

بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ اَلرَّحِيمِ

# ادامه سوره نساء

## [سوره النساء (4):آيات 77 تا 80]

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَ أَقِيمُوا اَلصَّلاَةَ وَ آتُوا اَلزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ اَلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ اَلنَّاسَ كَخَشْيَةِ اَللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَ قَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا اَلْقِتَالَ لَوْ لاَ أَخَّرْتَنَا إِلىَ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ اَلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ اَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اِتَّقىَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً ٧٧ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ اَلْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ فَمَا لِهَؤُلاَءِ اَلْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ٧٨ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً ٧٩ مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اَللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً ٨٠﴾

### ترجمه آيات‏

مگر نديدى آن عده‏اى را كه در روزگارى كه قتال با كفار صادر نشده بود آرزوى صدورش را مى‏كشيدند و تو، به ايشان مى‏گفتى: زنهار مبادا دست به شمشير زنيد، بلكه هم چنان نماز بخوانيد و زكات بدهيد تا استخوان‏بندى اسلام محكم گردد، ولى همين كه محكم شد و فرمان قتال صادر گرديد جمعى از آنان دچار وحشت شدند، همان قدر كه از خدا مى‏ترسيدند بلكه بيشتر از آن از مردم كفار ترسيدند و گفتند: پروردگارا چرا جنگ را بر ما واجب كردى؟ و چه مى‏شد اين دو روزه زندگى ما را به حال خود مى‏گذاشتى؟

بگو زندگى دنيا اندك و همان دو روزى است كه گفتيد و زندگى آخرت براى كسى كه تقوا پيشه كند بهتر است و شما حتى به مقدار نخك هسته خرما ستم نخواهيد شد (77).

هر جا كه باشيد مرگ شما را در مى‏يابد هر چند كه در بناهاى استوار و ريشه‏دار باشيد اگر به آنان خيرى برسد مى‏گويند: اين از جانب خدا است و اگر شرى به آنها برسد مى‏گويند: اين شر از تو است، بگو همه از جانب خدا است، اين گروه چه مرضى دارند كه به هيچ وجه بنا ندارند چيزى (و از آن جمله مطلبى به اين سادگى) را بفهمند (78).

آنچه از خوبى‏ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدى‏ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولى به سوى مردم گسيل داشتيم و در شهادت بر حقانيت رسالت تو خدا كافى است (79).

كسى كه رسول را اطاعت كند، خدا را اطاعت كرده و كسى كه روى بگرداند بايد بداند كه ما تو را به نگهبانى آنان نفرستاده‏ايم (80).

### بيان آيات

#### ملامت افراد ضعيف از مسلمين كه به حكم قتال اعتراض نمودند، و پاسخ به آنها

اين آيات متصل به آيات قبل مى‏باشند و همه يك سياق دارند و يك هدف را تعقيب مى‏كنند. و اين آيات مشتمل است بر استشهاد به وضع طائفه‏اى ديگر از مؤمنين كه ايمانشان ضعيف است، و در آن اندرز و تذكرى هم هست به اينكه دنيا ناپايدار و نعمت‏هاى آخرت پايدار و دائمى است، و نيز در اين آيات حقيقتى از حقائق قرآنى را در خصوص حسنات و سيئات بيان فرموده است.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ ... أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ كلمه «كف الايدى - دست نگه داشتن» كنايه است از خود دارى از جنگ، چون قتلى كه در كارزار اتفاق مى‏افتد به وسيله دست انجام مى‏شود، و اين گفتار دلالت دارد بر اينكه مؤمنين در صدر اسلام و در آغاز امر از تعدى‏ها و ستم‏ها كه از كفار مى‏ديدند سخت در فشار بودند، و از اينكه اجازه نداشتند با دشمنان بجنگند، و هم چنان از كفار تو سرى بخورند، و ظلم ببينند ناراحت بودند، لذا خدا اين آيه به آنان دستور مى‏دهد كه دست به شمشير نبرند، و هم چنان به اقامه شعائر دين (نماز و زكات) بپردازند تا استخوان‏بندى دين محكم شود، و نيروى مقابله با كفار را پيدا كنند، آن وقت است كه خداى تعالى به آنان اجازه جهاد خواهد داد و اگر صبر نكنند، به همين امروز كه روز ضعف دين است دست به شمشير ببرند، ساختمان دين متلاشى و اركانش منهدم و اجزاى آن متلاشى مى‏شود.

بنابراين در اين آيات مسلمانان را ملامت مى‏كند از اينكه آن روزى كه اسلام ضعيف بود، دائم چون و چرا مى‏كردند، كه چرا به ما اجازه قتال داده نمى‏شود؟ ولى همين كه اسلام

نيرو گرفت، و مسلمانان مامور به قتال شدند، طائفه‏اى از آنان از كفار به همان مقدار كه از خدا مى‏ترسيدند و بلكه بيش از آن دچار وحشت شدند.

﴿وَ قَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا اَلْقِتَالَ...﴾ ظاهر اين جمله اين است كه عطف باشد بر جمله‏ ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ...﴾، مخصوصا اگر تغيير سياق از فعل مضارع‏ ﴿يَخْشَوْنَ اَلنَّاسَ﴾ به ماضى: «قالوا» را در نظر بگيريم، اين عطف روشن‏تر به نظر مى‏رسد.

در نتيجه گوينده‏اى كه گفته بود: ﴿رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا اَلْقِتَالَ﴾، همان كسى است و جزو همان كسانى است كه در روزگار ضعف اسلام، لا ينقطع مى‏گفتند، كه «چرا اجازه قتال نداريم، و تا كى زير بار ظلم كفار برويم؟» و خداى تعالى هم در پاسخشان دستور نازل كرد كه: ﴿كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ﴾ البته اين احتمال را هم مى‏توان داد كه جمله: ﴿رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا اَلْقِتَالَ لَوْ لاَ أَخَّرْتَنَا إِلىَ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ حكايت باشد از زبان حال مسلمانان كذايى، هم چنان كه احتمال دارد زبان قال آنان باشد، چون در قرآن كريم از اين قبيل عنايات هر نوعش استعمال شده است.

توجه بفرمائيد كه در حكايت گفتار مسلمانان كذايى كلمه «اجل» را توصيف كرد به صفت «قريب»، و منظور از اين توصيف اين نبوده كه به ما بفهماند مسلمانان نامبرده از خدا اجلى اندك و عمرى كوتاه درخواست كرده و خواسته‏اند بگويند: «پروردگارا! چرا قتال و جنگ را بر ما واجب كردى و چرا اجازه ندادى در عمرى كوتاه زندگى كنيم؟» بلكه منظور از اين توصيف اين است كه بفهمانند با اينكه: «عمر آدمى در دنيا كوتاه و بى‏مقدار و اندك است، چرا خداى تعالى مضايقه كرد كه از اين عمر كوتاه بهره‏مند شويم و چرا با دستور قتال اين عمر كوتاه را از ما سلب كرد؟»، و اين كلام كه از مسلمانان كذايى صادر شده است منشا آن علاقه‏اى بوده كه آنان به زندگى در دنيا داشته‏اند در حالى كه اين زندگى در تعليم قرآنى متاعى است قليل كه چند صباحى مورد بهره‏ورى قرار مى‏گيرد و سپس سريع از بين رفته، اثرى از آن باقى نمى‏ماند، و به دنبال آن زندگى آخرت است كه حياتى است باقى و حقيقى، معلوم است كه چنين حياتى از حيات دنيا بهتر است، و به همين جهت در پاسخ مسلمانان كذايى همين معنا را خاطر نشان ساخته فرمود: ﴿قُلْ مَتَاعُ اَلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾.

﴿قُلْ مَتَاعُ اَلدُّنْيَا قَلِيلٌ...﴾ در اين جمله به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور مى‏دهد كه به افراد ضعيف جوابى بدهد كه اشتباه آنان را روشن سازد. و خطا بودن اين نظرشان را (كه زندگى اندك دنيا را بر

كرامت جهاد و شرافت كشته شدن در راه آخرت ترجيح داده‏اند) توضيح دهد.

و حاصل اين پاسخ اين است كه اين مسلمانان جا دارد كه در ايمانشان رعايت تقوا (يعنى حفظ خويشتن) را بكنند و اگر با تقوا باشند، چون بين زندگى اندك و پشيز دنيا، و زندگى آخرت مقايسه كنند زندگى آخرت را بهتر از زندگى دنيا مى‏يابند، پس جا دارد آخرت را (كه بهتر است) بر دنيا ترجيح دهند، چون فرض اين جا است كه مؤمن هستند و در راه تقوا قرار گرفته‏اند، و مانند كفار نيستند كه در مقام تامين سعادت خود و حفظ خويش از خطرها نباشند و معلوم است كه افراد مؤمنى كه در راه تقوا قرار دارند راهى به جز ترس از خدا ندارند، اينان ديگر نمى‏توانند و معقول نيست كه از ظلم خدا بترسند و به خاطر همين ترس، دنياى خود را محكم بچسبند چون ايمان دارند كه خدا ظالم نيست، بلكه بايد از كفر و بى‏تقوايى خود بترسند.

با اين بيان روشن مى‏شود كه جمله: ﴿لِمَنِ اِتَّقىَ﴾ از باب به كار بردن صفت در جاى موصوف است، تا در عين بيان حكم، بر سبب حكم هم دلالت كند، و ادعا كند كه مورد حكم از مصاديق و موارد آن سبب است، و تقدير آيه: «و خدا داناتر است» چنين است: «آخرت براى شما بهتر است، براى اينكه شما به خاطر ايمانتان بايد با تقوا باشيد و تقوا، سبب رستگارى و رسيدن به خير و آخرت است»، پس اينكه فرمود: «لمن اتقى»، جنبه كنايه‏اى را دارد كه در آن نوعى تعريض باشد.

#### مرگ سرنوشتى محتوم است و با فرار از ميدان جنگ و جهاد نمى‏توان از چنگ آن رهايى يافت‏

﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ اَلْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ كلمه «بروج» جمع كلمه «برج - به ضمه باء» مى‏باشد و «برج» به معناى آن بنائى است كه در چهار كنج قلعه‏ها بنا مى‏كنند و بنيان آن را محكم مى‏كنند تا بتوانند در آن برجها دشمن را دفع كنند و اصل معناى اين كلمه ظهور است و «تبرج به زينت» يعنى (اظهار زينت) و همچنين‏ ﴿بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾: (برجهاى سخت بنيان) (مشيدة) از (تشييد) بمعنى رفع و بلندى است كه اصل آن از (شيد) كه بمعنى (گچ) مى‏باشد چون به وسيله گچ بناها مرتفع و زينت داده مى‏شوند و به اين جهت تبرج و بروج خوانده‏اند كه تبرج اظهار زينت است و برج از راه دور ظاهر و هويدا است، پس‏ ﴿بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ معنايش بناهاى محكم و بلندى است كه گفتيم در چهار كنج قلعه‏ها مى‏سازند تا افراد از شر دشمنان در آن پناهنده شوند.

و اين گفتار اساسش تمثيل است، ساده‏تر بگويم مى‏خواهد مثالى بياورد براى امورى كه به وسيله آنها آدمى خود را از ناملايمات و خطرها حفظ مى‏كند و حاصل معنا اين است كه مرگ سرنوشتى است كه درك آن از احدى فوت نمى‏شود، هر چند كه شما به منظور فرار از آن به محكم‏ترين پناهگاهها، پناهنده شويد، بنابراين ديگر جاى آن نيست كه توهم كنيد اگر در

جنگ و كارزار حاضر نشويد و يا به عبارت ديگر اگر خداى تعالى جنگ را بر شما واجب نكرده بود شما از خطر مرگ رها مى‏شديد، و خلاصه مرگ به سراغتان نمى‏آيد، چون مرگ شما به هر حال خواهد آمد.

﴿وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ...﴾ اين دو جمله بيانگر دو لغزش ديگر از لغزشهاى مسلمانان كذايى است، كه خداى تعالى از طرف آنان حكايت مى‏كند و به رسول گراميش (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور مى‏دهد كه به آنها پاسخ بدهد با بيانى كه حقيقت را (در خير و شرهايى كه به انسان مى‏رسد) براى آنان روشن سازد.

اتصالى كه در سياق اين آيات هست اقتضا مى‏كند كه مسلمانان كذايى گوينده اين سخن باشند، حال يا به زبان حالشان و يا با زبان ظاهرشان و اين اقوال و اعتراض‏ها از فردى مسلمان، نوظهور نيست، براى اينكه موسى (علیه السلام) هم با اعتراض‏هايى نظير آن از ناحيه بنى اسرائيل روبرو شده بود و قرآن كريم آن را چنين حكايت مى‏كند: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ اَلْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسىَ وَ مَنْ مَعَهُ أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اَللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ ، و اين منطق غلط، از ساير امت‌ها در مورد پيامبرانشان نيز روايت شده، پس امت اسلام هم در پيمودن اين روش نادرست و رفتار غلط با پيامبرشان از ساير امت‌ها كوتاه نيامدند و قرآن كريم هم درباره تشابه همه امت‌ها فرموده: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ .

و امت اسلام شبيه‏ترين امت‌ها به بنى اسرائيل است، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز فرموده است: «بنى اسرائيل داخل سوراخ هيچ سوسمارى نشدند مگر آن كه شما نيز داخل آن خواهيد شد».

و حاصل كلام اينكه هر عملى و رفتارى كه آنها كردند شما نيز خواهيد كرد، در سابق رواياتى در اين معنا از طريق شيعه و سنى نقل كرديم.

بيشتر مفسرين در تفسير اين آيات دست به تمحل و چاره جويى زده‏اند تا آن را مربوط به مؤمنين ندانسته، بلكه بگويند: مربوط است به خصوص يهود و يا منافقين و يا هر دو طائفه، ليكن خواننده عزيز توجه دارد كه سياق آيه اين چاره جويى آقايان را دفع مى‏كند.

و به هر حال آيه شريفه به سياقى كه دارد شهادت مى‏دهد بر اين كه مراد از حسنه و سيئه چيزهايى است كه مى‏توان آن را به خداى تعالى نسبت داد و مسلمانان مورد بحث نيز خودشان يكى از آن دو يعنى «حسنه» را به خداى تعالى و ديگرى را كه «سيئه» است، به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نسبت داده‏اند، پس معلوم مى‏شود منظور از حسنه و سيئه اعمال خوب و بد نيست، بلكه حوادث و پيشامدهاى خوب و بدى است كه اين مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و ترفيع پايه‏هاى دين و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسيله جهاد با آن روبرو شدند، به عبارتى روشن‏تر منظور از حسنه، فتح و فيروزى و غنيمت است (در صورتى كه در جنگ‌ها بر دشمن غالب آيند) و كشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسير شدن است (در صورتى كه شكست بخورند) و اگر سيئه‏ها را به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نسبت مى‏دادند از باب تطير (فال بد زدن) بوده است و يا مى‏خواسته‏اند بگويند كه آن حضرت ضعف مديريت دارد و زمامدارى را آن طور كه بايد نمى‏داند.

به همين جهت خداى تعالى به آن جناب دستور داد چنين پاسخشان دهد: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ﴾، «به ايشان بگو سرنوشت‏ها چه خوب و چه بد آن از ناحيه خداى تعالى است»، چون حوادثى است كه ناظم نظام عالم آن را رديف مى‏كند و ناظم نظام عالم، تنها و تنها خدا است و احدى شريك او نيست، براى اينكه همه اشياء و موجودات هم در هستى خود و هم در بقاى خود و هم در حوادثى كه بر ايشان پيش مى‏آيد، منقاد و تحت فرمان خداى تعالى هستند و بس و آن طور كه قرآن كريم تعليم مى‏دهد، زمام هستى و شؤون هستى و بقاى موجودات به دست غير او نيست.

سپس به عنوان تعجب از جمود فكرى و خمود فهم آنان كه نمى‏توانند اين حقيقت را درك كنند مى‏پرسد: ﴿فَمَا لِهَؤُلاَءِ اَلْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾.

#### حسنات و خيرات از ناحيه خداى سبحان است و ناگواريها و سيئات از ناحيه خود انسان‌ها است و در عين حال همه حسنات و سيئات مستند به خداى تعالى است‏

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ بعد از آنكه فرمود اينان به هيچ وجه چيزى نمى‏فهمند، براى اينكه حقيقت امر را بيان كند خطاب را از آنان برگرداند، با اينكه در جمله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ﴾ روى سخن به آنان بود، روى سخن را از آنان برگردانيده و متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كرد تا بفهماند آنان لياقت آن را ندارند كه مورد خطاب قرار گيرند و آن گاه به بيان حقيقت حسنات و سيئاتى كه به آن جناب مى‏رسد از لحاظ مبدأ و منشا آنها پرداخته، خاطر نشان ساخت كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فى نفسه و مستقلا خصوصيتى در اين حقيقت كه خود يكى از احكام وجودى و دائر بين همه و يا حد اقل دائر در بين انسان‌ها است ندارد و حسنات و سيئات در بين همه

انسان‌ها جريان دارد، چه مؤمن و چه كافر، چه صالح و چه طالح، چه پيغمبر و چه غير آن.

پس حسنات كه عبارت شد از امورى كه انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب مى‏داند، از قبيل: عافيت و نعمت و امنيت و آسايش همه از ناحيه خداى سبحان است، و سيئات كه عبارت شد از امورى كه انسان از آن تنفر دارد از قبيل: مرض و ذلت و فقر و مسكنت و فتنه و ناامنى، همه و همه منشاش خود انسان‌ها هستند نه خداى سبحان، و بنابراين آيه شريفه قريب المضمون به آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلىَ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اَللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ و اين معنا كه حسنات مستند به خداى تعالى و سيئات مستند به خلق باشد، منافات ندارد كه از يك نظر كلى هر دو قسم مستند به خداى تعالى باشد كه ان شاء الله تعالى بيان اين عدم منافات خواهد آمد.

﴿وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً...﴾ مى‏فرمايد: تو اى محمد از قبل ما هيچ سمتى ندارى، جز اينكه رسول مايى و وظيفه تو رساندن پيام است و شان تو همان رسالت است و بس، غير از آن هيچ كارى ندارى و هيچ اختيارى در امر خلق به دست تو نيست تا در خوش قدمى و بد قدمى اثرى داشته باشى و يا سيئات و ضررهايى به طرف مردم بكشانى و يا حسنات و منافعى از آنان دور سازى.

اين مضمون آيه در آن دو نكته است: يكى رد قول كسانى كه گرفتارى‏ها و ناملايمات خود را از بد قدمى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏دانستند و دوم تعريضى است بر اينگونه افراد كه مى‏گفتند: ﴿هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾: (اين بدبختى ما از ناحيه تو است) و سپس در تاييد اين رد و تعريض فرمود: ﴿وَ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾.

﴿مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اَللَّهَ...﴾ اين جمله استينافى است يعنى: جمله‏اى است از نو كه مطلب آيه سابق را كه مى‏فرمود: ﴿وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً﴾ تاكيد و تثبيت نموده، در عين حال حكم آن آيه را تعليل مى‏كند، مى‏فرمايد: اينكه گفتيم ما تو را به عنوان رسول فرستاديم و تو جز اين سمت را ندارى، علتش اين است كه هر كس تو را به آن جهت كه رسول مايى اطاعت كند، در حقيقت ما را اطاعت كرده و كسى كه از تو اعراض كند، از ما اعراض كرده و ما تو را حافظ و نگهبان بر آنان نفرستاده‏ايم.

از اين جا روشن مى‏شود كه جمله: ﴿مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ...﴾ از قبيل به كار بردن صفت در جاى موصوف است، تا به اين وسيله به علت حكم اشاره شود، نظير اشاره‏اى كه گفتيم در جمله ﴿وَ اَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اِتَّقىَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ مى‏باشد. و بنابراين سياق كلام بر استقامت خود جارى است و هيچ التفاتى در آن به كار نرفته و نبايد پنداشت كه سياق در جمله: «ارسلناك...» كه سياق خطاب است در جمله: ﴿مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ...﴾ به وسيله التفات مبدل بغيبت شده و باز با التفاتى ديگر در جمله: ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ...﴾ سياق مبدل به خطاب شده است، بلكه سياق به استقامت خود باقى است.

### گفتارى در اينكه حسنات و سيئات مستند به خداى تعالى است‏

به نظر مى‏رسد اولين بارى كه بشر به معناى حسن (زيبايى) بر خورده از راه مشاهده جمال در ابناى نوع خود بوده: يعنى بعضى از افراد همنوع خود را ديده كه در مقايسه با افرادى ديگر، زيباتر است، اندامى معتدل و اعضايى متناسب دارد و مخصوصا اگر اين اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (كه براى بيننده محسوس‏تر است)، بشر بعد از تشخيص زيبايى در همنوع خود به زيبايى‏هايى كه در ساير موجودات طبيعى است، متوجه شده و برگشت زيبايى بالآخره به اين است كه وضع موجود موافق باشد با آن مقصدى كه طبعا در نوع آن هست.

مثلا زيبايى صورت يك انسان برگشتش به اين است كه هر يك از اعضاى صورت از چشم و ابرو و گوش، لب، دهان، گونه، چانه و غيره طورى خلق شده باشند و يا به رنگى و صفتى باشند كه هم تك تك آنها جا دارد آن طور باشد و هم هر يك نسبت به ديگرى جا دارد آن طور باشد، در چنين وصفى است كه نفس و دل بيننده چنين صورت مجذوب آن مى‏شود و صورتى كه چنين نباشد وصف جمال را ندارد و به جاى كلمه «جميل» كلمه «قبيح» (زشت، بد تركيب) بر آن صادق است تا ببينى از اين چند كلمه كدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است.

بنابراين معنايى كه بر جميل و جمال كرديم، زشتى و قبح و بد تركيبى و يا بطور كلى بدى، معنايى عدمى خواهد بود، هم چنان كه حسن و جمال معنايى است وجودى ساده‏تر بگويم، زيبا به چيزى مى‏گويند: كه آنچه را بايد داشته باشد، واجد باشد و زشت آن چيزى است كه آنچه را كه جا داشت دارا باشد، نداشته باشد.

بشر بعد از اين مرحله از تشخيص، مساله زشتى و زيبايى را توسعه داده، از چهار چوبه محسوسات خارج كرد و به افعال و معانى اعتبارى و عناوينى كه در ظرف اجتماع مورد نظر قرار

مى‏گيرد سرايت داد، آنچه از اين امور با غرض اجتماع يعنى سعادت زندگى بشر و يا بهره‏مندى انسان‌ها از زندگى سازگار است، زيبا، خوب و پسنديده خواند و آنچه با اين غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند ناميد، عدل و احسان را به كسى كه مستحق احسان باشد و تعليم و تربيت و خير خواهى و معانى ديگر از اين قبيل را حسنه و زيبا خواند و ظلم و دشمنى و امثال آن را سيئه و زشت ناميد: براى اينكه دسته اول با سعادت واقعى بشر و يا بهره‏مندى كامل او از زندگيش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود.

و اين قسم از حسن و زيبايى و مقابل آن يعنى قبح و بدى، تابع آن فعلى است كه متصف به يكى از اين دو صفت است، تا ببينى فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و يا چه مقدار ناسازگار است: بعضى از افعال حسن و خوبيش دائمى و ثابت است، چون هميشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و يا قبح و بديش دائمى و ثابت است چون ظلم.

بعضى ديگر از افعال، حسن و قبحش دائمى نيست، بلكه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مكان‏ها و مجتمعات مختلف مى‏شود مانند: خنده و مزاح كه نزد دوستان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‏ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و ميخوارگى كه در مجتمع غربى خوب و در مجتمع اسلامى زشت است.

#### دائمى و ثابت بودن دسته‏اى از نيكيها و بديها

پس با اين بيان روشن شد كه نبايد به سخن آن كسى گوش داد كه مى‏گويد: حسن و قبح كلى و دائمى نيست و همواره در تغيير و دگرگونى است، زيرا اين گوينده مفهوم را با مصداق خلط كرده، در مقام استدلال براى گفته خود گفته است: عدل و ظلم (كه از روشن‏ترين مصاديق حسن و قبح است)، خوبى و بدى آنها دائمى نيست، زيرا مى‏بينيم اجراى پاره‏اى از مقررات اجتماعى در يك امت عدل شمرده مى‏شود و در امتى ديگر ظلم به حساب مى‏آيد، مثلا شلاق زدن به مرد و زن زناكار در مجتمع اسلامى «عدل» است و در بين غربى‏ها «ظلم» مى‏باشد و مانند صدها مثال ديگر.

پس از اين جا مى‏فهميم هيچ عنوانى نيست كه در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانى ديگر به همين كليت ظلم باشد.

بيان نادرستى اين سخن اين است كه گفتيم: گوينده آن بين مفهوم و مصداق خلط كرده و نفهميده كه در مثالى كه آورده غربى‏ها نيز عدل را خوب و ظلم را بد مى‏دانند، چيزى كه هست تازيانه زدن به زناكار را مصداق ظلم مى‏دانند و كسى كه مثل اين گوينده، فرق ميان «مفهوم» و «مصداق» را تشخيص ندهد، ما نيز با او بحثى نداريم. آرى انسان بر حسب تحول

عواملى كه در اجتماعات دگرگون مى‏شود، اين معنا را مى‏پذيرد كه همه احكام اجتماعيش يك باره و يا به تدريج دگرگون شود ولى هرگز حاضر و راضى نيست كه وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پيشانيش بخورد و يا ظلمى را از ظالمى ببيند كه قابل توجيه و اعتذار نباشد و در عين حال از آن خوشش آيد و اين بحث دامنه‏اى گسترده دارد كه اگر بخواهيم به همه جوانب آن بپردازيم از آنچه مهم‏تر است، باز مى‏مانيم.

گفتيم: بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا كه افعال و معانى اعتبارى و عناوين اجتماعى را هم شامل شد، حال مى‏گوئيم: بشر به اين مقدار اكتفاء نكرد، بلكه دامنه آن را گسترده‏تر كرد تا شامل حوادث خارجى و پيشامدهايى كه در طول زندگيش بر حسب تاثير عوامل مختلف پيش مى‏آيد بشود، حوادثى كه يا براى فرد پيش مى‏آيد و يا براى اجتماع، يا موافق ميل و آرزوى انسان و سازگار با سعادت فردى و يا اجتماعى است، نظير عافيت و سلامتى و فراخى رزق و امثال آن كه آن را «حسنات» (خوبى‏ها) مى‏نامد و يا ناسازگار است، مانند بلا و محنت و فقر و بيمارى و ذلت و اسارت و امثال آن كه آن را «سيئات» مى‏خواند.

پس از آنچه كه گذشت روشن گرديد كه حسنه و سيئه دو حالت و صفتند كه امور و افعال به آن جهت كه رابطه‏اى با كمال و سعادت نوع يا فرد دارد به آن صفت، متصف مى‏شوند، ساده‏تر بگويم، از آنچه گذشت روشن شد كه حسنه و سيئه دو صفت نسبى و اضافى است، هر چند كه در بعضى از موارد مثل: عدل و ظلم ثابت و دائمى است و در بعضى ديگر نظير انفاق مال كه نسبت به مستحق حسن و نسبت به غير مستحق قبيح است.

و نيز روشن گرديد كه حسن همواره امرى است وجودى و قبح امرى است عدمى و عبارت است از نبودن و يا نداشتن موجود آن صفت و حالتى را كه ملايم طبع و موافق آرزويش است، و گر نه خود موجود و يا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذكور نه حسن است و نه قبح، بلكه فقط (خودش) مى‏باشد.

مثلا زلزله و سيل ويرانگر وقتى در سرزمين مردمى روى مى‏دهد، براى خود آن مردم زشت و بد و قبيح هستند ولى براى دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب مى‏باشند و در نظر دين نيز هر بلاى عمومى كه بر سر دشمنان دين و مفسدين و فجار و طاغيان بيايد سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بيايد، ضراء و نقمت و بد است.

و نيز خوردن طعام مثلا اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است. و همين عمل به عينه اگر از مال غير و بدون رضايت او باشد حرام است، چون آن صفتى كه بايد داشته باشد ندارد. و آن عبارت است از: امتثال نهيى كه از ناحيه شارع از خوردن مال غير بدون رضايت او وارد شده

و يا امتثال امرى كه از آن ناحيه وارد شده به اينكه مردم مسلمان بايد اكتفاء و قناعت كنند به آن اموالى كه خداى تعالى حلال كرده است.

و نيز همخوابگى زن و مرد كه اثر آن ناشى از ازدواج باشد، حسنه و مباح است و اگر نباشد، سيئه و حرام و بد است، براى اينكه آن صفتى كه بايد داشته باشد يعنى موافقت تكليف الهى را ندارد.

#### خيرات و حسنات عناوين وجودى و شرور و سيئات عناوين عدمى مى‏باشند

بنابراين حسنات هر چه باشند عناوينى وجودى هستند، فعل و امر حسن آن امر و فعلى است كه داراى عنوانى وجودى باشند و سيئات عناوينى هستند عدمى و فعل و امر بد آن فعل و امرى است كه آن عنوان وجودى را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد يكى است (اگر از نفس عمل عكس بردارند خوب و بد آن يكى خواهد بود).

از نظر قرآن كريم غير از خداى تعالى هر چيزى كه اسم (شى‏ء - چيز) بر آن اطلاق شود، مخلوق خداى تعالى است، مى‏فرمايد: ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ و نيز مى‏فرمايد: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ و اين دو آيه خلقت را در تمامى چيزها اثبات مى‏كند.

از سوى ديگر در آيه شريفه: ﴿اَلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلَقَهُ﴾ ، حسن و نيكويى را براى هر خلقت و هر چيز اثبات مى‏كند، البته منظور حسنى است كه لازمه خلقت است و از آن جدايى نمى‏پذيرد بلكه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد، اين نيز هست و بر عكس.

بنابراين هر چيزى از عنوان حسن و خوبى، آن مقدارى را دارد كه از خلقت وجود را دارد و اگر در معناى «حسن» به آن معنايى كه گذشت (دقت نموده و باريك بين باشيم، اين معنا بيشتر روشن مى‏گردد، چون حسن عبارت از موافقت و سازگارى شي‏ء حسن و خوب است با آن غرضى و هدفى كه از آن چيز منظور است. و ما مى‏بينيم كه اجزاى هستى و ابعاض اين نظام عام عالمى با يكديگر متوافق و سازگارند و حاشا كه رب العالمين چيزى را خلق كرده باشد كه اجزاى آن با هم ناسازگار باشد، اين جزء آن جزء را باطل كند و آن، اين را خنثى سازد و در نتيجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چيز حاصل نگردد و يا چيزى را خلق كند كه مزاحم خود او شود و او را در رسيدن به غرض از خلقت آن چيز عاجز سازد، و يا اراده‏اى كه از خلقت اين نظام عجيب و محير الفكر داشته، باطل سازد، چگونه چنين احتمالى درباره خداى تعالى ممكن

است؟ با اينكه خودش در معرفى خود فرموده: ﴿وَ هُوَ اَلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ اَللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْ‏ءٍ فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ لاَ فِي اَلْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾ .

پس خداى تعالى مقهور چيزى نمى‏شود و چيزى او را در آنچه از خلقش و در بندگانش اراده كند عاجز نمى‏سازد.

بنابراين هر نعمتى در عالم وجود حسنه و خوب است، چون منسوب به خداى تعالى است و ساخته او است، هم چنان كه هر سيئه، هر بدى و بلائى نيز (هر چند كه از نظر نسبتى كه بين موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارك و تعالى است) سيئه و بد است و اين آن حقيقتى است كه آيه مورد بحث آن را افاده نموده مى‏فرمايد: ﴿وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ فَمَا لِهَؤُلاَءِ اَلْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ و در جاى ديگر مى‏فرمايد: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ اَلْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسىَ وَ مَنْ مَعَهُ أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اَللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ و از اين قبيل آيات ديگر.

اين از جهت «حسنه» و اما از جهت «سيئة» قرآن كريم سيئه و بلاهاى انسان‌ها را به خود انسان‌ها نسبت مى‏دهد، در سوره مورد بحث مى‏فرمايد: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ و در سوره شورى مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ .

و نيز در سوره انفال مى‏فرمايد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلىَ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ .

و نيز در سوره رعد مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾

و آياتى ديگر از اين قبيل.

توضيح مطلب اين است كه آيات قبل (همانطور كه ملاحظه كرديد) اين بلاها و مصائب را مانند حسنات امورى دانست كه خلقتشان حسن و نيكو است. و هيچ زشتى و بدى در خلقت آنها نيست، پس براى بد بودن آنها وجهى باقى نمى‏ماند، مگر اين توجيه كه با طبع موجودى ديگر سازگار نيست، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدى آن فقط به خاطر اين است كه نيش آن با سلامتى و راحتى انسان‌ها سازگار نيست، پس بالآخره برگشت ويرانگرى سيل و نيش عقرب و مصائبى ديگر مثل آن به اين است كه خداى تعالى كه تا كنون نعمت سلامتى را به فلان شخص داده بود، از امروز تا فلان روز اين عافيت را بوسيله گزيدن عقرب از او گرفته، و يا نعمت خانه و اثاثى كه به شخص سيل زده داده بود، بعد از آمدن سيل به او نداده است پس برگشت مصائب به امرى عدمى است و يا به عبارت ديگر به ندادن خدا است كه خود امرى عدمى است و آيه زير اين معنا را كاملا روشن ساخته، مى‏فرمايد: ﴿مَا يَفْتَحِ اَللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ هُوَ اَلْعَزِيزُ اَلْحَكِيمُ﴾ .

آن گاه بيان مى‏كند كه امساك جود و يا ساده‏تر بگويم ندادن خدا نعمتى را به چيزى يا به كسى، يا زياد دادن، يا كم دادن تابع و برابر مقدار ظرفيتى است كه در آن چيز و يا آن شخص است و بيش از آن مقدارى كه داده شده، ظرفيت نداشته است، هم چنان كه خودش در مثالى كه زده مى‏فرمايد: ﴿أَنْزَلَ مِنَ اَلسَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ ،

بنابراين خداى تعالى به هر كس و به هر چيز به آن مقدار كه ظرفيت و استحقاق دارد عطا مى‏فرمايد كه تعيين اين مقدار در حيطه علم خود او است، هم چنان كه فرموده: ﴿أَ لاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اَللَّطِيفُ اَلْخَبِيرُ﴾ .

#### اعطاء و انعام خداوند به مقدار ظرفيت و استحقاق هر كس و هر چيز است‏

و معلوم است كه نعمت و نقمت و بلا و رخاى هر چيزى به نسبت خود آن چيز است، كه اين را نيز در آيه زير بيان نموده مى‏فرمايد: ﴿لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ و معلوم است كه هر موجودى به سوى وجهه‏اى روان است كه خاص خود او و غايتى مناسب به حال او است.

اين جا است كه خواننده محترم مى‏تواند حدس بزند كه «سراء» و «ضراء»، «نعمت»، «نقمت»، «بلا» به اين انسان (كه از نظر قرآن كريم در ظرف اختيار زندگى مى‏كند) امورى است مربوط به اختيار خود انسان: براى اينكه انسان در صراطى واقع است كه آخر اين صراط در صورت درست رفتن، سعادت و در صورت نادرست رفتن، شقاوت است و دخالت اختيار آدمى در سلوك درست و نادرست قابل انكار نيست.

و قرآن كريم اين حدس شما را تصديق دارد و مى‏فرمايد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلىَ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ و به حكم اين آيه شريفه نيت‏هاى پاك و اعمال صالح در روى آورى نعمتى كه به آدمى اختصاص مى‏يابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتى كسى نيت و اعمال خود را تغيير دهد خداى تعالى نيز رفتار خود را تغيير مى‏دهد و رحمت خود را از آنان امساك مى‏كند، هم چنان كه خودش فرمود: ﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ كه به حكم اين آيه شريفه نيز اعمال انسان‌ها در نزول آنچه بر سر آدمى نازل مى‏شود و آنچه از مصائب كه به وى روى مى‏آورد دخالت دارند، و نيز مى‏فرمايد: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ .

و زنهار كه نپندارى كه خداى سبحان هنگامى كه اين آيه را به پيامبر گراميش (صلى الله عليه وآله و سلم) وحى مى‏نمود، اين حقيقت روشن را فراموش كرده و يادش رفته بود كه قبلا با جمله‏ ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ و آيه: ﴿اَلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلَقَهُ﴾ آن را روشن ساخته و فرموده بود: كه هر چيزى كه به دست ما خلق شده فى نفسه و قطع نظر از مزاحمتى كه ممكن است با چيز ديگر داشته باشد حسن است. زيرا خداى تعالى منزه است از فراموشى و خود او فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ .

و نيز از قول موسى (علیه السلام) حكايت كرده كه در برابر فرعون فرموده: ﴿لاَ يَضِلُّ رَبِّي وَ لاَ يَنْسىَ﴾ ، بنابراين معناى اينكه در آيه مورد بحث فرمود: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ...﴾ اين است كه آنچه از حسنه و خير به تو مى‏رسد (كه البته هر چه به تو برسد حسنه است) از ناحيه خداى تعالى است و آنچه از سيئه و شرور به تو برسد كه البته نسبت به حال تو سيئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نيست و گر نه آن نيز براى خودش حسنه است، بايد بدانى كه نفس خودت به اختيار سوئش آن سيئه و آن شر را به سوى تو كشانيد، و با زبان حال آن را از خداى تعالى درخواست كرد، و خداى تعالى بزرگتر از آن است كه ابتداء شرى و يا ضررى متوجه تو بسازد.

آيه مورد بحث همانطور كه قبلا گفتيم هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كرده ليكن معناى آن عمومى و شامل همه مردم است و به عبارت ديگر اين آيه مانند دو آيه ديگر يعنى آيه شريفه‏ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً...﴾ و آيه شريفه‏ ﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ...﴾ در صدد بيان مطلبى عمومى است و در عين اينكه متكفل خطاب فردى است، خطاب در آن خطابى اجتماعى نيز هست: براى اينكه مجتمع انسانى براى خود كينونتى انسانى و اراده‏اى اختيارى دارد غير آن كينونت و اختيارى كه فرد دارد.

پس مجتمع، كينونت و وجودى دارد، كه گذشتگان و آيندگان از افراد در آن مستهلك هستند و به همين جهت نسل موجود از آن مؤاخذه مى‏شود به سيئات گذشتگان و مردگان مؤاخذه مى‏شوند به سيئات زندگان، و افرادى كه اقدامى به گناه نكرده‏اند مؤاخذه مى‏شوند به گناهان افرادى كه مرتكب گناه شده‏اند و...

با اينكه اين مؤاخذه به حسب حكمى كه تك تك افراد دارند هرگز صحيح نيست، پس معلوم مى‏شود اجتماع هم براى خود كينونتى دارد و ما در سابق (يعنى در جلد دوم اين كتاب آنجا كه درباره احكام اعمال بحث مى‏كرديم) مطالبى در اين باره ايراد كرديم.

#### وجه خطاب به شخص رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) در: ﴿مَا أَصَابَكَ...﴾

آيه مورد بحث كه خطاب را متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كرده از اين بابت بوده كه آن جناب در جنگ «احد» صدمه‏ها ديد: زخمى در صورت مباركش وارد آمد، دندانهاى شريفش شكست، مسلمانانى كشته و زخمى شدند و خود آن جناب مستحق چنين مصائبى نبود، چون پيامبرى معصوم بود. مع ذلك در اين آيه مصائب را مستند به خود آن حضرت كرده و در آياتى ديگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجيهش اين است كه آنجا كه مصائب به مجتمع نسبت داده شده، چون كه مجتمع فرمان خدا و رسول را مخالفت كردند و اين مخالفت باعث سيئه و مصيبت شد: مصيبت و سيئه‏اى كه دست مجتمع آن را به بار آورد، مجتمعى كه آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا كه به شخص شريف آن حضرت نسبت داده شده است.

لذا از اين رو است كه آن جناب مسئوليتى را قبول فرموده كه از همان آغاز كار معلوم بود كه اين مصائب و سيئات را در پى دارد و آن مسئوليت نبوت و دعوت بشر به سوى خداى تعالى است بر بصيرت، پس اين مصائب در حقيقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهيه و نعمتى را دارد كه صاحبش را به درجاتى بالا مى‏برد.

و اين تنها امت اسلام نيست كه قرآن كريم مصائبش را مستند به خودش مى‏داند بلكه از نظر قرآن كريم هر مصيبتى و بلائى كه بر هر قومى نازل شود، مستند به اعمال آن قوم است و ما ايمان داريم كه قرآن كريم جز به حق نظر نمى‏دهد و از نظر قرآن آنچه خيرات و حسنات به قومى برسد از ناحيه خداى سبحان است.

بله در اين ميان آيات ديگرى هست كه چه بسا پاره‏اى از حسنات را تا اندازه‏اى به اعمال انسان‌ها نسبت دهد، از آن جمله آيات زير است، توجه بفرمائيد: ﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ اَلْقُرىَ آمَنُوا وَ اِتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ اَلسَّمَاءِ﴾ ، ﴿وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ ، ﴿وَ أَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا

إِنَّهُمْ مِنَ اَلصَّالِحِينَ﴾ و آيات قرآنى در اين معنا بسيار است.

به جز اينكه خداى سبحان در كلام مجيدش خاطرنشان مى‏سازد كه هيچ خلقى از خلائقش بر هيچ هدفى از اهدافش نمى‏رسد و به سوى هيچ خيرى از خيراتش راه نمى‏يابد مگر به تقديرى كه خداى تعالى برايش مقدر كرده، و مگر از راهى كه او پيش پايش بگذارد، در اين باره مى‏خوانيم: ﴿اَلَّذِي أَعْطىَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىَ﴾ ، ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكىَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾ ، با در نظر گرفتن اين دو آيه و آيات قبل معناى ديگرى براى مساله مورد بحث (يعنى اين كه چگونه حسنات مستند به خداى تعالى است؟) به دست مى‏آيد و آن اين است كه انسان داراى هيچ حسنه‏اى نمى‏شود مگر آنكه خداى تعالى به او تمليك كند و او را به آن حسنه برساند، بنابراين حسنات هر چه هست از خداى تعالى است و سيئات از انسان‌ها است و با در نظر گرفتن اين حقيقت معناى آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اَللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...﴾ روشن مى‏گردد.

پس حسنات از يك نظر از آن خدا است، براى اين كه خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند، و از سوى ديگر گفتيم: كه خلقت با حسن، لازم و لا ينفك يكديگر بوده و از نظر ديگر باز از آن خدا است، چون حسنات خيراتند و خيرات به دست خدا است و غير خداى تعالى كسى مالك آن نيست مگر آنكه او به وى تمليك كرده باشد.

و هيچ نوع از انواع سيئات به ساحت قدس او مستند نيست، براى اين كه به آن جهت كه سيئه است خلق نشده و كار خداى تعالى خلقت و آفريدن است و سيئه به بيانى كه گذشت، خلقت بردار نيست، چون امرى عدمى است، مثلا اگر انسانى دچار سيئه‏اى باشد در حقيقت فاقد رحمتى از طرف خداى تعالى است و اين فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است، او كارى كرده كه نتيجه‏اش اين شده كه خداى تعالى رحمت خود را نسبت به او امساك نموده است. و اما «سيئة» و «حسنه» به معناى معصيت و اطاعت در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً...﴾ در جلد اول اين كتاب گفتيم كه استناد هر دو به خداى

تعالى به چه معنا است.

و تو خواننده محترم اگر در تفسير آيه مورد بحث به كتب تفاسير مراجعه كنى به اقوالى مختلف و آرا و هوا و هوسهاى گوناگونى برخورد مى‏كنى و نيز انواع و اقسام اشكالاتى را خواهى ديد كه مبهوت مى‏گردى و من اميد آن دارم به همين مقدار كه ما در اينجا در اختيارت گذاشتيم براى تو و براى هر كسى كه بخواهد در كلام خداى تعالى تدبر كند، كافى باشد.

چيزى كه هست اين تذكر را نبايد از ياد برد كه جهات بحث بايد از يكديگر تفكيك شود و نيز بايد با عرف و اصلاحى كه قرآن كريم براى خود در معناى حسنه و سيئه و نعمت و نقمت دارد آشنا بود و نيز بايد بين شخصيت فردى و شخصيت مجتمع فرق گذاشت و بين آن دو خلط نكرد تا نتيجه بحث به دست آيد.

### بحث روايتى (در باره شان نزول آيه مربوط به استنكاف از قتال، بلايا و محنت‏ها، نسبت به مؤمن و...)

در تفسير در المنثور در ذيل آيه: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا...﴾ آمده كه نسايى، ابن جرير، ابن ابى حاتم، حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) و بيهقى (در كتاب سنن خود) از طريق عكرمه و از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: عبد الرحمن بن عوف به اتفاق چند نفر از رفقايش نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمدند و عرضه داشتند: يا نبى الله! ما در ايامى كه مشرك بوديم، براى خود عزتى و آبرويى داشتيم و همين كه ايمان آورديم، ذليل شديم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: «من مامور به عفو شده‏ام و لذا شما اجازه نداريد با كفار جنگ كنيد»، ولى همين كه از مكه به مدينه كوچ كردند و خداى تعالى آنها را مامور به هجرت نمود، در آنجا دستور داد كه با كفار قتال كنند ولى همين افرادى كه آن روز اعتراض داشتند كه چرا اجازه قتال ندارند؟ از اطاعت خدا و رفتن به جنگ سر باز زدند، و خداى تعالى در باره آنان اين آيه را نازل فرمود: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ...﴾.

و در همان كتاب است كه عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر از قتاده روايت كرده‏اند كه در تفسير آيه فوق گفته است: جمعى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در روزگارى كه در مكه زندگى مى‏كردند و هنوز رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هجرت نفرموده بود، عجله مى‏كردند در جنگيدن

و به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه مى‏داشتند: به ما اجازه بده حد اقل بيل‏هاى خود را برگيريم و با مشركين بجنگيم كه سركوب كردن آنان آن قدر براى ما آسان است كه حاجت به شمشير نداريم.

سپس قتاده اضافه كرده كه براى ما چنين ذكر كرده‏اند كه عبد الرحمن بن عوف هم از آن افراد بوده و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از اين كار آنها را نهى مى‏فرمود و اظهار مى‏داشت: من مامور به اين كار نيستم، همين كه هجرت كردند و مامور به قتال شدند، همين افراد از جنگيدن خوددارى ورزيدند و در باره اين دستور كارى كردند كه اينك از نظر شما مى‏گذرد، خداى تعالى در باره آنان مى‏فرمايد: ﴿قُلْ مَتَاعُ اَلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ اَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اِتَّقىَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾.

و در تفسير عياشى از صفوان بن يحيى از ابى الحسن (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: خداى تعالى فرموده است: اى پسر آدم به مشيت من بود كه تو صاحب مشيت شدى، مى‏خواهى و مى‏گويى و به قوت من بود كه نيرومند شدى، و توانستى واجبات مرا انجام دهى، به نعمت من بود كه نيرومند بر نافرمانى من شدى، آنچه از حسنه به تو برسد از ناحيه خدا است و آنچه از سيئه به تو اصابت كند از ناحيه خودت است، چون من سزاوارتر به حسنات تو از خود تو هستم و تو سزاوارتر از من به سيئات خود هستى، چون من از آنچه مى‏كنم باز خواست نمى‏شوم و خلائق از آنچه مى‏كنند بازخواست مى‏شوند.

مؤلف: در جلد اول اين كتاب در تفسير آيه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً﴾ اين روايت را به عبارتى ديگر نقل كرديم و پيرامون معناى آن بحث كرديم.

و در كافى به سند خود از عبد الرحمن بن حجاج روايت شده كه گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) سخن از بلاهاى عموم مردم و بلاى مخصوص مؤمن رفت، فرمود: از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيدند: بلاى چه كسى در دنيا شديدتر است؟ فرمود: اول انبيا و سپس آنكه شبيه‏تر از سايرين به انبيا است و بعد از آن، هر كس به هر مقدار كه به انبيا شباهت داشته باشد، به آن مقدار بلا خواهد داشت و بعد از طبقه انبيا و اولياء هر مؤمنى به مقدار ايمانش و حسن اعمالش به بلا مبتلا مى‏شود.

بنابراين هر كس ايمانش صحيح و عملش نيكو باشد، بلاى او شديدتر است و هر كس ايمانش سخيف و عملش ضعيف باشد بلاى او كمتر است.‏

مؤلف: و يكى از روايات معروف در اين باب كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است كه فرموده: «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر»، (دنيا زندان مؤمن و بهشت كافر است). و نيز در كافى به چند طريق از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه فرموده‏اند: خداى عز و جل وقتى كه بنده‏اى را دوست بدارد، به وسيله بلاها گوشت بدنش را آب مى‏كند. و نيز در همان كتاب از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: مؤمن در حقيقت به منزله كفه ميزان است: هر قدر كفه ايمانش زياد و سنگين شود، به همان نسبت بلاى او زياد و سنگين مى‏شود.

و باز در همان كتاب از امام باقر (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: خداى عز و جل همواره مراقب مؤمن است، همانطور كه يك انسان در سفر همواره به ياد خانواده خويش است، و خداى عز و جل بلا را به سوى مؤمن هديه مى‏فرستد، همانطور كه انسان مسافر براى خانواده‏اش هديه مى‏آورد، خداى تعالى بنده مؤمنش را از لذائذ پرهيز مى‏دهد و پرستارى مى‏كند، آن چنان كه يك طبيب، بيمار خود را از لذائذى پرهيز مى‏دهد و پرستارى مى‏كند.

و نيز در همان كتاب از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: خداى تعالى از ميان بندگانش به آن بنده‏اى كه وى در مال و در بدن او بهره‏اى ندارد، حاجتى ندارد.

و در كتاب «علل» از على بن الحسين از پدرش حسين بن على (علیه السلام) روايت آمده كه فرمودند: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: اگر مؤمن بر قله كوهى باشد، خداى تعالى كسى را بر آزار او مى‏گمارد، تا در برابر آن آزار پاداشش دهد.

و در كتاب «تمحيص» از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: غم و اندوه مؤمن تمام شدنى نيست، مگر وقتى كه همه گناهان او را از بين ببرد، و از همان جناب روايت

ديگرى آمده كه فرمود: بر مؤمن هيچ چهل شبى نمى‏گذرد مگر آنكه پيشامدى او را اندوهگين مى‏سازد تا به ياد پروردگارش بيفتد.

و در نهج البلاغه آمده كه امير المؤمنين (علیه السلام) فرمود: اگر كوهى مرا دوست بدارد فرو مى‏ريزد و نيز فرمود: كسى كه ما اهل بيت را دوست بدارد، بايد براى بلاها جامه گشادى تهيه كند.

مؤلف: ابن ابى الحديد در شرح اين كلام امام (علیه السلام) گفته است: از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت صحيح آمده كه آن جناب به على (علیه السلام) فرمود: هيچ كسى تو را دوست نمى‏دارد مگر آنكه داراى ايمان باشد و هيچ كس تو را دشمن نمى‏دارد مگر آنكه داراى نفاق است.

و نيز از آن جناب روايت شده كه فرمود: آمدن بلا به سوى مؤمن، از جريان آب از بلندى به پستى، سريع‏تر است و اين دو مقدمه نتيجه‏اى قطعى و صادق دست مى‏دهند و آن اين است كه اگر كوهى على بن ابى طالب (صلى الله عليه وآله و سلم) را دوست بدارد، متلاشى مى‏شود، اين بود گفتار ابن ابى الحديد.

خواننده عزيز بداند كه اخبار در اين معانى بسيار زياد است، و همه آنها بيان قبلى ما را تاييد مى‏كند.

و در «در المنثور» است كه ابن منذر و خطيب از ابن عمر روايت كرده‏اند كه گفت: (روزى) با چند نفر از اصحاب نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بوديم، فرمود: اى آقايان! آيا مى‏دانيد كه من فرستاده خدا به سوى شما هستم؟ همه گفتند: بله، فرمود: آيا مى‏دانيد كه خداى تعالى در كتابش نازل كرده كه هر كس مرا اطاعت كند، خداى را اطاعت كرده؟ گفتند: بله، شهادت مى‏دهيم كه هر كس تو را اطاعت كند، خداى را اطاعت كرده و اينكه طاعت او طاعت تو است، فرمود: براى اينكه يكى از مصاديق طاعت خدا، طاعت اين فرمان و اين گفتار من و نشانى اطاعت كردنتان از من اين است كه امامان خود را اطاعت كنيد، حتى اگر نشسته نماز خواندند، شما نيز همگى نشسته نماز بخوانيد.

مؤلف: اينكه فرمود: «حتى اگر نشسته نماز بخوانند...» كنايه از اطاعت بدون چون و چرا و كمال پيروى از آنان است.

## [سوره النساء (4):آيات 81 تا 84]

﴿وَ يَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ اَلَّذِي تَقُولُ وَ اَللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اَللَّهِ وَ كَفىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً ٨١ أَ فَلاَ يَتَدَبَّرُونَ اَلْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اَللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اِخْتِلاَفاً كَثِيراً ٨٢ وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلرَّسُولِ وَ إِلىَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ اَلشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً ٨٣ فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ اَلْمُؤْمِنِينَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ اَللَّهُ أَشَدُّ بَأْساً وَ أَشَدُّ تَنْكِيلاً ٨٤﴾

### ترجمه آيات‏

مى‏گويند: وظيفه ما اطاعت است و بايد دعوت به جهاد تو را بپذيريم و ليكن همين كه از نزد تو بيرون مى‏شوند، شبانه تدبيرى مى‏انديشند غير از آنچه كه در پاسخ تو گفته بودند، خدا آنچه را در پنهانى طرح‏ريزى مى‏كنند ثبت مى‏كند، از آنان روى بگردان و بر خدا توكل كن كه تكيه گاه بودن خدا (براى تو) كافى است (81).

چرا در يكا يك آيه‏هاى اين قرآن دقت نمى‏كنند با اينكه اگر از ناحيه غير خدا بود، اختلاف فراوان در آن مى‏يافتند (82).

و چون از ناحيه كفار خبرى از امن و يا خوف به اين سست ايمانها برسد آن را منتشر سازند، در حالى كه اگر قبل از انتشار، آن را به اطلاع رسول و كارداران خويش رسانده، درستى و نادرستى آن را از آنان

بخواهند، ايشان كه قدرت استنباط دارند، حقيقت مطلب را فهميده، به ايشان مى‏گويند و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود جز مواردى انگشت شمار هر لحظه شيطان را پيروى مى‏كرديد (83).

پس به تثاقل (بد دلى) اين سست ايمانان اعتنا مكن و در راه خدا كارزار كن كه جز به تكليف خودت مكلف نيستى و مؤمنين را بر قتال با كفار تشويق كن، شايد خدا از صلابت و سرسختى آنان جلوگيرى كند كه صلابت خدا شديدتر و عذابش سخت‏تر است (84).

### بيان آيات‏

اين آيات بى‏ارتباط به ما قبلش نيست، كانه تتمه گفتارى است كه در آيات قبل در ملامت مسلمانان ضعيف الايمان داشت و فائده اين تتمه اندرز آنان است، اندرز به نصايحى كه بصيرتشان مى‏دهد، البته اگر بخواهند تدبر نموده و داراى بصيرت بشوند.

﴿وَ يَقُولُونَ طَاعَةٌ...﴾ كلمه «طاعة» در اين جمله به صداى وسط خوانده مى‏شود تا بطورى كه گفته‏اند: خبر باشد براى مبتدايى كه حذف شده و تقدير كلام: «يقولون امرنا طاعة»، (مى‏گويند: كار ما همين است كه خدا را اطاعت كنيم و يا تو را اطاعت كنيم) و كلمه «برزوا» فعل ماضى است و مصدر آن «بروز» است، به معناى ظهور و بيرون شدن است و كلمه: «بيتوا» فعل ماضى از «تبييت» است از ماده بيتوته است كه به معناى محكم كردن امر و تدبير آن در شب است و ضمير در جمله: «تقول» راجع است به كلمه «طائفه» و يا به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و معناى آيه (و خدا داناتر است) اين است كه اين پاسخ‏گويان در مقابل دعوت آنان به جهاد به تو مى‏گويند: امر ما اطاعت است: يعنى غير اطاعت كارى نداريم، ولى وقتى از نزد تو بيرون مى‏روند، شبانه امرى را طرح‏ريزى و محكم كارى مى‏كنند كه غير آن چيزى است كه به تو مى‏گفتند (و يا غير آن سخنى است كه تو به ايشان گفتى)، اين تعبير كنايه است از اينكه شبانه تصميم بر مخالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏گيرند.

خداى تعالى سپس به رسول گراميش دستور مى‏دهد از آنان روى بگرداند و در كارش و مسئوليتش به خداى تعالى توكل نموده، بدون توجه به كارشكنى آنان تصميم خود را بگيرد ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اَللَّهِ وَ كَفىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾.

و اين آيه شريفه هيچ دلالتى بر اين معنا ندارد كه افراد مورد بحث منافقين بوده‏اند، همانطور كه بعضى از مفسرين پنداشته‏اند، بلكه امر از نظر اتصالى كه در سياق هست بر عكس است يعنى با در نظر گرفتن سياق آيه شريفه بر خلاف اين احتمال دلالت دارد.

﴿أَ فَلاَ يَتَدَبَّرُونَ اَلْقُرْآنَ...﴾ اين آيه شريفه تحريك و تشويقى به صورت استفهام است و كلمه «تدبر» كه فعل «يتدبرون» مشتق از آن است به معناى اين است كه چيزى را بعد از چيز ديگر بگيريم و در مورد آيه شريفه به معناى تامل در يك آيه بعد از آيه‏اى ديگر و يا تامل و دقت بعد از دقت ديگر در آيه است، ليكن از آنجا كه غرض آيه شريفه بيان اين جهت است كه در قرآن كريم اختلافى نيست و قهرا بود و نبود اختلاف در بيش از يك آيه تصور دارد، لذا احتمال اول يعنى تامل در يكا يك آيات منظور عمده است، هر چند كه اين معنا احتمال دوم را هم نفى نمى‏كند.

#### پى بردن به حقانيت قرآن با تدبر در آن و نيافتن اختلاف و تفاوت در بيانات آن‏

و مراد آيه اين است كه مخالفين قرآن را تشويق كند به دقت و تدبر در آيات قرآنى و اينكه در هر حكمى كه نازل مى‏شود و يا هر حكمتى كه بيان مى‏گردد و يا هر داستانى كه حكايت مى‏شود و يا هر موعظه و اندرزى كه نازل مى‏گردد، آن نازل شده جديد را به همه آياتى كه مربوط به آن است عرضه بدارند چه آيات مكى و چه مدنى، چه محكم و چه متشابه، آن گاه همه را پهلوى هم قرار دهند تا كاملا بر ايشان روشن گردد كه هيچ اختلافى بين آنها نيست.

و متوجه شوند كه آيات جديد آيات قديم را تصديق و هر يك شاهد بر آن ديگرى است، بدون اينكه هيچگونه اختلافى در آن ديده شود، نه اختلاف تناقض، به اينكه آيه‏اى، آيه ديگر را نفى كند و نه اختلاف تدافع كه با هم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت به اينكه دو آيه از نظر تشابه بيان و يا متانت معنا و منظور مختلف باشند و يكى بيانى متين‏تر و ركنى محكم‏تر از ديگرى داشته باشد، ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ...﴾، كتابى است كه الفاظش شبيه به هم، هر جزء آن با جزء ديگر شبيه است، كتابى است كه از شنيدن آياتش پوست بدن جمع مى‏شود.

همين نيافتن اختلاف در قرآن كريم، آنان را رهنمون مى‏شود به اينكه اين كتاب از ناحيه خداى تعالى نازل شده، نه از ناحيه غير او، چون اگر از ناحيه غير او بود، سالم از اختلاف نمى‏بود، آن هم اختلاف زياد، چون غير خداى تعالى از اين موجودات كه در عالم هست و مخصوصا انسان‌ها كه اين كفار احتمال مى‏دهند قرآن از ناحيه آنان نازل شده باشد، هر چه و هر كس باشد، بالآخره از چهار ديوارى عالم كون بيرون نيست و محكوم به طبيعت اين عالم است و طبيعت اين عالم بر حركت و دگرگونى و تكامل است، و هيچ واحدى از آحاد موجودات اين عالم نيست مگر آنكه اطراف امتداد زمان وجودش مختلف و حالاتش متفاوت است.

هيچ انسانى نيست مگر آنكه او احساس مى‏كند در امروز عاقل‏تر از ديروز است و هر عملى كه امروز مى‏كند، هر چيزى كه امروز مى‏سازد، هر تدبيرى كه مى‏كند، رأى و نظرى كه مى‏دهد و حكمى كه مى‏كند، پخته‏تر و متين‏تر و محكم‏تر از كار و صنعت و تدبير و رأى

ديروز است، حتى يك عمل از قبيل كتابت و گفتن شعر و ايراد خطبه و امثال آن كه امتداد زمانى دارد، آخر آن بهتر از اول آن و بعضى بهتر از بعض ديگر خواهد بود.

پس يك فرد از انسان، نه در نفس خود و نه در آنچه كه مى‏كند، سالم و خالى از اختلاف نيست و اين اختلاف هم يكى دو تا نيست، بلكه اختلاف بسيار است.

و اين خود قاعده‏اى طبيعى است و كلى كه در نوع بشر و در موجودات پايين‏تر از بشر جريان دارد، چون همه در تحت سيطره تحول و تكامل عمومى قرار دارند و هيچ موجودى از اين موجودات را نخواهى ديد كه در دو آن پشت سر هم يك حالت داشته باشد بلكه لا يزال ذات و احوالش در اختلاف است.

از اينجا روشن مى‏شود كه چرا در آيه شريفه اختلاف را مقيد به قيد «كثير» كرد و نيز روشن شد كه اين قيد توضيحى است نه احترازى، مى‏خواهد بفرمايد: اگر اين قرآن از ناحيه خداى تعالى بود، در آن اختلافى مى‏يافتند و اين اختلاف هم بسيار بود، عينا نظير اختلاف بسيارى كه در هر موجود كه از ناحيه غير خداى تعالى و به دست غير او درست شده باشد، هست و نمى‏خواهد بفرمايد: اختلافى كه در قرآن يافت نمى‏شود، اختلاف بسيار است نه اختلاف اندك. و سخن كوتاه اينكه آنهايى كه اهل تدبر هستند اين معنا را از قرآن بطور ملموس و مشاهد مى‏يابند، كه تمامى شؤون مرتبط به انسانيت يعنى در مرحله عقائد معارف مبدأ و معاد و خلقت و ايجاد و در مرحله اخلاق فضائل عامه انسانى و در مرحله عمل، قوانين اجتماعى و فردى حاكم در نوع را در بر دارد و هيچ خرد و كلانى را فروگذار نكرده است و در مرحله قصص و آنچه مايه عبرت و اندرز است، بياناتى دارد كه همه اهل دنيا را دعوت كرده است به اينكه اگر شك دارند كه اين كتاب از ناحيه خداى تعالى است، مثل اين بيان را بياورند.

همه اين معارف و اين مواعظ را به وسيله آياتى بيان فرموده كه در طول بيست و سه سال بتدريج نازل شده، آن هم در حالات مختلف، بعضى در شب و بعضى ديگر در روز، بعضى در سفر و بعضى در حضر، آياتى در حال جنگ و آياتى ديگر در حال صلح، قسمتى در حالت ضراء و قسمتى در حال سراء، بعضى در حال شدت و بعضى در حال رخاء و در عين حال وضع خود آيات از نظر بلاغت خارق العاده و معجزه‏آسا فرق نكرده، معارف عاليه و حكمت‏هاى ساميه و قوانين اجتماعى و فرديش دستخوش نوسان و تغيير نگشته، بلكه آنچه در آخر بيست و سه سال نازل شده به آنچه در اول نازل شده انعطاف و توجه دارد و جزئيات و شاخ و برگهايش همه به اصول و رگ و ريشه‏هايش بر مى‏گردد، تفاصيل شرايعش با تجزيه و تحليل به حاق توحيد خالص

و رگ و ريشه‏اش كه به همان توحيد و شاخه‏هاى اعتقادى آن است، با تركيب به عين آن تفاصيل بر مى‏گردد، اين است وضع قرآن كريم.

و هر انسان متدبرى كه در آن تدبر كند با شعور زنده و حكم جبلى و فطرى خود حكم مى‏كند كه صاحب اين كلام از كسانى نيست كه گذشت ايام و تحول و تكاملى كه در سراسر عالم دست اندر كار هستند، در او اثر بگذارد، بلكه او خداى واحد قهار است.

از آيه شريفه چند نكته استفاده مى‏شود:

اول اينكه قرآن كريم كتابى است كه فهم عادى به درك آن دسترسى دارد، دوم اينكه قرآن كريم كتابى است كه نه نسخ مى‏پذيرد و نه ابطال و نه تكميل و نه تهذيب و نه هيچ حاكمى تا ابد مى‏تواند عليه آن حكمى كند، چون چيزى كه يكى از اين امور را مى‏پذيرد بايد طورى باشد كه نوعى تحول و دگرگونگى را بپذيرد و چون قرآن اختلاف نمى‏پذيرد، همين خود دليل است بر اينكه تحول و تغير را نمى‏پذيرد، پس نسخ و ابطال و چيزى از اين قبيل در آن راه ندارد و لازمه اين معنا آن است كه شريعت اسلامى تا روز قيامت استمرار داشته باشد.

﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ كلمه «اذاعة» كه مصدر «اذاعوا» مى‏باشد، به معناى «اشاعه» و «انتشار دادن» است و در اين آيه نوعى مذمت و سرزنشى از آنان كه اين اشاعه را مى‏دهند، شده است و اينكه در ذيل آيه شريفه فرمود: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ...﴾ دلالت دارد بر اينكه مؤمنين از ناحيه اين اشاعه در خطر گمراهى قرار داشته‏اند و اين ضلالت چيزى به جز مخالفت رسول كردن نبوده، چون گفتار در اين آيات بر همين اساس است، مؤيد اين معنا جمله‏اى است كه در آيه بعدى آمده و در آن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را مامور به قتال كرده، حتى در صورتى كه مؤمنين تنهايش بگذارند و ياريش نكنند و در نتيجه تنها بماند.

#### ملامت افراد ضعيف الايمان كه شايعات دشمن ساخته را پراكنده مى‏سازند

و با اين استظهارى كه ما كرديم، روشن مى‏شود كه منظور از امر چيزى كه راجع به خوف و امن به آنان مى‏رسد و آن خبر را اشاعه مى‏دهند، اراجيفى است كه به وسيله كفار و ايادى آنها براى ايجاد نفاق و خلاف در بين مؤمنين ساخته و پرداخته مى‏شد و مؤمنين ضعيف الايمان آن را منتشر مى‏كردند و فكر نمى‏كردند كه انتشار اين خبر باعث سستى عزيمت مسلمانان مى‏شود، چيزى كه هست خداى تعالى آنان را از اين عمل كه پيروى شيطانهايى است كه آورنده اين اخبار هستند، حفظ فرمود و نگذاشت آن صحنه سازان، مؤمنين را به خوارى و ذلت بكشانند.

و بنابراين آيه شريفه با داستان بدر صغرا تطبيق مى‏كند و ما پيرامون اين جنگ در سوره

آل عمران سخن گفتيم و اتفاقا آيات مورد بحث نيز از نظر مضمون بى‏شباهت به آيات آن سوره نيست و اگر كسى دقت كند اين تشابه را احساس مى‏كند، دقت بفرمائيد كه در آنجا چه مى‏گويد: ﴿اَلَّذِينَ اِسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَ اَلرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ اَلْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اِتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ ، اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ اَلنَّاسُ إِنَّ اَلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَ قَالُوا حَسْبُنَا اَللَّهُ وَ نِعْمَ اَلْوَكِيلُ ... إِنَّمَا ذَلِكُمُ اَلشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ .

اين آيات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد خاطر نشان مى‏سازد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) همواره مردم را بعد از آسيب ديدن (بعد از محنت جنگ احد) دعوت مى‏كرده به اينكه براى جهاد با كفار بيرون شوند و مردمى در اين تلاش بوده‏اند كه مؤمنين را از شركت در جهاد و يارى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باز بدارند و به اين منظور شايعه‏پراكنى مى‏كردند، كه مشركين عليه شما لشگر جمع مى‏كنند.

#### توصيه به مؤمنين كه از جو سازان نترسند و فقط از خدا بترسند

آن گاه خاطر نشان مى‏سازد كه اين ترساندن‏ها و شايعه‏پراكنى‏ها همه از ناحيه شيطان است و سخن او است كه از حلقوم اولياى او بيرون مى‏آيد و آن گاه بر مؤمنين واجب مى‏كند كه از اين جوسازان نترسند و اگر به خداى تعالى ايمان دارند، از او بترسند.

و اگر كسى در اين آيه و آيات مورد بحث يعنى آيه: ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ...﴾ دقت كند، ترديدى برايش باقى نمى‏ماند كه خداى سبحان در اين آيه، داستان بدر صغرا را خاطر نشان مى‏سازد و در اين جريان جزء چيزهايى كه افراد ضعيف الايمان را به خاطر آن ملامت مى‏كند و در جمله: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ اَلْقِتَالُ...﴾ و جمله: ﴿وَ قَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا اَلْقِتَالَ...﴾ و جمله: ﴿وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ...﴾ و جمله: ﴿وَ يَقُولُونَ طَاعَةٌ...﴾ به آن اشاره فرموده، يكى همين جمله مورد بحث است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ...﴾.

وظيفه مؤمنين در مواجهه با شايعات، ارجاع آنها به رسول (صلى الله عليه وآله و سلم) و اولى الامر است‏

﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلرَّسُولِ وَ إِلىَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ در اينجا برگرداندن به خداى تعالى را ذكر نكرد، با اينكه در آيات قبل آن را ذكر كرده و فرموده بود: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْ‏ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اَللَّهِ وَ اَلرَّسُولِ﴾ و اين بدان جهت بوده كه «رد» مذكور در آنجا رد حكم شرعى مورد اختلاف است، كه غير از خدا و رسول، كسى در آن دست ندارد.

و اما «رد» مذكور در اينجا «رد» آن خبرى است كه به وسيله شايعه سازان در بين مسلمانان منتشر مى‏شد (كه حال يا مربوط با منيت بود و يا مربوط به ترس) و معنا ندارد كه «رد» در اين جا نيز همان «رد» در آن جا باشد (يعنى منظور «رد» به خداى تعالى و كتاب او باشد)، چون مساله شايعه مربوط به رسول و به اولى الامر است كه اگر مردم اين مساله را به آنان برگردانند، آن حضرات مى‏توانند استنباط نموده و به مردمى كه مساله را به ايشان «رد» كرده‏اند، بفرمايند: كه اين شايعه، صحيح يا باطل است و راست يا دروغ است.

پس مراد از علم در اين جا تميز و تشخيص است يعنى تشخيص حق از باطل و راست از دروغ، نظير علم در جمله: ﴿لِيَعْلَمَ اَللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ و در جمله: ﴿وَ لَيَعْلَمَنَّ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ اَلْمُنَافِقِينَ﴾ .

كلمه: «استنباط» به معناى استخراج نظريه و رأى از حال ابهام به مرحله تميز و شناسايى است و اصل اين كلمه از «نبط» گرفته شده، چون كلمه «نبط» با فتح نون و با به معناى اولين دلو آبى است كه از چاه بيرون مى‏آيد و بنابراين ممكن است كلمه: «استنباط» وصف باشد براى رسول و أولى الامر: به اين معنا كه آن حضرات پيرامون شايعه تحقيق مى‏كنند و آنچه حق و صدق است، از چاه ابهام بيرون مى‏كشند و نيز ممكن است وصف باشد براى همين‏هايى كه خبر را به آن حضرات «رد» مى‏كنند، چون خود آنان نيز با اين عمل خود حق و صدق را استنباط كرده و به آن پى برده‏اند.

پس برگشت معناى آيه بنا بر احتمال اول به اين است كه: «اگر مردم، آن شايعه را به رسول و أولى الامر كه از جنس خود آنان هستند برگردانند، آن رسول و آن ولى امرى كه مردم استنباط را از او خواسته‏اند، حقيقت مطلب را مى‏فهمد يعنى صواب و موافق صلاح بودن آن را

تشخيص مى‏دهد» و اگر مراد، احتمال دوم باشد، معنايش اين مى‏شود كه: «اگر مردم آن شايعه را به رسول و به أولى الامر رد كنند، خود اين مردم كه حقيقت مطلب را استفسار كرده، و در به دست آوردن ريشه آن شايعه مبالغه دارند، حقيقت را خواهند فهميد».

#### احتمالاتى كه در باره مراد از «اولى الامر» در آيه شريفه داده شده است و بيان اينكه وجه صحيح در معناى آن همان است كه در آيه‏ ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ...﴾ گفته‏ايم‏

و اما كلمه «اولى الامر» در جمله: ﴿وَ إِلىَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾، مراد از آنان همان «اولى الامر» در جمله: ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ است كه در ذيل همان آيه گفتيم: مفسرين در تفسير آن اختلاف كرده‏اند و نيز در آنجا ريشه آن اقوال را گفتيم كه پنج قول است، چيزى كه هست، آنچه را كه ما استفاده كرديم معنايى روشن‏تر از ساير اقوال است.

اما اينكه بعضى گفته‏اند: «اولى الامر» همان فرماندهان سريه‏ها و به اصطلاح امروز هنگ و گردانها است، صحيح نيست: براى اينكه امراى ارتش، به جز امارت و سرپرستى سربازان خود، آنهم در يك واقعه‏اى خاص يعنى جنگى كه پيش آمده، كارى و پستى و مسئوليتى ندارند، دائره امارت و سرپرستى امراى لشگر از چهار ديوارى لشكر تجاوز نمى‏كند و اما وقايع و حوادثى كه از سنخ حادثه مورد آيه است يعنى شايعه سازى دشمن و اخلال در امنيت و ايجاد خوف و وحشت عمومى كه به دست مشركين و به وسيله ايادى آنان در بين مؤمنين صورت مى‏گيرد تا مؤمنين را بيچاره كنند، امراى ارتش در اين نيز مسئوليتى و قدرتى ندارند، تا بتوانند حقيقت مطلب را براى مردمى كه از آنان امثال آن شايعات را استفسار مى‏كنند، روشن سازند.

و اما اينكه بعضى ديگر ممكن است بگويند: كه منظور از «اولى الامر» علماء امت است، نادرستى آن روشن‏تر از نظريه قبلى است، براى اينكه هيچ تناسبى با آيه شريفه ندارد: زيرا علما كه در صدر اسلام عبارت بودند از محدثين و فقها و قاريان و دانشمندانى كه تخصصشان بحث پيرامون اصول دين بود، چه آگاهى از درستى و نادرستى شايعات داشتند؟ آگاهى آنان در همان فقه و حديث و قرائت و اصول دين بود و آيه شريفه سخن از شايعه‏هاى شايعه سازان دارد، مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ...﴾ و اين شايعه‏ها، ريشه‏هاى سياسى دارد كه هر شايعه مربوط به يك غرض است و اى بسا كه علماى مذكور در قبول آنها و يا رد و مسكوت گذاشتن و بى‏اعتنايى كردنشان به آن، مفاسد و مضارى اجتماعى براى مسلمانان به بار آورند، مفاسدى كه با هيچ چيز نمى‏توان آن را جبران نمود و يا مساعى

امتى را كه در راه سعادت خود تحمل كرده‏اند، به باد دهد و يا سيادت و سرورى آن امت را به ذلت و مسكنت مبدل سازند و يا خون افراد امت را هدر دهند و يا افرادى را اسير دشمن سازند.

علماى دين به آن جهت محدثند، يا فقيه و يا قارى و يا امثال آن هستند، چه اطلاعى از اينگونه مسائل دارند؟ تا خداى عز و جل امت اسلام را مامور سازد به اينكه در اين مسائل به علما مراجعه كنيد؟ در مراجعه به علما چه اميدى براى حل مشكلات سياسى هست؟.

و اما اينكه بعضى ديگر گفته‏اند و يا ممكن است بگويند كه مراد از «اولى الامر» خلفائى هستند كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) زمام امور مسلمين را در دست گرفتند يعنى: ابا بكر، عمر، عثمان و على (علیه السلام) است، علاوه بر اينكه هيچ دليلى قطعى از كتاب و سنت بر آن نيست، اين اشكال بر آن وارد است كه از دو حال بيرون نيست، يا حكم آيه شريفه مختص به زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و يا عمومى است و شامل زمانهاى بعد نيز مى‏شود. اگر مختص به زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد، لازمه‏اش اين است كه در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) همه مسلمين اين چهار نفر را به عنوان «اولى الامر» بشناسند و حد اقل صحابه بايد اين شناسايى را داشته باشند در حالى كه حديث و تاريخ چنين شانى و شؤونى از اين قبيل را براى خصوص آنان ضبط نكرده و اگر عمومى باشد، لازمه‏اش اين است كه با در گذشت اين چهار نفر حكم آيه شريفه قطع شده باشد و لازمه ديگرش اين است كه خود آيه بايد اين معنا را خاطر نشان كرده باشد، يعنى فرموده باشد حكم آيه بر خلاف آنچه از ظاهرش استفاده مى‏شود، منحصرا مربوط به زمان زندگى اين چهار نفر است، هم چنان كه مى‏بينيم همه احكامى كه اختصاص به برهه‏اى از زمان دارد آيه‏اى كه آن را بيان مى‏كند، اين معنا را خاطر نشان مى‏كند، مانند احكامى كه مخصوص به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و ما در آيه شريفه اثرى از اين تذكر نمى‏بينيم.

و اما اينكه بعضى ديگر گفته‏اند و يا ممكن است بگويند: كه مراد از «اولى الامر»، اهل حل و عقد از امت است، اشكالش به زودى مى‏آيد، تذكرى كه لازم است قبلا داده شود، اين است كه گوينده اين حرف چون ديده در عصر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مسلمانان افراد معينى به نام اهل حل و عقد نداشتند و جامعه آن روز مانند جوامع امروز دنيا نبوده كه امور عامه به وسيله هياتى به نام هيات وزرا و يا جمعيتى كه مردم به انتخاب خود به مجلس شورا مى‏فرستند و يا دولتمردانى ديگر اداره شود. بلكه در آن روز تنها حكم خدا و رسولش در بين مردم جارى مى‏شده، لذا براى اينكه چنين اشكالى به او نشود، نام اهل حل و عقد را مبدل به اهل شورا نمود و افرادى از صحابه كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در امور با آنان مشورت

مى‏كرده است. به هر حال چه بگويد: «اهل حل و عقد» و چه بگويد: «اهل شورا» اين اشكال موجود است كه: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با افراد معينى مشورت نمى‏كرده، بلكه با مؤمنين و نيز منافقين از قبيل: عبد الله بن ابى و رفقاى منافق او مشورت مى‏كرده و مشورت آن جناب در روز جنگ احد معروف است و چطور ممكن است خداى سبحان مردم را مامور كند كه به امثال آنان مراجعه نموده، مشكلات را به آنان رد كنند.

علاوه بر اينكه يكى از كسانى كه هيچ بحثى و شكى نيست در اين چنين شانى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) داشته، هم مورد مشورت آن جناب و هم مورد مشورت خلفاى بعد از آن حضرت بوده، عبد الرحمن بن عوف بوده و آيات مورد بحث كه در مقام مذمت ضعفاء الايمان است و به خاطر اعمالى كه كردند ملامتشان مى‏كند، در درجه اول شامل او (عبد الرحمن بن عوف) و اصحاب او است كه مى‏فرمايد: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا...﴾، در روايات هم آمده كه اين آيات در باره عبد الرحمن بن عوف و ياران او نازل شده است.

و اين روايت را هم نسايى در كتاب صحيح‏ خود آورده و هم حاكم در مستدرك‏ خود (و آن را در تفسير خود نقل كرده‏اند و نيز طبرى‏ و ديگران آن را در تفسير خود نقل كرده‏اند و روايت در بحث روايتى سابق گذشت).

و وقتى وضع افراد مورد مشورت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چنين بوده است، چطور ممكن است خداى تعالى مسلمانان را مامور فرمايد به اينكه امور و مسائل خود را به مثل اينگونه افراد ارجاع دهند؟ پس معلوم شد كه وجه متعين، همان وجهى است كه ما در ذيل آيه ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ ترجيح داديم.

﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ اَلشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ در سابق گذشت كه گفتيم از هر احتمالى روشن‏تر اين است كه آيه شريفه اشاره‏اش به داستان بدر صغرا باشد، كه ابو سفيان نعيم بن مسعود اشجعى را به مدينه فرستاده بود تا با جعل شايعات، ترس و نگرانى را در بين مردم مسلمان گسترش دهد و آنان را از شركت در جنگ

و رفتن به بدر باز بدارد.

بنابراين منظور از «اتباع شيطان» تصديق خبرهايى است كه نعيم در بين مردم اشاعه مى‏داده و پيروى از او در تخلف از رفتن به بدر است.

#### مراد از استثنا در «الا قليلا» و اشاره به اقوالى كه در اين مورد گفته شده است‏

با اين بيان روشن مى‏شود كه استثناى «الا قليلا» معنايى رو براه دارد و هيچ احتياجى به تكلف و توجيه ندارد، چون نعيم نامبرده، به مردم خبر مى‏داده كه ابو سفيان لشگر جمع مى‏كند و لشگريان خود را مجهز مى‏سازد، پس زنهار! بترسيد و خود را به دست خود در معرض كشتار همگانى قرار ندهيد و اين خبرها كه او مى‏داده، در دل مردم اثر مى‏گذاشته و از بيرون رفتن به سوى جنگ تعلل مى‏ورزيدند و به ميعادگاه بدر نمى‏رفتند و كسى از اين توطئه سالم نماند مگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و بعضى از خواص آن جناب و منظور از جمله «الا قليلا» همين عده اندك است، پس حاصل مضمون آيه اين شد: كه بيشتر مسلمانان به جز عده‏اى قليل در اثر شايعات متزلزل شدند و سپس به آن عده قليل ملحق شدند و راه بدر را پيش گرفتند.

و اين معنايى كه ما از استثناى «الا قليلا» استظهار كرديم علاوه بر اينكه معنايى رو براه و بدون تكلف است، قرائنى هم كه قبلا ذكر كرديم مؤيد اين معنا است.

ليكن مفسرين در باره اين استثناء، مسلك‏هايى مختلف پيش گرفته‏اند كه هيچ يك از آنها خالى از فساد و اشكال و يا حد اقل خالى از تكلف نيست، مثلا يكى گفته: مراد از فضل و رحمت همان تكليف مسلمانان به وجوب اطاعت خدا و اطاعت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و اولى الامرشان است و مراد از مستثنا كه عده قليلى از ميان آنان استثناء شده، مؤمنين سالم الفطرة و داراى دلهاى پاك است و معناى آيه اين است كه اگر اين اطاعت كه خدا شما را به سوى آن هدايت فرموده نبود و بر شما واجب نمى‏شد كه امور را به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و به اولى الامر ارجاع دهيد، قطعا همه شما با وقوعتان در ضلالت، پيرو شيطان مى‏شديد، به جز اندكى از شما كه داراى فطرتى سليم باشند كه از حق و صلاح منحرف نمى‏شدند، وجه فساد اين است كه حكم فضل و رحمت خداى تعالى را بدون هيچ دليلى مختص به موردى خاص يعنى مساله وجوب اطاعت و مراجعه به اولى الامر كرده و اين از بيان قرآنى بعيد است كه منظورش از فضل و رحمت مصداقى خاص باشد، ولى دليل بر اين منظور خود نياورده، علاوه بر اينكه آيه شريفه ظهور در اين دارد كه مى‏خواهد به امرى كه در سابق رخ داده و كارى كه خداى تعالى در سابق انجام داده منت بگذارد.

ديگرى گفته: آيه شريفه همان ظاهرش منظور است، مى‏خواهد بفرمايد: مؤمنين غير

مخلص محتاج به فضل و رحمت زائدى از خداى تعالى هستند، هر چند كه مخلصين نيز محتاجند و بى‏نياز از عنايت الهيه نيستند.

اين احتمال نيز مردود و نادرست است، زيرا اگر منظور اين بوده، بايد آيه شريفه آن را دفع كند و بفرمايد: اين توهم كه تنها غير مخلصين محتاج فضل و رحمت خدا هستند، توهم باطلى است، زيرا مخلصين نيز بى‏نياز از فضل و رحمت او نيستند، هم چنان كه در آيه شريفه: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكىَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾ احتياج به فضل و رحمت خداى را به تمام بندگان (چه مخلص و چه غير مخلص) عموميت داده و نيز در آيه زير به رسول گرامى خود كه بهترين خلق خدا است مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ لاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً إِذاً لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ اَلْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ اَلْمَمَاتِ﴾ و حال آنكه مى‏بينيم در آيه شريفه دفع توهمى نيامده است.

يكى ديگر گفته: مراد از فضل و رحمت خدا، قرآن و پيغمبر (صلوات الله عليه و على عترته) است، آن ديگرى گفته: مراد به فضل و رحمت، فتح و ظفر است و به خيال خود خواسته است استثناء «الا قليلا» را توجيه كند، گفته است: اكثر مردم اگر در برابر حق ثبات قدم به خرج مى‏دهند به خاطر خود حق نيست بلكه به خاطر اهدافى از قبيل فتح و ظفر و امثال آن از منافع ظاهرى كه به وسيله پيروى حق به دست مى‏آورند و اما در برابر خود حق، ثبات به خرج نمى‏دهند مگر عده‏اى اندك از مؤمنينى كه در عقيده خود داراى بصيرت هستند.

يكى ديگر گفته: استثناى مورد بحث از جمله: ﴿لاَتَّبَعْتُمُ اَلشَّيْطَانَ﴾ نيست، بلكه از جمله: ﴿أَذَاعُوا بِهِ...﴾ است و معناى مجموع دو جمله اين است كه: «وقتى شايعه‏اى ترس آور و يا امنيت آور را مى‏شنوند، آن را منتشر مى‏كنند مگر عده‏اى اندك» و آن ديگرى گفته: استثناى مذكور از جمله: ﴿يَسْتَنْبِطُونَهُ...﴾ است و معنايش اين است كه اگر شايعات را به اولى الامر ارجاع دهيد آنها صدق و كذب آن را استنباط مى‏كنند، مگر بعضى از اولى الامر كه نتوانند استنباط كنند.

يكى ديگر گفته: استثناء در لفظ است كه خود دليل بر جمع و احاطه است و معناى آيه اين است كه اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود همگى شيطان را پيروى مى‏كردند، نظير آيه

شريفه‏ ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسىَ إِلاَّ مَا شَاءَ اَللَّهُ﴾ كه استثناء مشيت نمى‏خواهد افرادى را از كليت (فراموش نخواهى كرد) خارج سازد بلكه افاده مى‏كند كه حكم فراموش نكردن عموميت دارد و اين وجوه همانطور كه گفتيم هيچ يك خالى از تكلف نيست، آنهم تكلفى كه هر كس مى‏فهمد تكلف است.

﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ كلمه «تكليف» كه مصدر فعل مجهول مضارع «تكلف» است، از ماده «كلفت» به معناى مشقت است، به اين جهت تكليف را تكليف خوانده‏اند كه كارفرما و صاحب تكليف كارگر و مكلف را به مشقت مى‏اندازد و كلمه «تنكيل» از ماده «نكال» است و «نكال» بطورى كه در مجمع البيان‏ آمده به معناى فسادى است كه به وسيله آن از عذابى برابر با آن جلوگيرى بشود، مثلا مكلف متخلف را كتك بزنند تا ديگر تخلف نكند، (تخلف كردن فساد دارد، كتك نيز فساد دارد، هر قدر فساد تخلف زياد باشد كتك هم زياد مى‏شود) پس كلمه نكال به معناى عقوبتى است كه از تخلفى برابر آن عقوبت جلوگيرى كند و ساير مكلفين از عقوبت اين متخلف عبرت بگيرند و هوس تخلف نكنند.

حرف «فاء» كه در آغاز جمله: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ...﴾ آمده، امر به قتال را متفرع بر ما قبل يعنى كوتاهى مردم از رفتن به جنگ با دشمن مى‏سازد، جمله‏هاى بعدى كه مى‏فرمايد: ﴿لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ نيز مؤيد اين تفريع و نتيجه‏گيرى است، چون معناى آيه چنين است كه حال كه مردم از جهاد كردن تثاقل و خوددارى مى‏ورزند و دوست ندارند، در جهاد شركت كنند، تو اى پيامبر خودت با كفار مقابله بكن و از تثاقل مردم در امر جهاد و مخالفتشان در امر خداى سبحان ناراحت مشو، چون تكليف ديگران متوجه تو نيست، تو فقط موظفى تكليف خودت را انجام دهى نه تكليف آنان را.

بله، تنها وظيفه‏اى كه نسبت به غير خودت دارى اين است كه در امر جهاد تشويقشان كنى و مؤمنين را تحريك نمايى تا شايد خداى تعالى خطر كفار را كفايت و دفع نمايد و معناى جمله: ﴿لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ﴾ اين است كه تو، به جز عمل خودت مكلف به چيزى نيستى و بنابراين استثنايى كه در آيه شريفه آمده با تقدير مضاف است و تقدير كلام «لا تكلف شيئا الا عمل نفسك» مى‏باشد.

﴿عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَكُفَّ...﴾ در سابق گفته‏ايم: كه كلمه «عسى» دلالت بر اميد دارد، اما نه تنها اميد گوينده بلكه هم در مورد اميد خود گوينده استعمال دارد و هم اميد مخاطب و هم در مقام مخاطب يعنى مقامى كه جا دارد گوينده در برابر مخاطب صرفا اظهار اميد كند نه اينكه به راستى خود او در دلش اميدوار باشد تا در مورد خداى تعالى كه نه دل دارد و نه عارضه و حالت اميد به او دست مى‏دهد گفتن «عسى - شايد» معنا نداشته باشد، پس براى توجيه اين كلمه خداى تعالى احتياج نيست كه مانند ساير مفسرين بگوئيم: «عسى» از خداى تعالى به معناى حتم است.

