اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی‌اش ذو‌القرنین نامیده می‌شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله ﴿يَسْئَلُونَكَ

عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ ﴿﴾ و ﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ﴾ و ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ﴾ به خوبی استفاده می‌شود، (از جمله اول برمی‌آید که در عصر رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده‌اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می‌شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده‌اند).

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ و نیز گفته: ﴿أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا...﴾ گذشته از اینکه آیه ﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تَعَذَّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ که خداوند اختیار تام به او می‌دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می‌باشد، و می‌فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می‌شده، و او را کمک می‌کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیرش نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه ﴿إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ استفاده می‌شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می‌آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده‌اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره‌های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به

آن باشد اسم نبرده‌اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذو القرنین باشد نام نبرده‌اند. بلکه به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده‌اند که به عنوان مباحث نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی «تبع» داشته را به نام ذو القرنین اسم برده و در سروده‌هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید - ان شاء الله.

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: «اینان فرزندان دودمان نوح‌اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندان شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس».

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده: «خطاب کلام رب به من شد که می‌گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی‌گردانم و دهنه‌هایی در دو فک تو می‌کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می‌سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه‌شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاه‌خود باشند، و جومر و همه لشگرش و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرش شعبه‌های کثیری با تو باشند».

می‌گوید: «به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی‌دانی و از محلت از بالای شمال می‌آیی».

و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می‌گوید: «و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالا‌های شمال بالا می‌برم، و به کوه‌های اسرائیل می‌آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راستت می‌زنم، که بر کوه‌های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می‌خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی‌های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می‌فرستم، آن وقت

است که می‌دانند منم رب...».

و در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می‌گوید: «فرشته‌ای دیدم که از آسمان نازل می‌شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می‌گیرد اژدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می‌کند، و به جهنمش می‌اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می‌کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد».

آنگاه می‌گوید: «پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می‌شود، تا امتها را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه‌شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می‌کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو باشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الابدین».

از این قسمت که نقل شده استفاده می‌شود که «ماجوج» و یا «جوج و ماجوج» امتی و یا امتهایی عظیم بوده‌اند، و در قسمت‌های بالای شمال آسیا از آبادی‌های آن روز زمین می‌زیسته‌اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده‌اند.

اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می‌زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأبواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده‌تر می‌شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می‌بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می‌شدند، و چه بسا که در این کوه‌ها به شمال اروپا نیز رخنه می‌کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمین‌هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می‌شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنهایند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می‌پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می‌دادند.

بعضی از مورخین گفته‌اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده‌اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می‌کردند این قول را از کتاب «فاکهة الخلفاء و تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده‌اند.

و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلاً تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه‌شان در تطبیق داستان دارند:

الف - به بعضی از مورخین نسبت می‌دهند که گفته‌اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام «شین هوانکتی» آن را بنا نهاده، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذو القرنین همین پادشاه بوده.

و لیکن این مورخین توجه نکرده‌اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذو القرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی‌کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه‌های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می‌گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.

ب - به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده‌اند که گفته‌اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور^۱ بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام «سیت»^۲ قرار می‌گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه‌های قفقاز تا ارمنستان آنگاه ناحیه غربی ایران هجوم می‌آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش «نینوا» هم می‌رسیدند، و آن را محاصره نموده

^۱ این نظریه از کتابکیهان شناخت «تالیف حسن بن قطان مروزی طبیب و منجم متوفی سنه ۵۴۸ هـ - نقل شده، و در آن اسم آن پادشاه رابلینس «و نیز اسکندر دانسته.

^۲ این اقوام به طوری که گفته‌اند: در اصطلاح غربی هاسیت «نامیده می‌شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته‌های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی‌هایمیگاک «نامیده شده‌اند.

دست به قتل و غارت و برده‌گیری می‌زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد «باب الأبواب» باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می‌دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟.

ج - صاحب روح المعانی نوشته: بعضی‌ها گفته‌اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه‌گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش «سی ایسا» یعنی سه قانون بوده.

و وجه تسمیه‌اش به ذو القرنین «صاحب دو قرن» این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضة الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد^۱.

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

د - بعضی دیگر گفته‌اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد^۲ از موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده، و روایت عقبه بن عامر^۳ از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)، و روایت وهب بن منبه^۴ که هر دو در الدر المنثور نقل شده.