و اين آيه بر سرزنش بيشتر دلالت دارد، سرزنش خداى تعالى در مورد آنهايى كه از رفتن به جنگ تثاقل مى‏ورزيدند، چون مى‏رساند كه كوتاهى و خوددارى آنان را به آنجا كشانيد كه خداى عز و جل به رسول گرامى خود دستور دهد يك تنه به جهاد برود و از اينگونه افراد روى بگرداند و ديگر اصرار نورزد كه دعوتش را بپذيرند بلكه به حال خود واگذارشان كند و از اين بابت تنگ حوصله هم نشود، چون او جز اطاعت خودش و تحريك مؤمنان تكليفى و مسئوليتى ندارد، هر كه خواست قبول كند، نخواست قبول نكند.

### بحث روايتى (رواياتى در باره شايعه پراكنى، مراد از رحمت و فضل خدا در آيه، مامور شدن رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) به قتال به تنهايى...)

مرحوم كلينى در كافى به سند خود از محمد بن عجلان روايت كرده كه گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنيدم مى‏فرمود: خداى تعالى اقوامى را به جرم شايعه‏پراكنى مذمت كرده، فرموده: ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اَلْأَمْنِ أَوِ اَلْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾، پس زنهار شما از آنان نباشيد و از اشاعه بپرهيزيد.

و در همان كتاب به سند خود از عبد الحميد بن ابى الديلم از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: خداى عز و جل فرمود: ﴿أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ و نيز فرمود: ﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلرَّسُولِ وَ إِلىَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ اَلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ و با اين دو فرمان امر مردم را به اولى الامر آنان محول كرد، همان اولى الامرى كه اطاعت كردن از آنان را بر مردم واجب كرد.

اين روايت مؤيد گفتار قبلى ما است كه گفتيم: مراد از اولى الامر در آيه دومى همان اولى الامر در آيه اول است.

و در تفسير عياشى از عبد الله بن عجلان از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله: ﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى اَلرَّسُولِ وَ إِلىَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ فرمود: منظور امامان هستند.

مؤلف: اين معنا از عبد الله بن جندب از حضرت رضا (علیه السلام) نيز روايت شده، به اين صورت كه آن جناب در باره واقفى مذهبان نامه‏اى به عبد الله نوشت و در آن اين معنا را تذكر داد ، شيخ مفيد نيز در كتاب اختصاص‏ آن را در ضمن حديثى طولانى از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده است.

و در تفسير عياشى از محمد بن فضيل از ابى الحسن (علیه السلام) روايت كرده كه در معناى جمله: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ﴾ فرمود: فضل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و رحمت امير المؤمنين (علیه السلام) است.

و در همان كتاب از زراره از امام ابى جعفر (علیه السلام) و از حمران از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه فرمودند: در آيه‏ ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ﴾، فضل خدا، رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) و رحمتش ولايت ائمه (علیهم السلام) است.

و در همان كتاب از محمد بن فضل از عبد صالح (موسى بن جعفر) (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: رحمت خدا، رسول گرامى او است و فضل، على بن ابى طالب (علیه السلام) است.

مؤلف: اين روايات نمى‏خواهند بگويند معناى كلمه «فضل خدا» و «رحمت خدا» چنين است بلكه مى‏خواهند هر يك از اين دو عنوان كلى را بر يكى از مهم‏ترين مصاديق آن تطبيق كنند و مراد از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و امير المؤمنين (علیه السلام) نيز شخص آن دو جناب منظور نيستند، بلكه منظور مقام آن دو جناب است يعنى مقام نبوت و مقام ولايت چون اين دو مقام سبب متصلى هستند كه خداى عزيز ما را به وسيله آن دو از پرتگاه ضلالت و از دام شيطان نجات بخشيد، اولى سبب مبلغ و دومى سبب مجرى است و روايت اخير از نظر

اعتبار عقلى به ذهن نزديك‏تر است، براى اينكه خداى تعالى نيز آن جناب را در كتاب مجيدش رحمت ناميده، فرموده: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ .

و در كافى به سند خود از على بن حديد از مرازم روايت كرده كه گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداى عز و جل به رسول گرامى خود (عليه صلواته) تكليفى كرد كه به احدى از خلقش چنان تكليفى نكرد و آن اين بود كه بعد از فرمان به جهاد و تثاقل ورزيدن مردم از اجابت دعوت آن جناب، شخص آن جناب را مكلف كرد، كه يك تنه و به تنهايى به جنگ با دشمن برود هر چند كه جمعيتى نيابد كه با وى به قتال بروند و خداى تعالى چنين تكليفى را به احدى از خلق نكرده، نه قبل از آن جناب و نه بعد از او، امام صادق (علیه السلام) سپس اين آيه را تلاوت فرمود: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ﴾.

آن گاه فرمود: و خداى عز و جل در مقابل اين تكليف امتيازى به آن جناب داد كه به احدى از خلقش نداد و آن بود كه آنچه خداى عز و جل از غنيمت جنگى سهم خود قرار داده، رسول (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏تواند آن را براى خود بر دارد زيرا: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، و كسى كه عمل خيرى انجام دهد، ده برابر پاداش دارد و نيز درود و صلوات بر آن جناب را حسنه‏اى دانسته كه ده برابر پاداش دارد.

و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد روايت آورده كه گفت: من به امام صادق (علیه السلام) عرض كردم: پاسخ اين مردم كه مى‏پرسند: اگر على (علیه السلام) حقى داشت چرا براى احقاق آن قيام نكرد، چيست؟ فرمود: خداى عز و جل هيچ انسان واحدى را مكلف به قيام نمى‏كند به جز رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را كه در آيه‏ ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ آن جناب را مكلف كرد تا به تنهايى و يك تنه با كفار بجنگد، پس قيام يك تنه فقط مخصوص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و اما درباره غير آن جناب فرموده: ﴿إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىَ فِئَةٍ﴾. (براى كسانى كه توانايى قتال با كفار را ندارند، جائز است براى چاره جويى و يا تهيه نيرو پشت به جنگ كنند) و على (علیه السلام) هم آن روز فئه و جمعيتى كه او را در احقاق حقش يارى كنند، نداشت.

و در همان كتاب از زيد شحام از امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه فرمود: هيچگاه

نشد كه كسى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چيزى بخواهد و آن جناب در پاسخ نه بگويد، اگر چيزى داشت مى‏داد و اگر نداشت مى‏فرمود: ان شاء الله و نيز هيچ نشد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بدى و جفاى كسى را تلافى كند و بعد از نازل شدن آيه‏ ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ﴾، هيچ سريه و لشگرى را ديدار نكرد مگر آنكه خودش فرماندهى آن را به عهده گرفت.

مؤلف: و در اين معانى رواياتى ديگر هست.

## [سوره النساء (4):آيات 85 تا 91]

﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَ كَانَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ مُقِيتاً ٨٥ وَ إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اَللَّهَ كَانَ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ حَسِيباً ٨٦ اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلىَ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اَللَّهِ حَدِيثاً ٨٧ فَمَا لَكُمْ فِي اَلْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَ اَللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اَللَّهُ وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً ٨٨ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اَللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اُقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً ٨٩ إِلاَّ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اِعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ اَلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اَللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ٩٠ سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُدُّوا إِلَى اَلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ اَلسَّلَمَ وَ يَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اُقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً ٩١﴾

### ترجمه آيات‏

هر كس وساطت و شفاعتى نيكو كند وى را از آن بهره‏اى باشد و هر كس وساطت بدى كند وى را نيز از آن سهمى باشد و خدا بر همه چيز مقتدر است (85).

چون به شما درودى گويند در پاسخ درودى بهتر از آن گوئيد و يا حد اقل همان را باز گوئيد كه خدا بر هر چيز براى حسابگرى ناظر است (86).

الله كه جز او معبودى نيست بطور قطع شما انسان‌ها را كه نسل به نسل تا قيامت پديد مى‏آئيد در قيامت كه شكى در آن نيست، گرد مى‏آورد و كيست كه در گفتار از خدا راستگوتر باشد؟ (87).

حال كه معلوم شد عذاب مرتكبين بد، شامل شفيع بدهم مى‏شود، پس چرا درباره منافقان كه خدا به علت اعمالى كه كرده‏اند سرنگونشان كرده، دو گروه شديد مگر مى‏خواهيد كسى را كه خدا گمراهش كرده، هدايت كنيد با اينكه آن كس كه خدا گمراه كند راهى برايش نخواهى يافت (88).

آنها دوست دارند شما نيز كافر شويد هم چنان كه خودشان كافر شدند و در نتيجه مثل هم باشيد، پس زنهار كه از آنان به هيچ وجه دوست مگيريد تا آنكه در راه خدا هجرت كنند، پس اگر از قبول دعوت خدا اعراض كردند، آنان را هر جا يافتيد بگيريد و بكشيد، نه از آنان دوست بگيريد و نه ياور (89).

مگر آن افراد و اقوامى كه با قومى پيمان دارند، كه بين شما و آن قوم پيمان صلح برقرار باشد و يا با شما سر جنگ نداشته باشند و توان جنگ با قوم خود را نيز ندارند و اگر خدا مى‏خواست بر شما تسلطشان مى‏داد و با شما پيكار مى‏كردند، اگر اينان از شما كناره گرفتند، نه با شما شدند و نه با دشمن شما، و اطاعت و تسليم عرضه كردند، خدا براى شما عليه آنها تسلطى نگذاشته (90).

چيزى نخواهد گذشت كه به مردمى ديگر بر مى‏خوريد كه مى‏خواهند هم شما را از شر خود ايمن سازند و هم قوم خود را، ولى وقتى به سوى فتنه كشانده شوند، با سر، در آن مى‏افتند، پس اگر از شما كناره نكردند و اطاعت عرضه نداشتند و دست از دشمنى باز نگرفتند، هر جا كه آنها را يافتيد بگيريد و بكشيدشان كه ما شما را بر آنها تسلطى آشكارا داده‏ايم (91).

### بيان آيات‏

اين آيات متصل به آيات قبل است و اتصالش از اين جهت است كه همه اين هفت آيه يعنى آيات 91-85 درباره امر قتال با طائفه‏اى از مشركين يعنى مشركين دو چهره و منافق سخن مى‏گويد. و اگر در اين آيات دقت شود روشن مى‏گردد كه درباره كسانى از مشركين نازل شده كه چون به مسلمانان بر مى‏خوردند اظهار ايمان مى‏كردند و چون به محل خود بر

مى‏گشتند با مشركين در شرك آنان شركت مى‏نمودند و در نتيجه درباره جنگيدن با آنان دچار ترديد مى‏شدند، مسلمانان نيز درباره قتال با اينگونه افراد مردد بودند و نظرهايشان مختلف بود، يكى مى‏گفت به نظر من بايد با اينها قتال كرد (چون در دعوى ايمان دروغ مى‏گويند)، ديگرى مخالفت مى‏كرد كه زنهار دست به چنين كارى نزنيد و براى آن افراد دو چهره به خاطر همين كه تظاهر به ايمان داشتند شفاعت مى‏كرد، خداى سبحان در اين آيات فرمان داده كه بايد يا مهاجرت كنند و يا قتال و مؤمنين را از اينكه در حق آنان شفاعت كنند بر حذر مى‏دارد.

ملحق به اين طائفه قومى ديگر و ديگرند كه در اين آيات به آنان فرمان مى‏دهد بايد يا تسليم شوند و يا آماده جنگ گردند، چون در اين آيات سخن صلح رفته و به عنوان برائت استهلال. دو جمله در دو آيه آورده: يكى بيانگر حال شفاعت و ديگرى بيانگر حال تحيت.

﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا...﴾ كلمه «نصيب» و كلمه «كفل» هر دو به يك معنا است. و چون شفاعت نوعى وساطت براى ترميم نقيصه و يا حيازت و به دست آمدن مزيتى و يا چيزى نظير اينها است، در حقيقت نوعى سببيت براى اصلاح شانى از شؤون زندگى دارد و به همين جهت هر ثواب و عقابى كه در خود آن شان هست سهمى هم در اين وساطت و شفاعت خواهد بود، حال تا وساطت چه مقدار در تحقق آن شان دخالت داشته است و اين سهم از ثواب و عقاب هدف مشترك شفيع و مشفوع له: (كسى كه شفيع به خاطر او شفاعت مى‏كند) مى‏باشد، پس شفيع نصيبى از خير و شر دارد و به همين جهت است كه در جمله مورد بحث مى‏فرمايد: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً...﴾.

#### نهى از شفاعت و وساطت در كار بد (وساطت براى منافقين)

و اين حقيقت را به عنوان تذكر به مؤمنين خاطر نشان فرموده، تا بدانند شفاعت بدون اثر نيست و در هر كارى شفاعت نكنند، و آنجا كه لازم است شفاعت بكنند، مثلا در شر و فساد كه هدف منافقين است وساطت نكنند، (چه منافقين از مشركين و چه منافقين از غير مشركين)، مخصوصا درباره منافقين از مشركين كه مى‏خواهند به قتال نروند شفاعت نكنند، چون ترك فساد را و لو كم و از رشد آن جلوگيرى نكردن و اجازه آن دادن كه فساد نمو كند و بزرگ شود، خود فسادى است كه به آسانى نمى‏توان از بينش برد، فسادى كه مستلزم هلاكت حرث و نسل است.

پس مى‏توان گفت: آيه شريفه در معناى نهى از شفاعت در كار بد است، يعنى شفاعت اهل ظلم و طغيان و نفاق و شرك است، زيرا اين طوائف، مفسدين در ارض هستند و نبايد در كار آنان وساطت كرد.

﴿وَ إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا...﴾ اين جمله امر به تحيت است، در مقابل تحيتى كه ديگران به انسان مى‏دهند، مى‏فرمايد: در پاسخ تحيت ديگران، تحيتى به مثل آن و يا بهتر از آن بدهيد. و اين حكمى است عمومى، تمامى تحيت‏ها را شامل مى‏شود، چيزى كه هست مورد آيات محل بحث ما به شهادت آيات بعد تحيت سلام و صلحى است كه مسلمانان دريافت مى‏كنند.

﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ...﴾ معناى آيه شريفه روشن است، و اين آيه به منزله تعليلى است براى مضمونى كه دو آيه قبل متضمن آن بود، كانه فرموده: «تكليفى كه خداى تعالى در امر شفاعت حسنه و سيئه به شما كرده بگيريد و آن را انجام دهيد، و تحيت هر كسى كه به شما تحيت مى‏دهد با رد و اعراض باطل نكنيد» زيرا پيش روى شما روزى است كه خداى سبحان همه شما را در آن جمع كند، و شما را جزاء مى‏دهد، اگر دعوتش را بپذيريد، جزاى خير و اگر رد كنيد كيفر مى‏دهد.

#### گمراهى منافقين مستند به خدا است و با شفاعت و دلسوزى هدايت نمى‏شوند

﴿فَمَا لَكُمْ فِي اَلْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَ اَللَّهُ أَرْكَسَهُمْ...﴾ كلمه «فئه» به معناى طائفه است و كلمه «اركاس» كه مصدر باب افعال است به معناى رد است.

و اين آيه با مضمونى كه دارد نه متفرع بر زمينه چينى قبل يعنى جمله: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً...﴾ است و معناى آيه اين است كه وقتى شفاعت ناپسند سهمى از بدى و زشتى خود را به واسطه و شفيع مى‏دهد، پس اى مؤمنين شما را چه مى‏شود كه درباره منافقين دو دسته شده‏ايد و دو حزب تشكيل داده‏ايد؟ يكى مى‏گويد: بايد با آنان جنگ كرد، ديگرى در مقام شفاعت بر مى‏آيد كه زنهار با آنان جنگ مكنيد، اين دسته از شجره فسادى كه با رشد منافقين رشد مى‏كند اغماض مى‏كنند و آيا مى‏خواهند اين منافقين را كه بعد از بيرون شدن از ضلالت يعنى بعد از مسلمان شدن دوباره به سزاى گناهانى كه كردند به طرف ضلالتشان برگردانيده، به راه خدا برگردانند؟ آيا مى‏خواهند با شفاعت خود كسانى را هدايت كنند كه خداى تعالى گمراهشان كرده؟ با اينكه وقتى خدا كسى را گمراه كرد ديگر راهى به سوى هدايت ندارد.

﴿وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ در اين جمله التفاتى از خطاب به مؤمنين (فما لكم) به خطاب به رسول الله

(صلى الله عليه وآله و سلم) ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُ﴾ بكار رفته، قبلا مى‏فرمود: «شما مؤمنين را چه شده كه در باره منافقين دو دسته شده‏ايد»؟ و در اينجا مى‏فرمايد: «تو اى پيامبر براى منافقين راهى به سوى هدايت نمى‏يابى» و اين التفات اشاره است به اينكه آن مؤمنين كه براى منافقان شفاعت مى‏كنند حقيقت را نمى‏فهمند و به همين جهت كلام خود را به آنان نمى‏گويم، چون اگر آنها فهم حقيقت اين كلام را داشتند، در حق منافقين شفاعت نمى‏كردند، به همين جهت از گفتگوى با آنان اعراض كردم و روى سخن به كسى نمودم كه مطلب نزد او واضح است و آن پيامبر است.

﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً...﴾ اين آيه شريفه به منزله بيان است براى جمله: ﴿وَ اَللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اَللَّهُ﴾ و معناى آن اين است كه چگونه مى‏خواهيد آنان را كه خداى تعالى گمراهشان كرده، هدايت كنيد؟ و حال آنكه علاوه بر اينكه خدا گمراهشان كرده و شما نمى‏توانيد آنان را هدايت كنيد، آنها مى‏خواهند شما را به طرف خود بكشند، دوست دارند شما و ايشان در كفر مساوى باشيد سپس مسلمانان را نهى مى‏كند از اينكه با كفار دوستى كنند، مگر آنكه آن كفار دست از كفر برداشته به سوى اسلام هجرت كنند، پس اگر از اين كار روى گرداندند ديگر وظيفه‏اى جز اين نداريد كه آنان را هر جا يافتيد دستگير نموده و به قتل برسانيد، و ديگر از ولايت و نصرت آنها اجتناب كنند و اينكه فرمود: «و اگر روى گرداندند...» دلالت دارد بر اينكه مؤمنين موظف شده بودند دوستان مشرك خود را وادار به مهاجرت نمايند، اگر اجابت كردند به دوستى خود با آنان ادامه دهند، و اگر اجابت نكردند به قتلشان برسانند.

﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ...﴾ اين آيه شريفه استثنايى است از حكمى كه در جمله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اُقْتُلُوهُمْ﴾، مى‏باشد و در آن دو طائفه را از حكم دستگير كردن و كشتن مشركين استثنا كرده، يكى آن مشركينى كه بين آنان و بين بعضى از اقوام كه با مسلمانان پيمان صلح دارند رابطه‏اى باشد، كه آن دو را به هم وصل كرده باشد، مثلا بين آن مشركين و بين آن اقوام سوگندى و چيزى نظير آن بر قرار باشد كه هر يك از دو طائفه مورد حمله قرار گرفت ديگرى ياريش كند و طائفه دوم آن مشركينى بوده‏اند كه نه ميل داشتند با مسلمانان قتال كنند و نه نيروى آن داشته‏اند كه با مشركين قوم خود بجنگند و يا عوامل ديگرى در كارشان دخالت داشته و وادارشان كرده خود را به كنارى بكشند و به مسلمانان اعلام كنند كه ما نه عليه شمائيم و نه له شما، نه به ضرر شما و

نه به نفع شما.

پس اين دو طائفه از حكم مذكور در آيه قبل استثناء شده‏اند. و معناى اينكه فرمود: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ...﴾ اين است كه سينه‏هايشان از جنگيدن با شما مسلمانان تنگى مى‏كند و خلاصه هيچ ميلى به اين كار ندارند.

﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ...﴾ در اين جمله خبر مى‏دهد به اينكه به زودى قومى ديگر با شما مواجه مى‏شوند كه چه بسا شبيه به طائفه دوم از آن دو طائفه استثناء شده باشند، چون اين قوم مى‏خواهند هم به شما امنيت بدهند و هم به قوم خودشان، چيزى كه هست خداى سبحان خبر مى‏دهد به اينكه اين قوم منافقند و هيچ اعتبار و تامينى در وعده‏هاى آنان و ادعاى بى‏طرفيشان نيست. و به همين جهت دو جمله شرطيه‏اى كه در حق آن دو طائفه ديگر به نحو اثبات آورده، فرموده بود: ﴿فَإِنِ اِعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ اَلسَّلَمَ﴾ را مبدل كرد به شرط منفى و فرمود: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ اَلسَّلَمَ وَ يَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ...﴾ و همين تبديل سياق از مثبت به منفى هشدارى است به مؤمنين بر اينكه از دين قوم سوم بر حذر باشند و معناى آيه روشن است.

### گفتارى در معناى تحيت (اشاره به ريشه استكبارى داشتن تحيات در اقوام و امم غير اسلامى و توضيح و تشريح معناى كلمه «سلام» كه تحيت مسلمين است)

امت‌ها و اقوام با همه اختلافى كه از حيث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در اين جهت اختلافى ندارند كه هر يك در مجتمع خود تحيتى دارند، كه هنگام برخورد با يكديگر آن درود و تحيت را در بين خود رد و بدل مى‏كنند، حال يا آن تحيت عبارت است از اشاره به سر و يا دست و يا برداشتن كلاه و يا چيز ديگر، كه البته اختلاف عوامل در اين اختلاف بى تاثير نيست.

و اما اگر خواننده عزيز، در اين تحيت‏ها كه در بين امت‌ها به اشكال مختلف دائر است دقت كند، خواهد ديد كه همه آنها به نوعى خضوع و خوارى و تذلل اشاره دارد، تذللى كه زير دست در برابر ما فوق خود و مطيع در برابر مطاعش و برده در برابر مولايش، اظهار مى‏دارد و سخن كوتاه اينكه تحيت كاشف از يك رسم طاغوتى و استكبار است كه همواره در بين امت‌ها در دوره‏هاى توحش و غير آن رائج بوده، هر چند كه در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتى شكلى بخصوص داشته، و به همين جهت است كه هر جا تحيتى مشاهده مى‏كنيم كه تحيت از طرف مطيع و زير دست و وضيع شروع و به مطاع و ما فوق و شريف ختم مى‏شود.

پس پيدا است كه اين رسم از ثمرات بت‏پرستى است، كه آن نيز از پستان استكبار و استعباد شير مى‏نوشد.

و اما اسلام (همانطور كه خواننده عزيز خودش آگاه است) بزرگترين همش محو آثار بت‏پرستى و وثنيت و غير خداپرستى است و هر رسم و آدابى است كه به غير خداپرستى منتهى گشته و يا از آن متولد شود ما به همين جهت براى تحيت طريقه‏اى معتدل و سنتى در مقابل سنت وثنيت و استعباد تشريع كرد. و آن عبارت است از: سلام دادن كه در حقيقت اعلام امنيت از تعدى و ظلم از ناحيه سلام دهنده به شخصى است كه به وى سلام مى‏دهد، شخص سلام دهنده به سلام گيرنده اعلام مى‏كند تو از ناحيه من در امانى و هيچگونه ظلمى و تجاوزى از من نسبت به خودت نخواهى ديد و آزادى فطرى را كه خدا به تو مرحمت كرده از ناحيه من صدمه نخواهد ديد. و اينكه گفتيم سلام طريقه‏اى است معتدل، علتش اين است كه اولين چيزى كه يك اجتماع تعاونى نيازمند آن است كه در بين افراد حاكم باشد، همانا امنيت داشتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد ديگران است، نه تنها جان و مال و عرض، بلكه لازم است هر چيزى كه به يكى از اين سه چيز برگشت كند امنيت داشته باشند.

و اين همان سلامى است كه خداى عز و جل آن را در بين مسلمانان سنت قرار داد تا هر فردى به ديگرى برخورد كند قبل از هر چيز سلام بدهد، يعنى طرف مقابل را از هر خطر و آزار و تجاوز خود امنيت دهد. و در كتاب مجيدش فرموده: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلىَ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اَللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾ ، و نيز فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلىَ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ .

و خداى تعالى بعد از تشريع اين سنت، مسلمانان را با رفتار پيامبرش يعنى سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اينكه سيد آنان و سرورشان بود، به اين ادب مؤدب نمود و فرمود: ﴿وَ إِذَا جَاءَكَ اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىَ نَفْسِهِ اَلرَّحْمَةَ﴾ ،

علاوه بر اين دستور داد به غير مسلمانان نيز سلام بدهد و فرمود: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلاَمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ .

البته تحيت به كلمه «سلام» بطورى كه از تاريخ و اشعار و ساير آثار جاهليت بر مى‏آيد، در بين عرب جاهليت معمول بوده، در كتاب «لسان العرب» آمده: كه عرب جاهليت چند جور تحيت داشتند، گاهى در برخورد با يكديگر مى‏گفتند: «انعم صباحا»، گاهى مى‏گفتند: «ابيت اللعن» و يا مى‏گفتند: «سلام عليكم»، و كانه كلمه سوم علامت مسالمت است و در حقيقت به طرف مقابل مى‏گفتند: بين من و تو و يا شما جنگى نيست، (پس از آنكه اسلام آمد تحيت را منحصر در سلام كردند و از ناحيه اسلام مامور شدند سلام را افشاء كنند).

چيزى كه هست خداى سبحان در داستانهاى ابراهيم سلام را مكرر حكايت مى‏كند و اين خالى از شهادت بر اين معنا نيست كه اين كلمه كه در بين عرب جاهليت مستعمل بوده، از بقاياى دين حنيف ابراهيم بوده، نظير حج و امثال آن كه قبل از اسلام معمول آنان بوده، توجه بفرمائيد: ﴿قَالَ سَلاَمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ در اين جمله از ابراهيم (علیه السلام) حكايت كرده كه در گفتگو با پدرش گفت: سلام عليك به زودى من از پروردگارم برايت طلب مغفرت مى‏كنم و نيز فرموده: ﴿وَ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرىَ قَالُوا سَلاَماً قَالَ سَلاَمٌ﴾ و اين قضيه در چند جاى قرآن كريم آمده.

و بطورى كه از آيات كريمه قرآن استفاده مى‏شود خداى تعالى كلمه سلام را تحيت خودش قرار داده است، به آيات زير توجه فرمائيد: ﴿سَلاَمٌ عَلىَ نُوحٍ فِي اَلْعَالَمِينَ﴾ ، ﴿سَلاَمٌ عَلىَ إِبْرَاهِيمَ﴾ ، ﴿سَلاَمٌ عَلىَ مُوسىَ وَ هَارُونَ﴾ ، ﴿سَلاَمٌ عَلىَ إِلْيَاسِينَ﴾ ﴿سَلاَمٌ عَلَى

اَلْمُرْسَلِينَ﴾ .

و صريحا فرموده كه سلام تحيت ملائكه است، توجه بفرمائيد: ﴿اَلَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ﴾ ، ﴿وَ اَلْمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ﴾ .

و نيز فرموده: تحيت اهل بهشت در بهشت سلام است: ﴿وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ﴾، ﴿لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَ لاَ تَأْثِيماً إِلاَّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً﴾ .

### بحث روايتى (رواياتى در باره آداب تحيت و رواياتى در باره شان نزول آيات گذشته)

در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه: ﴿وَ إِذَا حُيِّيتُمْ...﴾ گفته: على بن ابراهيم در تفسير خود از امام باقر و امام صادق (عليهما السلام) روايت آورده كه فرمودند: مراد از تحيت در آيه شريفه سلام و ساير كارهاى خير است، (منظور اين است كه تنها رد سلام واجب نيست، هر احسانى ديگر كه به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافى كند. «مترجم»).

و در كافى به سند خود از سكونى روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: سلام مستحبّ و رد آن واجب است.

در همان كتاب به سند خود از جراح مدائنى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: كوچكتر به بزرگتر و رهگذر به كسى كه ايستاده و عده كم به عده بسيار سلام مى‏كند.

و در همان كتاب به سند خود از عيينة «در نسخه بدل عنبسه آمده» از مصعب از امام

صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: در برخورد نفرات كمتر با عده زياد، كمترها ابتدا به سلام مى‏كنند و در برخورد سواره به پياده، سواره ابتدا مى‏كند و اگر همه سوارند بعضى قاطر سوار و بعضى ديگر الاغ سوارند، قاطر سوارها ابتدا مى‏كنند. و در برخورد اسب سواران با قاطر سواران، اسب سواران آغاز مى‏كنند.

و در همان كتاب به سند خود از ابن بكير از بعضى از اصحابش از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: من از آن جناب شنيدم مى‏فرمود: سواره به پياده و پياده به نشسته سلام مى‏كند. و چون دو طائفه به هم برخوردند، آن طائفه كه عده نفراتش كمتر است به آنان كه بيشترند سلام مى‏كنند. و چون يك نفر به جمعيتى برخورد كند آن يك نفر به جماعت سلام مى‏كند.

مؤلف: قريب به اين مضمون را صاحب تفسير در المنثور از بيهقى از زيد بن اسلم از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت كرده.

و در همان كتاب به سند خود از آن جناب (علیه السلام) روايت آورده كه فرمود: وقتى چند نفر از جمعيتى مى‏گذرند، كافى است كه يك نفر آنان به جمعيت سلام كند و وقتى به جمعيتى سلام مى‏دهند كافى است يك نفر از آنان جواب سلام را بدهد.

و در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت: شرفياب حضور حضرت باقر (علیه السلام) شدم، ديدم كه در نمازند، عرضه داشتم: السلام عليك، فرمود: السلام عليك، عرضه داشتم: حالتان چطور است؟ حضرت چيزى نفرمودند، همين كه از نماز فارغ شدند، پرسيدم: آيا در نماز مى‏توان جواب داد؟ فرمود: آرى، به همان مقدارى كه به او سلام داده‏اند.

و در همان كتاب به سند خود از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: وقتى كسى به تو سلام داد در حالى كه مشغول نماز هستى جواب سلامى آهسته و به مثل سلام او به او بده.

و در كتاب فقيه به سند خود از مسعدة بن صدقه از امام باقر از پدرش (عليهما السلام) روايت آورده كه فرمود: بر يهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهيد، و همچنين بر بت‏پرستان و بر كسانى كه كنار سفره شراب نشسته‏اند. و بر كسى كه مشغول بازى شطرنج و نرد است، و بر مخنث (كسى كه مردان را به خود مى‏كشد) و بر شاعرى كه نسبت‏هاى ناروا به زنان پاكدامن مى‏دهد و بر نمازگزار سلام ندهيد، چون نمازگزار نمى‏تواند جواب شما را رد كند. آرى سلام دادن براى شما مستحبّ است ولى رد آن براى شنونده واجب است و نيز به ربا خوار و به كسى كه در حال ادرار كردن است و به كسى كه در حمام است، و نيز بر فاسقى كه فسق خود را علنى مى‏كند سلام ندهيد.

مؤلف: روايات در معانى گذشته بسيار است و احاطه به بيانى كه ما درباره تحيت آورديم معناى روايات را روشن مى‏سازد.

پس كلمه «سلام» تحيتى است كه گسترش صلح و سلامت و امنيت در بين دو نفر كه به هم برمى‏خورند را اعلام مى‏دارد، البته صلح و امنيتى كه نسبت به دو طرف مساوى و برابر است و چون تحيت‏هاى جاهليت قديم و جديد علامت تذلل و خوارى زير دست نسبت به ما فوق نيست.

و اگر در روايات فرمودند كه كوچكترها به بزرگترها سلام كنند، يا عده كم به عده زياد يا يك نفر به چند نفر، منافاتى با اين مساوات ندارد، بلكه خواسته‏اند با اين دستور خود حقوق رعايت شده باشد و بفهمانند كه حتى در سلام كردن نيز حقوق را رعايت كنيد.

آرى اسلام هرگز حاضر نيست به امت خود دستورى دهد كه لازمه‏اش لغو شدن حقوق و بى‏اعتبار شدن فضايل و مزايا باشد، بلكه به كسانى كه فضيلتى را ندارند، دستور مى‏دهد فضيلت صاحبان فضل را رعايت نموده، حق هر صاحب حقى را بدهند، بله به صاحب فضل اجازه نمى‏دهد كه به فضل خود عجب بورزد، و به خاطر اينكه مثلا پدر و يا مادر است و يا عالم و معلم است و يا سن و سال بيشترى دارد نسبت به فرزندان و مريدان و شاگردان و كوچكتران تكبر ورزيده، خود را طلبكار احترام آنان بداند و بدون جهت به مردم ستم كند و با اين رفتار خود توازن بين اطراف مجتمع را بر هم زند.

و اما اينكه از سلام كردن بر بعضى افراد نهى كرده‏اند، اين نهى، فرع و شاخه‏اى است از نهى واردى كه از دوستى و ركون به آن افراد نهى نموده، از آن جمله فرموده: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا

اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ﴾ و نيز فرموده: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ و آياتى ديگر از اين قبيل.

بله چه بسا مى‏شود كه مصلحت اقتضاء كند انسان به ستمكاران تقرب بجويد براى اينكه دين خدا را تبليغ كند، بطورى كه اگر با آنها نسازد نمى‏گذارند تبليغ دين در بين مردم صورت بگيرد و يا براى اينكه كلمه حق را به گوش آنها برساند، و اين تقرب حاصل نمى‏شود مگر با سلام دادن به آنها، تا كاملا با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد، به همين خاطر كه گاهى مصلحت چنين اقتضا مى‏كند رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز به اين روش مامور شدند، در آيه: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلاَمٌ﴾ ، هم چنان كه در وصف مؤمنين فرمود: ﴿وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ اَلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾ .

و در تفسير صافى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت آورده كه مردى به آن جناب سلام كرد و گفت: السلام عليك، حضرت در پاسخش فرمود: السلام عليك و رحمة الله، مردى ديگر رسيد و گفت: السلام عليك و رحمة الله، حضرت در پاسخش فرمود: السلام عليك و رحمة الله و بركاته، مردى ديگر رسيد و گفت: السلام عليك و رحمة الله و بركاته، حضرت در پاسخش فرمود: و عليك، آن مرد سؤال كرد كه چطور رد سلام مرا كوتاه كردى، و به آيه شريفه: ﴿وَ إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا...﴾ عمل نكردى؟ حضرت فرمود: تو براى من چيزى باقى نگذاشتى تا من رد سلام خود را با آن بچربانم و بدين جهت عين سلامت را به تو برگرداندم.

مؤلف: نظير اين روايت را سيوطى در در المنثور از احمد (در كتاب زهد؟ و از ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن مردويه، به سندى حسن از سلمان فارسى نقل كرده.

و در كافى از امام باقر (علیه السلام) و آن جناب از امير المؤمنين (علیه السلام) روايت

كرده: كه روزى به جمعيتى عبور كرد و به آنان سلام گفت، گفتند: عليك السلام و رحمة الله و بركاته و مغفرته و رضوانه، حضرت به ايشان فرمود: «در ادب و تحيت» از ما اهل بيت جلو نزنيد (و ما در تحيت اكتفاء مى‏كنيم به) مثل آنچه ملائكه به پدر ما ابراهيم (علیه السلام) گفتند، رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت.

مؤلف: در اين روايت اشاره‏اى است به اينكه سنت در سلام اين است كه آن را تمام و بطور كامل بدهند و سلام كامل اين است كه سلام دهنده بگويد: السلام عليك و رحمة الله و بركاته، و اين سنت از حنفيت ابراهيم (علیه السلام) اخذ شده و تاييدى است براى چيزهايى كه قبلا گفته شد كه تحيت به سلام از دين حنيف است.

و در كافى روايت شده كه فرمود: از تماميت و كمال تحيت اين است كه شخص وارد با آن كسى كه او به وى وارد شده، مصافحه كند و وى با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نمايد.

و در خصال از امير المؤمنين (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: وقتى شنيديد كه يكى از شما در حضورتان عطسه كرد بگوئيد: يرحمكم الله و او هم در پاسخ بگويد: يغفر الله لكم و يرحمكم و دعاى «يغفر الله لكم» را اضافه كند، چون خداى تعالى فرمود: ﴿وَ إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا...﴾ .

و در كتاب مناقب آمده كه كنيزى از كنيزان امام حسن (علیه السلام) دسته‏اى ريحان براى آن جناب آورد، حضرت در عوض به وى فرمود: تو در راه خدا آزادى، شخصى پرسيد: آيا براى يك طاقه ريحان كنيزى را آزاد مى‏كنى؟ فرمود: خداى تعالى ما را ادب آموخته و فرموده: ﴿إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا...﴾ و تحيت بهتر از يك طاقه ريحان براى او، همين آزاد كردنش بود.

مؤلف: اين روايات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد معناى تحيت در آيه شريفه را عموميت مى‏دهند، بطورى كه شامل هديه و تحفه نيز بشود.

و در تفسير مجمع البيان در تفسير آيه شريفه: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي اَلْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ...﴾، گفته است: مفسرين در اينكه اين آيه شريفه درباره چه كسى نازل شده، اختلاف كرده‏اند، بعضى

گفته‏اند: درباره قومى نازل شد كه از مكه به مدينه آمدند و نزد مسلمانان اظهار اسلام كردند و سپس به مكه برگشتند، چون آب و هواى مدينه را مساعد با حال خود نيافتند و همين كه به مكه برگشتند اظهار شرك كردند، سپس مال التجاره مشركين را بار كردند كه به طرف يمامه ببرند، مسلمانان سر راه را بر آنان گرفتند و خواستند تا با ايشان جنگ كنند، در بينشان اختلاف افتاد بعضى گفتند: نبايد جنگ كنيم، زيرا اينها مؤمنند، بعضى ديگر گفتند: مشركند و خداى عز و جل اين آيه را درباره آنان نازل كرد اين شان نزول از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت شده.

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا...﴾ آمده كه اين آيه در شان قبيله اشجع و بنى ضمره نازل شده و يكى از اخبار اين دو قبيله اين است كه وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به قصد جنگ حديبيه از مدينه خارج شد، از نزديكى سرزمين اين دو قبيله عبور كرد و قبلا آن جناب با قبيله بنى ضمره صلح كرده، قراردادى رد و بدل كرده بود، اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشتند: اينجا نزديكى‏هاى سرزمين بنو ضمره است و ما بيم آن داريم كه وقتى بفهمند ما از مدينه بيرون شده‏ايم به مدينه حمله كنند و يا قريش را عليه ما كمك نمايند، چه صلاح مى‏دانى كه اول به سركوبى آنان بپردازيم؟ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: ابدا و هرگز، چون بنو ضمره از هر قبيله ديگر عرب احترام و احسان به پدر و مادر را بيشتر رعايت مى‏كنند و بيشتر به صله رحم مى‏پردازند و بيشتر پاى بند به عهد و پيمانند.

قبيله اشجع نيز در نزديكى‏هاى بنى ضمره زندگى مى‏كردند و اين قبيله شاخه‏اى از دودمان كنانه بودند و بين آنان و بنى ضمره نيز پيمان صلح برقرار بود، سوگند خورده بودند كه امنيت و حال يكديگر را رعايت كنند، اگر يكى از آن دو گرفتار خشكسالى شد حيوانات خود را در سرزمين ديگرى بچراند و اتفاقا در همان ايام سرزمين اشجع دچار خشكى و قحطى شده بود و سرزمين بنى ضمره از فراوانى نعمت و سرسبزى بيابانها برخوردار بود، و در نتيجه قبيله اشجع داشتند به سرزمين آنان كوچ مى‏كردند، مسلمانها از پيمان اين دو قبيله بى‏خبر بودند و پنداشتند كه اشجع قصد دارد به بنى ضمره حمله كند، وقتى به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) خبر دادند كه اشجع دارد به طرف بنى ضمره مى‏رود، آماده شد تا به خاطر پيمانى كه با بنى ضمره بسته بود، با قبيله اشجع جنگ كند، در چنين حالى آيه شريفه زير نازل شد: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا

كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اَللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اُقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً﴾، و سپس قبيله اشجع را استثناء كرده، فرمود: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اِعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ اَلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اَللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾.

و قبيله اشجع در چند نقطه فرود آمده بودند، يكى بيضاء و يكى حل و ديگرى مستباح، و چون اين سه محل نزديك به لشگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بود دچار وحشت شدند، كه مبادا آن جناب كسانى را به جنگ با آنان روانه كند، از سوى ديگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز بيم آن داشت كه اشجع از اطراف حمله‏اى بيفكنند و دستبردى بزنند، تصميم گرفت مستقيما به طرف اشجع برود، در همين بين بود كه قبيله اشجع كه هفتصد نفر بودند به رياست مسعود بن رجيله از راه رسيد و در دره سلع اطراق كرد، و اين جريان در ماه ربيع الاول سال ششم از هجرت بود، پس رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اسيد بن حصين را خواست و به او فرمود: با چند نفر از يارانت به طرف اشجع برو و ببين چرا به طرف ما آمده‏اند.

اسيد با سه نفر از يارانش نزد آن قبيله رفت و پرسيد: منظورتان از آمدن به طرف ما چيست؟ مسعود بن رجيله كه رئيس اشجع بود برخاست و بر اسيد و يارانش سلام كرد و گفت: ما آمده‏ايم تا با محمد پيمان ترك مخاصمه ببنديم، اسيد نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برگشته، جريان را به عرض رسانيد، رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: اينان ترسيدند كه مبادا ما براى جنگ با آنان آمده‏ايم، خواستند تا بين من و خودشان صلحى برقرار سازند، آن گاه قبل از آنكه خودش به ميان اشجع برود، ده بار شتر خرما به عنوان هديه براى آنان فرستاد و فرمود: هديه فرستادن پيشاپيش رسيدن به هدف چيز خوبى است، آن گاه خودش به ميان آنان تشريف برد و فرمود: اى گروه اشجع به چه منظور به طرف ما آمديد؟ عرضه داشتند: خانه‏هاى ما نزديك تو است و ما در ميان اقوام خود از هر تيره ديگر كم‏عددتريم لذا نه توانايى آن داشتيم كه با تو بجنگيم، چون محل زندگى ما نزديك به تو بود و نه مى‏توانستيم با تيره‏هاى قوم خود در بيفتيم چون عده ما كم بود، فكر كرديم با شما مذاكره كنيم و پيمان ترك مخاصمه‏اى برقرار سازيم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پيشنهاد آنان را پذيرفت و پيمانى با آنان ببست، اشجع آن روز را درنگ كردند و فردايش به طرف بلاد خود برگشتند، و درباره آنان اين آيه شريفه نازل گرديد: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ... فَمَا جَعَلَ اَللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ

سَبِيلاً﴾

و در كافى به سند خود از فضل ابى العباس، از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه در ذيل آيه: ﴿أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾ فرمود: اين آيه در شان بنى مدلج نازل شد، چون اين قبيله نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمدند و عرضه داشتند: سينه ما تنگى مى‏كند (و به عبارت ساده‏تر براى ما گران است)، اينكه شهادت بدهيم كه تو فرستاده خدايى، ما آمده‏ايم اعلام كنيم كه نه با شما هستيم و نه عليه شما، با قوم خود همكارى مى‏كنيم، راوى مى‏گويد: پرسيدم: بالآخره رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با آنها چه معامله كرد؟ فرمود: پيمان ترك مخاصمه بست، تا مدتى كه از كار عرب بپردازد، بعد از آنكه از آن كار پرداخت، دعوتشان كند اگر اسلام را پذيرفتند كه هيچ و اگر نپذيرفتند با آنان كارزار كند.

و در تفسير عياشى از سيف بن عميره روايت آورده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از آيه: ﴿أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ﴾ پرسيدم فرمود: پدرم همواره مى‏فرمود: اين آيه درباره قبيله بنى مدلج نازل شد كه خود را كنار كشيدند، نه با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) جنگيدند و نه كارى به كار قوم خود داشتند، پرسيدم: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با آنان چه كرد؟ فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با آنها نجنگيد تا از كار دشمنان خود بپرداخت، آن گاه با آنان برابر همه اقوام معامله كرد، يعنى به سوى اسلام و يا جنگ دعوتشان كرد، ولى ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ از قبول اسلام مضايقه كردند.

و در تفسير مجمع البيان آمده كه از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت شده كه فرموده است: مراد از قوم در جمله: ﴿قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، قبيله هلال بن عويمر سلمى است، چون وى به وكالت از طرف قوم خود با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پيمان بست و در اين مذاكره گفت: كه اى محمد بر اين پيمان مى‏بندم كه احدى از شما را كه نزد ما آيد نترسانيم، و شما نيز احدى از ما را كه نزد شما بيايند نترسانيد اينجا بود كه خداى تعالى آن جناب را از اينكه متعرض كسى شود كه با آن پيمان بسته نهى فرمود.

مؤلف: اين معانى و قريب به آن به طرق مختلفه‏اى از ابن عباس و غير او در تفسير الدر المنثور نيز روايت شده.

و در تفسير الدر المنثور است كه ابو داود در ناسخ خود، و ابن منذر و ابن ابى حاتم و نحاس و بيهقى در سنن خود از ابن عباس روايت كرده‏اند كه در تفسير آيه: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىَ قَوْمٍ...﴾ گفته است: اين آيه را سوره برائت نسخ كرده، آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿فَإِذَا اِنْسَلَخَ اَلْأَشْهُرُ اَلْحُرُمُ فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ .

## [سوره النساء (4):آيات 92 تا 94]

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىَ أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىَ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اَللَّهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ٩٢ وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَ غَضِبَ اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ٩٣ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىَ إِلَيْكُمُ اَلسَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا فَعِنْدَ اَللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اَللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ٩٤﴾

### ترجمه آيات‏

هيچ مؤمنى حق ندارد مؤمنى ديگر را بكشد، مگر به خطا، حال اگر كسى مؤمنى را به خطا به قتل برساند بايد (در كفاره آن) يك برده مؤمن را آزاد كند و خون بهايى هم به كسان او تسليم نمايد، مگر آنكه خونخواهان آن را ببخشند، و اگر ورثه مقتول مؤمن از مردمى باشد كه بين شما و آنان عداوت و جنگ است، همان آزاد كردن برده مؤمن كافى است و اگر مقتول از قومى باشد كه بين شما و آنان پيمانى برقرار هست بايد برده‏اى مؤمن آزاد و خون بهايى به كسان او تسليم كند و كسى كه نمى‏تواند برده‏اى آزاد كند به جاى آن دو ماه

پى در پى روزه بگيرد، اين بخشايشى از ناحيه خدا است كه خدا همواره داناى فرزانه بوده است (92).

و هر كس مؤمنى را به عمد بكشد جزايش جهنم است كه جاودانه در آن باشد و خدا بر او غضب آرد و لعنتش كند و عذابى بزرگ برايش آماده دارد (93).

اى كسانى كه ايمان آورديد چون در راه خدا سفر مى‏كنيد و به افراد ناشناس بر مى‏خوريد درباره آنان تحقيق كنيد - و به كسى كه سلام به شما مى‏كند نگوئيد مؤمن نيستى - تا به منظور گرفتن اموالش او را به قتل برسانيد و بدانيد كه نزد خدا غنيمت‏هاى بسيار هست، خود شما نيز قبل از اين، چنين بوديد و خدا (با نعمت ايمان) بر شما منت نهاد، پس به تحقيق بپردازيد كه خدا به آنچه مى‏كنيد با خبر است (94).

### بيان آيات‏

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً﴾ كلمه «خطاء» به دو فتحه بدون مد و به يك فتحه با مد (يعنى بر وزن ادب و بر وزن عصاء) هر دو به معناى اشتباه و غلط است و مقابل آن كلمه «صواب» قرار دارد و مراد از آن در اينجا معنايى است در مقابل عمد و تعمد، چون آيه در مقابل آيه بعدى قرار دارد كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً...﴾.

و مراد از نفى در جمله مورد بحث نفى اقتضاء است، مى‏خواهد بفرمايد: در مؤمن بعد از دخولش در حريم ايمان و قرقگاه آن، ديگر هيچ اقتضايى براى كشتن مؤمنى مثل خودش وجود ندارد، هيچ نوع كشتن مگر كشتن از روى خطا.

#### استثناء «الا خطا» از «ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا متعمدا» استثناء حقيقى و متصل است‏

بنابراين استثناى در آيه شريفه، استثناى متصل است و برگشت معناى كلام به اين مى‏شود كه مؤمن هرگز قصد كشتن مؤمن را بدان جهت كه مؤمن است نمى‏كند، يعنى با علم به اينكه مؤمن است قصد كشتن او نمى‏كند، نظير اين جمله در افاده نفى اقتضاء آيه شريفه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اَللَّهُ﴾ و آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾ و آيه زيرا كه مى‏فرمايد: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ ، و آياتى ديگر نظير اينها.

و آيه مورد بحث با اين حال در مقام آن است كه بطور كنايه از كشتن مؤمن به عمد نهى

تشريعى كند و بفرمايد خداى تعالى هرگز اين عمل را مباح نكرده و تا ابد نيز مباح نمى‏كند، و او كشتن مؤمن، مؤمن ديگر را تحريم كرده، مگر در يك صورت و آن صورت خطا است، چون در اين فرض - كه قاتل قصد كشتن مؤمن ندارد يا بدين جهت كه اصلا قصد كشتن را ندارد و يا اگر قصد دارد به اين خيال قصد كرده كه طرف كافرى است جائز القتل - در مورد كشتن او هيچ حرمتى تشريع نشده.

ولى جمعى از مفسرين گفته‏اند: استثناى‏ ﴿إِلاَّ خَطَأً﴾ منقطع است و در توجيه گفتار خود گفته‏اند: اگر جمله: ﴿إِلاَّ خَطَأً﴾ را حمل بر حقيقت استثناء نكرديم براى اين بود كه اگر اينطور حمل مى‏كرديم برگشت معنايش به امر به قتل خطا و يا حد اقل مباح بودن آن مى‏شد و معنايش اين مى‏شد كه مؤمنين بايد - و يا حد اقل مى‏توانند - به خطا مؤمنين را بكشند، اين بود توجيه مفسرين مزبور.

و خواننده محترم توجه فرمودند كه حمل كردن بر حقيقت استثناء جز به رفع حرمت از قتل خطايى و يا عدم وضع حرمت در آن منتهى نمى‏شود و ساده‏تر بگويم اگر استثناء را حمل بر استثناى حقيقى كنيم، بيش از اين لازمه‏اى ندارد كه آيه شريفه مى‏خواهد بفرمايد: قتل عمدى حرام است، اما قتل خطايى حرمتش برداشته شده، يا اصلا حرمتى برايش وضع نشده است. و قطعا هيچ محذورى در اين لازمه نيست، پس حق مطلب همين است كه استثناى حقيقى و متصل است.

#### حكم قتل خطايى‏

﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً ... يَصَّدَّقُوا﴾ كلمه «تحرير» مصدر باب تفعيل و به معناى آزاد كردن برده است. و كلمه «رقبه» به معناى گردن است، و ليكن استعمال آن مجازا در نفس انسان مملوك شايع شده، آزاد كردن برده را (عتق رقبه) گفته‏اند و كلمه: «ديه» به معناى خونبها است، يعنى مالى كه از طرف جانى به شخص جنايت شده - اگر عضوى از دست داده باشد - و يا به ورثه او - اگر كشته شده باشد - مى‏دهند و معناى آيه اين است كه هر كس مؤمنى را بطور خطايى به قتل برساند بر او واجب مى‏شود يك برده مؤمن را آزاد كند و خونبهايى هم به اهل مقتول بدهد، مگر آنكه اهل مقتول خونبها را به وى صدقه دهند و خلاصه او را از دادن خونبها عفو نمايند، كه در اينصورت ديگر دادن ديه واجب نيست.

﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ...﴾ ضمير در «كان - بوده باشد» به مؤمن مقتول بر مى‏گردد و منظور از قومى كه عدو شما باشند همان كفارى است كه سر جنگ با مسلمانان داشتند و معناى آيه اين است كه اگر آنكه

كشته شده و به خطا كشته شده، خودش مؤمن و ورثه و اهلش كفار حربى باشند، از او ارث نمى‏برند و چون ارث نمى‏برند خونبها ندارند.

﴿وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ...﴾ بطورى كه از سياق بر مى‏آيد در اين جمله نيز ضمير در «كان» به مؤمن مقتول بر مى‏گردد و كلمه «ميثاق» به معناى مطلق عهد است، چه عهد ذمه و چه هر عهدى ديگر و معناى آيه اين است كه: «اگر مؤمن مقتول از قومى باشد كه بين شما و بين ايشان عهدى برقرار است واجب است ديه را بپردازد و برده‏اى را آزاد كند» و اگر مساله ديه را جلوتر از آزاد كردن برده ذكر كرد، براى اين بود كه تاكيد در جانب ميثاق را رعايت كرده باشد.

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ...﴾ نزديك‏ترين معنا با لفظ اين جمله اين است كه بگوئيم: «كسى كه نمى‏تواند برده‏اى آزاد كند واجب است دو ماه پشت سر هم روزه بگيرد».

﴿تَوْبَةً مِنَ اَللَّهِ...﴾

#### آزادى نوعى حيات، و بردگى نوعى قتل است‏

يعنى اين حكم (كه گفتيم واجب است روزه بگيرد) بازگشت و عطف توجهى و عطف رحمتى است از ناحيه خداى تعالى درباره كسى كه نمى‏تواند برده آزاد كند، و اين باز گشت خدا منطبق با تخفيف است در نتيجه اين حكم تخفيفى است كه از ناحيه خداى تعالى در حق افرادى كه استطاعت مالى ندارند.

البته احتمال اين هم دارد كه كلمه «توبه» قيدى باشد كه به همه مطالب آيه شريفه راجع باشد و معنا چنين باشد: اينكه: كفاره براى قاتل خطايى واجب شد، خود تو به عنايتى است از ناحيه خداى تعالى به قاتل، در مورد آثار شومى كه بطور قطع گريبانش را خواهد گرفت و آن آثار عبارت است از همان روزه و آن خونبها، پس مسلمانها خود را ضبط كنند و بى محابا و به آسانى به كشتن مردم مبادرت نكنند، هم چنان كه در آيه شريفه: ﴿وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ ، قصاص را مايه حيات جامعه دانسته.

و همچنين اين حكم توبه، برگشتى است از ناحيه خداى تعالى براى مجتمع و عنايتى است به آنان چون با اجراى اين دستور رفته رفته عدد بردگان جامعه كمتر و عدد آزادها بيشتر مى‏شود، اگر يك نفر از آنان به خطا كشته شده، يك نفر به عدد احرارشان افزوده مى‏شود و ضرر مالى هم كه به اهل مقتول رسيده، بوسيله ديه‏اى كه به آنان تسليم مى‏شود جبران

مى‏گردد.

از اينجا روشن مى‏شود كه اسلام آزادى را نوعى حيات، و بردگى را نوعى قتل مى‏داند و نيز حد وسط از بها و منافع وجود يك فرد انسان را همان ديه كامله (يعنى هزار دينار و يا صد شتر و يا ده هزار درهم) مى‏داند كه ان شاء الله در مباحث آينده اين معنا را روشن مى‏سازيم.

و اما تشخيص اينكه كشتن در چه شرايطى عمدى است؟ و چه وقت خطايى است؟ و اينكه ديه چقدر است؟ و اهل مقتول كه ديه را بايد به آنان داد چه كسانيند؟ و ميثاق كه اگر باشد خونبها به اهل مقتول داده مى‏شود و اگر نباشد داده نمى‏شود چگونه ميثاقى است؟ پاسخ همه اينها به عهده سنت است نه به عهده فن تفسير، كسانى كه مى‏خواهند به اين مسائل آگاه شوند بايد به كتب فقه مراجعه نمايند.

#### تهديد سخت به خلود در آتش در باره كسى كه مؤمنى را عمدا بكشد

﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ...﴾ كلمه: «تعمد» به معناى آن است كه قصد كنى عملى را به همان عنوانى كه دارد انجام دهى، و چون فعل اختيارى خالى از قصد عنوان نيست، تصور دارد كه يك عمل داراى چند عنوان باشد، و در نتيجه ممكن است كه يك فعل از جهتى عمدى باشد و از جهتى ديگر خطايى، مثلا كسى كه از دور شبحى مى‏بيند و مى‏پندارد آهو و يا گورخر است، در حالى كه در واقع انسانى است (كه دارد چيزى از زمين جمع مى‏كند) بيننده به خيال شكار آن را هدف قرار مى‏دهد و مى‏كشد، تيراندازى او به سوى شكار عمدى است، ولى انسان كشتنش خطايى است. و همچنين وقتى معلم كودكى را به عنوان تاديب مى‏زند و اتفاقا چوب و يا مشت و يا لگدش به قتلگاه او بر مى‏خورد و او را مى‏كشد، عمل واحدى را انجام داده، اما عنوان تاديبش عمدى است و كشتنش خطايى، و بنابراين كسى مؤمنى را عمدا به قتل رسانده كه مقصودش از عملى كه كرده - زدن - يا - تير انداختن - همان قتل بوده باشد، يعنى هم بداند كه اين مشت و لگد و يا تير او را مى‏كشد و هم بداند شخصى كه به دستش كشته مى‏شود مؤمن است.

خداى عز و جل در اين آيه شريفه چنين قاتلى را به سختى تهديد كرده و به او وعده خلود در آتش داده، چيزى كه هست در سابق، آنجا كه پيرامون آيه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ و آيه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يَغْفِرُ اَلذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ ، بحث مى‏كرديم گفتيم اين دو آيه مى‏تواند حكم خلود قاتل را مقيد كند و در نتيجه مى‏توان گفت: هر چند آيه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم را

مى‏دهد، ليكن صريح در حتمى بودن آن نيست و ممكن است خلود آن بوسيله توبه و يا شفاعت مورد عفو قرار گيرد.

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ فَتَبَيَّنُوا...﴾ كلمه «ضرب» به معناى سير در زمين و مسافرت است و اگر «ضرب» را مقيد كرده به قيد «سبيل الله»، براى اين بود كه بفهماند منظور از اين سفر خارج شدن از خانه به منظور جهاد است. و كلمه «تبين» به معناى تميز دادن و منظور از آن تميز دادن مؤمن از كافر است به قرينه اينكه مى‏فرمايد: «و به كسانى كه در برابر شما القاى سلام مى‏كنند نگوئيد: تو مؤمن نيستى» و مراد از القاى سلام همان تحيت سلام است كه تحيت اهل ايمان است ولى بعضى آيه را به صورت «لمن القى اليكم السلم» به فتح لام خوانده‏اند كه به اين قرائت منظور سلام دادن نيست بلكه تسليم شدن و تقاضاى صلح است.

و مراد از اينكه فرمود: ﴿لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾ به ابتغاء عرض حياة دنيا به او مگوييد «تو مؤمن نيستى»، اين است كه مسلمانان بخاطر اينكه مجاز باشند در جنگيدن و گرفتن غنيمت مساله مسلمان نبودن آنان را بهانه نكنند، مى‏فرمايد: چنين هدف پست و مادى را مجوز جنگيدن با آنان نسازيد زيرا: ﴿فَعِنْدَ اَللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ نزد خدا مغانم بسيار هست و كلمه «مغانم» جمع مغنم است و مغنم به معناى غنيمت است مى‏فرمايد: غنيمت‏ها و فوائدى كه نزد خداى تعالى است افضل از غنيمت‏هاى دنيايى است، براى اينكه هم بيشتر است و هم باقى و دائمى است، پس اگر شما طالب غنيمتيد جا دارد غنيمت‏هاى الهى را مقدم بداريد و بر غنيمت‏هاى دنيايى ترجيح دهيد.

﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اَللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا...﴾ يعنى شما قبل از اينكه ايمان بياوريد همين وضع را داشتيد، يعنى همه پى در پى به دست آوردن عرض و متاع حيات دنيا بوديد، ولى خداى تعالى بر شما منت نهاد، ايمانى به شما داد كه آن ايمان شما را از آن هدف پست منصرف نموده، متوجه به سوى خدا و مغانم بسيارى كه نزد او است كرد، حال كه خدا چنين منتى بر شما نهاده، وقتى با جمعيتى روبرو مى‏شويد كه وضعشان برايتان روشن نيست كه آيا دوستند يا دشمنند؟ مى‏خواهند با شما بجنگند و يا سر جنگ ندارند؟ مسلمانند و يا كافرند؟ تحقيق كنيد، تا بى‏گدار به آب نزده باشيد و اگر «تبين» را تكرار كرد، براى اين بود كه حكم را تاييد كرده باشد.

اين آيه شريفه گذشته از اينكه در مقام نصيحت و موعظه است، مشتمل بر نوعى توبيخ و سرزنش نيز هست، ولى تصريح ندارد به اينكه آن قتلى كه (على الظاهر) واقع شده، قتل عمد و آن

هم قتل مؤمن بوده، و بنابراين از ظاهر آيه بر مى‏آيد كه قتل خطايى بوده كه بوسيله بعضى از مؤمنين صورت گرفته، و او كسى از مشركين را كشته، به خيال اينكه مشرك است و اگر القاى سلام كرده از ترس بوده، و حال آنكه اينطور نبوده و او به راستى مسلمان شده و يا مى‏خواسته مسلمان شود. و آيه شريفه توبيخش مى‏كند به اينكه اسلام، ظاهر حال و گفتار افراد را معتبر مى‏داند و مسلمانان حق تفتيش از باطن كسى ندارند، باطن هر كسى را خدا مى‏داند و امر دلها به دست خداى لطيف و خبير است.

و بنا بر آنچه ما از ظاهر آيه فهميديم جمله: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا﴾ از باب اقتضاى حال در كلام آمده، مى‏خواهد بفهماند حال و وضع شما كه اين كار را كرديد و شخصى را با اينكه اظهار اسلام و ايمان كرد بدون اعتنا به سرنوشت او و بدون تحقيق از اسلام و كفرش به قتل رسانديد، حال كسى است كه در پى غنيمت است و جز به دست آوردن مال از هر راهى كه باشد هدفى ندارد، هر چند كه كشتن افراد با ايمان باشد. و معلوم است كه چنين كسى كوچكترين مساله را بهانه قرار مى‏دهد و بدون هيچ عذر موجهى افراد را مى‏كشد، تا اموال كشته خود را به غنيمت بر دارد و اين همان حال است كه مؤمنين قبل از ايمان آوردن داشتند، آرى در دوره جاهليت مردم هيچ هدفى به جز دنيا و ماديات نداشتند و امروز كه خداى منان بر آنان منت نهاده و نعمت ايمان را انعامشان كرده، واجب است كه ديگر چنين كارى را نكنند و وقتى مى‏خواهند عملى را انجام دهند، تحقيق كنند و باز هم تابع و منقاد خلق و خوى دوران جاهليت و آثارى كه از آن دوره باقى مانده نشوند.

### بحث روايتى (در باره شان نزول آيات مربوط به قتل عمد و قتل خطاى مؤمن)

در كتاب در المنثور در تفسير آيه: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً...﴾ آمده: كه ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه گفت: حارث بن يزيد بن نبيشه از بنى عامر بن لوى و ابى جهل، همواره عياش بن ابى ربيعه را شكنجه مى‏كردند، سپس همين حارث از مكه بيرون آمد تا به مدينه نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مهاجرت نموده اسلام آورد، در بين راه يعنى در حره به عياش نامبرده برخورد، عياش فرصت را غنيمت شمرده، جستن كرد و روى سينه حارث نشست و به خيال اينكه او هنوز كافر است به قتلش رسانيد و سپس نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمده، جريان را به اطلاع آن جناب رسانيد و چيزى نگذشت كه آيه: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً...﴾ نازل شد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آيه را

براى عياش قرائت كرد و سپس فرمود برخيز و يك برده مؤمن آزاد كن.

مؤلف: اين معنا به چند طريق ديگر روايت شده و در بعضى از آنها آمده كه عياش حارث را در روز فتح مكه كشت، و جريان بدين قرار بود كه عياش تا آن روز در بند مشركين گرفتار بود و مشركين او را شكنجه مى‏كردند، وقتى مكه فتح شد و عياش آزاد گرديد، بى خبر از اينكه حارث مسلمان شده، به انتقام از آن شكنجه‏ها او را به قتل رسانيد، ليكن روايتى كه ما از عكرمه نقل كرديم به اعتبار عقلى نزديك‏تر و با تاريخ نزول سوره نساء سازگارتر است.

طبرى در تفسير خود از ابن زيد روايت كرده كه گفت آن كسى كه آيه مذكور در شان او نازل شده، ابو درداء است، كه در سريه‏اى (جنگى) شركت داشت، از ميان لشكر به كنارى رفت و بخاطر حاجتى كه داشت، راه خود را به طرف دره‏اى كج كرد، در آنجا به مردى برخورد كه داشت گوسفندان خود را شبانى مى‏كرد، با شمشير به او حمله كرد، او گفت: لا اله الا الله، ليكن ابو درداء با ضربت شمشير كارش را تمام كرد و گوسفندانش را به ميان لشگر آورد، چون از اين عمل خود دلواپس بود، نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمد و جريان را به اطلاع آن حضرت رسانيد و آيه مورد بحث درباره اين داستان نازل گرديد.

و نيز در در المنثور از رويانى و ابن منده و ابى نعيم، از بكر بن حارثه جهنى روايت كرده كه گفت: اين آيه درباره وى نازل شده‏ ، به خاطر قصه‏اى كه نظير قصه ابى الدرداء داشته، و روايات به هر حال بر بيش از تطبيق دلالت ندارد.

و در تهذيب به سند خود از حسين بن سعيد از اساتيد و راويان سند خود از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: هر جا كه آزاد كردن يك برده به عنوان كفاره واجب است مى‏توان برده خردسال و تازه به دنيا آمده را آزاد كرد، مگر كفاره قتل كه حتما بايد برده بالغ را آزاد كرد، چون خداى عز و جل درباره كفاره قتل فرموده: ﴿وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾، و منظورش از رقبه مؤمنه كسى است كه اقرارش مسموع باشد و به حد بلوغ رسيده باشد (تا آخر حديث).

و در تفسير عياشى از موسى بن جعفر (عليهما السلام) روايت آمده كه شخصى از آن

جناب پرسيد: از كجا فهميده مى‏شود كه فلان برده مؤمن است؟ فرمود: بر اساس فطرت.

و در كتاب فقيه از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در پاسخ از اين مساله كه لشگر اسلام در بلاد كفر مردى مسلمان را (به خيال اينكه كافر است) كشته‏اند، فرمود: امام مسلمين وقتى از ماجرا خبر دار مى‏شود، بجاى آن مسلمان كه كشته شده، يك برده مسلمان آزاد مى‏كند، اين دستور خداى عز و جل است كه مى‏فرمايد: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ﴾ .

مؤلف: نظير اين روايت را عياشى آورده‏ و در اينكه فرمود: «به جاى آن» اشاره است به اينكه حقيقت آزاد كردن برده، اضافه شدن فردى است به آزادگان مسلمين، بخاطر اينكه يك نفر از عدد آنان كاسته شده، و ما در سابق به اين نكته اشاره كرديم.

و چه بسا كه از اين نكته استفاده شود كه بطور كلى مصلحت در آزاد كردن بردگان در همه كفارات همين افزوده شدن يك فرد غير عاصى است به جمعيت مؤمنين، بخاطر كم شدن يك فرد عاصى از آنان، (دقت بفرمائيد).

و در كافى از امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه فرمود: اگر شخصى كه كفاره دو ماه پى در پى روزه به گردن دارد و در بين ماه اول يك روز روزه را بخورد، بايد دوباره همه يك ماه را از نو بگيرد و اگر يك ماه اول را پى در پى گرفت و چند روزى هم از ماه دوم گرفت، ولى پيش آمدى برايش شد كه نتوانست ماه دوم را به پايان برساند، آن چند روز را قضا مى‏كند.

مؤلف: منظور حضرت بطورى كه ديگران هم گفته‏اند اين است كه آنچه به عهده‏اش باقى مانده قضا مى‏كند، اين نكته از مساله تتابع (و اينكه بايد پشت سر هم باشد) استفاده شده است.

و در كافى و تفسير عياشى، از آن جناب روايت شده در پاسخ شخصى كه پرسيد: آيا توبه مؤمنى كه مؤمن ديگر را عمدا به قتل رسانده باشد قبول است يا نه؟ فرمود: اگر او را به جرم اينكه مؤمن و داراى ايمان است كشته باشد توبه ندارد و توبه‏اش قبول نيست و اگر از شدت خشم و يا به خاطر چيزى از منافع دنيا بوده، توبه‏اش اين است كه از او انتقام بگيرند و اگر هيچكس نفهميده كه او قاتل است (و در نتيجه كارش به محكمه نكشيده) خودش نزد ورثه

مقتول مى‏رود و اقرار مى‏كند به اينكه مقتول آنان را وى كشته، اگر او را عفو كردند و به قتل نرساندند خونبها مى‏پردازد و علاوه بر دادن خونبها به ورثه به عنوان توبه به درگاه خداى عز و جل يك برده آزاد مى‏كند و دو ماه پى در پى روزه مى‏گيرد و شصت مسكين را طعام مى‏دهد. و

و در تهذيب به سند خود از ابى السفاتج از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه در تفسير جمله: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ فرموده: جزاى او جهنم است، البته اگر بخواهد كيفرش كند.

مؤلف: اين معنا در تفسير در المنثور از طبرانى و ديگران از ابى هريره، از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت شده، و روايات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد مشتمل است بر نكاتى كه گفتيم آيات مشتمل بر آن است و در باب قتل و قصاص روايات بسيارى وارد شده كه علاقمندان مى‏توانند آنها را در جوامع حديث از نظر بگذرانند.

و در تفسير مجمع البيان در ذيل جمله: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ...﴾ مى‏گويد: اين آيه درباره ضبابه كنانى نازل شده، كه برادرش هشام را در محله بنى النجار كشته يافت و جريان را به عرض رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رسانيد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) قيس بن هلال فهرى را با وى روانه كرد و به وى فرمود: به بنى النجار بگو اگر قاتل هشام را مى‏شناسيد تحويل برادرش دهيد تا از او قصاص كند، و اگر نمى‏شناسيد خونبهاى هشام را به برادرش بپردازيد، قيس بن هلال فهرى رسالت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را ابلاغ نموده، بنى النجار خونبها را دادند، وقتى قيس بن هلال فهرى به اتفاق ضبابه بر مى‏گشتند شيطان در دل وى وسوسه‏اى انداخت، كه چطور اين ننگ را بر خود هموار مى‏كنى كه بنى النجار خون برادرت را بريزند و تو، به گرفتن پول خون اكتفاء كنى؟ خوب است همان قيس بن هلال را كه همراه تو است به قتل برسانى، تا يك نفر را به جاى برادرت كشته باشى و ديه‏اى هم اضافه عايدت شده باشد، سر انجام شيطان كار خود را كرد و تيرى به طرف قيس افكند و او را كشت و شترى را سوار شده، با حالت كفر به مكه برگشت، و اين اشعار را سرود:

قتلت به فهرا و حملت عقله \*\*\* سراة بنى النجار ارباب فارع‏

فادركت ثارى و اضطجعت موسدا \*\*\* و كنت الى الاوثان اول راجع‏

يعنى من به خونخواهى، هشام فهر را بكشتم و خونبهايش را نيز به گردن بزرگان بنى النجار انداختم كه ارباب ملك‏هاى سرزمين فارعند و از آنان گرفتم، پس هم خونبها را گرفتم و هم خاطر خود را آسوده ساخته، به راحتى خوابيدم و در آخر به مسلك بت‏پرستى خود برگشتم او اول كسى بود كه از اسلام به بت‏پرستى برگشت.

رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: او را نه در حرم امنيت مى‏دهم، نه در خارج حرم، (خونش هدر است هر كجا ديده شد بايد كشته شود)، اين قصه را ضحاك و جماعتى از مفسرين روايت كرده‏اند (اين بود گفتار صاحب مجمع) .

مؤلف: قريب به اين مضمون از ابن عباس و سعيد بن جبير و غير آن دو نيز روايت شده است.

و در تفسير قمى ذيل آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ...﴾ آمده كه اين آيه بعد از مراجعت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از جنگ خيبر نازل شد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اسامة بن زيد را به سركردگى جمعيتى به طرف دهات يهودى‏نشين كه در ناحيه فدك قرار داشت فرستاد، تا آنان را به اسلام دعوت كنند، در يكى از آن دهات مردى بود به نام مرداس بن نهيك فدكى، وقتى شنيد جمعيتى از ناحيه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمده‏اند، خانواده و اموال خود را جمع نموده، در ناحيه كوه (و شايد مراد ناحيه شام باشد) جاى داده و خود به طرف اسامه مى‏آمد در حالى كه مى‏گفت: «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله» همين كه نزديك اسامه رسيد، اسامه با اينكه شهادت او را مى‏شنيد، ضربتى بر او زد و به قتلش رسانيد، و چون به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شرفياب شد جريان را به عرض رسانيد، حضرت فرمود: مردى را كشتى كه داشت شهادت مى‏داد معبودى بجز الله نيست و اينكه من فرستاده خداى تعالى هستم؟ اسامه عرض كرد: يا رسول الله او به خاطر كشته نشدن شهادت مى‏داد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: تو نه پرده از روى قلب او برداشتى (تا از باطن او آگاه شوى) و نه آنچه را كه به زبان گفت پذيرفتى و نه از باطن نفس او آگاه بودى، اسامه چون اين بشنيد سوگند ياد كرد كه ديگر احدى از گويندگان شهادتين را به قتل نرساند (و به همين بهانه در جنگ‌هايى كه امير المؤمنين (علیه السلام) با فرقه‏هايى از مسلمانان كرد تخلف نمود) و خداى تعالى در همين مورد بود كه آيه: ﴿وَ لاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىَ إِلَيْكُمُ اَلسَّلاَمَ لَسْتَ

مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا...﴾ نازل فرمود.

مؤلف: طبرى نيز اين روايت را در تفسير خود از سدى نقل كرده و سيوطى در تفسير الدر المنثور روايات زيادى در سبب نزول آيه مذكور نقل كرده، كه در بعضى از آنها آمده: داستان مربوط به مقداد بن اسود بوده و در بعضى ديگر آمده كه راجع به ابى الدرداء بوده و بعضى ديگر آن را مربوط به محلم بن جثامه دانسته، و در بعضى ديگر اصلا نام صاحب داستان يعنى قاتل و مقتول نيامده و قصه بطور سر بسته آمده و ليكن در بين همه اينها روايت اسامة بن زيد كه به بهانه سوگندش از جنگ‌هايى كه امام امير المؤمنين (علیه السلام) داشت تخلف ورزيد معروف است، و در كتب تاريخ نقل شده و خدا داناتر است.

## [سوره النساء (4):آيات 95 تا 100]

﴿لاَ يَسْتَوِي اَلْقَاعِدُونَ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي اَلضَّرَرِ وَ اَلْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ وَ فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً ٩٥ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كَانَ اَللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ٩٦ إِنَّ اَلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي اَلْأَرْضِ قَالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيراً ٩٧ إِلاَّ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلرِّجَالِ وَ اَلنِّسَاءِ وَ اَلْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً ٩٨ فَأُولَئِكَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اَللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً ٩٩ وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ يَجِدْ فِي اَلْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَ سَعَةً وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ اَلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اَللَّهِ وَ كَانَ اَللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ١٠٠﴾

### ترجمه آيات‏

كسانى كه بدون عذر و علت از جهاد در راه خدا تقاعد مى‏ورزند با كسانى كه در راه او با مال و جان خود جهاد مى‏كنند يكسان نيستند، خداى تعالى مجاهدان با مال و جان خود را بر نشستگان از حيث درجه برترى داده، و خدا به هر يك (از سه طائفه نامبرده يعنى متقاعدين بدون عذر و متقاعدين معذور و مجاهدين)

وعده اجرى عظيم داده است (95).

درجه‏هاى او مغفرت و رحمت اوست، و مغفرت و رحمت صفت خداى تعالى است (96).

كسانى كه فرشتگان قابض ارواح در حالى جانشان را مى‏گيرند كه ستمگر خويشند از ايشان مى پرسند: مگر چه وضعى داشتيد كه اين چنين به خود ستم كرديد مى‏گويند: در سرزمينى كه زندگى مى‏كرديم، اقويا ما را به استضعاف كشيدند، مى‏پرسند: مگر زمين خدا وسيع نبود و نمى‏شد به سرزمينى ديگر مهاجرت كنيد؟ و چون پاسخ و حجتى ندارند منزلگاهشان جهنم است كه چه بد سر انجامى است (97).

مگر آن مستضعفينى از مردان و زنان و كودكان كه نه مى‏توانند استضعاف كفار را از خود دور سازند، و نه مى‏توانند از آن سرزمين به جايى ديگر مهاجرت كنند (98).

كه اينان اميد هست خدا از آنچه نبايد مى‏كردند درگذرد، كه عفو و مغفرت كار خدا است (99).

و كسى كه در راه خدا از وطن چشم مى‏پوشد و مهاجرت مى‏كند، اگر به موانعى بر مى‏خورد به گشايش‏هايى نيز بر خورد مى‏نمايد و كسى كه هجرت‏كنان از خانه خويش به سوى خدا و رسولش درآيد و در همين بين مرگش فرا رسد، پاداشش به عهده خدا افتاده و مغفرت و رحمت كار خدا و صفت او است (100).

### بيان آيات‏

#### يكسان نبودن «مجاهدين» و «قاعدين» در فضيلت، و ترغيب و تحريك نمودن مسلمين به پرداختن به امر جهاد

﴿لاَ يَسْتَوِي اَلْقَاعِدُونَ ... وَ أَنْفُسِهِمْ﴾ كلمه «ضرر» به معناى كمبود در وجود است كمبودى كه مانع شود از اينكه آدمى به امر جهاد و قتال قيام نمايد، نظير كورى و شلى و بيمارى، و مراد از جهاد با اموال، انفاق آن در راه خدا و به منظور پيروز شدن بر دشمنان است و مراد از جهاد با انفس جنگيدن است.

و جمله: ﴿وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ...﴾ دلالت دارد بر اينكه مراد از اين اشخاصى كه قعود كردند (نشستند) كسانى است كه رفتن به جنگ را در زمانى ترك كردند كه احتياجى به رفتن آنان به جبهه جنگ نبوده، چون به مقدار كفايت ديگران رفته بودند، چون مى‏فرمايد: خداى تعالى به هر دو طائفه (آنها كه به جهاد رفتند و آنها كه نرفتند) وعده حسنى داده، پس غرض از جمله مورد بحث ترغيب و تحريك مسلمانان بر قيام به امر جهاد است، تا مسلمين در رفتن به جهاد شتاب نموده، از يكديگر سبقت بگيرند.

دليل ديگر بر اينكه مراد اين معنا است اين است كه خداى سبحان اولى الضرر (بيماران و نابينايان و امثال آنان) را استثناء كرده، سپس حكم كرد به اينكه قاعدون و مجاهدين يكسان نيستند، با اينكه اولى الضرر در مساوى نبودنشان با مجاهدين در راه خدا مانند قاعدينند.

و به فرضى هم كه بگوئيم خداى تعالى ثواب و مصلحتى كه از اولى الضرر به خاطر نرفتنشان به جبهه جنگ بر طبق نياتشان تلافى مى‏كند، (اگر واقعا نابينايى متاسف است از

اينكه چرا نمى‏تواند در جهاد شركت كند، خداى تعالى ثواب مجاهد به او مى‏دهد) اين معنا را نمى‏توانيم انكار كنيم كه اينگونه افراد فضيلت آن افرادى كه به جهاد رفتند يا شهيد شدند و يا بر دشمن پيروز گشتند را ندارند، خداى تعالى مجاهدين را بر قاعدين برترى داده، هر چند كه قاعدين عذر موجه داشته باشند و سخن كوتاه اينكه: اين آيه شريفه مى‏خواهد مؤمنين را تحريك و تشويق به جهاد نموده، و روح ايمان آنان را براى سبقت‏گيرى در خير و فضيلت بيدار كرده كند.

﴿فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ اين جمله در مقام تعليل مطلب قبل است، كه جمله: «لا يستوى...» آن را افاده مى‏كرد و به همين خاطر بود كه با واو عاطفه و ساير وسائل عطف اين جمله را عطف نفرمود و كلمه «درجة» به معناى مقام و منزلت است و درجات به معناى منزلتى بالاتر است بعد از منزلتى پائين‏تر، و معناى جمله: ﴿وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ...﴾ اين است كه خداى عز و جل به هر يك از دو طائفه قاعدين و مجاهدين و يا به هر يك از سه طائفه قاعدين غير اولى الضرر و قاعدين اولى الضرر و مجاهدين وعده حسنى داده است و كلمه: «حسنى» صفتى است كه موصوف آن حذف شده و تقدير كلام «كلا وعد الله العاقبة الحسنى» و يا «مثوبة الحسنى» و يا چيزى نظير اينها است، و اين جمله در سياق و زمينه دفع توهم است، چون مؤمنى كه به جهاد نرفته وقتى جمله: ﴿لاَ يَسْتَوِي اَلْقَاعِدُونَ ... دَرَجَةً﴾ را مى‏شنود، اى بسا كه ممكن است توهم كند كه پس او از هر اجرى و مثوبتى تهى دست است و هيچ فائده‏اى از ناحيه ايمانش و ساير اعمال صالحى كه دارد عايدش نمى‏شود، لذا براى دفع اين توهم فرمود: ﴿وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ﴾

﴿وَ فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً﴾ اين تفصيل و برترى دادن مجاهدين بر قاعدين به منزله بيان و شرح است براى تفصيلى كه قبل از اين جمله بطور اجمال ذكر شده بود و علاوه بر شرح و تفصيل فائده ديگرى را نيز دارد و آن اين است كه اشاره كند به اينكه مؤمن سزاوار نيست به آن وعده حسنى كه خداى تعالى به عموم مؤمنين (چه مجاهدين و چه قاعدين) داده بود قناعت كند و وعده: ﴿وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ﴾ را دست‏آويز قرار داده، از رفتن به جنگ و شركت در جهاد فى سبيل الله و تلاش در اعلاى كلمه حق و كوبيدن باطل كسالت بورزد، زيرا درست است كه خداى تعالى به قاعدين نيز حسنى مى‏دهد ولى مجاهدين را به درجاتى از مغفرت و رحمت اختصاص داده كه نمى‏توان آن را ناديده گرفت و در امر آن مغفرت و رحمت سهل‏انگارى نمود.

بيان شگفتى آيات مربوط به تفضيل مجاهدين بر قاعدين، از نظر سياق، و دفع توهم وجود شائبه تناقض در آن دو آيه‏

و بايد دانست كه امر اين آيه در سياقى كه دارد عجيب است، اولا براى اينكه نخست مجاهدين را مقيد كرد به مجاهدين در راه خدا به اموال و انفس و سپس براى بار دوم آنان را با قيد ﴿بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ﴾ آورد و در نوبت سوم بدون هيچ قيد نام برد.

و ثانيا براى اينكه در برترى دادن مجاهدين بر قاعدين نخست فرمود: اين برترى به يك درجه است و سپس فرمود به چند درجه است، حال بايد ديد وجه اين قيدها و اختلاف درجه و درجات چيست.

اما اينكه در آغاز مجاهدين را مقيد كرد به ﴿اَلْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ﴾ وجهش اين است كه زمينه گفتار، زمينه برترى دادن جهاد بر ترك جهاد و يا بگو نشستن در خانه است و جهاد وقتى بر قعود برترى دارد كه در راه خدا باشد نه در راه هواهاى نفسانى و نيز جهاد در راه خدا به خاطر همين كه در راه خدا است وقتى ارزش دارد كه با عزيزترين و محبوب‏ترين محبوب‏ها بوده باشد، يعنى با مال و از مال عزيزتر با جان باشد، و لذا در اول گفتار فرمود: ﴿وَ اَلْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ﴾ تا حقيقت مذكور را به روشن‏ترين وجهى بيان كرده باشد، بطورى كه ديگر جايى براى اشتباه باقى نگذارد.

سپس بعد از آنكه فرمود: ﴿فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ دَرَجَةً...﴾ هر چند از آن جهت كه در بالا گفتيم ديگر احتياجى نبود آن قيدها را يعنى قيد باموالهم و انفسهم را تكرار كند، چون قبلا آن دو قيد را آورده و آن جهت را افاده كرده بود و از آن جهت كسى دچار اشتباه نمى‏شد، ليكن از آنجايى كه اين جمله چسبيده به جمله: ﴿وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللَّهُ اَلْحُسْنىَ﴾ بود كلام احتياج پيدا كرد به اينكه علت آن برترى را روشن سازد و بفهماند اگر خداى تعالى مجاهدين به اموال و انفس را بر قاعدين برترى داده، علت اين برترى دادنش همان انفاق مال و بذل جان است، جان و مالى كه هر كسى آن را دوست مى‏دارد و به همين جهت در اين نوبت براى تقييد كلمه «مجاهدين» به ذكر اين سبب اكتفاء كرد و ديگر قيد «فى سبيل الله» را تكرار نكرد و تنها فرمود: ﴿اَلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ﴾، و اما اينكه براى نوبت سوم فرمود: ﴿وَ فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾ از آنجا كه ديگر احتياجى به ذكر آن قيدها نبود، نه همه آنها و نه بعضى از آنها، لذا همه را ترك كرد.

و اما اينكه در نوبت دوم درجه را به صيغه جمع آورد و فرمود: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾ وجهش اين است كه در نوبت اول در مقام بيان درجه و اينكه آيا يكى است و يا متعدد است نبود، تنها مى‏خواست بفرمايد: مجاهدين از حيث درجه مانند قاعدين نيستند و لذا كلمه «درجة» را منصوب آورد تا تميز باشد و بفهماند اين برترى از حيث درجه است. و اما در نوبت دوم كه

فرمود: ﴿وَ فَضَّلَ اَللَّهُ اَلْمُجَاهِدِينَ عَلَى اَلْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً دَرَجَاتٍ مِنْهُ...﴾ كانه لفظ «فضل» متضمن معناى اعطاء و يا معنايى شبيه به آن است و جمله‏ ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ﴾، بدل و يا عطف بيان براى جمله‏ ﴿أَجْراً عَظِيماً﴾ است و مى‏خواهد بفرمايد: خداى تعالى مجاهدين را اجرى عظيم داده، در حالى كه آنان را بر قاعدين اجرى عظيم بخشيده و يا پاداش داده، و آن اجر عظيم عبارت است از درجاتى از ناحيه خودش و بنابراين آيه شريفه در ابتدايش اين نكته را افاده مى‏كند كه مجاهدين از نظر مقام و منزلت با قاعدين يكسان نيستند بلكه برترى دارند و در اينكه اين برترى به يك منزلت است و يا منزلت‏هاى بسيار، ساكت است ولى در آخرش روشن مى‏سازد كه اين منزلت يك منزلت نيست بلكه منازل و درجات بسيارى است و اين درجات اجر عظيمى است كه خداى تعالى به وسيله آن مجاهدين را ثواب مى‏دهد. همه اين هايى كه گفته شد به اين اميد بود كه شايد با اين بيان اشكالى كه در اين آيه شده دفع شود و آن اشكال اين است كه از آيه شريفه بوى تناقض مى‏آيد، زيرا در اول آيه تفاوت مجاهدين با قاعدين را يك درجه دانسته و در آخر آيه چند درجه و مفسرين به منظور پاسخگويى از اين اشكال وجوهى ذكر كرده‏اند كه در بيشتر آنها و يا همه آنها نوعى تكلف به چشم مى‏خورد.

مثلا يكى از آن وجوه اين است كه مراد از تفضيل در اول آيه تفضيل مجاهدين بر قاعدين معذور و داراى عذر موجه است، و در ذيل آيه منظور برترى دادن مجاهدين بر قاعدينى است كه بدون عذر موجه از رفتن به جهاد تقاعد ورزيده‏اند، تفضيل اولى به يك درجه است و تفضيل دومى به چند درجه و هيچ تناقضى هم در كلام نيست.

يكى ديگر اين است كه مراد از درجه در اول آيه منزلت دنيوى از قبيل غنيمت جنگى و نام نيك و امثال اينها است و مراد از درجات در آخر آيه درجات اخروى است كه نسبت به امتيازات دنيوى بسيار زياد است، هم چنان كه خداى عز و جل فرموده: ﴿وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾ .

يكى ديگر اين است كه مراد از درجه در اول آيه مقام و منزلتى است كه بندگان خدا نزد خداى تعالى دارند و اين امرى است معنوى و مراد از درجات كه در ذيل آيه آمده، منازل بهشتى و درجات رفيع آن است كه امرى است حسى، ليكن خواننده محترم خوب مى‏داند كه در آيه شريفه هيچ دليلى بر هيچيك از اين اقوال و وجوه نيست.

و ضمير در كلمه «منه» احتمال دارد به خداى تعالى برگردد، مؤيد اين احتمال جمله:

﴿وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً﴾ است، البته اين تاييد وقتى تمام است كه بگوئيم جمله مذكور بيانگر درجات است، و معلوم است كه مغفرت و رحمت از ناحيه خدا است. (و بنابراين احتمال معنا چنين مى‏شود كه آن اجر عظيم عبارت است از درجاتى از ناحيه خدا و مغفرت و رحمتى).

احتمال هم دارد ضمير مذكور به كلمه «أجر» بر گردد، (كه در اين صورت معنا چنين مى‏شود كه خدا درجاتى از آن اجر عظيم و مغفرتى و رحمتى را خاص مجاهدين مى‏كند).