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل - به نقل

^۱ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۵.

^۲ قرب الاسناد.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۹۳.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۹۳.

مجمع البیان^۱ - و قتاده - به نقل الدر المثور^۲ نیز همین قول را اختیار کرده‌اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می‌کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می‌نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود^۳ بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.

و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می‌کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آنگاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطیها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر «زور» و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی‌های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه‌ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی‌ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است^۴.

اشکالی که در این قول است این است که: «اولا اینکه گفت «پادشاهی که بیشتر آبادی‌های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است» قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می‌دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانيا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی‌داند، و بلکه آنها را انکار می‌کند. مثلا قرآن کریم چنین می‌فرماید که «ذو القرنین مردی

^۱ مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۹۹.

^۲ الدر المثور، ج ۴، ص ۲۴۲.

^۳ تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

^۴ تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته «در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی‌ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده «ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می‌کرده» و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب «البدایه و النهایه» در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلیس بوده است. (آنگاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می‌رساند و می‌گوید: او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگدکوب نموده است.

در دنباله کلامش می‌گوید: این مطالب را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده‌اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می‌برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده‌اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند.^۱

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می‌زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می‌کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی‌شود که دو هزار سال قبل از

^۱ البدایه و النهایه، ط بیروت، ج ۲، ص ۱۰۵.

مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.

هـ - جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در «تاریخ عرب قبل از اسلام» و ابن هشام در کتاب «سیره» و تیجان» و ابو ریحان بیرونی در «آثار الباقیه» و نشوان بن سعید در کتاب «شمس العلوم» و ... - به طوری که از آنها نقل شده - گفته‌اند که ذو القرنین یکی از تبابعه ادوای یمن^۱ و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می‌کرده.

آنگاه در اسم او اختلاف کرده‌اند، یکی گفته: مصعب بن عبد الله بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المراند اول تبابعه‌اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام «بئر سبع» به نفع ابراهیم (علیه السلام) حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تبایعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته‌اند نامش «شمر یرعش» بوده است.

البته در برخی از اشعار حمیری‌ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب البدایة و النهایة نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است:

^۱ مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخلاف تقسیم می‌شده - مخلاف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده - و هر مخلاfi مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه‌اش را قصر و یا «محفد» می‌نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می‌رانده، و صاحب قصر را «ذی» می‌نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آنگاه جمعی «ذی» را «اذواء» و «ذوین» استعمال نموده‌اند، و آن کسی که متصدی امر مخلاف بوده «قیل» و جمع آن را «اقیال» می‌آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخلاف‌ها بوده «ملک» می‌خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می‌کرده در همه آنها حکم می‌رانده چنین کسی را «تبع» می‌خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می‌راند او را «ملک» می‌گفتند.

تاریخ تا کنون به اسم پنجاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخیر حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده‌اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می‌آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفصیل آن نمی‌توان کرد.

و الصعب ذو القرنين اصبح ثاویا *** بالجوفی جدث اشم مقیما^۱

و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:
قد كان ذو القرنين جدی مسلما *** ملکا تدین له الملوك و تحنثد
و دو بیت دیگر که ترجمه‌اش نیز گذشت.

مقریزی در کتاب «الخطط» خود می‌گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ...﴾ مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی‌اش صعب بن ذی مرثد فرزند حارث رایش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاریه^۲ بودند و عرب عرباء هم نامیده شده‌اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلیس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه «ذو» عربی است و ذو القرنین از لقب‌های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.

ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته‌اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته‌اند در مقدمه لشکر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (علیه السلام) بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.
ولی دیگران گفته‌اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم (علیه السلام) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است.

ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد از

^۱ صعب ذو القرنین سرانجام در محل جنو در قبر خوابید در حالی که قبرش ظاهر است.

^۲ عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاریه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می‌شود.

ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورد با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و مجدونی «اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مراند بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکنت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاهها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مراند بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل (علیه السلام) بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند.

و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هشتم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و همو است مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید:

فمن ذا يعادونا من الناس معشرا *** كراما فذو القرنين منا و حاتم¹

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه *** في الجاهلية لاسم الملك محتملا
كالتابعين و ذی القرنین یقبله *** اهل الحجی فاحق القول ما قبلنا

و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

¹ این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می کنند *** با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.