از ظاهر جمله: ﴿وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً﴾ چنين بر مى‏آيد كه بيان باشد براى كلمه درجات، چون درجات عبارت است: از منزلت‏هايى از ناحيه خداى سبحان، و اين منزلت‏ها هر چه باشد مصداق مغفرت و رحمت است و شما خواننده محترم در بعضى از مباحث گذشته توجه فرموديد كه رحمت (يعنى افاضه نعمت از ناحيه خدا) موقوف بر اين است كه قبلا موانع بر طرف شود و همين برطرف كردن موانع از كسى كه مبتلاى به آن است، خود مصداقى است از مغفرت و بلكه عين مغفرت است و لازمه اين سخن آن است كه مرتبه‏اى از مراتب نعمت‏هاى الهى و هر درجه و منزلتى رفيع، مغفرتى باشد نسبت به مرتبه‏اى كه بالاتر از آن است و بنابراين صحيح است بگوئيم درجات اخروى هر چه باشد هم مغفرتى است از ناحيه خداى سبحان و هم رحمتى است از آن جناب، و در قرآن كريم غالب مواردى كه كلمه رحمت و امثال آن بكار رفته، مغفرت نيز با آن بكار رفته است، مانند آيات زير: ﴿مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ ﴿مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ ، ﴿مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ ، ﴿وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اَللَّهِ وَ رِضْوَانٌ﴾ ﴿وَ اِغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا﴾ و آيات و موارد ديگرى نظير اينها.

خداى تعالى در آخر، كلام خود را با جمله: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ ختم فرمود و مناسبت اين دو اسم يعنى اسم غفور و رحيم از ميان اسماى خداى تعالى با مضمون آيه و مخصوصا با جمله: ﴿وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً﴾ روشن است حاجتى به توضيح ندارد.

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ لفظ «توفيهم» مى‏تواند صيغه ماضى باشد و هم صيغه مضارع و اگر آن را مضارع بگيريم اصلش «تتوفاهم» بوده و يكى از دو «تاء» آن به منظور تخفيف حذف شده، هم چنان كه مى‏بينيم

در آيه شريفه: ﴿اَلَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا اَلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ ، حذف نشده آن آمده است.

مراد به ظلم هم چنان كه آيه سوره نحل تاييد مى‏كند ظلم به نفس است و ظلم به نفس در اثر اعراض از دين خدا و ترك اقامه شعائر خدا حاصل مى‏شود و اين نيز در اثر واقع شدن و زندگى كردن در بلاد شرك و در وسط كفار قرار گرفتن پديد مى‏آيد، انسان وقتى خود را در چنين وضعى و موقعيتى قرار دهد ديگر راهى ندارد كه معارف دين را بياموزد و بدانچه دين خدا او را بدان مى‏خواند عمل كند و به وظائف عبوديت قيام نمايد.

اين آن معنايى است كه ما از زمينه آيه (و نه از لفظ آن) استفاده مى‏كنيم. چون ملائكه از اينگونه افراد در هنگام مرگشان مى‏پرسند: در چه شرائطى بوديد؟ و آنان در پاسخ مى‏گويند: ما در زمين مستضعف بوديم.

خداى تعالى در آيات زير كه كلمه «ظلم» مطلق آمده، يعنى نفرموده: ظلم به نفس و يا ظلم به غير، ظلم را معنا و تفسير كرده، فرموده: ﴿لَعْنَةُ اَللَّهِ عَلَى اَلظَّالِمِينَ اَلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجاً﴾ ، و حاصل تفسير اين دو آيه از كلمه ظلم با ظهورى كه ما از سياق آيه مورد بحث گرفتيم منطبق است (چون ما گفتيم مراد به ظلم، ظلم به نفس است و گفتيم كه اين ظلم از چه چيز ناشى مى‏شود، از اينكه آدمى به معارف دين صحيح بر خورد كند و آنچه مى‏شنود تحريف شده و يا تهمت و دروغ باشد كه دو آيه نامبرده نيز ظالم را همين معنا كرد).

﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾ يعنى از نظر ديندارى در چه وضعى قرار داشتيد؟ و در كلمه «فيم» حرف «م» در اصل «ما» بوده، كه يكى از وسائل استفهام و پرسش است و الف آن به منظور تخفيف حذف شده.

و در اين آيه دلالتى فى الجمله و سربسته هست بر صحنه‏اى كه در زبان روايات از آن تعبير شده به سؤال قبر، و فرموده‏اند كه فرشتگان خداى تعالى از هر كسى كه از دنيا مى‏رود و او را دفن مى‏كنند سؤالهايى پيرامون دين او و عقائدش از او مى‏كنند و اين تنها آيه مورد بحث نيست كه بر آن صحنه دلالت دارد، بلكه آيات زير نيز بر آن دلالت دارد: ﴿اَلَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا اَلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ، بَلىَ إِنَّ اَللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا

كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى اَلْمُتَكَبِّرِينَ وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اِتَّقَوْا مَا ذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْراً﴾ و ما ان شاء الله تعالى در تفسير سوره نحل بحثى در اين باره ايراد خواهيم كرد.

#### توبيخ كسانى كه بر اثر سلطه مشركين بر آنها از تمسك به دين باز ماندند بخاطر مهاجرت نكردنشان به سرزمينى ديگر

﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي اَلْأَرْضِ قَالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ سؤال ملائكه كه مى‏پرسند: ﴿فِيمَ كُنْتُمْ﴾ سؤالى است از حال و وضعى كه از نظر دين در زندگى داشتند و اينها كه مورد سؤال قرار مى‏گيرند، كسانى هستند كه از جهت دين وضع خوبى نداشتند و لذا در پاسخ ملائكه به جاى اينكه حال خود را شرح بدهند سبب آن را ذكر مى‏كنند، و آن سبب اين است كه در زندگى در سرزمينى زندگى مى‏كرده‏اند كه اهل آن مشرك و نيرومند بودند و اين طائفه را استضعاف كرده، بين آنان و بين اينكه به شرايع دين تمسك جسته و به آن عمل كنند حائل شدند.

و چون اين عذر يعنى عذر استضعاف (البته اگر راست گفته باشند) بدين جهت مانع ديندارى آنان شده كه نخواسته‏اند از آن شهر و آن سرزمين چشم بپوشند، و گرنه دچار اين استضعاف نمى‏شدند، چون مشركين نيرومند آنجا در ساير سرزمين‏ها نيرويى نداشته‏اند، پس استضعاف اين مستضعفين بطور مطلق نبوده، استضعافى بوده كه خودشان خود را به آن دچار كردند و مى‏توانستند با كوچ كردن از سرزمين شرك به سرزمين ديگر خود را از آن برهانند، لذا فرشتگان ادعاى آنان را كه گفتند: ما مستضعف بوديم تكذيب مى‏كنند و مى‏گويند: زمين خدا فراخ‏تر از آن بود كه شما خود را در چنان شرائط قرار دهيد، شما مى‏توانستيد از حومه استضعاف درآئيد و به جاى ديگر كوچ كنيد، پس شما در حقيقت مستضعف نبوديد، چون مى‏توانستيد از آن حومه خارج شويد، پس اين وضع را خود براى خود و به سوء اختيار خود پديد آورديد.

پس جمله: ﴿أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ استفهامى است توأم با سرزنش، هم چنان كه سؤال‏ ﴿فِيمَ كُنْتُمْ﴾ نيز اين سرزنش را در بر دارد، ممكن هم هست بگوئيم: استفهام اول براى تقرير است، يعنى به راستى مى‏خواهند بپرسند چه وضعى داشته‏اند، چون اين

سؤال از ملائكه موكل بر قبض ارواح اختصاص به ظالمين ندارد، بلكه همانطور كه از آيات سوره نحل نيز استفاده شد، اين سؤال را از همه مى‏كنند، چه متقين و چه غير ايشان، و به راستى مى‏خواهند بفهمند كه اين شخص كه دارند جانش را مى‏گيرند، از كدام طائفه بوده، و وقتى معلومشان شد كه از ظالمين بوده، آن وقت به عنوان سرزنش مى‏پرسند: ﴿أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً﴾ پس استفهام دوم به هر حال توبيخى است، چه اينكه اولى نيز توبيخى باشد و چه نباشد.

ملائكه در گفتار خود كلمه «ارض» را بر كلمه «الله» اضافه كردند و زمين را به خدا نسبت داده، پرسيده‏اند: مگر ارض خدا واسع نبود؟ و اين خالى از يك نكته نيست و آن نكته اشاره است به اينكه خداى سبحان قبل از آنكه بندگان خود را به ايمان و عمل صالح دعوت كند، اول زمين خود را فراخ قرار داد تا اگر كسى شرائط محليش اجازه‏اش نمى‏دهد ايمان بياورد به محل ديگر برود و اين نكته كه در آيه مورد بحث بطور اشاره آمده در آيه زير نيز به آن اشاره كرده مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ يَجِدْ فِي اَلْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَ سَعَةً﴾ .

ملائكه علاوه بر اين ارض الله را متصف به صفت فراخى كردند و اين براى آن بود كه بتوانند از هجرت تعبير كنند به‏ ﴿فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾، يعنى هجرت كنيد از بعضى قسمت‏هاى زمين به بعضى ديگر آن، و اگر فرض وسعت در بين نبود على القاعده بايد مى‏گفتند: «فتهاجروا منها»، از آن نقطه كه بوديد هجرت مى‏كرديد.

خداى تعالى بعد از نقل گفتگوى ملائكه با انسان در حال احتضار در باره ستمكاران حكم كرده به اينكه «اينان منزلگاهشان جهنم است و بد منزلگاهى است».

﴿إِلاَّ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلرِّجَالِ وَ اَلنِّسَاءِ وَ اَلْوِلْدَانِ...﴾ اين استثناء به اصطلاح استثنايى است منقطع، يعنى افراد استثناء شده قبلا در بين جمعيت مستثنا منه نبودند و اگر افراد نامبرده يعنى رجال و نساء و ولدان را نخست مستضعف خواند و سپس اين تعبير خود را با جمله بعدى تفسير كرد، براى اين بود كه بفهماند افرادى كه قبلا مورد بحث بودند ادعاى استضعاف مى‏كردند، ولى در حقيقت مستضعف نبودند، چون مى‏توانستند شرائط زندگى خود را عوض كنند و خود را از استضعاف رها سازند مستضعف حقيقى اين مردان و زنان و كودكانى هستند كه نمى‏توانند خود را از وضعى كه دارند رها سازند

و اگر بطور مفصل يكى يكى طبقات آنها را برشمرد و فرمود: «مردان و زنان و كودكان»، براى اين بود كه حكم الهى را بطور روشن بيان كند و ديگر جاى سؤال براى كسى باقى نگذارد.

﴿لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ كلمه «حيلت» گويى بناى نوع از مصدر «حيلولت» (حائل و مانع شدن)، بوده و معنايش نوعى حائل شدن بوده و سپس به عنوان آلت استعمال شده و معناى «وسيله و آلت حائل شدن بين دو چيز» را به خود گرفته است. و ممكن است حال باشد براى حصول و دست يابى بر چيزى و يا حالى ديگر، ولى استعمالش در آنچه پنهانى صورت بگيرد و نيز در امور ناپسند بيشتر از ساير موارد است، و به هر حال بطورى كه راغب‏ گفته، در ماده اين كلمه معناى دگرگونگى خوابيده و معناى جمله اين است كه: «همه ستمكاران نامبرده ما و ايشان در جهنم است، مگر مستضعفينى كه استطاعت ندارند و نمى‏توانند استضعافى كه از ناحيه مشركين متوجه آنان است را با حيلتى از خود برگردانند و براى خلاصى از شر آنان راه به جايى نمى‏برند» و بنابراين مراد از سبيل بطورى كه سياق آن را مى‏رساند اعم از راه‌هاى محسوس و غير محسوس است، هر دو را شامل مى‏شود در حقيقت استثناء نموده است كسانى را كه اهل مكه‏اند و براى مهاجرت راه مدينه را بلد نيستند و راه چاره‏اى هم براى نجاتشان از شر مشركين و از استضعاف در برابر عذاب و فتنه آنان سراغ ندارند.

### گفتار در معناى مستضعف‏

آيه مورد بحث اين معنا را روشن مى‏سازد كه جهل به معارف دين در صورتى كه ناشى از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هيچ دخالتى در آن قصور و در آن ضعف نداشته باشد در درگاه خداى عز و جل معذور است.

توضيح اينكه خداى سبحان جهل به دين و هر ممنوعيت از اقامه شعائر دينى را ظلم مى‏داند، ظلمى كه عفو الهى شامل آن نمى‏شود، آن گاه از اين قانون كلى مستضعفين را استثناء نموده، عذر آنان را كه همان استضعاف باشد پذيرفته است. آن گاه با بيانى كلى كه هم شامل آنان شود و هم شامل غير آنان معرفيشان نموده و آن بيان كلى عبارت است از اينكه كسى نتواند محذورى را كه مبتلاى بدان است دفع كند و اين معنا همانطور كه شامل مستضعفين مورد بحث

مى‏شود كه در سرزمينى قرار گرفته‏اند كه اكثريت و قدرت در آنجا به دست كفار است و چون عالمى دينى نيست كه معارف دين را از او بياموزند و يا محيط كفر و ترس از شكنجه‏هاى طاقت‏فرساى كفار اجازه نمى‏دهد به آن معارف عمل كنند و از سوى ديگر قدرت بيرون آمدن از آنجا و رفتن به محيط اسلام را هم ندارند، يا به خاطر اينكه فكرشان كوتاه است و يا گرفتار بيمارى و يا نقص بدنى و يا فقر مالى و يا موانع ديگرند، همچنين شامل كسى هم مى‏شود كه اصلا ذهنش منتقل به اين معنا كه دينى هست و معارف دينى ثابتى وجود دارد و بايد آن معارف را آموخته مورد عملش قرار داد نمى‏شود، هر چند كه اين شخص عنادى با حق ندارد و اگر حق به گوشش بخورد به هيچ وجه از قبول آن استكبار نمى‏ورزد، بلكه اگر حقانيت مطلبى برايش روشن شود آن را پيروى مى‏كند، ليكن حق برايش روشن نشده و عوامل مختلفى دست به دست هم داده و نگذاشته كه اين شخص به دين حق بگرايد.

چنين كسى نيز مستضعف است و مصداق استثناى در آيه است، چيزى كه هست اگر اين شخص نمى‏تواند حيله‏اى بينديشد و نه راه به جايى ببرد، از اين جهت نيست كه راه را تشخيص داده ولى قدرت رفتن ندارد، چون دشمن به او احاطه دارد و شمشير و شلاق دشمنان حق و دين اجازه رفتن به او نمى‏دهد بلكه از اين جهت است كه عاملى ديگر او را به استضعاف كشانيده و آن عبارت است از غفلت، و معلوم است كه با وجود غفلت ديگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل ديگر راه هدايت تصور نمى‏شود.

و اينكه گفتيم آيه شريفه شامل هر دو نوع مستضعف مى‏شود، به خاطر اطلاقى است كه در بيان آيه شريفه است و اين اطلاق، عموميت علت را مى‏رساند و همين عموميت علت از آيات ديگر نيز استفاده مى‏شود، مانند آيه شريفه: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ﴾ ، پس مطلب حق، و دين حق و هر حق ديگرى كه انسان از آن غافل است، در وسع انسان نيست و خداى تعالى هم كسى را از آن باز خواست نمى‏كند، هم چنان كه مطلب حق و دين حق و هر حق ديگر اگر مورد توجه آدمى باشد ولى از ناحيه دشمن قدرت بر انجام آن را نداشته باشد آن نيز در وسع آدمى نيست و خداى تعالى در مورد آن بازخواستى ندارد.

و اين آيه شريفه يعنى آيه سوره بقره همانطور كه تكليف را در جايى كه خارج از وسع باشد بر مى‏دارد، همچنين ضابطه‏اى كلى در تشخيص مورد دست مى‏دهد و مى‏فهماند كجا

است كه اگر تكليف را انجام ندهى معذورى و كجا است كه معذور نيستى، و آن ضابطه كلى اين است كه انجام ندادن تكليف مستند به اكتساب و اختيار خود آدمى نباشد و خودش در اين ترك وظيفه هيچ دخالتى نداشته باشد.

بنابراين پس كسى هم كه يا به كلى از دين غافل است و يا به بعضى از معارف حقه آن جاهل است، اگر غفلت و جهلش را علت يابى كنيم معلوم شود خودش يا به خاطر كوتاهى و يا سوء اختيار در جهلش دخالت داشته، چنين كسى ترك وظيفه‏اش مستند به خودش است و گنه كار و مسئول است و اگر بعد از ريشه‏يابى معلوم شد كه جهل و غفلتش و يا ترك وظيفه‏اش، به هيچ مقدارى مستند به خود او نيست، در نتيجه ترك وظيفه را مستند به او نمى‏دانيم و او را گناه كارى نمى‏شناسيم كه به علت استكبار از حق و يا انكار حق در مخالفت و گناه تعمد ورزيده باشد، پس هر انسانى آنچه از كارهاى خوب كه مى‏كند به سود خود مى‏كند و آنچه از كارهاى بد مى‏كند عليه خود مى‏كند، و اما اگر آنچه را كه مى‏كند به عنوان كار خوب و كار بد نمى‏كند و از خوبى و بدى آن جاهل و يا غافل است، آن عمل نه بسود او است و نه عليه او.

از اينجا روشن مى‏شود كه مستضعف تهى دست است و چيزى از خوبى و بدى در دست ندارد، چون آنچه مى‏كرده به عنوان كار خوب و يا كار بد نمى‏كرده، در نتيجه امر او محول به خداى تعالى است تا پروردگارش با او چه معامله كند؟ و اين معنا از ظاهر آيه شريفه: ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اَللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً﴾، كه بعد از آيه مورد بحث است و نيز از آيه شريفه: ﴿وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اَللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اَللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ، استفاده مى‏شود، البته با در نظر گرفتن اينكه رحمتش بر غضبش پيشى دارد، اميد عفو در آنان بيشتر است.

﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ...﴾

#### هيچ انسانى فى نفسه بى نياز از عفو الهى نيست و مستضعف نيز به علت جهلى كه بدان دچار است و به جهت اينكه در صدد تحصيل سعادت بر نيامده است نيازمند عفو الهى است‏

اين طائفه هر چند كه گناهى عمدى مرتكب نشده‏اند، چون به علت جهلى كه دچار آن هستند در آنچه كرده‏اند معذورند، و ليكن در سابق هم گفتيم آدمى زاده همواره در بين سعادت و شقاوت خود دور مى‏زند و در شقاوتش همين بس كه در صدد تحصيل سعادت خود برنيايد، در نتيجه هيچ انسانى فى نفسه بى‏نياز از عفو الهى نيست، او نيازمند به اين است كه خداى عز و جل

با عفو خود اثر شقاء را از دل او بزدايد، حال چه اينكه او فردى صالح باشد و يا طالح و يا هيچكدام، و به همين جهت است كه خداى تعالى در جمله مورد بحث اميد عفو از آنان را ذكر كرده.

در اين آيه شريفه سؤالى است و آن اين است كه چرا از يك سو فرموده: ﴿عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ كه ظاهر آن در خطر بودن مستضعفين است، و از سوى ديگر مى‏فرمايد: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً﴾ كه ظاهرش اين است كه عفو الهى شامل مستضعفين مى‏شود، جوابش اين است كه همانطور كه گفتيم صرف تهى دست بودن نيز شقاوت است، پس جا دارد بفرمايد: «اميد است خدا از آنان عفو كند» و از سوى ديگر چون اين طائفه را در صورت استثناء از ظالمينى نام برد كه مورد تهديد به‏ ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيراً﴾، قرار گرفتند و ظاهر اين استثناء اين است كه اين طائفه استثناء داخل جهنم نمى‏شوند، لذا با جمله: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً﴾ فهماند كه آرى اين طائفه مشمول عفو و مغفرت خداى تعالى هستند.

﴿وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ يَجِدْ فِي اَلْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَ سَعَةً﴾ راغب در مفردات مى‏گويد: كلمه «رغام» به فتح «راء» به معناى خاك نرم است، اين هم كه مى‏گويند: «رغم انف فلان رغما»، معنايش اين است كه دماغ فلانى را به خاك ماليد، و همچنين باب افعال اين ماده يعنى «أرغم غيره دماغ غير خود را به خاك ماليد»، و اين تعبيرها را وقتى مى‏آورند كه گوينده بخواهد خشم خود را برساند، به اين شعر توجه فرمائيد:

اذا رغمت تلك الانوف لم ارضها \*\*\* و لم اطلب العتبى و لكن أزيدها

وقتى آن دماغ‏ها را به خاك ماليدم، ديگر خوشنودشان نمى‏سازم و در صدد معذرت خواهى بر نمى‏آيم، بلكه خشمشان را بيشتر مى‏كنم.

كه در آن كلمه «رغمت» در مقابل ارضاء قرار گرفته و اين مقابله به ما مى‏فهماند كه «رغمت» دلالت بر اسخاط (باب افعال يعنى به خشم آوردن) دارد، و به همين جهت است كه گاهى به صيغه ارغام تعبير نموده، مى‏گويد: «ارغم الله انفه - خدا دماغش را به خاك ماليد» كه در اين تعبير «ارغم» همان معناى «اسخط» را مى‏دهد. هم چنان كه «راغم» نيز معناى «ساخط» را مى‏بخشد، و آن اين است كه آن دو نفر هر يك كوشش مى‏كرد، دماغ ديگرى را به خاك بمالد، ولى اين ماده بطور استعاره در معناى منازعه استعمال شده، از آن جمله خداى تعالى فرموده: ﴿يَجِدْ فِي اَلْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً﴾ كه در اينجا كلمه «مراغم» به معناى مذهب آمده - و به آيه اينطور معنا داده كه «هر كس در راه خدا مهاجرت كند، خداى تعالى راه‌هاى زيادى پيش پايش باز مى‏كند. در هر راهى كه ديد منكرى و گناهى دارد، گريبانش را مى‏گيرد

كه لازم است از آن بابت به خشم آيد، راه خود را عوض مى‏كند» و خود ما انسان‌ها هم مى‏گوئيم: «غضبت الى فلان من كذا» و هم مى‏گوئيم: «رغمت اليه» اين بود گفتار راغب.

و بنا بر آنچه گفته شد، معناى آيه شريفه اين مى‏شود كه: هر كس در راه خدا يعنى به طلب خشنودى او مهاجرت كند، و به اين منظور از خانه و كاشانه‏اش چشم بپوشد كه هم از نظر اعتقادى و هم از نظر عملى پاى بند به دين خدا باشد، خواهد ديد كه در زمين نقاط بسيارى براى زندگى او هست. هر نقطه‏اى را كه موانع نمى‏گذارد او در آن نقطه دين خدا را اقامه كند، به وسيله مهاجرت به نقطه‏اى ديگر پناهنده مى‏شود و به اين وسيله دماغ آن مانع را بخاك مى‏مالد، و آن مانع را بخشم درمى‏آورد و يا با آن به نزاع برمى‏خيزد، و آن وقت است كه مى‏فهمد زمين خدا فراخ است.

در آيات سابق نيز خداى تعالى فرموده: ﴿أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً...﴾ و با اين سابقه جا داشت بعنوان نتيجه گيرى فقط فرموده باشد: ﴿وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ يَجِدْ فِي اَلْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَ سَعَةً﴾ ولى هم كلمه «سعة» را آورد و هم كلمه‏ ﴿مُرَاغَماً كَثِيراً﴾ را براى اينكه خواست كلام را منطبق با غرض بسازد.

توضيح اينكه با آمدن كلمه «سعة» در دو آيه قبل و در خود اين آيه، آوردن كلمه ﴿مُرَاغَماً كَثِيراً﴾ كه لازمه سعه و فراخى زمين است، قيدى اضافى در كلام آمده و اين قيد اضافى را مقيد كرد به‏ ﴿فِي سَبِيلِ اَللَّهِ﴾، و فهماند كه هم مراغمه مقيد به سبيل الله است و هم سعه، تا نتيجه بگيرد كه در دو آيه قبل هم كه قيد سبيل الله نيامده بود، اين قيد منظور بود و به مؤمنين ساكن در دار شرك و محيط كفر تذكر بدهد كه اگر در راه خدا مهاجرت كنند، خدا راه‌هاى بسيارى پيش پايشان مى‏گذارد و اگر نكنند فردا كه مرگشان فرا مى‏رسد نمى‏توانند به ملائكه قبض ارواح بگويند: ما در زمين بيچاره بوديم. و اين موعظتى است به آنان كه در بيرون آمدن از محيط شرك، دلگرم و تشويق و تشجيع مى‏شوند و با آرامش خاطر مهاجرت مى‏كنند.

﴿وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ...﴾ مهاجرت به سوى خدا و رسول كنايه است از مهاجرت به سرزمين اسلام، سرزمينى كه انسان‌ها مى‏توانند در آنجا با كتاب خدا و سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آشنا شده، و سپس به آن دو عمل كنند.

و ادراك موت، استعاره به كنايه است از فرا رسيدن مرگ بطور طبيعى، و يا ناگهانى

چون از نظر تحت اللفظى ادراك به معناى آن است كه عقب مانده بدود تا خود را به آن كس كه جلو رفته برساند، و معلوم است كه مرگ كسى از آن كس عقب نمانده تا خود را به او برساند، پس معناى تحت اللفظى منظور نيست.

و همچنين اينكه از لزوم اجر و ثواب الهى بر خداى تعالى و بعهده گرفتن خداى تعالى كه به آنان پاداش دهد، تعبير فرمود به اينكه: ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اَللَّهِ﴾ تعبيرى است كنايه‏اى (و نكته آن رساتر بودن كنايه است از تصريح) و مى‏فهماند كه در نزد خداى عز و جل اجرى است جميل و ثوابى است جزيل، كه بطور حتم و صد در صد بنده مهاجر آن اجر را دريافت خواهد كرد، و خداى سبحان به الوهيت خود كه هيچ چيزى برايش گران و ناتوان كننده نيست، پاداش آنان را مى‏دهد.

آرى، هيچ چيزى كه او اراده كند، برايش ممتنع نيست، وعده خود را خلف نمى‏كند.

و اگر كلام خود را با جمله ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ ختم كرد، براى اين بود كه وعده وفاى به اجر و ثوابى كه داده است را تاكيد مى‏كند.

#### گروه‏ها و طوائف مختلف از مدعيان ايمان، از لحاظ زندگى در دار الايمان يا دار الشرك و از لحاظ جهاد يا قعود، و هجرت يا سكون‏

خداى عز و جل در اين آيات مؤمنين را - البته منظور ما از مؤمنين مدعيان ايمان هستند - از جهت اقامه در شهر ايمان و ماندن در شهر شرك به چند قسم تقسيم نموده و پاداش هر يك از اين طوائف را به نحوى كه سازگار با حال آنان باشد بيان نموده، تا موعظتى و هشدارى و سپس ترغيب به هجرتى براى آنان باشد، تا هر چه زودتر و با عزمى جزم‏تر دار شرك را ترك نموده، به دار ايمان مهاجرت كنند، و در آنجا اجتماعى تشكيل داده نيروى مجتمع اسلامى را تقويت نمايند، و نيز ترغيبى باشد به اتحاد و تعاون در احسان و تقوا، و اعلاى كلمه حق، و برافراشته كردن پرچم توحيد و علوم دينى.

طائفه اول كه سه قسم هستند: اول مجاهدين فى سبيل الله هستند كه در خانه ايمان قرار دارند، و با اموال و جان خود در راه خدا جهاد مى‏كنند.

دوم، قاعدين هستند كه بدون عذر موجه - و صرفا بخاطر اينكه سربازانى بقدر كفايت وجود دارد - از رفتن به جهاد خوددارى كرده‏اند.

سوم، آنهايى هستند كه با عذر موجه تخلف كرده‏اند، و خداوند به همه اينها وعده خوب

داده، ولى در عين حال، مجاهدين را از نظر درجه، برتر از قاعدين دانسته است.

طائفه دوم آنهايى هستند كه در دار شرك اقامت گزيده، و هنوز مهاجرت نكرده‏اند، اينها نيز دو قسمند: يكى آنهايى كه در مهاجرت نكردن بخود ستم كرده‏اند، به اين معنا كه مى‏توانستند مهاجرت كنند، ولى سهل‏انگارى كردند اينها ماوايشان جهنم است كه جايگاه بسيار بدى است. و دوم، آنهايى هستند كه بخود ستم نكرده‏اند، چون ماندنشان در دار شرك از ناتوانى و استضعافشان بوده، ﴿لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ اين طايفه اميد آن دارند كه خداى تعالى از آنان در گذرد.

طايفه سوم، كسانى هستند كه مستضعف نبوده، از شهر و خانه خود خارج شدند و بسوى خدا و رسول او (صلى الله عليه وآله و سلم) مهاجرت كردند و در دار هجرت مرگشان رسيده، چنين كسانى اجرشان به عهده خداى تعالى است.

و اين آيات از نظر مضمون اختصاص به زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مردم آن زمان ندارد، بلكه در همه زمانها جريان خواهد داشت، هر چند كه سبب نزولش حالتى بوده كه مسلمين در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و در خصوص شبه جزيره عربستان، و در فاصله زمانى بين هجرت به مدينه و بين فتح مكه داشته‏اند. آن روز شبه جزيره عربستان به دو منطقه تقسيم مى‏شده: يكى سرزمين اسلام كه عبارت بوده از مدينه و قراء اطراف آن، كه جماعتى از مسلمانان در آن زندگى مى‏كرده‏اند و آزادانه مراسم دينى خود را انجام مى‏دادند و مشركين و يهود و نصارايى كه آنجا بودند، مزاحمتى براى آنان فراهم نمى‏كردند، حال يا اينكه كارى به كار مسلمانان نداشتند، و يا اينكه با مسلمانان پيمان و معاهده‏اى داشته‏اند.

قسمت دوم، سرزمين شرك بود كه عبارت بود از مكه و اطراف آن، كه در تحت سيطره مشركين متعصب در بت‏پرستى قرار داشت. و مردم اين قسمت مزاحم مسلمانان بودند و در كار ديندارى آنان درد سر ايجاد مى‏كردند، و براى برگرداندن مؤمنين از دين اسلام به سوى شرك، به بدترين جنايات و شكنجه‏ها دست مى‏زدند.

و اين عموميت ملاك، اختصاص به مساله مورد بحث ندارد. بلكه ملاكهايى كه در اسلام هست، در همه زمانها حاكم است و بر هر مسلمانى واجب است تا آنجا كه برايش امكان دارد، اين ملاكها را بر پا دارد، يعنى تا آنجا كه مى‏تواند معالم دين را بياموزد (و خود را به استضعاف نزند) و باز تا حدى كه مى‏تواند شعائر دين را بپا داشته به احكام آن عمل كند.

(و سيطره كفر را بهانه براى ترك آن وظايف قرار ندهد. و به فرضى كه در سرزمينى زندگى مى‏كند كه سيطره كفر بدان حد باشد كه نه اجازه آموزش معالم دين را به او بدهد و نه بتواند

شعائر آن را بپا داشته، احكامش را عملى سازد) بايد از آن سرزمين كوچ كرده بجايى ديگر مهاجرت نمايد، حال چه اينكه سرزمين اول نام و عنوانش دار شرك باشد يا نباشد و چه اينكه سر زمين دوم نام و عنوانش دار اسلام باشد و يا نباشد. براى اينكه نام و عنوان در اسلام مطرح نيست، و بسيارى از اسماء و عناوين كه در صدر اسلام بوده امروز دستخوش دگرگونى شده و مسماهاى آن روز را از دست داده و اصل اسلام به صورت يك جنسيت (و به اصطلاح امروز، اسلام شناسنامه‏اى) در آمده، و مسلمان تنها جنبه يك عنوان و نامگذارى را بخود گرفته، بدون اينكه رعايت شود اين شخص مسلمان، عقايد اسلامى را دارد يا نه؟ و به راستى به آن عقايد معتقد هست يا نه؟ و آيا به احكام اسلام عمل مى‏كند يا خير؟ در حالى كه قرآن كريم اثر را تنها مترتب بر حقيقت هر چيزى مى‏داند، نه بر اسم آن چيز و مردم را به عملى تكليف مى‏كند به اينكه آن عمل را با روح و حقيقتش انجام دهند و به صورت آن اكتفاء نكنند. از آن جمله مى‏فرمايد: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ اَلْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لاَ يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ اَلصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾.

و نيز مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ اَلَّذِينَ هَادُوا وَ اَلنَّصَارىَ وَ اَلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ .

### بحث روايتى رواياتى در باره شان نزول آيات گذشته‏

در در المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و بيهقى در سنن خود از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: طايفه‏اى از اهل مكه مسلمان شدند و اسلام خود را

از مشركين مكه پنهان مى‏داشتند. و بهمين جهت مشركين به خيال اينكه آنان نيز مشركند، همراه خود به جنگ بدر آوردند، و بعضى از آن مسلمانان در آن جنگ آسيب ديدند و بعضى ديگر كشته شدند. مسلمانان گفتند ما اطلاع داريم كه اين چند نفر مسلمان بودند، و با اكراه مشركين به جنگ ما آمدند، لازم است براى آنان طلب مغفرت كنيد. در اين جريان بود كه آيه شريفه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ نازل شد.

ابن عباس ميگويد: سپس اين آيه را براى مسلمانانى كه در مكه بودند نوشتند، و فهماندند كه هيچ عذرى در باقى ماندن در مكه ندارند. آن مسلمانان بعد از اطلاع از اين آيه از مكه خارج شدند و به دنبالشان مشركين از مكه بيرون آمده و خود را به آنان رساندند. و دستگيرشان نموده، دچار فتنه و شكنجه‏شان كردند و از اسلام پشيمانشان ساختند و در اين جريان بود كه آيه شريفه: ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اَللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ اَلنَّاسِ كَعَذَابِ اَللَّهِ﴾ مسلمانان اين آيه را نيز به مسلمانان مكه نوشتند و مسلمانان مكه اندوهناك شده و از هر خيرى نوميد شدند و مجددا آيه: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَ صَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ نازل شد، و مسلمانان اين آيه را نيز به آن مسلمانان نوشتند و اضافه كردند كه خداى تعالى راه نجاتى پيش پايتان گذاشته، از فرصت استفاده كنيد و از مكه بيرون شويد.

مسلمانان نامبرده از مكه بيرون آمدند، ولى اين بار نيز مشركين آنان را تعقيب نموده، با آنها قتال كردند، بعضى از آنها كشته شدند، و بعضى نجات يافته و به مدينه رسيدند.

و در در المنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از ضحاك روايت كرده كه در تفسير اين آيه گفته است: در باره طايفه‏اى از منافقين نازل شده كه در هنگام هجرت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از آن جناب تخلف كردند و با آن حضرت به مدينه نيامدند. ولى با مشركين براى جنگ بدر خارج شدند و در آن جنگ در ضمن كشتگان قريش ديده شدند و خداى تعالى در باره آنان آيه مورد بحث را نازل كرد.

و نيز در در المنثور است كه ابن جرير در تفسير اين آيه از ابن زيد روايت كرده كه گفت: وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مبعوث شد، با اين بعثت، ايمانها و نفاقهاى پنهانى نيز ظاهر گرديد، مردانى نزد رسول خدا آمدند و گفتند: يا رسول الله، اگر ترس از اين مشركين نبود كه ما را شكنجه كنند، و چه و چه كنند، ما اسلام را مى‏پذيرفتيم، و ليكن بطورى كه آنها نفهمند شهادت مى‏دهيم به اينكه معبودى بجز خداى تعالى نيست و اينكه تو فرستاده خدايى.

و اين مطلب را همواره به عرض آن جناب مى‏رساندند، تا آنكه جنگ بدر پيش آمد و مشركين قيام كردند، و جار زدند كه هيچ مردى از آمدن با ما تخلف نمى‏كند، مگر آنكه ما خانه‏اش را ويران و مالش را غارت مى‏كنيم. آن عده از مسلمانان كه در نهان اسلام آورده بودند و به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آن سخن‏ها را گفته بودند با مشركين به جنگ بدر آمدند، طايفه‏اى از آنان كشته و طايفه‏اى ديگر اسير شدند.

ابن زيد، راوى حديث مى‏گويد: اما آنهايى كه كشته شدند همانها بودند كه خداى تعالى در باره آنان فرمود: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾.

و فرشتگان موكل بر قبض ارواح در پاسخشان گفتند: ﴿أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيراً﴾.

خداى تعالى سپس معذورين از اين مستضعفين را از مردان و زنان و كودكان كه نه چاره‏اى و نه راهى به سوى هجرت داشتند تصديق نموده و اين عذرشان را موجه دانسته كه اگر از مكه بيرون مى‏آمدند هلاك مى‏شدند و در باره آنان فرموده: ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اَللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ يعنى: اميد است خداى تعالى از اين عمل مستضعفين كه در بين مشركين اقامت گزيدند و از آنجا بيرون نيامدند عفو نمايد.

آن دسته هم كه در جنگ بدر اسير شدند، به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشتند كه: يا رسول الله تو خود مى‏دانى كه ما حاضر بوديم نزدت بيائيم، و به كلمه «لا اله الا الله» و اينكه تو فرستاده خدايى، شهادت دهيم. چيزى كه هست، اين مشركين ما را وادار كردند به جنگ شما بيائيم. و ما از مخالفت با آنان مى‏ترسيديم.

خداى تعالى در اين باره فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ اَلْأَسْرىَ إِنْ يَعْلَمِ اَللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ... وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اَللَّهَ مِنْ قَبْلُ...﴾ و .

و نيز در در المنثور است كه عبد بن حميد، و ابن ابى حاتم و ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ اَلْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ ... وَ سَاءَتْ مَصِيراً﴾ گفته: اين آيه در باره قيس بن فاكة بن مغيره و حارث بن زمعة بن اسود و قيس بن وليد بن مغيره و ابى العاص بن منية بن حجاج و على بن امية بن خلف نازل شد.

و در شرح ماجرا گفته است: بعد از آنكه مشركين قريش و پيروان آنان از مكه بيرون شدند تا نگذارند لشگر اسلام به كاروان ابو سفيان و ساير قريشيان حمله كنند و علاوه بر اين اگر توانستند دستبردى بزنند، و آنچه مسلمانان در روز نخله از آنان گرفته بودند بازستانند، جمعى از جوانانى كه (در باطن مسلمان بودند) را به اجبار همراه خود كردند و در سر چاه بدر به اينكه انتظار آن نداشتند با لشكر اسلام برخورد نموده و آن چند نفر كه نامشان برده شد، از اسلام برگشتند و در بدر كشته شدند.

مؤلف: روايات قريب به اين معانى از طرق عامه بسيار است، و اين روايات هر چند كه از ظاهرش بر مى‏آيد كه جنبه تطبيق دارد، و ليكن تطبيق خوبى است.

و از مهمترين نكته‏هايى كه از اين روايات و همچنين بعد از تدبر و دقت از آيات اين داستان استفاده مى‏شود، اين است كه قبل از هجرت و بعد از آن در مكه نيز منافقين بوده‏اند و اين نكته بسيار مهم است و در آينده نزديك كه ان شاء الله العزيز در باره حال منافقين بحث خواهيم كرد، به درد ما مى‏خورد.

و باز در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم، از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: در مكه مردى از قبيله بنى بكر بود بنام ضمره، و اين مرد بيمار بود. به اهل بيتش گفته بود: مرا از مكه بيرون ببريد، زيرا گرماى هوا مرا آزار مى‏دهد. پرسيدند تو را به كدام طرف ببريم؟ با دست خود اشاره كرد، به طرف راه مدينه. اهل بيتش او را از مكه بيرون آوردند. سر چند كيلومترى مكه از دنيا رفت. و آيه شريفه: ﴿وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ اَلْمَوْتُ...﴾ در شان او نازل شد.

مؤلف: روايات در اين معنا بسيار است، اما در اينكه نام آن شخص ضمره بوده يا چيز ديگر - اختلاف شديدى دارند. در بعضى آمده: ضمرة بن جندب بود. و در بعضى ديگر آمده: اكثم بن صيفى بود، و در بعضى آمده: ابو ضمرة بن عيص زرقى بود. و در بعضى ديگر آمده: ضمرة بن عيص از بنى ليث بود. و در بعضى آمده: جندع بن ضمرة جندعى بود. و در بعضى ديگر آمده: آيه شريفه در حق خالد بن حزام نازل شد كه به عزم مهاجرت بسوى حبشه از مكه بيرون آمد، و در بين راه مار او را گزيد و از دنيا رفت.

و در بعضى از روايات كه از ابن عباس نقل شده آمده كه او اكثم بن صيفى بوده راوى حديث گفته: من از ابن عباس پرسيدم، پس جريان ليثى كجا و در چه زمان اتفاق افتاد؟ در پاسخ گفت: اين جريان مدتى قبل از جريان ليثى اتفاق افتاد و اين آيه هم خاص است و هم عام.

مؤلف: منظور ابن عباس اين بوده كه آيه شريفه در خصوص اكثم نازل شده، و در غير او عموميت يافته است. و حاصل كلام اين شد كه سه نفر از مسلمانان هنگام هجرت كردن در بين راه از دنيا رفته‏اند، و آن سه نفر عبارتند از: اكثم بن صيفى، و ليثى، و خالد بن حزام. و اما اينكه آيه شريفه در حق كداميك از آنان نازل شده، ظاهرا روايات در اين باره فرقى ندارند كه همه در صدد تطبيق آيه با ماجرايى خاص بوده‏اند.

#### رواياتى در باره معناى مستضعفين‏

و در كافى از زراره روايت كرده كه گفت: من از امام باقر ابى جعفر (علیه السلام) از معناى عنوان مستضعف پرسيدم، فرمود: مستضعف كسى است كه چاره‏اى جز كافر شدن ندارد و كافر مى‏شود چون راهى به سوى ايمان ندارد. نه مى‏تواند ايمان بياورد، و نه مى‏تواند كافر شود.

يكى از مستضعفين، كودكانند. و يكى ديگر مردان و زنانى هستند كه عقلشان مثل عقل كودكان است و قلم تكليف از آنها برداشته شده است.

مؤلف: و اين حديث بطور مستفيض يعنى بطرق بسيار زياد از زراره نقل شده هم كلينى‏ آنها را آورده، هم صدوق‏ ، و هم عياشى‏ و همه اينها به چند طريق از او نقل كرده‏اند.

و در همان كتاب به سند خود از اسماعيل جعفى روايت كرده كه گفت: من از امام ابى جعفر (علیه السلام) پرسيدم آن دينى كه بشر و بندگان خدا نمى‏توانند در باره آن جاهل باشند چيست؟ حضرت فرمود: دين دامنه وسيعى دارد و آن طور كه مردم پنداشته‏اند دشوار نيست.

و ليكن خوارج - يعنى پيروان خوارج نهروان - خودشان از نادانى بر خود تنگ گرفتند. عرضه داشتم، فدايت شوم، اجازه مى‏دهى من آن دينى كه به آن معتقدم را بر شما عرضه كنم؟ فرمود: بله.

عرض كردم: شهادت مى‏دهم به اينكه معبودى جز الله تعالى نيست و اينكه محمد بنده او و فرستاده او است. و بدانچه آن جناب از نزد خداى تعالى آورده اقرار دارم و شما اهل بيت را دوست مى‏دارم و به ولايت شما معتقدم، و از دشمنان شما و هر كس كه بر شما مسلط شد و بر شما تفوق و امارت كرد و هر كس كه به شما در حقتان ظلم روا داشت بيزارم. امام (علیه السلام) فرمود: به خدا سوگند تو هيچ چيز از امر دين را جاهل نيستى و اين دينى كه تو بر من عرضه كردى به خدا سوگند همان دينى است كه ما به آن معتقديم، پرسيدم آيا كسى كه به اين امر و اين معتقدات معرفت ندارد، از مؤاخذه و عقاب خدا جان سالم بدر مى‏برد؟ فرمود: احدى از آنها سالم نمى‏ماند مگر مستضعفين. پرسيدم: مستضعفين چه كسانيند؟ فرمود: زنان و اولاد شما.

آن گاه - بعنوان شاهد - فرمود: مثلا نظر شما در باره ام ايمن چيست؟ من شهادت مى‏دهم به اينكه او از اهل بهشت است. با اينكه آن معرفت و آن اعتقاداتى كه شما داريد او نداشت.

و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد، از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: من از آن حضرت از مستضعفين پرسيدم، فرمود: زنان بلهاء - چشم و گوش بسته - كه در پس پرده حجاب خود قرار دارند، و خادمه - بى‏سواد و جاهل - كه اگر بگويى نماز بخوان ميخواند، و اگر نگويى نمى‏خواند - و خلاصه اينكه چشمش به دهان تو است خودش استقلال فكرى ندارد - و برده‏اى كه جلب كرده‏اى، كه او نيز استقلال فكرى ندارد و جز آنچه تو به او بگويى چيزى نمى‏فهمد، و همچنين پير فرتوتى كه هوش و حواس خود را از دست داده و دختر و پسر خرد سالى كه به حد بلوغ نرسيده‏اند، اينها همه مستضعفند. و اما مرد گردن‏كلفت - يعنى سالم و نيرومند - كه مى‏تواند در مسائل زندگى با خصم خود بگو مگو كند و شخصا بخرد و بفروشد. آيا تو مى‏توانى بعنوان يارى و طرفدارى بگويى اين بنده خدا مستضعف است؟ هرگز،

نه تو مى‏توانى چنين دلسوزى بكنى و نه او نزد خدا استحقاق چنين احترامى دارد.

و در كتاب معانى الاخبار، از سليمان، از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه در تفسير آيه مورد بحث فرموده: اى سليمان، در ميان اين مستضعفين كسانى هستند كه گردنشان از تو گوشت‏دارتر است، مستضعفين كسانى هستند كه روزه مى‏گيرند، و نماز مى‏خوانند و شكم و شهوت خود را از حرام نگه مى‏دارند، و حق را در غير ما نمى‏دانند، كسانى هستند كه به شاخه‏هاى شجره نبوت دست آويخته‏اند، اينها هستند كه مادامى كه چنگ به شاخه‏ها دارند و آنان را مى‏شناسند، اميد است خدا از آنان عفو فرمايد، اگر عفو فرمايد به رحمت خود عفو فرموده، و اگر عذابشان كند به گمراهى خود آنان عذابشان كرده است.

مؤلف: اينكه فرمود: «حق را در غير ما نمى‏دانند...» منظور اشاره به مذهب ناصبى‏ها است كه با اهل بيت (علیهم السلام) دشمنى دارند و يا تقصيرى كه كار را به نصب بكشاند، هم چنان كه روايات بعدى نيز بر اين معنا دلالت دارد.

و در همان كتاب، از امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه مستضعفين را چند قسم كرده كه بعضى مخالف بعضى ديگرند، و هر كس از اهل قبله ناصب و دشمن اهل بيت نباشد او مستضعف است.

و نيز در همان كتاب‏ و در تفسير عياشى‏ از امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه در تفسير آيه مورد بحث فرموده: ﴿لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾ يعنى نمى‏توانند براى نجات خود از نصب و دشمنى اهل بيت چاره‏اى بينديشند، ﴿وَ لاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ يعنى هيچ راهى به سوى حق نمى‏يابند، تا قدم در آن راه نهند، اينگونه افراد ناصبى كه در اعتقاد باطل خود تقصيرى ندارند، اگر به اعمال حسنه و اجتناب از محرمات الهى داخل بهشت شوند بارى به منازل ابرار نمى‏رسند.

و در تفسير قمى از ضريس كناسى از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: به امام (علیه السلام) عرضه داشتم: فدايت شوم، كسانى كه معتقد به توحيد و نبوت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) هستند ولى هم گناهكارند و هم در حين مرگ امامى براى خود

نمى‏شناسند، و به ولايت شما معتقد نيستند چه وضعى خواهند داشت. امام (علیه السلام) فرمود: اما اين هايى كه تو گفتى بعد از مردن در همان قبر و گودال خود هستند و از آنجا بيرون نمى‏آيند، بله اگر اعمالى صالح داشته باشند و اظهار دشمنى با اهل بيت نكرده باشند، از همان زير زمين كانالى بر ايشان كشيده مى‏شود تا از آن كانال به بهشتى كه خدا آن را در مغرب خلق كرده، در آيند. روح اينگونه افراد از آن حفره به آن بهشت داخل مى‏شود. و تا روز قيامت در آنجا مى‏مانند، تا خداى را ديدار نموده، به حسنات و گناهانشان حسابرسى شود، يا به بهشت بروند و يا به دوزخ. اينها هستند كه‏ ﴿مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اَللَّهِ﴾ و «منتظر فرمان خدايند» آن گاه فرمود: و مستضعفين يعنى ابلهان و اطفال خردسال و اولاد مسلمانان كه به حد بلوغ نرسيده‏اند، نيز همين وضع را دارند.

و اما ناصبين از اهل قبله، وقتى مردند از همان گودالشان راهى به سوى جهنم بر ايشان باز مى‏شود كه خداى تعالى آن جهنم را در مشرق آفريده، در آنجا زبانه‏ها و جرقه‏ها و دود آتش داخل مى‏شود، و زبانه‏اى از آتش همواره در آنجا هست، تا قيامت بپا شود، و يكسره به سوى جهنم روانه گردند.

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) از پدرش، از جدش، از على (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: براى بهشت هشت در است: درى است كه از آن انبيا و صديقين داخل مى‏شوند. و درى ديگر است كه از آن شهدا و صالحان داخل مى‏شوند، و پنج در از آنها مخصوص شيعيان و دوستداران ما است تا آنجا كه فرمود: و درى ديگر است كه ساير مسلمانان و گويندگان «لا اله الا الله» از آن داخل مى‏شوند. البته به شرطى كه در دل به سنگينى يك ذره بغض و دشمنى با ما اهل بيت نداشته باشند.

و در معانى الاخبار و تفسير عياشى‏ از حمران روايت كرده كه گفت: از امام صادق (علیه السلام)، از كلام خداى عز و جل پرسيدم كه مى‏فرمايد: ﴿إِلاَّ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ فرمود: مستضعفين عبارتند از كسانى كه در تحت ولايت اسلام قرار دارند. پرسيدم كدام ولايت؟ فرمود: آگاه باش كه منظور از اين ولايت، ولايت در دين نيست (چون كسانى كه داراى ولايت دينى هستند، يعنى دين خود را از اولياى دين گرفته و در دين از آنان پيروى مى‏كنند مستضعف

نيستند) بلكه منظور ولايت در نكاح و ارث بردن از يكديگر و مخالطت است. (و خلاصه كلام اينكه منظور كسانى است كه بر حسب ظاهر مسلمان شمرده شده و مسلمانان بايد با آنان معامله اسلام بكنند و با آنان ازدواج كنند، و ارث بدهند و ارث ببرند، و آميزش اسلامى داشته باشند، ولى بر حسب واقع مسلمان نيستند چون به علت كمبود در معرفت، عقايد اسلامى را ندارند.) اينطور افراد، نه مؤمنند، و نه كافر، و كارشان با خداست تا با آنان چه معامله‏اى بكند.

مؤلف: اينكه فرمود: كارشان با خداست اشاره است به آيه شريفه كه مى‏فرمايد: ﴿وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اَللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ .

و مطالبى كه مربوط به اين بحث است، به زودى مى‏آيد. ان شاء الله.

و در نهج البلاغه امام امير المؤمنين (علیه السلام) فرموده: عنوان استضعاف بر كسى كه حجت خدا به گوش او رسيده و گوش او آن را شنيده و عقلش آن را درك كرده صادق نيست و اطلاق نمى‏شود.

و در كافى از امام كاظم (علیه السلام) روايت آمده كه شخصى از آن جناب از ضعفاء پرسيد. امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: ضعيف كسى است كه حجت خدا به او نرسيده باشد و آراء و عقايد مختلف را تشخيص ندهد. و اما اگر فهم كسى اين مقدار باشد كه حق را از باطل تميز داده، اختلاف را تشخيص بدهد، او مستضعف نيست.

و در همان كتاب است كه شخصى از امام صادق (علیه السلام) پرسيد: چه مى‏فرمايى در باره مستضعفين؟ حضرت، حالتى چون وحشت زده‏ها بخود گرفت، و فرمود: مگر شما مستضعف سراغ داريد؟ مستضعف كجا پيدا مى‏شود؟ بخدا سوگند دين شما كه همان مذهب حق است، همه اقطار را گرفت، و معارف آن دست به دست به همه جا حتى در پستوى خانه زنان رسيد و زنان سقا در راه مدينه راجع به آن بحث و گفتگو مى‏كنند.

و در معانى الاخبار از عمر بن اسحاق روايت كرده كه گفت: شخصى از امام صادق (علیه السلام) پرسيد: حد مستضعف كه خداى تعالى از آنان سخن گفته چيست؟ فرمود: كسى كه نتواند حتى يك سوره از قرآن را بخواند. با اينكه خداى تعالى قرآن كريمش را طورى قرار

داده كه همه بتوانند آن را بخوانند و سزاوار نيست كسى نتواند آن را بخواند.

مؤلف: در اين ميان غير آنچه ما آورديم، روايات ديگرى نيز هست. و ليكن آنچه ما آورديم جامع مطالبى است كه در همه روايات اين باب است. و اين روايات هر چند در نظر ابتدايى با هم مختلفند، و ليكن با قطع نظر از خصوصياتى كه در بيانات آنها هست از نظر مدلول و معنا با هم متفقند و اختلافى كه در آنها هست بر حسب مراتب استضعاف است. و اطلاق آيه هم به آن بيانى كه گذشت، همان معناى جامع و مورد اتفاق را مى‏فهماند و آن عبارت است از اينكه كسى راه به سوى حق نبرد، و در اين راه نبردنش هيچ تقصيرى نداشته باشد.

## [سوره النساء (4):آيات 101 تا 104]

﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي اَلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ اَلصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ اَلْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً ١٠١ وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ اَلصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَ لْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرىَ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَ أَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اَللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً ١٠٢ فَإِذَا قَضَيْتُمُ اَلصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلىَ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا اَلصَّلاَةَ إِنَّ اَلصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً ١٠٣ وَ لاَ تَهِنُوا فِي اِبْتِغَاءِ اَلْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَ تَرْجُونَ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ يَرْجُونَ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ١٠٤﴾

### ترجمه آيات‏

و چون به سفر مى‏رويد و بيم آن داريد كه كفار شما را گرفتار سازند گناهى بر شما نيست كه نماز را شكسته بخوانيد، چون كفار دشمن آشكار شمايند (101). و چون خود تو اى پيامبر در بين آنان باشى و بخواهى نماز جماعت بخوانى، همه يكباره به نماز نايستند، بلكه عده‏اى از مؤمنين با تو به نماز بايستند و اسلحه خويش

برگيرند و چون سجده كردند نماز خود تمام كنند و پشت سر شما بايستند، طايفه دوم كه نماز نخوانده‏اند بيايند، و با تو نماز بخوانند و حتما اسلحه خويش با خود داشته باشند، چون آنها كه دچار بيمارى كفرند، خيلى دوست مى‏دارند شما از اسلحه و بار و بنه خود غافل شويد و يكباره بر شما بتازند، بله اگر بخاطر باران يا بيمارى حمل اسلحه برايتان دشوار بود مى‏توانيد اسلحه را زمين بگذاريد، اما به شرطى كه احتياط خود را از دست ندهيد، كه خدا براى كافران عذابى خوار كننده آماده كرده است (102).

و چون نماز را تمام كرديد در هر حال چه ايستاده و چه خفته و چه به پهلو خدا را به ياد آوريد - اين نماز شكسته مخصوص حالت خوف است - پس همين كه ايمن شديد نماز را تمام بخوانيد، كه نماز واجبى است كه بايد مؤمنين در اوقات معين انجام دهند (103).

در تعقيب كفار سستى نكنيد، چون اگر شما رنج مى‏بريد، آنان نيز مانند شما رنج مى‏برند. با اين تفاوت كه شما از خدا اميد پاداش داريد و آنان ندارند و علم و حكمت كار خدا و صفت اوست (104).

### بيان آيات

#### بيان آيات مربوط به نماز خوف و حكم نماز مسافر

در اين آيات نماز خوف و نماز شكسته در سفر تشريع شده، و منتهى مى‏شود به ترغيب مؤمنين به اينكه مشركين را تعقيب كنند و در جستجوى آنان باشند و اين آيات مرتبط و متصل به آيات قبل است، چون گفتيم سخن از نماز خوف دارد كه مربوط به ميدانهاى جنگ است و سخن از شكستن نماز در سفر دارد كه آن نيز بى ارتباط با جنگ نيست. چون جهاد غالبا مستلزم مسافرت است، آيات قبل هم درباره جهاد سخن مى‏گفت و متعرض شؤون مختلف آن بود.

﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي اَلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ اَلصَّلاَةِ...﴾ كلمه «جناح» هم به معناى گناه است، و هم حرج و تنگنايى، و هم عدول كردن و كلمه «قصر» به معناى نقص و كوتاه كردن نماز است.

در مجمع البيان گفته: درباره شكستن «قصر» نماز سه نوع تعبير هست: يكى ثلاثى مجرد «قصر الصلاة - نماز را شكست» كه اصطلاح قرآن است. و يكى باب تفعيل كه گفته مى‏شود: «قصرت الصلاة تقصيرا - نماز خود را شكستم چه شكستنى» و يكى ديگر باب افعال كه گفته مى‏شود: «اقصرت الصلاة اقصارا».

و معناى آيه شريفه اين است كه هر گاه به سفر رفتيد، مانعى از حرج و اثم نيست كه چيزى را از نماز كم كنيد. و عبارت «مانعى از حرج و گناه نيست» ظاهر در جواز است يعنى

مى‏توانيد نماز را شكسته بخوانيد و اين ظاهر منافات ندارد كه آيه شريفه در سياق وجوب آمده باشد.

خلاصه از نظر سياق دلالت بر وجوب كند، و از آن استفاده شود كه بايد نماز را بشكنيد، بطورى كه اگر تمام بخوانيد نمازتان باطل است.

هم چنان كه در آيه شريفه: ﴿إِنَّ اَلصَّفَا وَ اَلْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اَللَّهِ فَمَنْ حَجَّ اَلْبَيْتَ أَوِ اِعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ با اينكه سعى بين صفا و مروه از واجبات حج و عمره است.

علت اينكه گفتيم منافات ندارد، اين است كه مقام آيه شريفه مقام تشريع حكم است و در آن صرف كشف از اينكه چنين حكمى هست كافى است، و لازم نيست كه در اين مقام همه جهات و خصوصيات حكم بيان شود. (مى‏خواهد بفرمايد: نماز در سفر شكسته است و سعى بين صفا و مروه تشريع شده، اما آيا به نحو وجوب است يا غير وجوب از اين جهت ساكت است، چون در مقام بيان اين خصوصيات نيست.) هم چنان كه نظير اين تعبير را درباره روزه واجب آورده، فرموده: ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ .

﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ كلمه «فتنه» هر چند كه معانى بسيار مختلفى دارد، و ليكن آنچه از اطلاق آن در قرآن در خصوص كفار و مشركين معهود است، شكنجه است، يعنى كشتن و زدن و امثال اينها.

قرائنى هم كه در كلام است اين معنا را تاييد مى‏كند.

پس معناى آيه اين است كه اگر از كفار ترسيديد كه شما را شكنجه كنند و مورد حمله قرار دهند و به قتل برسانند، مى‏توانيد نماز را به صورت نماز خوف بخوانيد.

و در جمله مورد بحث قيد و يا شرط است براى جمله «فلا جناح عليكم...» و مى‏فهماند كه ابتداء شكستن نماز براى خوف فتنه و ترس از دشمن تشريع شد، و اين خصوصى بودن مورد، منافات ندارد با اينكه براى بار دوم بطور عموم و براى همه سفرهاى مشروع تشريع شود. هر چند كه پاى خوف در ميان نباشد. آرى، كتاب خدا يك قسم از نماز شكسته را بيان مى‏كند و سنت رسول الله آن را براى همه صور، عمومى مى‏سازد، كه ان شاء الله رواياتش بزودى مى‏آيد.

در حال نماز، جنگ افزارهايتان را همراه داشته باشيد و جانب احتياط را بگيريد تا غافلگير نشويد

﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ ... وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ اين آيه شريفه كيفيت نماز خوف را بيان مى‏كند و خطاب را متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏نمايد و او را امام جماعت فرض مى‏كند (مى‏فرمايد تو نماز را براى لشكر اقامه مى‏كنى، نيمى از لشكر با تو در نيمى از نماز شركت مى‏كنند و مى‏روند، نيمى ديگر به جماعت مى‏ايستند.) و اين در حقيقت از قبيل بيان حكم در قالب مثال است تا بيان براى شنونده واضح‏تر شده، و در عين حال مختصرتر و زيباتر از كار درآيد.

پس مراد از اينكه فرمود: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ اَلصَّلاَةَ﴾ خصوص نماز جماعت است، و مراد از جمله: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ برخاستن طايفه‏اى از لشكريان اسلام به نماز با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بنحو اقتدا است كه اين طايفه مامورند اسلحه خود را با خود داشته باشند، و مراد از اينكه فرمود: ﴿فَإِذَا سَجَدُوا...﴾ اين است كه وقتى طايفه اول سجده آخر نماز را بجا آوردند و نماز را تمام كردند، در پشت سر طايفه ديگر قرار بگيرند.

و همچنين مراد از جمله: ﴿وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ اين است كه طايفه دوم كه مى‏خواهند با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نماز بخوانند، نيز اسلحه خود را با خود داشته باشند.

و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه وقتى تو (رسول خدا ص) در جنگ همراه مسلمانان باشى، و حال، حال خوف بوده باشد، و بخواهى براى مسلمانان اقامه نماز كنى، يعنى با آنان نماز جماعت بخوانى، همه آنان يكباره داخل نماز نشوند، بلكه طايفه‏اى از آنان با تو به نماز بايستند، و به تو اقتدا كنند، و در حال نماز اسلحه خود را بردارند، و معلوم است كه طايفه‏اى ديگر مواظب اين طايفه و اثاث آنان هستند تا به سجده بروند و نماز را تمام كنند، و در پشت سر شما در جاى طايفه دوم قرار گيرند، آن وقت طايفه دوم در حالى كه آنها نيز سلاح را با خود دارند مى‏آيند و به نماز مى‏ايستند.

و اگر كلمه «طايفه» را كه مؤنث مجازى است، توصيف كرد به كلمه «اخرى» مؤنث كلمه «آخر» و در عين حال ضمير جمع مذكر به طايفه برگردانده، با اينكه ممكن بود ضمير مؤنث برگرداند و بفرمايد: «و لتاخذ اسلحتها» بطورى كه گفته‏اند براى اين بود كه هم رعايت جانب لفظ را كرده باشد و هم رعايت جانب معنا را (از نظر لفظ صفت موصوف مؤنث را مؤنث آورده، و از نظر لفظ «هم» را به طايفه برگردانيده. چون معناى طايفه، جماعتى از مردم است.) و در جمله: ﴿وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ «و حتما احتياط خود و سلاح خود بر گيرند»

نوعى استعاره لطيف بكار رفته، چون بطورى كه گفته‏اند: حذر و احتياط را آلت براى دفاع شمرده، همانطور كه سلاح، گرفتنى و برداشتنى است، احتياط را هم گرفتنى شمرده است.

﴿وَدَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ ... مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ اين جمله در مقام بيان علت حكمى است كه در اول آيه در مورد كيفيت نماز خوف بيان كرد، مى‏فرمايد: اينكه گفتيم اينطور نماز بخوانيد و نماز خوف را براى شما تشريع كرديم علتش اين است كه كفار بسيار دوست مى‏دارند شما با سرگرم شدن به نماز از اسلحه و ساز و برگ خود غفلت كنيد و با يك حمله بر شما بتازند.

﴿وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...﴾ اين جمله بيانگر تخفيفى ديگر در كيفيت نماز خوف است، و آن اين است كه گاه مى‏شود كه يا بخاطر باران و يا بيمارى، حمل اسلحه در نماز مشكل مى‏شود، مى‏فرمايد: اگر به اين جهات كه گفته شد از حمل اسلحه ناراحت مى‏شوند، حرجى بر آنان نيست كه بدون اسلحه نماز بخوانند اما به شرطى كه احتياط داشته باشند، و از كفار غفلت نورزند، چون كفار همه اهتمامشان به غافلگير كردن آنان است.

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ اَلصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اَللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلىَ جُنُوبِكُمْ...﴾ دو كلمه «قيام» و «قعود» هم ممكن است جمع قائم و قاعد باشند و هم اينكه مصدر باشند، و در هر حال در اين آيه شريفه حال از ذكر خدايند.

و همچنين جمله: ﴿عَلىَ جُنُوبِكُمْ﴾ كه آن نيز حال است، و آوردن اين سه حال كنايه است از استمرار ذكر، بطورى كه همه احوال را فرا گيرد. (مى‏فرمايد: وقتى نمازتان تمام شد بطور دائم و در همه احوال خداى تعالى را بياد آوريد.) ﴿فَإِذَا اِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا اَلصَّلاَةَ﴾ مراد به «اطمينان» استقرار است و چون جمله مورد بحث در مقابل جمله: ﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي اَلْأَرْضِ...﴾ قرار گرفته، از ظاهر آن بر مى‏آيد كه مراد به اين استقرار، برگشتن از سفر جنگ به وطن است، سياق هم اين معنا را تاييد مى‏كند، و بنابراين مراد به اقامه نماز در وطن، نشكستن آن و تمام خواندن آن است، زيرا تعبير از نماز خوف به نماز شكسته اشاره‏اى به اين معنا دارد.

﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ كتابت كنايه است از واجب بودن و واجب كردن، مى‏فرمايد: نماز بر مؤمنين نوشته و واجبى است داراى وقت نظير آيه شريفه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ

قَبْلِكُمْ﴾ .

و كلمه «موقوف» از ماده وقت است، وقتى گفته مى‏شود: «وقت كذا» - معنايش اين است كه براى فلان امر فلان وقت را معين كردم.

بنابراين از ظاهر لفظ آيه بر مى‏آيد كه نماز از همان اول تشريع، فريضه‏اى داراى وقت بوده كه بايد هر نمازى را در وقت خودش انجام داد.

ولى ظاهرا وقت در نماز، كنايه باشد از ثبات و عدم تغير و خلاصه كلام اينكه ظاهر لفظ منظور نيست، و نمى‏خواهد بفرمايد نماز فريضه‏اى است داراى وقت بلكه مى‏خواهد بفرمايد: فريضه‏اى است لا يتغير و ثابت و بنابراين اطلاق موقوت بر كلمه كتاب، اطلاق ملزوم بر لازمه چيزى است. و مراد از كتاب موقوت، كتابى مفروض و ثابت و غير متغير است. مى‏خواهد بفرمايد: نماز به حسب اصل، دگرگونگى نمى‏پذيرد، پس در هيچ حالى ساقط نمى‏شود، اگر ما اين معنا را ترجيح داديم براى اين است كه معناى اول كه در بدو نظر از ظاهر لفظ آيه به ذهن مى‏رسد، با مضمون جمله‏هاى قبلى نمى‏سازد، چون مضمون آن جمله‏ها احتياج به آن نداشت كه متعرض موقوت بودن نماز بشود، و بفرمايد نماز وقتى معين دارد، علاوه بر اينكه جمله: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ...﴾ در مقام بيان علت جمله: ﴿فَإِذَا اِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا اَلصَّلاَةَ﴾ است. و معلوم است كه ظاهر اين تعليل اين است كه مراد از موقوت بودن نماز ثابت بودن آن و ساقط نشدنش در هيچ حالى از احوال و مبدل نشدنش به چيز ديگر است، مى‏فرمايد: نماز نه ساقط مى‏شود، و نه مانند روزه به چيز ديگر نظير كفاره مبدل و عوض مى‏شود.

﴿وَ لاَ تَهِنُوا فِي اِبْتِغَاءِ اَلْقَوْمِ...﴾ كلمه «وهن» به معناى ضعف است. و كلمه «ابتغاء» به معناى طلب، و كلمه «الم» به معناى درد و ناراحتى و به تعبير كوتاه، مقابل لذت است.

و جمله: ﴿وَ تَرْجُونَ مِنَ اَللَّهِ مَا لاَ يَرْجُونَ﴾ حال از ضمير جمع غائبى است كه در كلمه «تهنوا» نهفته است. و معناى جمله اين است كه: حال دو طايفه يعنى شما مسلمانان و طايفه كفار از نظر ناراحتى يكسان است. همانطور كه شما ناراحت مى‏شويد آنها نيز مى‏شوند، و شما حال بدترى از حال دشمنان خود نداريد، بلكه شما مرفه‏تر و خوشبخت‏تر از كفاريد. براى اينكه شما از ناحيه خدايتان اميد فتح و ظفر و اميد مغفرت داريد. براى اينكه او ولى مؤمنين است. و

شما نيز از مؤمنين هستيد. و اما دشمنان شما مولايى ندارند و اميدى كه دلگرمشان كند از هيچ ناحيه‏اى ندارند. و در نتيجه در عمل خود نشاط ندارند و كسى نيست كه رسيدن آنان به هدف را ضمانت بكند، و خداى تعالى داناى به مصالح است. و در امر و نهيى كه مى‏كند حكيم است.

### بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به نماز خوف و نماز مسافر و وقت نمازهاى واجب)

در تفسير قمى است كه آيه نماز خوف وقتى نازل شد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به سوى حديبيه حركت كرد، تا به مكه برود، و چون خبر به قريش رسيد، خالد بن وليد را با دويست سوار به استقبال رسول خدا فرستادند، و او همه جا بر سر كوه‏ها مى‏رفت و خود را به لشكر اسلام و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نشان مى‏داد. تا آنكه در يكى از قسمتهاى راه هنگام ظهر رسيد، و بلال اذان گفت، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با لشكرش نماز خواند. خالد بن وليد به همراهان خود گفت: چه خوب است كه هم اكنون كه لشكريان اسلام مشغول نمازند، بر آنان بتازيم. چون اگر اين فرصت را از دست ندهيم به هدف خود مى‏رسيم. زيرا من مى‏دانم كه مسلمانان نماز را نمى‏شكنند، بنابراين ساعتى ديگر كه هنگام نماز ديگرشان است، فرا مى‏رسد و آن نمازى است كه از نور چشم، بيشتر آن را دوست دارند. همين كه داخل نماز شدند، بر آنان حمله مى‏كنيم.

در اين هنگام جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد، و دستور نماز خوف را آورد، كه خداى تعالى مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ...﴾ .

و در مجمع البيان در ذيل آيه: ﴿وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ...﴾ گفته است: اين آيه وقتى نازل شد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در عسفان بود و مشركين در ضجنان قرار داشتند، هر يك در جاى خود توقف كرده بودند، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با اصحابش نماز ظهر را با تمام ركوع و سجودش خواند، مشركين تصميم گرفتند، در حال نماز بر مسلمين حمله ببرند، بعضى گفتند مسلمانان نمازى ديگر دارند كه از اين نماز در نظرشان محبوبتر است، و منظور آنان نماز عصر بود. مشركين تصميم گرفتند كه در هنگام نماز عصر حمله كنند، ولى خداى عز و جل اين آيه را فرستاد. و در نتيجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نماز عصر را به طريق نماز خوف خواند و همين معنا باعث شد كه خالد بن وليد مسلمان شود (تا آخر

داستان).

و در همان كتاب است كه ابو حمزه - ثمالى - در تفسير خود گفته است: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با قبيله بنى انمار جنگيد و آنها را شكست و فرارى داد. و كودكان و اموال را ضبط كرد، و در حالى كه احدى از دشمنان به چشم نمى‏خوردند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مسلمانان پياده شده، اسلحه خود را بزمين گذاشتند، در اين لحظه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از لشكريان دور شد و براى قضاى حاجت به نقطه‏اى رفت، در حالى كه سلاحى با خود نداشت و بين آن جناب و لشكريانش بيابانى فاصله بود. بيابانى ناهموار و پست و بلند كه مسلمانان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نمى‏ديدند و باران هم نم نم شروع به باريدن كرد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) زير سايه درختى نشست. يكى از لشكريان دشمن بنام غورث بن حارث محاربى آن جناب را ديد و يارانش نيز ديدند و غورث را تشويق كردند به اينكه رسول خدا را به قتل برساند. غورث گفت: خدا مرا بكشد اگر او را نكشتم. پس از كوه سرازير شد در حالى كه شمشير خود را برهنه كرده بود و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از آمدن او بى‏خبر بود، يك وقت خبردار شد كه غورث با شمشير كشيده بالاى سرش حاضر شده بود و مى‏گفت: اى محمد امروز چه كسى تو را از شر من حفظ مى‏كند؟! رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: «الله»، همين كه آن جناب، اسم جلاله را به زبان آورد غورث دشمن خدا با صورت به زمين افتاد. رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برخاست و شمشير او را گرفت و فرمود: اى غورث چه كسى مى‏تواند اكنون مانع من از كشتن تو شود؟ غورث گفت: هيچ كس نيست. فرمود: آيا شهادت مى‏دهى به اينكه معبودى به جز خداى تعالى نيست. و اينكه من بنده و فرستاده اويم؟ غورث گفت: نه، و ليكن عهد مى‏بندم كه ديگر تا ابد با تو جنگ نكنم و هيچ دشمنى را عليه تو كمك ننمايم. رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شمشيرش را به او داد. غورث گفت: بخدا سوگند كه تو بهتر از منى. آن جناب فرمود: آخر من به اينگونه صفات ستوده سزاوارتر از توام.

غورث به طرف ياران خود رفت. پرسيدند: ما تو را ديديم كه با شمشير بالاى سر او ايستاده بودى، پس چرا او را نكشتى؟ گفت: خدا نگذاشت، من شمشير را بلند كردم كه بر او فرود آورم، نفهميدم چه كسى پس گردنى به من زد، بطورى كه با صورت به زمين افتادم و شمشير نيز از دستم افتاد و قبل از آنكه من شمشير را بردارم، محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) آن را

برداشت، و چيزى نگذشت كه باران قطع شد و آب باران در بيابان به جريان افتاد، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) متوجه اصحاب خود شد و جريان را براى آنان شرح داد و اين آيه را برايشان خواند: ﴿إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ...﴾ .

و در فقيه به سند خود از عبد الرحمن بن ابى عبد الله از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در جنگ ذات الرقاع با اصحاب خود به نماز ايستاد، به اين صورت كه اصحاب را دو قسمت كرد، يك دسته را پيش روى دشمن قرار داد و با دسته ديگر نماز خواند. او تكبير گفت، آنان نيز گفتند، آن جناب حمد و سوره خواند و آنان ساكت بودند، او ركوع كرد، آنان نيز ركوع كردند، او سجده كرد، آنان نيز سجده كردند. سپس رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) براى ركعت دوم بپا خاست و ديگر چيزى از حمد و سوره ركعت دوم را نخواند تا اصحاب خودشان حمد و سوره خواندند و ركعت دوم را تمام كردند و به يكديگر سلام دادند، و به طرف لشكريان رفته و در برابر دشمن ايستادند و دسته دوم كه تا كنون در برابر دشمن ايستاده بودند آمدند و پشت سر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) ايستاده، آن جناب تكبير گفت، آنان نيز گفتند و سكوت كردند. رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) حمد و سوره خوانده و به ركوع رفت، آنان نيز ركوع كردند، آن جناب سجده كرد آنان نيز سجده كردند، آن گاه رسول خدا نشست و تشهد خواند و به ايشان سلام داد. آنان برخاستند و يك ركعت باقيمانده خود را خوانده، در آخر به يكديگر سلام دادند و اين همان نماز خوفى است كه خداى تعالى در آيه شريفه: ﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ اَلصَّلاَةَ ... كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ پيامبر گراميش را به خواندن آن دستور داده است.

امام (علیه السلام) سپس فرمود: كسى كه بخواهد نماز مغرب را با جمعى به طريق نماز خوف بخواند، بايد يك ركعت را با طايفه اول بخواند (و بايستد تا آنان دو ركعت ديگر را خود بخوانند و سلام دهند و در جاى طايفه دوم قرار بگيرند) آن گاه ركعت ديگرش را با طايفه دوم بخواند (تا آخر حديث) .

و در تهذيب به سند خود از زراره روايت كرده كه گفت: از امام باقر ابى جعفر (علیه السلام) از نماز خوف و نماز سفر پرسيدم، كه آيا هر دو شكسته مى‏شود؟ فرمود: بلى و نماز خوف به شكسته شدن سزاوارتر از نماز سفر است، چون در سفر، خوفى در بين نيست.

و در كتاب فقيه شيخ صدوق (عليه الرحمه) به سند خود از زراره و محمد بن مسلم روايت كرده كه هر دو گفتند: به امام باقر ابى جعفر (علیه السلام) عرضه داشتيم: چه مى‏فرمائيد درباره نماز در سفر؟ چگونه بايد آن را خواند؟ و چند ركعت بايد خواند؟ فرمود: خداى عز و جل مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي اَلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ اَلصَّلاَةِ﴾ و به حكم اين آيه شكستن نماز در سفر واجب شد، همانطور كه تمام خواندنش در حضر (منزل) واجب است.

مى‏گويند: عرضه داشتيم: آيه شريفه نفرموده كه «افعلوا چنين كنيد» بلكه فرموده: «حرجى بر شما نيست اگر نماز را بشكنيد»، و اين عبارت وجوب را نمى‏رساند، بلكه مى‏رساند كه مسافر مى‏تواند نماز را بشكند. جناب عالى چگونه وجوب را از آن استفاده كرديد و مى‏فرمائيد: شكستن نماز در سفر واجب است، همانطور كه تمام خواندنش در حضر واجب است؟.

حضرت در پاسخ فرمود: مگر خداى عز و جل نفرموده: ﴿إِنَّ اَلصَّفَا وَ اَلْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اَللَّهِ فَمَنْ حَجَّ اَلْبَيْتَ أَوِ اِعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ با اينكه مى‏دانيد كه طواف بين صفا و مروه واجب است، چون هم خداى تعالى آن را در كتابش ذكر كرده و هم پيامبرش آن را عمل كرده، تقصير در نماز سفر نيز همين طور است. هم خداى تعالى در كتاب مجيدش ذكر كرده و هم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عملا آن را پياده كرده است.

مى‏گويند: عرضه داشتيم: حال اگر كسى در سفر، چهار ركعتى بخواند، بايد اعاده كند يا نه؟ فرمود: اگر آيه تقصير را خوانده و برايش تفسير شده و با اين حال چهار ركعتى خوانده، بايد نمازش را دوباره بخواند، و اگر نخوانده و يا اگر خوانده معنايش را نفهميده، اعاده بر او لازم نيست.

و نمازها همه‏اش در سفر دو ركعتى است، همه نمازها الا نماز مغرب، كه در سفر نيز سه ركعت است و شكسته نمى‏شود، چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آن را در سفر و حضر سه ركعتى باقى گذاشت. (تا آخر حديث)

و در در المنثور است كه ابن ابى شيبه و عبد بن حميد و احمد و مسلم و ابو داود، و ترمذى

و نسايى و ابن ماجه و ابن جارود و ابن خزيمه و طحاوى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و نحاس (در ناسخ خود) و ابن حبان همگى از يعلى بن اميه روايت آورده‏اند كه گفت: من از عمر بن خطاب پرسيدم: آيه شريفه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ اَلصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ شكستن نماز را مخصوص خوف دانسته و امروز مردم خوفى ندارند، ديگر چرا بايد نماز را شكسته بخوانند؟ عمر گفت: من نيز همين تعجب تو را كردم و علت آن را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) جويا شدم. فرمود: تعبير به «لا جناح عليكم» براى اين است كه بفهماند اين حكم تصدق و ارفاقى است از ناحيه خدا به شما مسلمين. و اما اينكه واجب است نماز شكسته شود براى اين است كه قبول تصدق خدا واجب است، پس صدقه خدا را قبول كنيد (و در سفر نماز را تمام نخوانيد).

و در همان كتاب است كه عبد بن حميد و نسايى و ابن ماجه و ابن حبان و بيهقى در كتاب سنن خود از امية بن عبد الله بن خالد بن اسد روايت آورده كه از پسر عمر پرسيده است: آيا به نماز شكسته رأى مى‏دهى؟ با اينكه ما تنها نماز خوف را در قرآن مى‏بينيم و اما نماز مسافر را نمى‏يابيم. پسر عمر گفت: اى برادر زاده، خداى تعالى محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) را وقتى فرستاد كه ما هيچ چيزى نمى‏دانستيم، ناگزير ما آنچه مى‏كنيم، طبق عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏كنيم، بايد ببينيم آن جناب چه مى‏كرده و شكستن نماز در سفر سنتى است كه آن را رسول خدا باب كرده است.

و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و ترمذى (وى حديث را صحيح دانسته) و نسايى از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: ما در بين راه مكه و مدينه نماز را شكسته خوانديم با اينكه ايمن بوديم و هيچ خوفى نداشتيم.

و نيز در همان كتاب آمده كه ابن ابى شيبه و احمد و بخارى و مسلم و ابو داود و ترمذى و نسايى از حارثة بن وهب خزاعى روايت كرده‏اند كه گفت: من نماز ظهر و عصر را در منا با جمعيتى بسيار زياد و با امنيتى كامل به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اقتدا كردم، و آن جناب دو ركعتى خواند.

و در كافى به سند خود از داود بن فرقد روايت كرده كه گفت: من از امام صادق

(علیه السلام) از معناى آيه: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ پرسيدم فرمود: «كتابا موقوتا» به معناى كتاب ثابت است و اگر اندكى نماز را جلوتر و عقب‏تر خوانده باشى ضررى به تو نمى‏رساند، مادامى كه سر به اضاعه نماز در نياورد و مصداق آيه: ﴿أَضَاعُوا اَلصَّلاَةَ وَ اِتَّبَعُوا اَلشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ واقع نشده باشى.

مؤلف: اين روايت اشاره به اين معنا دارد كه نمازهاى پنجگانه از نظر وقت موسع‏اند و هر يك وقتى ممتد دارد، رواياتى ديگر نيز بر اين معنا دلالت دارد.

و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم، از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام) روايت كرده كه درباره نماز مغرب در سفر فرمود: اگر ساعتى تاخير بيفتد ترك نمى‏شود، اگر بخواهى مغرب و عشا را در زمان عشا مى‏خوانى و اگر بخواهى مى‏توانى ساعتى به دنبال كارت بروى تا شفق از بين برود - آن وقت بخوانى. چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را با هم خواند و گاهى زودتر، يعنى اول وقت مى‏خواند و گاهى تاخير مى‏انداخت.

خداى تبارك و تعالى نيز كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ منظورش همين است كه نماز وقتى وسيع دارد و جز اين منظورى ندارد. زيرا اگر آن طور بود كه اهل تسنن ادعا مى‏كنند، هرگز رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آن طور كه در بالا نقل كرديم نماز نمى‏خواند، يعنى نماز را از وقتش تاخير نمى‏انداخت. چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از هر كس ديگرى عالم‏تر و با خبرتر به احكام دين است. و اگر آن طور كه آنها مى‏گويند بهتر بود محمد رسول الله به آن دستور مى‏داد.

در جنگ صفين هم مردمى كه در ركاب امير المؤمنين (علیه السلام)، بودند نظير جريان زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پيش آمد، مردم نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را نتوانستند بخوانند، حضرت دستور داد، سواره‏ها و پياده‏ها به جاى نماز تكبير بگويند «و لا اله الا الله» و تسبيح به زبان آورند و آن گاه آن حضرت تمسك كردند به كلام خداى عز و جل كه مى‏فرمايد: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾ مردم به دستور امير المؤمنين (علیه السلام) چنين كردند.

مؤلف: روايات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد با بيان سابق ما موافق است. و اين

روايات نمونه‏اى بود از رواياتى كه در اين باب آمده، و گرنه روايات وارده در اين باب از طرق شيعه و سنى و مخصوصا از طرق ائمه اهل البيت (عليهم الصلاة و السلام) بسيار زياد است.

اين را نيز بايد دانست كه از طرق اهل سنت رواياتى ديگر وارد شده كه مخالف با روايات گذشته است و در عين حال خود آنها با يكديگر نيز مخالفند و بررسى آن روايات و ساير رواياتى كه كيفيت نماز خوف را و مخصوصا نماز شكسته در سفر را بطور كلى بيان مى‏كند جايش در علم فقه است و از موضوع بحث تفسير ما خارج است.

و در تفسير قمى در ذيل آيه: ﴿وَ لاَ تَهِنُوا فِي اِبْتِغَاءِ اَلْقَوْمِ...﴾ گفته است: اين آيه عطف است بر آيه سوره آل عمران كه مى‏فرمايد: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ اَلْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ...﴾ و به آن نظر دارد و ما در آنجا سبب نزول آيه را بيان كرديم.

## [سوره النساء (4):آيات 105 تا 126]

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اَللَّهُ وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً ١٠٥ وَ اِسْتَغْفِرِ اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ١٠٦ وَ لاَ تُجَادِلْ عَنِ اَلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً ١٠٧ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَلنَّاسِ وَ لاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَللَّهِ وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضىَ مِنَ اَلْقَوْلِ وَ كَانَ اَللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً ١٠٨ هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اَللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً ١٠٩ وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اَللَّهَ يَجِدِ اَللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً ١١٠ وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلىَ نَفْسِهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ١١١ وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً ١١٢ وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ مَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً ١١٣ لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ اَلنَّاسِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً ١١٤ وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اَلْهُدىَ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيراً ١١٥ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً ١١٦ إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً وَ إِنْ

يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَاناً مَرِيداً ١١٧ لَعَنَهُ اَللَّهُ وَ قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ١١٨ وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ اَلْأَنْعَامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اَللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ اَلشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اَللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً ١١٩ يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ اَلشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً ١٢٠ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ لاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصاً ١٢١ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَعْدَ اَللَّهِ حَقًّا وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اَللَّهِ قِيلاً ١٢٢ لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ اَلْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لاَ يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً ١٢٣ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ اَلصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى‏َ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً ١٢٤ وَ مَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اِتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ اِتَّخَذَ اَللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ١٢٥ وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَانَ اَللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ مُحِيطاً ١٢٦﴾

### ترجمه آيات‏

ما اين كتاب را به حق به تو نازل كرديم، تا در بين مردم طبق آنچه تعليمت داديم حكم كنى. پس طرف خيانتكاران را مگير (105).

و از خدا طلب مغفرت كن كه مغفرت و رحمت كار خداست (106).

و از آنهايى كه به خويشتن خيانت مى‏كنند، دفاع مكن كه خدا كسى را كه خيانتگر و گنه پيشه باشد دوست ندارد (107).

چون اين گروه از مردم شرم دارند، ولى از خدا حيا نمى‏كنند با اينكه خدا همه جا با آنان است و آن زمان كه سخنانى خلاف رضاى او مى‏پردازند حاضر است و دانايى خدا بدانچه مى‏كنند صفت اوست (108).

گيرم شما اشخاصى از ايشان دفاع كرديد - كه كرديد - و گيرم دفاعتان در دنيا كه نزد خدا ارزشى ندارد سودى به حال آنان داشته باشد، در آخرت چه مى‏كنند، آيا در آنجا هم وكيل مدافعى دارند؟! (109).

بلى، كسى كه احيانا عمل بدى مى‏كند و يا به خود ستم روا مى‏دارد و سپس از خدا طلب مغفرت مى‏كند، خدا را آمرزگار و رحيم مى‏يابد (110).

و هر كس قلب خود را با ارتكاب گناه آلوده سازد، دودش به چشم خودش مى‏رود و علم و حكمت

از طرف خدا است (111).

و كسى كه خود مرتكب خطايى يا گناهى مى‏شود، سپس آن را به گردن بى‏گناهى مى‏اندازد بهتان و گناهى آشكار گردن گرفته است (112).

و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگيرى نمى‏كرد چيزى نمانده بود كه طايفه‏اى از كفار تو را گمراه كنند هر چند كه جز خودشان را گمراه نمى‏كنند و خردلى به تو ضرر نمى‏زنند چون خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرده و چيزهايى به تو آموخته كه نه مى‏دانستى و نه مى‏توانستى بدانى و فضل خدا بر تو بزرگ بود (113).

در بيشتر سخنان بيخ گوشى‏شان هيچ چيزى نيست، مگر آنكه سفارش به صدقه دادنى يا نيكويى كردنى يا اصلاحى بين مردم باشد، و هر كس به منظور جلب رضاى خدا چنين كند پاداشى بزرگ مى‏دهيم (114).

و هر كس بعد از آنكه حق برايش روشن شد مخالفت رسول كند و روشى غير راه مؤمنين اتخاذ نمايد، وى را به همان وضعى كه دوست دارد واگذاريم و به جهنم در آريم كه چه بد سر انجامى است (115).

خدا به هيچ وجه نمى‏بخشد كه به او شرك آورند، و گناهان كوچكتر از آن را از هر كس بخواهد مى‏بخشد و هر كه به خدا شرك بورزد به گمراهى افتاده است (116).

مشركين جز جماداتى بى اثر و اثر پذير را نمى‏خوانند و در واقع جز شيطانى سركش را نمى‏پرستند (117).

كه خدا لعنتش كرده، او در روز نخست گفته بود: از بندگانت سهمى معين خواهم گرفت (118).

و گمراهشان مى‏كنم و آرزومندشان مى‏سازم و وادارشان مى‏كنم، تا به عنوان تحريم گوشت حيوانات حلال گوشت گوش آنها را بشكافند و دستورشان مى‏دهم تا خلقت خدا را دگرگون سازند، - اين است دعوت شيطان - و هر كس به جاى خدا، شيطان را دوست بگيرد، زيانى آشكار كرده (119).

وعده‏شان مى‏دهد، آرزومندشان مى‏كند، و جز فريب به ايشان وعده نمى‏دهد (120).