و منا الذی بالخائفین تغربا *** و اصعد فی کل البلاد و صوبا
فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا *** و فی ردم یاجوج بنی ثم نصبا
و ذلك ذو القرنین تفخر حمیر *** بعسکر قیل لیس یحصی فیحسبا

همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذو القرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی

فرزند ربیعة بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته‌های زیادی هست^۱.

و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می شود که اولاً لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث

نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده‌اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین‌های دیگر.

و ثانیاً ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا

نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (علیه السلام) و یا بعد از او بوده - و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر

را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت

ابراهیم (علیه السلام) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد - پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر

بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده‌اند؟ و

آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون

سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه

برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه‌های آهن و مس گذاخته به کار نرفته، در حالی

که قرآن سد ذو القرنین را

^۱ الخطط.

اینچنین معرفی نموده.

و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملتهایی متمدن بوده‌اند؟.

یکی از بزرگان و محققین معاصر^۱ ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می‌کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان اذواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه «ذی» لقب می‌دادند، مثلاً می‌گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آنگاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئة و یا حامیه فرو می‌رود.

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورده، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیوار از وی درخواست کرده‌اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی‌ها - و مخصوصاً ذو القرنین - معروف به تخصص در ساختن سد بوده‌اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده‌اند که دیگر اشکالی باقی نمی‌ماند. و به طوری که می‌گویند از جمله بناهایی که

^۱ علامه سید هبة الدین شهرستانی.

ذو القرنین که اسم اصلیش «شمر یرعش» بود ساخته شهر سمرقند بوده است.

این احتمال که وی پادشاهی عربی زبان بوده تایید شده به اینکه می بینیم اعراب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از وی پرسش نموده و قرآن کریم، داستانش را برای تذکر و عبرت گیری آورده است، زیرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از میان همه ملوک عالم تنها او را ذکر کند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب می ورزیدند سرگذشت او در آنان مؤثرتر بوده، چون ملوک روم و عجم و چین از امتهای دوری بوده اند که اعراب خیلی به شنیدن تاریخشان و عبرت گیری از سرگذشتشان علاقمند نبودند، به همین جهت می بینیم که در سراسر قرآن اسمی از آن ملوک به میان نیامده است. این بود خلاصه کلام شهرستانی^۱.

اشکالی که به گفته وی باقی می ماند این است که دیوار چین نمی تواند سد ذو القرنین باشد، برای اینکه ذو القرنین به اعتراف خود او قرنهای قبل از اسکندر بوده، و دیوار چین در حدود نیم قرن بعد از اسکندر ساخته شده، و اما سدهای دیگری که غیر از دیوار بزرگ چین در آن نواحی هست هیچ یک از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است.

صاحب تفسیر جواهر بعد از ذکر مقدمه ای بیانی آورده که خلاصه اش این است که: با کمک سنگنبشته ها و آثار باستانی از خرابه های یمن به دست آمده که در این سرزمین سه دولت حکومت کرده است: یکی دولت معین بود که پایتختش قراء بوده، و علماء تخمین زده اند که آثار این دولت از قرن چهاردهم قبل از میلاد آغاز و در قرن هفتم و یا هشتم قبل از میلاد خاتمه یافته است، و از ملوک این دولت به شانزده پادشاه مثل «اب یدع» و «أب یدع ینیع» دست یافته اند.

دولت سبا که از قحطانیان بوده اول اذواء بوده و سپس اقیال. و از همه برجسته تر سبا بوده که صاحب قصر صرواح در قسمت شرقی صنعا است، که بر همه ملوک این دولت غلبه یافته است. این سلسله از سال ۸۵۰ ق م تا سال ۱۱۵ ق م در آن نواحی سلطنت داشته اند، و معروف از ملوک آنان بیست و هفت پادشاه بوده که پانزده نفر آنان لقب «مکرب» داشته اند مانند مکرب «یتعمر» و مکرب «ذمرعلی» و دوازده نفر ایشان تنها لقب ملک داشته اند مانند ملک «ذرح» و ملک «یریم ایمن».

و سوم سلسله حمیریها که دو طبقه بوده اند اول ملوک سبا و ریدان که از سال ۱۱۵ ق م تا سال ۲۷۵ ب م سلطنت کرده اند. اینها تنها ملوک بوده اند. طبقه دوم ملوک سبا و ریدان

و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده‌اند، و بیشترشان تبع بوده‌اند اول آنان «شمر یرعش» و دوم «ذو القرنین» و سوم «عمرو» شوهر بلقیس^۱ بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می‌شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

سخن صاحب تفسیر جواهر» در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی

ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده‌اند

آنگاه صاحب جواهر می‌گوید: پیشوند «ذی» در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می‌گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده‌اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده‌اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقالهای قهوه‌خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه «شمر یرعش» به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش «شمرکند» بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده‌اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیرها عده‌ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده‌اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده‌اند.

پس می‌توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می‌زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر^۲.

و بعضی دیگر گفته‌اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای (۵۶۰-۵۳۹ ق م) می‌زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک‌ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آنگاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف

^۱ این بلقیس غیر از ملکه سبا می‌باشد که گفته می‌شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می‌باشد.

^۲ الجواهر.

آنگاه رو به سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت.

این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر^۱ ما ذکر کرده و یکی از محققین هند^۲ در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذو القرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می‌شود، زیرا اگر ذو القرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت‌پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و عده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرانشین و وحشی که در بیابانها زندگی می‌کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می‌دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه‌های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می‌گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را «راعی رب» (رعیت‌دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: «پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می‌گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او در ب‌های دو لنگه‌ای را باز خواهم کرد که دروازه‌ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفته پشته‌ها را هموار می‌سازم، و در ب‌های برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می‌نمایم، خزینه‌های ظلمت و دفینه‌های مستور را به تو می‌دهم تا بدانی من که تو را به سمت می‌خوانم خداوند اسرائیل به تو لقب دادم و تو مرا نمی‌شناسی».

و اگر هم از وحی بودن این نوشته‌ها صرف‌نظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی رب

^۱ سر احمد خان هندی.

^۲ مولانا ابو الکلام آزاد.

نمی‌خواند.

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته‌های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده - گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته‌اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک «ماد» و «لیدیا» و «بابل» و «مصر» و یاغیان بدوی در اطراف «بکتريا» که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می‌یافته با آنان چه معامله می‌کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می‌کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می‌نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و ضعفای ایشان را ترحم می‌نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می‌نموده.

کتاب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه‌های ملوک بابل نگهداری می‌شده به ایشان برگردانیده، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذو القرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می‌دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از داستان ذو القرنین یهود بوده‌اند.

علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند «هردوت» و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده‌اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده‌اند.

و اما اینکه چرا کورش را ذو القرنین گفته‌اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیراً در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی‌گذارد که همو ذو القرنین بوده، و وجه تسمیه‌اش این است که در این مجسمه‌ها دو شاخ دیده می‌شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته‌اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبیق می‌کند.

در کتاب دانیال^۱ هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته دیده است.

در آن کتاب چنین آمده: در سال سوم از سلطنت «بیلشاصر» پادشاه، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در «شوشن» هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می‌باشم و در خواب می‌بینم که من در کنار نهر «اولای» هستم چشم خود را به طرف بالا گشودم ناگهان قوچی دیدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می‌کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی‌آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می‌خواهد می‌کند و بزرگ می‌شود.

در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بز ایستاد. نر بز قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی‌توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسیار بزرگ شد.

آنگاه می‌گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد. و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع «لیدیا» کرد که بالشگرش به طرف کورش می‌آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کشورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.

و انطبق این داستان با آیه شریفه ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾

^۱ کتاب دانیال، اصحاح هشتم، ۱-۹.

که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد ﴿وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ از این روایت که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.

آنگاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتیریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می‌نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا﴾ روشن است.

و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه‌های قفقاز، یعنی سلسله کوه‌هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه «داریال» می‌نامند که بعید نیست تحریف شده از «داریول» باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد «دمیر قاپو» یعنی دروازه آهنی می‌نامند، و میان دو شهر تفلیس و ولادی کیوکز واقع شده سدی است که در تنگه‌ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی‌اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی‌شد تنها دهانه‌ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.

و در آن اعصار اقوامی شیراز سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلد، حمله می‌آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می‌کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده‌گیری‌شان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است.