اينان جايشان جهنم است و از آن گريزگاهى نمى‏يابند (121).

و آن كسان كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كردند به بهشتهايى داخلشان خواهيم كرد كه در دامنه آنها جويها روان است و در آن جاودانند اين وعده خداست، و كيست كه گفته‏اش از كلام خدا راست‏تر باشد (122).

داشتن احترام به درگاه خداوند نه به دلخواه شماست و نه به آرزوى اهل كتاب هر كس گناهى كند بدان كيفر داده مى‏شود و سواى خدا براى او يار و ياورى يافت نخواهد شد (123).

و هر كس از زن و مرد كارهاى شايسته كند، به شرطى كه ايمان داشته باشد، به بهشت داخل مى‏شود و حتى به قدر پوسته هسته خرما ستم نمى‏بيند (124).

كيست كه دين وى از آنكه به جان مطيع خدا شده و نيكوكار است و آئين معتدل ابراهيم را پيروى كرده، خوبتر باشد؟ در حالى كه خدا ابراهيم را دوست خود گرفته است (125).

آنچه در آسمان‌ها و زمين است از خداست و خدا به همه چيز احاطه دارد (126).

### بيان آيات

#### بيان آهنگ كلى اين آيات و زمينه نزول آنها

آنچه دقت و تدبر در اين روايات به ما افاده مى‏كند اين است كه اين آيات سياقى واحد دارند و در يك زمينه سخن دارند، و آن توصيه به عدل در داورى، و نهى از اين است كه قاضى در قضاى خود به يكى از دو طرف دعوى متمايل بشود. و حاكم در حكم راندنش به سوى مبطلين گرايش يابد و بر صاحبان حق جور كند، حال مبطل هر كه مى‏خواهد باشد، و محق هر كه مى‏خواهد باشد.

و اين معنا را با اشاره به پاره‏اى از حوادثى كه در زمان نزول اين آيات رخ داده و سپس بحث پيرامون حقايق دينيه‏اى كه مربوط به آن حوادث است بيان مى‏كند و نتيجه مى‏گيرد كه پس مؤمنين بايد ملتزم به آن حقايق دينى باشند و آن را رعايت كنند، و به مؤمنين هشدار مى‏دهد كه دين خدا در واقع يك حقيقت است، نه صرف اسم، و مردم وقتى از منافع آن برخوردار مى‏شوند كه به راستى متلبس بدين و متصف به ديندارى باشند، و صرف اينكه خود را متدين نام بگذارند آن منافع را به ايشان عايد نمى‏سازد.

و ظاهرا آن حادثه و قصه همان است كه جمله‏ ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾ بدان اشاره دارد. چون از اين آيه استفاده مى‏شود كه در آن روز گناهى از قبيل دزدى و قتل نفس يا اتلاف مال مردم يا اضرار به مردم و يا گناهى نظير اينها كه مرتكبش مى‏تواند آن را به گردن ديگران بيندازد اتفاق افتاده بود و منظور مرتكب اين بوده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را در حكم كردن به اشتباه بيندازد، و مثلا مردى بى‏گناه را مجازات كند ولى خداى تعالى آن جناب را از اشتباه حفظ كرده است.

و ظاهرا همين داستان نيز مورد اشاره آيات اول مورد بحث بوده باشد، آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ و آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَلنَّاسِ﴾

و آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ﴾ چون خيانت هر چند ظاهرش آن خيانت‌هايى است كه در امانت‏ها و سپرده‏ها واقع مى‏شود، و ليكن سياق آيه شريفه: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ

يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَلنَّاسِ...﴾ به بيانى كه مى‏آيد چنين دست مى‏دهد كه مراد از خيانت، آن قسم خيانتى است كه در سرقت و امثال آن تحقق مى‏يابد. به اين عنايت كه مؤمنين تن واحدى فرض شده و اموال مؤمنين، اموال آن يك تن فرض شده، بطورى كه اگر مال يكى به سرقت برود ديگران مسئولند و ديگران بايد رعايت احترام مال او را بكنند و در حفظ و حمايت آن اهتمام بورزند و بنابراين عنايت اگر بعضى از اين تن واحد به مال بعض ديگر تعدى كند در حقيقت به خود تعدى و خيانت كرده است.

و بنابراين، تدبر در آيات شريفه اين معنا را به ذهن نزديك مى‏كند كه گويا قصه مورد نظر آيه، سرقتى بوده كه از بعضى مؤمنين سر زده، و داستان به اطلاع رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رسيده و سارق براى دفاع از خود يك فرد بى‏گناهى را متهم ساخته و خويشاوندان دزد واقعى اصرار ورزيده‏اند كه به نفع آنان حكم بفرمايد. و مبالغه كرده‏اند در اينكه حكم را به نفع آنان و عليه متهم تغيير دهند و در نتيجه اين آيات نازل شده و متهم را از تهمتى كه به وى زده‏اند تبرئه نموده است.

پس آيات از هر احتمال ديگرى با اين احتمال انطباق بيشترى دارد، كه بگوئيم جريان همان بوده كه در روايت آمده كه ابى طعمة بن ابيرق طعامى و شمشيرى و زرهى از عموى قتاده دزديد، جريانش خواهد آمد ان شاء الله تعالى هر چند كه همانطور كه مكرر خاطر نشان ساخته‏ايم روايات شان نزول در غالب موارد از باب تطبيق داستانهاى روايت شده است بر آياتى كه با آنها تناسب دارد. و از اين آيات حجت بودن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و عصمتش و حقائقى ديگر نيز استفاده مى‏شود كه بيانش ان شاء الله به زودى مى‏آيد.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اَللَّهُ﴾ ظاهر «حكم بين مردم» داورى در بين آنان در مخاصمات و منازعاتى است كه با يكديگر دارند، منازعاتى كه تا حكم حاكمى در كار نيايد بر طرف نمى‏شود.

خداى تعالى در اين آيه شريفه داورى بين مردم را غايت و نتيجه انزال كتاب قرار داده در نتيجه مضمون آيه شريفه با مضمون آيه زير منطبق مى‏شود: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾ و ما بطور مفصل پيرامون آن بحث كرديم.

پس اين آيه كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ...﴾ در خصوص موردش نظير آيه سوره بقره است در عموميت مضمونش، چيزى كه آيه مورد بحث اضافه دارد، اين است كه دلالت مى‏كند بر اينكه خداى تعالى حق حكم و داورى را خاص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كرده و رأى آن جناب و نظريه‏اش در داورى را حجت قرار داده، چون كلمه «حكم» به معناى بريدن نزاع به وسيله قضا است و معلوم است كه اين معنا و فصل خصومت جز با اعمال نظر از ناحيه قاضى حاكم و جز با اظهار عقيده او صورت نمى‏گيرد، علاوه بر اينكه آن جناب به احكام عامه و قوانين كليه در مورد هر خصومتى عالم و آگاه است. آرى علم به كليات احكام و حقوق الناس يك مساله است و قطع و فصل خصومت يك مساله ديگرى است. زيرا فصل خصومت كردن و بريدن نزاع نيازمند به اين است كه حاكم بداند مورد نزاع منطبق با فلان قانون هست، و با قانون ديگر منطبق نيست.

پس مراد از كلمه‏ ﴿بِمَا أَرَاكَ اَللَّهُ﴾ - آن رأيى كه خدا به تو داده ايجاد رأى و معرفى حكم است، نه تعليم احكام و شرايع كه بعضى از مفسرين احتمال را داده‏اند.

و مضمون آيه بطورى كه سياق آن را مى‏رساند اين مى‏شود كه خداى تعالى كتاب را بر تو نازل كرد، و احكام و شرايعش را و طريقه داورى را به تو بياموخت، تا تو خود نيز در مرافعات و نزاعها آن رأيى را كه خدا به نظرت مى‏رساند اضافه كنى و به اين وسيله اختلاف طرفين نزاع را بر طرف سازى.

#### نهى پيامبر (صلى الله عليه وآله و سلم) از حمايت و دفاع از خائنين‏

﴿وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ اين جمله عطف است بر جمله خبريه‏اى كه قبل از آن بود. چون آن جمله هر چند به صورت خبريه بود، ولى در واقع معناى انشاء را داشت. و كانه فرموده بايد در بين آنان حكم كنى و نبايد از خيانتكاران طرفدارى نمايى.

و كلمه «خصيم» به معناى كسى است كه از دعوى مدعى و يا هر چيزى كه در حكم دعوى است دفاع مى‏كند، و در اين جمله رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نهى كرده از اينكه خصيم خيانتكاران باشد، و حق كسانى كه واقعا محق هستند و حق خود را از خائنين مطالبه مى‏كنند باطل نموده از مبطلين طرفدارى كند.

و اى بسا ممكن است از عطف جمله‏ ﴿وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ...﴾ بر ما قبل كه بطور مطلق امر مى‏كرد به حكم كردن، استفاده شود كه مراد از خيانت مطلق تعدى به حقوق ديگران است، آن هم از كسى كه سزاوار چنين كارى نيست، نه خصوص خيانت در سپرده‏ها هر چند كه گاه مى‏شود به خاطر عنايت و نكته‏اى، خاص را بر عام عطف كنند، و ليكن در مورد آيه آن چنان

نكته‏اى كه چنين عطفى را ايجاب كند در كار نيست. پس مى‏شود گفت كه در جمله مورد بحث نيز عام بر عام عطف شده است. و به زودى تتمه‏اى براى اين بحث خواهد آمد. ان شاء الله.

#### معناى امر خداوند به رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) در: «و استغفر اللَّه...» با توجه به عصمت آن جناب‏

﴿وَ اِسْتَغْفِرِ اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ ظاهرا منظور از استغفار در اينجا اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از خداى تعالى بخواهد آنچه كه در طبع آدمى است كه ممكن است احيانا حقوق ديگران را غصب كند و به سوى هواى نفس متمايل شود را بيامرزد، و بپوشاند، و خلاصه كلام معناى استغفار طلب آمرزش گناهانى كه از آن جناب سر زده باشد نيست، زيرا آن جناب معصوم از گناه است، بلكه معنايش جلوگيرى از امكانى است كه گفتيم، و ما در سابق نيز مكرر خاطرنشان كرديم كه عفو و مغفرت و استغفار در كلام خداى تعالى در شؤون مختلف استعمال مى‏شود كه جامع همه آن شؤون جامع گناه است. و جامع گناهان عبارت است از دور شدن از حق به وجهى از وجوه.

و بنابراين معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه: اى پيامبر طرفدار خائنان مباش و به سوى آنان تمايل مكن، و از خدا بخواه كه تو را موفق به همين سفارشاتش بفرمايد. و اين معنا را بر نفس تو بپوشاند كه روزى بخواهى از خيانت خائنان دفاع كنى و يا هواى نفس بر تو غالب شود.

دليل بر اينكه معناى استغفار اين است، نه طلب آمرزش گناهان، ذيل آيات كريمه مورد بحث است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ مَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ﴾.

چون اين آيه تصريح دارد به اينكه خائنين نمى‏توانند ضررى به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برسانند و هر قدر تلاش كنند، قادر نيستند عواطف آن جناب را به سوى تقديم باطل بر حق تحريك كنند و هواى نفس آن جناب را به سوى خلاف خواسته خدا برانگيزند.

پس رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از اين بابت در امنيت خدايى قرار دارد، و خداى تعالى آن جناب را از چنين چيزى حفظ فرموده، در نتيجه ممكن نيست در حكمش جور كند و يا به سوى جور متمايل شود، و محال است پيروى هواى نفس كند، و يكى از مصاديق جور و پيروى هواى نفس همين است كه در داورى‏هايش بين قوى و ضعيف فرق بگذارد، و يا داوريش در حق دشمنش با داوريش در حق دوستش متفاوت شود و يا بين مؤمن و كافر ذمى و يا خويش و بيگانه تفاوت قائل شود، پس اگر با اين حال دستورش مى‏دهد به اينكه از خدا طلب مغفرت كند، معلوم است كه معناى اين طلب مغفرت، طلب آمرزش گناهان داراى و بال و عذاب نيست

و خلاصه براى اين نيست كه مثلا گناهى وبال دار از آن جناب سر زده و يا متمايل به كارى ناپسند شده باشد، بلكه به معناى اين است كه از خداى تعالى بخواهد همانطور كه تا كنون او را مسلط بر هواى نفسش كرده، از اين به بعد نيز او را بر هواى نفسش غلبه دهد و جاى هيچ شكى نيست كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز مانند هر كس ديگرى به چنين عنايتى از خداى تعالى محتاج است، هر چند كه داراى عصمت باشد، زيرا خداى سبحان هر چه بخواهد مى‏كند.

و اين عصمتى كه از آيه شريفه استفاده شد مدار عملش آن كارهايى است كه در نظر عرف دينى طاعت و معصيت شمرده مى‏شود، و يا در نظر عقلا پسنديده و ناپسند شمرده مى‏شود، نه آنچه در خارج واقع مى‏گردد، به عبارتى روشن‏تر آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از پيروى هواى نفس و تمايل به سوى باطل معصوم است و ممكن نيست كه دچار چنين چيزهايى بشود.

و اما اينكه حكمى كه بر حسب قواعد قضايى - كه آن قواعد را هم خودش تشريع كرده و مثلا از آن جمله فرموده: «مدعى بايد شاهد بياورد و اگر نياورد منكر بايد سوگند ياد كند.» - رانده حتما مطابق با واقع باشد. و به خاطر وجود شاهد حكم به نفع مدعى كردن، و يا به خاطر نبود آن و وجود سوگند، حكم به نفع منكر كردن هميشه مصادف با واقع باشد، نه، معناى قضاوت كردن بر طبق شاهد و سوگند، اين نيست كه اگر بر اين معيار قضاوت بشود هميشه محق غالب و مبطل مغلوب مى‏شود. زيرا آيات شريفه هيچ دلالتى بر اين معنا ندارد. و خود ما نيز بطور قطع مى‏دانيم كه قوانين ظاهرى چنين قدرتى ندارد كه حاكم را همواره به سوى حق هدايت كند، بلكه اين قوانين امارات و نشانه‏هايى است براى تشخيص دادن حق از باطل، و داشتن اين تشخيص در غالب اوقات پيش مى‏آيد، نه در همه اوقات و همه مرافعات. و معنا ندارد چيزى كه اثرش غالبى است مستلزم اثر دائمى بشود، و اين معنا روشن است.

از آنچه گذشت، اشكالى كه در گفتار بعضى از مفسرين است روشن گرديد او در تفسير جمله: ﴿وَ اِسْتَغْفِرِ اَللَّهَ...﴾ گفته: در اين جمله خداى تعالى رسول گراميش را دستور داده از اينكه در دل بنا گذاشت، از اين خائن كه آيه سخن از او دارد، دفاع كند، استغفار نمايد. او پنداشته است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در دل بنا گذاشته بوده از آن خائن عليه مردى يهودى طرفدارى كند، و اين پندارى باطل است، براى اينكه اين پندار مستلزم آن است كه خائنين تا اين مقدار در رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اثر داشته باشند. و خداى عز و جل آن را و كمتر از آن و بيشتر از آن را نفى كرده مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ﴾ خائنين به هيچ

وجه به تو ضرر نمى‏رسانند.

﴿وَ لاَ تُجَادِلْ عَنِ اَلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ...﴾ بعضى از مفسرين گفته‏اند: اگر در اين جمله، خيانت را به نفس نسبت داده براى اين است كه وبال خيانت عايد نفس مى‏شود. و يا براى اين است كه بطور كلى هر معصيتى خيانتى است به نفس. هم چنان كه هر معصيتى را ظلم به نفس مى‏خوانند. و خداى تعالى در جاى ديگر همين تعبير را آورده و فرموده: ﴿عَلِمَ اَللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ .

ليكن ممكن است از آيه شريفه به كمك آنچه قرآن بر آن دلالت دارد استفاده كرد كه از اين جهت فرموده به نفس خود خيانت كردند. و يا در سوره بقره فرموده: به نفس خود خيانت مى‏كردند. كه قرآن كريم همه مؤمنين را نفس واحدى دانسته، و مال يك فرد از مؤمنين را مال همه مؤمنين مى‏دانسته، و حفظ آن را و نگهدارى آن از تلف و ضايع شدن را بر همه واجب شمرده، و تعدى بعضى بر بعض ديگر و مثلا دزديدن مال بعضى به دست بعضى ديگر را خيانت به آن نفس واحد مى‏داند، و يا خيانت به خود خائن مى‏داند.

و اينكه فرمود: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾ دلالت دارد بر استمرار خائنين مورد نظر در خيانت خود. اين دلالت را كلمه «اثيم» مؤكد مى‏كند، زيرا اين كلمه از كلمه «آثم گنه كار» در معناى گنه كارى مؤكدتر است. چون صفت مشبهه است و استمرار را مى‏رساند.

و همچنين كلمه «خائنين» كه اسم فاعل است و ثبوت را مى‏رساند، بخلاف اينكه مى‏فرمود: «الذين خانوا» كه صرفا حدوث را مى‏رساند، هم چنان كه مى‏بينيم در جاى ديگر تعبير به فعل آورده فرموده: ﴿فَقَدْ خَانُوا اَللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ .

از اين قرائن و امثال آن اين نكته روشن مى‏گردد كه معناى آيه - از نظر نزول - «و لا تكن خصيما لهؤلاء» است، يعنى اى رسول گرامى من، طرفدار اين خائنين مباش، و از ناحيه آنها دفاع مكن، كه آنان هم چنان مصر بر خيانت و مداوم در آن و ثابت بر گنهكاريند، و خداى تعالى خيانت‏پيشه‏گان گنه كار را دوست نمى‏دارد، و اين ظهور خود مؤيد رواياتى است كه در اسباب نزول آمده كه آيات مورد بحث درباره ابن ابى طعمة بن ابيرق نازل شده و به زودى

روايتش مى‏آيد. ان شاء الله تعالى.

و معناى آيه - با قطع نظر از مورد نزولش - اين است كه، اى رسول در قضا و داوريهايت از كسانى كه اصرار بر خيانت دارند و مستمر در آنند دفاع مكن. براى اينكه خداى تعالى خيانت كار گنه پيشه را دوست نمى‏دارد. و هم چنان كه او كثير الخيانه را دوست نمى‏دارد، قليل الخيانه را نيز دوست نمى‏دارد. چون اگر ممكن بود قليل الخيانه را دوست بدارد، ممكن هم هست كه كثير الخيانه را دوست بدارد. و چون چنين است پس خدا از دفاع كردن از قليل الخيانه نهى مى‏كند، همانطور كه از دفاع كردن از كثير الخيانه نهى فرموده: و اما كسى كه در امرى خيانت كرده و سپس در يك نزاعى ديگر حق به جانب او است، دفاع كردن از او دفاعى بى‏مانع است، و از ناحيه شرع از آن منع نشده و خداى تعالى از چنين دفاعى نهى نفرموده، و جمله: ﴿وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً...﴾ شامل آن نمى‏شود.

﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَلنَّاسِ وَ لاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَللَّهِ...﴾ اين جمله نيز يكى ديگر از شواهدى بر گفتار ما است كه گفتيم از آيه (105) تا آيه (126) يك سياق حاكم است، و در باره يك قصه نازل شده و آن قصه‏اى است كه جمله‏ ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً...﴾ به آن اشاره دارد. و اين استخفاء مناسب با اعمالى است كه ممكن است آن را به ديگرى نسبت داد، نظير سرقت و امثال آن، در نتيجه اين احتمال تاييد مى‏شود كه آن چيزى كه اين آيه و آيات قبلش به آن اشاره دارد، همان چيزى است كه آيه: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً﴾ به آن نظر دارد.

استخفاء و پنهان كردن امرى از خداى تعالى امرى است محال، و غير مقدور چون هيچ چيزى در آسمان و زمين نيست كه بر خدا پنهان باشد و وقتى استخفاء از خداى تعالى محال و غير مقدور باشد، طرف مقابلش يعنى عدم استخفاء هم امرى اضطرارى و غير مقدور است، و چون از هر دو طرف غير مقدور است، ديگر ملامت و سرزنشى به آن تعلق نمى‏گيرد. نمى‏شود كسى را ملامت كرد كه چرا كارت را از خدا پنهان مى‏كنى و يا پنهان نمى‏كنى. ولى مى‏بينيم كه بر حسب ظاهر، آيه مورد بحث اين سرزنش را كرده و اين خود سؤالى است كه در اين جمله به ذهن مى‏رسد و جوابش اين است كه معناى تحت اللفظى استخفاء منظور نيست، بلكه اين كلمه كنايه است از حياء كردن و شرمنده شدن و به همين جهت جمله: ﴿وَ لاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَللَّهِ﴾ را با دو قيد مقيد كرده، اول با جمله‏ ﴿وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضىَ مِنَ اَلْقَوْلِ﴾ و با اين قيد

فهمانيد كه خيانتكاران مورد بحث در هنگام شب براى برائت خود از آن خيانت مذموم، طرح مى‏ريختند و سخنانى مى‏گفتند كه خدا از آن راضى نبوده است. و دوم با جمله: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً﴾ و با اين قيد فهمانده كه خداى تعالى در هر حالى كه يكى از آن احوال جرمى است كه مرتكب شدند، عالم و آگاه است و تقييد به اين دو قيد يعنى قيد ﴿وَ هُوَ مَعَهُمْ...﴾ و قيد ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ...﴾ در حقيقت تقييد به عام بعد از تقييد به خاص است. و اين در حقيقت تعليل است براى اينكه خيانت‏كاران مورد نظر از خدا شرم نمى‏كنند و اين شرم نكردنشان دو علت دارد: يكى علتى خاص، و يكى علتى عام.

﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا...﴾ اين آيه بيان اين معنا است كه دفاع از اين خائنين فائده ندارد، و خائنين از اين دفاع بهره‏اى نمى‏گيرند. چيزى كه هست اين بيان را به صورت استفهام آورده، مى‏فرمايد: «گيرم در زندگى دنيا از آنان دفاع كرديد، در روز قيامت چه كسى از آنها دفاع مى‏كند؟» و منظور آيه شريفه اين است كه بفهماند به فرض كه دفاع از آنها در زندگى دنيايشان كه نزد خدا پشيزى ارزش ندارد، سودى برايشان داشته باشد در زندگى آخرتيشان كه قدر و منزلتى عظيم نزد خدا دارد - و يا به عبارتى روز قيامت كه ظرف دفاع است - هيچ مدافعى نخواهند داشت. و كسى نيست كه از قبل آنها بگو مگو كند و در كار آنان وكالت كند و متكفل امور آنان و اصلاح شؤون آنان باشد.

﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ...﴾ در اين آيه خداى تعالى خائنان را ترغيب و تشويق مى‏كند به اينكه به سوى پروردگار خود بر گردند و از آن جناب طلب مغفرت كنند.

و ظاهرا منظور از ترديد در جمله «كسى كه عمل بد مى‏كند - و يا بخود ستم روا مى‏دارد» ترقى دادن مطلب از پائين به بالا است. چون مراد از سوء، تعدى به ديگران و مراد از ظلم، تعدى بر نفس خويش است كه معلوم است بدتر از تعدى اول است و يا مراد از كلمه سوء معصيتى است كه از نظر زشتى پائين‏تر از معصيت ظلم باشد مانند معصيت صغيره نسبت به معصيت كبيره - و خدا داناتر است.

#### بيان سه جهت در باره گناهى كه با علم به گناه بودن آن صادر شود

و اين آيه شريفه و دو آيه بعد آن هر سه در اين زمينه سخن دارند كه غرض واحدى را تامين كنند و آن غرض بيان گناهى است كه آدمى با علم به گناه بودنش مرتكب شود، هر يك از سه آيه جهتى از جهات آن گناه را بيان مى‏كند، آيه اولى روشن مى‏سازد كه هر معصيت كه انسان مرتكب آن شود، با تبعاتى كه دارد، در نفس او اثر سوء باقى مى‏گذارد. و در نامه اعمالش

نوشته مى‏شود، و بنده خدا مى‏تواند به وسيله توبه و استغفار، آن اثر سوء را از بين ببرد، و اگر بنده خدا توبه و استغفار بكند، خدا را غفور و رحيم خواهد يافت.

و آيه دوم تذكر مى‏دهد كه هر گناهى كه ايشان مرتكب شوند، تنها و تنها به ضرر خود كرده و ممكن نيست كه اثر آن گناه خطا برود، يعنى دامن او را نگيرد و به جاى او دامنگير غير شود. پس گنه كار بى‏خود تلاش نكند، و براى تبرئه خود گناه خود را به گردن بى گناهى نيندازد و دست به افتراء و تهمت نزند.

و آيه سوم توضيح مى‏دهد كه خطا و گناهى كه انسان مرتكب مى‏شود، به فرض هم كه به ديگران تهمت بزند و به گردن بى گناهان بشكند، تازه مرتكب گناهى ديگر، غير گناه اول شده است.

#### آثار و تبعات گناه فقط گريبانگير شخص گنهكار است، نه غير از او

﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلىَ نَفْسِهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ در سابق گذشت كه اين آيه از نظر مضمون مرتبط به آيه بعد است كه مساله تهمت به خدا و گناه را متعرض است، و بنابراين جمله مورد بحث به منزله مقدمه است براى آن آيه و در نتيجه جمله: ﴿فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلىَ نَفْسِهِ﴾ در اين صدد است كه اثر گناه را منحصرا معين در مرتكب آن كند، و اين خود اندرزى است به كسانى كه گناه مى‏كنند، و سپس آن را به گردن بى گناهى مى‏اندازند، و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه بر هر كس كه گناهى مرتكب مى‏شود واجب است متوجه اين معنا بشود كه هر گناهى بكند عليه خودش مى‏كند، و دود گناه او تنها به چشم خودش مى‏رود، و نه به چشم ديگران و گناه را او مرتكب شده، نه غير او، هر چند كه به گردن ديگران بيندازد، و يا كسى گناه او را گردن بگيرد، نه تهمت گناه او را به گردن ديگران مى‏اندازد و نه تعهد ديگران اثر گناه او را از او دور مى‏سازد. چون خدا مى‏داند گناه را چه كسى مرتكب شده، و او شخص گنه كار است، نه متهم و نه كسى كه گردن گرفته، و خدا حكيم است، و به جرم گناه، غير گناه كار را مؤاخذه نمى‏كند، و وزر گناه را جز بر و ارزش نمى‏دهد، هم چنان كه در جاى ديگر فرموده: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ﴾

و نيز فرموده: ﴿وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ﴾ و نيز فرموده: ﴿وَ قَالَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَ لْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَ مَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ .

معناى كلمه «خطيئه» و اشاره به وجه بكار بردن تعابير مختلف در باره معصيت‏

﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾ راغب در مفردات مى‏گويد: وقتى كسى اراده چيزى كند، و اتفاقا چيز ديگرى را به دست آورد و يا كارى ديگر كند، مى‏گويند فلانى خطا كرد. و اگر همان چيز را كه خواسته بود به دست آورد، مى‏گويند فلانى اصابه كرد. گاهى هم مى‏شود كه به كسى كه عملى كرده كه درست آن را انجام نداده و يا اراده‏اى كرده كه خوب نمى‏تواند عمليش كند، مى‏گويند فلانى به خطا رفت. و از اين باب است كه مى‏گويند: «اصاب الخطا» و يا مى‏گويند «اخطا الصواب» و يا «اصاب الصواب» و «اخطا الخطاء» يعنى به راه خطا رسيد و راه صواب را به خطا رفت و به راه صواب رسيد و راه خطا را هم درست نرفت، بلكه در آن نيز خطا كرد. و اين لفظ يعنى لفظ خطا بطورى كه ملاحظه كرديد، مشترك در چند معنا است. و كسى كه مى‏خواهد در حقايق تدبر كند، بايد در هر مورد استعمالى فكر كند ببيند اين لفظ در خصوص آن مورد به چه معنا است.

و نيز مى‏گويد: كلمه «خطيئه» از نظر معنا با كلمه «سيئه» نزديك است چيزى كه هست كلمه خطيئه را بيشتر در جايى استعمال مى‏كنند كه مورد مقصود اصلى و فى نفسه نبوده باشد، بلكه آن مورد و آن فعلى كه به خطا انجام شده زائيده از مقصدى ديگر باشد، مثل كسى كه قصد كرده شكارى را با تير بزند، ولى تير او به انسانى بر مى‏خورد. و يا تنها مى‏خواهد مسكرى بنوشد و قصد هيچ جنايتى ندارد، و ليكن وقتى مست شد جنايت هم مرتكب مى‏شود.

البته اين زائيدن و سبب شدن براى تحقق خطا دو جور است، يكى آن سببى است كه خودش نيز حرام است، مانند نوشيدن مسكر كه سبب جنايتى شود. دوم سببى كه خودش حرام و ممنوع نيست، مثل تير انداختن به طرف شكار كه عملى است جايز ولى گاهى سبب جنايتى مى‏شود و خداى تعالى درباره اين قسم فرموده: ﴿وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ... وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ و نيز فرموده: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً...﴾ كه در اين دو آيه منظور از خطا قسم دوم است كه مرتكب هيچ قصدى به انجام آن نداشته است. اين بود گفتار راغب.

و من خيال مى‏كنم خطيئه از اوصافى است كه در اثر كثرت استعمال بى‏نياز از موصوف شده، ديگر حاجت نيست بگوئيم: «فعل خطيئه» بلكه خود كلمه اين معنا را مى‏رساند، مانند كلمات

مصيبت و رزيت و سليقه كه اينها نيز احتياجى به موصوف ندارند، لازم نيست بگوئيم: «حادثه مصيبت» و «پيشامد رزيت» (ناراحت كننده) و «رأيى سليقه» رأيى كه منشا آن قريحه باشد نه الهام گيرى و تعلم از ديگران بلكه به حادثه مى‏گوئيم مصيبت، و به پيش آمد مى‏گوئيم رزيه و به رأى آن چنانى مى‏گوئيم سليقه.

و وزن فعيل دلالت دارد بر انباشته شدن حادثه و استقرار آن و بنابراين كلمه «خطيئه» به معناى عملى است كه خطا در آن انباشته شده و استقرار يافته، و خطا آن فعلى است كه بدون قصد از انسان سرزده باشد، مانند قتل خطا.

همه اينها كه گفته شد به حسب اصل لغت بود، و اما بر حسب استعمال بايد دانست كه معناى كلمه خطا را توسعه دادند، و به عنوان مجاز هر عملى كه نمى‏بايست انجام شود را از مصاديق خطا شمردند، و هر عملى و يا اثر عملى كه از آدمى بدون قصد سر زده باشد، خطيئه خوانده‏اند - و معلوم است كه چنين عملى معصيت شمرده نمى‏شود، و همچنين هر عملى كه انجام دادنش سزاوار نباشد را خطيئه ناميدند. هر چند كه با قصد انجام شود - و معلوم است كه به اين اعتبار آن عمل را معصيت و يا وبال معصيت مى‏نامند.

و اما خداى سبحان از آنجا كه در جمله: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً﴾ خطيئه را به كسب نسبت داده، مرادش از اين كلمه همان معصيت است يعنى انجام دادن عملى كه مى‏داند نبايد انجام داد.

پس مراد از خطيئه در آيه شريفه، آن عملى است كه با قصد و عمد انجام شود، هر چند كه وضع آن عمل وضعى باشد كه جا دارد كسى قصد انجام آن را نكند.

در تفسير آيه: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ﴾ گفتيم: كلمه «اثم» به معناى عملى است كه با وبال خود انسان را از خيرهاى بسيارى محروم بسازد، مانند شرب خمر، و قمار، و سرقت، از كارهايى كه هيچ انسانى آن را به منظور به دست آوردن خيرات زندگى انجام نمى‏دهد، و بر عكس موجب انحطاط اجتماعى و سقوط آدمى از وزن اجتماعى و سلب اعتماد و وثوق جامعه از آدمى مى‏شود.

و بنابراين پس اجتماع هر دو كلمه «خطيئه» و «اثم» به نحو ترديد و نسبت دادن هر دو به كسب در جمله: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً...﴾ ايجاب مى‏كند كه هر يك از آن دو معناى خاص خود را بدهد، و آيه شريفه - و خدا داناتر است - به اين معنا باشد: هر كس معصيتى كند كه

وبال آن از مورد خودش تجاوز نكند چون ترك واجبات يا فعل بعضى از محرمات چون ترك روزه، خوردن خون و نيز هر كس معصيتى كند كه وبال آن استمرار دارد، مانند قتل نفس بدون حق و مانند سرقت، و آن گاه معصيت خود را به بى گناهى تهمت بزند، بهتانى و اثمى آشكار را مرتكب شده است.

در اين آيه شريفه دو استعاره لطيف بكار رفته است: اول اينكه تهمت زدن را «رمى» خوانده، و رمى به معناى انداختن تير به طرف دشمن، و يا به طرف شكار است. دوم اينكه تن در دادن به اين عمل زشت و قبول و زر و وبال بهتان را تحمل و يا به عبارتى احتمال خوانده.

كانه تهمت زننده كه بى گناهى را متهم مى‏كند، مثل كسى مى‏ماند كه شخصى را بدون اطلاع ترور كند و به نامردى از پاى در آورد، و چنين عملى بار سنگينى به دوش او مى‏گذارد كه او را از هر خيرى در تمامى زندگى‏اش باز دارد، و محروم سازد و هرگز از دوش او نيفتد.

و از آنچه گذشت اين معنا روشن شد كه چرا تعبير از معصيت در آيات كريمه مختلف است، يك جا آن را «اثم» خوانده، جايى ديگر «خطيئه» ناميده يك جا «سوء»، و جايى ديگر «ظلم»، يك جا «خيانت» و جايى ديگر «ضلالت» خوانده و روشن شد كه هر يك از اين الفاظ معنايى دارد. كه مناسب با محلى است كه در آنجا استعمال شده است.

﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ...﴾ سياق آيات دلالت دارد بر اينكه مراد از كلمه «همت» (تصميم مى‏گرفتند، تو پيامبر را گمراه كنند) اين است كه تصميم مى‏گرفتند آن جناب را راضى كنند به اينكه از همان افرادى كه در ابتداى آيات به عنوان خائنين نامبرده شدند دفاع كند، و بنابراين مراد از اين طايفه نيز همان كسانى است كه خداى سبحان روى سخن به آنان بر گردانيد و فرمود: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا...﴾.

و قهرا اين طايفه با قوم و خويش ابى طعمه تطبيق مى‏شود كه روايتش به زودى مى‏آيد.

ان شاء الله و اما اينكه فرمود: «و گمراه نمى‏كنند مگر خودشان را» مراد از اين گمراهى به قرينه اينكه بعد از آن فرموده: ﴿وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ...﴾ (و هيچگونه ضررى به تو نمى‏رسانند) نوعى گمراهى است كه از خود آنان به ديگران تجاوز نمى‏كند.

پس خود آنها در اين تصميمى كه گرفته‏اند گمراهند براى اينكه تصميمشان عين معصيت است و هر معصيتى ضلالت است.

البته براى اين گفتار معناى ديگرى هست كه ما در بحثى كه پيرامون آيه: ﴿وَ مَا يُضِلُّونَ

إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ﴾ داشتيم. در جلد سوم اين كتاب آن را يادآور شديم و چون مناسب با اين مقام نيست آن معنا را در اينجا نياورديم.

و اما اينكه فرمود: ﴿وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ...﴾ نكته‏اى در بر دارد و آن اين است كه اضرار خائنين و حاميان آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را بطور مطلق نفى كرده. چيزى كه هست از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه اين اطلاق با جمله ﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ...﴾ مقيد شده باشد. البته اين در صورتى است كه جمله مذكور حاليه باشد از ضميرى كه در جمله «يضرونك» است و چشم‏پوشى كنيم از اينكه علماى نحو گفته‏اند: جمله فعليه كه با فعل ماضى شروع مى‏شود اگر حاليه شد، غالبا بايد در اولش حرف «قد» در آيد. در اين صورت كلام در اين زمينه خواهد بود كه اضرار مردم - چه خائنين مورد بحث و چه ديگران - به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نفى كند، چه اضرار در علم آن جناب را و چه اضرار در عملش را.

مى‏فرمايد: «گمراه نمى‏كنند مگر خودشان را و به تو هيچگونه ضررى نمى‏رسانند، نه در علمت و نه در عملت، در حالى كه خداى تعالى كتاب و حكمت بر تو نازل كرده است».

#### انزال كتاب بر رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) و تعليم حكمت به او ملاك در عصمت آن حضرت و مصونيتش از ضرر و ضلالت است‏

﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...﴾ همانطور كه قبلا نيز اشاره كرديم از ظاهر كلام بر مى‏آيد كه اين جمله در مقام تعليل جمله: ﴿وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ﴾ و يا روى هم جملات: ﴿وَ مَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ﴾ است، هر چه باشد مى‏فهماند علت اينكه مردم نمى‏توانند رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را گمراه كنند و يا ضررى به آن جناب برسانند. همين انزال كتاب و تعليم حكمت است كه ملاك در عصمت آن حضرت است.

### گفتارى پيرامون معناى عصمت‏

از ظاهر اين آيه بر مى‏آيد، آن چيزى كه عصمت به وسيله آن تحقق مى‏يابد و شخص معصوم به وسيله آن معصوم مى‏شود نوعى از علم است. علمى است كه نمى‏گذارد صاحبش مرتكب معصيت و خطا گردد.

و به عبارتى ديگر علمى است كه مانع از ضلالت مى‏شود. هم چنان كه (در جاى خود مسلم شده) كه ساير اخلاق پسنديده از قبيل شجاعت و عفت و سخاء نيز هر كدامش صورتى است علمى كه در نفس صاحبش راسخ شده و باعث مى‏شود آثار آن بروز كند. و مانع مى‏شود از اينكه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد. مثلا آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذير از او بروز كند.

در اينجا اين سؤال پيش مى‏آيد كه اگر علم نافع و حكمت بالغه باعث مى‏شود كه صاحبش از وقوع در مهلكه‏ها و رذايل، مصون و از آلوده شدن به پليدي‌هاى معاصى محفوظ باشد، بايد همه علما اين چنين معصوم باشند و حال آنكه اينطور نيستند.

در پاسخ مى‏گوئيم: بله، علم نافع و حكمت بالغه چنين اثرى دارد، هم چنان كه در بين رجال علم و حكمت و فضلاى از اهل تقوا و دين مشاهده مى‏كنيم. و ليكن اين سببيت مانند ساير اسبابى كه موجود در اين عالم مادى و طبيعى دست در كارند سبب غالبى است نه دائمى. به شهادت اينكه هيچ دارنده كمالى را نمى‏بينى كه كمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ كند.

و هيچگاه تخلف نكند. بلكه هر قدر هم آن كمال قوى باشد جلوگيرى‏اش از نقص غالبى است نه دائمى و اين خود سنتى است جارى در همه اسبابى كه مى‏بينيم دست در كارند. و علت اين دائمى نبودن اثر اين است كه قواى شعورى مختلفى كه در انسان هست، بعضى باعث مى‏شوند آدمى از حكم بعضى ديگر غفلت كند، و يا حد اقل توجهش به آن ضعيف گردد. مثلا كسى كه داراى ملكه تقوا است ما دام كه به فضيلت تقواى خود توجه دارد. هرگز به شهوات ناپسند و حرام ميل نمى‏كند، بلكه به مقتضاى تقواى خود رفتار مى‏كند. اما گاه مى‏شود كه آتش شهوت آن چنان شعله‏ور مى‏شود و هواى نفس آن قدر تحت جاذبه شهوت قرار مى‏گيرد كه چه بسا مانع آن مى‏شود كه آن شخص متوجه فضيلت تقواى خود شود و يا حد اقل توجه و شعورش نسبت به تقوايش ضعيف مى‏شود و معلوم است كه در چنين فرضى بدون درنگ عملى كه نبايد انجام دهد، مى‏دهد، و ننگ شره و شهوت‏رانى را بخود مى‏خرد.

ساير اسباب شعورى كه در انسان هست نيز همين حكم را دارند و اگر اين غفلت نبود و سبب سببيت خود را از دست نمى‏داد، آدمى هرگز از حكم هيچيك از اين اسباب منحرف نمى‏شد، و هيچ چيزى از تاثير آن سبب جلوگير نمى‏شد. پس هر چه تخلف مى‏بينيم ريشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با يكديگرند و غالب شدن يك سبب بر سبب ديگر است.

#### منشا عصمت نوعى از علم است، غير از علوم معمول و عادى كه تاثير غالبى دارند نه دائمى‏

از اينجا روشن مى‏شود كه آن نيرويى كه نامش نيروى عصمت است، يك سبب علمى و معمولى نيست بلكه سببى است علمى و شعورى كه به هيچ وجه مغلوب هيچ سبب ديگر

نمى‏شود. و اگر از اين قبيل سبب‏هاى شعورى معمولى بود بطور يقين تخلف در آن راه مى‏يافت و احيانا بى اثر مى‏شد.

پس معلوم مى‏شود اين علم از غير سنخ ساير علوم و ادراكات متعارفه است كه از راه اكتساب و تعلم عايد مى‏شود.

و در آيه مورد بحث مى‏بينيم كه خداى تعالى در خطابش به شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏فرمايد: ﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ «كتاب و حكمت بر تو نازل كرد، و علمى به تو تعليم داد كه خودت از راه اكتساب هرگز آن را نمى‏آموختى» و گو اينكه معناى اين جمله را بدان جهت كه خطابى است خاص، آن طور كه بايد نمى‏فهميم. زيرا ما انسان‌هاى معمولى آن ذوقى كه حقيقت اين علم را درك بكند نداريم و ليكن اينقدر هست كه از ساير كلمات خداى تعالى در اين باب تا حدودى مطلب براى ما روشن مى‏شود، مانند آيه: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلىَ قَلْبِكَ﴾ و آيه شريفه: ﴿نَزَلَ بِهِ اَلرُّوحُ اَلْأَمِينُ عَلىَ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ اَلْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ .

از اين آيات مى‏فهميم كه نازل كردن هر چه بوده از سنخ علم بوده، چون محل نزول آن قلب شريف آن جناب بوده و از جهتى ديگر معلوم مى‏شود كه اين انزال از قبيل وحى و تكليم بوده، چون در جاى ديگر در باره نوح و ابراهيم و موسى و عيسى (عليهم السلام) فرموده: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ وَ عِيسىَ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحىَ إِلَيَّ...﴾ . و نيز فرموده: ﴿إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحىَ إِلَيَّ...﴾ .

از اين آيات مختلف استفاده مى‏شود كه مراد از انزال همان وحى است و وحى كتاب و حكمت خود نوعى تعليم الهى است. كه خداى تعالى پيامبرش را به آن اختصاص داده. چيزى كه هست از آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد: «و خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرد و علمى به تو تعليم داد كه هرگز از راه اكتساب به دست نمى‏آوردى» استفاده مى‏شود كه اين تعليم الهى تنها وحى كتاب و حكمت نيست. چون مورد آيه شريفه، داورى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در حوادثى است كه پيش آمده، و آن جناب براى رفع اختلاف از رأى خاص به خود استفاده فرموده، و معلوم است كه اين علم، يعنى رأى و نظريه خاص آن جناب غير علم كتاب و حكمت است، هر چند كه متوقف بر آن دو نيز هست.

#### مراد از انزال و تعليم به رسول اللَّه در جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ...﴾ دو نوع علم است‏

از اينجا روشن مى‏شود كه مراد از انزال و تعليم در جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ دو نوع علم است: يكى علمى كه به وسيله وحى و با نزول جبرئيل امين تعليم آن جناب داده مى‏شده. و دوم به وسيله نوعى القاء در قلب و الهام خفى الهى و بدون نازل شدن فرشته وحى تعليمش داده مى‏شده و اين دو نوع بودن تعليم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چيزى است كه روايات وارده در علم النبى (صلى الله عليه وآله و سلم) آن را تاييد مى‏كند.

و بنابراين پس مراد از جمله‏ ﴿وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ اين است كه خداى تعالى نوعى علم به تو داد كه اگر نمى‏داد، اسباب عادى كه در تعلم هر انسانى دست در كارند و علوم عادى را به انسان‌ها تعليم مى‏دهند در به دست آوردن آن علم برايت كافى نبود.

در نتيجه از همه مطالبى كه گذشت معلوم شد اين موهبت الهيه كه ما آن را به نام نيروى عصمت مى‏ناميم خود نوعى از علم و شعور است كه با ساير انواع علوم مغايرت دارد، ساير علوم همانطور كه گفتيم گاهى مغلوب ساير قواى شعورى واقع گشته (در كورانها مورد غفلت قرار مى‏گيرند) ولى اين علم هميشه بر ساير قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در مى‏آورد. و به همين جهت است كه صاحبش را از كل ضلالت‏ها و خطاها حفظ مى‏كند.

در روايات نيز آمده كه رسول خدا و امام (صلوات الله عليهم اجمعين) روحى داشته‏اند به نام روح القدس كه آنان را تشديد مى‏كرده و از معصيت و خطا حفظ مى‏نموده و اين همان روحى است كه در آيه شريفه زير بدان اشاره نموده مى‏فرمايد: ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا اَلْكِتَابُ وَ لاَ اَلْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ .

البته اين وقتى است كه ما ظاهر و تنزيل آيه را در نظر بگيريم و كارى به تاويل آن نداشته باشيم و ظاهرش همين است كه خداى تعالى كلمه روح را به عنوان معلم و هادى بر پيامبرش القا فرموده، و نظير آن آيه شريفه، آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ اَلْخَيْرَاتِ وَ إِقَامَ اَلصَّلاَةِ وَ إِيتَاءَ اَلزَّكَاةِ وَ كَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ .

البته اين استشهاد بر اساس بيانى است كه ما در تفسير اين آيه داريم و ان شاء الله العزيز در سوره انبيا از نظر خواننده خواهد گذشت. و اجمال آن اين است كه روح نامبرده پيامبر و امام را به فعل خيرات و بندگى خداى سبحان تشديد مى‏كند.

#### بيان مراد از «كتاب» و «حكمت» و «علمى كه هرگز با آموختن به دست نمى‏آوردى» در آيه شريفه فوق‏

و نيز از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از كتاب در جمله: ﴿وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ همان وحيى است كه براى رفع اختلاف‌هاى مردم مى‏شود، همان اختلافى كه آيه شريفه زير بدان اشاره نموده و فرموده: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اَللَّهُ اَلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ كه بيان و تفسير آن در جلد اول اين كتاب گذشت.

و مراد از حكمت در آيه مورد بحث ساير معارف الهيه‏اى است كه به وسيله وحى نازل شده، در وضع زندگى دنيا و آخرت انسان‌ها سودمند است و مراد از اينكه فرمود: ﴿وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ غير معارف كليه و عامه‏اى است كه در كتاب و حكمت است.

با اين بيان روشن مى‏شود كه به گفته‏هاى بعضى از مفسرين در اين آيه چه اشكال‌هايى وارد است. ايشان گفته‏اند: منظور از كتاب، قرآن، و منظور از حكمت، احكامى است كه در قرآن آمده، و منظور از جمله «علمى كه هرگز با آموختن بدست نمى‏آوردى» علم به غيب و علم به

احكام است، بعضى ديگر كتاب و حكمت را به قرآن و سنت و جمله «علمى كه با آموختن به دست نمى‏آورى» شرايع و سرگذشت رسولان قديم تفسير كرده‏اند بعضى ديگر حرفهايى ديگر زده‏اند كه وجه سستى اين اقوال با بيانات گذشته ما روشن مى‏شود، و ديگر حاجت نيست دوباره آن مطالب را تكرار كنيم.

### بيان آيات‏

﴿وَ كَانَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ اين جمله منتى است كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نهاده.

﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ اَلنَّاسِ﴾ راغب مى‏گويد: وقتى بگويى: «ناجيته» معنايش اين است كه من با او مطلبى سرى و بيخ گوشى در ميان نهادم، و اصل اين كلمه از ماده «نجوة» گرفته شده كه به معناى زمين خلوتى است كه تو با كسى در آنجا خلوت كنى. اين سخن راغب بود . و بنا به گفته وى كلمه «نجوى» به معناى گفتگوى سرى و پنهانى است، و چه بسا كه اين كلمه درباره شخص دو طرف صاحب «نجوى» نيز اطلاق گردد. يعنى به خود آن دو نيز نجوا گويند. هم چنان كه قرآن كريم فرموده: ﴿وَ إِذْ هُمْ نَجْوىَ﴾ (زمانى كه ايشان نجوا بودند) يعنى با يكديگر نجوا كردند.

و در اين گفتار، يعنى جمله: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ﴾ به مطلب قبلى كه مى‏فرمود: ﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضىَ مِنَ اَلْقَوْلِ﴾ برگشت شده، البته اين در صورتى است كه بگوئيم آيات به يكديگر اتصال دارند، كه در اين صورت جمله مورد بحث مطلب قبل را كه راجع به سخن محرمانه و سرى به طريق تبييت بود عموميت داده، مى‏فرمايد: هيچ چيزى در بيشتر سخنان سرى آنان نيست، چه اينكه اين سخنان به طريق تبييت باشد و چه به طريق ديگر، نظير اين تعميم دادن مطلبى خاص، در آيه بعدى به كار رفته به اين معنا كه آيه مورد بحث سخن از سخنان سرى داشت و جا داشت در آيه بعدى بفرمايد: «و هر كس به همفكر خود بر سر دشمنى با رسول و مشاقه با آن جناب «نجوا» كند، چنين و چنانش مى‏كنيم» ولى اينطور نفرمود، بلكه مطلب را عموميت داده فرمود: «و هر كس با رسول دشمنى كند چنين و چنانش مى‏كنيم» چه اينكه اين مشاقه و دشمنى به طريق نجوا باشد و چه به طرق ديگر.

و ظاهر استثناى: ﴿إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾ اين است كه استثنايى منقطع

باشد. (يعنى مستثناء قبل از استثناء داخل در جمعيت مستثناء نبوده) در نتيجه كلمه «الا» معناى «ليكن» را مى‏دهد، و معناى آيه چنين مى‏شود: «هيچ خيرى در سخنان بيخ گوشى آنان نيست، و ليكن كسى كه امر به صدقه يا معروف يا اصلاح بين مردم مى‏كند، در اين امر كردنش خير هست».

در اينجا دو سؤال مطرح مى‏شود: يكى اينكه چرا دعوت بيخ گوشى به خير را امر خواند؟ جوابش اين است كه اين از قبيل استعاره است.

سؤال دوم اينكه خداى تعالى خيرى را كه صاحب نجوا بدان امر مى‏كند سه چيز دانسته: يا صدقه، و يا معروف و يا اصلاح بين مردم. با اينكه صدقه خود يكى از مصاديق معروف است و با آوردن كلمه معروف احتياج به ذكر صدقه نبود.

جوابش اين است: ذكر خاص با وجود عام، عنايت زايدى نسبت به خاص را مى‏رساند، در اينجا نيز آوردن كلمه صدقه مى‏فهماند كه صدقه فرد كامل معروف است و در احتياجش به سخنان سرى طبعا نيازمندتر به نجوا است و غالب موارد همين طور است.

﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اَللَّهِ...﴾ در اين جمله حال نجوا را به بيانى ديگر و از نقطه نظر آثار يعنى مثوبت و عقوبت تفصيل مى‏دهد. تا به اين وسيله وجه خير بودن آنچه از نجوا كه خير است و وجه خير نبودن آنچه كه خير نيست را روشن مى‏سازد.

و حاصل مفادش اين است كه: نجوا دو قسم است: يكى نجواى كسى كه منظورش از آن به دست آوردن خشنودى خداى تعالى است كه خواه ناخواه نجواى او يا با عنوان معروف منطبق است، و يا با عنوان اصلاح بين مردم. البته معروف و اصلاحى كه به خاطر رضاى خدا صورت بگيرد كه چنين نجوايى را خداى تعالى با اجرى عظيم پاداش مى‏دهد.

قسم دوم نجوايى كه منظور توطئه چينى عليه رسول خدا و اتخاذ طريقى غير طريق مؤمنين صورت بگيرد. كه خداى سبحان صاحبان چنين نجوايى را املاء و استدراج مى‏كند. يعنى انواع برخورداريهاى مادى را در اختيارشان مى‏گذارد تا همه گناهان را مرتكب شوند، و در آخر به دوزخ شوند كه بد سر انجامى است.

﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اَلْهُدىَ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ مصدر «مشاقة» و «شقاق» مصدر باب مفاعله از ماده «شق» است كه به معناى قطعه جدا شده از چيزى است. (مثلا مى‏گويند اين شاخه افتاده، شقى از آن درخت است).

پس مشاقه و شقاق اين است كه تو در يك شقى قرار بگيرى، و طرف مقابلت در شق ديگر. و اين كنايه است از مخالفت و طرفيت.

و بنابراين، مشاقه كردن با رسول خدا، آن هم بعد از آنكه راه هدايت روشن و مشخص شده. معنايى جز مخالفت كردن با رسول، و از اطاعتش سر پيچى كردن ندارد.

و بنابراين، جمله‏ ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ بيان ديگرى است براى مشاقه با رسول

#### مراد از «سبيل المؤمنين» كه از اتباع غير آن نهى شده، اطاعت از رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) است‏

(صلى الله عليه وآله و سلم) و مراد از سبيل مؤمنين اطاعت رسول است. چون اطاعت رسول، اطاعت خداى تعالى است، هم چنان كه خود خداى تعالى فرمود: ﴿مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اَللَّهَ﴾ .

پس سبيل مؤمنين بدان جهت كه بر ايمان به خدا اجتماع كرده جامعه‏اى تشكيل مى‏دهد، همان اجتماع بر اطاعت خدا و رسول است. و اگر خواستى مى‏توانى بگويى راه مؤمنين عبارت است از اجتماع بر اطاعت رسول. چون حافظ وحدت سبيل مؤمنين همان اطاعت رسول (صلى الله عليه وآله و سلم) است، هم چنان كه قرآن كريم در جاى ديگر فرموده: ﴿وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتْلىَ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اَللَّهِ وَ فِيكُمْ رَسُولُهُ وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ لاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَ اِعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اَللَّهِ جَمِيعاً وَ لاَ تَفَرَّقُوا﴾ .

اين معنا در سابق آنجا كه اين آيه را تفسير مى‏كرديم يعنى جلد سوم عربى اين كتاب گذشت.

و نيز فرموده: ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا اَلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ .

و وقتى به حكم اين آيات راه خدا عبارت است از راه تقوا و مؤمنين عبارتند از كسانى كه به سوى اين راه دعوت شده‏اند. در نتيجه سبيل اين مؤمنين در حالى كه اجتماعى تشكيل داده‏اند عبارت است از سبيل تعاون بر تقوا، هم چنان كه فرمود: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوَانِ﴾ .

و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد از معصيت خداى تعالى و شق عصاى اجتماعى اسلام و يا به عبارتى ايجاد تفرقه در آن را نهى مى‏كند، و اين همان است كه گفتيم معناى سبيل مؤمنين است.

پس معناى آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اَلْهُدىَ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ...﴾.

به معناى آيه زير برگشت مى‏كند كه مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلاَ تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوَانِ وَ مَعْصِيَةِ اَلرَّسُولِ وَ تَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ﴾

﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ يعنى ما با او همان معامله مى‏كنيم كه او و اعمال او اقتضاى آن را دارد و او را طبق خواسته‏اش كه همان پيروى غير سبيل مؤمنين است يارى و مساعدت مى‏كنيم.

اين معنا را قرآن كريم در جاى ديگر خاطر نشان ساخته، مى‏فرمايد: ﴿كُلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاَءِ وَ هَؤُلاَءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾

﴿وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيراً﴾ اين جمله به وسيله حرف «واو» عطف شده به جمله قبلى و همين خود دلالت دارد بر اينكه هر دو معامله با افراد مورد بحث مى‏شود، هم‏ ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ و هم «اصلاء در جهنم». و نيز دلالت دارد بر اينكه هر دو معامله يكى است، يك امر الهى است كه قسمتى از آن

كه قسمت آغاز آن باشد - در دنيا جريان مى‏يابد و آن مساله «توليت ما تولى» است. و قسمت ديگرش در آخرت بروز مى‏كند و آن مساله «اصلاء در جهنم» است. كه بد بازگشت گاهى است.

﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...﴾

#### مشاقه و دشمنى با رسول (صلى الله عليه وآله و سلم) شرك به خداى عظيم است‏

ظاهر اين آيه اين است كه مى‏خواهد جمله: ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ...﴾ را كه در آيه قبل بود تعليل كند، البته اين بنابراين است كه آيات به يكديگر اتصال داشته باشند و در اين صورت آيه دلالت مى‏كند بر اينكه مشاقه و دشمنى با رسول، شرك به خداى عظيم است و اينكه خداى تعالى اين گناه را كه به وى شرك بورزند نمى‏آمرزد و اى بسا اين معنا از آيه شريفه زير نيز استفاده شود كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ وَ شَاقُّوا اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ اَلْهُدىَ لَنْ يَضُرُّوا اَللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ لاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اَللَّهُ لَهُمْ﴾ .

چون ظاهر آيه سوم اين است كه مى‏خواهد مضمون آيه دوم كه به اطاعت خدا و اطاعت كردن از رسول امر مى‏كند را تعليل كند. در نتيجه بفهماند كه خروج از طاعت خدا و طاعت رسول او، كفرى است كه هرگز آمرزيده نمى‏شود، و اين را هم به حكم آياتى ديگر مى‏دانيم كه كفرى كه هرگز آمرزيده نمى‏شود شرك به خدا است.

آنچه تا كنون استفاده كرديم از الفاظ آيه مورد بحث و آيات استشهادى بود، حال بايد دانست كه از مقام آيه نيز مطلبى استفاده مى‏شود، به اين بيان كه الحاق جمله‏ ﴿وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ به جمله‏ ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ به اين منظور بوده كه بيان را تكميل كند و عظمت اين مصيبت شوم يعنى مشاقه و دشمنى با رسول را بفهماند. و ما در جلد چهارم اين كتاب مطالبى مربوط به اين آيه آورديم (كه خواننده مى‏تواند بدانجا مراجعه كند).

﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً﴾ كلمه «اناث» جمع كلمه «انثى» است، وقتى گفته مى‏شود: «انث الحديد انثا.»

معنايش اين است كه آهن نرم و چكش پذير شد. و چون گفته شود: «انث المكان» معنايش اين است كه فلان زمين خيلى زود سرسبز شد و يا قابل كشت شد. پس از اين موارد استعمال مى‏فهميم يك جهت در همه موارد استعمال اين ماده هست و آن عبارت است از انفعال و نرمى و تاثر پذيرى و اگر جنس ماده از هر حيوان را نيز انثى خوانده‏اند از اين باب است. و اگر بت‏پرستان، بت‏ها و هر معبود ديگر خود را اناث خوانده‏اند، به قول بعضى‏ها بدين جهت است كه به زعم آنان بت‏ها و معبودها تاثر پذير و منفعل است و خودش فاعل و اثر بخش نيست و هيچ خواسته‏اى از خواسته‏هاى پرستندگان خود را بر نمى‏آورند و در جاى ديگر قرآن همين معنا را براى «اناث» بودن بت‏ها آورده و فرموده: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اَللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوِ اِجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْلُبْهُمُ اَلذُّبَابُ شَيْئاً لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ اَلطَّالِبُ وَ اَلْمَطْلُوبُ مَا قَدَرُوا اَللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اَللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ و باز در جاى ديگر فرموده: ﴿وَ اِتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لاَ نَفْعاً وَ لاَ يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لاَ حَيَاةً وَ لاَ نُشُوراً﴾

بنابراين روشن مى‏شود كه مراد از انوثت بتها همين است كه اين دو آيه خاطرنشان كردند، يعنى اينكه فقط انفعال مى‏پذيرند و فعل ندارند و اين خود خاصيت مخلوق در مقايسه با خالق او تبارك و تعالى است.

#### وجه اينكه از خدايان دروغين به «اناث» تعبير شده‏

و اين وجه در اينكه چرا خدايان دروغين را اناث خوانده، بهتر از وجهى است كه ديگران

آورده و گفته‏اند: مراد از كلمه «انثى» بت‏هاى سه‏گانه لات و عزى و منات و امثال آنها است، زيرا هر قبيله‏اى از عرب براى خود بتى داشت و به آن مى‏گفتند: «انثى بنى فلان» يعنى بت فلان قبيله. حال، يا به خاطر اين بوده كه اسامى بت‏ها مؤنث مجازى بوده و يا به خاطر اينكه جماد و بى جان بودند و كلمه جماد وقتى جمع بسته مى‏شود به جمع مؤنث بسته مى‏شود و مى‏گويند جمادات.

وجه اينكه گفتيم توجيه ما بهتر است اين است كه توجيهى كه نقل كرديم با حصرى كه در جمله: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً﴾ آمده آن طور كه بايد نمى‏سازد چون مى‏دانيم در بين معبودهايى كه به جاى خداى تعالى پرستيده مى‏شود، معبودهايى هست كه كلمه «انثى» در باره آنها صادق نيست مانند عيساى مسيح (علیه السلام) و برهما و بودا كه هر سه مرد بوده‏اند.

﴿وَ إِنْ يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَاناً مَرِيداً﴾ كلمه «مريد» به فتحه ميم به معناى كسى است كه از هر خيرى عارى باشد. البته اين كلمه در مورد مطلق عارى نيز استعمال دارد، چه عارى از خير و چه عارى از غير آن.

بيضاوى در تفسير خود گفته: كلمه «مارد» و كلمه «مريد» به كسى گفته مى‏شود كه با هيچ خيرى وابسته نيست، و اصل تركيب براى توصيف به نرمى و لطافت و بى‏مويى و برهنگى از پر و پشم وضع شده و تعبير «صرع ممرد» و نيز «غلام امرد» و نيز «شجرة مرداء» همه از اين باب است، اولى به معناى تختى نرم و لطيف، و دومى به معناى پسرى بى‏مو، و سومى به معناى درختى است كه برگ آن اندك و تك تك باشد. اين بود گفتار بيضاوى.

و از ظاهر گفتار بر مى‏آيد كه جمله مورد بحث بيانى باشد براى جمله سابق چون كلمه «يدعون» از دعوت است، و دعوت كنايه از عبادت است و به اين مناسبت، عبادت را دعوت مى‏گويند كه اصل عبادت و منشا آن دعوت نيازهاى آدمى است به اينكه آدمى خود را به پناه كسى بكشاند كه حاجتش را بر مى‏آورد خداى تعالى طاعت را نيز عبادت خوانده، فرموده: ﴿أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا اَلشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنِ اُعْبُدُونِي﴾ .

و بنابراين برگشت معناى جمله مورد بحث به اين است كه عبادت پرستندگان غير خداى تعالى، عبادت و دعوت شيطان مريد است چون اطاعت او است.

﴿لَعَنَهُ اَللَّهُ﴾ كلمه «لعن» به معناى دور كردن ملعون از رحمت است و اين جمله صفت دومى است براى شيطان، صفت اوليش اين بود كه او مريد است و از هر خيرى عارى و تهى است. صفت دوم در حقيقت تعليل صفت اول است و مى‏فهماند كه علت عارى بودن شيطان از هر خير اين است كه او رانده شده و دور شده از رحمت خدا است.

﴿وَ قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾ كانه مى‏خواهد اشاره كند به گفتارى كه خداى عز و جل در جاى ديگر از شيطان حكايت كرده و آن اين است كه آن ملعون گفته بود: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ اَلْمُخْلَصِينَ﴾ .

و در اينكه گفت: «بطور قطع از بندگانت نصيبى مقدر خواهم گرفت.» در حقيقت اعتراف و تقدير بر اين معنا است كه فريب خوردگان او در عين اينكه فريب او را خورده‏اند بنده خداى تعالى هستند و يك انسان هر قدر هم كه فريب شيطان را بخورد نمى‏تواند از بندگى خدا بيرون شود و چگونه ممكن است بيرون شود در حالى كه خداى تعالى رب او است و هر حكمى كه بخواهد در باره او مى‏راند.

#### بيان حال فريب خوردگان شيطان و عاقبت كار آنها

﴿وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ...﴾ كلمه «تبتيك» كه مصدر باب تفعيل است و جمله: «فليبتكن» از آن مشتق شده به معناى شكافتن است و شكافتن گوش حيوانات با مطلبى كه بعضى‏ها نقل كرده‏اند تطبيق مى‏شود و آن اين است كه گفته‏اند: عرب جاهليت را رسم بر اين بود كه گوش ماده شترى كه پنج شكم زائيده باشد «بحيره» و شترى كه به عنوان وفاء به عهد رها مى‏كردند «سائبه» را مى‏شكافتند تا اعلام كنند كه اين حيوان آزاد است و در نتيجه خوردن گوشت آن بر همه جايز است.

و اين امورى كه در آيه شمرده شده همه‏اش مصاديقى از ضلالت است. و با اينكه در جمله‏ ﴿وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ مساله ضلالت را صريحا ذكر كرده اگر اين مصاديق از ضلالت را نيز بر شمرده از باب ذكر عام و سپس نام بردن از بعضى افراد آن عام است. كه گوينده به شنونده مى‏فهماند عنايت خاصى به اين چند فرد دارد. در اين آيه شريفه از شيطان حكايت شده كه

گفته است: من انسان‌ها را از راه سرگرم كردنشان به پرستش غير خدا و ارتكاب گناهان گمراه خواهم كرد و آنان را با اشتغال به آمال و آرزوهايى كه از اشتغال به واجبات زندگيشان باز بدارد فريب مى‏دهم، تا آنچه را كه برايشان مهم و حياتى است به خاطر آنچه موهوم و خالى از واقعيت است، رها كنند و دستورشان مى‏دهم كه گوش چهار پايان خود را بشكافند و (با اينگونه عقايد خرافى و موهوم) حلال خدا را بر خود حرام سازند و نيز دستورشان مى‏دهم كه خلقت خدايى را تغيير دهند مثلا مردان را كه مرد خلق شده‏اند و استعداد زن گرفتن را دارند اخته نموده اين استعداد را در آنها بكشند و يا انواع مثله - بريدن اعضاء - را باب كنند و يا مردان با يكديگر لواط و زنان با يكديگر مساحقه كنند.

و بعيد نيست كه مراد از تغيير خلقت خداى تعالى خروج از حكم فطرت و ترك دين حنيف باشد آن دينى كه خداى تعالى در باره‏اش فرمود: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ، ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ﴾ .

خداى تعالى بعد از حكايت كلام شيطان وعده او را كه همان اطاعت او در آنچه امر مى‏كند، مى‏باشد را ولى گرفتن او دانسته، فرموده: اطاعت او معنايش اين است كه شما او را به جاى خداى تعالى ولى و سرپرست خود بگيريد: ﴿وَ مَنْ يَتَّخِذِ اَلشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اَللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً﴾ و در افاده اين معنا نفرمود: «و من يكن الشيطان له وليا، و هر كس كه شيطان ولى او باشد» تا همان نكته‏اى را بفهماند كه آيات سابق آن را فهمانيد و آن اين بود كه تنها ولى عالم خداى تعالى است و هيچ كس ديگر بر هيچ چيز عالم ولايت ندارد، هر چند كه مردمى او را ولى خود بگيرند.

﴿يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ اَلشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً...﴾ از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه اين جمله تعليلى براى اين قسمت از آيه قبلى باشد كه مى‏فرمود: ﴿فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً﴾ و چه خسرانى روشن‏تر از اين خسران كه سعادت حقيقى كسى مبدل به سعادت خيالى و شقاوت واقعى شود و با وعده‏هاى دروغين و آرزوهاى موهوم كمال خلقت او مبدل به خسران و نقص شود هم چنان كه خداى تعالى مى‏فرمايد: ﴿وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ اَلظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اَللَّهَ

عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَ اَللَّهُ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ﴾ .

اما وعده‏هاى شيطان عبارت است از وسوسه‏هايى كه او بدون واسطه مى‏كند، به خلاف امانى (كه جمله: و يمنيهم آرزومندشان مى‏كند - متضمن آن است) كه آن از نتائج وسوسه است و منظور از آن هر امر خيالى است كه و هم از آن لذت ببرد. و به همين جهت بود كه خداى تعالى تمنى و يا به عبارت ديگر استفاده از آرزوهاى دروغى بشر را غرور نخواند بلكه وعده او را غرور خواند و فرمود: شيطان وعده‏شان نمى‏دهد مگر غرور و فريب را، و اين نكته بر كسى پوشيده نيست.

خداى تعالى بعد از بيان وعده‏هاى شيطان، عاقبت حال فريب خوردگان او را بيان نموده، فرمود: ﴿أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ لاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصاً﴾، عاقبت حالشان اين است كه منزلگهى در دوزخ دارند كه به هيچ وجه محيصى از آن ندارند و محيص از ماضى «حاص» كه به معناى «فلانى عدول كرد يا جا عوض كرد و يا گريزگاهى يافت و از آنجا پا به فرار گذاشت» مى‏باشد.

خداى سبحان بعد از بيان عاقبت حال فريب خوردگان شيطان، حال كسانى را بيان كرد كه در مقابل آن طائفه قرار دارند، يعنى مؤمنينى كه از فريب شيطان بر حذر هستند و منظورش از بيان حال طرف مقابل فريب خوردگان اين بود كه بيان خود نسبت به فريب خوردگان را تكميل كند، لذا فرمود: ﴿وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ...﴾، و در اين آيات التفاتى از سياق تكلم مع الغير ﴿نُوَلِّهِ﴾ ﴿نُصْلِهِ﴾ به سياق غيبت ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ﴾ ﴿لَعَنَهُ اَللَّهُ﴾ ﴿مِنْ دُونِ اَللَّهِ﴾ بكار رفته، روشن‏تر بگويم در اول خداى تعالى مى‏فرمود: «ما او را چنين و چنان مى‏كنيم» و در وسط خود را غايب فرض كرده مى‏فرمايد: «خداى تعالى چنين و چنان

مى‏كند» و در اين التفات دو نكته در نظر بوده: يكى اينكه آنجا كه مقام اقتضاء دارد به عظمت خداى تعالى اشاره‏اى بشود، در آنجا به جاى ضمير «ما چنين و چنان مى‏كنيم» اسم جلاله «الله تعالى» را بياورد، همين كه اين غرض تامين شد، دو باره به سياق اول كه سياق اصلى بود بر گردد، هم چنان كه در اين آيات دوباره به سياق اصلى برگشته، مى‏فرمايد: ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾ ، نكته دوم اشاره به قرب حضور خداى تعالى و محجوب نبودنش از وضع بندگان اشاره مى‏كند كه معناى ولى مؤمنين هم همين است.

﴿وَعْدَ اَللَّهِ حَقًّا وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اَللَّهِ قِيلاً﴾ در اين جمله، وعده خداى تعالى را در مقابل وعده‏اى كه قبلا از شيطان آورد ذكر نموده، آنجا مى‏فرمود: وعده شيطان چيزى به جز غرور نيست و در اينجا مى‏فرمايد: وعده خداى تعالى حق و گفتار او صدق است.

#### كرامت نزد خدا بستگى به اعمال دارد و كسى از خداوند طلبكار نيست‏

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ اَلْكِتَابِ﴾ در اين آيه شريفه، به آغاز سخن برگشت شده و كانه مى‏خواهد از گفتار مفصلى كه تا كنون آورده بود خلاصه گيرى كند.

آرى از اعمالى كه در آيات قبل، از بعضى مؤمنين حكايت و از اقوالى كه از آنان نقل فرمود و از اصرارى كه آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏كردند كه رعايت جانب آنان را بفرمايد و در مواقعى كه بين آنان و ديگران نزاع و مشاجره‏اى رخ مى‏دهد، آنان را عليه ديگران معاضدت و مساعدت فرمايد، اين معنا بطور خلاصه به دست مى‏آيد كه مؤمنين اينطور فكر مى‏كرده‏اند: حال كه ما ايمان آورده‏ايم، حقى بر خدا و پيامبرش پيدا كرده‏ايم و بر خدا و رسول واجب است كه رعايت احترام ما را نموده، جانب ما را رعايت كنند و هر زمان كه بين ما و ديگران مشاجره‏اى رخ دهد از ما طرفدارى كنند، چه اينكه ما بر حق و آنان بر باطل باشند و چه ما بر باطل و آنان بر حق باشند و چه اينكه طرفدارى از ما عدالت باشد و يا ظلم باشد، اين طرز تفكر عينا همان طرز تفكرى است كه پيشوايان ضلالت و اطرافيان آنان و رؤساى جور و قوم و خويش و اذناب آنان دارند، يك فرد طاغوتى را اگر در نظر بگيريم مى‏بينيم هم به زير دست خود منت مى‏گذارد و هم به ما فوق خود و در عين اينكه در برابر ما فوقش خضوع و كوچكى نموده دستوراتش را اطاعت مى‏كند، در عين حال خود را مستحق احترام او مى‏داند و توقع دارد كه رئيسش به او احترام نموده، رعايت جانبش را بكند و اگر وقتى با ديگران نزاع و مشاجره كرد،

رئيس از او حمايت كند، چه اينكه حق با او باشد و چه با خصم او باشد.

بطورى كه قرآن كريم در آيه شريفه: ﴿وَ قَالَتِ اَلْيَهُودُ وَ اَلنَّصَارىَ نَحْنُ أَبْنَاءُ اَللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ﴾ و در آيه شريفه: ﴿وَ قَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارىَ تَهْتَدُوا﴾ و آيه شريفه: ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي اَلْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ ، حكايت فرموده يهود و نصارا چنين طرز تفكرى داشته‏اند، يعنى در عين اينكه خدا را به خيال خود عبادت مى‏كردند، خود را طلبكار او نيز مى‏دانستند.

و به همين جهت خداى عز و جل در اين آيه هم مؤمنين مذكور را رد كرد و هم به دنبال آنان اهل كتاب را و طرز تفكر غلط مزبور را امانى خواند و اين تعبير، مجازى و استعاره‏اى است، كانه آرزوها و توقعات غلط مذكور را صورت‏هايى خيالى و لذت آور و به عبارت ساده‏تر دل‏خوش‏كنك‏هايى دانسته كه در عالم خارج هيچ اثرى ندارد و فرموده: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾، به دلخواه شما مسلمانان و يا شما گروهى از مسلمانان منحرف و خيال‏پرداز نيست و به دلخواه اهل كتاب هم نيست بلكه كرامت نزد خدا و حمايت خدا از شما دائر مدار اعمال شما است تا اعمال شما چگونه باشد، اگر خير باشد، خدا هم نظر خيرى به شما خواهد داشت و اگر شر باشد به جز شر پاداشى نخواهيد داشت، و اگر اول سيئه و گناه را ذكر كرد و بعد حسنه را، براى اين بود كه عمده خطاى اين خوش خيالها در سيئات تبلور مى‏يابد.

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لاَ يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً﴾.

اين جمله بطور فصل آمده، يعنى با واو عاطفه، عطف به ما قبل نشده و به اصطلاح ادبى به فصل آمده نه به وصل و اين بدان جهت است كه اين جمله موقعيت جواب از سؤالى فرضى را دارد و تقدير آن سؤال و اين جواب اين است: وقتى صرف گفتن شهادتين و داخل شدن در حريم اسلام و ايمان اين خاصيت را نداشته باشد كه همه خيرات را به سوى آدمى جلب كند و همه منافع زندگى ما را تامين نمايد و همچنين وقتى يهوديت و نصرانى‏گرى نيز چنين اثرى نداشته باشد، پس چه فرقى بين داشتن اين اديان با نداشتن آن هست و بالآخره حال آدمى به كجا كشيده مى‏شود؟ قرآن در پاسخ مى‏فرمايد: «هر كس عمل زشتى را مرتكب شود كيفرش را مى‏بيند و به غير از خدا هيچ ولى و ناصرى براى خود نخواهد يافت و هر كس هم كه اعمال نيك انجام

دهد، چه مرد باشد و چه زن (البته در صورتى كه ايمان داشته باشد) پاداش خود را كه همان بهشت است خواهد ديد...».

جمله: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ مطلق است و به همين جهت هم شامل كيفرهاى دنيوى مى‏شود كه شريعت اسلام آن را مقرر كرده، از قبيل قصاص كردن جانى و بريدن دست دزد و شلاق زدن و سنگسار كردن زانى و امثال آن از احكام سياسات و غير سياسات و هم شامل كيفرهاى اخروى مى‏شود كه خداى تعالى چه در كتابش و چه به زبان رسول گراميش آنها را وعده داده است.

مناسب با مورد آيات كريمه مورد بحث و منطبق با آنها نيز همين بود كه جمله مورد بحث را مطلق بياورد، چون در رواياتى كه در شان نزول اين آيات وارد شده، آمده است كه: اين آيات درباره سرقتى نازل شد كه شخصى مرتكب آن شده بود و آن گاه گناه خود را به گردن فردى يهودى يا مسلمان انداخته بود، تازه او و دار و دسته‏اش به پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم) اصرار مى‏كردند كه عليه آن يهودى يا مسلمان بى گناه حكم كند.

و باز به همين جهت جمله: ﴿وَ لاَ يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً﴾ نيز مطلق شده، هم شامل ولى و نصيرهاى دنيوى از قبيل رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) و يا اولى الامر مى‏شود و در نتيجه مى‏فهماند كه آن دو وى را شفاعت مى‏كنند و نه خويشاونديش با آن دو برايش فائده‏اى دارد و نه احترام اسلام و دين از شلاق خوردن او جلوگيرى مى‏كند و هم شامل ولى و نصيرهاى اخروى مى‏شود و مى‏فهماند كه در آخرت هيچ كس نمى‏تواند از معذب شدن گنهكاران مانع شود مگر افرادى كه آيات بعد شامل آنان است.

#### عمل كنندگان به بخشى از اعمال صالحه، چه زن و چه مرد، به شرط مؤمن بودن به بهشت مى‏روند

﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ اَلصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ اين آيه شريفه بيانگر وضع شق دوم است و پاداش كسانى را خاطرنشان مى‏سازد كه اعمال صالح مى‏كنند و آن پاداش عبارت است از بهشت، چيزى كه هست خداى تعالى در اين آيه از يك جهت رسيدن به بهشت را توسعه و تعميم داده و از سوى ديگر فعليت آن را مقيد كرده به قيدى كه آن فعليت را تضييق مى‏كند.

از يك سو شرط كرده كه صاحب عمل صالح اگر بخواهد به پاداش خود يعنى بهشت برسد، بايد كه داراى ايمان باشد، چون هر چند پاداش در برابر عمل است و ليكن آنكه كافر است كفرش براى او عملى باقى نمى‏گذارد و هر عمل صالحى بكند آن را حبط و بى‏اجر مى‏نمايد، هم چنان كه قرآن كريم در جاى ديگر فرموده: ﴿وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾[[1]](#footnote-1).

و نيز فرموده: ﴿أُولَئِكَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلاَ نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَزْناً﴾[[2]](#footnote-2).

و از سوى ديگر نفرمود: «و من يعمل الصالحات» تا در نتيجه پاداش اخروى و بهشت را منحصر كرده باشد به كسانى كه همه اعمال صالحه را انجام دهند، بلكه فرمود: ﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ اَلصَّالِحَاتِ﴾ و اين خود توسعه‏اى است در وعده به بهشت.

بله، از آنجا كه مقام، مقام بيان جزاء است، رعايت اين دقت لازم بود، فضل الهى نيز همين را اقتضاء مى‏كرد كه جزاى خير آخرت را منحصر در افرادى انگشت شمار نكند بلكه آن را عموميت دهد تا شامل حال هر كسى كه ايمان آورد و مقدارى اعمال صالحه انجام دهد بگردد و آن گاه از راه توبه بنده و يا شفاعت شفيعان، بقيه اعمال صالح را كه او انجام نداده و گناهانى را كه مرتكب شده، تدارك و جبران نمايد هم چنان كه در كلام مجيدش فرموده: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ و بحث مفصل ما پيرامون توبه در ذيل آيه شريفه: ﴿إِنَّمَا اَلتَّوْبَةُ عَلَى اَللَّهِ﴾ در جلد چهارم عربى اين كتاب و بحث ديگرمان پيرامون مساله شفاعت در ذيل آيه: ﴿وَ اِتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ در جلد اول اين كتاب گذشت.

و از سوى سوم با آوردن جمله: ﴿مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىَ﴾ حكم را عموميت داده تا شامل مردان و زنان هر دو بشود و اختصاص به مردان نداشته باشد.

آرى از نظر اسلام هيچ فرقى بين مرد و زن نيست، بر خلاف پندار قدماى اهل ملل و نحل از قبيل هند و مصر و ساير بت‏پرستان كه مى‏پنداشتند زنان اصلا عملى ندارند و اعمال صالحه آنان پاداش ندارد و نيز بر خلاف آنچه از يهوديان و مسيحيان به ظهور رسيده كه گفته‏اند: زنان نزد خدا

خوار و بى مقدارند، چون خلقتشان ناقص و اجرشان خاسر است، هر چه حرمت و كرامت هست از آن مردان است و نيز بر خلاف آنچه عرب جاهليت مى‏پنداشت كه آنان نيز گرفتار اين عقائد خرافى بودند ولى اسلام دو طائفه زن و مرد را يكسان معرفى نموده، فرمود: ﴿مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىَ﴾.

و چه بسا همين سر در كار بوده كه دنبال جمله: ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ﴾ اضافه كرد كه: ﴿وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ تا جمله اول دلالت كند بر اينكه زنان نيز مانند مردان داراى مثوبت و اجرند و جمله دوم بفهماند كه هيچ فرقى بين آن دو از جهت زيادت پاداش و نقصان آن نيست، هم چنان كه در جاى ديگر به اين حقائق تصريح نموده و فرموده: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىَ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾.

﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ...﴾ كانه اين آيه مى‏خواهد از يك سؤالى و شبهه‏اى كه ممكن است به ذهن شنونده بيايد قبلا پاسخ داده باشد و آن سؤال اين است كه وقتى براى اسلام مسلمان و يا ايمان يهوديان و نصرانيان هيچ تاثيرى در جلب خير به سوى آنان در حفظ منافعشان ندارد و كوتاه سخن اينكه وقتى در برابر ايمان به خدا و آيات او هيچ چيز به انسان نمى‏دهند و وجود و عدم آن يكسان است، ديگر چه كرامتى و ارزشى براى اسلام هست و ديگر چه مزيتى براى ايمان تصور مى‏شود كه يك انسان به عشق رسيدن به آن مزيت به سوى ايمان گرايش پيدا كند؟.

در پاسخ به اين سؤال (كه گفتيم ممكن است در دل شنونده آيات قبل پيدا شود) گفته شده: كرامت و احترام داشتن دين امرى است كه شكى در آن نبوده، حسن آن بر هيچ عاقلى پوشيده نيست: ﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ دِيناً﴾ و با اين استفهام از طريق اصطلاحى (ارسال مسلم) اين معنا را مسلم داشت كه اسلام بهترين دين است، توضيح اينكه هيچ انسانى چاره‏اى از داشتن دين ندارد و بهترين دين اين است كه انسان روى خود تسليم خدايى كند كه آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمين است از آن او است و در برابر او خضوع كند، خضوع عبوديت و بر طبق آنچه كيش و ملت حنيف ابراهيم اقتضا مى‏كند عمل نمايد و كيشى كه مطابق فطرت باشد همين است و به همين جهت است كه خداى سبحان ابراهيم (علیه السلام) را كه اولين كسى است كه وجه خود را در حالى كه نيكوكار بود تسليم خداى تعالى نموده، ملت حنفيت را پيروى كرد، خليل خود

گرفت.

ليكن اين را هم اضافه كنيم كه كسى خيال نكند خليل خدا بودن مانند خلت و دوستى دائر در بين مردم و حاكم در ميان آنان است، نه، هرگز، زيرا دوستى در بين مردم تنها دائر مدار حق نيست، گاهى دوستى‏ها بر سر حق است و گاهى بر سر باطل و همين قسم دوستى است كه منشا شده فسادهايى از قبيل جزاف‏گويى‏ها و زورگويى‏ها در بين بشر راه بيابد و اما خداى سبحان مالكى است غير مملوك و محيطى است كه كسى به او احاطه ندارد به خلاف مولى‏هاى بشر و رؤسا و پادشاهان كه از بردگان و رعايا و زير دستان خود مالك هيچ چيزى نيستند و اگر چيزى از آنان را مالك شوند در مقابل چيزى از خود در مقابل آن مى‏دهند و اگر نسبت به بعضى‏ها قاهر و غالب و حاكم مى‏شوند، يك تنه حكومت نمى‏كنند بلكه به وسيله بعضى ديگر اين قهر و غلبه را به دست مى‏آورند، اگر نسبت به بعضى ظلم مى‏كنند با كمك بعضى ديگر است و به همين جهت اگر روزى اراده همين كمك‏كاران، مخالف اراده او شود، او را از رياست و سلطنت مى‏اندازند، ديگر نمى‏توانند در مقام خود ثابت بمانند.

از اينجا روشن مى‏شود كه چرا دنبال جمله: ﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً...﴾ فرمود: ﴿وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَانَ اَللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ مُحِيطاً﴾.

### بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته)

در تفسير قمى آمده كه سبب نزول اين آيه شريفه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ...﴾ اين بوده كه دسته‏اى از انصار از قبيله بنى ابيرق كه سه برادر به نام بشير و بشر و مبشر و جزء منافقين بودند، ديوار خانه عموى قتادة بن نعمان را سوراخ كرده و مقدارى طعام را كه او براى زن و بچه خود تهيه كرده بود با يك شمشير و يك زره را بردند و اين قتاده از رزمندگان جنگ بدر بود.

وى شكايت نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برده، عرضه داشت: يا رسول الله! چند نفر خانه عموى مرا نقب زده، طعامى را كه او براى عيال خود تهيه كرده بود با يك شمشير و يك زره بردند و اين چند نفر از يك خانواده بدى هستند، از سوى ديگر در بين آنان مردى مؤمن به نام لبيد بن سهل بود كه در رأى همفكر آنان بود و بنى ابيرق كه خانواده‏اى شرور بود، در پاسخ قتاده (كه از نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برگشته بود) گفتند: اين سرقت كار لبيد بن سهل است و چون خبر به لبيد رسيد شمشير خود را گرفته، به سوى بنى ابيرق شتافت و گفت: كه آيا نسبت دزدى به من مى‏دهيد؟ با اينكه خود شما سزاوارتر از من به اينگونه

اعماليد؟ و با اينكه منافق هستيد و (بارها خودم شنيدم كه) رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را هجو مى‏كرديد؟ و در هجو آن جناب اشعارى مى‏سروديد و آن گاه اشعار خود را به قريش نسبت مى‏داديد؟، يا بايد اين مساله روشن و اين سارق معلوم شود و يا آنكه شمشيرم را از خون شما سيراب خواهم كرد، خانواده بنى ابيرق، از در مدارا و ملايمت در آمدند و به او گفتند: خدا رحمتت كند تو بر گرد كه از اين گناه مبرايى.

آن گاه بنى ابيرق نزد مردى از قبيله خود كه نامش «اسيد بن عروه» و مردى حرف زن و زبان آور بود رفتند و جريان را با او در ميان گذاشته، او را نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرستادند. اسيد به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشت: يا رسول الله! قتادة بن نعمان به نزد خاندانى از ما كه اهل شرف و حسب و نسبند رفته و آنان را به عمل سرقت متهم كرده است با اينكه اهل آن خانواده اين كاره نيستند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از شنيدن اين سخن اندوهناك شد (كه چرا قتاده مرتكب تهمت شده است) و به عنوان گلايه به او فرمود: آيا به سر وقت خاندانى شريف و آبرومند و داراى حسب و نسب مى‏روى و آنان را متهم به سرقت مى‏كنى؟ و او را به سختى عتاب فرمود، قتاده از اين بابت سخت در اندوه شد و به سوى عمويش برگشت و گفت: اى كاش مرده بودم و ماجراى تو را نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نبرده بودم و اينطور مورد عتاب آن جناب قرار نمى‏گرفتم، عمويش در پاسخ گفت: «الله المستعان»، (تنها كسى كه بايد از او يارى خواست خداى تعالى است).

چيزى نگذشت كه اين آيه شريفه بر پيامبر نازل شد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ ... إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضىَ مِنَ اَلْقَوْلِ﴾.

قمى سپس گفته است: يعنى «ما لا يرضى من الفعل» كارى را كه خدا راضى نيست طرح ريزى مى‏كنند و در اين آيه، كلمه قول در جاى فعل قرار گرفته: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا ... وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً﴾، قمى گفته است: اين لبيد بن سهل بود كه‏ ﴿اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾ .

و در تفسير قمى است كه ابى الجارود از امام باقر (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: چند تن از خويشاوندان نزديك بشير به يكديگر گفتند: چه خوب است نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رفته و با وى در باره رفيقمان وساطت كنيم و يا او را بى گناه قلمداد نموده، بگوئيم: بشير مبراى از دزدى است ولى وقتى آيه: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ اَللَّهِ ... وَكِيلاً﴾ نازل شد،

خويشاوندان بشر نزد او آمده، گفتند: اى بشر! استغفار كن و به درگاه او از گناهانت توبه ببر، بشر گفت: سوگند به آن كسى كه همواره به وى سوگند مى‏خورم اموال عموى قتاده را كسى به جز لبيد ندزديده، چون او اين سخن بگفت آيه زير بر پيامبر نازل گرديد كه: ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾.

بعد از نزول اين آيه بشر از اسلام دست كشيد و كافر شد و به مكه نزد كفار رفت و در اين ماجرا در باره كسانى كه آمدند تا بشر را بى گناه قلمداد كنند، آيه زير نازل شد كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ ... وَ كَانَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾.