مورخان قدیم - نظیر هردوت یونانی - سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه‌ای که در آن نواحی شعله‌ور شده بود آورده‌اند. و علی‌الظاهر چنین به نظر می‌رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَلْجَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ...﴾ بر این سد روشن است.

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می‌کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر

«سایروس» می‌گویند، و کلمه «سایروس» در اصطلاح غربیها نام کورش

است، و نهر دیگری است که از تغلیس عبور می‌کند به نام «کر».

و داستان این سد را «یوسف»، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می‌آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می‌دهند و یوسف قبل از کسری می‌زیسته و به طوری که گفته‌اند در قرن اول میلادی بوده است.

علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعا غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.

و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنارهنمون می‌شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده‌اند، چون این دو کلمه به زبان چینی «منگوک» و یا «منچوک» است، و معلوم می‌شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه‌هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده‌اند «گوک» و «ماگوک» می‌شود، و شباهت تامی که ما بین «ماگوک» و «منگوک» هست حکم می‌کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که «منغول» و «مغول» نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی‌توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می‌کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله‌ور می‌شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می‌شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می‌بردند، و اروپائیان آنها را «سیت» می‌گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله‌ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می‌شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه‌ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن‌تر و قابل قبول‌تر است.

ز - از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از -

مشایخم شنیده‌ام که می‌گفت: «ذو القرنین از انسان‌های ادوار قبلی انسان بوده» و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره‌ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی‌کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.

۴- مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته‌اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده‌اند که در شمال آسیا زندگی می‌کرده‌اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می‌کنند و در زمین افساد می‌کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده‌اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون‌ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آنگاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می‌گرفت نابود می‌ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل «بولونیا» و بلاد «مجر» را نابود کردند و به روم حمله‌ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده‌اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده‌اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده‌ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده‌اند، زیرا ظاهر آیه ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ...﴾ به طوری که خود ایشان تفسیر کرده‌اند این است که این امت مفسد و

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده‌اند و دیگر نمی‌توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می‌کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می‌گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می‌کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی‌آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده‌اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته‌اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت‌های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده‌اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی‌خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه‌اش با امت‌های دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می‌رسد این است که کلمه «دکاء» از «دک» به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته: جبل دک «یعنی کوهی که ذلیل شود»^۱. و آن وقت مراد از «دک کردن سد» این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امت‌های مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

^۱ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۲۴.

مؤید این معنا سیاق آیه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می‌دهد و اسمی از سد نمی‌برد.

البته کلمه «دک» یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: «دککت الرکی» این است که من چاه را با خاک دفن کردم^۱. و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تله‌های خاک در آید، که باز در صحاح گفته: «تدککت الجبال» یعنی کوه‌ها تله‌هایی از خاک شدند، و مفرد آن «دکاء» می‌آید^۲. بنابراین ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیل‌های مهیب آب‌رتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی‌ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه‌تر است - و خدا بهتر می‌داند.

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸]

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۱۰۳ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۱۰۴ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ۱۰۵ ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا ۱۰۶ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۱۰۷ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ۱۰۸﴾

ترجمه آیات

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (۱۰۳). همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۴). آنها همان کسانند که آیت‌های پروردگارشان را با معاد انکار کرده‌اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای آنها میزانی بپا نمی‌کنیم (۱۰۵). چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت‌های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته‌اند (۱۰۶). کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند منزلشان باغهای بهشت است (۱۰۷). جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند (۱۰۸).

^۱ صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

^۲ صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

بیان آیات [معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخرین اعمالاً) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو

می‌پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد]

این آیات شش گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دل‌باختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوایی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می‌داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه‌گیری می‌کند، تمهید و مقدمه‌ای است نسبت به آیه آخر سوره که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...﴾.^۱

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾.

ظاهر سیاق می‌رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می‌فرماید: «بگو می‌خواهید بگوییم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است...» با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾. پس معلوم می‌شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند. بعضی^۱ از مفسرین گفته‌اند: اگر نفرمود: «بالاخرین عملاً» با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می‌شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.

﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.

این آیه خبر می‌دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی‌شان کند و حال معرفی می‌کند و می‌فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون «ضلال سعی» همان خسران و بی‌نتیجگی عمل است، آنگاه دنبالش اضافه فرموده که «﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾» در عین حال گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند»، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می‌گیرد که به منظور

^۱ تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص ۴۷.

استفاده و سود انجام می‌شود و وقتی خسران تحقق می‌یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی‌نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را «ضلال سعی» خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده.

حال که این مطلب روشن گردید می‌گوییم: چه بسیار می‌شود که انسان در کسب و کارش خاسر می‌شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می‌افتد از نتیجه بی‌بهره می‌شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولاً پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می‌آموزد و مافات را جبران می‌کند. و چه بسا می‌شود که آدمی خاسر می‌گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می‌کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبران نیست. آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی‌کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بی‌ماید و به غرض خود نائل شود و سعادت‌مند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می‌رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، و دل‌باخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی‌نتیجه‌تر، زیرا این خسرانی است که زایل نمی‌شود، و امید نمی‌رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.

و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بیندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت‌های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه‌ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می‌دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^۱ و نیز آمده: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾^۲ پس پیروی هوای نفس و از در عناد و

استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾.

^۱ حق را انکار کردند در حالی که دل‌هایشان بدان یقین داشت. - نمل آیه ۱۴.

^۲ و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می‌دارد. - بقره آیه ۲۰۶.

این جمله تعریف دومی برای ﴿بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از «آیات» - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می‌کند - آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می‌آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.

پس برگشت تعریف ﴿بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ به این است که آنان منکر نبوت و معاندند، و این از خواص بت پرستان است.

﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾.

وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می‌گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی‌دهند، و ثواب دار آخرت را نمی‌جویند و سعادت حیات آخرت را نمی‌طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم. و اینکه فرمود: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می‌فرماید: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾^۱.

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی‌ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

﴿ذَلِكَ جَزَاءُ هُمُ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا﴾.

کلمه «ذلک» اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است: «الامر ذلک» یعنی حال و وضع ایشان بدین سان است که ما گفتیم. و این خود تأکیدی است برای مطلب و جمله ﴿جَزَاءُ هُمُ جَهَنَّمَ﴾ کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خبر می‌دهد. و جمله

^۱ سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارانند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. - اعراف، آیه ۸ و ۹.

﴿بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا﴾ در معنای این است که فرموده باشد: «بما كفروا و ازدادوا كفرا باستهزاء آیاتی و رسلی» یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾.

به کلمه «فردوس» هم ضمیر مذکر برمی گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه‌ای است رومی به معنای «بستان» و بعضی هم گفته‌اند کلمه‌ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن فرداس^۱ بوده، و بعضی دیگر گفته‌اند کلمه‌ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته‌اند کلمه‌ای است حبشی و بعضی گفته‌اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته‌اند از اینکه ﴿جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾ را «نزل» خوانده، آن چنان که قبلاً جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ما و رای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^۱ و آیه ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^۲ و آیه ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ آلِهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^۳ تایید می کنند. ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾.

کلمه «بغی» به معنای طلبیدن است. و کلمه «حول» به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

بحث روایتی (روایاتی در باره ﴿بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ و ﴿جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾)

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه ﴿هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است.^۴

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ... صُنْعًا﴾ حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند.^۵

^۱ در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. - ق، آیه ۳۵.

^۲ هیچ کس نمی داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده ایم. - الم سجده، آیه ۱۷.

^۳ و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی دادند. - زمر، آیه ۴۷.

^۴ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

^۵ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸۹.

مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (علیه السلام) است^۱ و طبرسی هم در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که منظور اهل کتابند^۲. و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد الله بن قیس از علی (علیه السلام) روایت کرده که مقصود راهبها هستند که خود را در دیرها حبس کردند^۳.

و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ...﴾ که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنیها همانطور که گذشت روشن تر است تا بر غیر ایشان.

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته‌ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (علیه السلام) دارد^۴.

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی از خدا درخواست می‌کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می‌جوشد^۵.

و در مجمع البیان است که عبادة بن صامت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می‌جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید^۶.

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

^۲ احتجاج طبرسی، ج ۱ ص ۲۲۷ چاپ بیروت.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

^۴ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۵۳.

^۵ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۴.

^۶ مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۶.

بصیر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^۱ پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است.^۱

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

[سوره الكهف (۱۸): آیه ۱۰۹]

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ۱۰۹﴾

ترجمه آیه

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (۱۰۹).