و در تفسير در المنثور است كه ترمذى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) از قتادة بن نعمان روايت كرده‏اند كه گفت: خانواده‏اى از قبيله ما به نام «بنى ابيرق» سه برادر بودند به نام‏هاى بشر و مبشر و بشر مردى منافق بود و اشعارى در هجو و بد گويى اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مى‏گفت و از ترس آن را به بعضى از عرب‏هاى ناشناس نسبت مى‏داد و مى‏گفت: اين اشعار را فلان عرب گفته و شعر ديگرى مى‏گفت و اظهار مى‏كرد كه اين اشعار را بهمان عرب گفته، ولى اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هر جا آن اشعار را مى‏شنيدند، مى‏دانستند كه از سروده‏هاى بشر است، مى‏گفتند: به خدا سوگند اين شعر را جز آن خبيث پليد كسى نسروده و چون اين سخن به گوش بشر رسيد، به عنوان اينكه چرا سروده هر كسى را به من نسبت مى‏دهيد گفت:

او كلما قال الرجال قصيدة \*\*\* اضموا فقالوا ابن ابيرق قالها

قتادة بن نعمان، ناقل جريان مى‏گويد: اين خانواده هم در جاهليت فقير و اهل حاجت بودند و هم در اسلام، و مردم خوراك معموليشان در مدينه خرما و جو بود و اين بشر هر زمانى كه دستش به دهانش مى‏رسيد از كاروانانى از شام كه كالا مى‏آوردند براى خوراك خودش آرد ممتاز و بدون سبوس مى‏خريد و براى زن و بچه‏اش جو و خرما خريدارى مى‏كرد.

روزى كاروانى از شام رسيد و عموى من رفاعة بن زيد يك بار شتر از آن آردهاى ممتاز خريدارى نموده، آن را در حوضخانه منزلش جاى داد و اتفاقا دو شمشير و دو زره و آلات و

ابزارى كه مربوط به اسلحه وى بود در همان حوضخانه جاى داشت، شبى ديوار حوضخانه را سوراخ كرده، آرد و اسلحه را ربودند، همين كه صبح شد عمويم رفاعه نزد من آمد و گفت: اى برادر زاده هيچ مى‏دانى چه شده؟ ديشب بر ما دستبرد زدند، ديوار مشرف به (حوضخانه) را سوراخ نموده، طعام و سلاح ما را بردند.

قتاده مى‏گويد: ما به جستجوى خانه بشر برخاستيم و بعد از بررسى، اين مقدار برايمان مسلم شد كه همان شب پسران ابيرق، تنورى آتش كرده و نانى پخته بودند و به دست آورديم كه جنس آرد از همان آرد عموى من بوده، قتاده مى‏گويد: در حينى كه ما مشغول بررسى و تحقيق از افراد خانه بوديم بنى ابيرق گفتند: به خدا سوگند ما به غير از لبيد بن سهل (كه يكى از افراد خانواده آنان و مردى صالح و مسلمان بود) دزدى براى كالاى شما نمى‏شناسيم، كار، كار او است و چون اين خبر به گوش لبيد رسيد شمشير خود را برهنه نموده، به سر وقت بنى ابيرق آمد و گفت: آيا دزد من هستم؟ به خدا سوگند يا اين شمشير را با گوشت و خونتان در مى‏آميزم و يا بايد روشن كنيد كه عامل اين سرقت چه كسى بوده، بنو ابيرق گفتند: دست از سر ما بردار اى مرد، به خدا سوگند تو دزد اين اموال نيستى و هم چنان به سؤال از اهل خانه ادامه داديم تا ديگر شكى برايمان نماند كه كار، كار بنو ابيرق است، عمويم گفت: اى برادر زاده حال كه چنين است پس چه خوب است نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رفته و نتيجه بررسى خود را به آن جناب بگويى.

قتاده مى‏گويد به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رفتم و عرضه داشتم: يا رسول الله از قبيله ما يك خانواده ستمكار و اهل جفا هستند و اخيرا به سراغ عموى من رفاعة بن زيد رفته، حوضخانه او را نقب زدند و سلاح و طعام او را دزديدند، دستور بفرما حد اقل سلاح ما را به ما برگردانند و اما طعام از آن خودشان باشد، ما حاجتى به آن نداريم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: در اين باره فكر مى‏كنم، خبر اين گزارش به گوش بنى ابيرق رسيد، نزد مردى از كسان خود كه نامش «اسير بن عروة» بود رفته و در باره اين ماجرا با او صحبت كردند، رفته رفته همه اهل آن خاندان دور «ابن عروة» جمع شدند به اتفاق، به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمدند و عرضه داشتند: يا رسول الله! قتادة بن نعمان و عمويش مى‏خواهند آبروى خاندانى از قبيله ما را كه اهل اسلام و اهل صلاحند بريزند، براى اينكه بدون هيچ شاهد و دليلى نسبت دزدى به آنان داده‏اند.

قتاده مى‏گويد: در اين ميان خدمت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رسيدم، فرمود: آيا تصميم گرفته‏اى آبروى خاندانى را كه مى‏گويند خاندانى مسلمان و صالحند ببرى؟ و آيا بدون

هيچ شاهد و دليلى نسبت دزدى به آنها مى‏دهى؟ مى‏گويد: از شنيدن اين سخن بسيار ناراحت شدم به حدى كه دلم مى‏خواست غرامت عمويم را از مال خودم مى‏دادم و با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در باره سرقت رفتن اموال عمويم سخن نمى‏گفتم، با حالت ناراحتى نزد عمويم رفاعه آمدم، پرسيد: برادر زاده چه كردى؟ من جريان را به او گفتم و فرمايش رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را برايش باز گو كردم، او گفت: «الله المستعان» تنها كسى كه بايد به ياريش اميد بست خدا است.

چيزى نگذشت كه آياتى از قرآن در اين باره نازل شد كه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اَللَّهُ وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ كه منظور از خائنين همان بنى ابيرق است‏ ﴿وَ اِسْتَغْفِرِ اَللَّهَ﴾ و تو اى ابن عروة از آنچه به قتاده گفتى خدا را استغفار كن. ﴿إِنَّ اَللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ كه خداى تعالى آمرزگار و رحيم است، ﴿وَ لاَ تُجَادِلْ عَنِ اَلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ و تو اى ابن عروة زنهار كه از بنى ابيرق كه به خود خيانت كرده‏اند دفاع كنى - تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اَللَّهَ يَجِدِ اَللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ يعنى اهل خاندان بنى ابيرق اگر از آنچه كه مرتكب شده‏اند استغفار كنند، خدا را آمرزگار و رحيم مى‏يابند، ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ... فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾ يعنى اينكه خود دزدى مى‏كنند و با اين حال عمل خود را به لبيد نسبت داده‏اند گناهى بزرگ مرتكب شده‏اند.

﴿وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾.

يعنى اى پسر عروه و هر كس ديگر كه با تو همدست بوده، اگر فضل و رحمت خدا نبود طائفه‏اى از آنان مى‏خواستند تو را گمراه كنند تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ همين كه قرآن كريم براى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) معين كرد كه دزد اسلحه كيست رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) سلاح را به رفاعه برگردانيد.

قتاده مى‏گويد: من وقتى سلاح را براى عمويم آوردم او كه پير مردى بود كه هنوز تمايلى به جاهليت داشت و من اسلام او را خالص نمى‏دانستم، وقتى سلاح را ديد گفت: اى برادر زاده اين سلاح را من در راه خدا دادم من آن وقت فهميدم كه اشتباه كرده‏ام و اسلام او اسلامى صحيح بوده.

بعد از آنكه قرآن كريم مقصر اصلى را معرفى و متهم را تبرئه كرد، بشر از مدينه به طرف مكه و نزد مشركين رفت و در آنجا در خانه سلافه دختر سعد وارد شد و به اين مناسبت خداى تعالى اين آيه را نازل كرد كه: ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اَلْهُدىَ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ... ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ كه ترجمه‏اش گذشت، وقتى همه فهميدند كه

سلافه ميزبان بشر شده، حسان بن ثابت (شاعر معروف) چند بيتى عليه سلافه سرود و سلافه كه آبروى خود را در خطر بديد اثاث و رحل بشر را برداشته بر سر خود نهاد و از خانه بيرون و تا لبه دره آمد و آن اثاث را به طرف ابطح (ته دره) پرتاب كرد و رو كرد به صاحب اثاث و گفت: تو براى من به جاى هر سوغاتى مطلوب شعر حسان را به ارمغان آورده‏اى؟ .

مؤلف: اين سرگذشت به طرقى ديگر نيز روايت شده و در همان كتاب است كه ابن جرير از ابن زيد روايت كرده كه در تفسير آيه مورد بحث گفته است: مردى در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) زرهى آهنى بدزديد و آن را به خانه مردى يهودى پرت كرد، و يهودى (بعد از آنكه دستگير شد) عرضه داشت: اى ابا القاسم به خدا سوگند كه من اين زره را ندزديده‏ام و ليكن آن را به داخل خانه‏ام پرتاب كردند، ابن زيد مى‏گويد: آرى مردى آن زره را دزديده بود و همسايگانش كه خواسته بودند او را تبرئه كنند زره را به خانه يهودى پرتاب كرده، به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشتند: اين يهودى خبيث به خدا كفر مى‏ورزد و نيز به آنچه تو آورده‏اى ايمان ندارد، آن قدر عليه او بد گويى كردند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) او را به چند كلمه عتاب كرد.

و به اين جهت خداى تعالى خود آن جناب را مورد عتاب قرار داد كه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ اَلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اَللَّهُ وَ لاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً وَ اِسْتَغْفِرِ اَللَّهَ﴾ كه ترجمه‏اش در همين فصل گذشت. و در آن به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: از آنچه به اين مرد يهودى گفتى استغفار كن كه خدا غفور و رحيم است، آن گاه عتاب خود را متوجه همسايگان سارق مذكور كرده، فرمود: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اَللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾، آن گاه توبه را پيشنهاد كرده، فرمود: ﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اَللَّهَ يَجِدِ اَللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلىَ نَفْسِهِ﴾، ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾، ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اَلْهُدىَ﴾ ابن زيد در معناى اين جمله گفته است: يعنى توبه‏اى را كه خداى تعالى به او عرضه كرده نپذيرد و به جاى آن از مدينه به سوى مشركين مكه برود و در آنجا خانه مردم را نقب بزند و بدزدد و خدا آن خانه را به رويش خراب كرده، به قتلش برساند.

مؤلف: اين معنا به طرق بسيار و با مختصر اختلافى روايت شده است.

و در تفسير عياشى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل شده كه فرمود: هيچ بنده‏اى گناهى مرتكب نمى‏شود كه بعد از گناه، برخاسته وضويى بگيرد و از گناهش استغفار كند مگر آنكه بر خدا زيبنده آن مى‏شود كه او را بيامرزد، چون همو است كه مى‏فرمايد: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اَللَّهَ يَجِدِ اَللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ .

و نيز فرمود: خداى تعالى بنده خود را كه دوست مى‏دارد مبتلا مى‏كند تا تضرع و زارى او را بشنود.

و نيز فرمود: خداى تعالى ممكن نيست هم بنده‏اش را موفق به دعا كند و در دعا به رويش بگشايد و هم از سوى ديگر در استجابت را به رويش ببندد، چون خود او فرموده: ﴿اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ مرا بخوانيد تا دعايتان را اجابت كنم‏ .

و نيز فرمود: خداى تعالى ممكن نيست باب توبه را به روى كسى بگشايد و در عين حال باب مغفرت را به رويش ببندد، چون همو است كه فرموده: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اَللَّهَ يَجِدِ اَللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ .

و در همان كتاب است از عبد الله بن حماد انصارى از عبد الله بن سنان روايت آمده كه گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: غيبت آن است كه گناهى را كه برادر مؤمنت مرتكب شده و خدا آن را پوشانده تو برملايش كنى و اما اگر چيزى درباره او بگويى كه در او نيست، آن گفتار تو غيبت نيست بلكه بهتان است كه خداى تعالى در باره‏اش فرموده: ﴿فَقَدِ اِحْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً﴾ .

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ...﴾ آمده كه پدرم از ابن ابى عمير از حماد از حلبى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرد كه فرمود: خداى تعالى تمحل را در قرآن واجب كرده، عرضه داشتم: تمحل چيست فدايت شوم؟ فرمود: اينكه تو از برادر مؤمنت آبرومندتر و سرشناس‏تر باشى و او به منظور رفع گرفتاريش به تو مراجعه كند و تو راز دل او را آهسته و محرمانه به ديگرى بگويى تا چاره كار او كنى.

و در كافى به سند خود از عبد الله بن سنان از ابى الجارود روايت كرده كه گفت: امام باقر ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: هر وقت من براى شما حديثى گفتم از من بپرسيد شاهد آن در

قرآن كريم كدام آيه است، آن گاه در بعضى از سخنان خود فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از قيل و قال و از فساد مال و از كثرت سؤال نهى فرموده، شخصى پرسيد: يا بن رسول الله شاهد اين گفتار در كجاى قرآن كريم است؟ فرمود: خداى عز و جل فرموده: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ اَلنَّاسِ﴾، كه اين آيه از نجوا نهى مى‏كند و قيل و قال نيز يكى از مصاديق نجوا است.

و نيز فرموده: ﴿وَ لاَ تُؤْتُوا اَلسُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ اَلَّتِي جَعَلَ اَللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ و اين همان نهى از افساد مال است.

و نيز فرموده: ﴿لاَ تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ و اين نهى از كثرت سؤال است.

و در تفسير عياشى از ابراهيم بن عبد الحميد از بعضى معتمدين از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ اَلنَّاسِ﴾ فرموده: منظور خداى تعالى از كلمه «معروف» قرض است.

مؤلف: اين روايت را قمى نيز در تفسير خود به همين سند نقل كرده‏ و اين معنا از چند طريق از طرق اهل سنت نيز نقل شده و به هر حال روايت از باب جرى است، يعنى از باب تطبيق كلى بر بعضى از مصاديق آن است.

و در تفسير در المنثور است كه مسلم و ترمذى و نسايى و ابن ماجه و بيهقى از سفيان بن عبد الله ثقفى روايت كرده‏اند كه گفت: به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشتم: مرا به امرى فرمان بده كه در مسلمانيم از هر خطرى محفوظ بمانم، حضرت فرمود: بگو: «آمنت بالله ثم استقم» ، عرضه داشتم: يا رسول الله از چه چيزى بيشتر از هر چيز بر من خوف دارى؟ حضرت نوك زبان خود را گرفت و فرمود: از اين.

مؤلف: اخبار در مذمت زياد حرف زدن و مدح كم سخن گفتن و سكوت و مطالبى مربوط به آن بسيار زياد است كه هم در جوامع شيعه روايت شده و هم در جوامع اهل سنت.

و در همان كتاب است كه ابو نصر سجزى در كتاب «الابانه» از انس روايت كرده كه گفت: مردى اعرابى به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شرفياب شد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به وى فرمود: اى اعرابى خداى عز و جل در قرآن اين آيه را بر من نازل كرده: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ ... فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾، اى اعرابى منظور از اجر عظيم بهشت است، اعرابى گفت: حمد آن خدايى را كه ما را به سوى اسلام هدايت فرمود.

و در همان كتاب در تفسير آيه: ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ اَلرَّسُولَ...﴾ مى‏گويد: ترمذى و بيهقى در كتاب «الاسماء و الصفات» از پسر عمر روايت كرده‏اند كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: خداى عز و جل اين امت را هرگز بر ضلالت، جمع و متحد القول نمى‏كند و دست خدا بر سر جماعت سايه افكنده، هر كس از جماعت كناره گيرى كند در داخل آتش نيز تنها خواهد بود.

و در همان كتاب آمده كه ترمذى و بيهقى از ابن عباس روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: خداى تعالى امت مرا (و يا فرمود: اين امت را) بر ضلالت مجتمع نمى‏سازد و دست خدا بر جماعت سايه مى‏افكند.

مؤلف: اين روايت از احاديث معروف است و امام هادى (علیه السلام) در رساله‏اش كه به اهل اهواز نوشته آن را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل كرده و رساله امام هادى (علیه السلام) در جلد سوم بحار الانوار است و ما در بيان سابق خود معناى اين روايت را آورديم.

و در تفسير عياشى از حريز از بعضى رجال شيعه از يكى از دو امام يعنى باقر و صادق (عليهما السلام) روايت آمده كه فرمود: آن روزها كه امير المؤمنين (علیه السلام) در كوفه بود، مردمى به حضورش آمدند و عرضه داشتند! براى ما پيشنمازى معين كن كه در ماه مبارك رمضان به او اقتداء كنيم، حضرت فرمود: لازم نيست و آنان را نهى كرد از اينكه در ماه رمضان جمع شوند، مردم نامبرده عصر آن روز دور هم جمع شدند و براى ماه رمضان، مجلس بر پا كردند و مرثيه‏خوانى كردند، وا رمضانا گفتند، حارث اعور با جمعى نزد امير المؤمنين آمده، عرضه داشتند: مردم به گريه و شيون در آمدند و سخن تو سخت آنان را ناخوش آمده، حضرت فرمود: حال كه چنين است به حال خود واگذارشان كنيد، هر كس را كه خواستند خود امام جماعت

خودشان كنند، آن گاه استشهاد كرد به آيه شريفه: ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اَلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيراً﴾ كه ترجمه‏اش گذشت.

و در تفسير در المنثور در ذيل جمله: ﴿وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اَللَّهِ قِيلاً...﴾ آمده كه بيهقى در كتاب دلائل از عقبة بن عامر روايتى نقل كرده كه عقبه در آن، ماجراى رفتن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به سوى جنگ تبوك را نقل مى‏كند و در آن آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) صبح هنگام به تبوك رسيد، خداى را حمد و ثنا گفت، ثنائى كه خدا اهل آن باشد آن گاه فرمود: بعد از حمد و ثناى خداى تعالى به شما مردم مى‏گويم: كه راست‏ترين سخن، كتاب خدا است و محكم‏ترين دست‏آويز كلمه تقوا است و بهترين كيش، كيش و مذهب ابراهيم (علیه السلام) است و بهترين سنت و روش سنت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) است و شريف‏ترين گفتار ذكر خدا است و زيباترين داستان‏ها همين قرآن است و بهترين امور آن است كه اساس دينى داشته باشد، امورى كه سهل‏انگارى در آن روا نيست و بدترين آن امرى است كه بشر به دست خود بدعت نهاده باشد و بهترين هدايت‏ها، هدايت انبياء و شريف‏ترين مردنها، كشته شدن شهدا و كورترين كورى‏ها، كورى آن كسى است كه بعد از هدايت گمراه شود و بهترين علم‏ها آن علمى است كه نافع باشد و بهترين هدايت‏ها آن هدايتى است كه پيروى گردد و بدترين ضلالت‏ها و كورى‏ها، كورى دل‏ها است، هان اى مردم دست دهنده بهتر است از دست گيرنده (دست فوق بهتر است از دست زير) و (از بهره‏هاى مادى) آنچه اندك و كافى باشد بهتر است از بسيارى كه آدمى را به خود مشغول ساخته، از سعادت واقعيش باز بدارد و بدترين معذرت‏ها، معذرت در هنگام رسيدن مرگ است و بدترين ندامت‌ها، پشيمانى روز قيامت است و بعضى از مردمند كه به نماز نمى‏آيند مگر در اواخرش و بعضى از آنان كسى است كه به ياد خدا نمى‏افتد مگر به لقلقه زبان، و بزرگترين خطاها، خطايى است كه با زبان دروغگو انجام مى‏شود و بهترين بى‏نيازى‏ها، بى‏نيازى دل است و بهترين توشه‏ها تقوا و سر منشا حكمت ترسيدن از خداى عز و جل است و بهتر چيزى كه در دلها جاى بگيرد و دل آن را عظيم بداند يقين است و شك و ترديد از كفر است و نوحه‏سرايى كردن از رسوم جاهليت است و آنچه از غنيمت جنگى كه سرقت شود، تلى از سنگ در دوزخ تشكيل مى‏دهد و درهم و دينارى كه گنجينه شود داغى از آتش است و شعر، خود يكى از ناى‏هاى ابليس است و شراب ام الخبائث

و منشا همه گناهان است و زنان طناب دام شيطانند و جوانى خود شعبه‏اى است از ديوانگى و بدترين كاسبى‏ها كسب ربا است، و بدترين مالى كه خورده شود مال يتيم است (و هان اى مردم) خوشبخت آن كسى است كه از ديگران پند بگيرد و بدبخت آن كسى است كه در شكم مادر خود بدبخت شده باشد و سر انجام محل شما و جاى شما چهار ذراع قبر است و هر كارى آخرش معيار است و ملاك عمل در اواخرش معلوم مى‏شود و بدترين روايت‏ها نقل سخنان دروغ است و آنچه كه قرار است بيايد نزديك است و ناسزا گويى به مؤمن فسق است و جنگيدن با مؤمن كفر است و خوردن گوشت او (يعنى غيبت كردن او) نافرمانى خدا است و حرمت مال او مانند حرمت خون او است و كسى كه عليه خدا عهد و سوگندى بخورد خدا او را تكذيب مى‏كند و كسى كه جفاكاران به خود را بيامرزد، جفاى خودش آمرزيده مى‏شود و كسى كه ديگرى را عفو كند، خداى تعالى او را عفو مى‏كند و كسى كه خشم خود فرو ببرد خداى عز و جل پاداشش مى‏دهد و كسى كه بر مصيبت صبر كند خدا او را عوض مى‏دهد و كسى كه در پى سمعه و خودنمايى باشد، خداى تعالى او را به ريا كارى معرفى مى‏كند و كسى كه صبر كند خدا پاداش او را چند برابر مى‏كند و كسى كه خداى تعالى را نافرمانى كند خداى عز و جل او را عذاب خواهد كرد، بار الها مرا و امتم را بيامرز، بار الها مرا و امتم را بيامرز، بار الها مرا و امتم را بيامرز و من براى خودم و براى شما از خدا طلب مغفرت مى‏كنم.

و در تفسير عياشى از محمد بن يونس از بعضى اصحاب خود از امام صادق (علیه السلام) و از جابر از امام باقر (علیه السلام) روايت كرده كه در معناى جمله: ﴿وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اَللَّهِ﴾ فرموده‏اند: يعنى شيطان دستورشان مى‏دهد به اينكه امر خدا را به هر چه امر كرده تغيير دهند.

و در همان كتاب از جابر از امام ابى جعفر، باقر (علیه السلام) روايت آمده كه در معناى جمله: ﴿وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اَللَّهِ﴾، فرمود: يعنى دين خدا را تغيير دهند.

مؤلف: برگشت هر دو روايت به يك معنا است و آن همان دين فطرت است كه در بيان سابق ما گذشت.

و در مجمع البيان در ذيل جمله: ﴿فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ اَلْأَنْعَامِ﴾ گفته: يعنى گوش حيوانات را از بيخ ببرند و اين معنا از امام صادق (علیه السلام) روايت شده.

و در تفسير عياشى در ذيل آيه شريفه: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ...﴾ از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: وقتى آيه شريفه بالا كه مى‏فرمايد: «هر كس بدى كند سزا داده مى‏شود» نازل شد، بعضى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به يكديگر گفتند: چقدر لحن اين آيه شديد است رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به ايشان فرمود: بله لحن آن سخت است و بين شما و اهل كتاب فرقى نگذاشته ولى اين فرق بين شما و آنان هست كه شما و آنان در مال و جان و اولاد خود گرفتار بلاها مى‏شويد، آيا جز اين است؟ گفتند: نه، همين طور است، فرمود: اين بلاها در مورد شما مسلمانان وسيله‏اى است كه خداى تعالى در برابر آن پاداشتان مى‏دهد و گناهانتان را محو مى‏كند ولى در كفار اين اثر را ندارد.

مؤلف: اين معنا به طرقى بسيار در جوامع اهل سنت از صحابه نقل شده و در در المنثور است كه احمد، بخارى، مسلم و ترمذى از ابى سعيد خدرى روايت كرده‏اند كه گفت، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: مؤمن هيچ رنجى و مرضى و همى و آزارى و غمى نمى‏بيند و حتى هيچ خارى بدستش نمى‏خلد مگر آنكه خداى تعالى آن ناراحتيها را كفاره گناهانش قرار مى‏دهد .

مؤلف: و اين معنا بطور مستفيض و سرشار از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و از ائمه هدى (علیهم السلام) روايت شده.

و در كتاب عيون به سند خود از حسين بن خالد از امام ابى الحسن رضا (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: من از پدرم شنيدم كه از پدرش امام صادق (علیه السلام) روايت مى‏فرمود كه: آن جناب فرموده بود: اگر خداى تعالى ابراهيم را خليل خود گرفت براى اين بود كه نه هيچ سائلى را رد كرد و نه از احدى غير از خداى تعالى چيزى را درخواست نمود.

مؤلف: و اين صحيح‏ترين روايت است در توجيه اينكه چرا خداى تعالى ابراهيم را خليل خود گرفت، براى اينكه با لفظ و لغت هم مطابق است، چون خلت به معناى حاجت است و خليل تو كسى است كه حوائج خود را به تو بگويد و از تو رفع حاجت بخواهد، البته وجوهى ديگر در اين باب روايت شده ولى همانطور كه گفتيم وجه بالا درست‏تر است.

## [سوره النساء (4):آيات 127 تا 134]

﴿وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي اَلنِّسَاءِ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ فِي يَتَامَى اَلنِّسَاءِ اَللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلْوِلْدَانِ وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامىَ بِالْقِسْطِ وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيماً ١٢٧ وَ إِنِ اِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَ اَلصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أُحْضِرَتِ اَلْأَنْفُسُ اَلشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ١٢٨ وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ١٢٩ وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اَللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ وَ كَانَ اَللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً ١٣٠ وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ إِيَّاكُمْ أَنِ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَانَ اَللَّهُ غَنِيًّا حَمِيداً ١٣١ وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَفىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً ١٣٢ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا اَلنَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلىَ ذَلِكَ قَدِيراً ١٣٣ مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ اَلدُّنْيَا فَعِنْدَ اَللَّهِ ثَوَابُ اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ كَانَ اَللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً ١٣٤﴾

### ترجمه آيات‏

در باره ارث زنان از تو فتوا مى‏خواهند، بگو زمام امر احكام به دست خدا است، خدا در باره آنان حكم صادر مى‏كند (هم چنان كه در اول سوره، احكام ارث آنان را صادر كرد) و همچنين احكامى را كه در مورد دختران پدر مرده كه شما حقشان را نمى‏داديد و دوست داشتيد آنان را اگر صاحب جمال بودند به نكاح در آوريد و نيز احكام مربوط به كودكان عقب مانده را در كتاب (در اول همين سوره) صادر كرد و در اينجا نيز بطور عموم در باره اطفال پدر مرده حكم مى‏كند به اينكه رعايت عدالت را در باره آنان بكنيد و بدانيد كه هر عمل خيرى انجام دهيد خدا بدان دانا است (127).

و هر گاه زنى از بى ميلى و يا سرگردانى شوهرش بيم دارد و بخل كه خدا به منظور حفظ و دفاع از حق در نهاد جانها نهاده در او تحريك شد، او و همسرش مجازند به منظور نوعى اصلاح از قسمتى از حقوق خود صرفنظر كنند و صلح در هر حال بهتر است و اگر شما مردان احسان كنيد و رعايت تقوا بنمائيد خدا از آنچه مى‏كنيد با خبر است (128).

شما هرگز نمى‏توانيد در بين چند همسر عدالت را (به تمام معنا يعنى زائد بر مقدار واجب شرعى) رعايت كنيد، هر چند كه در آن باره حرص به خرج دهيد پس (حد اقل آن يعنى مقدار واجب را رعايت كنيد) و به كلى از او اعراض مكنيد كه بلاتكليفش گذاريد و اگر اصلاح كنيد و تقوا پيشه خود سازيد و در نتيجه از گناهش درگذريد و به او ترحم كنيد بدانيد كه درگذشتن و ترحم صفت خدا است (129).

و اگر زن و شوهر از هم جدا شدند، خدا به گشايشگرى خود هر دو را به وسيله همسرى بهتر بى‏نياز مى‏كند و گشايشگرى و حكمت صفت خدا است (130).

و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمين است از آن خدا است، ما قبل از شما به اهل كتاب (يهود و نصارا) سفارش كرديم، به شما نيز سفارش مى‏كنيم كه از خدا پروا كنيد و اگر كفران كنيد - به خدا ضررى نمى‏زنيد، كه - آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمين است - كه يكى از آنها خود شمائيد - ملك خدا است و بى نيازى و ستودگى صفت خدا است (131).

تكرار مى‏كنم غفلت نورزيد كه آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمين است از آن خدا است و خدا براى تكيه‏گاه بودن كافى است (132).

اگر بخواهد اى مردم همه شما را مى‏برد و خلقى ديگر مى‏آورد و قدرت بر اين كار صفت خدا است (133).

كسى كه از زندگى پاداش دنيوى را بخواهد، بايد بداند پاداش دنيا و آخرت هر دو نزد خدا است و شنوا و بينا بودن صفت خدا است (134).

### بيان آيات

#### بيان آيات مربوط به زنان و مسائل زن و شوهر و تعدد زوجات‏

گفتار در اين آيات در حقيقت برگشت به مطالب اول سوره است كه آنجا نيز سخن در امور زنان بود، مسائل ازدواج و اينكه ازدواج با چه كسانى حرام است و مسائل ارث و غيره را بيان مى‏كرد، در اينجا نيز به همان مسائل پرداخته شده و آنچه سياق به ما مى‏فهماند اين است كه اين آيات بعد از آن آيات نازل شده، و اينكه مردم بعد از شنيدن آن آيات در امر زنان از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) سؤال‏هايى كرده بودند، چون در آيات اول سوره رسوم ريشه‏دار عرب را لغو و باطل اعلام كرده و آنچه مردم جاهليت از حقوق زنان در اموال و در معاشرت‏ها پايمال كرده بودند را احياء كرده بود و جاى آن داشت كه سؤال كنند و توضيح بخواهند.

خداى تعالى رسول گرامى خود را دستور داد تا در پاسخشان بگويد كه: احكامى كه در شريعت او به نفع زنان و به ضرر مردان تشريع شده فتاوايى است آسمانى و احكامى است الهى و خود آن جناب در تشريع آنها هيچگونه دخالتى نداشته و نه تنها در تشريع اين احكام دخالت ندارد بلكه در تشريع هيچ حكمى ديگر و از آن جمله تشريع احكام مربوط به ايتام زنان هيچ دخالتى ندارد و باز اين تنها نيست بلكه خداى تعالى بطور كلى در باره ايتام دستورشان داده كه به قسط و عدالت رفتار كنند.

آن گاه چند حكم از احكام اختلافى بين زن و شوهر را كه مورد ابتلاء عموم است بيان فرموده است.

﴿وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي اَلنِّسَاءِ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ راغب مى‏گويد: كلمه: «فتيا» به ضم «فاء» و نيز كلمه «فتوا» به فتح اول به معناى پاسخ دادن به حكمى است كه تشخيص دليل آن براى ديگران مشكل باشد و چون گفته مى‏شود: من از فلانى استفتاء كردم و او به من چنين افتاء كرد معنايش اين است كه من از او حكم شرع را پرسيدم و او حكم را برايم بيان كرد.

و آنچه از موارد استعمال اين ماده لغوى فهميده مى‏شود اين است كه معناى اين كلمه جواب دادن به امور مشكل است، البته نه هر جوابى بلكه جوابى كه از خود انسان باشد و انسان آن جواب را با اعمال نظر و فكر بدست آورده باشد (و به همين جهت است كه مساله گو را صاحب فتوا نمى‏خوانيم) گو اينكه به خود نظريه نيز هر چند ابتدايى و ساده باشد اطلاق فتوا

مى‏شود، به دليل اينكه در آيه مورد بحث فتوا را به خداى تعالى نسبت داده، با اينكه خداى تعالى مانند يك مجتهد اعمال رويه و فكر ندارد.

و اين آيه هر چند كه تحمل چند جور معنا را دارد و با در نظر گرفتن وجوه مختلفى كه مفسرين در تركيب جمله بعدش‏ ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ...﴾ دارند و مى‏توان آن را به معانى مختلف معنا كرد، چيزى كه هست اگر آيه شريفه را به ساير آياتى كه در اول سوره نظر به امور زنان دارند ضميمه كنيم اين معنا استفاده مى‏شود كه اين آيه بعد از آن آيات نازل شده است.

و لازمه اين بعديت اين است كه استفتايى كه در امر زنان كرده‏اند، مربوط به همه احكامى بوده كه در جاهليت بين عرب معمول و معروف نبوده و اسلام آن را پديد آورده و بدعت نهاده و معلوم است كه آن احكام مربوط مى‏شده به حقوق زنان در ارث و در ازدواج و ربطى به احكام يتيم‏هاى زنان و مسائلى از اين قبيل نداشته، چون اينگونه مسائل مربوط به طائفه خاصى از زنان است نه همه زنان، چون همه زنان شوهر مرده نيستند و شوهر مرده‏ها هم يتيم در آغوش ندارند، علاوه بر اينكه عهده‏دار مساله يتيمان جمله ديگرى است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ فِي يَتَامَى اَلنِّسَاءِ...﴾ پس استفتاء مربوط به احكام زنان از آن جهت كه زن هستند مى‏باشد و قهرا شامل تمامى زنان عالم و جنس آنان مى‏شود.

و بنابراين مراد از آنچه خدا در مورد زنان فتوا داده و فرموده: «بگو خدا در مورد زنان فتوا داده»، همان بيانى است كه خداى تعالى در آيات اول سوره داشت و در اينجا كلام اقتضاء داشت كه امر فتوا را به خداى تعالى ارجاع دهد و از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برگرداند تا گفتار اين معنا را به خود بگيرد: زنان از تو مى‏خواهند كه درباره آنان فتوا دهى، بگو امر فتوا به دست خدا است و او هم فتوا را در آيات اول سوره داده است.

﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ فِي يَتَامَى اَلنِّسَاءِ ... وَ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلْوِلْدَانِ﴾ در سابق گفتيم كه از ظاهر سياق و زمينه كلام چنين بر مى‏آيد كه اگر خداى تعالى در اينجا متعرض حكم يتاماى مردم و كودكان مستضعف شده، از اين جهت بوده كه به حكم زنان اتصال دارد و مربوط به آن است، هم چنان كه در اول سوره نيز متعرض مساله ايتام مردم شد و اين نه بدان جهت است كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فتواى آنان را خواسته بودند بلكه همانطور كه گفتيم صرفا براى اين بود كه به احكام ساير زنان ارتباط داشت و گر نه مساله استفتاء تنها در مورد زنان شده، بدان جهت كه زن هستند نه بدان جهت كه زنان يتيم دارند.

و لازمه اين سخن آن است كه جمله: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ...﴾ عطف باشد بر ضمير

مجرور به حرف «فى» يعنى عطف است بر «فيهن» و اگر بگويى بيشتر علماى نحو ممنوع كرده‏اند كه جمله‏اى بر ضمير عطف شود، جواب مى‏گوئيم آرى و ليكن فراء آن را جائز دانسته و بنابراين منظور از جمله: ﴿مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ فِي يَتَامَى اَلنِّسَاءِ...﴾ احكام و معارفى است كه آيات نازله در باره دختران و پسران يتيم متضمن آن است و در اول اين سوره جاى داده شده.

و كلمه «تلاوت» (كه فعل يتلى از آن گرفته شده) همانطور كه برخواندن الفاظ اطلاق مى‏شود، بر القاء معانى آن الفاظ نيز اطلاق مى‏گردد و معناى آيه مورد بحث اين است كه: «بگو خداى تعالى شما را در باره زنان فتوا مى‏دهد و نيز در احكامى كه در كتاب در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى‏شود، فتوا مى‏دهد».

#### اقوال و احتمالاتى كه در باره جمله «و ما يتلى عليكم» در آيه شريفه گفته شده است‏

و چه بسا از گفتار بعضى از مفسرين چنين بر مى‏آيد كه خواسته است جمله: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ را عطف كند بر موضع و موقعيت كلمه «فيهن»، چون اين كلمه هر چند به ظاهر جار و مجرور است ولى در واقع مفعول «يفتيكم» است و اگر «يفتيكم» را به معناى «يبين لكم» بگيريم، معنايش اين مى‏شود كه خدا احكام مربوط به زنان را براى شما بيان مى‏كند و نيز ﴿مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ﴾ را برايتان بيان مى‏كند.

و چه بسا براى الفاظ اين آيه تجزيه و تركيب‏هاى ديگرى ذكر كرده‏اند كه خالى از تعسف (و زورگويى) نيست، بطورى كه نمى‏توان كلام خداى تعالى را به چنان تركيب‏هايى نسبت داد، مثلا بعضى از مفسرين گفته‏اند: كه جمله: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ عطف است بر موقعيتى كه اسم جلاله «الله» و يا ضمير نهفته در «يفتيكم» كه آن نيز به الله بر مى‏گردد و در جمله‏ ﴿قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾ مى‏باشد.

بعضى ديگر گفته‏اند: جمله: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ عطف است بر كلمه «نساء» در جمله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي اَلنِّسَاءِ﴾ .

بعضى ديگر گفته‏اند: حرف «واو» در جمله‏ ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ﴾ اصلا عاطفه نيست بلكه واو استينافى است كه جمله‏اى را از نو آغاز مى‏كند پس جمله مورد بحث مربوط به ما قبل نيست و جمله: ﴿مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ مبتداء است و خبر آن‏ ﴿فِي اَلْكِتَابِ﴾ است

و معناى جمله اين است: «آنچه بر شما تلاوت مى‏شود، در كتاب است» و در حقيقت مى‏خواهد عظمت كتاب را برساند.

بعضى ديگر گفته‏اند: حرف «واو» در جمله: ﴿وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ نه عاطفه است و نه استينافى، بلكه «واو» سوگند است، نظير «واو» در جمله: «و الله» قسم است و جمله: ﴿فِي يَتَامَى اَلنِّسَاءِ﴾ بدل است از كلمه «فيهن» و معناى آيه چنين است كه: «بگو الله تعالى شما را در امور و احكام زنان فتوا مى‏دهد، سوگند به آنچه در كتاب در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى‏شود كه خداى تعالى اين كار را خواهد كرد». اين بود نمونه‏اى از وجوهى كه مفسرين در اين آيه ذكر كرده‏اند كه تعسف و زور بودن آنها بر كسى پوشيده نيست.

در آيه مورد بحث زنان را توصيف كرده به: ﴿اَللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ و اين در واقع توصيفى است براى يتيم‏هاى اين زنان، مى‏فرمايد: «خداى تعالى براى شما بيان مى‏كند آنچه را كه در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى‏شود، ايتام زنانى كه يتيم دار و مال دار و صاحب جمالند و شما حق آنان را كه خدا برايشان معين كرده نمى‏دهيد» و در اين توصيف اشاره است به اينكه در جاهليت اينگونه زنان چه نوع محروميتى داشتند، محروميتى كه باعث شد خداى تعالى آن احكام را به نفع آنان تشريع كند و سنت ظالمانه‏اى را كه مردم دوران جاهليت در مورد اينگونه زنان داشتند لغو نموده، زنان نامبرده را از آن تنگنا و مضيقه نجات دهد، چون در جاهليت رسم بود زنان يتيم دار و يا به عبارت ديگر شوهر مرده را اگر ارثى از شوهر قبليش براى ايتامش مانده بود مى‏گرفتند و دست ظالمانه خود را هم بر سر آن زن و هم بر اموال ايتام نهاده، اگر زن نامبرده صاحب جمال و حسن مى‏بود با او همخوابگى مى‏كردند و از جمالش كام مى‏گرفتند و در اموالش تصرفات دلخواهانه مى‏كردند و اگر زشت بود با او همخوابگى نمى‏كردند و نمى‏گذاشتند با مردى ديگر ازدواج كند تا اموالش را بخورند.

از اينجا دو نكته روشن مى‏شود: يكى اينكه مراد از جمله: ﴿مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ كتابت تكوينى است كه همان تقديرهاى الهى است و يكى از آن تقديرها اين است كه زن و هر انسانى ديگر وقتى به سن ازدواج رسيد ازدواج كند، يكى ديگرش اين است كه هر كسى در مال خودش آزاد است تصرف نمايد و كسى مانع دخل و تصرف او در مال و اثاث او نشود، پس مردى كه از تصرف زنى در مال شخصيش و از ازدواج كردنش جلوگيرى كند، از چيزى جلوگيرى كرده كه

خداى تعالى در مخلوقات خود و از آن جمله در اين مخلوقش مقدر كرده است.

و نكته دوم اينكه در جمله: ﴿وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ حرف جرى در تقدير است، چون ماده «رغبت» با حرف جر متعدى مى‏شود كه يا حرف «فى» است و در اين صورت رغبت به معناى ميل و علاقه است و در فارسى هم مى‏گوئيم: من در فلان غذا رغبت دارم و يا حرف «عن» است كه در اين صورت رغبت به معناى نفرت است و حرف جرى كه در جمله: مورد بحث حذف شده لفظ «عن» است نه لفظ «فى» چون مى‏خواهد بفرمايد: از ازدواج و همخوابگى با آنان نفرت داريد و اين با اشاره به محروميت آن زنان كه جمله: ﴿لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ بر آن دلالت داشت و نيز جمله بعدى كه مى‏فرمايد: ﴿وَ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلْوِلْدَانِ﴾ بر آن دلالت دارد مناسب‏تر است تا اينكه حرف جر را «فى» بدانيم.

و اما جمله: ﴿وَ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلْوِلْدَانِ﴾، اين جمله عطف است بر جمله: ﴿يَتَامَى اَلنِّسَاءِ﴾ چون از پدر مرده‏ها تنها كودكان را ارث نمى‏دادند و آنها را استضعاف مى‏كردند و از ارث محروم مى‏ساختند به اين بهانه كه اينها سوار بر مركب‏هاى جنگى نمى‏شوند و از حريم خانواده دفاع نمى‏كنند. ﴿وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامىَ بِالْقِسْطِ﴾ اين جمله عطف است بر محل و موقعيت جمله: «فيهن» و معنايش اين است كه بگو: خداى تعالى براى شما بيان مى‏كند كه در امر ايتام قيام به عدالت كنيد و اين جمله در حقيقت به منزله اعراض كردن از يك حكم خاص و توجه نمودن به حكمى عمومى است، حكمى كه شمولش از آن حكم خاص بيشتر است، قبلا سخن از حكم خاص به ايتام زنان داشت و در اين جمله، حكم را متوجه عموم ايتام نموده، اول در خصوص مال آن ايتام سخن مى‏گفت، حالا در باره مال و غير مال آنان سخن مى‏گويد.

﴿وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيماً﴾ در اين جمله به مردان جاهليت تذكر مى‏دهد به اينكه آنچه خداى عز و جل درباره زنان و در خصوص يتيمان بر آنان واجب كرده خيرشان در آن احكام است و اينكه خداى تعالى به آن دانا است، اين تذكر را مى‏دهد تا تشويق آنان به عمل به آن احكام باشد، چون وقتى بدانند كه خدا به اعمال آنان دانا است، هم تشويق مى‏شوند و هم از مخالفت او بر حذر مى‏گردند، چون مخالفتشان را نيز مى‏بيند و به آن آگاه است ﴿وَ إِنِ اِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً...﴾ اين آيه شريفه حكمى را بيان مى‏كند كه مورد استفتاء پرسش كنندگان نبود و ليكن از

آنجا كه با حكم مورد استفتاءشان تناسب داشت در اينجا ذكر شده، نظير حكمى كه در آيه بعدى آمده و جمله‏ ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا...﴾ بيانگر آن است كه آن نيز از مسائل مورد استفتاء آنان خارج بود.

و اگر شرط اصلاح را خوف نشوز و اعراض قرار داد، نه خود آن دو را، براى اين بود كه صلح موضوعش از زمانى تحقق مى‏يابد كه علامت‌ها و آثار ترس آور آن تحقق يابد و سياق دلالت دارد بر اينكه مراد از صلح و مصالحه كردن اين است كه زن از بعضى حقوق زناشويى خودش صرفنظر كند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نمايد و به اين وسيله از طلاق و جدايى جلوگيرى كند و بداند كه صلح بهتر است.

﴿وَ أُحْضِرَتِ اَلْأَنْفُسُ اَلشُّحَّ﴾ كلمه: «شح» به معناى بخل است و جمله مورد بحث مى‏خواهد اين حقيقت را خاطر نشان سازد كه غريزه بخل يكى از غرائز نفسانيه‏اى است كه خداى تعالى بشر را بر آن غريزه مفطور و مجبول كرده تا به وسيله اين غريزه منافع و مصالح خود را حفظ نمايد و از ضايع شدن آن دريغ كند، پس هر نفسى داراى «شح» و «بخل» هست و بخلش همواره حاضر در نزد او است، يك زن نسبت به حقوقى كه در زوجيت دارد يعنى در لباس و خوراك و بستر و عمل زناشويى، بخل مى‏ورزد، يعنى از تلف شدن و غصب شدن آن جلوگيرى مى‏كند و يك مرد نيز در صورتى كه به زندگى كردن با همسرش بى ميل باشد، از موافقت و محبت و اظهار علاقه به او بخل مى‏ورزد، در چنين صورتى حرجى بر آن دو نيست در اينكه بين خود صلح بر قرار نمايند، يعنى يكى از آن دو از پاره‏اى حقوق خود چشم‏پوشى كند.

﴿وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ اين جمله موعظه‏اى است براى مردان كه از طريق احسان و تقوا تجاوز نكنند و متذكر اين معنا باشند كه خداى عز و جل از آنچه مى‏كنند با خبر است، پس در معاشرت با زنان، جور و ستم نكنند و آنان را مجبور نسازند كه از حقوق حق خود چشم بپوشند، هر چند كه خود آنان مى‏توانند چنين كنند.

#### مقدار واجب از عدالت بين همسران متعدد كه بايد مرد مراعات كند

﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ...﴾ اين جمله حكم عدالت در بين زنان كه خداى عز و جل در اول سوره تشريع كرده و به مردان حكم كرده بود كه: «اگر مى‏ترسيد نتوانيد عدالت بر قرار كنيد به يك زن اكتفاء كنيد»

را بيان مى‏كند و نيز جمله: ﴿وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا...﴾ كه در آيه قبلى بود، به اين معنا اشاره دارد، چون آن جمله خالى از بويى از تهديد نيست و اين تهديد باعث مى‏شود كه شنونده در تشخيص حقيقت عدل در بين زنان دچار حيرت شود و كلمه: «عدل» به معناى حد وسط در بين افراط و تفريط است و تشخيص اين حد وسط از امور صعب و بسيار دشوار است و مخصوصا از اين جهت كه ارتباط با دلها دارد، چون رعايت دوستى عادلانه در بين زنان و اينكه يك مرد به اندازه مساوى زنان خود را دوست بدارد، امرى ناشدنى است، چون بطور دائم از حيطه اختيار آدمى بيرون است.

لذا خداى تعالى بيان مى‏كند كه رعايت عدالت به معناى حقيقى آن در بين زنان و اينكه يك مرد حد وسط حقيقى دوستى را در بين زنان خود رعايت كند چيزى است كه هيچ انسانى قادر بر آن نيست، هر قدر هم كه در تحقق دادن آن حرص بورزد، پس آنچه در اين باب بر مرد واجب است اين است كه يكسره از حد وسط به يكى از دو طرف افراط و تفريط منحرف نشود و تا آنجا كه برايش ممكن است رعايت عدالت را بكند و مخصوصا مراقب باشد كه به طرف تفريط يعنى كوتاهى در اداى حق همسر خود منحرف نگردد و زن خود را بلا تكليف و مانند زن بى‏شوهر نگذارد كه نه شوهر داشته باشد و از شوهرش بهره‏مند شود و نه نداشته باشد تا بتواند همسرى ديگر اختيار نموده، و يا پى كار خود برود.

پس، از عدالت در بين زنان آن مقدارى كه بر مردان واجب است اين است كه در عمل و سلوك بين آنان مساوات و برابرى را حفظ كند، اگر حق يكى را مى‏دهد حق ديگرى را نيز بدهد و دوستى و علاقمندى به يكى از آنان وادارش نكند كه حقوق ديگران را ضايع بگذارد، اين آن مقدار واجب از عدالت است و اما مستحبّ از عدالت اين است كه به همه آنان احسان و نيكى كند و از معاشرت با هيچ يك از آنان اظهار كراهت و بى ميلى نكند و به هيچ يك بد اخلاقى روا ندارد، هم چنان كه سيره و رفتار رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با همسرانش اينطور بود.

#### دفع توهم اينكه تعدد زوجات در اسلام لغو شده است‏

و اين ذيل يعنى جمله: ﴿فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾، خود دليل بر اين است كه منظور از جمله: «هرگز نمى‏توانيد بين زنان عدالت بر قرار كنيد، هر چند كه بر اين معنا حرص بورزيد» اين نيست كه قدرت بر عدالت را بطور مطلق نفى كند تا نتيجه‏اش اين باشد كه به انضمام آن با جمله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، ازدواج متعدد در اسلام لغو شود، هم چنان كه بعضى از مفسرين اين نتيجه را گرفته (و گفته‏اند جمله اول مى‏فرمايد: هر قدر هم كه كوشش كنيد و حرص بورزيد نمى‏توانيد بين چند زن رفتارى عادلانه داشته باشيد و جمله دوم

مى‏فرمايد: اگر نتوانستيد عدالت برقرار كنيد به يك زن اكتفاء كنيد، پس نتيجه حاصل از انضمام اين دو آيه اين مى‏شود كه تعدد زوجات در اسلام ممنوع و ملغى است).

و اين اشتباه بزرگى است، براى اينكه جمله: ﴿فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ...﴾ مى‏فرمايد: چنان نباشد كه يكى از زنها بطور كلى مورد اعراض شما واقع گشته، مثل زنى بشود كه اصلا شوهر ندارد و اين خود دليل بر اين است كه جمله: «هرگز نمى‏توانيد...» مى‏خواهد عدالت واقعى و حقيقى را نفى كند و بفرمايد شما نمى‏توانيد بين چند همسر عدالت واقعى را بر قرار نموده، (حتى علاقه قلبى خود را بين آنان بطور مساوى تقسيم كنيد) پس آن مقدار عدالتى كه تشريع شده، عدالت تقريبى است، آن هم در مرحله رفتار نه در مرحله علاقه قلبى و عدالت تقريبى در مرحله رفتار امرى است ممكن (هم چنان كه مى‏بينيم بسيارى از افراد با تقوا و متدين اين عدالت را رعايت مى‏كنند و رفتارى يكسان با همسران خود دارند، هر چند كه در دل يكى را از ديگران بيشتر دوست بدارند).

سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و عملكرد مسلمانان به آن سنت در مرآ و مسمع رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بود و آن جناب از رفتار مسلمانان با زنان متعدد خود اطلاع داشت و ايرادى به آنان نمى‏گرفت و همان سنت تا عصر حاضر در بين مسلمين برقرار و متصل مانده و همه اينها دليل بر بطلان آن توهم است.

علاوه بر اينكه توهم مذكور باعث مى‏شود بگوئيم: اول آيه تعدد زوجات كه مى‏فرمايد: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ اَلنِّسَاءِ مَثْنىَ وَ ثُلاَثَ وَ رُبَاعَ﴾ ، صرف فرضى است عقلى كه در عالم خارج حتى يك مصداق هم ندارد و اين نظريه باطلى است كه كلام خداى سبحان اجل از مثل آن است.

خداى تعالى بعد از دستورات و نصايحى كه در امر معاشرت با زنان داشت با جمله: ﴿وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾، مردان را تشويق و ترغيب كرده به اينكه هر گاه امارات و نشانه‏هاى ناسازگارى را ديدند، بلا درنگ در صدد اصلاح برآيند و بيان فرموده كه اين اصلاح كردن خود يكى از مصاديق تقوا است و تقوا هم به دنبال خود مغفرت و رحمت را مى‏آورد و اين جمله بعد از جمله: ﴿وَ اَلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ و بعد از جمله: ﴿وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا...﴾ در حقيقت تاكيدى است بعد از تاكيدى ديگر.

﴿وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اَللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ﴾ يعنى اگر زنان و مردان مورد بحث كارشان به جدايى و طلاق كشيد، خداى تعالى به فضل واسع خود، هم آن مرد را بى‏نياز مى‏كند و هم آن زن را و منظور از بى‏نياز كردن به قرينه مقام، اين است كه هر دو را در همه امور مربوط به ازدواج بى‏نياز مى‏كند، به آن مرد زنى سازگار و شوهر دوست و... مى‏دهد و به آن زن نيز شوهرى ديگر مى‏دهد كه بهتر از اول به وى نفقه بدهد و با او انس و همخوابگى و ساير لوازم زناشويى را داشته باشد، زيرا چنان نيست كه خداى تعالى فلان زن را براى فلان مرد و آن مرد را براى آن زن خلق كرده باشد، بطورى كه اگر يكى از ديگرى جدا شد آن ديگر جفت ديگرى نداشته باشد بلكه سنت ازدواج يعنى زن گرفتن مردان و به شوهر رفتن زنان سنتى است فطرى و اينكه مى‏بينيم مردان زن مى‏گيرند و زنان شوهر مى‏روند، اين رفتار ناشى از دعوتى است كه در فطرت آنان است، اين زن نشد، زن ديگر و اين شوهر نشد، شوهر ديگر.

﴿وَ كَانَ اَللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾ اين دو جمله حكم قبلى را تعليل مى‏كند و مى‏فرمايد: اگر گفتيم: «خداى تعالى هر دو را به فضل واسع خود بى‏نياز مى‏كند» براى اين بود كه خدا واسع و حكيم است و نيز براى اين بود كه ملك آنچه در آسمان‌ها و در زمين است از آن خداى تعالى است.

﴿وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ إِيَّاكُمْ أَنِ اِتَّقُوا اَللَّهَ...﴾ اين آيه شريفه دعوت قبلى مردم به مراعات تقوا در همه مراحل معاشرت بين زن و شوهر را تاكيد مى‏كند و مى‏فرمايد، كه: تقوا را در هر حال بايد رعايت كرد، چون ترك تقوا كفران نعمت خداى تعالى است، البته اين در صورتى است كه تقواى حاصل از اطاعت خدا عنوانى جز شكر نعمت‏هاى او نداشته باشد و يا در صورتى است كه بگوئيم: ترك تقوا و بى پروايى نسبت به خداى تعالى منشاى به جز كفر ندارد، حال يا كفر ظاهرى نظير كفرى كه در كفار و مشركين هست و يا كفر باطنى و نهفته در درون، نظير كفرى كه در مسلمانان فاسق وجود دارد.

با اين مطلبى كه ما بيانش كرديم معناى جمله: ﴿وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ...﴾ روشن مى‏شود كه مى‏فرمايد: اگر شما وصيت ما را حفظ نكنيد آن وصيتى را كه به پدران شما و اقوام قبل از شما كرديم و آن وصيت را ضايع گذارده، ترك تقوا كنيد، ترك تقوايى كه يا خودش كفر به خدا است و يا ناشى از كفر به خدا است، در اين صورت بدانيد كه هيچ ضررى به خداى سبحان نمى‏زنيد، چون خداى سبحان احتياجى به شما ندارد نه به شما و نه به تقواى شما و چگونه چنين چيزى تصور دارد با اينكه آنچه در آسمان‌ها

و زمين است از آن او است و او بى نياز و ستوده است.

در اينجا ممكن است بپرسى وجه اينكه جمله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾ در يك آيه تكرار شده چيست؟ مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه در آيه بعد نيز بلافاصله براى سومين بار تكرار مى‏شود.

در پاسخ مى‏گوئيم: اما بار اول خواست جمله: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً﴾ را تعليل كند و بفهماند علت اينكه خداى تعالى واسع و حكيم است و به اصطلاح بشرى دست و بالش باز و كارش حكيمانه است، اين است كه ملك آسمان‌ها و زمين و آنچه در آن دو است از آن او است و بار دوم كه اين جمله را تكرار كرد علتش اين بود كه موقعيت جواب شرط را داشت، شرطى كه در جمله: ﴿وَ إِنْ تَكْفُرُوا﴾ آمده بود، مى‏خواست بفهماند اگر شما كفر بورزيد ضررى به او نمى‏رسانيد، چون ملك آنچه در آسمان‌ها و زمين است كه شما مشتى از خاك زمين هستيد، همه از آن خداى عز و جل است و خداى تعالى چه حاجتى به ايمان شما دارد و چه ضررى از كفر شما مى‏بيند؟ در حقيقت جواب شرط جمله بعدى آن است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ كَانَ اَللَّهُ غَنِيًّا حَمِيداً﴾ و آن جمله جاى اين جمله نشسته و اين را تعليل مى‏كند، يعنى مى‏فهماند كه اگر شما كفر بورزيد خدا غنى و حميد است، چون ملك هر آنچه در آسمان‌ها و زمين است از آن او است.

و اما در نوبت سوم در حقيقت جمله‏اى است از نو و غير مربوط به ما قبل و بدين خاطر آورده شده كه به وجهى جمله: «ان يشأ» را پيشاپيش تعليل كرده باشد.

﴿وَ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَفىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ در سابق بيان اينكه مالكيت خداى تعالى به چه معنا است؟ مكرر گذشت و وكيل بودن حضرتش بدين جهت است كه او به امور بندگانش و شؤون آنها قيام مى‏كند و در اين كار خودش به تنهايى كافى است و احتياجى به گرفتن كمك ندارد، در نتيجه اگر اعمال مردمى را نپسندد و از اعمال نكوهيده آنان به خشم آيد، مى‏تواند براى اينكه امور به دست آنان جارى نشود به كلى آن قوم را از بين ببرد و قومى ديگر جايگزين آنان كند، هم چنان كه مى‏تواند به تقدم پيشرفت آن قوم خاتمه داده، قومى ديگر را تقدم ببخشد و آن قوم را زير دست و خوار در برابر اين قوم كند، با اين معنايى كه ما براى جمله مورد بحث كرديم و سياق هم آن را تاييد كرد جمله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا اَلنَّاسُ...﴾ كه در آيه بعدى است با آيه مورد بحث مرتبط مى‏شود.

#### معناى جمله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا اَلنَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ﴾

﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا اَلنَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ...﴾ سياق اين آيات كه سياق دعوت به ملازمت تقوا است، تقوايى كه خداى تعالى اين

امت را و امت‌هاى گذشته از اهل كتاب را بدان دعوت كرده، خود دليل بر اين است كه اظهار بى‏نيازى خدا از خلق در جمله: «ان يشأ...» مربوط به مساله تقوا است. و معناى آيه اين است كه خداى تعالى همه شما انسان‌ها را سفارش به تقوا كرده، پس تقوا پيشه كنيد و از او پروا داشته باشيد و به فرضى كه از اين كار امتناع نموده و كفر بورزيد، بدانيد كه او بى‏نياز از شما است، او مالك و متصرف در هر چيز است، به هر نحوى كه بخواهد و به هر جهتى كه بخواهد مى‏تواند در مملوك خود تصرف كند، اگر بخواهد بندگانش او را بپرستند و از او پروا كنند و بندگانش آن طور كه بايد قيام به اين امر نكنند، او مى‏تواند براى تحقق دادن خواسته خود، شما را عقب زند و قوم ديگر را مقدم بر شما كند تا آن قوم خواسته او را عملى كنند، چون خدا بر اين كار قادر است.

و بنابراين معنا بايد گفت: آيه شريفه ناظر به تبديل مردم است، تبديل مردم بى‏تقوا به مردم با تقوا، روايتى هم كه بيضاوى در تفسير خود نقل كرده مؤيد اين معنا است، در آن روايت آمده: وقتى اين آيه شريفه بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد، دست مبارك خود را به پشت سلمان فارسى زد و فرمود: آن قومى كه مى‏آيند و در قبول اسلام و دعوت حق تعالى از شما اعراب پيشى مى‏گيرند، قوم اين مردند و بر خواننده عزيز است كه در مضمون آيه شريفه و روايت تدبر كند و اما اينكه بعضى از مفسرين احتمال داده‏اند كه معناى آيه اين باشد كه اگر خدا بخواهد شما را نابود مى‏كند و قومى ديگر به جاى شما ايجاد مى‏كند و يا مخلوقى ديگر به جاى شما انسان‌ها مى‏آفريند، احتمال درستى نيست، زيرا از سياق آيه به دور است.

بله اين احتمال در مثل آيه شريفه زير سازگار است كه مى‏فرمايد: ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اَللَّهَ خَلَقَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اَللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ .

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ اَلدُّنْيَا فَعِنْدَ اَللَّهِ ثَوَابُ اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ كَانَ اَللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ اين آيه شريفه بيانى ديگر است كه خطاى تاركين تقوا و ترس از خداى را و ناديده گرفتن وصيت او را روشن مى‏سازد، به اين بيان كه اينگونه افراد اگر به خاطر پاداش‏هاى مادى و درآمدهاى دنيوى تقوا را ترك و وصيت خداى تعالى را ناديده مى‏گيرند، بايد بدانند كه امر بر آن

مشتبه شده، زيرا هم ثواب و پاداش‏هاى مادى و دنيوى نزد خدا است و هم پاداش‏هاى اخروى و با اين حال چرا كوته‏نظرى مى‏كنند و نظر خود را به آنچه پست و بى مقدار است مى‏دوزند و آنچه شريف‏تر و ارزشمندتر است نمى‏خواهند و حد اقل چرا هر دو نوع پاداش را نمى‏خواهند.

اين معنايى است كه بعضى از مفسرين براى آيه كرده‏اند، ليكن به نظر ما آنچه روشن‏تر از آيه فهميده مى‏شود اين است كه - و خدا داناتر است - مراد از ثواب دنيا و آخرت، سعادت دنيا و آخرت با هم باشد و سعادت دنيا و آخرت با هم تنها نزد خدا است، پس بنده خدا بايد به درگاه او تقرب بجويد، حتى آن هم كه سعادت دنيا و پاداش مادى را در نظر دارد بايد از خداى تعالى بخواهد.

چون سعادت دنيا و آخرت از غير مسير تقوا براى انسان حاصل نمى‏شود و تقوا هم جز از طريق عمل به احكام دين او حاصل نمى‏گردد، پس دين نيست مگر سعادت حقيقى بشر و با اين حال ديگر چگونه تصور دارد كه كسى جز از طريق افاضه خداوندى به ثوابى و پاداشى برسد؟ با اينكه تنها او سميع و بصير است، از حاجت خلق با خبر و بينا و دعاى آنان را شنوا است.

### بحث روايتى (در ذيل آيات مربوط به احكام ارث و زنان و زناشويى و چند همسرى...)

در تفسير در المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از سعيد بن جبير روايت كرده‏اند كه گفت: در جاهليت رسم بر اين بود كه از بازماندگان ميت كسى ارث نمى‏برد مگر مردى كه به حد بلوغ رسيده باشد و بتواند مال ميت را سرپرستى نموده، در آن عمل كند (بطورى كه از بهره آن، عائله ميت اداره شود) و اما اطفال و همسر ميت هيچ ارثى نمى‏بردند، اين رسم در اسلام هم ادامه يافت تا آنكه آيات سوره نساء كه مربوط به مواريث است نازل شد و اين بر مردم گران آمد، گفتند: آخر بچه صغير كه نمى‏تواند و نمى‏داند در مال دخل و تصرفى كند چرا ارث ببرد و همسر ميت نيز همين طور، آيا اينها كه هيچ كارى از آنان ساخته نيست با مردى كه همه امور اموال ميت را اداره مى‏كند فرق ندارند؟ و در اين انتظار بودند كه حادثه‏اى آسمانى رخ دهد يعنى آيه‏اى ديگر نازل شود و حكم مزبور را نسخ كند ولى وقتى ديدند خبرى نشد با خود گفتند: اگر اين قانون بماند چاره چيست؟ چاره‏اى جز اين نيست كه آن را بپذيريم، آن گاه گفتند: خوب است از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بپرسيم، در پاسخشان آيه زير نازل شد: ﴿وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي اَلنِّسَاءِ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ﴾ يعنى در اول همين سوره‏ ﴿فِي

يَتَامَى اَلنِّسَاءِ اَللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ (تا آخر حديث) .

و در همان كتاب آمده كه: عبد بن حميد و ابن جرير از ابراهيم روايت كرده‏اند كه در ذيل آيه مورد بحث گفته است: اگر وارث ميت دخترى زشت صورت بود هيچ چيزى از ميراث را به او نمى‏دادند و حتى از ازدواج كردنش جلو گيرى مى‏نمودند تا بميرد و اموالش را ارث ببرند و به همين جهت بود كه خداى تعالى اين آيه را نازل كرد.

مؤلف: اين معانى به طرق بسيارى ديگر نقل شده، هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت كه بعضى از آن روايات در اوائل سوره گذشت.

و در مجمع در ذيل آيه: ﴿لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ جمله را معنا كرده به «ما كتب لهن من الميراث» يعنى «آنچه از ميراث كه خداوند براى آنان نوشته است» آن گاه فرموده: اين تفسير از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت شده.

و در تفسير قمى در ذيل آيه: ﴿وَ إِنِ اِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً...﴾ گفته: اين آيه در باره دختر محمد بن مسلمه نازل شد كه او همسر رافع بن خديج بود و داشت پا به سن مى‏گذاشت، و رافع بن خديج زن جوانى سر او گرفت و اتفاقا در نظر او از دختر محمد بن مسلمه زيباتر هم بود، لا جرم دختر محمد بن مسلمه به همسرش رافع گفت: من هيچ شكى ندارم كه تو از من دلسرد و روى‏گردان شده‏اى و همسر جوانت را بر من ترجيح مى‏دهى، آيا جز اين است؟ رافع گفت: همين طور است و علتش اين است كه او جوان‏تر و در نظر من زيباتر از تو است، حال اگر مايل باشى قرار مى‏گذاريم كه من دو روز و يا سه روز سهم او باشم و يك روز سهم تو، دختر محمد بن مسلمه حاضر به اين تقسيم نشد، رافع به ناچار او را طلاق داد و بعدها يك بار ديگر او را طلاق گفت، براى نوبت سوم كه مى‏خواست او را به خانه برگرداند دختر قبول نكرد و گفت: به شرطى بار ديگر همسرت مى‏شوم كه سهم مرا به كسى ندهى و خلاصه به فرموده آيه شريفه كه مى‏فرمايد: ﴿وَ أُحْضِرَتِ اَلْأَنْفُسُ اَلشُّحَّ﴾، شح و بخل او گل كرد تا آنجا كه رافع او را راضى كرد و طبق دلخواه او مصالحه كرد و خداى تعالى در اين خصوص فرمود: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَ اَلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾.

بعد از آنكه آن زن راضى شد و در خانه شوهر قرار گرفت، رافع نتوانست بين او و همسر جديد و جوانش به عدالت رفتار كند، اينجا بود كه آيه: ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ

حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ و بطور خلاصه فرمود: عدالت بطور حقيقى واجب نيست، چون مقدور شما نيست، هر قدر هم كه در رعايت آن حرص بورزيد بلكه اين مقدار واجب است كه حقوق همسرى هر دو را اداء كنيد و چنان نباشد كه يكى را بلا تكليف و پا در هوا بگذاريد كه نه بيوه باشد و نه شوهر دار و اين سنت در همه مواردى كه مشابه مورد آيه باشد جارى است، اگر زن خواست به همسرى خود ادامه دهد و بر آنچه شوهرش با او مصالحه كرد رضايت داد، نه اشكالى متوجه شوهرش مى‏شود و نه متوجه او، و اگر نخواست به آن كيفيت به همسرى خود ادامه دهد شوهرش طلاقش مى‏دهد و يا بين او و همسر ديگرش مساوات برقرار مى‏كند، غير از انتخاب يكى از اين دو راه، راه ديگرى ندارد.

مؤلف: اين روايت را در المنثور نيز از مالك و عبد الرزاق و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) بطور اختصار روايت كرده‏اند.

و در تفسير در المنثور است كه طيالسى و ابن ابى شيبه و ابن راهويه و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و بيهقى از على بن ابى طالب (صلوات الله عليه) روايت كرده‏اند كه وقتى از معناى آيه مورد بحث سؤال شد حضرتش فرمود: اين آيه در باره مردى است كه داراى دو همسر باشد يكى از آن دو پير و يا زشت باشد و شوهر از او جدا شود و خود او بر اين معنا مصالحه كند كه شوهر يك شب نزد او و چند شب نزد ديگرى باشد، در صورتى كه بر اين معنا رضايت داشته باشد و آن را از طلاق و جدايى بهتر بداند اشكالى متوجه او نيست و هر گاه از اين مصالحه برگشت، شوهرش بايد تساوى را بين آن دو رعايت كند .

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: از آن جناب از معناى كلام خداى عز و جل پرسيدم كه مى‏فرمايد: ﴿وَ إِنِ اِمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً﴾ فرمود: منظور زنى است كه در عقد مردى قرار دارد كه او را دوست نمى‏دارد و به او مى‏گويد من مى‏خواهم تو را طلاق بدهم، زن به او مى‏گويد: اين كار را مكن كه من از شماتت دشمنان كراهت دارم و ليكن در باره حق اضطجاع و هم‏خوابگى من اختيار را به تو واگذار مى‏كنم و در آن باره هر طورى كه ميل دارى عمل كن و از اين حق گذشته هر حق ديگرى كه دارم به تو مى‏بخشم كه تو مرا به همين نحو نگه دارى و طلاقم ندهى، اين است منظور از

كلام خداى تعالى كه مى‏فرمايد: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً﴾ و صلح همين است‏ .

مؤلف: در اين معنا روايات ديگرى هست كه صاحب كافى‏ و عياشى‏ آنها را نقل كرده‏اند.

و در تفسير قمى در ذيل جمله: ﴿وَ أُحْضِرَتِ اَلْأَنْفُسُ اَلشُّحَّ﴾ روايت آورده كه معصوم (علیه السلام) فرمود: هر كسى داراى بخل هست، چيزى كه هست بعضى بخل را اختيار مى‏كنند و بعضى نمى‏كنند، (به همين جهت در رواياتى كه بخل را مذمت مى‏كند قيد مطاع را مى‏آورد و مى‏فرمايد: آن بخلى مذموم است كه اطاعتش كنى «مترجم»).

و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه: ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ﴾ فرمود: اين عدالتى كه مى‏فرمايد: شما نمى‏توانيد آن را بين زنان برقرار سازيد عدالت در ميل و محبت درونى است.

و در كافى به سند خود از نوح بن شعيب و محمد بن حسن روايت كرده كه گفت: ابن ابى العوجاء از هشام بن حكم سؤالهايى كرد از آن جمله گفت: مگر نه اين است كه خداى تعالى حكيم است؟ هشام گفت: بله او از هر حكيمى حكيم‏تر است، ابن ابى العوجاء گفت: اگر چنين است پس بگو ببينيم چگونه از يك طرف فرموده: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ اَلنِّسَاءِ مَثْنىَ وَ ثُلاَثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، مگر گرفتن دو زن و سه زن و چهار زن حكم شرعى او نيست؟ گفت: آرى، پرسيد: پس چرا با اينكه در اين آيه مى‏فرمايد: اگر ترسيديد كه نتوانيد عدالت را برقرار كنيد فقط به يك زن اكتفاء كنيد؟ در آيه‏اى ديگر فرموده: ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾؟ آن كدام حكيم است كه اينطور سخن بگويد، از يك طرف گرفتن زنان متعدد را براى كسانى كه بتوانند رعايت عدالت را بكنند تجويز كند و از سوى ديگر بگويد: اصلا شما نمى‏توانيد عدالت را برقرار سازيد؟ هشام نتوانست جواب بدهد ناگزير به مدينه كوچ كرد و به حضور حضرت صادق (علیه السلام) شرفياب شد، حضرت پرسيد: چطور در غير موسم حج به مدينه آمده‏اى؟ عرضه داشت: بله فدايت شوم مساله مشكلى پيش آمد، ابن ابى العوجاء سؤالى از من كرد كه در

جوابش ماندم، امام (علیه السلام) پرسيد: آن سؤال چه بود؟ هشام قصه را باز گفت.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: اما آيه: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ اَلنِّسَاءِ مَثْنىَ وَ ثُلاَثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، مربوط به نفقه است مى‏فرمايد: اگر نمى‏توانيد نفقه چند همسر را بطور مساوى بدهيد به يك زن اكتفاء كنيد و اما آيه شريفه: ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ اَلنِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ اَلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾، مربوط به ميل درونى و محبت به زنان است كه هيچكس نمى‏تواند محبت درونى خود را بين چند همسر بطور مساوى تقسيم كند و چنين چيزى در شرع واجب هم نشده است تا با آيه قبلى منافات داشته باشد.

راوى مى‏گويد: همين كه هشام اين جواب را براى ابن ابى العوجاء آورد، او گفت: به خدا سوگند اين پاسخ از خودت نيست.

مؤلف: نظير اين حديث از قمى نيز روايت شده كه او گفته: بعضى از زنديق‏ها از ابى - جعفر احول از همين مساله سؤال كرد و ابو جعفر به مدينه سفر كرد و از امام صادق (علیه السلام) از آن سؤال نمود و امام مثل همان جواب بالا را به وى داد و ابو جعفر برگشته، پاسخ زنديق را بداد و آن زنديق نيز گفت: كه اين پاسخ را از حجاز گرفته، با خود آورده‏اى.

و در مجمع در ذيل جمله: ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ گفته است: معنايش اين است كه آن زنى را كه دوست نداريد آن چنان رها كنيد كه مثل زنى شود كه نه شوهر دارد و نه بى شوهر است، آن گاه گفت: اين معنا از امام باقر و امام صادق (عليهما السلام) روايت شده.

و در همان كتاب روايتى نقل كرده كه مى‏گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) همواره ايام خود را بين زنان تقسيم مى‏كرد و آن گاه مى‏فرمود: اللهم... بار الها اين تقسيم من بود در آنچه مالكش بودم پس مرا در آنچه تو مالكش هستى و من نيستم ملامت مكن.

مؤلف: اين روايت را بيشتر مفسرين و صاحبان جوامع نقل كرده‏اند، آن هم به چند طريق و مراد از جمله: «آنچه تو مالكى و من نيستم» همان محبت قلبى است كه خداى تعالى در دلها مى‏افكند (هم چنان كه آيه: ﴿وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾ ) نيز بر آن دلالت دارد و ليكن در اين حديث اشكالى هست و آن اين است كه خداى تعالى اجل از آن است كه كسى را در

آنچه كه مالكش نيست ملامت كند، هم چنان كه خودش فرموده بود: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اَللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ و شان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هم اجل از اين است كه خداى تعالى را به چنين جلالى نشناسد و چگونه ممكن است با اينكه آن جناب از هر كس ديگر آشناتر است به مقام پروردگارش، مع ذلك از خداى تعالى رفتارى را بخواهد كه خود او منزه از داشتن چنين رفتارى است.

و در كافى به سند خود از ابن ابى ليلى روايت آورده كه گفت: عاصم بن حميد برايم حديث كرد و گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم كه مردى به حضورش آمد و از فقر و حاجت شكايت كرد، حضرت فرمود: براى اينكه فقر و حاجتت زايل گردد ازدواج كن، آن مرد ازدواج كرد و فقرش شديدتر شد، لا جرم به حضور امام صادق (علیه السلام) آمد، حضرت پرسيد: حال و روزت چگونه است؟ آن مرد عرضه داشت: بدتر از سابق شدم، فرمود: حال زن را رها كن و از او جدا شو و آن مرد چنان كرد و چيزى نگذشت كه ثروتمند شد، امام صادق (علیه السلام) فرمود: من به تو دو دستور دادم كه خداى تعالى به آن دو امر كرده، يك جا فرموده: ﴿وَ أَنْكِحُوا اَلْأَيَامىَ مِنْكُمْ...﴾ و جايى ديگر فرموده: «در صورت ناسازگارى از فقر نترسند» خداى تعالى زن شوهردار را روزى مى‏دهد، (زن) بى‏شوهر را هم روزى مى‏دهد، مرد هم از بى زن شدن نهراسد، اى بسا خداى تعالى بهتر از اول را به او بدهد: ﴿وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اَللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ﴾ و .

## [سوره النساء (4):آيه 135]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلىَ أَنْفُسِكُمْ أَوِ اَلْوَالِدَيْنِ وَ اَلْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلىَ بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ١٣٥﴾

### ترجمه آيه‏

هان اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد! عمل به عدالت را بپا داريد - از روشن‏ترين مصاديق آن اين است كه - طبق رضاى خدا شهادت دهيد، هر چند كه به ضرر خودتان و يا پدر و مادرتان و خويشاوندانتان باشد، ثروت توانگر، و دلسوزى در حق فقير وادارتان نسازد به اينكه بر خلاف حق شهادت دهيد، چون خدا از تو، به آن دو مهربانتر است، پس هوا و هوس را پيروى مكنيد كه بيم آن هست از راه حق منحرف شويد و بدانيد كه اگر شهادت را تحريف كنيد و يا اصلا شهادت ندهيد خدا بدانچه مى‏كنيد آگاه است (135).

### بيان آيه‏

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ كلمه «قسط» به معناى عدل است و قيام به قسط به معناى عمل به قسط و تحفظ بر آن است، پس مراد از ﴿قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾، «قائمين به قسط» است البته قائمينى كه قيامشان به قسط تام و كامل‏ترين قيام است، (چون قوام صيغه مبالغه است و به آيه چنين معنايى مى‏دهد) آرى مبالغه در قيام به همين است كه شخص قوام به قسط كمال مراقبت را بخرج دهد تا به

انگيزه‏اى از هواى نفس يا عاطفه يا ترس و يا طمع و يا غيره از راه وسط و عادلانه عدول نكند و به راه ظلم نيفتد.

و اين صفت زود اثرترين عوامل و كامل‏ترين اسباب براى پيروى حق و حفظ آن از پايمال شدن است و البته اين قيام به قسط براى خود آثار و شاخه‏ها و لوازمى دارد، يكى از شاخه‏هاى آن اين است كه شخص قوام به قسط ديگر دروغ نمى‏گويد و شهادت به ناحق نمى‏دهد.

#### بيان آيه شريفه مربوط به گواهى دادن‏

و از اينجا روشن مى‏شود كه علت اينكه در اين آيه (كه غرض از آن بيان حكم شهادت است) قبل از پرداختن به اصل غرض صفت قوام بالقسط را آورد، براى اين بوده كه خواسته است مطلب را به تدريج بيان كند، از بالا گرفته در دائره وسيعى حكم عمومى قيام به قسط را بيان كند، آن گاه به اصطلاح عوام به مساله مورد غرض گريز بزند، چون اين مساله يكى از فروعات آن صفت است، پس كانه فرموده: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ (گواهانى در راه خدا باشيد) و اين براى شما ميسر نمى‏شود مگر بعد از آنكه قوامين به قسط باشيد، ناگزير بايد نخست قوامين به قسط شويد تا بتوانيد گواهانى براى خداى تعالى بوده باشيد.

و در جمله: ﴿شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾، حرف «لام» به اصطلاح لام غايت است، مى‏فرمايد: گواهانى باشيد و اين گواهيتان براى خدا باشد، يعنى در شهادت خود غايت و هدفى به جز رضاى خداى تعالى نداشته باشيد، هم چنان كه در آيه شريفه: ﴿وَ أَقِيمُوا اَلشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ نيز «لام» براى غايت آمده و معناى براى خدا بودن شهادت اين است كه شهادت مصداق پيروى حق و به خاطر اظهار حق و زنده كردن حق باشد، هم چنان كه جمله: ﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ (پس پيروى هوا مكنيد كه منحرف مى‏شويد) اين معنا را توضيح مى‏دهد.

﴿وَ لَوْ عَلىَ أَنْفُسِكُمْ أَوِ اَلْوَالِدَيْنِ وَ اَلْأَقْرَبِينَ﴾ يعنى به حق شهادت بدهيد هر چند كه بر خلاف نفع شخصيتان و يا منافع پدر و مادرتان و يا خويشاوندانتان باشد، پس زنهار كه علاقه شما به منافع شخصيتان و محبتى كه نسبت به والدين و خويشاوندان خود داريد شما را بر آن بدارد كه شهادت را يعنى آنچه را كه ديده‏ايد تحريف كنيد و يا از اداى آن مضايقه نمائيد، پس مراد از اينكه شهادت بر ضرر و يا بر ضرر والدين و يا خويشاوندان باشد اين است كه آنچه را كه ديده‏اى اگر بخواهى در مقام اداء بدون كم و كاست بگويى به حال تو ضرر داشته باشد و يا به منافع والدين و خويشاوندانت لطمه بزند،

حال چه اينكه مشهود عليه خود شاهد بدون واسطه باشد، مثل اينكه پدر شاهد يا انسانى ديگر نزاعى داشته باشد و شاهد عليه پدر خود و به نفع آن انسان شهادت دهد و يا آنكه تضرر شاهد از شهادت خودش با واسطه باشد، مثل اينكه دو نفر با يكديگر نزاع داشته باشند و شاهد صحنه‏اى به نفع يكى از آن دو را مشاهده و تحمل كرده باشد كه اگر در مقام اداى شهادت آن صحنه را بازگو كند خود شاهد نيز مانند مشهود عليه گرفتار مى‏شود.

﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلىَ بِهِمَا﴾ در اين جمله با اينكه غنى و فقير بطور ترديد آمده و فرموده: «چه اينكه مشهود له كه تو، به نفعش شهادت مى‏دهى توانگر باشد و چه فقير باشد» مع ذلك ضمير تثنيه به آن دو بر گردانده و فرموده: «خداى تعالى سزاوارتر به آن دو است»، با اينكه در يك واقعه، شخص مشهود له، يكى از آن دو است، يعنى يا فقير است يا غنى و هر دوى آنها نيست، پس جاى اين سؤال هست كه چرا ضمير تثنيه برگردانيده و چرا نفرمود: «فالله اولى به»؟.

جواب اين سؤال اين است كه درست است كه در يك واقعه شخص مشهود له يا غنى است و يا فقير و نمى‏تواند هر دو باشد و ليكن از آنجايى كه سخن از مشهود له معينى نيست، بلكه از مشهود له فرضى است و مشهود له فرضى در يك واقعه غنى و در واقعه‏اى ديگر فقير است، لذا ضمير تثنيه را به مشهود له برگردانيده تا معنا چنين شود: «خداى تعالى اولاى به غنى است در غنايش و اولاى به فقير است در فقرش».

#### اشاره به آثار نيكوى شهادت راست و آثار سوء شهادت به دروغ در اجتماع‏

و مراد - و خدا داناتر است - اين است كه زنهار كه غناى غنى، شما را وادار نسازد به اينكه از حق منحرف شويد و فقر فقير هم، شما را وادار نكند به اينكه به خاطر دلسوزى نسبت به او به ناحق به نفع او شهادت دهيد، پس خداى تعالى اولاى به آن دو و مهربانتر از تو نسبت به آن دو است، دليل مهربانتريش اين است كه حق را واجب الاتباع كرده و به سوى قسط و عدالت دعوت فرموده و معلوم است كه اگر در جامعه، حق پيروى شود و قسط بپا داشته شود، آن مجتمع سر پاى خود خواهد ايستاد و از پا در نخواهد آمد و در نتيجه هم غنى و توانگر باقى مى‏ماند و از پاى در نمى‏آيد و هم حال فقير اصلاح مى‏گردد.

و يكى از اين دو طائفه هر چند كه در يك حادثه و يك نزاع اگر به ناحق به نفعش شهادت دهند در خصوص آن واقعه بهره‏مند مى‏شود و حتى ممكن است در چند واقعه از شهادت به ناحق شاهدى خدانشناس بهره‏مند شود و ليكن اين شهادت‏هاى به ناحق باعث مى‏شود كه حق ضعيف گشته و عدالت در آن جامعه بميرد و معلوم است كه در چنين جامعه‏اى باطل نيرومند گشته و ظلم و جور جان مى‏گيرد و اين خود درد بى درمان جامعه و هلاك انسانيت است.

﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ يعنى پيروى هوا مكنيد كه ترس آن هست كه از حق عدول كنيد و منحرف شويد، پس اينكه فرمود: ﴿أَنْ تَعْدِلُوا﴾، مجموع جمله مفعول له است و ممكن هم هست جمله با حرف لام تقديرى، مجرور و تقدير كلام «لان تعدلوا» باشد.

﴿وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ كلمه «تلووا» از مصدر «لى» است ولى به شهادت، كنايه است از تحريف آن و از لى زبان يعنى پيچاندن زبان گرفته شده، پس جمله: ﴿وَ إِنْ تَلْوُوا﴾ معنايش اين است كه اگر به آنچه ديده‏ايد شهادت ندهيد بلكه آن را تحريف كنيد و جمله «او تعرضوا» به اين معنا است كه اصلا از دادن شهادت اعراض نموده، آن را از اصل ترك كنيد.

بعضى از قاريان كلمه «تلوا» را با ضم لام و سكون واو خوانده‏اند به اين حساب كه از ماده: «ولى يلى» و از مصدر ولايت باشد و بنابراين معناى جمله چنين مى‏شود: «اگر متولى و عهده دار امر شهادت شديد و آن را به خوبى انجام داديد، خدا عملتان را مى‏بيند و اگر هم عهده‏دار نشديد و از اين كار سر برتافتيد، باز خداى تعالى اعمال شما را مى‏بيند و در هر دو صورت پاداشتان را مى‏دهد.»

### بحث روايتى (روايتى در باره سخن حق گفتن مؤمن به مؤمن)

در تفسير قمى آمده كه امام صادق (علیه السلام) فرمود: مؤمن به گردن مؤمن ديگر هفت نوع حقوق دارد، از همه آنها واجب‏تر اين است به او حق بگويد، هر چند به ضرر خودش و يا والدينش باشد، پس به حسب اين حق، مسلمان نمى‏تواند به خاطر نامبردگان از حق منحرف شود، آن گاه آيه: ﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا﴾ استشهاد نموده، در معناى جمله: ﴿أَنْ تَعْدِلُوا﴾ فرمودند: يعنى از حق منحرف شويد.

مؤلف: در اين حديث نكته‏اى است و آن اين است كه معناى شهادت را عموميت داده، و آن را شامل مطلق سخن حق گفتن دانسته، چون امام (علیه السلام) از جمله: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ عموم را فهميده است.

و در مجمع البيان آمده كه بعضى گفته‏اند: معناى جمله: «ان تلووا»، «ان تبدلوا»

است و معناى «او تعرضوا»، «او تكتموها» است و بنابراين قول كه از امام باقر (علیه السلام) روايت شده‏ معناى آيه چنين مى‏شود: «و اگر شهادت را مبدل كنيد و چيزى غير آنچه ديده‏ايد بگوئيد و يا به كلى آنچه را ديده‏ايد كتمان نموده، بگوئيد: من اصلا چيزى نديده‏ام، خداى تعالى به آنچه مى‏كنيد آگاه است».

## [سوره النساء (4):آيات 136 تا 147]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اَلْكِتَابِ اَلَّذِي نَزَّلَ عَلىَ رَسُولِهِ وَ اَلْكِتَابِ اَلَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً ١٣٦ إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اَللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً ١٣٧ بَشِّرِ اَلْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً ١٣٨ اَلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ١٣٩ وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اَللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَ يُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اَللَّهَ جَامِعُ اَلْمُنَافِقِينَ وَ اَلْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً ١٤٠ اَلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اَللَّهِ قَالُوا أَ لَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَ إِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَ لَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَ نَمْنَعْكُمْ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ١٤١ إِنَّ اَلْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اَللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ وَ إِذَا قَامُوا إِلَى اَلصَّلاَةِ قَامُوا كُسَالى‏َ يُرَاؤُنَ اَلنَّاسَ وَ لاَ يَذْكُرُونَ اَللَّهَ إِلاَّ قَلِيلاً ١٤٢ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلى‏َ هَؤُلاَءِ وَ لاَ إِلىَ هَؤُلاَءِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً ١٤٣ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُبِيناً ١٤٤ إِنَّ اَلْمُنَافِقِينَ فِي اَلدَّرْكِ اَلْأَسْفَلِ مِنَ اَلنَّارِ وَ لَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً ١٤٥ إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اِعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ

فَأُولَئِكَ مَعَ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِ اَللَّهُ اَلْمُؤْمِنِينَ أَجْراً عَظِيماً ١٤٦ مَا يَفْعَلُ اَللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كَانَ اَللَّهُ شَاكِراً عَلِيماً ١٤٧﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى كسانى كه بطور اجمال ايمان آورده‏ايد، بطور تفصيل به خدا و رسول او و كتاب‌هايى كه قبل از او نازل كرده، ايمان آوريد و كسى كه به خدا و فرشتگان او و كتاب‌ها و پيامبرانش و به روز جزا كفر بورزد، در ضلال افتاده است، ضلالتى دور از طريق حق (136).

كسانى كه ايمان آوردند و باز كافر شدند، آن گاه دوباره ايمان آورده، باز كافر شده‏اند و اين نوبت كفرشان زيادتر شد، خدا در صدد آمرزش آنان نيست و بنا ندارد به هيچ راهى (هر چند كوره راه) هدايتشان كند (137).

منافقان را نويد بده كه عذابى الم انگيز دارند (138).

آنان كه به عوض مؤمنان، منافقان را دوست خود مى‏گيرند از اين كار چه مى‏جويند؟ اگر عزت مى‏طلبند، بدانند كه عزت همه‏اش از آن خدا است (139).

(يكى از مظاهر عزتش همين است كه در سوره انعام آيه 168) اين معنا را بر شما نازل كرد كه هر گاه شنيديد به آيات خدا كفر ورزيده مى‏شود و به آن استهزاء مى‏كنند با آنان منشينيد تا به سخنى ديگر بپردازند و گر نه شما نيز مثل آنها خواهيد بود و بدانيد كه خدا كافران و منافقان را در جهنم فراهم خواهد آورد (140).

همان منافقان كه در انتظار فرصتند تا اگر فتحى از ناحيه خدا نصيب شما شود خود را از شما دانسته، مى‏گويند: مگر ما با شما نبوديم و اگر نصيب كافران شود به آنان مى‏گويند: مگر نبود كه ما رهنمودهاى خود را به شما قبولانديم و نمى‏گذاشتيم به دين مؤمنين بگرويد، ولى خدا در قيامت بين شما حكم خواهد كرد و خدا تا ابد اجازه نداده كه كافران كمترين تسلطى بر مؤمنان داشته باشند (141).

منافقان با خدا نيرنگ مى‏كنند در حالى كه او فريب دهنده آنها است (كه نمى‏گذارد به راه حق برسند) علامت آنان اين است كه چون به نماز مى‏ايستند با ملال مى‏ايستند و چون در انظار مردم نماز مى‏خوانند ريا مى‏كنند و خدا را جز اندكى ياد نكنند (142).

ميان دو گروه مؤمن و كافر سرگردانند، نه با آن گروهند و نه با اين گروه و هر كس كه خدا گمراهش كند براى او راهى نمى‏يابى (143).

شما كه مؤمنيد به جاى مؤمنين كافران را دوست خود مگيريد، مگر مى‏خواهيد عليه خود براى خدا دليلى روشن پديد آريد؟ (144).

منافقان در طبقه زيرين جهنمند و هرگز برايشان ياورى نخواهى يافت (145).

مگر آنها كه توبه كرده و به اصلاح خود گرايند و به خدا متوسل شده و دين خويش را براى خدا

خالص كرده‏اند، آنان قرين مؤمنانند و خدا مؤمنان را پاداشى بزرگ خواهد داد (146).

اگر شكر خدا را بجاى آريد و به او ايمان بياوريد، خدا را با عذاب شما چه كار؟ كه خدا حقگزار و دانا است (147).

### بيان آيات‏

#### معناى جمله‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ و اقوالى كه در اين مورد گفته شده است‏

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اَلْكِتَابِ اَلَّذِي نَزَّلَ عَلىَ رَسُولِهِ...﴾ در اين آيه شريفه مؤمنين را با اينكه ايمان آورده‏اند دستور مى‏دهد براى بار دوم ايمان بياورند و اينكه گفتيم براى بار دوم ايمان بياورند به خاطر دو قرينه بود، قرينه اول اينكه متعلق ايمان دوم را بطور تفصيل شرح مى‏دهد و مى‏فرمايد: به خدا و رسول او و كتاب او ايمان بياوريد... و قرينه دوم اين است كه تهديد كرده كه اگر به تك تك اين جزئيات و تفاصيل ايمان نياوريد به ضلالتى بعيد گمراه شده‏ايد، پس معلوم مى‏شود كه مراد از ايمان اول ايمان بطور اجمال و سر بسته و در بسته است و مراد از ايمان دوم، ايمان به تفاصيلى است كه در آيه بيان نموده و حاصل مضمون آيه اين است كه مؤمنين بايد ايمان سربسته و اجمالى خود را بر تك تك اين جزئيات بگسترند، براى اينكه اين جزئيات معارفى هستند كه به يكديگر مرتبط و وابسته‏اند و هر يك مستلزم بقيه است.

پس خداى سبحان كه معبودى به جز او نيست، داراى اسماء حسنا و صفات عليايى است و همين خود باعث آن شده، كه خلائقى خلق كند و آنها را به سوى آنچه مايه رشد آنان و سعادتشان است ارشاد و هدايت كند و سپس همه آنها را كه نسلا بعد نسل مى‏ميرند در روز جزا يك جا مبعوث نموده و به سزاى اعمالشان برساند و اين غرض وقتى حاصل مى‏شود كه رسولانى مبشر و بيم‏رسان مبعوث نموده، كتاب‌هايى با آنان نازل كند تا آن رسولان به وسيله آن كتب در بين مردم در آنچه اختلاف مى‏كنند حكم كنند و نيز در آن كتب معارف مبدأ و معاد و اصول شرايع و احكام را براى خلق بيان كند.

پس ايمان به يكى از آن حقايق و معارف تمام نمى‏شود مگر با ايمان به همه آن معارف، بدون اينكه يكى از آنها استثناء شده و در نتيجه به بعضى از آنها ايمان بياورند و به بعضى ديگر كفر بورزند كه اگر چنين كنند در حقيقت به همه كفر ورزيده‏اند، چيزى كه هست اگر علنى باشد، كافر و اگر باطنى باشد، منافق خواهند بود.

و يكى از مصاديق نفاق اين است كه مؤمنى كه اظهار ايمان مى‏كند روش و مسيرى را پيش بگيرد كه در آخر منتهى شود به رد بعضى از آن معارف و احكام، مثلا از مجتمع مؤمنين

كنار بكشد و به طرف مجتمع كفار نزديك گردد و آنها را دوست خود بگيرد و خرده‏گيرى‏هايى كه آنان به دين و اهل ايمان دارند تصديق كند و يا اعتراض و استهزايى كه آنان نسبت به حق و اهل حق دارند بپذيرد و به همين جهت بوده كه خداى تعالى بعد از اين آيه متعرض حال منافقين شده و آنان را به عذاب اليم تهديد كرده است.

اين معنايى كه ما براى آيه مورد بحث كرديم، معنايى است كه ظاهر آيه بدان حكم مى‏كند و درست‏ترين معنا و موجه‏ترين وجوهى است كه براى آيه ذكر كرده‏اند، از آن جمله بعضى از مفسرين گفته‏اند: مراد از جمله: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا...﴾ اين است كه «هان اى كسانى كه در ظاهر ايمان آورده و به خدا و رسول او اقرار كرده‏ايد، در باطن نيز اقرار كنيد تا ظاهر شما با باطنتان موافق باشد.»

بعضى ديگر گفته‏اند: معناى جمله: «آمنوا - ايمان بياوريد»، «اثبتوا على ايمانكم» است يعنى هان اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد بر ايمان خود استوار و پاى بر جا بمانيد و دست از ايمان بر نداريد.

بعضى ديگر گفته‏اند: اصلا خطاب در اين آيه متوجه مسلمين نيست تا اشكال شود چه معنا دارد كه به دارندگان ايمان بفرمايد: ايمان بياوريد بلكه خطاب متوجه مؤمنين از يهود و نصارا است و معناى آيه اين است كه: «هان اى كسانى كه به تورات و انجيل و آورندگان آن دو ايمان داريد، به خدا و رسول او يعنى خاتم الانبياء (صلى الله عليه وآله و سلم) و نيز به كتابى كه بر آن جناب نازل شده يعنى قرآن كريم ايمان بياوريد.»

و اين وجوهى كه ملاحظه فرموديد هر چند در جاى خود صحيح است و ليكن قرائن كلاميه دلالت بر خلاف آن دارد و از همه اين وجوه بى‏پايه‏تر، وجه اخير است.

﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ از آنجا كه قسمت اول آيه شريفه كه مى‏فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا ... مِنْ قَبْلُ﴾، دعوت به اين بود كه بين همه جزئيات معارف كه ذكر شده جمع كنند و به همه ايمان بياورند به اين دليل ادعايى كه اجزاى اين مجموعه كه نامش اسلام است همه به هم مربوط است و ممكن نيست يكى از ديگر اجزاء جدا شود، بدين جهت تفصيل دوم - كه همين جمله مورد بحث است - معناى ترديد را به خود گرفته، اينطور مى‏فهماند كه هر كس به مجموع اين مجموعه ايمان نياورد به گمراهى بعيدى گمراه شده، چه اينكه به خدا كفر بورزد يا به ملائكه او و يا به كتب او و يا به رسل او و يا به روز جزا، هر كس به يكى از اينها كفر بورزد كافر است و به گمراهى بعيدى گمراه شده.

پس مراد از «واو» عاطفه كه چهار بار در آيه تكرار شده، «واو» جمع نيست تا در نتيجه همه نامبرده‏ها، موضوع واحدى براى حكمى واحد بشوند، يعنى محكوم به حكم كفر كسى باشد كه به همه اين چهار چيز كفر بورزد و اما اگر به يكى از اينها ايمان و به سه تاى ديگر كافر باشد كافر نيست، نه، بلكه «واو» در اينجا به معناى «او» است و در حقيقت آيه در معناى اين است كه فرموده باشد: «و من يكفر بالله او ملائكته او كتبه او رسله و اليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا»، چون آيات قرآنى ناطق است بر اينكه هر كس به يكى از اين معارف كفر بورزد - هر چند كه به بقيه ايمان داشته باشد - كافر است.

#### توبه و مغفرت الهى، طبعا و عادتا شامل كسانى كه براى بار دوم به كفر بگروند نمى‏شود

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اَللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ اين آيه شريفه اگر به تنهايى و بريده از ما قبل و ما بعدش ملاحظه شود دلالت مى‏كند بر كيفرى كه خداى تعالى مرتدين را در صورتى كه ارتداد آنها تكرار شود با آن كيفر مى‏دهد و تكرار ارتداد به اين است كه بعد از آنكه به اسلام ايمان آوردند بار ديگر كفر بورزند، سپس براى بار دوم ايمان بياورند و بعد از آن دوباره كافر شوند و اين بار كفر خود را زيادتر كنند، خداى سبحان در اين آيه اينگونه افراد را كه چنين وضعى دارند تهديد كرده، به اينكه ديگر آنان را نخواهد آمرزيد و به سوى راه هدايت نخواهد كرد به اين معنا كه اميد نمى‏رود رحمتى كه از خدا متوقع است شامل حال آنان بگردد زيرا استقرار بر ايمان ندارند و امر خدا را ملعبه‏اى براى بازى و سرگرمى خود قرار دادند و كسى كه حالش چنين حالى است طبعا ثبات قدمى بر ايمان جدى و ايمانى كه از آنان قبول شود ندارند، آرى به حسب طبع چنينند، هر چند كه اگر ايمان جدى بياورند مغفرت و هدايت خداى تعالى شامل حالشان مى‏شود، چون توبه كردن يعنى ايمان واقعى آوردن چيزى نيست كه خداى تعالى آن را در هيچ حالى قبول نكند.

آرى خداى تعالى وعده داده كه چنين توبه‏اى را قبول كند و ما در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه: ﴿إِنَّمَا اَلتَّوْبَةُ عَلَى اَللَّهِ...﴾ در جلد چهارم اين كتاب پيرامون آن بحث كرديم.

پس اگر در اين آيه شريفه حكم كرده به اينكه از رحمت و مغفرت خدا محرومند، حكمى است كه بر حسب جريان طبع و عادت و به ملاحظه آن صادر فرموده، نه اينكه خواسته باشد بفرمايد: از ميان اينگونه افراد حتى يك نفر هم مستثناء نيست و بطور ندرت هم فردى از اين طائفه پيدا نمى‏شود كه موفق به ايمان صحيح و استقامت در برابر آن گردد، هم چنان كه اين

معنا يعنى استثناء پذيرى مطلب از آيه زير نيز استفاده مى‏شود، توجه فرمائيد: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اَللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ اَلرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ ... إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ اَلضَّالُّونَ﴾ .

و اين آيات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد از زمره كسانى كه بعد از ايمان آوردن كافر مى شوند و در نتيجه مشمول مغفرت و هدايت نمى‏گردند افرادى را استثناء كرده و در عين اينكه افرادى را استثناء كرده، قبول توبه افرادى ديگر را كه بعد از ارتداد كفر خود را بيشتر مى‏كنند نفى مى‏كند و اول اين آيات درباره همين افراد است كه بعد از ايمان آوردن و به حقانيت رسول شهادت دادن و بعد از ظاهر شدن آياتى بينات، كفر ورزيدند، اين كفر ورزيدن و ارتدا جز از راه عناد و لجاجت نمى‏تواند باشد و وقتى اين كفر رو به زيادى مى‏گذارد كه عناد و طغيان در دلها مستقر و جايگير شود، و طغيان و استكبار جايى در دلها براى قبول حق باقى نگذارد و معلوم است كه از چنين افرادى و دارندگان چنين حالى عادتا توبه و برگشت به سوى خدا محقق نمى‏شود.

همه اينها كه تا اينجا گفته شد - همانطور كه قبلا اشاره كرديم - به مقتضاى خود آيه شريفه و با قطع نظر از قبل و بعد آن بود و اما اگر آيه شريفه را با قبل و بعد آن، مورد دقت قرار دهيم و بايد هم چنين كنيم، زيرا آيات خالى از ظهور و تا حدودى خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه آيات، سياقى واحد دارند و به يكديگر متصلند در اين صورت بايد بگوئيم جمله: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...﴾ در مقام تعليل براى جمله: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ ... فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ مى‏باشد و اين دو آيه شريفه داراى يك مصداقند به اين معنا كه مصداق جمله دومى و يا به عبارت ديگر آن كسى كه به خدا و ملائكه او و كتب او و رسولان او و به روز جزا كفر مى‏ورزد همان كسى است كه جمله اول درباره او سخن گفته، يعنى همان كسى است كه اول ايمان آورده و سپس كفر ورزيده و باز ايمان آورده، و براى بار دوم كفر ورزيده و كفر خود را بيشتر هم كرده و نيز مصداق آيه دومى طائفه‏اى از منافقين است كه آيه بعد متعرض حال آنان شده، مى‏فرمايد ﴿بَشِّرِ اَلْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً...﴾

احتمالاتى كه در معناى «دو بار ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن» مى‏رود

و بنابراين معنا مراد از جمله: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...﴾ چيز ديگرى مى‏شود و يا به عبارت ديگر چيزهاى ديگرى مى‏شود و اين بستگى دارد به اينكه ما آيه‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ را كه مفسر آن است چگونه تفسير كنيم و از تفسيرهايى كه براى آن شده و قبلا نقل شد كدام را بپذيريم.

اگر اينطور تفسيرش كنيم كه: «هان اى كسانى كه در ظاهر به خدا و رسولش ايمان آورده‏ايد، در باطن نيز ايمان بياوريد»، در اين صورت معناى ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن و باز ايمان آوردن و بار ديگر كفر ورزيدن در آيه مورد بحث همان حالتى خواهد بود كه منافقين دائما گرفتار آنند، وقتى مؤمنين را مى‏بينند مؤمن مى‏شوند و چون كفار را مى‏بينند كافر مى‏شوند.

و اگر آيه مذكور را اينطور معنا كنيم كه: «هان اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد بر ايمان خود استوار باشيد»، آن وقت مراد از ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن و باز ايمان آوردن و باز كفر ورزيدن همان ارتداد پى در پى است كه همه معنايش را مى‏دانند. و اگر آيه مذكور را اينطور معنا كنيم كه: «هان اى يهود و نصارا كه ادعاى ايمان مى‏كنيد، به اسلام و خدا و رسول اسلام ايمان بياوريد» قهرا معناى «ايمان و كفر و باز ايمان و باز كفر ورزيدن»، ايمان به موسى و كفر به آن جناب و گوساله پرستيدن و سپس ايمان به عزيز، يا به عيسى و سپس كفر ورزيدن به وى و در آخر كفر را زيادتر كردن با كفر به رسالت رسول اسلام كه موسى و عيسى (عليهما السلام) به آمدنش خبر داده‏اند، خواهد بود، هم چنان كه بعضى از مفسرين اين را گفته‏اند.

و اگر چنانچه آيه مذكور را اينطور معنا كنيم كه: «هان اى كسانى كه بطور سر بسته و اجمال اسلام را پذيرفته و به آن ايمان آورده‏ايد، ايمان خود را به تفاصيل و جزئيات حقائق اسلام بگسترانيد» كه مختار ما همين معنا بود و ما آن را از آيه شريفه استظهار كرديم، در اين صورت آيه مورد بحث تعليلى خواهد بود كه منطبق بر حال منافقينى است كه آيه شريفه بعد ﴿اَلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ وضع آنها را تفسير و بيان مى‏كند، چون كسى كه با كفار اتصال داشته باشد، قهرا از مجتمع مؤمنين جدا مى‏شود و چنين كسى ممكن نيست در مجالس و محافل كفار حاضر نشود و با آنها انس و علاقه نداشته باشد و سخنانى كه آنها با يكديگر مذاكره مى‏كنند و قهرا سخنانى است كه مورد رضاى خداى سبحان نيست تصديق نكند، و تهمت‏ها كه به دين مى‏زنند و طعنه‏ها كه به اهل دين مى‏زنند و استهزاء و مسخره‏هايى كه از اهل دين مى‏كنند، تصديق نكند.

پس چنين افرادى وقتى به مؤمنين بر بخورند و در پاره‏اى از شعائر دين با آنها شركت

جويند، به آن شعائر ايمان مى‏آورند و هر گاه به مشركين و كفار برخورد كنند و تهمت‏ها و سخريه‏هاى آنان را ببينند امضا مى‏كنند و در نتيجه كافر مى‏شوند، پس اينگونه افراد بطور دائم در حال ايمان آوردن و سپس كافر شدن و باز ايمان آوردن و باز كافر شدنند تا وقتى كه اين رفتار و خصلت، صفت درونى آنها شود، آن وقتى است كه كفر باطنيشان رو به زيادت مى‏گذارد، اين آن معنايى است كه ما از آيه با در نظر گرفتن قبل و بعد آن مى‏فهميم - و خدا داناتر است.

و چنين افرادى كه همواره مبتلا به اختلاف احوال هستند و بر يك حالت استقرار ندارند، قهرا توبه هم ندارد، براى اينكه بر يك حالت مثلا بر حالت ندامت كه همان توبه است استقرار ندارند.

بله اگر از كرده خود پشيمان بشوند و بر اين پشيمانى استقرار داشته باشند بطورى كه ديگر آن تزلزل و اختلاف احوال را نداشته باشند و بيدى نباشند كه به هر بادى مى‏لرزد، البته توبه‏شان قبول مى‏شود.

و به همين جهت است كه خداى تعالى توبه مقبول از مثل چنين منافقانى را مقيد به قيدهايى كرده كه ديگر مجال براى تزلزل و دگرگونگى نگذاشته، در استثنايى كه مى‏آيد فرموده: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اِعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ...﴾ يعنى مگر كسانى كه توبه كنند و بعد از توبه، آنچه از آنان فاسد شده اصلاح كنند و خود را از ترس انحراف به دامن خدا بيفكنند و دين خود را خالص براى خدا سازند...

#### تهديد برخى از مؤمنين كه كافران را دوست و ولى خود مى‏گيرند و با آنان مجالست و مخالطت مى‏كنند

﴿بَشِّرِ اَلْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً اَلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ...﴾ اين آيه شريفه تهديدى است براى منافقين كه آنان را به دوستى با كفار و بريدن از مؤمنين توصيف كرده و اين وصف از نظر مصداق اعم از منافقين است كه دلهايشان ايمان نياورده و تنها به لقلقه زبان تظاهر به ايمان مى‏كنند و شامل يك عده از مؤمنين نيز مى‏شود، آن مؤمنينى كه همواره مبتلاى به دوستى با كفارند و به ظاهر از جماعت مؤمنين فاصله مى‏گيرند ولى در باطن با آنان اتصال دارند و اينگونه از مؤمنين حتى در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز بودند.

و اين خود تا حدى مؤيد اين احتمال است كه منظور از اين منافقين، منافقين معروف يعنى كفار باطنى و مسلمانان ظاهرى نباشد بلكه منظور بعضى از مؤمنين باشد كه به جاى مؤمنين، كفار را اولياى خود مى‏گرفتند، مؤيد ديگر اين احتمال ظاهر، آيه بعدى است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ... إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ﴾، چون اين آيه

كه خطابش به مؤمنين است براى مؤمنين تهديد منافقين را بيان مى‏كند و مؤيد ديگر آن توصيفى است كه خداى تعالى در جمله: ﴿وَ لاَ يَذْكُرُونَ اَللَّهَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ از منافقين مى‏كند كه در حال نفاقشان چه وضعى دارند، براى اينكه در اين جمله ياد خدا به معناى واقعى و باطنى را براى انسان‌هاى مورد نظر اثبات نموده، از باب توبيخ مى‏فرمايد: خيلى كم به ياد خدا مى‏افتند و انطباق چنين توصيفى با منافقينى كه اصلا در دل ايمان نياورده‏اند بعيد است.

﴿أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ استفهام در اين آيه انكارى است، و پاسخى است كه انكار را توجيه نموده، مى‏فهماند عزت خود يكى از فروع ملك است، و معلوم است كه وقتى مالك حقيقى جز خداى تعالى كسى نباشد، عزت نيز خاص او خواهد بود. هم چنان كه خود فرموده: ﴿قُلِ اَللَّهُمَّ مَالِكَ اَلْمُلْكِ تُؤْتِي اَلْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ اَلْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ .

﴿وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ... مِثْلُهُمْ...﴾ منظور از آنچه نازل شده در كتاب آياتى است كه در سوره انعام آمده مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ اَلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمَّا يُنْسِيَنَّكَ اَلشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ اَلذِّكْرىَ مَعَ اَلْقَوْمِ اَلظَّالِمِينَ﴾ ، به دليل اينكه سوره انعام قبل از سوره نساء در مكه نازل شد و نساء در مدينه نازل گرديد و از اينكه در آيه مورد بحث به آيه سوره انعام اشاره كرده، اين معنا استفاده مى‏شود كه آنچه از خطاب‏هاى قرآنى كه متوجه به شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شده، در حقيقت منظور از آنها همه امت است.

و اينكه فرمود: ﴿إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ﴾ تعليلى است براى نهى، مى‏خواهد بفرمايد: اگر شما مسلمين را نهى كرديم از نشست و برخاست با افراد ايرادگير، براى اين بود كه مجالست مؤثر است و در اثر آن شما نيز مثل آنان خواهيد شد و اينكه فرمود: ﴿إِنَّ اَللَّهَ جَامِعُ اَلْمُنَافِقِينَ وَ اَلْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾، وجه تماثل را بيان مى‏كند و مى‏فرمايد: اين تماثل از نظر خاتمه امر است كه هم شما و هم آنان بر جهنم جمع خواهيد شد.

﴿اَلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اَللَّهِ...﴾ كلمه «تربص» به معناى انتظار و كلمه: «استحواذ» به معناى غلبه و تسلط است و اين وصف ديگرى براى اين منافقين است كه رابطه اتصال بين دو طائفه مؤمنين و كافران را حفظ نموده، هم از اين طائفه مى‏دوشند و هم از آن طائفه، تا ببينى كداميك از دو طائفه پولدارتر باشد و يا برد با كداميك از آن دو باشد، اگر برد با مؤمنين بود مى‏گويند: ما با شما و از مؤمنين هستيم و بايد كه از اين فتح و فيروزى و از اين غنيمت‏ها و ساير فوائد جنگ سهمى براى ما منظور بشود و اگر برد با كفار باشد، مى‏گويند: مگر اين ما نبوديم كه شما را بر مؤمنين غلبه داده و نگذاشتيم مؤمنين به شما آسيبى برسانند؟ و نيز نگذاشتيم مؤمنين ايمان خود را به خورد شما داده، شما را به خود متصل سازند؟ پس بنابراين بايد كه سهمى از آنچه نصيب شما شده به ما بدهيد و يا مى‏گويند: ما بر شما منت داريم، براى اينكه اين بهره‏ها را ما نصيب شما كرديم.

بعضى از مفسرين گفته‏اند: اگر برد و پيروزى مؤمنين را فتح خوانده و پيروزى كفار را نصيب دانسته، براى اين بوده كه پيروزى كفار را تحقير كند و بفهماند پيروزى كفار، پيروزى واقعى نيست بلكه امرى است موهوم و از نظر عقل و واقعيت ارزشى قابل اعتنا ندارد، آن هم بعد از آنكه خداى تعالى مؤمنين را وعده داده كه فتح واقعى از آنان است و او ولى و سرپرست ايشان است و شايد همين نكته باعث شده كه فتح را به خداى تعالى نسبت داده ولى نصيب را نسبت نداده.

#### مراد از نفى سبيل در جمله: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾

﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ خطاب «كم شما» در اين جمله متوجه مؤمنين است، هر چند كه پر آن منافقين و كفار را نيز مى‏گيرد و اما اينكه فرمود: «و خداى تعالى هرگز كفار را ما فوق مؤمنين و مسلط بر آنان قرار نمى‏دهد»، معنايش اين است كه حكم از امروز به نفع مؤمنين و عليه كافران است و تا ابد نيز چنين خواهد بود و هرگز به عكس نمى‏شود و اين خود اعلامى است به منافقين كه ديگر براى ابد از اينكه به هدف شوم خود برسند مايوس باشند و به حكم اين آيه در همه دوره‏ها بالآخره فتح و فيروزى از آن مؤمنين و عليه كافران خواهد بود.

احتمال هم دارد كه نفى «سبيل» اعم از تسلط در دنيا باشد يعنى منظور اين باشد كه كفار نه در دنيا مسلط بر مؤمنين مى‏شوند و نه در آخرت، و مؤمنين به اذن خدا دائما غالبند، البته ما دام كه ملتزم به لوازم ايمان خود باشند، هم چنان كه در جاى ديگر اين وعده را صريحا داده

و فرموده: ﴿وَ لاَ تَهِنُوا وَ لاَ تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ اَلْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ .

#### معناى خدعه منافقين به خدا و خدعه خدا به آنان و ذكر چند صفت از اوصاف منافقين‏

﴿إِنَّ اَلْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اَللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾ كلمه: «مخادعة» كه فعل مضارع «يخادعون» از آن گرفته شده به معناى بسيار خدعه كردن و خدعه‏هاى سخت كردن است، البته اين در صورتى است كه بگوئيم: زيادتر بودن مبانى دلالت مى‏كند بر زيادى معانى (و همين طور هم هست، زيرا كسى كه بسيار خدعه مى‏كند در خدعه كردن مهارت پيدا نموده، خدعه‏هايى شديدتر و ماهرانه‏تر مى‏كند).

جمله: ﴿وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾ در موضع حال است و موقعيت حال را دارد و چنين مى‏فهماند كه منافقين با خداى تعالى خدعه مى‏كنند، در حالى كه او با همين عمل آنان، آنان را خدعه مى‏كند و برگشت معنا به اين مى‏شود كه اين منافقين با اعمالى كه ناشى از نفاقشان است يعنى با اظهار ايمان كردن در نزد مؤمنين و خود را به آنان نزديك كردن و حضور در مجالس و محافل آنان مى‏خواهند خدا را (و يا به عبارتى ديگر پيغمبر و مؤمنين را) خدعه كنند تا با ايمان ظاهرى و اعمال خالى از حقيقت خود از قبل آنان استفاده نمايند و بيچاره‏ها نمى‏دانند كه آن كسى كه راه را براى اينگونه نيرنگ‏ها براى آنان باز كرده و جلوى آنان را نگرفته، همان خداى سبحان است و همين خود، خدعه‏اى است از خداى تعالى نسبت به ايشان و مجازاتى است در برابر سوء نيات و اعمال زشت پنهانيشان، پس خدعه منافقين عينا همان خدعه خداى تعالى به ايشان است.

﴿وَ إِذَا قَامُوا إِلَى اَلصَّلاَةِ قَامُوا كُسَالىَ يُرَاؤُنَ اَلنَّاسَ وَ لاَ يَذْكُرُونَ اَللَّهَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ اين جمله وصف ديگرى است از اوصاف منافقين و آن اين است كه وقتى به نماز مى‏ايستند اولا به حالت كسالت مى‏ايستند و پيدا است كه هيچ اشتها و ميلى به نماز ندارند و در ثانى همه در صدد آنند كه به مردم بفهمانند كه ما نمازخوانيم، با اينكه نماز برترين عبادتى است كه خداى تعالى در آن ذكر و يادآورى مى‏شود و اگر به راستى دلهايشان علقه و محبتى به پروردگارشان مى‏داشت و به او ايمان مى‏داشت، در توجه به سوى خدا و در ذكر خدا دچار كسالت و سستى نمى‏شدند و عمل خود را به قصد ريا و نشان دادن به مردم انجام نمى‏دادند و در عوض بسيار خدا را به ياد مى‏آوردند، آرى قلب به هر چه تعلق داشته باشد و خاطر آدمى به هر

چه مشغول باشد، دائما به ياد همو خواهد بود.

﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلىَ هَؤُلاَءِ وَ لاَ إِلىَ هَؤُلاَءِ﴾ در مجمع البيان گفته است: وقتى عرب مى‏گويد: «ذبذبته فذبذب» منظورش اين است كه من فلان چيز را حركت دادم و او به حركت در آمد، پس اين ماده مثل تحريك چيزى است كه آويزان باشد، اين بود گفتار مرحوم طبرسى.

پس بنا به گفته وى مذبذب بودن هر چيزى به معناى آمد و شد كردن آن بين دو طرف است بدون اينكه آن چيز تعلقى و وابستگى به يكى از آن دو طرف داشته باشد.

و اين خود صفت منافقين است كه بين مؤمنين و بين كفار آمد و شد دارد، نه به كفار بستگى و تعلق دارند و نه به مؤمنين‏ ﴿لاَ إِلىَ هَؤُلاَءِ﴾ يعنى نه به طرف مؤمنين به تنهايى، تا مؤمن حقيقى باشند، ﴿وَ لاَ إِلىَ هَؤُلاَءِ﴾ و نه به طرف كفار تا كافر محض باشند.

﴿وَ مَنْ يُضْلِلِ اَللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ اين جمله در مقام تعليل جمله قبل است و علت تذبذب را بيان مى‏كند، مى‏فرمايد: علت اينكه بين دو طرف كفر و ايمان تردد دارند، نه به اين طرف تعلق دارند و نه به آن طرف اين است كه خداى تعالى از راه، گمراهشان كرده، راهى ندارند كه بطور مستقيم بروند.

و به خاطر همين علت است كه فرمود: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ و نفرمود: «متذبذبين»، خواست بفهماند اين حالت سرگردانى را خودشان اختيار نكرده‏اند، تا اختيارشان تذبذب باشد بلكه قهر الهى اين نوع تحريك را برايشان پيش آورده، تا سعى و تلاششان در زندگى به يك هدف ثابت و آرامش بخش منتهى نگردد.

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ...﴾ كلمه: «سلطان» به معناى حجت و برهان است و كلمه: «درك» به دو فتح (و گاهى به فتح اول و سكون راء تلفظ مى‏شود) به گفته راغب بر وزن «درج» و به معناى آن است، چيزى كه هست «درج» (پله) را در جايى بكار مى‏برند كه مساله بالا رفتن و صعود را در نظر داشته باشند ولى درك در جايى بكار مى‏رود كه مساله پائين آمدن مورد نظر باشد و به همين جهت گفته مى‏شود: درجات بهشت و دركات آتش و همين دركات و سرازيرى‏هاى جهنم را براى اينكه در ذهن شنونده تصوير كنند آن را «هاوية» ناميدند كه از «هوى» يعنى سقوط گرفته شده، اين بود گفتار راغب.

ترك ولايت مؤمنين و قبول ولايت كفار «نفاق» است و اعمال بد بندگان حجتى است عليه آنان‏

و اين آيه شريفه - بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد - مؤمنين را نهى مى‏كند از اينكه به ولايت كفار و سرپرستى آنها بپيوندند و ولايت مؤمنين را ترك كنند و سپس آيه شريفه دوم مساله را تعليل مى‏كند، به تهديد شديدى كه از ناحيه خداى تعالى متوجه منافقين شده و اين بيان و تعليل معنايى جز اين نمى‏تواند داشته باشد كه خداى تعالى ترك ولايت مؤمنين و قبول ولايت كفار را «نفاق» دانسته، و مؤمنين را از وقوع در آن بر حذر مى‏دارد. سياق دلالت دارد بر اينكه آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا...﴾ به منزله نتيجه‏اى است كه از مطالب قبل گرفته شده و يا حد اقل فرعى است كه بر آنها متفرع مى‏شود و همين دلالت سياق مثل اين مى‏ماند كه صريحا فرموده باشد كه آيات سابق متعرض حال بيمار دلان ضعيف الايمان است، نه منافقين اصطلاحى و اگر آنان را منافق خوانده صرف تعبير و نامگذارى بوده، و به فرضى كه بگوئيم آيات سخن از منافقين اصطلاحى دارد، حد اقل شامل بيماردلان نيز مى‏شود، آن گاه مؤمنين را اندرز مى‏دهد كه پيرامون اين قرقگاه خطرناك نگردند و متعرض خشم خداى تعالى نشوند و حجتى واضح عليه خود به دست خداى تعالى ندهند كه اگر چنين كنند خداى تعالى گمراهشان خواهد كرد و خدعه و نيرنگ در كارشان خواهد نمود و در زندگى دنيا گرفتار ذبذبه و سرگردانشان ساخته و در آخرت بين آنان و كفار در يك جا يعنى در جهنم جمع خواهد كرد و در گودترين درك‏هاى آتش سكنايشان خواهد داد و رابطه بين آنان و هر نصير و ياورى را كه بتواند ياريشان كند و هر شفيعى را كه بتواند شفاعتشان كند قطع خواهد كرد.

از دو آيه مورد بحث دو نكته استفاده مى‏شود، اول اينكه: اضلال و خدعه و هر سخط الهى ديگر كه از اين سنخ باشد خود حجتى است واضح كه اعمال بندگان آن را به دست خداى تعالى مى‏دهد و اينگونه كيفرها اخزاء خدا و خزى بنده است كه خداى تعالى او را به طريق مقابله و مجازات گرفتار آن ساخته است و گر نه حاشا بر جناب الهى اينكه بندگان خود را ابتداء و بدون هيچ سابقه گرفتار شر و شقاوت كند، پس اينكه فرمود: ﴿أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾ به منزله اين است كه بفرمايد: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ اَلْفَاسِقِينَ﴾، همانطور كه در سوره بقره آيه 26 اين تعبير را آورده.

نكته دومى كه از دو آيه مورد بحث استفاده كرديم اين بود كه: در آتش دوزخ مراتبى مختلف براى ساكنان آن هست، بعضى در سافلند و بعضى در اسفل (سافل‏تر) و ناگفته پيدا است كه به حسب اختلاف اين مراتب شكنجه‏ها نيز مختلف مى‏شود كه خداى عز و جل اين عذابهاى مختلف را دركات ناميده.

﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اِعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ...﴾ اين آيه شريفه استثنايى است از وعيد و تهديدى كه خداى تعالى در مورد منافقين كرده و فرموده بود: ﴿إِنَّ اَلْمُنَافِقِينَ فِي اَلدَّرْكِ اَلْأَسْفَلِ مِنَ اَلنَّارِ...﴾ و لازمه اين استثناء اين است كه دارندگان صفات مزبور در آن از جماعت منافقين خارج باشند و به صف مؤمنين بپيوندند و چون چنين لازمه‏اى داشته، دنباله استثناء اين را تذكر داد كه دارندگان اين صفات با مؤمنين خواهند بود و نيز پاداش آنان و مؤمنين را يك جا آورد و فرمود: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِ اَللَّهُ اَلْمُؤْمِنِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾.

#### شرائط از بين بردن ريشه‏هاى نفاق و رهايى از صفات زشت آن‏

خداى تعالى اين عده را كه از زمره منافقين استثناء كرده به چند صفت سنگين توصيف فرموده، صفاتى كه ريشه‏هاى نفاق جز در زمينه وجود آن صفات رشد نمى‏كند و شرايطى را يادآور شده كه هر يك از آنها قسمتى از آن صفات زشت را از دلها پاك مى‏كند، يكى از آن شرائط و يا به عبارت ديگر يكى از آن عواملى كه ريشه‏هاى نفاق را مى‏خشكاند توبه است، يعنى برگشتن به سوى خداى تعالى و اين برگشتن وقتى نافع است كه شخص تائب آنچه را كه تا كنون از خود تباه ساخته اصلاح كند، اگر جان پاك خدادادى خود را آلوده كرده، بايد با رژيم‏هايى كه هست آن آلودگى‏ها را پاك كند و اين اصلاح نيز نتيجه‏اى نمى‏دهد، مگر آنكه انسان خود را از خطر لغزش و انحراف به خدا بسپارد و از او عصمت و مصونيت بخواهد يعنى كتاب خدا و سنت پيغمبرش را پيروى كند زيرا راهى به سوى خدا نيست مگر آن راهى كه خود او معين فرموده، از آن گذشته هر راهى ديگر راه شيطان است.

باز اين اعتصام كار را تمام نمى‏كند و سود نهايى را نمى‏رساند مگر وقتى كه انسان دين خود را خالص براى خدا كند و اتفاقا اعتصام هم در همين اخلاص معنا مى‏دهد، براى اينكه شرك، ظلم است، آن هم ظلمى كه آمرزيده و بخشيده نمى‏شود و وقتى بيماردلان توبه كردند و اصلاح مفاسد خويش نمودند و به خداى عز و جل نيز اعتصام جستند و دين خود را خالص براى خدا نمودند، در آن هنگام مؤمن حقيقى خواهند بود و ايمانشان آميخته با شرك خواهد بود و آن وقت است كه از خطر نفاق ايمن شده، خودشان راه گم شده را پيدا مى‏كنند، هم چنان كه فرموده است: ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾.

از سياق آيه هم اين معنا بدست مى‏آيد كه مراد از مؤمنين تنها آن دسته از مؤمنينى است كه ايمانشان محض و خالص است و خداى تعالى نيز اين چنين معرفيشان كرده، كه ايشان كسانيند كه اولا توبه مى‏كنند و ثانيا گذشته خود را اصلاح مى‏نمايند و ثالثا از خدا عصمت و مصونيت مى‏خواهند و رابعا دين خود را خالص براى خدا مى‏كنند و اين چهار صفت متضمن جزئيات تمامى صفات و خصائصى است كه خداى تعالى در كتاب عزيزش براى مؤمنين بر شمرده، مثلا يك جا در صفت مؤمنين فرموده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ اَلْمُؤْمِنُونَ اَلَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ وَ اَلَّذِينَ هُمْ عَنِ اَللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ .

و جاى ديگر فرموده: ﴿وَ عِبَادُ اَلرَّحْمَنِ اَلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى اَلْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ اَلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً وَ اَلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَ قِيَاماً﴾.

و در جاى ديگر فرموده: ﴿فَلاَ وَ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[[3]](#footnote-3).

از اين آيات مى‏فهميم كه قرآن كريم هر جا كه كلمه مؤمنين را بطور مطلق و بدون توضيح ذكر كند مرادش چنين كسانى است، مگر آنكه قرينه‏اى در كلام باشد كه بفهماند در خصوص اين كلام منظور از كلمه مؤمنين غير دارندگان چنين اوصافى است.

خداى تعالى هم به همين جهت در آيه مورد بحث نفرمود: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، بلكه فرمود: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ اَلْمُؤْمِنِينَ﴾، چون به صرف تحقق اين اوصاف در مؤمنين، دارندگان آن، از مؤمنين بطور مطلق نمى‏شود بلكه براى اولين بار ملحق به مؤمنين بطور مطلق مى‏شوند.

بله وقتى از خود آنان مى‏شوند كه اين اوصاف در ايشان پاى بگيرد و در دلهاشان مستقر گردد و براى هميشه محفوظ بماند «دقت فرمائيد».

﴿مَا يَفْعَلُ اَللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ...﴾ اين آيه شريفه ظهور در اين معنا دارد كه خطاب در آن متوجه مؤمنين است، زيرا زمينه كلام خطاب با مؤمنين بود، البته با حفظ ايمانشان مخاطب به چنين خطابى نشده‏اند بلكه در اين خطاب از ايمانشان چشم‏پوشى شده، كانه انسان‌هايى فرض شده‏اند كه از ايمان عاريند.

و اين آيه شريفه كنايه است از اينكه خداى تعالى احتياجى به عذاب كردن آنان ندارد، اگر خود آنان با شكر نكردن از نعمت‏هاى خدا و يا ايمان نياوردن، خويشتن را مستوجب نسازند، براى اينكه بارى تعالى از شكنجه كردن بندگان سودى نمى‏برد تا انجام آن را بر ترك آن ترجيح دهد و از وجود گنهكاران متضرر نمى‏شود تا با عذاب كردن آنان، آن ضرر را از خود دفع كند، پس معناى جمله مورد بحث اين است كه اگر شما شكر نعمت خدا را با اداى حق واجب او به جاى آورده و به او ايمان بياوريد هيچ موجبى نيست كه شما را عذاب كند بلكه خداى عز و جل شكرگزار شكرگزاران خويش و دارندگان ايمان به خويش است، او عليم است، اينگونه افراد را كه مورد شكرگزارى اويند با ساير موارد اشتباه نمى‏كند.

اين آيه شريفه دلالتى دارد بر اينكه عذابى كه شامل اهل عذاب است از ناحيه خود آنان است نه از ناحيه خداى تعالى و همچنين هر عاملى و هر عملى كه مستوجب عذاب است، از قبيل ضلالت و يا شرك و يا معصيت، مستند به خداى تعالى و از قبل آن حضرت نيست و اگر چيزى از اين امور از ناحيه خداى تعالى باشد عذابى هم كه دنبال اين عناوين مى‏آيد از قبل او بود، چون او مسبب الاسباب است و سببيت هر سببى مستند به او است.

### بحث روايتى (رواياتى در باره: كفر بعد از ايمان، نفى سبيل، خدعه خدا، ريا، ...)

در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابى جعفر و امام ابى عبد الله (عليهما السلام) روايت آورده كه در تفسير آيه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْراً﴾ فرموده: اين آيه در باره عبد الله بن ابى سرح نازل شد كه عثمان او را به شهرى فرستاد و او و يارانش بعد از آنكه چيزى از ايمانشان در آن شهر باقى نماند كفر خود را زيادتر كردند.

و در همان كتاب از ابى بصير روايت شده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام)

شنيدم كه آيه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...﴾ را تلاوت كرد و سپس فرمود: منظور از كفر بعد از ايمان ارتكاب گناهانى است كه آدمى حرام بودنش را بداند، مثلا كسى كه معتقد باشد به اينكه شراب حرام است و با اين حال آن را بنوشد و كسى كه معتقد باشد به اينكه زنا حرام است و باز مرتكب آن شود و كسى كه معتقد باشد به اينكه زكات واجب است و آن را نپردازد، در حقيقت بعد از ايمان كافر شده است.

مؤلف: در اين حديث آيه شريفه را عموميت داده، بطورى كه شامل همه مراتب كفر بشود كه يكى از آن مراتب ترك واجبات و فعل محرمات است و تا حدودى بيان قبلى ما را تاييد مى‏كند. و در همان كتاب از محمد بن فضيل از امام ابى الحسن رضا (علیه السلام) روايت آورده كه در تفسير آيه شريفه: ﴿وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اَللَّهِ ... إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ﴾، فرمود: هر گاه شنيدى كه مردى حق را انكار و تكذيب مى‏كند و به اهل خود دشنام مى‏دهد، از نزد او برخيز و ديگر با او نشست و برخاست مكن.

مؤلف: در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست.

و در كتاب عيون به سند خود از ابى الصلت هروى از حضرت رضا (علیه السلام) روايت كرده كه در تفسير كلام خداى جل و علا: ﴿وَ لَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ فرمود: منظور اين است كه خداى تعالى هرگز كافر را بر مسلمان بر سر بحثى كه دارند غالب نمى‏كند و مسلمان را شكست خورده حجت او نمى‏سازد، پس اين شكست كه نفى شده شامل انواع مظلوميت‏ها نمى‏شود و آيه شريفه نمى‏خواهد بفرمايد: مسلمانان زير دست كفار نمى‏شوند و چگونه مى‏تواند شامل باشد با اينكه ما خود مى‏بينيم كه نه تنها مؤمنين بلكه حتى انبيا (عليهم السلام) زير دست كفار واقع مى‏شوند آن هم به حدى كه به دست كفار كشته مى‏شوند، پس مى‏فهميم كه منظور از نداشتن سبيل معنايى است كه با كشته شدن انبيا به دست كفار نيز مى‏سازد و آن عبارت است از شكست نخوردن در احتجاج.

و در تفسير در المنثور است كه ابن جرير از على (عليه صلوات الله) روايت كرده كه بعد از خواندن جمله: ﴿وَ لَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ فرمود: يعنى در آخرت.

مؤلف: در سابق گفتيم كه از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه مراد از نفى سبيل، در آخرت

است و اگر از سياق صرفنظر كنيم و خود جمله را معيار قرار دهيم حجت در دنيا و آخرت هر دو مى‏شود.

و مؤلف كتاب عيون اخبار به سند خود از حسن بن فضال روايت كرده كه گفت: من از على بن موسى الرضا (علیه السلام) از معناى جمله: ﴿يُخَادِعُونَ اَللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾ پرسيدم فرمود: خداى تعالى متعالى‏تر و مبارك‏تر از آن است كه خدعه كند و ليكن سزايى به خدعه كاران مى‏دهد كه سزاى خدعه آنان باشد.

و در تفسير عياشى از مسعدة بن زياد از جعفر بن محمد و از پدرش روايت كرده كه فرمود: شخصى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيد: نجات از عذاب فرداى قيامت در چيست؟ فرمود: نجات اين است كه با خداى تعالى نيرنگ مكنيد كه او شما را نيرنگ كند، چون هر كس با خداى تعالى نيرنگ كند او نيز با وى نيرنگ مى‏كند و ايمان را از دل او مى‏برد، پس در حقيقت او دارد به خودش نيرنگ مى‏كند ولى نمى‏فهمد.

شخصى پرسيد: خداى تعالى چگونه به وسيله بنده‏اش نيرنگ مى‏شود؟ فرمود: اينطور كه به دستور خدا عمل بكند ولى منظورش غير خدا باشد كه چنين عملى شرك به خداى تعالى است و شخص ريا كار در روز قيامت به چهار اسم خوانده مى‏شود: به او مى‏گويند: «اى كافر، اى فاجر، اى حقه باز، اى زيانكار عملت بى نتيجه و اجرت باطل است و امروز پاداشى در برابر اعمال نيكى كه به منظور خودنمايى كردى به تو نخواهند داد، اينك پاداشت را از كسانى طلب كن كه عمل براى خوشايند آنان كردى.»

و مرحوم كلينى در كافى به سند خود از ابى المعزاى پاره دوز و او بدون ذكر راوى قبل از خويش نقل كرد كه امير المؤمنين (علیه السلام) فرمود: كسى كه خداى عز و جل را در خلوت و نهانى ياد كند خدا را به ذكر كثير، ذكر كرده است.

آرى منافقان خدا را علنا ياد مى‏كنند و دم از خدا مى‏زنند ولى در خلوت به ياد او نمى‏افتند (چون به خلوت مى‏روند آن كار ديگر مى‏كنند) و خداى عز و جل در باره آنها مى‏فرمايد: ﴿يُرَاؤُنَ اَلنَّاسَ وَ لاَ يَذْكُرُونَ اَللَّهَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾.

مؤلف: در اين روايت براى كلمه «قليل» معناى ديگرى شده كه معناى لطيفى است.

و در تفسير در المنثور آمده كه ابن منذر از على (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: هيچ عملى (هر قدر هم كه كوچك باشد) با تقوا كوچك نيست و چگونه ممكن است چيزى كه مورد قبول درگاه الهى است كوچك بوده باشد و خداى عز و جل وعده داده كه‏ ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ﴾ خداى تعالى عمل را تنها از مردم با تقوا قبول مى‏كند.

مؤلف: اين معنا نيز معناى لطيفى است كه بعد از تجزيه و تحليل بالآخره به معناى روايت سابق بر مى‏گردد.

و در همان كتاب است كه مسلم و ابو داود و بيهقى در كتاب سنن خود از انس روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: منظور از اين آيه (يعنى آيه: ﴿وَ إِذَا قَامُوا إِلَى اَلصَّلاَةِ...﴾ منافقين است كه مدتى مى‏نشينند و چشم به آفتاب مى‏دوزند تا كى غروب مى‏كند همين كه خورشيد بين دو شاخ شيطان قرار گيرد آن گاه برخاسته، به سرعت سر خود را چون كلاغ، چهار مرتبه به زمين مى‏زنند بدون اينكه ذكر خدا بگويند مگر اندكى.

مؤلف: اين نيز معناى ديگرى است براى كمى ذكر خدا، چون ذكر كردن مثل چنين نمازگزارى صرف رو به خدا ايستادن براى نماز است با اينكه او مى‏تواند غرق در ياد خدا باشد، حضور قلب را رعايت نموده، با طمانينه و آرامش نماز بگزارد.

و مراد از اينكه فرمود: «تا آنكه خورشيد بين دو شاخ شيطان قرار گيرد»، نزديك شدن خورشيد به كرانه غروب است و وجه اين تشبيه اين است كه كانه آخر روز و اول شب را دو شاخ شيطان دانسته، چون شيطان با اين دو شاخ خود انسان‌ها را مى‏زند و يا در اين دو هنگام براى جنس بشر خودنمايى مى‏كند.

و در همان كتاب آمده كه عبد بن حميد و بخارى در تاريخ خود و مسلم و ابن جرير و ابن منذر از ابن عمر روايت كرده‏اند كه گفته است: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: مثل منافق مثل گوسفند لوچى است كه در بين دو گوسفند قرار گرفته باشد، يك بار چشم لوچش اين را مى‏بيند و به دنبالش مى‏رود، بار ديگر چشمش به آن ديگرى مى‏افتد و دنبال آن را مى‏گيرد و هيچ وقت نمى‏فهمد كه دنبال كداميك مى‏رود.

و در همان كتاب است كه عبد الرزاق و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه، از ابن عباس نقل كرده‏اند كه گفت: هر جا در قرآن كريم كلمه: «سلطان» آمده باشد به معناى حجت و دليل است.

و در همان كتاب آمده كه ابن ابى شيبه و مروزى در كتاب خود «زوائد الزهد» و ابو الشيخ بن حبان، از مكحول روايت كرده‏اند كه گفته است: من شنيده‏ام كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده بود: هيچ بنده‏اى چهل شبانه روز خود را براى خدا خالص نمى‏سازد مگر آنكه چشمه‏هايى از حكمت از قلبش به جوشش در آمده و بر زبانش جارى مى‏شود.

مؤلف: اين روايت از روايات مشهور است و به عين اين الفاظ و يا به الفاظى ديگر نقل شده ولى به همين معنا به طرقى ديگر روايت شده است.

و در همان كتاب آمده كه حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول، از زيد بن ارقم روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: هر كس با خلوص بگويد: لا اله الا الله، داخل بهشت مى‏شود، شخصى پرسيد: يا رسول الله خلوص در گفتن اين كلمه به چه معنا است؟ فرمود: به اين معنا كه گفتن اين كلمه او را از آنچه حرام است باز بدارد.

مؤلف: مفاد اين روايت بطور مستفيض يعنى به طرقى زياد نقل شده، هم جوامع شيعه و هم جوامع سنت آن را نقل كرده‏اند، شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام) و اهل سنت از رسول خدا و ما ان شاء الله تعالى عمده آن روايات را به عين عباراتش در جاى مناسبى كه پيش مى‏آيد نقل خواهيم كرد و در ذيل اين آيات رواياتى در شان نزول وارد شده كه بسيار مختلف و پريشان است و چون پيدا بود كه جنبه تطبيق آيه با مصداقى از مصاديقش را دارد (هر چند كه خدا بهتر مى‏داند) لذا از ايراد آنها صرفنظر كرديم.

## [سوره النساء (4):آيات 148 تا 149]

﴿لاَ يُحِبُّ اَللَّهُ اَلْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ اَلْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَ كَانَ اَللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً ١٤٨ إِنْ تُبْدُوا خَيْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيراً ١٤٩﴾

### ترجمه آيات‏

خدا دوست نمى‏دارد كه كسى با گفتار زشت به عيب خلق صدا بلند كند مگر آنكه ظلمى به او رسيده باشد كه خدا شنوا و به اقوال و احوال بندگان دانا است (148).

اگر در باره خلق به آشكار يا پنهان نيكى كنيد يا از بدى ديگران بگذريد كه خدا هميشه از بديها در مى‏گذرد با آنكه در انتقام بدان توانا است (149).

### بيان آيات‏

﴿لاَ يُحِبُّ اَللَّهُ اَلْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ اَلْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ...﴾ راغب در باره ماده «ج - ه - ر» مى‏گويد: كلمه: «جهر»، (بر خلاف كلمه ظهور) وقتى در مورد چيزى به كار مى‏رود كه زائد بر اندازه براى حواس بينايى يا شنوايى ما ظاهر شده باشد، در مورد حس بينايى مى‏گوئيم: «رأيته جهارا» يعنى من آن شخص و يا آن چيز را بسيار روشن و واضح ديدم، در قرآن كريم مى‏خوانيم: كه بنى اسرائيل به موسى بن عمران

(علیه السلام) گفتند: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اَللَّهَ جَهْرَةً﴾ و يا گفتند: ﴿أَرِنَا اَللَّهَ جَهْرَةً﴾ .

راغب هم چنان به معناى اين ماده ادامه مى‏دهد تا آنجا كه مى‏گويد: و اما در مورد حس شنوايى در قرآن كريم مى‏خوانيم: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ اَلْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ اين بود گفتار راغب.

و كلمه «سوء من القول زشت از سخن» به معناى هر سخنى است كه در باره هر كسى گفته شود ناراحت مى‏گردد، مثل نفرين و فحش، چه فحشى كه مشتمل بر بدى‏ها و عيب‏هاى طرف باشد و چه فحشى كه در آن بدى‏هايى به دروغ به وى نسبت داده شود، همه اينها سخنانى است كه خداى تعالى جهر به آن را و يا به عبارت ديگر اظهار آن را دوست نمى‏دارد و معلوم است كه خداى تعالى منزه است از دوستى و دشمنى به آن معنايى كه در ما انسان‌ها و در حيوانات هم جنس ما وجود دارد، چيزى كه هست از آنجا كه امر و نهى در بين ما انسان‌ها به حسب طبع ناشى از حب و بغض است (چيزى را كه دوست مى‏داريم مامور خود را امر مى‏كنيم تا آن را عملى كند و چيزى را كه دشمن مى‏داريم طرف را از انجام آن نهى مى‏كنيم) لذا بطور كنايه امر و نهى خدا را اراده و كراهت (يا حب و بغض و يا رضا و سخط او تعبير كرده‏اند) و گرنه در ساخت مقدس او اينگونه حالات كه در نفس ما پيدا مى‏شود وجود ندارد.

#### مراد از «دوست نداشتن» خدا بد گويى آشكار را، اينست كه در شريعت خود آن را نكوهيده شمرده است‏

پس اينكه فرمود: «خدا سخن زشت به جهر گفتن را دوست نمى‏دارد» كنايه است از اينكه در شريعتى كه تشريع فرموده، اين عمل را نكوهيده شمرده، حال چه نكوهيده به حد حرمت و چه اينكه زشتى آن به حد حرمت نرسد و از حد كراهت و اعانه تجاوز نكند.

#### حد مجاز در بدگويى مظلوم از ظالم‏

و جمله: ﴿إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾ استثناى منقطع است و معنايش با معناى كلمه «لكن» يكى است، پس در حقيقت فرموده: «لكن من ظلم لا باس بان يجهر بالسوء من القول فيمن ظلمه و من حيث الظلم» (خدا دوست نمى‏دارد سخن زشت با صداى بلند گفتن را، ليكن كسى كه مورد ظلم شخصى يا اشخاصى قرار گرفته، مى‏تواند در مورد خصوص آن شخص و يا اشخاص و در خصوص ظلمى كه به وى رفته، سخن زشت و با صداى بلند بگويد) و همين خود

قرينه است بر اينكه چنين كسى نمى‏تواند هر چه از دهانش بيرون بيايد به او نسبت دهد و حتى آيه شريفه دلالت ندارد بر اينكه نمى‏تواند بدى‏هاى ديگر او را كه ربطى به ظلمش ندارد به زبان بياورد بلكه تنها مى‏تواند با صداى بلند ظلم كردنش را بگويد و صفات بدى از او را به زبان آورد كه ارتباط با ظلم او دارد.

مفسرين هر چند كه در تفسير كلمه: «سوء» اختلاف كرده‏اند كه به چه معنا است، بعضى گفته‏اند: نفرين است. بعضى ديگر گفته‏اند: نام بردن از خصوص ظلم او است و از اين قبيل معانى ديگر، جز اينكه همه اين معانى مشمول اطلاق آيه شريفه مى‏باشد، ديگر جهت ندارد كه هر مفسرى كلمه سوء را به يكى از آن معانى تفسير كند.

﴿وَ كَانَ اَللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾ اين جمله در مقام اين است كه نهيى كه از جمله «لا يحب...» استفاده مى‏شود را تاييد نموده، بفرمايد: اين كارى كه گفتيم: خداى تعالى دوستش ندارد به راستى كار خوبى نيست، كارى نيست كه هر انسانى به خود اجازه ارتكاب آن را بدهد مگر مظلوم چون خداى تعالى سخن زشت را مى‏شنود و عليمى است كه سخن هر صاحب سخن را مى‏داند.

﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيراً﴾ اين آيه بى ارتباط به آيه قبلش نيست، چون در اين آيه سخن از اظهار و اخفاء خير است و به اطلاقش شامل مورد آيه قبل نيز مى‏شود يعنى اول آن شامل سخنان خوبى كه آدمى در مقام تشكر از ولى نعمتى مى‏گويد و آخر آن شامل عفو از بدى و ظلمى كه به وى شده مى‏شود و حاصل كلام اينكه يكى از مصاديق آيه مورد بحث مصداق آيه قبل است، يعنى كسى است كه وقتى به او احسان مى‏شود تشكر مى‏كند و در مقام شكرگزارى سخنان خوب مى‏گويد و اگر چنانچه كسى به او بدى كند يا ستم روا بدارد عفو كند و از جهر به سخنان زشت در باره او صرفنظر مى‏نمايد.

پس ابداء خير به معناى اظهار آن شد، چه اينكه آن خير فعلى از افعال از قبيل انفاق بر مستحقين و هر عمل پسنديده ديگر باشد كه باعث اعلاء كلمه دين و تشويق مردم به سوى كارهاى خير (نه به منظور ريا و خودنمايى) و چه اينكه قولى از اقوال باشد، از قبيل اظهار شكر در برابر ولى نعمت و ستودن او به ذكر جميل و خلاصه تقدير كردن از او به نحوى كه ساير اهل نعمت تشويق شوند به اينكه مانند ولى نعمت ما كارهاى نيك بكنند، اين بود معناى ابداء خير.

و اما اخفاء خير و پنهان كردن آن (گو اينكه كلمه‏اى است مطلق و دامنه شمولش گسترده است) و ليكن آنچه از اين كلمه زودتر به ذهن مى‏رسد اخفاء فعل خير و عمل شايسته

است تا اين عمل از ريا دورتر و به خلوص نزديك‏تر باشد هم چنان كه در جاى ديگر قرآن كريم آمده كه: ﴿إِنْ تُبْدُوا اَلصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا اَلْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ .

#### تشويق به عفو نمودن و چشم پوشى كردن از انتقام‏

و اما كلمه «عفو» در جمله: ﴿أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ﴾ به معناى پوشاندن است، پس عفو از سوء به معناى پوشاندن عمل زشت است، اين نيز دو جور است، يكى به زبان و آن به اين است كه نام كسى را كه به او بدى كرده نزد مردم فاش نكند و آبروى او را نزد مردم نبرد و سخنان زشت به جهر و آشكارا در باره او نگويد، قسم دوم به عمل است و آن به اين است كه در مقام تلافى ظلم او بر نيايد و از او انتقام نگيرد، هر چند كه شرعا جائز باشد، هم چنان كه در جاى ديگر قرآن مى‏خوانيم: ﴿فَمَنِ اِعْتَدىَ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدىَ عَلَيْكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ .

و اينكه فرمود: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيراً﴾، در حقيقت سببى است كه در جاى مسبب خود آمده و تقدير كلام: «ان تعفوا عن سوء فقد اتصفتم بصفة من صفات الله الكمالية و هو العفو على قدرة، فان الله ذو عفو على قدرته» (اگر از بدى‏هاى ديگران عفو و اغماض كنيد به يكى از صفات كماليه خداى تعالى متصف شده‏ايد و آن صفت عفو با داشتن قدرت بر تلافى است، چون خداى تعالى چنين است با اينكه مى‏تواند از گنهكاران انتقام بگيرد، عفو مى‏كند).

و بنابراين در جمله شرطيه مورد بحث يعنى جمله: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْراً...﴾ جزائى كه آمده جزاء، بعضى از شرط است، چون شرط سه لنگه داشت: يكى اظهار خير و دوم اخفاى آن و سوم عفو از سوء و جزائى كه آمده يعنى جمله: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ...﴾ جزاء است براى عفو از سوء به تنهايى و اظهار خير و اخفاى آن و يا به عبارت ديگر دادن خير به بندگان در همه احوال هر چند كه از صفات خداى تعالى است، بدان جهت كه الله تعالى است ليكن در آيه شريفه تصريح به آن نيامده و تنها ممكن است به آن اشاره داشته باشد.

بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيه شريفه: ﴿لاَ يُحِبُّ اَللَّهُ اَلْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ اَلْقَوْلِ...﴾ )

در مجمع البيان در ذيل آيه: ﴿لاَ يُحِبُّ اَللَّهُ...﴾ مى‏گويد: خداى تعالى دوست نمى‏دارد كه كسى در مقام انتقام ناسزا بگويد، مگر آنكه به راستى مظلوم واقع شده باشد كه در اين صورت جائز است از ظالم خود به نحوى كه شرع اجازه داده انتقام بگيرد، آن گاه اضافه كرده كه اين معنا كه ما براى آيه كرديم از امام باقر (علیه السلام) روايت شده.

و در تفسير عياشى از ابى الجارود از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: ﴿اَلْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ اَلْقَوْلِ﴾ اين است كه عيب‏هايى كه در دشمنت هست بر ملا كنى (نه عيب‏هايى كه در او نيست)[[4]](#footnote-4).

و در تفسير قمى آمده كه در حديثى ديگر در تفسير اين آيه آمده كه اگر كسى نزد تو آمد و در باره تو مدح و ثنائى گفت و اعمال خير و صالحى برايت برشمرد كه در تو نيست، از او قبول مكن واو را تكذيب كن كه به تو ظلم كرده است.

و عياشى در تفسيرش به سند خود از فضل بن ابى قرة از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿لاَ يُحِبُّ اَللَّهُ...﴾ فرموده: هر كس قومى را ميهمان كند و بد پذيرايى كند، او از كسانى است كه ظلم كرده، پس بر ميهمانان حرجى نيست كه در باره او چيزى بگويند.

مؤلف: اين روايت را صاحب مجمع البيان‏ نيز از آن جناب نقل كرده، ولى بدون ذكر سند، و از طرق اهل سنت از مجاهد نيز نقل شده است.

و روايات به هر حال دلالت دارد بر عموميت مفاد آيه همانطور كه ما نيز عموميت را استفاده كرديم.

## [سوره النساء (4):آيات 150 تا 152]

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اَللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً ١٥٠ أُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ حَقًّا وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً ١٥١ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ كَانَ اَللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ١٥٢﴾

### ترجمه آيات‏

كسانى كه (از اهل كتاب) به خدا و پيامبرانش كفر مى‏ورزند و مى‏خواهند ميان خدا و پيامبرانش فرق گذاشته بگويند: من به خداى موسى و يا خداى عيسى ايمان دارم و به خداى محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) ايمان نمى‏آورم و مى‏خواهند (از پيش خود) راهى ميانه داشته باشند (150).

اينان همان كافران حقيقى هستند و ما براى كافران عذابى خوار كننده آماده كرده‏ايم (تا كيفر استكبارشان باشد) (151).

و كسانى كه به خدا و همه پيامبرانش ايمان آورده و بين احدى از آنان فرق نمى‏گذارند، خدا پاداششان را خواهد داد، چون غفور و رحيم بودن، صفت خدا است (152).

### بيان آيات‏

اين آيات، انعطاف و توجهى به حال اهل كتاب كرده، حقيقت كفر آنان را بيان مى‏كند و عده‏اى از مظالم و گناهان و سخنان فاسدشان را شرح مى‏دهد.

ايمان به خدا مستلزم ايمان به همه رسولان او است و تفرقه انداختن بين خدا و رسولانش كفر حقيقى است‏

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ...﴾ منظور از اين كفار كه به خدا و پيامبران او كفر مى‏ورزند، اهل كتاب يعنى يهود و نصارا است كه يهود به موسى ايمان مى‏آورند ولى به عيسى و محمد (عليهما السلام) كفر مى‏ورزند و نصارا به موسى و عيسى (عليهما السلام) ايمان دارند ولى به محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) كفر مى‏ورزند و اين دو طائفه مى‏پندارند كه به خدا و به بعضى از رسولان او كفر نورزيده، تنها به بعضى ديگر از رسولان او كفر ورزيده‏اند، در حالى كه در آيه مورد بحث بطور مطلق فرموده: اينها به خدا و همه رسولان خدا كفر ورزيده‏اند و به همين جهت مطلب احتياج پيدا كرده به اينكه منظور از اين اطلاق روشن شود.

و به همين خاطر جمله: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اَللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾ را عطف كرد بر جمله مورد بحث كه فرمود: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ يَكْفُرُونَ...﴾ آن هم بطور عطف بيان عطف كرد، و تازه همين عطف بيان و تفسير ابعاضش يكديگر را تفسير مى‏كنند و حاصل بيان چنين است كه يهود و نصارا به خدا و همه رسولان او كافرند، براى اينكه مى‏گويند: «ما به بعضى ايمان داريم و به بعضى ديگر كافريم»، مى‏خواهند بين خدا و رسولان او تفرقه انداخته، به خدا و بعضى از رسولانش ايمان آورند و به بعضى ديگر از رسولانش كفر بورزند با اينكه آن بعض نيز فرستاده خدا است و رد او رد خداى تعالى است.

آن گاه به بيانى ديگر و با عطف تفسير مطلب را روشن‏تر نموده، مى‏فرمايد: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً﴾ مى‏خواهند راهى متوسط، ميان ايمان به خدا و همه رسولانش و ميان كفر به خدا و همه رسولانش اتخاذ كنند، يعنى به بعضى از رسولان خدا ايمان آورده، به بعضى ديگر كفر بورزند، در حالى كه به سوى خدا هيچ راهى نيست، الا يك راه و آن عبارت است از ايمان آوردن به او و به همه رسولان او، چون رسول بدان جهت كه فرستاده خدا است چيزى از خودش ندارد و اختيارى هم ندارد، پس ايمان به رسول خدا، ايمان به خدا است و كفر به او، كفر به خداى تعالى است، كفرى خالص نه آميخته به مقدارى ايمان.

پس كفر به بعضى و ايمان به بعضى ديگر از رسولان با ايمان به خود خداى تعالى چيزى جز تفرقه انداختن بين خدا و رسولان او و استقلال دادن به رسول نيست و معنايش اين است كه ايمان به آن رسول هيچ ربطى به ايمان به خدا ندارد. كفر به او نيز ربطى به كفر به خداى تعالى ندارد، در نتيجه اين روش، روشى وسط است و حال آنكه چيزى به جز پندارى باطل نيست، براى اينكه چگونه صحيح است فرض كنيم رسالت كسى را كه ايمان به او هيچ ارتباطى به ايمان به خدا نداشته و كفر به او نيز هيچ ربطى با كفر به خداى تعالى نداشته باشد؟.

پس اين معنا به خوبى روشن شد و هيچ شكى در آن نماند كه ايمان به رسولى كه چنين وضعى دارد و خاضع شدن در برابر رسولى كه كفر و ايمان به وى هيچ ربطى به كفر و ايمان به خدا ندارد، در حقيقت خضوع در برابر غير خداى تعالى است و شركى است واضح و به همين جهت مى‏بينى كه خداى تعالى بعد از آنكه يهود و نصارا را توصيف كرد به اينكه مى‏خواهند با ايمان آوردن به بعضى و كفر ورزيدن به بعضى ديگر، بين خدا و رسولان او تفرقه انداخته، راهى وسط اتخاذ كنند، اين معنا را خاطرنشان مى‏سازد كه اينها با اين روش خود كافر حقيقى هستند: ﴿أُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ حَقًّا﴾، و سپس تهديدشان كرده و فرموده: ﴿وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً﴾[[5]](#footnote-5).

﴿وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ...﴾ تا آخر آيه سوم. بعد از آنكه يهود و نصارا را كه بين خدا و رسولانش تفرقه مى‏اندازند تكفير كرد و فرمود: كه اينها به خدا و رسولان او كفر مى‏ورزند، در مقابل آنان نام طائفه‏اى ديگر را مى‏برد كه مثل آنان نيستند تا تقسيم اطرافيان بحث تمام شود، و آنها كسانى هستند كه به خدا و همه رسولان او ايمان دارند و فرقى ميان اين رسول و آن رسول نمى‏گذارند.

و بايد توجه داشت كه در سه آيه مورد بحث چند التفات بكار رفته، نخست در آيه اول كه خداى تعالى غايب فرض شده بود التفاتى از غيبت، به تكلم با غير (ما) در آيه دوم كه مى فرمايد: «ما براى كافران چنين و چنان كرده‏ايم» و سپس التفاتى به خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در جمله: ﴿أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ و بعيد نيست وجه اين التفات‏ها اين باشد كه خواسته است كيفر كفار را به خود گوينده (كه خداى تعالى است) نسبت دهد تا از نظر لحن گفتار در دل شنونده مؤثر بيفتد، چون چنين لحنى مؤثرتر از آن است كه كيفر را به غائب نسبت دهد و بفرمايد: «خدا چنين و چنانشان مى‏كند».

التفاتى هم كه در آيه دوم واقع شده، اين فائده را افاده مى‏كند، چون خطاب را متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كردن آنجا كه سخن از وعده جميل است و رسول علم دارد به اينكه اين وعده وفا مى‏شود خود مفيد اين معنا است كه وعده مذكور قريب الوقوع است.

## [سوره النساء (4):آيات 153 تا 169]

﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ اَلْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ اَلسَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىَ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اَللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ اَلصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اِتَّخَذُوا اَلْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَ آتَيْنَا مُوسىَ سُلْطَاناً مُبِيناً ١٥٣ وَ رَفَعْنَا فَوْقَهُمُ اَلطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَ قُلْنَا لَهُمُ اُدْخُلُوا اَلْبَابَ سُجَّداً وَ قُلْنَا لَهُمْ لاَ تَعْدُوا فِي اَلسَّبْتِ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً ١٥٤ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اَللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ اَلْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اَللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً ١٥٥ وَ بِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلىَ مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً ١٥٦ وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا اَلْمَسِيحَ عِيسَى اِبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اَللَّهِ وَ مَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَ إِنَّ اَلَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اِتِّبَاعَ اَلظَّنِّ وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِيناً ١٥٧ بَلْ رَفَعَهُ اَللَّهُ إِلَيْهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً ١٥٨ وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ١٥٩ فَبِظُلْمٍ مِنَ اَلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ كَثِيراً ١٦٠ وَ أَخْذِهِمُ اَلرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالَ اَلنَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً ١٦١ لَكِنِ اَلرَّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ اَلْمُقِيمِينَ اَلصَّلاَةَ وَ اَلْمُؤْتُونَ اَلزَّكَاةَ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً ١٦٢ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا

إِلىَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ اَلْأَسْبَاطِ وَ عِيسى‏َ وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً ١٦٣ وَ رُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اَللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً ١٦٤ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اَللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ اَلرُّسُلِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً ١٦٥ لَكِنِ اَللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً ١٦٦ إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلاَلاً بَعِيداً ١٦٧ إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اَللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً ١٦٨ إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اَللَّهِ يَسِيراً ١٦٩﴾

### ترجمه آيات‏

اهل كتاب پيشنهاد مى‏كنند كه كتابى از آسمان بر آنان نازل كنى، از موسى بزرگتر از اين را خواستند، بدو گفتند: خدا را آشكارا به ما نشان ده كه صاعقه آنان را به خاطر ظلمشان بگرفت، با اين حال باز ايمان نياورده، بعد از آن همه معجزه، گوساله را خداى خود گرفتند و ما از اين ظلمشان نيز درگذشتيم و به موسى دليلى قاطع و روشن داديم (153).

و به مقتضاى پيمانى كه داده بودند كوه طور را بر بالاى آنان بلند كرديم و به آنان گفتيم از اين دروازه سجده‏كنان داخل شويد و نيز دستورشان داديم كه فرمان مربوط به شنبه را تمرد مكنيد و از آنان پيمانى سخت گرفتيم (154).

ولى با همه اين احوال به سزاى پيمان‏شكنى و كفر به آيه‏هاى خدا و به ناحق كشتن پيامبران از نعمت دين حق محروم شدند آنها بهانه آوردند كه دلهاى ما نمى‏تواند دعوت اسلام را بفهمد، غافل از اينكه خدا بر دلهاشان مهر زده بود و در نتيجه جز اندكى ايمان نياوردند (155).

و نيز به سزاى اينكه به عيسى كفر ورزيده، به مريم بهتانى عظيم زدند (156).

و اين گفتارشان كه ما مسيح عيسى بن مريم را كشتيم، با اينكه فرستاده خدا بود ولى نه او را كشتند و نه به دار آويختند بلكه از ناحيه خدا امر بر آنان مشتبه شد و آنها كه در باره وى اختلاف كردند هنوز هم در باره عيسى در شكند، اگر ادعاى علم مى‏كنند دروغ مى‏گويند، مدركى جز پيروى ظن ندارند و به يقين او را نكشته‏اند (157).

بلكه خدا وى را به سوى خويش بالا برد و عزت و حكمت صفت خداست (158).

هيچ فردى از اهل كتاب نيست مگر آنكه قبل از مرگش بطور حتم به عيسى ايمان مى‏آورد و عيسى

در قيامت عليه آنان گواه خواهد بود (159).

به خاطر ظلمى كه از ناحيه همين‏ها كه در يهوديت خود تعصب ورزيدند سر زد، ما چيزهايى را كه قبلا برايشان حلال و طيب بود بر آنان حرام كرديم و نيز به خاطر اينكه با تلاش بسيار از راه خدا جلوگيرى مى‏كردند (160).

و ربا مى‏گرفتند با اينكه از آن نهى شده بودند و اموال مردم را به ناحق مى‏خوردند و ما براى كفر پيشگان از آنان عذابى دردناك آماده كرده‏ايم (161).

اما آنهايى كه علم در دلهاشان رسوخ يافته بود و داراى ايمان واقعى بودند از آنجايى كه همين ايمان واقعى وادارشان مى‏كند به اينكه بدانچه به تو نازل شده و آنچه قبل از تو به عيسى نازل شده بود ايمان بياورند و نيز نماز بخوانند و زكات بدهند و به خدا و روز قيامت ايمان آورند، لذا ما به زودى اجرى عظيم به آنان خواهيم داد (162).

ما به تو وحى كرديم، همانطور كه به نوح و پيامبران پس از او وحى كرديم و به داود زبور داديم (163).

و پيامبرانى كه قبلا سرگذشتشان را برايت سرائيديم و پيامبرانى كه داستانشان را برايت نگفته‏ايم و از آن ميان خدا با موسى به نحوى ناگفتنى سخن گفت (164).

به فرستادگانى نويد بخش و بيم‏رسان وحى كرديم تا مردم بر ضد خدا دستاويزى نداشته باشند، آرى عزت و حكمت وصف خدا است (165).

پس اينكه از تو مى‏خواهند كتابى از آسمان برايشان نازل كنى مردود است و خدا شهادت مى‏دهد به اينكه كتابى كه به تو نازل كرده به علم خود نازل كرد، ملائكه نيز شهادت مى‏دهد و خدا براى شهادت دادن بس است (166).

خوب با اينكه قرآن از ناحيه خدا است و از سنخ وحيى است كه به ساير انبيا مى‏شد معلوم است كه كسانى كه باز كفر بورزند و از راه خدا جلوگيرى كنند، به چه ضلالت دور از نجاتى گرفتار شده‏اند (167).

آرى كسانى كه كفر ورزيدند و ستم كردند خدا هرگز در صدد آمرزش آنان و اينكه به راهى هدايتشان كند نيست (168).

الا طريق جهنم كه در آن هميشه باقى مى‏مانند، و اين كار براى خدا آسان است (169).

### بيان آيات‏

اين آيات سؤالى را كه اهل كتاب از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كرده‏اند بازگو مى‏كند و آن اين بوده كه خداى تعالى كتابى را از آسمان بر خود آنان نازل كند، چون آنها با نزول قرآن به وسيله وحى جبرئيل آن هم آيه آيه و تكه تكه قانع نشده بودند و خواستند تا كتابى در بسته مانند مرغى از هوا به سوى آنان پائين آيد و سپس به جواب آنان پرداخته مى‏فرمايد:

درخواست اهل كتاب از پيامبر (صلى الله عليه وآله و سلم) كه كتابى از آسمان به ايشان نازل گردد و پاسخ به آنها

﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ اَلْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ اَلسَّمَاءِ...﴾ منظور از اهل كتاب، يهود و نصارا است، چون معهود در اصطلاح قرآن در امثال اين موارد همين است، پس سائل هر دو طائفه بوده‏اند نه تنها يهوديان.

و اين منافات ندارد كه مظالم و جناياتى كه در ضمن اين آيات شمرده شده، مختص به يهود باشد از قبيل درخواست ديدن خدا و معبود گرفتن گوساله و نقض پيمان در هنگام بالا رفتن طور و امر به سجده و نهى از تجاوز در روز شنبه و غيره.

براى اينكه مرجع هر دو طائفه به يك اصل است و ريشه يهود و نصارا همان نژاد اسرائيل است كه موسى و عيسى (عليهما السلام) در بين آنان مبعوث شدند، هر چند كه دعوت عيسى بعد از رفتنش به آسمان در غير بنى اسرائيل يعنى در روم و عرب و حبشه و ديگران انتشار يافت.

علاوه بر اينكه ظلم قوم عيسى به عيسى كمتر از ظلم يهود به موسى (علیه السلام) نبود.

و چون ريشه هر دو طائفه يكى بود، يهوديان را در خصوص جزاى خود آنان مورد خطاب قرار داده، فرمود: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ اَلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ .

و باز به همين جهت در سه آيه بعد نام عيسى را در زمره رسولانى كه نام برده، آورده و اگر وجهه سخن متوجه يهود به تنهايى بود، ديگر بردن نام عيسى معنا نداشت، زيرا يهود عيسى (علیه السلام) را قبول نداشت و باز به همين جهت بعد از آيات مورد بحث در آيه 170 خطاب را متوجه عموم اهل كتاب نموده مى‏فرمايد: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لاَ تَقُولُوا عَلَى اَللَّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ إِنَّمَا اَلْمَسِيحُ...﴾ پس از همه قرائن مى‏فهميم كه آيات مورد بحث سخن از عموم اهل كتاب دارد نه از خصوص يهود، در نتيجه صاحب سؤال در جمله: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ اَلْكِتَابِ﴾ نيز عموم اهل كتاب است نه تنها يهود و اين عموميت وجهه كلام هم چنان باقى است و معايب مشترك اهل كتاب يعنى زور گويى و ناحق گويى و لاف‏هاى گزاف و پا بند نبودن به عهد و پيمان را سركوب آنان مى‏كند، همين كه پاى مختصات قوم معينى به ميان آمد وجهه كلام متوجه آن قوم مى‏شود.

و سؤالى كه اهل كتاب از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كردند اين بوده كه از آسمان كتابى بر آنان نازل شود و ما اين را مى‏دانيم كه اين سؤال قبل از نزول قرآن نبوده و حتى قبل از تلاوت شدنش بر آنان نيز نبوده بلكه قرآن نازل شده بود، اهل كتاب هم مى‏دانستند كه نازل شده و بر عموم مردم از آن جمله اهل كتاب هم تلاوت شده بود، چون جريان مربوط به مدينه است كه

مركز اهل كتاب بود و از آيات نازله در مدينه آگاه بودند، حتى از آياتى هم كه در مكه و قبل از آمدن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به مدينه نازل شده بود خبر داشتند، چيزى كه هست به قرآن و آيات قرآنى قانع نشدند و آن را كتابى آسمانى و دليل نبوت نمى‏شمردند.

با اينكه هر چه در قرآن كريم نازل شده توأم با تحدى و دعوى اعجاز بود، و مكرر اعلام داشت، كه اگر قرآن را كتابى آسمانى و دليلى بر نبوت محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله و سلم) نمى‏دانيد، همه شما عرب‏ها بلكه انسان‌ها و بلكه انس و جن جمع شويد يك سوره مثل آن بياوريد.

و اين معنا را در سوره‏هاى اسرى، يونس، هود، بقره كه همه قبل از سوره مورد بحث نازل شده‏اند خاطرنشان شده است. پس با اين حال اگر از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) درخواست نزول كتاب مى‏كنند، اين سؤالشان به جز بهانه جويى و جزاف معنايى ندارد، سؤالى است كه از كسى كه در برابر حق خاضع و براى حقيقت منقاد باشد هرگز سر نمى‏زند، تنها كسى كه چنين درخواستى مى‏كند كه در اثر عمرى هواپرستى دچار لغو و هذيان گويى شده باشد و براى سخن گفتن خود هيچ قيد و شرطى قائل نباشد و سخنش هيچ پايه و اساسى نداشته باشد، نظير مردم مكه يعنى قريش كه در عين اينكه قرآن داشت در بين آنان نازل مى‏شد، و دعوت قرآن ظهور مى‏يافت با اين حال مى‏گفتند: ﴿لَوْ لاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ و يا مى‏گفتند: ﴿أَوْ تَرْقىَ فِي اَلسَّمَاءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرَؤُهُ﴾[[6]](#footnote-6).

و به خاطر همين اساسى كه ما براى درخواست آنان ذكر كرديم، بود كه خداى سبحان در پاسخ درخواست آنان اولا فرمود: اين اهل كتاب مردمى متمادى در جهالتند، و به جهالت و گمراهى خود ادامه مى‏دهند، حاضرند انواع ظلم‏ها را هر چند كه عظيم باشد مرتكب شوند و در برابر حق كفر و جحود بورزند، هر چند كه آورنده آن حقيقت، بينه و دليل قطعى بياورد و نيز هيچ پروايى از اين ندارند كه پيمان خود را هر چه هم غليظ و محكم باشد بشكنند و گناهانى ديگر چون دروغ و بهتان و هر ظلمى ديگر را مرتكب گردند و كسى كه وضعش چنين است لياقت آن

ندارد كه خداى تعالى خواسته او را اجابت كند و به پيشنهاد او وقعى بگذارد.

و ثانيا فرمود: كتابى كه خداى تعالى نازل كرده توأم با نزولش خداى سبحان و ملائكه بر حقانيت او شهادت داده و كتابى كه چنين شاهدانى دارد همان كتابى است كه با آن آيات كريمه‏اش آن تحدى‏ها را كرده است.

در پاسخشان نخست فرمود: «از موسى بزرگتر از اين را خواستند» يعنى بزرگتر از آنچه كه از تو خواستند، زيرا از تو خواستند كتابى از آسمان برايشان نازل كنى ولى از موسى (علیه السلام) خواستند كه خدا را نشان بدهد و گفتند: ﴿أَرِنَا اَللَّهَ جَهْرَةً﴾ يعنى خدا را بطور آشكار به ما نشان بده، بطورى كه با چشمان خود او را ببينيم و اين نهايت درجه طغيان و هذر و جهلى است كه انسان بدان مبتلا مى‏شود، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ اَلصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ و اين داستان در سوره بقره آيه 55-56 و سوره اعراف آيه 155 آمده است.

سپس مى‏فرمايد: ﴿ثُمَّ اِتَّخَذُوا اَلْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ﴾ و منظور از «اتخاذ گوساله» بت‏پرستى است، آن هم بعد از ظهور و وضوح بطلان آن و يا منظور بيان اين حقيقت است كه خداى سبحان منزه از شائبه جسميت و حدوث است و چنين عقيده‏اى از رسواترين جهالت‏هاى بشرى است‏ ﴿فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَ آتَيْنَا مُوسىَ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾، منظور از (عفو) اين است كه موسى (علیه السلام) به آنان دستور داد كه به سوى خالق خود توبه برده، يكديگر را به قتل برسانند، همين كه به جان هم افتادند خدا از آنان عفو كرد و دستور متاركه را داد، نگذاشت تا به آخر يكديگر را بكشند و منظور از دادن «سلطان مبين» به موسى (علیه السلام) اين است كه آن جناب را بر گوساله‏پرستان و بر سامرى و گوساله‏اش مسلط كرد كه داستانش در سوره بقره آيه 54 آمده است.

آن گاه مى‏فرمايد: ﴿وَ رَفَعْنَا فَوْقَهُمُ اَلطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ﴾، منظور از اين ميثاق آن پيمانى است كه خداى عز و جل از بنى اسرائيل گرفت و آن گاه كوه طور را بر بالاى سر آنان بلند كرد كه داستانش در دو جا از سوره بقره يعنى آيه 63 و آيه 93 آمده است.

سپس مى‏فرمايد: ﴿وَ قُلْنَا لَهُمُ اُدْخُلُوا اَلْبَابَ سُجَّداً وَ قُلْنَا لَهُمْ لاَ تَعْدُوا فِي اَلسَّبْتِ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾، اين دو داستان يعنى داستان وارد شدن آنان در باب حطه و داستان تجاوزشان در شنبه، در سوره بقره، آيه 58-65 و در سوره اعراف آيه 161-163 آمده و بعيد نيست ميثاق مذكور راجع به اين دو داستان و به غير از اين دو داستان باشد، چون قرآن

كريم خاطر نشان كرده كه گرفتن ميثاق از بنى اسرائيل مكرر اتفاق افتاده، مثلا مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اَللَّهَ...﴾ .

و در جاى ديگر مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لاَ تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ .

﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اَللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ اَلْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ...﴾ حرف «فاء» بر سر اين جمله مى‏فهماند كه جمله نتيجه‏اى است كه از مطالب قبل گرفته مى‏شود و كلمه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ﴾ جار و مجرورى است متعلق به كلمه: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ﴾ در آيه 159 كه بعد از چند آيه و شمردن جرائم بنى اسرائيل در آن آيات آمده و حاصل معنايش اين است كه به خاطر پيمان‏شكنى آنان حرام كرديم بر آنان طيباتى را كه...

و اين آيات در اين زمينه سخن دارد كه مجازاتهايى كه خدا بنى اسرائيل را با آنها مجازات كرد بيان كند، مجازاتهايى كه با عواقب وخيم دنيايى بود و يا عواقب شوم اخروى و در اين آيات از پاره‏اى سنت‏هاى زشت بنى اسرائيل سخن رفته كه در آغاز يادى از آنها نشده بود.

پس جمله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ خلاصه گيرى است از پيمان‏شكنى‏هايى كه قبلا از بنى اسرائيل خاطر نشان شده بود و بعدا نيز از آنان ذكر مى‏شود.

و جمله: ﴿وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اَللَّهِ﴾ خلاصه گيرى از انواع كفرهايى است كه اين امت به آن گرفتار شدند، كفرشان در زمان موسى (علیه السلام) و كفرشان بعد از آن زمان كه قرآن كريم بسيارى از آن كفرها را بر شمرده و از جمله آنها دو موردى است كه در اول اين آيات آمده، يكى در جمله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىَ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اَللَّهَ جَهْرَةً﴾ و يكى ديگر در جمله: ﴿ثُمَّ اِتَّخَذُوا اَلْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ اَلْبَيِّنَاتُ﴾ و اگر اين دو نوع كفر در آن آيات قبل از ساير كفرهاشان ذكر شده، ولى در آيه مورد بحث در آخر آمده، براى اين بوده كه مقام صدر آيات با مقامى كه آيه مورد بحث دارد مختلف است و به همين جهت مقتضاى آن دو نيز مختلف شده، توضيح اينكه از آنجا كه در صدر آيات متعرض درخواست بنى اسرائيل شد كه از پيامبرشان

خواستند: كتابى از آسمان بر ايشان نازل شود لذا يادآورى اينكه درخواستى بزرگتر از اين نيز كردند و گوساله را پرستيدند، در اينجا مناسب‏تر و بهتر بود ولى در آيه مورد بحث و ما بعد آن متعرض مجازات آنان در قبال اعمال زشتشان بود، اعمال زشتى كه بعد از اجابت دعوت حق مرتكب شدند و نيز از آنجا كه در اين آيه سبب اين اعمال زشت را بيان مى‏كرد، يادآورى مساله نقض پيمان در اين مقام مناسب‏تر و فهمش به ذهن نزديكتر بود.

﴿وَ قَتْلِهِمُ اَلْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾، منظور از اينكه مى‏فرمايد: بنى اسرائيل انبيا را بدون حق كشتند، زكريا و يحيى (عليهما السلام) و غير آن دو بزرگوار است كه قرآن بطور اجمال و بدون ذكر اسامى شريف آنان ياد كرده است.

﴿وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ كلمه «غلف» جمع كلمه «اغلف» است و اغلف به معناى چيزى است كه در پرده‏هايى پوشيده شده باشد و قلب اغلف قلبى است كه پرده‏هايى بر آن افتاده باشد، نگذارد دعوت حقه انبيا را بشنود و حق را كه به سوى آن دعوت مى‏شود بپذيرد و اينكه گفتند: ما يهوديان دلهايمان غلف است، منظورشان اين بوده كه ما دعوت انبيا را رد مى‏كنيم و نمى‏پذيريم و اين ناپذيرى دلهاى ما مستند به خداى سبحان است، خدا ما را چنين كرده، كانه خواسته‏اند بگويند: خدا ما را اغلف القلب خلق كرده و يا خواسته‏اند بگويند: نسبت به پذيرش دعوت غير موسى اينطور خلق شده‏ايم، چه كنيم اختيارى از خود نداريم، خدا ما را اينطور خلق كرده كه غير دعوت موسى را نپذيريم.