بیان آیه

این آیه بیان مستقلی است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات او نابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است. بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایق الهی را خاطر نشان می سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد. آنگاه امور دیگری را خاطر نشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی

و خضر را آورد که چگونه موسی از او اعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذو القرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین - از قبیل یاجوج و ماجوج - ساخته بیان کرد.

و به طوری که ملاحظه می کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسراری قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایقی نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می کند پرده برمی دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهای زده شده نظیر گفتار کسی می ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می کنیم - و خدا داناتر است.

اشاره به معنای «کلمه خدا» و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا

را با آن نتوان نوشت

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي...﴾.

لفظ «کلمه» هم بر جمله اطلاق می شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾^۱ و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾^۲ و آیه ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۳ و آیه ﴿وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^۴ و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل. و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه و جودی است که می کند، هم چنان که فرموده: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۵.

و اگر قرآن فعل خدا را «کلمه» نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ

^۱ بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. - آل عمران، آیه ۶۴.

^۲ کلمه حسنیای پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد چون صبر کردند. - اعراف آیه ۱۳۷.

^۳ این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی آورند. - یونس آیه ۳۲.

^۴ اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می شد. - یونس، آیه ۱۹.

^۵ قول ما به هر چیزی که بخواهیم این است که بگوییم باش و او بدون درنگ موجود می شود. - نحل آیه ۴۰.

کَلِمَتُهُ^۱ و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: ﴿وَالْحَقُّ أَقُولُ﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾^۳ و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (علیه السلام) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می‌شود اینکه مفسرین^۴ «کلمات» در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده‌اند، صحیح نیست.

پس معنای اینکه فرمود: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می‌کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می‌شود و کلمات پروردگار تمام نمی‌شود.

و معنای ﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ این است که حتی اگر غیر دریاها دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی^۵ از مفسرین گفته‌اند: مراد از «بمثله» جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه «مثل» هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی‌رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی‌تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می‌کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالت‌هایش را بر جمال و جلال خدا در طول

^۱ جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول الله و کلمه او است. - نساء، آیه ۱۷۱.

^۲ ص، آیه ۸۴.

^۳ گفتار نزد من دگرگونه نمی‌شود. - ق، آیه ۲۹.

^۴ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۸.

^۵ روح المعانی، ج ۱۶، ص ۵۱.

وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود. و اینکه کلمه «بحر» در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه «ربی» که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می‌رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط «رب» ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می‌رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می‌دهد.

بحث روایتی (روایتی در ذیل آیه گذشته)

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می‌دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی‌پذیرد^۱. مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می‌کند.

^۱ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

[سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰]

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ ۱۱۰

ترجمه آیه

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (۱۱۰).

بیان آیه [بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد]

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سه گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ مساله توحید را، و جمله ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ و جمله ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا...﴾ مساله نبوت را، و جمله ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ مساله معاد را متعرض است.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.

کلمه «انما» ی اولی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتیی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند هر

که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع‌هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می‌کند، و برای خود اثبات نمی‌کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.

و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می‌کند، و این همان توحید است که می‌گوید اله تمامی عالم یک اله است.

جمله ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ...﴾ مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آنگاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزومی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح وادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^۱.

و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی‌شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی‌ها گفته‌اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.

و اگر رجاء لقای خدای را متفرع بر جمله ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می‌کند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ

^۱ کسانی که از راه خدا گمراه می‌شوند عذابی شدید دارند به خاطر اینکه روز حساب رای از یاد بردند. - ص، آیه ۲۶.

كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ^۱.

بحث روایتی (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری)

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم - در کتاب صحابه - و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^۲﴾.

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود پروردگار شما می فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده ام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آنگاه این آیه را خواندند: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^۳﴾.

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

^۱ ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می دهیم. - ص، آیات ۲۷ و ۲۸.

^۲ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی‌کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد.^۱

عیاشی می‌گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده.^۲

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده‌اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آنگاه این آیه را خواند: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ...﴾^۳.

و در تفسیر عیاشی^۴ از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: اگر بنده‌ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آنگاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.

مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی‌توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^۵ پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می‌شود نه به ظاهرش.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود.^۶

مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

^۱ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

^۲ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

^۳ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۶.

^۴ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

^۵ ایمان به خدا نمی‌آورند مگر آنکه بیشترشان مشرکند. - یوسف، آیه ۱۰۶.

^۶ الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۷.

فهرست مطالب جلد سیزدهم