و به همين جهت خداى سبحان اين تهمتشان را رد نموده، اغلف بودن دلهاشان را مستند به كفر خود آنان دانسته و فرموده: ﴿بَلْ طَبَعَ اَللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ، فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ و بيان كرده كه اگر دلهايشان از شنيدن دعوت حق الهى امتناع مى‏ورزد، هر چند كه مستند به صنع و خلقت خدا است، اما چنان نيست كه خود آنان هيچ دخالتى در آن نداشته باشند بلكه خداى تعالى (كه راه سعادت و شقاوت را براى انسان‌ها بيان كرده و فرموده: اگر به حق كفر بورزند، دلهايشان از پذيرش حق به كلى ساقط مى‏گردد)، دلهاى يهوديان را به عنوان مجازات كفر و جحودشان نسبت به حق از لياقت و استعداد قبول حق محروم ساخته و نتيجه اين مهر زدن بر دلهاشان اين شده كه اين قوم به خدا و حق ايمان نياورند مگر اندكى.

و ما در سابق بحثى پيرامون جمله: «مگر اندكى» داشتيم و گفتيم كه اين نقمت الهى بر قوميت و بر مجتمع يهود نازل شده، پس بر مجموع من حيث المجموع يهود تقدير شده كه دچار اين نقمت باشند و دلهايشان به مهر الهى ممهور باشد و در نتيجه ايمان آوردن مجموعشان امرى محال شده باشد و اين منافات ندارد كه عده اندكى از آنان ايمان بياورند.

﴿وَ بِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلىَ مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً﴾ آرى به خاطر كفرشان و تهمت عظيمى كه به مريم زدند، خدا بر دلهاشان مهر زد و تهمتشان به مريم (علیهاالسلام) اين بود كه وقتى فرزند خود، عيسى (علیه السلام) را به دنيا آورد، او را متهم به زنا كردند و اين خود، هم كفر بود و هم بهتان، زيرا خود عيسى (علیه السلام) در آغاز ولادتش به زبان آمد و با آنان سخن گفت كه: ﴿إِنِّي عَبْدُ اَللَّهِ آتَانِيَ اَلْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ .

#### مشتبه شدن امر بر يهود در مورد كشتن و به دار آويختن عيسى (علیه السلام)

﴿وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا اَلْمَسِيحَ عِيسَى اِبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اَللَّهِ وَ مَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ...﴾ در سابق يعنى در سوره آل عمران آنجا كه سخن از داستان عيسى (علیه السلام) بود گفتيم كه يهوديان اختلاف كرده‏اند در اينكه عيسى (علیه السلام) را به چه شكلى كشتند، آيا او را به دار آويختند؟ و يا كشتند و به دار نزدند؟ شايد اينكه در آيه مورد بحث اول فرموده كه «گفتند: ما او را كشتيم» و سپس از كشتن و به دار زدن او سخن گفته و فرموده: «نه او را كشتند و نه به دارش زدند»، براى اين بوده كه چون مقام، مقام رد دعوى آنان بوده، خواسته همه اقسام دعوى آنان را رد كند، بطورى كه ديگر هيچ ترديدى نماند.

آرى از آنجا كه دار زدن نوع خاصى از شكنجه دادن به مجرمين بوده و در همه موارد ملازم با قتل نبوده، لذا اگر اين كلمه بيان نداشته باشد كشتن به ذهن تبادر نمى‏كند بلكه شنونده احتمال مى‏دهد كه او را زنده به دار زده و زنده هم پائين آورده باشند و چون خود يهوديان در كيفيت كشتن عيسى (علیه السلام) اختلاف كرده‏اند، لذا در آيه شريفه كافى نبود بفرمايد: او را نكشتند، چون ممكن بود يهوديان اين كلام خدا را تاويل نموده، بگويند: بله او را بطور عادى نكشتيم بلكه به دارش آويختيم، به همين جهت خداى سبحان بعد از آنكه فرمود: «او را نكشتند» اضافه كرد كه: «و به دارش نياويختند» تا كلام حق صراحت را اداء كرده باشد و بطور نص صريح فهمانده باشد كه عيسى به دست يهوديان از دنيا نرفته، نه به كشتن و نه به دار آويخته شدن، بلكه امر بر يهود مشتبه شد و غير مسيح را به خيال اينكه مسيح است گرفتند و كشتند و يا به دار زدند و اين واقعه خيلى هم بعيد نيست بلكه امرى عادى است، چون در جوامع وحشى و همجى و مخصوصا در موقعى كه اجتماع هجوم مى‏آورند تا شخص مورد نظرشان را به قتل برسانند بسيار مى‏شود كه در اثر غوغا مجرم حقيقى گم مى‏شود و غير مجرم به جاى مجرم

كشته مى‏شود و اتفاقا در داستان عيسى (علیه السلام) مباشرين قتل اطرافيان آن جناب نبودند تا او را به خوبى بشناسند بلكه لشگريان روم مباشر اين عمل شده‏اند و معلوم است كه روميان معرفتى كامل به حال و وضع آن جناب نداشته‏اند پس ممكن است كه شخص ديگرى را دستگير كرده و به قتل رسانده باشند و با اين حال در روايات آمده كه خداى تعالى قيافه و شكل مسيح (علیه السلام) را بر شخص ديگر انداخت و اين باعث شد كه او را بگيرند و به جاى عيسى (علیه السلام) به قتل برسانند.

و بسا از محققين تاريخ گفته‏اند: داستانهاى تاريخى كه در اين مساله ضبط شده و حوادثى كه با دعوت آن جناب ارتباط داشته و داستانهايى كه تاريخ از حكام و داعيان معاصر عيسى (علیه السلام) ضبط كرده، همه با دو تن انطباق دارند كه نام هر دو مسيح بوده و بين آن دو بيش از پانصد سال فاصله بوده است، مسيح اول مسيح حقيقى و پيامبر خدا بوده كه كشته نشده و مسيح دوم مردى باطل گو بوده كه به دار آويخته شده و از نظر اين محقق به همين دليل تاريخ ميلادى كه فعلا در بين مسيحيان معروف است، مورد ترديد و شك قرار گرفته.

و بنابراين نظريه پس آنچه قرآن كريم در اين باره فرموده يعنى مساله تشبيه، منظور از آن، تشبيه مسيح بن مريم با مسيح مصلوب و به دار آويخته شده است - و خدا داناتر است -.

﴿وَ إِنَّ اَلَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ يعنى آنهايى كه در باره عيسى (علیه السلام) اختلاف كردند كه آيا او را كشتند و يا به دار آويختند ﴿لَفِي شَكٍّ مِنْهُ﴾ در باره امر عيسى (علیه السلام) در شك هستند، يعنى جهل دارند ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اِتِّبَاعَ اَلظَّنِّ﴾، علمى بدان ندارند و پيرويشان تنها از ظن و تخمين است و يا صرفا ترجيح دادن يك طرف احتمال است بدين جهت كه فلانى چنين گفته است.

﴿وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ يعنى او را بطورى كه يقين داشته باشند نكشتند، و (يا او را نكشتند و من اين خبر را به تو بطور يقين مى‏دهم) و چه بسا بعضى از مفسرين كه گفته‏اند: ضمير در جمله: «ما قتلوه» به علم بر مى‏گردد و معناى جمله اين است كه «آنان علم را يقينا نكشتند» و كشتن علم در لغت به معناى خالص كردن آن از شك و ترديد است.

و چه بسا بعضى ديگر گفته‏اند: ضمير مزبور به كلمه «ظن» بر مى‏گردد و معناى جمله

اين است كه يهوديان غير از ظن، دليلى بر عقيده خود ندارند، آن هم ظنى ناخالص كه نمى‏توانند به پاى آن بايستند و اين معنا به فرضى كه از نظر لغت، معناى ثابتى باشد، معنايى غريب است كه لفظ قرآن را نمى‏توان بر مثل آن حمل كرد، زيرا استعمال كلمات غير مانوس از هيچ فصيحى پسنديده نيست، تا چه رسد به قرآن كريم كه فصيح‏ترين كلام است.

#### رفع عيسى (علیه السلام) (به سوى خدا) با روح و جسم او و نوعى تخليص بوده‏

﴿بَلْ رَفَعَهُ اَللَّهُ إِلَيْهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ مساله رفع عيسى (علیه السلام) به آسمان را قرآن كريم در سوره آل عمران آورده و فرموده: ﴿إِذْ قَالَ اَللَّهُ يَا عِيسىَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ و خداى تعالى بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد اول «توفى» (گرفتن) را ذكر كرد و سپس بالا بردن را.

و اين آيه شريفه به حسب سياق، وقوع ادعاى يهود را كه او را كشتند و يا به دار زده‏اند نفى مى‏كند و ظاهرش دلالت دارد بر اينكه همان شخصى را كه يهود دعوى كشتن و به دار زدن او را دارند خداى تعالى با همان بدن شخصيش به سوى خود بالا برده و از كيد دشمن حفظ فرموده، پس معلوم مى‏شود عيسى (علیه السلام) را با بدن و روحش به آسمان بالا برده، نه اينكه مانند ساير انسان‌ها روحش از كالبدش جدا شده و به آسمان بالا رفته باشد، چون اين احتمال چيزى است كه با ظاهر آيه با در نظر گرفتن سياق آن نمى‏سازد، چون اضرابى كه در جمله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اَللَّهُ إِلَيْهِ﴾ واقع شده، با صرف بالا بردن روح عيسى بعد از مردنش نمى‏سازد و ساده‏تر بگويم: بالا رفتن روح بعد از مردن هم در قتل هست و هم در آويخته شدن به دار و هم در مردن عادى، چون هر كسى كه بميرد روحش به عالم ارواح بالا مى‏رود ديگر معنا ندارد بفرمايد: «بلكه ما او را به سوى خود بالا برديم» كلمه «بلكه» به ما مى‏فهماند بالا بردن عيسى با روح و جسمش بوده.

پس اين رفع خود نوعى تخليص بوده كه خداى عز و جل عيسى را به آن وسيله خلاص كرده و به همين وسيله او را از دست يهوديان نجات داد، حال فرق نمى‏كند كه اين تخليص به وسيله قبض روح عيسى باشد يا نباشد و پاى قتل و صلبى به ميان نيامده باشد بلكه به نحوى ديگر بوده باشد كه ما آن را نمى‏شناسيم و يا آنكه با لقاء خدا زنده و باقى مانده باشد، به نحوى كه ما از چگونگى آن سر در نمى‏آوريم، اين هر دو محتمل است.

و از نظر عقل محال نيست كه خداى تعالى مسيح را گرفته، به سوى خود بالا برده و نزد

خود حفظش فرموده باشد و يا زندگى او را حفظ كرده به نحوى كه با جريانهاى عادى و معمولى نزد ما انسان‌ها منطبق نبوده و اين ماجرا از ساير ماجراهاى معجزه‏آسايى كه از خود عيسى (علیه السلام) واقع شد و قرآن كريم آنها را حكايت نموده، مهم‏تر نمى‏باشد، از ولادتش از مادرى شوهر نديده و سخن گفتنش با مردم بعد از چند ساعت به دنيا آمدن عجيب‏تر نيست اگر براى مرده زنده كردن و ساير معجزات آن جناب و معجزات ابراهيم و موسى و صالح و ساير انبيا (عليهم السلام) توجيهى علمى عادى پيدا شد، براى زنده به آسمان رفتن عيسى نيز پيدا مى‏شود و هرگز علم عادى نمى‏تواند براى اينگونه خوارق عادات توجيه پيدا كند، پس همه اين معجزات مجراى واحدى دارند و دليل بر وجود و وقوع آنها كتاب خداى عزيز است كه دلالتش بر آن قابل انكار نيست مگر آنكه مثل بعضى از مردم خود را به زحمت بيندازى و با تاويل‏هايى آيات قرآنى را طورى تاويل كنى كه به خيال خودت قانون عليت عمومى استثناء بر ندارد و خارق عادتى لازم نيايد و ما در جلد اول اين كتاب بحثى مفصل پيرامون مساله معجزه و خرق عادت ايراد كرديم.

و بعد از همه اين حرفها آيه بعدى خالى از اشعار و بلكه از دلالت بر اين معنا نيست كه عيسى (علیه السلام) هنوز زنده است و از دنيا نرفته - توجه بفرمائيد.

#### اقوال مختلف در باره معنى‏ ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾

﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ كلمه «ان» در اين آيه نافيه و به معناى «نيست» است و در جمله‏ ﴿مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ﴾ مبتداء حذف شده، تقدير آن «احد من اهل الكتاب» است و ضمير در كلمه: «به» و در كلمه «يكون» به عيسى (علیه السلام) بر مى‏گردد و اما ضمير در «قبل موته» مورد اختلاف واقع شده كه مرجع آن كجا است.

بعضى از مفسرين گفته‏اند: مرجع آن مبتداء تقديرى يعنى همان كلمه «احد» است و معناى آيه اين است كه هر يك يك از اهل كتاب قبل از مردنش به عيسى ايمان مى‏آورد يعنى لحظه‏اى قبل از مردن برايش روشن مى‏شود كه عيسى رسول خدا و بنده حقيقى او بوده، چيزى كه هست ايمان آوردن به وى در اين لحظه يعنى در دم جان دادن سودى به حال او ندارد و عيسى در روز قيامت عليه همه اهل كتاب شهادت خواهد داد چه اينكه به وى ايمانى سودمند آورده باشند و چه ايمانى بى فائده و يا به عبارت ديگر چه اينكه در طول زندگى به وى ايمان داشته باشند و چه در دم مرگ ايمان آورده باشند.

مؤيد اين احتمال اين است كه اگر ضمير در ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ را به احد تقديرى بر نگردانيم

بلكه به عيسى (علیه السلام) برگردانيم، برگشت معنا به همان چيزى خواهد شد كه در بعضى از روايات آمده كه عيسى (علیه السلام) هنوز زنده است و از دنيا نرفته و اينكه در آخر الزمان از آسمان مى‏آيد و همه يهود و نصاراى موجود در آن روز به وى ايمان مى‏آورند و آيه را اينطور معنا كردن مستلزم آن است كه در آيه شريفه بدون هيچ دليلى مخصص، مرتكب تخصيص بشويم و با اينكه آيه بطور كلى در باره اهل كتاب فرموده، يك يك آنان به عيسى ايمان خواهند آورد، بگوئيم يهود و نصارايى كه بين دو مقطع تاريخى زندگى مى‏كرده‏اند، يعنى بين به آسمان رفتن عيسى و نازل شدنش از آسمان بوده‏اند به عيسى ايمان نمى‏آورند و اين صحيح نيست.

بعضى ديگر گفته‏اند: ضمير مذكور به عيسى بر مى‏گردد و منظور از ايمان آوردن اهل كتاب به عيسى قبل از مرگ عيسى ايمان آوردنشان در هنگام نزول آن جناب از آسمان است، اين مفسرين نيز دليل نظريه خود را همان روايت دانسته‏اند كه شنيدى.

اين بود نظريه مفسرين، ولى آنچه در اينجا لازم است مورد دقت و تدبر قرار گيرد اين است كه در آخر آيه فرموده: ﴿وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ و اين جمله با جمله‏هاى قبل در يك سياق قرار دارند و اين خود ظهور دارد در اينكه عيسى (علیه السلام) در قيامت شهيد و گواه بر همه اهل كتاب است، هم چنان كه اول آيه ظهور دارد در اينكه همه اهل كتاب قبل از مردن به عيسى ايمان مى‏آورند.

خوب با در نظر گرفتن آيه سوره مائده كه در خصوص مساله شهادت از آن جناب حكايت كرده كه گفته است: «پروردگارا من ما دام كه در بين آنان بودم شاهد بر اعمالشان بودم، بعد از آنكه مرا ميراندى من نمى‏دانم چه كردند، تو خودت مراقب آنان بودى و تو بر هر چيزى شاهدى» ، كه شهادت را منحصر كرده به ايامى كه زنده بوده، معلوم مى‏شود كه عيسى از دنيا نمى‏رود مگر بعد از همه اهل كتاب، چون آيه مورد بحث همانطور كه قبلا گفتيم دلالت دارد بر اينكه عيسى (علیه السلام) شاهد بر جميع اهل كتاب است، پس اگر مؤمن به عيسى هم همه آنها باشند لازمه‏اش اين است كه عيسى بعد از همه اهل كتاب از دنيا برود و اين قهرا نظريه دوم را نتيجه مى‏دهد كه مى‏گفت: ضمير به عيسى بر مى‏گردد و مى‏فهماند كه عيسى (علیه السلام) هنوز زنده است و دوباره به سوى اهل كتاب بر مى‏گردد تا به او ايمان آورند، نهايت امر اين است كه كسى بگويد: آنهايى كه از اهل كتاب برگشتند، عيسى را درك نمى‏كنند و بين دو مقطع تاريخى زندگى مى‏كنند در هنگام مرگشان به وى ايمان مى‏آورند

و آنها كه آن روز را درك مى‏كنند يا به اضطرار و يا به اختيار به وى ايمان مى‏آورند.

از اين هم كه بگذريم با در نظر گرفتن سياق آيه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ...﴾ يعنى واقع شدنش بعد از آيه: ﴿وَ مَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ... بَلْ رَفَعَهُ اَللَّهُ إِلَيْهِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾، مناسب‏تر آن به نظر مى‏رسد كه آيه مورد بحث در مقام بيان نمردن عيسى باشد و بخواهد بفرمايد: او هنوز زنده است، چون اگر اين غرض در بين نمى‏بود، هيچ غرض ديگرى به ذهن نمى‏رسد كه احتمال دهيم به خاطر آن غرض مساله ايمان اضطرارى آنان و شهادت آن جناب بر آنان را ذكر كرده است.

پس همين نكته‏اى كه به نظرت رسانديم مؤيد اين است كه مراد از ايمان آوردن اهل كتاب به عيسى قبل از موت، ايمان آوردن همه آنان به وى قبل از موت وى باشد.

ليكن در اين باب آيات ديگرى هست كه خالى از اشعارى بر خلاف اين احتمال نيست مانند آيه: ﴿إِذْ قَالَ اَللَّهُ يَا عِيسىَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ وَ مُطَهِّرُكَ مِنَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ اَلَّذِينَ اِتَّبَعُوكَ فَوْقَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا إِلىَ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ﴾ كه دلالت دارد بر اينكه بعضى از كفار - يعنى يهوديان - كه به عيسى كفر ورزيدند تا روز قيامت هستند.

و مانند آيه شريفه: ﴿وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اَللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ كه از ظاهرش بر مى‏آيد اين مهر خوردن دلهاشان عذابى و نقمتى است كه از ناحيه خداى تعالى عليه آنان مقدر شده، در نتيجه مجتمع يهود بدان جهت كه مجتمع يهودند و يا مجتمع اهل كتابند تا روز قيامت ايمان نمى‏آورند.

بلكه ذيل آيه كه مى‏فرمايد: ﴿وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ اَلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ ظاهر در اين است كه تا روز قيامت يهوديان باقى هستند، حتى بعد از مرگ عيسى (علیه السلام) هم زنده‏اند، براى اينكه عيسى در پاسخ خداى تعالى عرضه مى‏دارد من تا زنده بودم شاهد بر اعمال آنان بودم ولى بعد از آنكه از دنيا رفتم ديگر اطلاع ندارم كه چه كردند.

ليكن انصاف قضيه اين است كه اين آيات منافات با مطالب گذشته ما ندارد زيرا

اينكه فرمود: ﴿وَ جَاعِلُ اَلَّذِينَ اِتَّبَعُوكَ فَوْقَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا إِلىَ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ﴾ دلالت ندارد بر اينكه يهوديان به عنوان اهل كتاب تا روز قيامت باقى هستند.

و همچنين اينكه فرموده: ﴿بَلْ طَبَعَ اَللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ...﴾ تنها دلالت بر اين دارد كه ايمان، همه يهوديان را فرا نمى‏گيرد و اگر در حينى از احيان ايمان بياورند، ايمان آورندگان نسبت به سايرين، اندكند، علاوه بر اينكه اگر جمله: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ دلالت كند بر اينكه يك يك اهل كتاب از دنيا نمى‏روند مگر آنكه در موقع جان دادن به عيسى ايمان مى‏آورند، تازه اين ايمان، ايمانى مقبول نيست، چون اضطرارى است و در آيه دلالتى نيست بر اينكه اين ايمان مقبول و غير اضطرارى است.

و همچنين جمله: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ اَلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...﴾ دلالت ندارد بر اينكه اهل كتاب بعد از مرگ عيسى (علیه السلام) نيز هستند، براى اينكه ضمير در كلمه: «عليهم» به كلمه «ناس» در جمله: ﴿أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ بر مى‏گردد نه به اهل كتاب و نه به نصارا باز دليل بر اين معنا اين است كه عيسى (علیه السلام) از پيغمبران اولوا العزم و صاحب شريعت است و بر تمام بشر مبعوث شده و شاهد بر اعمال كل انسان‌ها است، چه بنى اسرائيل و گروندگان به او و چه غير آنان.

و سخن كوتاه اينكه آنچه تدبر و دقت در سياق اين آيات - اگر ضميمه شود به آيات ديگر كه مربوط به آنها است - به ما عايد مى‏سازد، اين است كه عيسى (علیه السلام) تا به امروز از دنيا نرفته، نه در عصرى كه روى زمين بود كشته شد، و به دار آويخته شد و نه به مرگ طبيعى از دنيا رفت (هم چنان كه در سابق نيز به اين معنا اشاره كرديم) و ما در تفسير آيه شريفه: ﴿يَا عِيسىَ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ در جلد سوم اين كتاب تا آنجا كه بر ايمان ميسر بود بحث كرديم.

و از جمله حرف‏هاى عجيب و غريبى كه در اين باب زده‏اند، گفتار زمخشرى در كشاف است كه گفته: ممكن است مراد از آيه اين باشد كه احدى از همه اهل كتاب باقى نمى‏ماند مگر آنكه بطور حتم به تو ايمان مى‏آورد و اين به اين صورت باشد كه خداى تعالى در هنگام نزول عيسى از آسمان آنچه نفوس كه از يهود و نصارا زير خاك رفته‏اند همه را در همان زير خاك زنده مى‏كند و به اطلاعشان مى‏رساند كه عيسى نازل شد و اينكه براى چه نازل شد؟

و آن انسان‌هاى زير زمينى در آن هنگام به وى ايمان مى‏آورند، ايمانى كه سودى به حالشان ندارد ، اين گفتار زمخشرى در حقيقت همان عقيده به رجعت است.

و در معناى آيه وجوه بى‏پايه و ناپسندى از ناحيه بعضى از مفسرين ارائه شده است از آن جمله وجهى است كه از گفتار زجاج بر مى‏آيد كه گفته است: ضمير در جمله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ به كتابى (اهل كتاب) بر مى‏گردد و معناى جمله: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ اين است كه همه اهل كتاب مى‏گويند آن عيسى كه در آخر الزمان ظاهر مى‏شود - پيغمبرى است كه موسى بن عمران به آمدنش خبر داده - و ما به آن عيسى ايمان داريم.

و اين معناى سخيفى است، براى اينكه آيات مورد بحث در اين زمينه است كه بيان كند ادعاى يهوديان باطل است و اينكه مى‏گويند: ما عيسى را كشتيم و يا به دار آويختيم مردود است و در اين زمينه نيست كه در باره كفر آنان به عيسى سخن بگويد و مساله‏اى هم كه آيه سخن در آن باره دارد ارتباطى با مساله اعتراف به ظهور عيسى در آخر الزمان و زنده شدن امر نژاد اسرائيل ندارد تا بگوئيم چون در آن مساله بحث شده سخن به اين مساله كشيده شده باشد.

علاوه بر اينكه اگر مراد از آيه چنين معنايى بود ديگر احتياجى به ذكر جمله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ نبود، زيرا بدون آن نيز حاجت بر طرف مى‏شد.

و وجه ديگرى كه ذكر كرده‏اند اين است كه ضمير «به» در آيه شريفه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ...﴾ به محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) بر مى‏گردد و معناى آيه اين است كه هيچ اهل كتابى نيست مگر آنكه قبل از مردنش به رسول اسلام ايمان مى‏آورد.

و اين وجه نيز در سخافت و بى‏پايگى دست كمى از وجه قبلى ندارد، براى اينكه قبل از اين آيه سخنى از محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) در ميان نبود تا ضمير به اين كلمه بر گردد و حتى مقام هم دلالتى بر اين كلمه نداشت، پس اين جور تفسير كردن در حقيقت بى دليل سخن گفتن است.

بله اين معنا در بعضى از روايات كه ان شاء الله در بحث روايتى آينده از نظر خواننده خواهد گذشت آمده است و ليكن روايت نخواسته است تفسير كند و بفرمايد: آيه در باره رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شده بلكه خواسته است ايمان آوردن به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نيز مصداقى از ايمان آوردن به عيسى معرفى كند و مساله تطبيق امرى است كه در روايات شان نزول بسيار واقع شده و اين بر كسى كه اهل تتبع و تفحص باشد پوشيده

نيست.

#### دو كيفر، يكى دنيوى و ديگرى اخروى كه يهود به خاطر مظالمشان مستوجب آن دو شدند

﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ اَلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ...﴾ حرف «فاء» كه در آغاز اين آيه آمده تفريع و نتيجه گيرى را مى‏رساند و مى‏فهماند مضمون آيه نتيجه مطالب قبل است و اگر كلمه «ظلم» در اين آيه نكره (يعنى بدون الف و لام) آمده، براى اين است كه عظمت آن ظلم را برساند و يا براى اين است كه انگشت روى يك ظلم معينى از ظلم‏هاى آنان نگذاشته باشد، چون غرض مهمى در مشخص كردن آن ظلم در بين نبوده و اين كلمه يعنى كلمه «ظلم» بدل است از فجايعى كه يهود داشته و در آيات قبل ذكر شدند، چيزى كه هست (در بين اقسام بدل يعنى: 1 - بدل كل از كل. 2 - بدل جزء از كل. 3 - بدل اشتمال) بطورى كه بعضى‏ها گفته‏اند: نمى‏تواند بدل كل از كل باشد بلكه بدل بعض از كل است چون خداى تعالى اين ظلم يهوديان را علت تحريم طيبات بر آنان دانسته و چيزى بر يهود تحريم نشد مگر در شريعت نازله بر موسى (علیه السلام) در تورات و با اين تحريم‏ها شريعت موسى خاتمه يافته و بطورى كه در آمار فجايع و مظالم يهود آمده، امورى ذكر شده كه بعد از در گذشت موسى مرتكب شده‏اند، نظير تهمت زدن به مريم و امثال آن.

پس مراد از ظلم مورد نظر، بعضى از مظالم فجيع است كه باعث شده پاره‏اى از طيبات بعد از حلال بودنش تحريم شود، خداى تعالى پس از آن جمله‏ ﴿وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ كَثِيراً﴾ را (كه از اعراض مكرر آنان از راه خدا و رباخواريشان با اينكه از آن نهى شده بودند و خوردنشان مال مردم را به باطل خبر مى‏دهد) ضميمه جمله گذشته كرد و سپس فرمود: ﴿وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ اين جمله عطف است بر جمله: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ﴾ و مى‏فهماند كه يهود به خاطر مظالمشان از ناحيه خداى تعالى مستوجب دو كيفر شدند: يكى دنيايى و عمومى و آن عبارت بود از حرام شدن طيبات بر آنان و دوم كيفرى اخروى و خاص افراد كافر يهود و آن كيفر عبارت است از عذاب اليم.

﴿لَكِنِ اَلرَّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ اَلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ اين جمله استثناء و به اصطلاح استدلالى است از اهل كتاب و كلمه «راسخون» و آنچه بر اين كلمه عطف شده همه مبتداء و جمله «يؤمنون» خبر آنها است و كلمه: «منهم» متعلق به راسخون است و در اين كلمه حرف «من» تبعيضى است.

و ظاهرا كلمه: «المؤمنون» با كلمه راسخون در تعلق و ارتباط با كلمه «منهم» از

نظر معنا شركت دارد، پس اين جار و مجرور متعلق به هر دو كلمه است و معناى جمله مورد بحث چنين است: ليكن آنها كه راسخ در علم هستند و نيز آنها كه مؤمن حقيقى اهل كتابند به تو و به آنچه قبل از تو نازل شده ايمان مى‏آورند و مؤيد اين معنا تعليلى است كه بعدا در جمله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ مى‏آيد چون ظاهر اين آيه (بطورى كه در تفسيرش خواهد آمد) اين است كه مى‏خواهد بيان كند كه اينگونه افراد از اين جهت و بدين علت به تو ايمان مى‏آورند كه نبوت تو و وحيى كه ما تو را بدان گرامى داشتيم شبيه به وحيى است كه انبياى گذشته خدا براى آنان خواندند، مانند وحيى كه به نوح و پيغمبران بعد از او شد و نيز وحيى كه به آل ابراهيم و آل يعقوب و به ساير انبيايى شد كه ما داستان‏هايشان را برايت شرح نداديم. و اين معنا (بطورى كه ملاحظه مى‏فرمائيد) با مؤمنين اهل كتاب بيشتر تطبيق دارد تا با مؤمنين عرب كه خداى عز و جل آنها را به مثل آيه: ﴿لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ توصيف كرده و فرموده: قرنها (يعنى در مدت فترت كه حدود پانصد سال بوده) پيغمبرى به سوى آنان نيامده و از وحى خدا به كلى غافل بودند ولى در آيه مورد بحث مؤمنينى را توصيف مى‏كند به اينكه قبل از نبوت و وحى به تو، نبوت‏ها و وحى‏ها ديده‏اند پس آيه مورد بحث با اهل كتاب انطباق بيشترى دارد.

#### توجيهات مختلفى كه در مورد اعراب كلمه «المقيمين» در آيه شريفه گفته شده است‏

و جمله: ﴿وَ اَلْمُقِيمِينَ اَلصَّلاَةَ﴾ عطف است بر كلمه: «راسخون» و اگر به حالت نصب آمده و نفرموده: «و المقيمون» از باب مدح است (و تقدير آن امدح المقيمين - مدح مى‏كنم مقيمين را) مى‏باشد و مثل اين جمله در عطف به كلمه: «راسخون» جمله: ﴿وَ اَلْمُؤْتُونَ اَلزَّكَاةَ﴾ و جمله: ﴿وَ اَلْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ﴾ است و همه اينها به جز جمله: «مقيمين» مبتداءهايى پشت سر هم هستند كه خبرشان جمله: ﴿أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً﴾ است و اگر جمله: ﴿وَ اَلْمُقِيمِينَ اَلصَّلاَةَ﴾ را هم به رفع بخوانيم يعنى همانطور كه از قرآن ابن مسعود نقل شده به صورت «مقيمون الصلاة» بخوانيم، آن نيز مانند «راسخون» و «مؤتون» و «مؤمنون» مبتداء خواهد بود و خبر همه آنها جمله «اولئك...» است.

در مجمع البيان گفته است: علماى نحو در اينكه چرا جمله: ﴿وَ اَلْمُقِيمِينَ اَلصَّلاَةَ﴾ منصوب آمده؟ اختلاف كرده‏اند، از آن ميان سيبويه و بصريهاست كه گفته‏اند: از باب مدح است و تقدير آن «اعنى المقيمين الصلاة» است و در توجيه نظريه خود گفته‏اند: وقتى

مى‏گويى «مررت بزيد الكريم عبور كردم به زيد كريم» و منظورت معرفى زيد كريم باشد و يعنى بخواهى به طرف بفهمانى كه منظور من زيد غير كريم نيست، بايد كلمه «كريم» را به خاطر اينكه صفت زيد مجرور است، مجرور كنى و آن را به صداى زير بخوانى و اما اگر منظورت ستايش زيد باشد به اينكه مردى كريم است، دو جور مى‏توانى بخوانى، يكى به صداى بالا و بگويى: «مررت بزيد الكريم»: كانه خواسته‏اى بگويى همين كه نام زيد را آوردم به ياد كرامت او افتادم و ديگر به صداى پيش و بگويى: «مررت بزيد الكريم» كه در اين صورت كلمه: «الكريم» خبر است براى مبتدايى كه حذف شده و تقدير كلام «مررت بزيد هو الكريم» است.

و اما كسايى گفته: موضع كلمه «مقيمين» مجرور است و عطف است بر كلمه «ما» در جمله: ﴿بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ يعنى «و بالمقيمين الصلاة» و معناى آيه اين است كه راسخين در علم و مؤمنين بدانچه بر تو و بر انبياى قبل از تو نازل شده و به نمازگزاران ايمان مى‏آورند و چون هر جا عامل جر از كلمه‏اى ساقط شود آن كلمه به صداى بالا خوانده مى‏شود، پس كلمه مورد بحث منصوب به نزع خافض است.

قومى ديگر گفته‏اند: اين كلمه عطف است بر «ها» و «ميم» در كلمه «منهم» و معناى آيه چنين است كه «ليكن راسخون در علم از اهل كتاب و از نمازگزاران چنين و چنان مى‏كنند».

بعضى ديگر گفته‏اند: عطف است بر كاف در كلمه: «من قبلك» و معناى آيه اين است كه «راسخون در علم به آنچه قبل از تو و قبل از نمازگزاران نازل شده ايمان مى‏آورند».

بعضى ديگر گفته‏اند: اين كلمه عطف است بر كاف در كلمه «اليك» و يا كاف در كلمه: «قبلك»، ولى اين چند وجه اخير از نظر علماى بصرى جائز نيست، چون آنها جائز نمى‏دانند كه اسم ظاهر بر ضمير مجرور عطف شود مگر آنكه حرف جرى كه بر سر ضمير آمده دوباره بر سر اسم ظاهر بيايد و در آيه بايد فرموده باشد: «بما انزل اليك و بالمقيمين» و يا «من قبلك و من قبل المقيمين» و يا «اليك و الى المقيمين» و چون در آيه چنين نشده اين وجوه نادرست است.

آن گاه صاحب مجمع گفته است: و اما آن روايتى كه از عايشه نقل شده و رواياتى ديگر كه از نظر خواننده مى‏گذرد قابل اعتنا نيست، اينك آن روايت: عروه مى‏گويد: از عايشه از جمله: «و المقيمين الصلاة» و نيز از كلمه «و الصابئين» و از كلمه «ان هذان» پرسيدم كه چرا مقيمين و صابئين با «ياء» و چرا «ان هذان» به رفع خوانده شده، با اينكه كلمه «إن» مخفف

كلمه «ان» است و اسم خود را نصب مى‏دهد؟ در پاسخ من گفت: اى خواهر زاده من، اين اشتباه‏ها از ناحيه نويسندگان قرآن پيدا شده است.

و بعضى از مفسرين روايت كرده‏اند كه در كتاب خدا اشتباه‏هايى از نظر خط و كتابت رخ داده كه به زودى عرب با قواعد ادبى خود اصلاحش مى‏كند و نيز گفته‏اند: كه در قرآن ابن مسعود كلمه مورد بحث با «واو» آمده، يعنى به صورت «و المقيمون الصلاة» آمده و علت اينكه گفتيم اين نقل‏ها قابل اعتنا نيست، اين است كه اگر چنين بود صحابه اين غلطهاى خطى را به مردم تعليم نمى‏دادند و چگونه چنين چيزى ممكن بود؟ با اينكه آنان مقتداى مردم بودند و قرآن را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) گرفته بودند، اين بود گفتار صاحب مجمع.

و سخن كوتاه اينكه جمله: ﴿لَكِنِ اَلرَّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ﴾ استثنايى است از اهل كتاب، از اين جهت كه لازمه سؤالشان از رسول اسلام (صلى الله عليه وآله و سلم) كه كتابى از آسمان بر آنان نازل شود به بيانى كه گذشت، اين است كه در نظر اهل كتاب قرآن و حكمتى كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد و كتب آسمانى قبل را تصديق كرد در اثبات حقانيت اسلام و پذيرفتن دعوت به حق آن كافى نبوده باشد و خواسته باشد علاوه بر آن كتاب ديگرى از آسمان بر ايشان نازل شود با اينكه پيامبر اسلام چيزى به جز مثل آنچه انبياى قبل از آن جناب آورده بودند نياورده بود و در بين اهل كتاب معاشرت و زندگى نكرده بود مگر به مثل معاشرتى كه ساير انبيا در بين مردم كرده بودند، هم چنان كه خداى تعالى همين نكته را خاطر نشان ساخته مى‏فرمايد: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ اَلرُّسُلِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ اَلذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لاَ يَأْكُلُونَ اَلطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ ... لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ .

خداى تعالى بعد از آنكه لازمه درخواست اهل كتاب را ذكر كرد، در فصلى از گفتار به ذكر اين معنا پرداخت كه اين درخواست كنندگان كه همان اهل كتابند خلق و خوى پذيرش

حق و ثبات و عزم و رأى را ندارند و چه بسيار آيت‏هاى بينه كه مورد ستم خود قرار دادند و چه بسيار دعوت حق كه از رسيدن آن به گوش بشر جلوگيرى كردند الا اينكه از اين طائفه عده معدودى كه راسخين در علم بودند، بدان جهت كه ثباتى بر علم خود داشتند و تا حدى نسبت به حقى كه حقانيت آن بر ايشان روشن بوده پاى بند بودند و همچنين مؤمنين حقيقى ايشان از آنجا كه خلق و خوى پذيرش حق را دارند بدانچه به تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ايمان مى‏آورند، چون هر دو را يكسان مى‏يابند و مى‏بينند آنچه بر تو نازل شده شبيه است به آنچه بر ساير انبيا از نوح و بعد از او وحى شده است.

#### از ميان اهل كتاب «راسخون در علم» به سبب علم به اينكه وحى به پيامبر اسلام (صلى الله عليه وآله و سلم) با وحى به انبياء پيشين فرقى ندارد، به آن حضرت ايمان مى‏آورند

از اينجا روشن مى‏شود كه اولا چرا پيروان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از اهل كتاب را راسخين در علم نام نهاد و آنان را مؤمنين خواند و معلوم مى‏شود علت اين بوده كه در آيات قبل كل اهل كتاب را به عنوان جامعه‏اى معرفى كرد كه رسوخ در علم ندارند و در برابر هيچ حقى ثبات قدم به خرج نمى‏دهند، هر چند كه براى تاييد حقانيت آن حق از سوى خداى تعالى معجزات روشن بر ايشان اقامه شود، قهرا عده كمى كه از آنان پيروى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كردند، چون او را حق يافتند، راسخين در علم خواهند بود و بايد در مقابل دسته اول به اين صفت متصف شوند.

و ثانيا روشن مى‏شود كه چرا در آيه شريفه نزول قرآن را با نزول كتب آسمانى قبل از قرآن ذكر كرد و معلوم شد وجه آن اين است كه مقام اقتضاء مى‏كرده بفهماند بين اين وحى و وحى‏هاى گذشته هيچ فرقى نيست.

و ثالثا روشن شد كه جمله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا...﴾ در آيه بعد در مقام بيان علت ايمان اين افراد استثنايى از اهل كتاب است.

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ اين آيه شريفه همانطور كه قبلا نيز اشاره كرديم در اين مقام است كه بيان كند چرا اين افراد استثنايى به اسلام ايمان مى‏آورند و حاصل معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه اينگونه افراد به آنچه بر تو نازل شده ايمان مى‏آورند براى اينكه خداى تعالى مى‏فرمايد: ما آنچه به تو داديم چيز بى سابقه و نو ظهورى نبوده، چنين نيست كه مشتمل بر دعاوى و جهاتى باشد كه در نزد انبياى گذشته نبوده باشد بلكه امر وحى يك نواخت است، هيچ اختلافى بين مصاديق آن نيست، براى اينكه ما به همان كيفيت به تو وحى مى‏كنيم كه به نوح و انبياى بعد از او وحى كرديم و نوح (علیه السلام) اولين پيامبرى بود كه كتاب و شريعت آورد، و به همان كيفيت به تو وحى مى‏كنيم كه به ابراهيم و انبياى بعد از او و از آل او وحى كرديم و افراد استثنايى از اهل

كتاب اين انبياء را مى‏شناختند و به كيفيت بعثت و دعوت آنان آشنا بودند و مى‏دانستند كه بعضى از آنها كتاب آوردند، مانند داوود كه زبور را آورد كه خود وحيى بود از سنخه وحى و نبوت و مانند موسى كه معجزه تكليم را داشت كه خود نوعى ديگر از وحى نبوت بود و مانند غير او چون اسماعيل و اسحاق و يعقوب كه بدون كتاب آمدند ولى آمدنشان باز مستند به وحى نبوت بود، يعنى پيغمبر صاحب كتاب از آمدن آنان خبر داده بود.

و جامع همه انحاء نبوت و وحى اين است كه انبياء فرستادگانى از ناحيه خداى تعالى هستند، آمده‏اند تا به بشر بفهمانند در برابر كارهاى نيك ثواب دارند و در برابر كارهاى زشت عذاب، خدا آنان را فرستاده تا حجت را بر مردم تمام كنند يعنى آنچه را كه عقلشان بر خوبى و بدى آنها حكم مى‏كنند به وسيله بيانات خود و بر شمردن فوائد دنيوى و اخروى نيكى‏ها و ضررهاى دنيوى و اخروى بدى‏ها حجت بر مردم تكميل گردد و ديگر بعد از آمدن رسولان مردم عليه خدا حجتى و بهانه‏اى نداشته باشند.

«و الاسباط...» در سابق يعنى در سوره آل عمران آيه 84 كه مى‏فرمايد: ﴿وَ يَعْقُوبَ وَ اَلْأَسْبَاطِ﴾ شرح داديم كه انبياء يا ذريه يعقوبند و يا از اسباط بنى اسرائيل.

﴿وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً...﴾ بعضى از مفسرين گفته‏اند: كلمه «زبور» به معناى مكتوب است و از اين جا منشا گرفته كه وقتى عرب بخواهد بگويد: فلانى فلان چيز را نوشت، مى‏گويد: «زبره» يعنى آن را نوشت، پس زبور به معناى مزبور است.

﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ...﴾ اين سه كلمه يا هر سه حالند و يا اولى حال و دو تاى اخير صفتند براى آن و ما در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه: ﴿كَانَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ در جلد دوم اين كتاب بحثى مفصل از اينكه ارسال رسولان چه معنا دارد؟ و تماميت حجت از ناحيه خدا بر مردم به چه معنا است؟ و اينكه عقل به تنهايى و بدون راهنمايى انبيايى كه از ناحيه خداى تعالى مبعوث شوند و شرايعى بياورند نمى‏تواند بشر را اداره كند گذرانديم.

﴿وَ كَانَ اَللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ حال كه عزت مطلقه و حكمت مطلقه و بدون قيد و شرط از آن خداى تعالى است، ديگر

محال است كه كسى بر او غلبه كند و حجت و دليل خود را بر حجت خدا غلبه دهد بلكه حجت بالغه تنها براى خدا است هم چنان كه خودش فرمود: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ اَلْحُجَّةُ اَلْبَالِغَةُ﴾ .

﴿لَكِنِ اَللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ اَلْمَلاَئِكَةُ يَشْهَدُونَ...﴾ كلمه «لكن» به ما مى‏فهماند كه در اين آيه از مطالب قبل استدراك شده، هم چنان كه چند آيه قبل استدراكى ديگر شد و در آن فرمود: ﴿لَكِنِ اَلرَّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ﴾ و استدراك در مورد بحث در معناى استثناى منقطع است، استثناء از رد سؤال اهل كتاب و اينكه بايد كتابى از آسمان بر تو نازل شود، چون ردى كه از اين در خواست كرد و فرمود: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىَ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ...﴾ لازمه‏اى داشت و آن لازمه اين بود كه پس درخواستشان مردود است زيرا آنچه پيامبر اسلام آورده از طريق وحى از ناحيه پروردگارش بوده و از نظر نوع هيچ فرقى و تغايرى با آنچه ساير انبيا از وحى آسمانى آورده‏اند ندارد، خوب با اين حال كسى كه ادعا مى‏كند به اينكه من به آنچه انبياى گذشته آورده‏اند ايمان دارم بايد بدون هيچ فرقى به آنچه اين پيغمبر آورده نيز ايمان بياورد.

در آيه مورد بحث از اين بيان استدراك كرده، فرموده: بلكه با همه اينها خداى تعالى خود گواه است بر حقانيت آنچه بر پيغمبرش نازل كرده، ملائكه نيز بر آن گواهند و خدا به تنهايى براى گواهى دادن كافى است.

#### قيد «بعلمه» در جمله‏ ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ وحى شيطان‏ها را (از مورد گواهى خدا و ملائكه) خارج مى‏سازد

متن آن چيزى كه خدا در اين گواهى فرموده اين جمله است: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ يعنى خدا اين شريعت را به علم خود نازل كرده و خواسته است بفهماند صرف نزول در اثبات مدعا كافى نيست، براى اينكه بعضى از اقسام نزول به وحى شيطان‏ها است.

آرى شيطان‏ها هم براى خود وحى دارند و با وحى خود امر هدايت الهى را به فساد مى‏كشانند به اين معنا كه راه باطلى را به جاى راه حق خدا جا مى‏زنند، مقدارى باطل را با وحى حق الهى مخلوط مى‏كنند و به خورد مردم مى‏دهند هم چنان كه از آيه زير كه در خصوص وحى به انبياء است، از اينكه مى‏فرمايد: ما مراقب انبيا هستيم تا بدانيم كه رسالت‏هاى پروردگارشان را رسانده‏اند، فهميده مى‏شود كه اگر مراقبت خداى تعالى نباشد خوف دستبرد شيطان در وحى او هست، اينك به آن آيه شريفه توجه بفرمائيد: ﴿عَالِمُ اَلْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلىَ غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ اِرْتَضىَ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصىَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ عَدَداً﴾ .

و در باره دخل و تصرف شيطانها فرموده: ﴿وَ إِنَّ اَلشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلىَ أَوْلِيَائِهِمْ﴾ .

و خلاصه اينكه شهادت بر صرف نزول قرآن و يا انزال آن ادعا، آن را از ابهام خارج نمى‏كند و لذا شهادت را مقيد كرد به قيد «بعلمه» تا بطور كامل روشن سازد كه خداى تعالى هم قرآن را نازل كرد و هم در ابلاغ آن به بشر نظارت نمود و مامورينى براى اين منظور بگماشت، پس او هم مى‏داند كه چه نازل كرده و به آن احاطه دارد و هم آن را از كيد شيطانها حفظ مى‏كند.

و وقتى شهادت، شهادت بر انزال باشد و انزال به وسيله ملائكه صورت بگيرد، قهرا آنان نيز شاهد بر انزال خواهند بود و بدين جهت شهادت ملائكه را نيز اضافه كرد، به آيات زير كه در باره نزول قرآن به وسيله ملائكه است، توجه فرمائيد: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلىَ قَلْبِكَ﴾ و نيز در وصف جبرئيل فرشته گراميش فرموده: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي اَلْعَرْشِ مَكِينٍ ، مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾

و اين آيه دلالت دارد بر اينكه فرشتگانى ديگر در تحت فرمان جبرئيلند و آن فرشتگان همانهايند كه در آيه زير اوصافشان را بيان نموده، فرموده: ﴿كَلاَّ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ .

و سخن كوتاه اينكه ملائكه از آنجا كه واسطه در انزال هستند قهرا آنان نيز گواهان بر انزالند، همانطور كه خداى تعالى گواه است‏ ﴿وَ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾.

و دليل بر شهادت خداى تعالى آياتى است كه خداى تعالى در باب تحدى نازل كرده، مانند آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿قُلْ لَئِنِ اِجْتَمَعَتِ اَلْإِنْسُ وَ اَلْجِنُّ عَلىَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا اَلْقُرْآنِ

لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾

و آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿أَ فَلاَ يَتَدَبَّرُونَ اَلْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اَللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اِخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ .

و آيه ديگر كه مى‏فرمايد: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ اُدْعُوا مَنِ اِسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ﴾ .

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ بعد از آنكه خداى تعالى حجت بالغه در رسالت پيامبرش و در نزول كتاب او از ناحيه خود را ذكر كرد و بعد از آنكه فرمود: اين كتاب از سنخ وحيى است كه به انبياى قبل از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) وحى مى‏شده و اينكه اين كتاب مقرون به شهادت او و شهادت ملائكه اوست، هر چند كه او براى شهادت كافى است، اينك در اين آيه ضلالت كسانى را كه به اين حجت بالغه كفر بورزند و از آن اعراض كنند، هر كس كه باشند، چه يهود و چه نصارا، محقق و تثبيت نموده است.

و در اين آيه شريفه به جاى آنكه بفرمايد: «ان الذين كفروا و صدوا عن كتاب الله» فرموده: ﴿وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اَللَّهِ﴾ و با اينكه گفتار در نزول كتاب از ناحيه خدا بود و اين خود يك كوتاه گويى لطيفى است و كانه فرموده: «كسانى كه كفر ورزيدند و از پيشرفت اين كتاب و اين وحيى كه كتاب متضمن آن است جلوگيرى مى‏كنند، به راه خدا كفر ورزيده و از آن جلوگيرى كرده‏اند و كسانى كه كفر بورزند و از راه خدا جلوگيرى كنند چنين و چنان مى‏شوند.»

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اَللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ...﴾ در اينجا براى بار دوم ضلالت كفار، و سر انجام شوم آنان را تثبيت نموده، در حقيقت تحقيق و تثبيت قبلى را كه مضمون آيه قبلى بود تاكيد مى‏كند و بر اين اساس مراد از ظلم در اينجا نيز همان صد و جلوگيرى از راه خدا است و مطلب روشن است.

و ممكن است آيه شريفه در مقام تعليل آيه قبل باشد و بيان كند كه چرا ضلالت آنان ضلالت بعيدى است و معناى آيه روشن است.

بحث روايتى‏

در تفسير برهان در ذيل جمله: ﴿وَ قَوْلِهِمْ عَلىَ مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً﴾، از ابن بابويه نقل كرده كه او به سند خود از علقمه از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه آن جناب در ضمن حديثى فرمود: مگر نبود كه به مريم دختر عمران نسبت دادند كه از مردى نجار به نام يوسف حامله شده است؟.

#### رواياتى در معناى ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ و رواياتى در باره نزول عيسى (علیه السلام) در هنگام ظهور مهدى (علیه السلام)

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ...﴾ گفته است: پدرم از قاسم بن محمد از سليمان بن داود منقرى از ابى حمزه از شهر بن حوشب روايت كرده كه گفت: حجاج به من گفت: اى شهر يك آيه از قرآن مرا گيج كرده، نمى‏فهمم معنايش چيست؟ پرسيدم: اى امير آن كدام آيه است؟ گفت: آيه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ است با اينكه به خدا سوگند دستور مى‏دهم گردن يك يهودى و يا مسيحى را بزنند و خودم تا آخرين رمقش مى‏ايستم و به دقت نگاه مى‏كنم ببينم لب‏ها را تكان مى‏دهد و به حقانيت عيساى مسيح شهادت مى‏دهد يا نه، چيزى نمى‏بينم بلكه لب‏ها هم چنان بسته است تا بدن سرد شود با اين حال چطور آيه قرآن خبر مى‏دهد كه هر يهودى در دم مرگش به عيسى ايمان مى‏آورد، من به او گفتم: خدا امير را اصلاح كند معناى آيه شريفه آن طور كه تو فهميدى نيست، پرسيد: پس به چه معنا است؟ گفتم: عيسى قبل از بپا شدن قيامت از آنجا كه هست نازل مى‏شود و هيچ اهل ملتى باقى نمى‏ماند نه يهودى و نه غير يهودى مگر آنكه قبل از مرگ وى به وى ايمان مى‏آورند و او دنبال مهدى (علیه السلام) به نماز مى‏ايستد، حجاج چون اين بشنيد از در تعجب گفت: واى بر تو اين سخن از كه آموختى و از چه كسى نقل مى‏كنى؟ گفتم: محمد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب آن را برايم نقل كرد، در پاسخم گفت: بخدا سوگند كه از سر چشمه‏اى زلال گرفته‏اى.

و در تفسير در المنثور است كه ابن منذر از شهر بن حوشب روايت كرده كه گفت: حجاج به من گفت: اى شهر آيه‏اى است از كتاب خدا كه هيچ بار آن را نخواندم مگر آنكه در دلم از آن اعتراضى وارد شد و آن آيه زير است كه خداى تعالى فرموده: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ

اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، در حالى كه اسيران جنگى را مى‏آورند و من گردنشان را مى‏زنم ولى نمى‏شنوم كه در دم مرگ چيزى بگويند، من به حجاج گفتم: آيه را آن طور كه بايد براى تو توجيه نكرده‏اند، يك فرد نصرانى وقتى روحش از تنش بيرون آيد، ملائكه با سيلى از پشت و از رويش مى‏زنند و مى‏گويند: اى خبيث تو تا در دنيا بودى مى‏پنداشتى كه مسيح يا خدا است و يا پسر خدا است و يا خداى سوم است، در حالى كه او بنده خدا و روح او و كلمه او بود، شخص مسيحى چون اين را مى‏شنود ايمان مى‏آورد، اما در زمانى كه ايمان آوردن سودى ندارد و يك فرد يهودى وقتى روحش از كالبدش بيرون مى‏آيد ملائكه او را نيز از پشت و رو با لگد و سيلى مى‏زنند و به او مى‏گويند: اى خبيث! تو بودى كه مى‏پنداشتى مسيح را كشته‏اى؟ او بنده خدا و روح او بود، مرد يهودى به مسيح ايمان مى‏آورد اما در لحظه‏اى كه ايمان سودى ندارد، اين جريان هم چنان در مورد فرد فرد يهود و نصارا جارى است تا زمان نازل شدن عيسى برسد، در آن زمان از اهل كتاب هر كه زنده باشد و هر كه مرده باشد به وى ايمان مى‏آورد، حجاج پرسيد اين مطلب را از كجا بدست آوردى؟ گفتم: از محمد بن على، گفت: آرى، آن را از معدنش گرفته‏اى، شهر پس اضافه مى‏كند به خدا سوگند من اين جريان را جز از ام سلمه نشنيده بودم و ليكن براى اينكه جگر حجاج را (كه با ائمه اهل بيت دشمنى داشت) بسوزانم به دروغ گفتم: من آن را از محمد بن على شنيدم.

مؤلف: خلاصه اين روايت را در همان كتاب از عبد بن حميد و ابن منذر از شهر بن حوشب از محمد بن على بن ابى طالب (يعنى محمد بن حنفيه) نقل كرده‏ و ظاهرا در آغاز كلمه ابن ابى طالب در بين نبوده، تنها محمد بن على بود و سپس راويان احاديث در اينكه اين محمد بن على كيست اختلاف كرده‏اند، بعضى پنداشته است محمد بن على بن ابى طالب است و بعضى ديگر با محمد بن على بن الحسين تطبيقش كرده‏اند و اين روايت - بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد - بيان ما را در معناى آيه تاييد مى‏كند.

و در همان كتاب است كه احمد و بخارى و مسلم و بيهقى در كتاب الاسماء و الصفات روايتى آورده‏اند كه در آن، راوى گفته: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: چه حال و روزى داريد وقتى كه پسر مريم (عيسى) در بين شما نازل شود و امامتان از خودتان باشد؟ .

و باز در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابى هريره روايت كرده كه گفت: رسول

خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: چيزى نمانده كه پسر مريم به عنوان حكم عدل در بين شما نازل شود و دجال را به قتل برساند و خوك را (كه مسيحيان حلال مى‏دانند) بكشد - شايد منظور اين باشد كه خوك را تحريم كند - و صليب را كه باز شعار مسيحيان است بشكند (يعنى اين شعار را به دست فراموشى بسپارد) و در بين اهل ذمه جزيه (كه متروك شده بود) بر قرار كند، تا اهل ذمه به حكومت اسلام ماليات سرانه بپردازند و در آن روز مال بسيار مى‏شود و سجده براى خداى رب العالمين به تنهايى خواهد شد.

ابو هريره سپس گفت: و اگر خواستيد بخوانيد: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ يعنى موت عيسى و جمله «يعنى موت عيسى» را سه بار تكرار مى‏كرد.

مؤلف: روايات در باره نازل شدن عيسى (علیه السلام) در هنگام ظهور مهدى (علیه السلام) بسيار زياد است و به اصطلاح، مستفيض است، هم از طرق اهل سنت و هم از طرق شيعه، هم از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و هم از ائمه اهل بيت (علیهم السلام).

و در تفسير عياشى از حارث بن مغيرة از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾، فرمود: منظور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است.

مؤلف: ظاهر اين حديث هر چند كه با ظاهر سياق اين آيات كه متعرض امر عيسى است مخالف است ليكن ممكن است بگوئيم: مراد از اين روايات اين باشد كه بخواهند جرى قرآن را بيان كنند به اين معنا كه بفهمانند بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مبعوث شد و كتابى و شريعتى آورد كه ناسخ شريعت عيسى بود قهرا بر اهل كتاب واجب شد كه هم به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) ايمان بياورند و هم در ضمن ايمان به آن جناب و عيسى و هم به انبياى قبل از عيسى، حال اگر يك اهل كتاب كه بعد از بعثت رسول خدا زندگى مى‏كرده، در هنگام مرگ كه هنگام كشف حقايق است مثلا برايش كشف شود كه عيسى حق بوده، قهرا در ضمن انكشاف، حق بودن رسالت رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) محمد خواهد بود، پس ايمان هر كتابى به عيسى وقتى ايمان شمرده مى‏شود كه به محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز ايمان آورده باشد بلكه ايمانش به پيامبر اسلام اصلى و ايمانش به عيسى (علیه السلام) تبعى باشد (زيرا بعد از اين كشف مى‏فهمد در زندگيش واجب بوده دين محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) را پيروى كند كه

دين ناسخ است، نه دين عيسى را كه دين منسوخ است).

پس آن پيامبرى كه اهل كتاب حقيقتا به او ايمان مى‏آورند و آن پيغمبر گواه بر ايشان است او رسول اسلام محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) است، كه براى انسان‌هاى موجود بعد از بعثتش حجت بالغه حق است هر چند كه عيسى هم همين وضع را داشته و بين اين دو پيامبر منافاتى نيست و خبر ديگرى كه از نظرت مى‏گذرد تا حدودى خالى از ظهور در اين معنا نيست.

و در همان كتاب است كه ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ فرمود: ايمان اهل كتاب فقط در زمانى است كه به نبوت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) ايمان بياورند.

و در همان كتاب از جابر از امام باقر (علیه السلام) روايت آورده كه در معناى آيه شريفه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ فرمود: احدى از ميان همه اديان از اولين و آخرين نمى‏ميرد مگر آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و امير المؤمنين را بر حق مى‏بيند (و حجت خدا بر او تمام مى‏شود).

مؤلف: ظهور اين روايت در اينكه مى‏خواهد يكى از مصاديق را بر كلى خود تطبيق كند بيشتر است علاوه بر اينكه اصلا معلوم نيست كه منظور امام اين بوده باشد كه آيه را تفسير و يا حتى تطبيق كند، چون احتمال دارد اين گفتار امام دنباله كلام ديگرى بوده كه امام پيرامون آيه ايراد فرموده و نظائر اين (تكه تكه شدن روايات) بسيار است.

و باز در همان كتاب از مفضل بن عمر روايت كرده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معناى آيه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ سؤال كردم، فرمود، اين آيه در خصوص ما اهل بيت نازل شده: مى‏فرمايد: احدى از فرزندان فاطمه نمى‏ميرد و از دنيا خارج نمى‏شود تا آنكه براى امام و به امامت او اقرار كند، همانطور كه فرزندان يعقوب براى يوسف اقرار كردند و گفتند: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اَللَّهُ عَلَيْنَا﴾.

مؤلف: اين روايت از روايات آحاد است (كه جز در احكام، حجيت ندارد) علاوه بر اينكه سند آن ذكر نشده و در معناى آن روايات ديگرى در ذيل آيه شريفه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا اَلْكِتَابَ اَلَّذِينَ اِصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اَللَّهِ،

ذَلِكَ هُوَ اَلْفَضْلُ اَلْكَبِيرُ﴾ وارد شده كه ان شاء الله بحث مفصلى در ذيل آن آيه پيرامون آن احاديث ايراد خواهيم كرد.

#### رواياتى در ذيل‏ ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ و در ذيل‏ ﴿وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾

و نيز در آن كتاب در ذيل آيه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده كه فرمودند: خداى تعالى به رسول گرامى خود مى‏فرمايد: «من به تو وحى كردم همانطور كه به نوح و پيامبران بعد از او وحى كردم» و در اين كلام خود فهماند كه همه وحى‏هايى كه تا كنون به سوى بشر فرستاده در حق آن جناب جمع نموده است.

مؤلف: ظاهرا مراد اين است كه هيچ حقيقتى كه از سنخ وحى باشد را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دريغ ننموده، كه دريغ كردن از آن باعث شود راه خدا مختلف و دعوت انبيا متفاوت شود، منظور اين است كه نه اينكه خواسته باشد بفرمايد: هر چه كه خداى تعالى به هر پيغمبرى از پيغمبران گذشته وحى كرده، با همان خصوصيات به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز وحى كرده است، چون چنين چيزى معنا ندارد و نيز اين نيست كه خواسته باشد بفرمايد: آنچه بر تو نازل شده و بر تو وحى شده، جامع همه شريعت‏هاى سابق است، چون گفتار در آيه در زمينه افاده اين معنا نيست، مؤيد معنايى كه ما براى حديث كرديم خبرى است كه اينك از نظر خواننده گرامى مى‏گذرد توجه فرمائيد.

و در كافى به سند خود از محمد بن سالم از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى به رسول گرامى اسلام فرموده: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ و هر پيغمبرى را مامور كرد به اينكه راه و سنت او را پيروى كند.

و در تفسير عياشى از ثمالى از امام باقر (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: بين آدم و بين نوح پيغمبرانى مخفى و علنى بوده‏اند و به همين جهت نام همه آنها در قرآن كريم نيامده، تنها نام پيغمبرانى كه نبوتشان علنى بوده آمده است، آيه شريفه: ﴿وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اَللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً﴾ به همين معنا نظر دارد و مى‏خواهد بفرمايد ما نام بعضى از پيغمبران را مانند بعضى ديگر علنى نكرديم.

مؤلف: اين روايت را كلينى ره نيز از على بن ابراهيم از پدرش از حسن بن محبوب از

محمد بن فضيل از ابى حمزة از آن جناب نقل كرده و در نقل آن مرحوم چنين آمده: بعضى از انبياء نبوت خود را از مردم پنهان مى‏داشتند و به همين جهت نام آنها در قرآن مخفى مانده يعنى در قرآن ذكر نشده و بعضى نبوت خود را علنى مى‏داشتند و اينان همانهايند كه در قرآن نام شريفشان آمده، آيه شريفه: ﴿وَ رُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ به همين معنا نظر دارد، مى‏فرمايد: من نام آنهايى كه نبوت خود را پنهان مى‏داشتند نبردم تنها نام انبيايى را بردم كه نبوتشان را علنى كردند (تا آخر حديث).

و به هر حال منظور اين روايت اين است كه خداى عز و جل نام آن دسته را كه نبوت خود را پنهان مى‏داشتند اصلا نبرده و داستانشان را در قرآن نياورده، آن طور كه داستان انبياء علنى را آورده و نامشان را ذكر كرده و بعيد نيست كه جمله: «مى‏فرمايد: من نام آنهايى كه...»، از كلام راوى بوده باشد.

و در تفسير عياشى از ابى حمزه ثمالى روايت آمده كه گفت: من از امام باقر (علیه السلام) شنيدم مى‏فرمود: ليكن خداى تعالى شهادت داده به آنچه كه در باره على بر تو نازل كرده، به اينكه به علم خود نازل كرده و ملائكه نيز گواه بر اين نزولند ﴿وَ كَفىَ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾.

مؤلف: اين معنا را قمى نيز در تفسير خود با ذكر سند از ابى بصير از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده‏ و اين مضمون از باب تطبيق كلى بر مصداق است نه اينكه آيه شريفه تنها در خصوص اين مصداق نازل شده باشد، مى‏خواهد بفرمايد: در قرآن كريم آياتى در باره ولايت على (علیه السلام) نازل شده، نه اينكه آيه شريفه در اصل: «انزل اليك فى على» بوده و دشمنان على (علیه السلام) در قرآن دست برده و جمله «فى على» را انداخته باشند، و نيز منظور اين نيست كه بفرمايد: بعضى از قاريان آيه را به صورت: «انزل اليك فى على» قرائت كرده‏اند. و نظير آن روايتى است كه كافى‏ و تفسير عياشى‏ از امام باقر نقل كردند و قمى در تفسير خود از امام صادق (علیه السلام) آورده كه آيه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا﴾ را به اين صورت خوانده‏اند: «ان الذين كفروا و ظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم» .

و نيز نظير آن روايتى است كه صاحب مجمع البيان در ذيل آيه: ﴿قَدْ جَاءَكُمُ اَلرَّسُولُ بِالْحَقِّ﴾ نقل كرده كه امام ابى جعفر فرموده: يعنى به ولايت كسى كه خدا امر به ولايت او كرده.

## [سوره النساء (4):آيات 170 تا 175]

﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ اَلرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ كَانَ اَللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ١٧٠ يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لاَ تَقُولُوا عَلَى اَللَّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ إِنَّمَا اَلْمَسِيحُ عِيسَى اِبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اَللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلىَ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ اِنْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اَللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ كَفى‏َ بِاللَّهِ وَكِيلاً ١٧١ لَنْ يَسْتَنْكِفَ اَلْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لاَ اَلْمَلاَئِكَةُ اَلْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً ١٧٢ فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَمَّا اَلَّذِينَ اِسْتَنْكَفُوا وَ اِسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَ لاَ يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً ١٧٣ يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً ١٧٤ فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اِعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً ١٧٥﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى مردم اين رسول كه راه حق را برايتان آورده از ناحيه پروردگارتان آورده، پس به او ايمان آوريد، ايمانى كه شما را كنترل كند و در نتيجه سودتان بخشد و اگر كفران كنيد بدانيد كه آنچه در آسمان‌ها

و زمين است (كه از آن جمله خود شمائيد) ملك خدا است و علم و حكمت وصف خدا است (170).

هان اى اهل كتاب در دين خود غلو مكنيد و پيامبرتان را پسر خدا و خود را دوستان خدا مخوانيد و عليه خدا جز حق سخن مگوييد، همانا مسيح عيسى بن مريم فرستاده خدا بود، فرمان ايجادى از او بود كه متوجه مريمش كرد (و وى را در رحم مريم ايجاد نمود) و روحى بود از خدا، پس به خدا و فرستادگان او ايمان آوريد و زنهار كه سخن از سه خدايى به زبان آريد، كه اگر از اين اعتقاد باطل دست برداريد، برايتان خير است، چون الله معبودى يكتا است، منزه است از اينكه فرزندى داشته باشد، آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمين است (كه مريم و مسيح هم از آنهايند) ملك خدا است و براى داشتن تكيه گاه، خدا بس است (171).

خود مسيح از اينكه بنده‏اى براى خدا باشد هرگز استنكاف نداشت، ملائكه مقرب نيز ابا ندارند. و هر كس از بندگى او استنكاف بورزد و خود را بزرگتر از آن بداند، كه بنده خدا باشد (چه بخواهد و چه نخواهد) خدا به زودى او و همه خلائق را نزد خود محشور مى‏كند (172).

اما كسانى كه ايمان آوردند و اعمال صالح كردند، پاداشهايشان را بطور كامل مى‏دهد و از فضل و كرم خود بيشتر هم مى‏دهد و اما آنهايى كه استنكاف و استكبار ورزيدند به عذابى دردناك شكنجه مى‏دهد و آنها غير از خدا يار و ياورى براى خود نخواهند يافت (173).

هان اى مردم آگاه باشيد كه از ناحيه پروردگارتان برايتان برهانى (و دينى مبرهن و مستدل) آمد و ما نورى آشكار به شما نازل كرديم (174).

پس كسانى كه به خدا ايمان آورده و به كمك او خود را از آلودگى‏ها حفظ كردند، خدا به زودى در رحمت ناگفتنى خود داخلشان مى‏سازد و به سوى خود (كه راه مستقيم هم همان راهى است كه به او منتهى شود) هدايت مى‏كند (175).

### بيان آيات‏

بعد از آنكه از پيشنهاد اهل كتاب و درخواستشان مبنى بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كتابى از آسمان بر ايشان نازل كند پاسخشان داد و بيان كرد كه رسول او هر چه آورده به حق آورده و از ناحيه پروردگارش آورده و كتابى كه از ناحيه پروردگارش آورده، حجتى است قاطع كه هيچ شكى و ترديدى در آن نيست، اينك در اين آيات نتيجه گيرى كرده كه پس قرآن حق دارد تمامى بشر را دعوت كند به سوى رسول اسلام و كتاب او.

چون قبلا هم در ضمن بياناتى كه كرده اين معنا را روشن كرده بود كه تمامى رسولان و انبياى خدا (و از آن جمله نام عيسى را برد) سنتى واحد داشتند، سنتى كه اجزاء و اطرافش شبيه به هم است و آن عبارت است از سنت وحى از ناحيه خدا و از همين بيان نتيجه گرفته است صحت دعوت نصارا (كه اهل كتاب و وحى‏اند) را به اينكه در دين خود غلو نكنند و به ساير

موحدين و مؤمنين ملحق شده، در حق عيسى همان را بگويند كه خود آنان و ساير موحدين در حق ساير انبيا مى‏گويند و آن اين است كه همه انبياء بندگان خدا و فرستادگان او به سوى خلقند.

بدين جهت در اين آيات به اثبات صدق نبوت پيامبر اسلام نپرداخت، چون قبلا در آيه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلىَ نُوحٍ وَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ از اين كار فارغ شده بود و در آيات مورد بحث به دعوت جميع بشر به ايمان به آن جناب پرداخت.

و سپس نصارا را دعوت كرد به اينكه در حق عيسى غلو نكنند و او را خدا نخوانند، زيرا اين معنا نيز ثانيا در ضمن آيات مذكور روشن شده بود.

و در آخر دعوت كرده به پيروى كتابش، يعنى قرآن كريم كه آن نيز در آخر آيات گذشته روشن شده و در باره‏اش فرموده بود: ﴿لَكِنِ اَللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ...﴾ ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ اَلرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ...﴾ خطاب در اين آيه عمومى است و همه اهل كتاب و غير اهل كتاب را و يا به عبارت ديگر تمامى بشر را مورد خطاب قرار داده است و مضمون آن متفرع و نتيجه گيرى از بيانى است كه قبلا در باره اهل كتاب داشت و اگر خطاب را عمومى كرد براى اين بود كه نه شايستگان براى اين دعوت و براى ايمان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) منحصر در اهل كتاب بودند و نه رسالت رسول خدا اختصاص به قومى خاص داشت.

جمله: ﴿خَيْراً لَكُمْ﴾ حال از ايمان است و اين حالى است كه لا ينفك از ايمان است و معنايش اين است كه ايمان بياوريد در حالى كه لازمه ايمان آوردن و صفت لا ينفك آن اين است كه براى شما خير است.

#### با مالكيت مطلقه الهى، كفر كافران چيزى را از ملك و سلطه خداى سبحان سلب نمى‏كند

﴿وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾ يعنى اگر ايمان نياوريد و به نبوت آن جناب كفر بورزيد كفر شما نه چيزى به شما اضافه مى‏كند و نه چيزى از خداى تعالى كم مى‏كند، براى اينكه هر چيز از چيزهايى كه در آسمان و زمين است از آن خدا است، پس اين محال است كه چيزى از ملك او از او سلب شده و از ملك او خارج شود، آرى در طبيعت هر چيزى كه در آسمان‌ها و زمين است اين نوشته شده كه ملك خداى تعالى به تنهايى است و غير از خدا كسى در ملكيت آن شريك نيست، پس موجود بودن هر چيز عينا همان مملوك بودنش است و با اين حال چگونه ممكن است چيزى با حفظ اينكه چيزى است از ملك او سلب شود، يعنى چيز باشد و ملك خداى تعالى نباشد؟.

آيه شريفه يكى از كلمات جامعه قرآن است كه هر چه انسان در تدبر آن باريك‏تر شود

به لطافت بيشترى در معنايش پى مى‏برد و به وسعت عجيبى در تبيان و روشنگرى آن واقف مى‏شود.

آرى احاطه مالكيت خداى تعالى بر همه اشياء و آثار اشياء در مفهوم كفر و ايمان و طاعت و معصيت معانى لطيفى ايجاد مى‏كند و آنها را پر معنا مى‏سازد بنابراين خواننده عزيز بايد در اين ملكيت مطلقه و از هر جهت خدا هر چه مى‏تواند، بيشتر دقت كند تا معانى لطيف‏ترى از كفر و ايمان برايش كشف شود.

﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لاَ تَقُولُوا عَلَى اَللَّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ...﴾ ظاهر اين خطاب (البته به قرينه اينكه در اين خطاب در باره مسيح (علیه السلام) سخن گفته شده اين است كه مورد خطاب خصوص نصارا باشد نه عموم اهل كتاب و اگر نصارا را به عنوان اهل كتاب (كه عنوانى است مشترك بين يهود و نصارا) مورد خطاب قرار داد، براى اشاره به اين حقيقت است كه نصارا بدان جهت كه اهل كتابند بايد از حدودى كه خداى تعالى نازل كرده و در كتب آسمانيش بيان فرموده تجاوز نكنند و يكى از آن حدود همين مساله مورد بحث است و آن اينكه در باره خداى تعالى به جز حق چيزى نگويند.

البته اين امكان نيز هست كه بگوئيم: خطاب متوجه يهود و نصارا هر دو است، براى اينكه يهوديان نيز مانند نصارا در دين خود غلو كردند و در باره خداى تعالى سخنان غير حقى گفتند، هم چنان كه قرآن يكى از سخنان يهود را حكايت كرده مى‏فرمايد: ﴿وَ قَالَتِ اَلْيَهُودُ عُزَيْرٌ اِبْنُ اَللَّهِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اَللَّهِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلىَ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ ... وَ لاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اَللَّهِ﴾ .

و بنابراين، اينكه دنبال جمله مورد بحث فرمود: ﴿إِنَّمَا اَلْمَسِيحُ عِيسَى اِبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اَللَّهِ...﴾ در حقيقت از باب خصوصى كردن خطابى عمومى است تا تكليف خاص طائفه خاصى

از مخاطبين را بيان كند.

البته اين احتمالى بيش نيست و ظاهر سياق كه دلالت مى‏كند بر اينكه جمله: ﴿إِنَّمَا اَلْمَسِيحُ عِيسَى اِبْنُ مَرْيَمَ...﴾ تعليل جمله: ﴿لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ است، اين احتمال را بعيد مى‏سازد، براى اينكه لازمه تعليل بودن آن جمله اين است كه خطاب مخصوص به نصارا باشد و اگر هم كلمه «مسيح مبارك» را آورد و هم كلمه «عيسى» را و هم نام مادرش مريم را، براى اين بود كه ديگر كسى پيدا نشود و كلام خداى را به معنايى ديگر معنا نكند و نيز براى اين بود كه كلام دليلى باشد بر اينكه عيسى يك انسان مخلوق بوده مثل هر انسانى ديگر كه از مادرى متولد مى‏شود و جمله: ﴿وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلىَ مَرْيَمَ﴾ تفسيرى است براى معناى كلمه، چون كلمه در اينجا همان كلمه «كن» يعنى كلمه خلقت و ايجاد است كه اين كلمه وقتى بر مريم بتول يعنى بكر و دست نخورده القاء شده باردار بر عيسى روح الله گرديد با اينكه اسباب عادى از قبيل ازدواج و غيره در بين نبود. آرى كلمه «كن» چنين است كه‏ ﴿إِذَا قَضىَ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ .

و بر اين حساب تمامى موجودات عالم كلمه خدايند، چيزى كه هست موجودات ديگر غير عيسى بن مريم اگر موجود مى‏شوند پاى اسباب عادى در موجود شدنشان در كار است و تنها موجودى كه در خلقتش سببى از اسباب عادى در موجود شدنشان در كار است و تنها موجودى كه در خلقتش سببى از اسباب عادى را فاقد بوده عيسى (علیه السلام) است و به همين جهت در اين آيه مختص به اسم «كلمه» شده، چون بعضى از سبب‏هاى عادى در ولادت او وجود نداشته است.

#### «كلمه» و «روح» بودن عيسى (علیه السلام)

﴿وَ رُوحٌ مِنْهُ﴾ و مطابق آيه شريفه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلرُّوحِ قُلِ اَلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾

روح از عالم امر است و عيسى (علیه السلام) كلمه «كن» خدا بود و چون كلمه «كن» از عالم امر است پس عيسى روح نيز بود، ما در سابق يعنى در جلد سوم اين كتاب آنجا كه از خلقت عيسى بحث مى‏كرديم در باره اين آيه سخن گفتيم.

﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ اِنْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اَللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ حرف «فا» كه در اول اين جمله در آمده، «فاء» تفريع است و مى‏فهماند مطلب نتيجه‏اى است كه از اول كلام گرفته مى‏شود، چون گفتار در اول به وسيله جمله: ﴿إِنَّمَا

اَلْمَسِيحُ﴾ تعليل شده بود، از آن تعليل اين نتيجه را گرفته كه پس بايد به خدا و رسول او ايمان بياوريد و سخن از سه خدا مگوييد و خلاصه كلام اينكه وقتى معلوم شد كه عيسى كلمه الله و روح خدا است، بر شما واجب مى‏شود كه او را به همين عنوان بشناسيد و ايمانتان به او ايمان به خدا و به ربوبيت خدا و به رسولان خدا باشد كه يكى از آنان عيسى است و هرگز سخن از سه خدايى مگوييد و اين ترك اعتقاد به سه خدا و يا ايمان به خدا و رسولانش در حالى است كه خير شما در آن است.

و منظور از كلمه: «ثلاثه» سه اقنوم مسيحيت است (كه پايه اين كيش را تشكيل مى‏دهد) و آن عبارت از: پدر، پسر، و روح القدس است و ما در تفسير آيات نازله در باره مسيح (علیه السلام) در سوره آل عمران راجع به اقنوم‏هاى سه‏گانه بحث كرده‏ايم.

#### منزه بودن خداى سبحان از داشتن فرزند و نفى فرزند بودن عيسى (علیه السلام) براى خدا و الوهيت او

﴿سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ...﴾ كلمه «سبحان» مفعول مطلق از فعل تسبيح است و على القاعده بعد از فعل مى‏آيد، ليكن در اينجا فعلش در تقدير است كه تقديرش «اسبحه سبحانه» است و جمله: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ...﴾ متعلق به همان فعل است و اگر كلمه «سبحانه» به صداى بالا آمده از اين بابت است كه حرف جرى در تقدير بر سر داشته و افتاده و قاعده چنين است كه هر جا عامل جر دهنده افتاد كلمه‏اى كه اگر آن نيفتاده بود مجرور خوانده مى‏شد، منصوب خوانده مى‏شود و تقدير كلام «اسبحه للتسبيح» است يعنى براى تسبيح و تنزيه از اينكه داراى فرزندى باشد، و اين جمله، جمله‏اى است معترضه كه به منظور تعظيم آورده شده و گر نه اصل كلام و بدون اين جمله معترضه چنين است: ﴿وَ لاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ اِنْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اَللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، ... ﴿لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ...﴾.

و جمله: ﴿لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾ جمله‏اى است حاليه و يا جمله‏اى است استينافى و از نو و به هر حال چه آن باشد و چه اين، احتجاج و استدلالى است بر اينكه خداى سبحان فرزند ندارد، زيرا فرزند به هر جور كه فرض شود عبارت است از فردى كه ذاتش و صفاتش و آثار ذاتش شبيه به فردى باشد كه از آن فرد متولد شده و بعد از آنكه ثابت شد كه آنچه در آسمان‌ها و در زمين است مملوك خدا است هم ذاتش و هم آثار ذاتش، و روشن گرديد كه خداى تعالى قيوم بر هر چيزى است و قوام تمام كائنات به وجود او به تنهايى است، ديگر فرض ندارد كه چيزى شبيه به او باشد، پس به همين دليل او فرزندى ندارد.

و چون مقام آيه مقام تعميم دادن به كل موجودات عالم و ما سواى خداى عز و جل بود اين لازمه را در پى داشت كه جمله: ﴿مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾ يك تعبير كنايه‏اى باشد

از آنچه غير خدا است، چون خود آسمان‌ها و زمين نيز داخل در اين استدلالند و استدلال منحصر به موجودات داخل آسمان‌ها و زمين نيست هر چند كه از نظر تحت اللفظى آسمان و زمين جز موجودات داخل در آن دو نيست.

و چون مضمون آيه يعنى امر و نهيى، كه در آن آمده هدايت عامه بشر به سوى خير بشر بود، خير دنيا و خير آخرتش، لذا دنباله آيه فرمود: ﴿وَ كَفىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ يعنى خدا ولى همه شؤون بشر است و مدبر امور شما انسان‌ها است، شما را به سوى آنچه خير شما در آن است هدايت و به سوى صراط مستقيم ارشاد مى‏كند.

﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ اَلْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لاَ اَلْمَلاَئِكَةُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾ اين جمله احتجاجى ديگر بر فرزند نداشتن خداى تعالى و در نتيجه بر معبود نبودن مسيح (علیه السلام) به قول مطلق است، چه اينكه آن جناب براى خدا فرزندى فرض بشود و چه اينكه سومى از سه خدا دانسته شود، زيرا مسيح بنده خدا بود و ابدا از بندگى خدا عار و استنكاف نداشت و اين مطلبى است كه مسيحيان نيز آن را منكر نيستند، انجيل‏هايى هم كه به عنوان كتاب مقدس در دست ايشان است آن را انكار ندارد، بلكه صريح است در اينكه عيسى خدا را بندگى مى‏كرد و براى خدا نماز مى‏خواند و اگر خود او خدا بود ديگر معنا نداشت كه خداى كوچك يا به عبارت ديگر خداى پسر براى كسى عبادت كند، چون در اين صورت او نيز از سنخ خدا و معبود خلق بود و معنا ندارد كسى خودش را بپرستد و عبادت كند و يا يكى از دو خداى ديگر را بپرستد، چون بنا بر اقنوم‏هاى سه‏گانه وجود عيسى منطبق بر آن خدايان ديگر هست و ما، در مباحثى كه پيرامون مسيح داشتيم در اين باره بحث كرديم.

﴿وَ لاَ اَلْمَلاَئِكَةُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾ اين جمله گفتار را تعميم داده، شامل ملائكه نيز مى‏كند، چون حجت مذكور عينا در ملائكه نيز جريان دارد، در نتيجه برهانى مى‏شود عليه كسانى چون مشركين عرب كه مى‏گفتند: ملائكه دختران خدايند، پس مى‏توان گفت: اين جمله استطرادى است، يعنى چون جاى گفتنش بود از باب «الكلام يجر الكلام» حرف، حرف مى‏آورد در وسط آيه آمده است.

و اگر در اين آيه كه فرموده: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ اَلْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لاَ اَلْمَلاَئِكَةُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾، از عيسى بن مريم (علیهاالسلام) تعبير كرد به مسيح و همچنين اگر ملائكه را توصيف كرد به مقربين، براى اين بود كه اشاره‏اى هم به علت اين دو وصف كرده باشد، يعنى بفهماند اگر گفتيم: عيسى بن مريم (علیهاالسلام) از عبادت خدا استنكاف ندارد، براى اين

بود كه او مسيح يعنى مبارك بود و اگر گفتيم: ملائكه هم استنكاف ندارند براى اين بود كه آنها مقرب درگاه خدايند و اگر احتمال آن مى‏رفت كه روزى مسيح از عبادت خدا استنكاف كند، خداى تعالى او را مبارك نمى‏كرد و همچنين ملائكه را به قرب خود راه نمى‏داد، علاوه بر اينكه در آيه شريفه: ﴿وَجِيهاً فِي اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ مِنَ اَلْمُقَرَّبِينَ﴾ ، مسيح به صفت مقرب نيز توصيف شده است.

﴿وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً...﴾ اين جمله حال است از مسيح و ملائكه و در عين حال كار تعليل را هم مى‏كند و چنين معنايى به كلام مى‏دهد كه: «چگونه ممكن است مسيح و ملائكه مقرب خدا از عبادت خدا استنكاف كنند در حالى كه كسانى كه از عبادت او استنكاف و استكبار مى‏كنند، چه از جن باشند و چه از انس و چه از ملائكه، همه به زودى در پيشگاه او محشور مى‏شوند و او طبق اعمالى كه كرده‏اند جزايشان مى‏دهد و مسيح و ملائكه اين معنا را مى‏دانند و به آن ايمان دارند و از خداى تعالى و از چنان روزى پروا مى‏كنند.»

دليل بر اينكه جمله: ﴿وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ...﴾ در معناى اين است كه مسيح و ملائكه به اين حقيقت آگاهند كه مستكبرين كيفر خواهند شد، اين است كه كلمه: «يستكبر» را دنبال كلمه «يستنكف» آورد و اين را با آن مقيد كرد، چون استنكاف به تنهايى باعث سخط الهى نمى‏شود، زيرا استنكاف دو جور ممكن است باشد، يكى از نادانى و استضعاف و ديگرى از استكبار، آن استنكافى باعث خشم و غضب الهى مى‏شود كه از باب استكبار باشد و مسيح و ملائكه اگر فرضا استنكاف بكنند از جهل و استضعاف نيست و جز از در استكبار نمى‏تواند باشد، چون آنان به مقام پروردگارشان آگاهند و به همين جهت مى‏بينيم در اول آيه نامى از استكبار نياورد و تنها به ذكر استنكاف اكتفاء نموده و فرمود: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ اَلْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لاَ اَلْمَلاَئِكَةُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾ ولى در تعليل مطلب استكبار را هم آورد تا بفهماند! اگر در حق نامبردگان فرض استنكاف بشود، حتما از باب استكبار خواهد بود نه از در جهل و استضعاف.

كلمه «جميعا» در اين صدد است كه بفهماند همه خلائق - خوبشان و بدشان - را محشور مى‏كند تا در نتيجه زمينه براى تفصيلى كه بعدا مى‏آيد و مى‏فرمايد: ﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ...﴾ فراهم شود.

﴿وَ لاَ يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً﴾ اگر در اين جمله متعرض اين نكته شد كه خلائق در روز حشر به غير از خدا ولى و ياورى ندارند، براى اين بود كه با عقيده باطل الوهيت مسيح و ملائكه مقابله كرده باشد.

#### معناى «برهان» و مراد از برهان در: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾

﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾ راغب در كتاب خود (مفردات) گفته است: كلمه: «برهان» به معناى بيان دليل است و اين كلمه بر وزن «فعلان» است مانند رجحان و «ثنيان» و بعضى از علماى ادب گفته‏اند: اين كلمه مصدر است و فعل «بره يبره» از آن مشتق مى‏شود كه به معناى «روشن شد و روشن مى‏شود» است اين بود گفتار راغب.

پس بر اين حساب اين كلمه در هر حال مصدر است ولى بسا مى‏شود كه در معناى فاعل استعمال مى‏شود و اين وقتى است كه خود دليل و حجت را برهان بخوانند، يعنى روشن كننده.

و مراد از نور، چيزى به جز قرآن نمى‏تواند باشد، چون در باره‏اش فرموده: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً﴾، ممكن هم هست مراد از برهان نيز قرآن باشد و اين دو جمله بنابراين مؤكد يكديگرند.

اين احتمال هم هست كه مراد از كلمه «برهان» رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد، مؤيد اين احتمال اين است كه جمله در ذيل آياتى واقع شده كه بيانگر صدق رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در رسالتش مى‏باشد و مؤيد ديگرش اين است كه قرآن از ناحيه خداى تعالى نازل شده (و نمى‏شود گفت: قرآن نزد شما آمده) و مؤيد سومش اين است كه آيه شريفه مورد بحث، نتيجه گيرى از آن آيات است و باز مؤيد ديگر آن جمله: ﴿وَ اِعْتَصَمُوا بِهِ﴾ در آيه بعد است، چون در سوره آل عمران در تفسير آيه: ﴿وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ گفتيم: كه مراد از اعتصام، تمسك به كتاب خدا و پيروى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است.

﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اِعْتَصَمُوا بِهِ...﴾ اين جمله ثواب كسانى را بيان مى‏كند كه برهان پروردگار خود را و نور نازل از ناحيه او را پيروى كرده‏اند.

و اين آيه چنين مى‏نمايد كه از آيه قبلى انتزاع و نتيجه گيرى شده است، چون آيه قبلى هم ثواب كسانى را بيان مى‏كرد كه ايمان آورده، عمل صالح مى‏كنند و مى‏فرمود: ﴿فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ و شايد به همين جهت بوده كه در اينجا كيفر كسانى را كه از پيروى برهان و نور تخلف مى‏كنند بيان نكرد، چون اين آيه، خود، همان مضمون آيه قبل را دارد و با اين حال ديگر حاجتى نبود كه وضع متخلفين و آنها كه استنكاف و استكبار مى‏ورزند را دوباره تكرار كند، چون در اينجا فهماند جزاى پيروان اينجا، جزاى پيروان آنجا است و در اين ميان به جز دو طائفه وجود ندارد يا پيرو و يا متخلف.

و بر اين اساس جمله: ﴿فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ در مقابل جمله: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ است كه همانا بهشت باشد و نيز در اين آيه جمله: «و فضل» در مقابل جمله: ﴿وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ در آن آيه است و اما جمله: ﴿وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً﴾، در حقيقت يكى از آثار اعتصام به خداى تعالى است كه در سوره آل عمران نيز ذكرش آمده و فرموده بود: ﴿وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ .

## [سوره النساء (4):آيه 176]

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي اَلْكَلاَلَةِ إِنِ اِمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا اَلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ اَلْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَ اَللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ عَلِيمٌ ١٧٦﴾

### ترجمه آيه‏

از تو مساله ارث خويشاوندان را مى‏پرسند، بگو خدا در باره كلاله چنين پاسختان مى‏دهد، كه اگر مردى از دنيا رفت و هيچ فرزند ندارد، تنها خواهرى دارد، نصف اموالش از آن وى است، هم چنان كه اگر خواهر مى‏مرد و فرزند نداشت ارثش به او مى‏رسيد، حال اگر وارث برادر دو خواهر بودند، دو ثلث از اموال وى به آنان مى‏رسد، و اگر وارث ميت خواهر و برادرند، برادران هر يك به قدر دو خواهر مى‏برند، خدا براى شما بيان مى‏كند تا گمراه نشويد، و خدا به هر چيزى دانا است (176).

### بيان آيه‏

از اين آيه شريفه سهام و يا به عبارتى فريضه‏هاى كلاله يعنى خويشاوندان پدرى و مادرى و يا پدرى تنها را بطورى كه سنت آن را تفسير كرده بيان مى‏كند، هم چنان كه بر حسب بيان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آيه اول سوره سهام كلاله مادرى را بيان مى‏كرد، دليل بر اين معنا اين است كه سهام و فريضه‏هايى كه در اينجا آمده بيشتر از سهامى است كه در آنجا آمده،

و از اين آيات استفاده مى‏شود كه سهام مردان از سهام زنان بيشتر است.

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي اَلْكَلاَلَةِ إِنِ اِمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ...﴾ در سابق معناى «استفتاء» و «افتاء» و معناى «كلاله» گذشت.

و اينكه فرموده: ﴿لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ از ظاهرش بر مى‏آيد كه مراد از ولد اعم از مرد و زن (پسر و دختر) است، چون كلمه «ولد» وقتى مطلق ذكر شود شامل هر دو طائفه مى‏شود.

و در مجمع البيان گفته: بنابراين معناى اين جمله اين است كه كسى از دنيا برود، و فرزند و پدر نداشته باشد، و اگر پدر را هم در تقدير گرفتيم به دليل اجماع بود، اين بود گفتار صاحب مجمع‏ ، و اگر يكى از پدر و يا مادر وجود داشته باشد هرگز آيه شريفه سهم او را ناگفته نمى‏گذاشت، پس معلوم مى‏شود فرض آيه شريفه در جايى است كه مرده نه پدرى از خود به جاى گذاشته و نه مادرى.

و اينكه فرمود: ﴿وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾، بيانگر دو سهم است، يكى سهم خواهر از برادر مرده‏اش، و ديگرى سهم برادر از خواهر مرده‏اش، و از اينجا روشن مى‏شود كه سهم خواهر از خواهر و سهم برادر از برادر چقدر است، چون اگر اين دو فرض اخير سهم و فريضه جداگانه‏اى مى‏داشتند، در آيه شريفه بيان مى‏كرد.

علاوه بر اينكه جمله: ﴿وَ هُوَ يَرِثُهَا﴾ در معناى اين است كه فرموده باشد اگر قضيه به عكس شد، يعنى زنى از دنيا رفت و اولاد نداشت و تنها برادر يا خواهرى داشت، همه ارث او را مى‏برد، از اين هم كه بگذريم در جمله: ﴿فَإِنْ كَانَتَا اِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا اَلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ اَلْأُنْثَيَيْنِ﴾، «حظ» دو انثى همان حظ دو خواهر است، و سهم اخوه در اين دو صورت مقيد نشده به اينكه ميت مرد باشد يا زن، پس مرد بودن ميت و زن بودنش دخالتى در سهام ندارد.

و چيزى كه در آيه شريفه به آن تصريح شده چهار صورت است، يكى سهم خواهرى است كه تنها وارث ميت باشد، دوم سهم برادرى كه او نيز تنها وارث باشد، سوم سهم دو خواهر، و چهارم سهم خواهر و برادرى كه هر دو طائفه وارث ميت باشند، و حكم بقيه فرضيه‏هايى كه هست از اين چهار فرض معلوم مى‏شود، نظير موردى كه ميت تنها دو برادر داشته باشد، كه آن دو برادر همه اموال او را ارث مى‏برند، و بين خود بطور مساوى تقسيم مى‏كنند، اين حكم را از صورت دوم استفاده مى‏كنيم، كه فرمود اگر وارث يك برادر باشد همه اموال را مى‏برد.

و باز نظير موردى كه ميت يك برادر و يك خواهر داشته باشد، چون كلمه «اخوة» بر اين فرض نيز صادق است، كه بيانش در اول سوره گذشت، علاوه بر اينكه سنت، حكم همه اين فرضيه‏ها را بيان كرده.

و سهامى كه در اين آيه ذكر شده مختص آن موردى است كه خويشاوندان مانند كلاله پدرى تنها يا كلاله پدر و مادرى تنها وجود داشته باشند، و اگر هر دو طائفه باشند، مثل اينكه كسى از دنيا برود خواهرى پدر و مادرى، و خواهرى پدرى داشته باشد، خواهر پدرى ارث نمى‏برد، كه بيان حكم اين صورت در تفسير آيات اول سوره گذشت.

﴿يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا...﴾ يعنى خداى تعالى براى شما بيان مى‏كند «مخافة أن تضلوا تا مبادا گمراه شويد»، و يا «لئلا تضلوا تا گمراه نشويد» و اينطور سخن گفتن در عرب شايع است، از آن جمله عمرو بن كلثوم يكى از شعراى عرب گفته: «فعجلنا القرى أن تشتمونا» يعنى ما در پذيرايى از شما عجله كرديم از ترس اينكه مبادا ما را شماتت كنيد.

### بحث روايتى (در ذيل آيه شريفه مربوط به سهام ارث خويشاوندان ابوين يا پدرى)

در مجمع البيان از جابر بن عبد الله انصارى روايت كرده كه گفت: من بيمار شدم، در حالى كه نه خواهر - و يا هفت خواهر - داشتم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به عيادتم آمد، و به صورتم دميد، حالم جا آمد، عرضه داشتم: يا رسول الله اجازه مى‏دهى براى خواهرانم وصيت كنم كه دو ثلث اموالم را به آنان بدهند؟ فرمود: از اين بهتر، عرضه داشتم: قسمتى از اموالم چطور؟ فرمود: از اين بهتر، و بعد از آن مرا به حال خود گذاشت و رفت، و چيزى نگذشت كه برگشت و فرمود: اى جابر من چنان مى‏بينم كه تو با اين بيمارى از دنيا نمى‏روى ولى خداى تعالى در باره سهم خواهرانت آيه‏اى نازل كرد، و سهم آنان را دو ثلث معين نمود، اهل حديث گفته‏اند: جابر همواره مى‏گفته كه اين آيه در باره من نازل شده.

مؤلف: قريب به اين مضمون را سيوطى در در المنثور از جابر روايت كرده.

و در در المنثور است كه ابن ابى شيبه، و بخارى، و مسلم، و ترمذى، و نسايى و ابن

ضريس، و ابن جرير، و ابن منذر، و بيهقى (در كتاب دلائل)، همگى از براء روايت كرده‏اند كه گفت: آخرين سوره‏اى كه يك جا و بطور كامل نازل شد سوره برائت بود، و آخرين آيه‏اى كه به عنوان خاتمه سوره‏اى نازل شد آيه آخر سوره نسا بود كه مى‏فرمايد: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اَللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي اَلْكَلاَلَةِ﴾ .

مؤلف: در همان كتاب رواياتى چند از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و صحابه آورده كه آيه مورد بحث را آيه صيف - تابستان - مى‏ناميدند، و در مجمع در توجيه اين نامگذارى گفته علت آن اين بود كه در باره كلاله دو آيه نازل شد، يكى در زمستان و يكى در تابستان، آنكه در زمستان نازل شد آيه اول سوره نساء بود، و آن ديگرى آيه آخر سوره.

و در همان كتاب است كه ابو الشيخ در كتاب (الفرائض) از براء روايت كرده كه گفت: شخصى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيد: كلاله چه كسانند؟ فرمود: غير از فرزند و پدر بقيه كلاله‏اند.

و قمى در تفسير خود گفته: پدرم از ابن ابى عمير از ابن اذينة از بكير از امام باقر (علیه السلام) برايم روايت كرد كه گفت: اگر مردى از دنيا برود، و تنها يك خواهر داشته باشد نصف اموال او را ارث مى‏برد، به دليل همين آيه، هم چنان كه اگر يك دختر داشته باشد نصف مى‏برد، و نصف ديگر اموال را نيز از باب رحم به او مى‏دهند، البته اين در صورتى است كه ميت وارثى نزديك‏تر از او نداشته باشد.

حال اگر بجاى يك خواهر يك برادر داشته باشد او همه ارث را مى‏برد، هم چنان كه خداى تعالى فرمود: ﴿وَ هُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ و اگر وارث او دو خواهر باشند دو ثلث را بدليل اين آيه مى‏برند و يك ثلث باقى را از باب رحم به او مى‏دهند و اگر وارث ميت برادر و يا خواهر باشند برادران دو برابر خواهران مى‏برند و همه اينها در صورتى است كه ميت فرزند و پدر و مادر و يا همسر نداشته باشد.[[7]](#footnote-7)

مؤلف: عياشى در تفسير خود ذيل اين روايت چند روايت از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل كرده.

و در تفسير عياشى از بكير روايت كرده كه گفت: مردى وارد شد بر امام باقر (علیه السلام) و از زنى پرسيد كه از دنيا رفته، و شوهرش و خواهران مادرى و يك خواهر پدرى را به جاى گذاشته، حضرت فرمود: شوهرش نصف مى‏برد، كه از شش دانگ سه دانگ است، و خواهران مادرى ثلث مى‏برند كه دو سهم باشد و خواهر پدرى يك سهم مى‏برد جمعا مى‏شود شش دانگ.

آن مرد عرضه داشت: يا ابا جعفر نظريه زيد و ابن مسعود و عامه و قاضيان غير اين است، آنها مى‏گويند: خواهر پدرى و مادرى سه سهم از شش سهم را مى‏برند، سه سهم ديگر را شوهر (چون قائل به عول يعنى خرد شدن سهام ارث كه شرح آن در كتب فقه آمده هستند) لذا سهام از مخرج شش به مخرج هشت مبدل مى‏شود تا خواهران مادرى هم دو ثلث خود را ببرند امام باقر (علیه السلام) فرمود: به چه دليل اينطور نظر دادند؟ آن مرد گفت به اين دليل كه خداى تعالى فرموده: ﴿وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ حضرت فرمود: اگر شما به دستور خداى تعالى استدلال مى‏كنيد چرا سهم برادر را كم كرديد؟ با اينكه خداى تعالى سهم خواهر را نصف نام برده، و سهم برادر را كل مال دانسته، با اينكه كل مال بيش از نصف مال است، و خداى تعالى در باره خواهر فرموده: ﴿فَلَهَا اَلنِّصْفُ﴾ و در خصوص برادر فرموده: ﴿وَ هُوَ يَرِثُهَا﴾، يعنى همه مال را مى‏برد ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾، اگر خواهر فرزند نداشته باشد، بنابراين شما در بعضى از فرضيه‏هايتان به كسى كه خدا همه مال را به او داد هيچ چيزى نمى‏دهيد و به كسى كه خداى تعالى نصف داده همه مال را مى‏دهيد.

و در در المنثور است كه عبد الرزاق، و ابن منذر، و حاكم، و بيهقى از ابن عباس روايت كرده‏اند كه شخصى از وى راجع به مردى پرسيد كه از دنيا رفته و يك دختر و يك خواهر پدر و مادرى از خود بجاى گذاشته، ابن عباس گفت دختر نصف ارث را مى‏برد، و خواهر هيچ سهمى ندارد، و آنچه باقى مى‏ماند براى عصبه (اقرباى پدرى) ميت است، شخصى اعتراض كرد كه عبد الله عمر سهم خواهر را نصف قرار داده، ابن عباس گفت شما بهتر مى‏دانيد يا خداى تعالى؟ خداى تعالى فرموده: (اگر مردى از دنيا رفت و فرزندى نداشت و يك خواهر داشت نصف ارث از آن او است) و شما مى‏گوئيد: نصف از آن او است هر چند كه ميت فرزند داشته باشد.

مؤلف: و در معانى قبلى رواياتى ديگر هست.

# سوره مائده (5)

سوره مائده مدنى است و يكصد و بيست (120) آيه دارد.

## [سوره المائدة (5):آيات 1 تا 3]

﴿بِسْمِ اَللَّهِ اَلرَّحْمَنِ اَلرَّحِيمِ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ اَلْأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي اَلصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اَللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ١ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اَللَّهِ وَ لاَ اَلشَّهْرَ اَلْحَرَامَ وَ لاَ اَلْهَدْيَ وَ لاَ اَلْقَلاَئِدَ وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَاناً وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ وَ اَلتَّقْوى‏َ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوَانِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ شَدِيدُ اَلْعِقَابِ ٢ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ وَ اَلدَّمُ وَ لَحْمُ اَلْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اَللَّهِ بِهِ وَ اَلْمُنْخَنِقَةُ وَ اَلْمَوْقُوذَةُ وَ اَلْمُتَرَدِّيَةُ وَ اَلنَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى اَلنُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اُضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣﴾

### ترجمه آيات‏

بنام خدا كه هم رحمتى عمومى دارد و هم رحمتى خاص به مؤمنين - هان اى كسانى كه ايمان آورديد به قراردادها و تعهدات وفا كنيد، گوشت چارپايان به استثناى آنهايى كه برايتان بيان مى‏شود براى شما حلال شده است، نه براى كسى كه شكار را در حالى كه محرم هستيد حلال مى‏داند، (و بدانيد) كه

خدا هر حكمى را كه بخواهد صادر مى‏كند (1).

هان اى كسانى كه ايمان آورديد مقتضاى ايمان اين است كه - شعائر خداى و - چهار - ماه حرام را حلال مشماريد و نيز كشتن و خوردن قربانيهاى بى نشان مردم و قربانيهاى نشان دار آنان را حلال ندانيد، و متعرض كسانى كه به اميد فضل و خوشنودى خدا، راه بيت الحرام را پيش گرفته‏اند نشويد، و هر گاه از احرام در آمديد مى‏توانيد شكار كنيد، و دشمنى و كينه كسانى كه نگذاشتند به مسجد الحرام درآئيد شما را وادار به تعدى نكند، يكديگر را در كار نيك و در تقوا يارى كنيد، و در گناه و دشمنى به يكديگر كمك مكنيد و از خدا پروا كنيد، كه خدا شديد العقاب است (2).

اما آن گوشتها و چيزهايى كه خوردنش بر شما حرام شده گوشت مردار و خون و گوشت خوك و گوشت حيوانى است كه هنگام ذبح نام غير خدا بر آن برده شده، و حيوانى كه خفه شده، و يا به وسيله كتك مرده، يا سقوط كرده، و يا به وسيله ضربت شاخ حيوانى ديگر مرده، و يا درنده از آن خورده، مگر آنكه آن را زنده در يابيد، و ذبح كنيد، و آنچه به رسم جاهليت براى بتها ذبح شده، و نيز اينكه اموال يكديگر را به وسيله اوتار (با چوبه تير) قسمت كنيد، امروز است كه ديگر كفار از ضديت با دين شما مايوس شدند، ديگر از آنها نترسيد، و تنها از من بترسيد امروز است كه دين شما را تكميل كردم، و نعمت خود بر شما تمام نمودم، و امروز است كه دين اسلام را براى شما پسنديدم - و آنچه گفتيم حرام است در حال اختيار حرام است - اما اگر كسى در محلى كه قحطى طعام است به مقدارى كه از گرسنگى نميرد نه زيادتر كه به طرف گناه متمايل شود مى‏تواند بخورد، كه خدا آمرزگار رحيم است (3).

### بيان آيات‏

اگر در آيات اين سوره، آيات اول و آخر و وسطش دقت كنيم و در مواعظ و داستانهايى كه اين سوره متضمن آنها است تدبر كنيم، خواهيم دريافت كه غرض جامع از اين سوره دعوت به وفاى به عهدها، و پايدارى در پيمانها، و تهديد و تحذير شديد از شكستن آن و بى اعتنايى نكردن به امر آن است و اينكه عادت خداى تعالى به رحمت و آسان كردن تكليف بندگان و تخفيف دادن به كسى كه تقوا پيشه كند و ايمان آورد و باز از خدا بترسد و احسان كند جارى شده، و نيز بر اين معنا جارى شده كه نسبت به كسى كه پيمان با امام خويش را بشكند، و گردن‏كشى و تجاوز آغاز نموده از بند عهد و پيمان در آيد، و طاعت امام را ترك گويد، و حدود و ميثاقهايى كه در دين گرفته شده بشكند، سخت‏گيرى كند.

و به همين جهت است كه مى‏بينى بسيارى از احكام حدود و قصاص، و داستان مائده زمان عيسى (علیه السلام)، كه از خدا خواست مائده‏اى از آسمان براى او و يارانش بيايد، و داستان دو پسران آدم، و اشاره به بسيارى از ظلمهاى بنى اسرائيل و پيمان‏شكنى‏هاى آنان در

اين سوره آمده است، و در آياتى بر مردم منت مى‏گذارد كه دينشان را كامل و نعمتشان را تمام كرد، و طيبات را بر ايشان حلال، و خبائث را بر ايشان حرام كرد، و احكام و دستوراتى بر ايشان تشريع كرد كه مايه طهارت آنان است، و در عين حال عسر و حرجى هم نمى‏آورد.

مناسب با زمان نزول اين سوره نيز تذكر اين مطالب بوده، براى اينكه اهل حديث و تاريخ اتفاق دارند بر اينكه سوره مائده آخرين سوره از سوره‏هاى مفصل قرآن است، كه در اواخر ايام حيات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر آن جناب نازل شده، در روايات شيعه و سنى هم آمده كه در مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست، چون بعد از مائده چيزى نازل نشد تا آن را نسخ كند، و مناسب با اين وضع همين بود كه در اين سوره به حفظ پيمانهايى كه خداى تعالى از بندگانش گرفته، و خويشتن دارى در حفظ آنها سفارش كند.

#### معناى «عقد» و وجوهى كه در بيان مراد از عقود در ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ گفته شده است‏

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كلمه «عقود» جمع عقد است، و عقد به معناى گره زدن و بستن چيزى است به چيز ديگر، بستن به نوعى كه به خودى خود از يكديگر جدا نشوند، مثل بستن و گره زدن يك طناب و يك ريسمان به طناب و ريسمانى مثل خودش و لازمه گره خوردن اين است كه هر يك ملازم ديگرى باشد، و از آن جدا نباشد، و اين لوازم در گره خوردن دو چيز محسوس در نظر مردم معتبر بوده، و سپس همه اينها را در گره‏هاى معنوى نيز معتبر شمردند، مثلا در عقد معاملات از خريد و فروش و اجاره و ساير معاملات معمول و نيز در عهدها و پيمانها كلمه عقد را اطلاق كردند، چون اثرى كه در گره زدن هست در اينها نيز وجود داشت و آن اثر عبارت بود از لزوم آن پيمان و التزام در آن.

و چون عقد - كه همان عهد باشد - شامل همه پيمانهاى الهى و دينى كه خدا از بندگانش گرفته مى‏شود و نيز شامل اركان دين و اجزاى آن چون توحيد و نبوت و معاد و ساير اصول عقائد و اعمال عبادتى و احكام تشريعى و امضايى و از آن جمله شامل عقد معاملات و غيره مى‏شود، و چون لفظ «العقود» جمع محلى به الف و لام است، لا جرم مناسب‏تر و صحيح‏تر آن است كه كلمه «عقود» در آيه را حمل كنيم بر هر چيزى كه عنوان عقد بر آن صادق است.

با اين بيان روشن مى‏شود كه معناى خاصى كه بعضى از مفسرين براى عقد كرده‏اند صحيح نيست، يكى گفته: مراد از عقود عقودى است كه در بين مردم جريان دارد، مانند عقد بيع و نكاح و عهد، و يا عهدى كه آدمى خودش با خود مى‏بندد، مثلا سوگند مى‏خورد كه فلان كار را بكند يا نكند، و ديگرى گفته: مراد از عقود پيمانهايى است كه اهل جاهليت در بين خود مى‏بستند، مبنى بر اينكه يكديگر را در هنگامى كه مورد حمله قرار گرفتند يارى دهند، و يا

اگر كسى خواست به آنها زور بگويد از او جلوگيرى نمايند و اين همان حلفى است كه در مردم جاهليت دائر بوده، و در سر زبانها معروف است.

بعضى ديگر گفته‏اند: مراد از «العقود» ميثاقهايى است كه از اهل كتاب گرفته مى‏شده، كه بدانچه در تورات و انجيل هست عمل كنند اينها وجوهى است كه در معنا و مراد به كلمه «عقود» ذكر كرده‏اند، و بر هيچ يك از آنها دليلى از ناحيه لفظ آيه نيست، علاوه بر اينكه ظاهر جمع محلى به الف و لام - صيغه جمعى كه الف و لام در اولش در آمده باشد - عموميت را مى‏رساند، و نيز مطلق آمدن عقد كه در عرف شامل همه عقود مى‏شود از اين وجوه نمى‏سازد.

### بحثى پيرامون معناى عقد

قرآن كريم همانطور كه از ظاهر جمله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ملاحظه مى‏كنيد، دلالت دارد بر اينكه دستور اكيد داده بر وفا كردن به عقود، و ظاهر اين دستور عمومى است، كه شامل همه مصاديق مى‏شود، و هر چيزى كه در عرف عقد و پيمان شمرده شود و تناسبى با وفا داشته باشد را در بر مى‏گيرد، و عقد عبارت است از هر فعل و قولى كه معناى عقد لغوى را مجسم سازد، و آن معناى لغوى عبارت است از برقرار كردن نوعى ارتباط بين يك چيز و بين چيز ديگر، بطورى كه بسته به آن شود، و از آن جدايى نپذيرد، مانند عقد بيع، كه عبارت است از نوعى ربط ملكى بين كالا و مشترى، بطورى كه مشترى بعد از عقد بتواند در آن كالا به هر جورى كه بخواهد تصرف كند، و علاقه‏اى كه قبلا فروشنده با آن كالا داشت قطع شود، و ديگر نتواند در آن كالا دخل و تصرف كند چون ديگر مالكيتى در آن ندارد.

و مثل عقد نكاح كه عبارت است از ايجاد رابطه زناشويى بين زن و مردى بنحوى كه آن مرد بتواند از آن زن تمتع ببرد و عمل زناشويى با او انجام دهد و آن زن ديگر نتواند چنين رابطه‏اى با غير آن مرد برقرار نموده، مردى ديگر را بر ناموس خود تسلط دهد، و مانند عهدى كه صاحب عهد شخص معهود له را بر خود مسلط مى‏سازد، تا آن عهد را براى او وفا كند، و نتواند عهد بشكند.

قرآن كريم در وفاء به عهد به همه معانى كه دارد تاكيد كرده، و رعايت عهد را و در همه معانى آن و همه مصاديقى كه دارد تاكيد شديد فرموده، تاكيدى كه شديدتر از آن نمى‏شود، و كسانى كه عهد و پيمان را مى‏شكنند را به شديدترين بيان مذمت فرموده، و به وجهى عنيف و لحنى خشن تهديد نموده، و كسانى را كه پاى بند وفاى به عهد خويشند در آياتى

بسيار مدح و ثنا كرده، و آيات آن قدر زياد است كه حاجتى بذكر آنها نيست. و لحن آيات و بياناتى كه دارد طورى است كه دلالت مى‏كند بر اينكه خوبى وفاى به عهد و زشتى عهدشكنى از فطريات بشر است، و واقع هم همين است.

#### حسن وفاى به عهد و قبح نقض عهد از فطريات بشر است و انسان در زندگى فردى و اجتماعى بى نياز از عهد و وفاى به آن نيست‏

و علت و ريشه اين مطلب اين است كه بشر در زندگيش هرگز بى نياز از عهد و وفاى به عهد نيست، نه فرد انسان از آن بى نياز است، و نه مجتمع انسان، و اگر در زندگى اجتماعى بشر كه خاص بشر است دقيق شويم، خواهيم ديد كه تمامى مزايايى كه از مجتمع و از زندگى اجتماعى خود استفاده مى‏كنيم، و همه حقوق زندگى اجتماعى ما كه با تامين آن حقوق آرامش مى‏يابيم، بر اساس عقد اجتماعى عمومى و عقدهاى فرعى و جزئى مترتب بر آن عهدهاى عمومى استوار است، پس ما نه از خود براى انسان‌هاى ديگر اجتماعمان مالك چيزى مى‏شويم، و نه از آن انسان‌ها براى خود مالك چيزى مى‏شويم، مگر زمانى كه عهدى عملى به اجتماع بدهيم، و عهدى از اجتماع بگيريم، هر چند كه اين عهد را با زبان جارى نكنيم چون زبان تنها در جايى دخالت پيدا مى‏كند كه بخواهيم عهد عملى خود را براى ديگران بيان كنيم، پس ما همين كه دور هم جمع شده و اجتماعى تشكيل داديم در حقيقت عهدها و پيمانهايى بين افراد جامعه خود مبادله كرده‏ايم هر چند كه به زبان نياورده باشيم و اگر اين مبادله نباشد هرگز اجتماع تشكيل نمى‏شود، و بعد از تشكيل هم اگر به خود اجازه دهيم كه يا به ملاك اينكه زورمنديم، و كسى نمى‏تواند جلوگير ما شود، و يا به خاطر عذرى كه براى خود تراشيده‏ايم اين پيمانهاى عملى را بشكنيم، اولين چيزى را كه شكسته‏ايم عدالت اجتماعى خودمان است، كه ركن جامعه ما است، و پناهگاهى است كه هر انسانى از خطر اسارت و استخدام و استثمار، به آن ركن ركين پناهنده مى‏شود.

و به همين جهت است كه خداى سبحان اين قدر در باره حفظ عهد و وفاى به آن سفارش‏هاى اكيد نموده، از آن جمله فرموده: ﴿وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ اَلْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُلاً﴾ ، و اين آيه شريفه مانند غالب آياتى كه وفاى به عهد را مدح و نقض آن را مذمت كرده هم شامل عهدهاى فردى و بين دو نفرى است، و هم شامل عهدهاى اجتماعى و بين قبيله‏اى و قومى و امتى است، بلكه از نظر اسلام وفاى به عهدهاى اجتماعى مهم‏تر از وفاى به عهدهاى فردى است، براى اينكه عدالت اجتماعى مهم‏تر و نقض آن بلائى عمومى‏تر است.

#### اهتمام شارع مقدس اسلام به حرمت عهد و لزوم وفاى به آن‏

و به همين جهت قرآن اين كتاب عزيز هم در مورد دقيق‏ترين عهدها و هم بى

اهميت‏ترين آن موارد با صريح‏ترين بيان و روشن‏ترين سخن از نقض عهد منع كرده، از آن جمله فرموده: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى اَلَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ ، فَسِيحُوا فِي اَلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اِعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اَللَّهِ وَ أَنَّ اَللَّهَ مُخْزِي اَلْكَافِرِينَ ، وَ أَذَانٌ مِنَ اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى اَلنَّاسِ يَوْمَ اَلْحَجِّ اَلْأَكْبَرِ أَنَّ اَللَّهَ بَرِي‏ءٌ مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اَللَّهِ، وَ بَشِّرِ اَلَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ، إِلاَّ اَلَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً، وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً، فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلىَ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُتَّقِينَ ، فَإِذَا اِنْسَلَخَ اَلْأَشْهُرُ اَلْحُرُمُ فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ اُحْصُرُوهُمْ وَ اُقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ .

و اين آيات همانطور كه سياقش به ما مى‏فهماند بعد از فتح مكه نازل شده، بعد از آنكه خداى تعالى در آن روز مشركين را خوار كرد، و قوت و شوكتشان را از بين برد، اينك در اين آيات بر مسلمانان واجب كرده كه سرزمين تحت تصرف خود را كه بر آن تسلط يافته‏اند از قذارت و پليدى شرك پاك كنند، و به همين منظور، خون مشركين را بدون هيچ قيد و شرطى هدر كرده، مگر آنكه ايمان آورند، و با اين همه تهديد مع ذلك جمعى از مشركين را كه بين آنها و مسلمانان عهدى برقرار شده استثناء كرده، و فرموده متعرض آنان نشوند، و اجازه هيچگونه آزار و اذيت آنان را به مسلمين نداده، با اينكه روزگار، روزگار ضعف مشركين و قوت و شوكت مسلمين بوده است، و هيچ عاملى نمى‏توانسته مسلمانان را از آزار و اذيت آن عده جلوگير شود، و همه اينها به خاطر احترامى است كه اسلام براى عهد و پيمان قائل است، و براى اهميتى

است كه اسلام در امر تقوا دارد.

بله عليه شكننده عهد حكم كرده است كه اگر عهدى را بعد از عقد شكست، آن عقد و آن پيمان ملغى و باطل است، و به طرف مقابلش اجازه داده كه بر وى تجاوز كند، به همان مقدارى كه او به وى تجاوز كرده، و در اين باره فرموده است: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اَللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ اَلَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ فَمَا اِسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُتَّقِينَ ... لاَ يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَ لاَ ذِمَّةً وَ أُولَئِكَ هُمُ اَلْمُعْتَدُونَ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ وَ آتَوُا اَلزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي اَلدِّينِ وَ نُفَصِّلُ اَلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ اَلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿فَمَنِ اِعْتَدىَ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدىَ عَلَيْكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ و باز فرموده: ﴿وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوَانِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ .

و جان كلام اينكه اسلام حرمت عهد و وجوب وفاى به آن را بطور اطلاق رعايت كرده، چه اينكه رعايت آن به نفع صاحب عهد باشد، و چه به ضرر او، آرى كسى كه با شخصى ديگر هر چند كه مشرك باشد پيمان مى‏بندد، بايد بداند كه از نظر اسلام بايد به پيمان خود عمل كند و يا آنكه از اول پيمان نبندد، براى اينكه رعايت جانب عدالت اجتماعى لازم‏تر، و واجب‏تر از

منافع و يا متضرر نشدن يك فرد است، مگر آنكه طرف مقابل عهد خود را بشكند، كه در اين صورت فرد مسلمان نيز مى‏تواند به همان مقدارى كه او نقض كرده نقض كند و به همان مقدار كه او به وى تجاوز نموده وى نيز به او تجاوز كند زيرا اگر در اين صورت نيز نقض و تجاوز جائز نباشد، معنايش اين است كه يكى ديگرى را برده و مستخدم خود نموده و بر او استعلاء كند، و اين در اسلام آن قدر مذموم و مورد نفرت است كه مى‏توان گفت نهضت دينى جز براى از بين بردن آن نبوده است. و به جان خودم سوگند كه اين يكى از تعاليم عاليه‏اى است كه دين اسلام آن را براى بشر و به منظور هدايت انسان‌ها به سوى فطرت بشرى خود آورده، و عامل مهمى است كه عدالت اجتماعى را كه نظام اجتماع جز به آن تحقق نمى‏يابد حفظ مى‏كند و مظلمه استخدام و استثمار را از جامعه نفى مى‏كند.

و قرآن اين كتاب عزيز به آن تصريح و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر طبق آن مشى نموده و سيره و سنت شريفه خود را بر آن اساس بنا نهادند و اگر نبود كه ما در اين كتاب تنها به بحث قرآنى مى‏پردازيم، داستانهايى از آن جناب در اين باره برايت نقل مى‏كرديم، و تو خواننده عزيز مى‏توانى به كتبى كه در سيره و تاريخ زندگى آن حضرت نوشته شده مراجعه نمايى.

#### مقايسه اسلام با ديگر سنت‏هاى اجتماعى در مساله عهد و وفاى به آن‏

و اگر بين سنت و سيره اسلام و سنتى كه ساير امت‌هاى متمدن و غير متمدن در خصوص احترام عهد و پيمان دارند مقايسه كنى، و مخصوصا اخبارى را كه همه روزه از رفتار امت‌هاى قوى با كشورهاى ضعيف مى‏شنويم كه در معاملات و پيمانهايشان چگونه معامله مى‏كنند؟! و در نظر بگيرى كه تا زمانى كه با پيمان خود آنها را مى‏دوشند پاى بند پيمان خود هستند، و زمانى كه احساس كنند كه عهد و پيمان به نفع دولتشان و مصالح مردمشان نيست آن را زير پا مى‏گذارند، آن وقت فرق بين دو سنت را در رعايت حق و در خدمت حقيقت بودن را لمس مى‏كنى.

آرى سزاوار منطق دين همين، و لايق منطق آنان همان است، چون در دنيا بيش از دو منطق وجود ندارد يك منطق مى‏گويد: بايد حق رعايت شود، حال رعايت آن به هر قيمتى كه مى‏خواهد تمام شود، زيرا در رعايت حق، مجتمع سود مى‏برد، و منطقى ديگر مى‏گويد: منافع مردم بايد رعايت شود، حال به هر وسيله‏اى كه مى‏خواهد باشد، هر چند كه منافع امت با زير پا گذاشتن حق باشد، منطق اول منطق دين، و دوم منطق تمامى سنت‏هاى اجتماعى ديگر است، چه سنت‏هاى وحشى، و چه متمدن، چه استبدادى و دموكراتى، و چه كمونيستى و چه غير آن.

خواننده عزيز توجه فرمود كه اسلام عنايتى كه در باب رعايت عهد و پيمان دارد را

منحصر در عهد اصطلاحى نكرد، بلكه حكم را آن قدر عموميت داد كه شامل هر شالوده و اساسى كه بر آن اساس بنائى ساخته مى‏شود بگردد، و در باره همه اين عهدها چه اصطلاحيش و چه غير اصطلاحيش سفارش فرمود.

در خاتمه بحث توجه بفرمائيد كه اين بحث دنباله‏اى دارد كه ان شاء الله تعالى در آينده خواهد آمد.

### بيان آيات‏

﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ اَلْأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ...﴾ كلمه «احلال» كه فعل ماضى مجهول «احلت» از آن اشتقاق يافته به معناى مباح كردن چيزى است، و كلمه «بهيمة» بطورى كه صاحب مجمع‏ گفته اسم است براى هر حيوان صحرايى و دريايى كه با چهار پا راه برود و بنا به گفته وى اضافه بهيمه به كلمه «انعام» از باب اضافه نوع به يكى از اصناف خودش است، (مثل اينكه بگويى (چهارپايان حلال گوشت)، كه چهارپايان نوعى است مشتمل بر دو صنف حلال گوشت و حرام گوشت، و در آن عبارت چهارپايان اضافه شده به صنف خودش)، و مثل اينكه بگويى نوع انسان چنين يا جنس حيوان چنان است، كه در هر دو عبارت، نوع اضافه شده به صنف، زيرا كلمه (جنس) هم نسبت به انواع حيوانات، نوع، و آن انواع صنف اويند.

بعضى از مفسرين گفته‏اند: اصلا كلمه بهيمه به انعام اضافه نشده، بلكه به كلمه «جنين» كه در تقدير است اضافه شده، و تقدير كلام «بهيمة جنين الانعام» است، بنا به گفته اين آقايان اضافه «لامى» خواهد بود، يعنى حرف «لام» در تقدير خواهد بود، و به هر حال منظور از بهيمة الانعام همان هشت جفت حيوانى است كه گوشتش حلال است، و جمله: ﴿إِلاَّ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ اشاره است به احكامى كه بعدا در آيه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ وَ اَلدَّمُ وَ لَحْمُ اَلْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اَللَّهِ بِهِ...﴾ مى‏آيد، كه در آيه بعضى از حالات آن هشت جفت حرام شده، و آن حالتى است كه حيوان حلال گوشت ذبح و تذكيه نشود، بلكه مردار گردد، و يا اگر ذبحش كردند بنام خدا نكردند.

و جمله‏ ﴿غَيْرَ مُحِلِّي اَلصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ حال است از ضمير خطاب در ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ﴾، مى‏فرمايد: گوشت بهيمه انعام بر شما حلال است، مگر آنهايى كه بعدا نام مى‏بريم، و مگر در حالى كه خود شما وضعى خاص داشته باشيد، يعنى محرم باشيد، و در حال احرام يكى از آن هشت صنف حيوان از قبيل آهو و گاو وحشى و گورخر را شكار كرده باشيد، كه در

اين صورت نيز خوردن گوشت آن بر شما حلال نيست، و چه بسا مفسرين كه گفته باشند اين جمله حال از ضمير خطاب در جمله «يتلى عليكم» است، و كلمه «صيد» مصدرى است كه به معناى مفعول - صيد شده - آمده، هم چنان كه كلمه «حرم» به دو ضمه، جمع حرام است و حرام به معناى محرم به كسره راء اسم فاعل است.

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اَللَّهِ وَ لاَ اَلشَّهْرَ اَلْحَرَامَ وَ لاَ اَلْهَدْيَ وَ لاَ اَلْقَلاَئِدَ وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَاناً﴾ در اين آيه مجددا مؤمنين مورد خطاب واقع شده‏اند، و اين تكرار خطاب شدت اهتمام به حرمات خداى تعالى را مى‏رساند.

در جمله «لا تحلوا حلال مكنيد» كلمه احلال كه مصدر آن فعل است، به معناى حلال كردن است، و حلال كردن و مباح دانستن ملازم با بى مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگارى است كه اين عمل را بى احترامى به خود دانسته، و اين كلمه در هر جا به يكى از اين معانى است، يا به معناى بى مبالاتى است، و يا به معناى بى احترامى نسبت به مقام و منزلت است «احلال شعائر الله» به معناى بى احترامى به آن شعائر و يا ترك آنها است، (و احلال شهر الحرام) به معناى اين است كه حرمت اين چهار ماه را كه جنگ در آنها حرام است نگه ندارند، و در آنها جنگ كنند، و همچنين در هر جا معناى مناسب به آنجا را افاده مى‏كند.

كلمه «شعائر» جمع شعيره است، كه به معناى علامت است، و كانه مراد از شعائر اعلام حج و مناسك آن باشد، و كلمه «شهر الحرام» به معناى ماههايى است كه خداى تعالى آنها را مورد احترام قرار داده، و آن عبارت است از چهار ماه قمرى، محرم و رجب و ذى القعده و ذى الحجه، و كلمه «هدى» به معناى آن حيوانى است كه آدمى از شهر خود با خود به طرف مكه مى‏برد، تا قربانى كند، از قبيل گوسفند و گاو و شتر، و كلمه «قلائد» جمع قلاده به معناى گردن بند است، و در اينجا به معناى هر چيزى است مانند نعل و مثل آن، كه به عنوان اعلام به قربانى، به گردن حيوان مى‏اندازند و به اين وسيله اعلام مى‏كنند - كه اين شتر يا گاو يا گوسفند قربانى راه خدا است، اگر احيانا گم شد، و كسى او را پيدا كرد، بايد به منا بفرستد تا از طرف صاحبش قربانى شود - و كلمه: «آمين» جمع كلمه آم است، كه اسم فاعل از فعل «ام، يؤم» است، و ماده آن «ام» به معناى قصد كردن است، پس معناى جمله‏ ﴿آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ كسانى هستند كه قصد زيارت خانه خدا را دارند، و جمله: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلاً﴾ حال از كلمه «آمين» است «فضل» به معناى مال و يا سود مالى است، كه در آيه‏ ﴿فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ

اَللَّهِ وَ فَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾ ، و آياتى ديگر به اين معنا است، و يا به معناى اجر آخرتى، و يا مطلق پاداش مالى است، و يا پاداش اعم از مالى و غير مالى است.

مفسرين در تفسير كلمات «شعائر» و «قلائد» و غير آن دو از سائر مفرداتى كه در آيه آمده اختلاف كرده‏اند، و اقوال مختلفى ارائه داده‏اند، و آنچه ما از اين ميان انتخاب كرده‏ايم همان است كه ذكر كرديم، چون با سياق آيه سازگارتر بود، و چون در نقل و انتقاد در اقوال ديگر فائده‏اى نبود، از نقل آنها صرف نظر كرديم.

﴿وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ و چون از احرام در آمديد شكار بكنيد، جمله: «شكار بكنيد» از آنجا كه در مقامى آمده كه شنونده احتمال مى‏داده شايد شكار كردن بعد از احرام نيز حرام باشد دلالت بر وجوب ندارد، تنها دلالت مى‏كند بر اينكه بعد از احرام، حرام و ممنوع نيست، و اصطلاحا چنين امرى را (امر عقيب حظر) مى‏گويند، يعنى امرى كه بعد از نهى در كلام بيايد، و كلمه «حل» كه ثلاثى مجرد است، و نيز «احلال» كه ثلاثى مزيد و از باب افعال است، هر دو يك معنا مى‏دهد، و آن عبارت است از خارج شدن از احرام.

﴿وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ وقتى گفته مى‏شود: «جرمه و يجرمه» معنايش اين است كه او را وادار به جرم كرد، و اگر معصيت را هم جريمه مى‏گويند چون وبال و عقوبت آن را كه يا مال است و يا شكنجه بر آدمى تحميل مى‏شود.

راغب گفته است: اصل در معناى ماده «جيم - را - ميم» بريدن است، و كلمه: «شنان» به معناى دشمنى و بغض است، و اينكه فرمود: «ان صدوكم»، معنايش اين است كه شما را از داخل شدن در مسجد الحرام منع كردند، و اين جمله يا بدل از «شنان» است، و يا عطف بيان مى‏باشد.

و حاصل معناى آيه اين است كه: (اين كينه و دشمنى كه آنها نگذاشتند شما داخل مسجد الحرام بشويد، شما را وادار نكند بر اينكه بر آنان تعدى كنيد و حال آنكه خدا شما را بر آنان مسلط كرده، وبال اين جرم بر شما تحميل نشود).

﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوَانِ...﴾ معناى اين جمله روشن است و اين جمله بيانگر اساس سنت اسلامى است، و خداى

سبحان در كلام مجيدش كلمه «بر» را تفسير كرده، و فرموده: ﴿وَ لَكِنَّ اَلْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ﴾ و ما در همانجا در باره «بر» بحث كرديم، و كلمه «تقوا» به معناى مراقب امر و نهى خدا بودن است، در نتيجه برگشت معناى تعاون بر بر و تقوا به اين است كه جامعه مسلمين بر بر و تقوا و يا به عبارتى بر ايمان و عمل صالح ناشى از ترس خدا اجتماع كنند، و اين همان صلاح و تقواى اجتماعى است، و در مقابل آن تعاون بر گناه - يعنى عمل زشت كه موجب عقب افتادگى از زندگى سعيده است، - و بر «عدوان» كه تعدى بر حقوق حقه مردم و سلب امنيت از جان و مال و ناموس آنان است، قرار مى‏گيرد، و ما در اين معنا در ذيل آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا...﴾ در جلد سوم اين كتاب پاره‏اى مطالب آورده‏ايم.

خداى سبحان بعد از آنكه از اجتماع «بر اثم» و «عدوان» نهى فرمود نهى خود را با جمله: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ شَدِيدُ اَلْعِقَابِ﴾ تاكيد كرد و اين در حقيقت تاكيدى است روى تاكيد ديگر، (تاكيد اول جمله: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ است، و تاكيد دوم تهديد ﴿إِنَّ اَللَّهَ شَدِيدُ اَلْعِقَابِ﴾ است).

#### تحريم خون و سه نوع گوشت‏

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ وَ اَلدَّمُ وَ لَحْمُ اَلْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اَللَّهِ بِهِ﴾ اين آيه شريفه مشتمل است بر حرمت خون و سه نوع گوشت كه در سوره‏هايى كه از قرآن قبل از اين سوره نازل شده بود نيز ذكر شده بود، مانند دو سوره انعام و نحل كه در مكه نازل شده بودند، و سوره بقره كه اولين سوره مفصلى است كه در مدينه نازل شد، در سوره انعام فرموده بود: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىَ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اَللَّهِ بِهِ فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ، در سوره نحل و سوره بقره فرموده: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةَ وَ اَلدَّمَ وَ لَحْمَ اَلْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اَللَّهِ فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ .

و همه اين آيات، - بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد - آن چهار چيز كه در صدر آيات مورد بحث ذكر شده‏اند حرام كرده، و آيه مورد بحث از نظر استثنايى كه در ذيل آن آمده شبيه به آن آيات است، در آن آيات مى‏فرمود: ﴿فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ...﴾.

در اينجا فرموده: ﴿فَمَنِ اُضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، و بنابراين آيه سوره مائده نسبت به اين معانى كه در آن آيات آمده در حقيقت مؤكد است.

بلكه نهى از آن چهار چيز و مخصوصا سه تاى اول يعنى ميته و خون و گوشت خوك تشريعش قبل از سوره انعام و نحل بوده، كه در مكه نازل شده‏اند، براى اينكه آيه سوره انعام تحريم اين سه چيز و حد اقل گوشت خوك را بدان علت مى‏داند كه رجس و پليدى است، و همين خود، دلالت دارد بر اينكه قبلا رجس تحريم شده بود.

آرى سوره مدثر از سوره‏هاى نازله در اول بعثت است «رجز» كه همان رجس است - را تحريم كرده بود، و فرموده بود: ﴿وَ اَلرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ .

و همچنين «منخنقة» و «موقوذة» و «متردية» «و نطيحة» و ﴿مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ﴾ يعنى حيوان خفه شده، و كتك خورده، و از بلندى پرت شده، و حيوانى كه با ضربه شاخ حيوان ديگر از بين رفته و پس مانده درندگان، همه از مصاديق ميته و مردارند به دليل اينكه يك مصداق را (در آخر اين آيه) از همه اينها استثناء كرده، و آن، همه اين نامبردگان است در صورتى كه آنها را زنده دريابند و ذبح كنند، پس آنچه در اين آيه نامبرده شده مصاديق يك نوعند، و براى اين افراد آن نوع يعنى مردار را اسم برده كه عنايت به توضيح افراد آن داشته و خواسته است خوراكيهاى حرام را بيشتر بيان كند، نه اينكه در آيه شريفه چيز تازه‏اى تشريع كرده باشد.

و همچنين بقيه چيزهايى كه در آيه شمرده و فرموده: ﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى اَلنُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾، كه اين دو عنوان هر چند كه اولين بارى كه در قرآن نامبرده شده‏اند در همين سوره بوده، و ليكن از آنجا كه خداى تعالى علت حرمت آنها را فسق دانسته، و فسق در آيه انعام نيز آمده، پس اين دو نيز چيز تازه‏اى نبوده كه تشريع شده باشد، و همچنين جمله: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ كه مى‏فهماند علت تحريم‏هاى مذكور در آيه اين است كه اينها اثمند، و قبل از اين آيه، و آيه سوره بقره اثم را تحريم كرده بود، و در سوره انعام هم فرموده بود: ﴿وَ ذَرُوا ظَاهِرَ اَلْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ﴾ ، و نيز فرموده بود: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ اَلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا

وَ مَا بَطَنَ وَ اَلْإِثْمَ﴾ .

پس روشن و واضح شد كه آيه شريفه در آنچه كه از محرمات برشمرده چيز تازه و بى سابقه‏اى نفرموده، بلكه قبل از نزول آيه در سوره‏هاى مكى و مدنى سابقه داشته، و گوشت‏ها و طعامهاى حرام را شمرده بود.

﴿وَ اَلْمُنْخَنِقَةُ وَ اَلْمَوْقُوذَةُ وَ اَلْمُتَرَدِّيَةُ وَ اَلنَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ كلمه «منخنقة» به معناى حيوانى است كه خفه شده باشد، چه خفگى اتفاقى باشد و يا عمدى باشد و عمدى به هر نحو و هر آلتى كه باشد، خواه كسى عمدا و با دست خود او را خفه كرده باشد، و يا اينكه اين خفه كردن عمدى با وسيله‏اى چون طناب باشد، و چه اينكه گردن حيوان را بين دو چوب قرار دهند تا خود بخود خفه شود، هم چنان كه در جاهليت به اين طريق و به امثال آن حيوان را بى‏جان مى‏كردند.

و «موقوذة» حيوانى است كه در اثر ضربت بميرد آن قدر او را بزنند تا مردار شود، و «متردية» حيوانى است كه از محلى بلند چون كوه و يا لبه چاه و امثال آن سقوط كند و بميرد.

«و نطيحة» حيوانى است كه حيوانى ديگر او را شاخ بزند و بكشد ﴿وَ مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ﴾ حيوانى است كه درنده‏اى پاره‏اش كرده باشد، و از گوشتش خورده باشد، پس «أكل» مربوط به ماكول است، چه اينكه همه‏اش را خورده باشد، و چه اينكه بعض آن را، و كلمه «سبع» به معناى حيوان وحشى گوشتخوار است، چون شير و گرگ و پلنگ و امثال آن.

﴿إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، اين جمله استثنايى است كه از نامبرده‏ها آنچه قابل تذكيه است را خارج مى‏سازد، و تذكيه عبارت است از بريدن چهار لوله گردن، دو تا رگ خون، كه در دو طرف گردن است، و يكى لوله غذا، و چهارمى لوله هوا، و اين در جايى است كه اين حيوان نيمه جانى داشته باشد، دليل داشتن نيمه جان اين است كه وقتى چهار رگ او را مى‏زنند حركتى بكند، يا دم خود را تكان دهد، و يا صداى خر خر از گلو در آورد، و اين استثناء همانطور كه قبلا گفتيم متعلق است به همه عناوين شمرده شده در آيه، نه به خصوص عنوان آخرى، يعنى «نطيحة»، چون مقيد كردنش به آخرى سخنى است بى دليل و اين امور پنجگانه يعنى: 1 - منخنقة 2 - موقوذة 3 - متردية 4 - نطيحة 5 - ما اكل السبع، همه از مصاديق ميته و از مصاديق آنند، به اين معنا كه مثلا مترديه و نطيحه وقتى حرام مى‏شوند كه به وسيله سقوط و شاخ مرده باشند، به دليل اينكه

دنبال آن مترديه و نطيحه‏اى را كه نمرده باشند و بشود ذبحش كرد استثناء كرده، و اين بديهى است كه هيچ حيوانى را ما دام كه زنده است كسى نمى‏خورد، وقتى آن را مى‏خورند كه جانش در آمده باشد، كه اين در آمدن جان دو جور است، يكى اينكه با سر بريدن جانش در آيد، ديگر اينكه اينطور نباشد، و خدا سر بريده‏ها را استثناء كرده، پس افراد ديگرى جز ميته باقى نمى‏ماند، افرادى كه يا با سقوط و يا با شاخ مرده باشند، و اما اگر گوسفندى - مثلا - در چاه بيفتد و سالم از چاه بيرون آيد، و چند لحظه زنده باشد، حال يا كم و يا زياد، سپس خودش بميرد و يا سرش را ببرند، ديگر مترديه‏اش نمى‏گويند، دليل اين معنا سياق كلام است، براى اينكه همه حيوانات مذكور در اين آيات حيواناتى هستند كه مرگشان مستند به آن وصفى باشد كه در آيه آمده، يعنى صفت «انخناق» و «وقذ» و «تردى» و «نطح».

و اگر از ميان همه مردارها خصوص اين چند نوع مردار را ذكر كرد، براى اين بود كه توهمى را كه ممكن است در مورد اينها بشود و كسانى خيال كنند كه اينها مردار نيستند چون افرادى نادرند از بين ببرد، و كسى خيال نكند مردار تنها افراد شايع از مردار است، يعنى افرادى كه در اثر بيمارى و امثال آن مرده باشند، نه آنهايى كه به مرگ ناگهانى و به علتى خارجى مردار شده باشند، لذا در اين آيات به اسامى آنها تصريح كرد و فرمود همه اينها افراد و مصاديق مردارند، تا ديگر جاى شبهه‏اى نماند.

﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى اَلنُّصُبِ﴾ راغب در مفردات مى‏گويد: «نصب» هر چيزى به معناى آن است كه آن را طورى جا و قرار دهند كه بر جسته و در بلندى واقع شود مانند (كاشتن) بر زمين فرو كردن نيزه و ساختن بناى بلند، و كاشتن سنگى بر زمين، بطورى كه از دور ديده شود، و نصيب به معناى سنگى است كه بر بالاى چيزى نصب شود، و جمع آن نصائب و نصب است و رسم عرب چنين بوده كه سنگى را سر پا قرار داده آن را مى‏پرستيدند، و حيوانات خود را روى آن سر مى‏بريدند، اين كلمه در قرآن كريم آمده، آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿كَأَنَّهُمْ إِلىَ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ گويى آنان بطرف بتان مى‏شتابند.

و نيز مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى اَلنُّصُبِ﴾ و گاهى در جمع آن، كلمه «انصاب» مى‏آيد، و اضافه مى‏كند كه أنصاب و از لام و نصب و نصب همه به معناى تعب است اين بود گفتار راغب.

و غرض از نهى از خوردن گوشت حيوانهايى كه بر روى نصب ذبح مى‏شود اين است كه جامعه مسلمين سنت جاهليت را در بين خود باب نكنند، آرى مردم جاهليت در اطراف كعبه سنگهايى نصب مى‏كردند، و آنها را مقدس شمرده و حيوانات خود را بر روى آن سنگها سر مى‏بريدند، و اين يكى از سنت‏هاى وثنيت بوده.

#### معناى «استقسام به ازلام» كه از آن نهى شده است‏

﴿وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ...﴾ كلمه «ازلام» به معناى تركه چوبهايى است كه در ايام جاهليت وسيله نوعى قمار بوده، و عمل «استقسام به وسيله قداح» اين بوده كه شترى و يا حيوانى ديگر را سهم‏بندى مى‏كردند، آن گاه تركه چوبها را براى تشخيص اينكه چه كسى چند سهم مى‏برد؟ و چه كسى اصلا سهم نمى‏برد؟ يكى پس از ديگرى بيرون مى‏كشيدند، و اين خود نوعى قمار بوده كه شرحش در تفسير آيه: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلْخَمْرِ وَ اَلْمَيْسِرِ...﴾ در جلد دوم اين كتاب گذشت.

راغب گفته كلمه: «قسم» به معناى جدا كردن سهم و نصيب است، وقتى گفته مى‏شود من اينطور و به اين اقسام تقسيم كردم، معنايش اين است كه هر سهمى را از ديگرى جدا كردم، و قسمت كردن ارث و غنيمت همه به اين معنا است كه سهم صاحب هر سهمى را از سهم آن ديگرى جدا كنى، و اين كلمه در قرآن كريم آمده آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ و ﴿وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ﴾، و اينكه گفته استقسام به معناى قسمت است، منظورش معناى لغوى اين دو كلمه نبوده، بلكه منظورش اين بوده كه مصداق اين با مصداق آن منطبق است، و گرنه معناى حقيقى استقسام طلب قسمت به وسيله ازلامى است كه گفتيم يكى از آلات قمار بوده، و استعمال آلت در حقيقت طلب حاصل شدن فعلى است كه بر آن استعمال مترتب مى‏شود، پس استفعال بر اين استعمال صادق است، و مراد از استقسام به ازلام كه از آن نهى شده، بطورى كه از سياق و زمينه كلام استفاده مى‏شود، زدن آن تركه چوبها بر بدن شتر و يا حيوان ديگر است، كه به هر جاى حيوان خورد گوشت آن نقطه شتر از آن صاحب چوب باشد.

و اما اينكه بعضى گفته‏اند: كه مراد از استقسام به ازلام استخاره كردن به وسيله آن تركه چوبها و تشخيص خير و شر افعال و نافع و ضار آنها است، مثلا اگر مى‏خواستند به سفرى بروند، و يا با كسى ازدواج كنند، و يا عملى را آغاز نمايند و يا كار ديگرى كنند، اين تركه

چوبها را به كار مى‏زدند، تا بفهمند اين كار خوب است يا بد، خيرى در آن هست يا نه و اضافه كرده‏اند كه اين رسم در جاهليت دائر بوده، و خود نوعى فال زدن به شمار مى‏رفته. و در بحث روايتى آينده شرح بيشترش مى‏آيد.

اين وجه درستى نيست، زيرا با سياق آيه نمى‏سازد، و نمى‏شود آيه را حمل بر چنان معنايى كرد، زيرا آيه شريفه كه در مقام شمردن خوردنيهاى حرام است، و قبلا هم در جمله: ﴿إِلاَّ مَا يُتْلىَ عَلَيْكُمْ﴾ به آن اشاره شده بود، ده نوع از محرمات را بر مى‏شمارد 1 - ميته 2 - خون 3 - گوشت خوك 4 - حيوانى كه براى غير خدا ذبح شود 5 - منخنقه 6 - موقوذه 7 - مترديه 8 - نطيحه 9 - ما اكل السبع 10 - ما ذبح على النصب، بعد از شمردن اينها استقسام به ازلام را يادآور مى‏شود كه به دو معنا مى‏آيد، به معناى تقسيم گوشت از راه قمار و به معناى استخاره و فال زدن، با اين حال چگونه ممكن است كسى با اين همه قرائن پشت سر هم، و با اين سياق در تعيين اينكه كدام معنا منظور است شك كند و آيا عارف به اسلوب كلام اجازه چنين شكى بخود مى‏دهد. نظير اين جريان در كلمه عمره است هم به معناى عمارت مى‏آيد، و هم به معناى زيارت خانه خدا، حال اگر اين كلمه با كلمه خانه خدا استعمال شود، ديگر معناى اول كه مساله عمارت باشد به ذهن نمى‏رسد، و امثال اينگونه كلمات زياد است.

﴿ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ احتمال دارد كلمه «ذلكم» اشاره باشد به همه كارهايى كه قبلا ذكر شده بود، و احتمال دارد اسم اشاره ذلك اشاره باشد به دو تاى اخير چون جمله: ﴿إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فاصله شده بين آن دو، و بقيه و احتمال هم دارد كه تنها اشاره به آخرى باشد، و بعيد نيست معتدل‏تر از همه وجه ميانى باشد. ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ امر اين آيه شريفه در قرار گرفتنش در اين جاى خاص و سپس دلالتش بر معنا، عجيب است، براى اينكه اگر در صدر آيه يعنى جمله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ وَ اَلدَّمُ ... ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ دقت كنى، و آن گاه ذيل آن را بر آن اضافه نمايى كه مى‏فرمايد: ﴿فَمَنِ اُضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ خواهى ديد كه آن صدر براى خود كلامى است تام، و اصلا در افاده معنا هيچ حاجتى و توقفى بر آيه: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ...﴾ ندارد، و جان كلام اينكه از اين راهى كه گفتيم به خوبى متوجه مى‏شوى كه آيه شريفه آيه‏اى است كامل، همانطور كه آيات سوره‏هاى انعام و نحل و بقره كه بيانگر محرمات از خوردنيها قبلا نازل شده بودند، در إفاده معنايش مستقل و كامل بودند، در سوره بقره مى‏فرمود: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةَ وَ اَلدَّمَ وَ لَحْمَ اَلْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اَللَّهِ فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ﴾ و آيه سوره انعام و نحل نيز مثل اين آيه است.

#### جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ معترضه است و ربطى به صدر و ذيل آيه‏ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ...﴾ ندارد

از اين تماميت آيه نتيجه مى‏گيريم كه پس آيه: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ كلامى است معترضه، كه در وسط اين آيه قرار گرفته، و لفظ آيه در فهماندن معنايش هيچ حاجتى به اين جمله نداشت، حال چه اينكه بگوئيم آيه معترضه از همان اول نزول در وسط دو آيه جاى گرفته، و يا بگوئيم: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به نويسندگان وحى دستور فرموده كه در آنجا جايش دهند، با اينكه نزول هر سه پشت سر هم نبوده و يا بگوئيم هنگام نزول با آن دو آيه نازل نشده، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هم دستور نداده كه در آنجا قرارش دهند، ولى نويسندگان وحى در آنجا قرارش داده‏اند، چون هيچ يك از اين چند احتمال اثرى در آنچه ما گفتيم ندارد، هر چه باشد بالآخره اين جمله، جمله‏اى است معترضه كه نه با صدر آيه ارتباطى دارد، و نه با ذيلش.

مؤيد گفتار ما بيشتر - اگر نگوئيم همه - رواياتى است كه در شان نزول وارد شده، و اتفاقا روايات زيادى هم هست، كه متعرض شان نزول جمله مورد بحث شده، و نامى از اصل آيه نبرده، واضح‏تر بگويم، شان نزول جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ را متعرض شده، و نامى از آيه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ...﴾، به ميان نياورده، و اين خود مؤيد آن است كه جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ مستقل و جداى از صدر و ذيل آيه نازل شده، و قرار گرفتن اين جمله در وسط آيه مذكور يا مستند به تاليف رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است، و يا به تاليف مؤلفين بعد از رحلت آن جناب است.

مؤيد اين احتمال روايتى است كه در المنثور از عبد بن حميد از شعبى نقل كرده كه گفته است: آيه شريفه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ وقتى بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد كه آن جناب در عرفه بود، و چون آن حضرت از هر آيه‏اى كه خوشش مى‏آمد دستور مى‏داد در آغاز سوره‏اش جاى دهند، اين آيه را در اول سوره قرار دادند، آن گاه شعبى اضافه كرده كه جبرئيل به آن جناب تعليم مى‏داد كه هر آيه را در كجا جاى دهد.

و چون اين دو آيه يعنى آيه: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ و آيه‏ ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ از نظر معنا نزديك به هم بودند، و مفهومى مرتبط به يكديگر داشتند - كه در اين جاى هيچ شك نيست، زيرا بين نوميد شدن انكار از دين مسلمانان، و بين اكمال دين ارتباط نزديك

و مستقيم هست، بطورى كه مضمون هر دو اين معنا را مى‏پذيرد كه با هم تركيب شده يك آيه را تشكيل دهند، علاوه بر اينكه هر دو جمله سياقى واحد دارند - بدين جهت بوده كه آن جناب اين دو جمله را در اول سوره مائده قرار داده‏اند -.

باز مؤيد اين اعتقاد ما آن است كه علما و مفسرين قديم و جديد يعنى صحابه و تابعين و متاخرين تا عصر ما هر دو جمله را متصل دانسته‏اند، بطورى كه هر يك را متمم و مفسر ديگرى گرفته‏اند، و اين نيست مگر به خاطر اينكه آنها نيز همين معنا را از اين دو جمله فهميده‏اند.

نتيجه اين نظريه چنين مى‏شود كه جمله: معترضه يعنى جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ...﴾ يا اينكه مى‏فرمايد: ﴿رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ مجموعش جمله‏هايى معترضه جمله‏هايى كه با يكديگر كمال اتصال را دارند، و غرض واحدى را افاده مى‏كنند، غرضى كه قائم به هر دو جمله است، بدون اينكه در افاده آن با هم اختلافى داشته باشند، حال چه اينكه بگوئيم با آيه‏اى كه از بالا و پائين اين دو جمله را احاطه كرده‏اند ارتباط دارند، و يا نگوئيم، چون همانطور كه گفتيم اين ترديد هيچ اثرى در اين معنا ندارد كه اين دو جمله كلامى واحدند، و هر دو معترضه هم هستند، و يك غرض را افاده مى‏كنند، و كلمه «يوم» كه يك بار در جمله ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ آمده، و يك بار ديگر در جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ آمده، يك روز را در نظر دارند، يك روزى كه هم كفار از دين مسلمانان مايوس شدند، و هم دين خدا به كمال خود رسيده است.

#### منظور از روزى كه كافران از (غلبه بر) دين مسلمانان نااميد شدند چه روزى است؟

حال بايد ديد منظور از كلمه «يوم» در جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ﴾ چيست؟ آن چه روزى است كه كفار از دين مسلمانان مايوس شدند؟ و فهميدند كه ديگر نمى‏توانند دين اسلام را از بين ببرند، آيا آن زمانى است كه اسلام با بعثت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و دعوت آن جناب ظاهر شد؟ و در نتيجه مراد از اين جمله اين است كه خداى تعالى اسلام را بر شما نازل و دين را براى شما تمام و نعمت خود را بر شما به نهايت رسانيد، و ديگر كفار نمى‏توانند به شما دست پيدا كنند؟ اين را كه به هيچ وجه نمى‏توان گفت، براى اينكه اين عبارت را براى هر كس بخوانى از آن چنين مى‏فهمد كه مردم مسلمان دينى داشته‏اند، كه به خاطر ناقص بودنش كفار طمع بسته بودند كه دين آنان را باطل ساخته يا در آن دخل و تصرفى بكنند، و مسلمانان هم از همين جهت بر دين خود مى‏ترسيدند، و ليكن خداى تعالى دين آنان را تكميل كرد، و آن نقص را بر طرف ساخت، و نعمت خود را بر آن مردم به حد كمال رسانيد، و آن گاه به آن مردم فرمود: ديگر نترسيد كه ديگر كفار از دين شما مايوس شدند، و ما مى‏دانيم كه عرب قبل از ظهور اسلام دينى نداشتند

تا با بعثت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به كمال رسيده باشد، و نعمتى نداشتند تا با آمدن اسلام آن نعمت تمام شود.

علاوه بر اينكه اگر آيه را اينطور معنا كنيم بايد على القاعده جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ را در اول آورده باشد، و جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ را دنبال آن تا معنا درست شود، (چون مايوس شدن كفار لازمه به كمال رسيدن دين است، نه اينكه به كمال رسيدن دين لازمه مايوس شدن كفار باشد).

و يا آنكه مراد از كلمه «يوم» روز بعد از فتح است، كه خداى تعالى كيد مشركين قريش را باطل و شوكتشان را شكست، و بنيان دين بت پرستيشان را منهدم و بت‏هايشان را خرد نمود، و اميدشان را از اينكه يك روز ديگر روى پاى خود بايستند و در مقابل اسلام صف آرايى نموده از نفوذ اسلام و انتشار آن جلوگيرى كنند قطع فرمود.

اين احتمال نيز درست نيست زيرا آيه شريفه دلالت به اكمال دين دارد، و ما مى‏دانيم كه بعد از فتح مكه دين خدا كامل و نعمتش تمام نشده بود، چون فتح مكه در سال هشتم هجرت اتفاق افتاد و بسيارى از واجبات دينى اسلام بعد از اين سال نازل شد و بسيارى از حلال‌ها و حرام‌ها بين فتح مكه و بين درگذشت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) تشريع گرديد.

علاوه بر اينكه جمله: ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ انحصارى به مشركين عرب ندارد، بلكه مى‏فرمايد بطور كلى كفار دنيا از دين مسلمانان مايوس شدند، دليل بر اين معنا معارضات و عهد و پيمانهايى است كه بعد از فتح مكه هم چنان عليه مسلمين معتبر و محترم شمرده مى‏شد و مشركين عرب هم چنان طبق مراسم جاهليت به حج مى‏آمدند، و مراسم شرك را در آنجا انجام مى‏دادند، زنها لخت مادر زاد و مكشوف العوره طواف مى‏كردند، تا آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) امير المؤمنين (علیه السلام) را با آيات سوره برائت بدانجا گسيل داشت، و بقاياى رسوم جاهليت را ابطال نمود.

و يا مراد از كلمه «يوم» بعد از آيات سوره برائت است، و آن زمانى است كه اسلام تقريبا بر شبه جزيره عرب گسترش يافته، آثار شرك از بين رفته، سنن جاهليت بمرد، زمانى كه ديگر مسلمانان در معابد و معاهد دين و از آن جمله در مناسك حج احدى از مشركين را نمى‏ديدند، كه مراسم شرك را انجام دهد، روزگارى كه دنيا به كام مسلمين شد، و خدا آن خوف و دلواپسى كه مسلمين داشتند را مبدل به امنيت كرد، و ديگر هيچ چيزى را شرك خدا ندانستند.

اين احتمال هم به هيچ وجه قابل قبول نيست زيرا مشركين عرب هر چند كه بعد از

نزول سوره برائت و بر چيده شدن بساط شرك از دين مسلمانان مايوس شدند، و رسوم جاهليت محو شد، الا اينكه دين اسلام هنوز كامل نشده بود، چون فرائض و احكامى بعد از سوره برائت نازل شد، از آن جمله فرائض و احكامى است كه در سوره مائده آمد، و مفسرين اتفاق دارند بر اينكه سوره مائده در اواخر عمر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شده، و همه مى‏دانيم كه بسيارى از احكام حلال و حرام و حدود و قصاص در اين سوره است.

پس با نادرست بودن اين سه احتمال كه كلمه «يوم» به معناى دوره و ايام باشد نه يك روز خاصى كه آفتاب در آن طلوع و غروب كرده باشد، و خلاصه وقتى نتوانستيم بگوئيم مراد از روز دوره پيدايش دعوت اسلامى، و يا دوره بعد از فتح مكه، و يا قطعه زمان بين نزول سوره برائت و رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است.

لا جرم و بناچار بايد بگوئيم مراد از اين كلمه يك روز معينى است، روزى است كه خود اين آيه در آن روز نازل شده، و قهرا روز نزول اين سوره است، - البته اين در صورتى است كه جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ معترضه و به حسب معنا مرتبط با آيه‏اى باشد كه آن را احاطه كرده، و يا بگوئيم نزول اين آيه حتى بعد از نزول سوره و در روزى بوده كه بعد از آن ديگر هيچ آيه‏اى نازل نشده، چون دنبالش فرموده: «امروز ديگر دين شما كامل شد».

خوب، حال مى‏پرسيم اين روز معين چه روزى بوده؟ آيا روز معينى بوده كه مكه فتح شد؟ و يا روز معينى كه سوره برائت نازل شد؟ در فساد اين دو احتمال همان اشكال‌هاى سابق كافى است، ديگر حاجتى به تكرار آنها و يا دليل ديگر نيست.

و يا مراد از اين روز معين روز عرفه در حجة الوداع است، كه بسيارى از مفسرين اين را گفته‏اند، و بعضى از روايات هم بر طبق آن وارد شده، در اين صورت مى‏پرسيم معناى مايوس شدن كفار از دين مسلمانان در آن روز معين چيست؟ آيا معنايش اين است كه مشركين قريش از اينكه بار ديگر زورشان برسد كه دين اسلام را از بين ببرند مايوس شدند، كه بسيار احتمال بى پايه‏اى است براى اينكه مشركين عرب دو سال قبل يعنى در فتح مكه مايوس شدند، كه سال هشتم هجرت بود، نه در روز عرفه از حجة الوداع، كه سال دهم از هجرت بوده.

و يا معنايش اين است كه در روز نزول برائت مايوس شدند، كه نزول سوره برائت در سال نهم بوده، و قهرا آن روز معين هم در آن سال بوده، و يا منظور اين است كه همه كفار از دين مسلمانان مايوس شدند هم مشركين و هم يهود و هم نصارا و هم مجوس و هم سايرين، كه قهرا بر حسب اين احتمال بايد بگوئيم جمله الذين كفروا جمله‏اى است مطلق - كه ما مى‏دانيم يهود و نصارا در آن روز از غلبه بر مسلمين مايوس نشده بودند، و قوت و شوكت اسلام از چهار ديوارى

جزيرة العرب آن روز تجاوز نكرده بود.

و از جهتى ديگر بايد در باره اين روز يعنى روز عرفه دقت و تامل كنيم، ببينيم چه رابطه‏اى بين روز عرفه يعنى روز نهم ماه ذى الحجه سال دهم هجرت با جمله: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ كه در آيه مورد بحث قرار گرفته برقرار است.

چه بسا ممكن است كسى بگويد: رابطه اين بوده كه در آن روز امور حج به حد كمال رسيد، چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به نفس شريف خود در آن مراسم شركت كرده بود و تك، تك احكام حج را هم مى‏گفت و هم خودش پياده مى‏كرد.

اما متاسفانه اين احتمال را هم نمى‏توان پذيرفت، براى اينكه ديديم يكى از مناسكى كه در آن سال به مسلمانان تعليم داد حج تمتع بود، كه چيزى نگذشت بعد از درگذشتش متروك شد، آن وقت چطور ممكن است تعليم چنين حكمى را اكمال دين بناميم، و تعليم نماز و روزه و حج و زكات و جهاد و ساير معارف را كه قبلا تشريع شده بود تكميل دين ندانيم، و اصلا چطور ممكن است تعليم يكى از واجبات دين را اكمال آن دين شمرد با اينكه اكمال خود آن واجب هم نيست تا چه رسد به اكمال مجموع دين؟ از اين هم كه بگذريم اين احتمال باعث مى‏شود كه رابطه فقره اول يعنى جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ با فقره دوم يعنى جمله: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ قطع بشود، چه رابطه‏اى تصور مى‏شود كه ميان تعليم حج تمتع براى مسلمانان و ميان مايوس شدن كفار از دين مسلمين بوده باشد؟ و چه بسا ممكن است كسى ديگر بگويد: مراد اين آيه اين است كه در اين روز يعنى روز نزول سوره مائده با نازل شدن بقيه حلال و حرام‌ها دين تكميل شد، چون بعد از آن روز ديگر حلال و حرامى نازل نشد، و مراد از اكمال دين اين است كه ياس بر دلهاى كفار مسلط گشته، آثار اين نوميدى و ياس بر چهره‏هاشان نمودار گشت.

بله ممكن است كسى چنين بگويد، و ليكن لازم است انسان چشم خود را باز كند و ببيند بنابراين احتمال منظور از جمله: ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ چه كسانى است؟ اگر منظور كفار عرب است، كه در آن روز اثرى از آنها نمانده بود، تا در باره آنان صحبت شود و گفته شود اينها ديگر مايوس شدند، چون اسلام در سال نهم هجرت بساط شرك را از ميان عرب بر چيده بود، كسى در آن ميان نبود كه به غير اسلام تظاهرى بكند، و مگر حقيقت اسلام غير اين تسليم است، پس كفارى كه مايوس شدند چه كسانيند.

و اگر منظور از اين جمله كفار غير عرب از ساير امت‌ها و نژادهاى غير عرب باشد، كه

همين چند سطر پيش گفتيم آنها از پيروز شدن بر اسلام مايوس نشده بودند.

آرى بار ديگر چشم خود باز كنيم ببينيم بسته شدن باب تشريع چه زمانى بوده، آيا روز نزول سوره مائده كه سوره مورد بحث ما است و به پايان رسيدن روز عرفه سال نهم بوده؟ كه روايات بسيارى وارد شده بر اينكه احكام و واجباتى بعد از آن روز نازل شد، و آن قدر اين روايات بسيار است كه نمى‏توان آنها را بى ارزش شمرد، و شما خواننده مى‏توانى اين روايات را در تفسير آيه صيف يعنى آيه كلاله در آخر سوره نساء و آيات ربا مطالعه كنيد.

حتى از عمر بن خطاب روايت شده كه در يكى از خطبه‏هاى خود گفت: آخرين آيه قرآنى كه نازل شد آيه ربا بود، و نيز گفت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از دنيا رفت و آيه ربا را براى ما بيان نكرد، بدين جهت از ربا هر مساله‏اى كه مورد شك شما واقع شد احتياط كنيد، و تنها آن رفتارى را داشته باشيد كه يقين به حلال بودنش داشته باشيد، (تا آخر حديث) و بخارى در صحيح از ابن عباس روايت كرده كه گفت: آخرين آيه‏اى كه بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد آيه ربا بود، و از اين قبيل روايات بسيارى ديگر.

و هيچ دانشمندى نمى‏تواند اين روايات را ضعيف بشمارد، و آيه را بر آنها ترجيح دهد، براى اينكه آيه شريفه صريح در مفاد خود نيست و حتى ظهور هم ندارد كه منظور از كلمه «اليوم» چه روزى است، اين روايات است كه بايد آن را معين كند، وقتى در باره آن روز احتمالهاى بسيار مى‏رود تعيين يك محتمل از ميان چند محتمل دليل مى‏خواهد، و اين روايات كه دست كمى از صرف احتمال ندارد، با فرضى كه سند هم نداشته باشند - و حال آنكه دارند - و نيز نمى‏تواند بگويد: مراد از اكمال دين خالص شدن خانه خدا از مشركين و كوچ كردن مشركين از مكه به بيرون شهر است، تا مسلمانان داخل شوند، و طورى حج كنند كه با مشركين مخلوط نشوند، براى اينكه چنين وضعى در سال قبل از سال نزول سوره پيدا شد، پس معناى تقييد كامل شدن دين به قيد امروز چيست؟ علاوه بر اينكه به فرضى كه قبول كنيم كه مخلوط نشدن مسلمانان با مشركين اتمام نعمت باشد، - كه خود محل حرف و بلكه خنده آور است، بارى چگونه بپذيريم اين مخلوط نشدن اكمال دين نيز هست، و چه معنايى مى‏توان براى اين تعبير پيدا كرد؟ - آيا مخلوط نشدن مسلمانان با مشركين اكمال دين مى‏تواند باشد؟ با اينكه دين ربطى به مخلوط شدن و نشدن چند جور انسان ندارد، دين عبارت است از مجموعه‏اى از عقائد و احكام كه اكمال آن را نمى‏توان به عدد افراد متدينين به آن دانست، و اما صاف شدن جو زندگى مسلمانان براى اجراى احكام اسلام، و بر طرف شدن موانع و مزاحمات از عمل مسلمين به آن احكام نيز نمى‏تواند اكمال دين باشد، علاوه بر اين پيدا شدن چنين جوى چه ارتباطى با نوميد

شدن كفار دارد؟.

#### يكى از احتمالاتى كه در باره مراد از «يوم» در ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ داده شده و رد آن‏

ممكن است كسى بگويد: مراد از اكمال دين بيان همين محرماتى است كه در آيه شريفه آمده تا مسلمانان به اين بيان تمسك كرده ديگر از گوشت فلان و فلان حيوان نخورند، و در اين اجتناب خود از كفار هم نترسند، براى اينكه كفار ديگر از دين آنان مايوس شدند، و خدا آنان را عزت داده، دينشان را و خودشان را بر كفار غلبه داد.

ما از طرف صاحب اين احتمال گفتار او را توضيح داده مى‏گوئيم: حكمت اينكه خداى تعالى در اول اسلام از ميان محرمات تنها اكتفاء كردند به ذكر اين چهار حرام يعنى گوشت مردار، و خون، و گوشت خوك، و آنچه براى غير خدا ذبح شود، كه در بعضى از سوره‏هاى مكى قرار گرفته و جزئياتى كه مندرج در تحت اين چهار عنوان است را بيان نكرد، همان حكمتى است كه در آيات تحريم شراب به چشم مى‏خورد، و آن اين است كه قرآن كريم در تحريم خبائث و آنچه پليد است راه تدريج را پيش گرفت، و همه را يكباره بيان نكرد، تا عرب از اسلام رميده نشود، و در مسلمان شدن احساس دشوارى نكند، و آنها هم كه ايمان آورده بودند كه نوعا و بيشتر از طبقه فقراء بودند از اسلام بر نگردند.

به همين جهت همه محرمات از خوردنيها را وقتى بيان كرد كه اسلام قوت و شوكت خود را يافت، و خداى تعالى افراد مسلمين را زياد نموده، عزت و شوكتشان داده و به اين وسيله مشركين را از اينكه بتوانند مسلمانان را از اسلام رم دهند، و باز طمع غلبه بر مسلمين را در سر بپرورانند، و اين اميدشان را كه روزى با نيروى قاهره خود دين اسلام را از بين ببرند قطع نموده باشد، روزى آن جزئيات را بيان كرد كه ديگر بر هيچ مسلمانى شايسته نباشد از كفار بترسد، و يا به خاطر رودربايستى آنان از اين محرمات اجتناب نكند.

صاحب اين احتمال از اين بيان نتيجه گرفته كه پس مراد از كلمه «يوم» روز عرفه از سال حجة الوداع است، يعنى همان روزى كه اين آيه نازل شد، و همه جزئيات و تفاصيل محرمات را كه تا كنون بيان نكرده بود بيان كرد، و بقيه رسوم جاهليت را و خبائث مشركين و اوهام خرافى آنان را باطل ساخت، و با روشن‏ترين بيان ظهور و غلبه مسلمين بر مشركين را بيان كرد، تا ديگر طمعى به از بين بردن اسلام نكنند و مسلمين هيچ احتياجى به مدارا كردن با آنان و يا ترس از عواقب امور نداشته باشند.

لذا مى‏بينند كه خداى سبحان در اين آيه به مسلمانان خبر مى‏دهد كه كفار خودشان از غلبه بر دين شما مايوس شدند شما چرا دل واپسيد؟ - و با اينكه خداى تعالى ضعف شما را مبدل به قوت و خوف شما را به امنيت و فقرتان را مبدل به غنا فرمود، - ديگر نبايد از آنها بترسيد، بلكه

بايد از خدا ترسيده از تفاصيل و جزئيات آنچه خدا شما را نهى كرده اجتناب كنيد، كه در اين اجتناب كردنتان كمال دين شما است، اين بود خلاصه‏اى از گفتار صاحب اين قول و توضيح ما.

ليكن اين شخصى كه به خيال خود خواسته بين همه آن احتمالات كه ما ذكر كرديم و يا نكرديم جمع كند تا اشكال هر احتمالى را با اشكالى كه متوجه احتمال ديگر مى‏شود رفع كند، در نتيجه در همه اشكالات و محذورات قرار گرفته، و هم لفظ آيه را در هم و بر هم كرده، و هم معناى آن را.

اولا غفلت ورزيده از اينكه مراد از ياس اگر آن ياسى باشد كه مستند به غلبه و قوت اسلام است، و در ايام فتح مكه و يا نزول آيات برائت تحقق يافته، ديگر صحيح نيست سخن از روز عرفه سال دهم هجرت به ميان آورد، و بگويد جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ در آن روز نازل شده، زيرا نوميدى كفار نزديك به يك و يا دو سال جلوتر از آن روز اتفاق افتاده بود، چون فتح مكه دو سال قبل از دهم هجرت بوده، و در چنين فرضى عبارت وافى و صحيح اين بود كه بفرمايد: «قد يئس الذين كفروا من دينكم» (يعنى چندى قبل كفار از دين شما مايوس شدند)، نه اينكه بفرمايد: امروز چنين شدند، هم چنان كه خود اين مرد آنجا كه مى‏خواهد گفتار خود را توضيح دهد همين تعبير را آورده، و يا زمان گذشته و حال را مسكوت گذاشته، بفرمايد: «انهم آيسون» كفار مايوسند و او غفلت كرده از اينكه مساله تدرج در تحريم طعامهاى حرام كه تحريم تدريجى آن را به تحريم تدريجى شراب قياس كرده اگر منظورش تدرج از حيث تحريم بعضى افراد از تحريم بعضى ديگر است، كه قبلا گفتيم آيه شريفه چيزى را زائد بر آنچه قبلا تحريم شده بود تحريم نكرده، همانهايى را تحريم كرده كه آيات سوره بقره و انعام و نحل تحريم كرده بود، چون عنوان «منخنقة» و «موقوذة» اگر در آن آيات نيامده به هر جهت مصداق همان ميته‏اى است كه در آنها آمده بود.

و اگر منظورش تدرج از حيث بيان باشد، و خواسته باشد بگويد قرآن كريم اول محرمات را بطور اجمال بيان كرد، و سپس بطور تفصيل انگشت روى تك تك مصاديق آن گذشت، تا مبادا مردم از قبول همه آنها امتناع بورزند، اين منظور نيز صحيح نيست، براى اينكه آنچه قبل از اين سوره يعنى سوره مائده بيان شده يعنى ميته و خون و گوشت خوك و آنچه براى غير خدا ذبح شده مصاديقش بيشتر است، و بيشتر مورد ابتلاء مردم است، و در دل مردم اثر - مخالف - مى‏گذارد تا آنچه در سوره مائده بيان شده، يعنى حيوان خفه شده، و كتك خورده، چون اينگونه مردارها خيلى به ندرت اتفاق مى‏افتد، كه مورد ابتلاء قرار گيرد، پس چه شد كه اين چهار عنوان كه مهمتر و مورد ابتلاء بيشتر و سر و كار مردم با آنها زيادتر است، تحريمش بدون ترس و

دلواپسى صريحا اعلام شد، ولى امورى كه خيلى كم اتفاق مى‏افتد و نسبت به آن چهار عنوان اصلا قابل اعتنا نيست تحريمش آرام آرام و به تدريج صورت گرفته، و شارع اسلام از تحريم يك باره آنها از امتناع مردم دلواپس شده است؟.

علاوه بر اين گيرم ما قبول كنيم كه تحريم يكباره آنها چنين محذورى داشته، آيا تحريم مذكور اكمال دين است؟ و آيا صحيح است كه تشريع احكام را دين بنامند، و ابلاغ و بيان آن را اكمال دين بخوانند، باز گيرم كه بيان احكام اكمال دين باشد امروز دين را براى شما تكميل و نعمت را برايتان تمام كرديم.

از اين هم كه بگذريم خداى تعالى تنها در امروز نبوده كه احكامى را بيان كرده، بلكه در طول بيست و سه سال احكام بسيارى را تشريع و بيان كرده بود، چطور شد كه تنها اين چند حكم كه امروز بيان شد عنوان اكمال دين و اتمام نعمت به خود گرفت؟.

و اگر منظورش اين است كه مراد از اكمال دين تعطيل شدن تشريع دين و بسته شدن باب آن است، مى‏خواهد بفرمايد بعد از اين چند حكم ديگر هيچ حكمى تشريع نخواهد شد، در اين صورت از اين شخص مى‏پرسيم پس احكامى كه بعد از نزول سوره مائده و قبل از رحلت رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد چه بوده؟ آيا آنها جزء دين نبودند، بلكه از اين بالاتر احكامى كه بعد از اين آيه در خود اين سوره آمده مورد سؤال مى‏باشد، كه آيا اينها جزء دين نيستند؟ خواننده محترم مى‏تواند با مطالعه دقيق آن آيات به آن احكام واقف گردد.

و بعد از همه اين اشكال‌هاى بى جواب مى‏پرسيم در صورتى كه منظور همان چند حكمى است كه در عرفه، دهم هجرت نازل شد معناى جمله: «و رضيت لكم الاسلام دينا» كه تقديرش «اليوم رضيت لكم الاسلام دينا» مى‏باشد چيست؟ و چرا به اين چند حكم منت نهاده شد؟ و چرا خداى سبحان تنها آن روز، اسلام را دينى پسنديده دانست؟ با اينكه هيچ مزيتى تصور نمى‏شود كه باعث اين اختصاص گردد.

تازه بعد از همه اين اشكال‌ها و چراها بيشتر و يا قريب به بيشتر اشكال‌هايى كه بر وجوه قبلى وارد بود بر اين وجه نيز وارد است، و ما ديگر با اعاده آنها گفتار خود را طول نمى‏دهيم.

و يا منظور از كلمه «يوم» روز معينى از روزهايى است كه بين عرفه دهم هجرت و بين ورود رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به مدينه طيبه است، روزى كه با بعضى از وجوه كه در معناى ياس كفار و در معناى اكمال دين ذكر شده تناسب داشته باشد، در اين صورت نيز اشكال‌هاى سابق كه به تفصيل مذكور سابق وارد مى‏شد بر آن وارد مى‏شود.

#### مراد از «يوم» در آيه شريفه از نظر ما، با دقت نظر در تفسير آيه شريفه‏

اين بود قسمتى از حرفهايى كه بعد از مراجعه و تتبع از ديگران بدست آمده، و يا

حرفهايى كه ممكن است كسى در معناى آيه مورد بحث بزند، و بطورى كه ملاحظه كرديد تا كنون به وجه قابل قبولى بر نخورديم، ناگزير بايد بحث را به طريقى ديگر، كه با وضع خاص اين كتاب تناسب دارد دنبال كنيم، لذا از نو تفسير آيه را شروع مى‏كنيم‏ ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ﴾ كلمه «ياس» «نوميدى» در مقابل كلمه: «رجاء» «اميد» است و دين آن معارفى است كه از ناحيه خداى تعالى نازل شده باشد، و دين مبين اسلام به تدريج نازل شده است، و جمله مورد بحث دلالت مى‏كند بر اينكه كفار قبل از نزول اين آيه و روزى كه اين آيه مربوط به آن روز است اميد آن را داشته‏اند كه بتوانند اسلام را از هر طريقى كه شده از بين ببرند و همين وضع در هر زمانى مسلمانان را تهديد مى‏كرده و روز به روز دين آنان را در خطر داشته و اين خطر آن قدر زياد بوده كه جا داشته مؤمنين از آن بر حذر باشند و از وقوع چنان خطرى بترسند.

پس اينكه فرموده: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ...﴾ خواسته است به مسلمانان تامين بدهد و بفرمايد: بعد از امروز ديگر از بروز آن خطر نترسيد، آيات زير از وجود آن خطر خبر مى‏داد، و مى‏فرمود: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ ، و نيز مى‏فرمود: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ اَلْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اِصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اَللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اَللَّهَ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ .

اين را هم مى‏دانيم كه كفار آرزوى سرنوشت بد براى مسلمانان در سر نمى‏پروريدند، مگر به خاطر دين آنان و سينه‏هايشان تنگى نمى‏كرد، و دلهايشان غش نمى‏كرد مگر به خاطر همين كه دين آنان و عزت و شرف ايشان را از بين مى‏برد و آزادى ايشان را در انجام آنچه هوا و هوسشان اقتضاء مى‏كرد و نفوسشان بدان عادت داشته سلب مى‏كرد، و به شهوترانيهاى بى قيد و شرطشان خاتمه مى‏داد.

بنابراين آنچه در نظر كفار مورد نفرت و انزجار بود دين مسلمانان بود نه خود آنان، با اهل دين، هيچ غرضى و عداوتى نداشتند، مگر از جهت دين حق آنان، آنها نمى‏خواستند مسلمانان از

بين بروند، و چنين مردمى در دنيا نباشند، بلكه مى‏خواستند نور خدا را خاموش سازند، و اركان شرك را كه در حال تزلزل قرار گرفته و داشت فرو مى‏ريخت تحكيم ببخشند، و مؤمنين را همانطور كه در جمله: ﴿لَوْ يَرُدُّونَكُمْ ... كُفَّاراً...﴾ گذشت به كفر قبلى خود بر گردانند، هم چنان كه در آيه زير به اين حقيقت تصريح نموده، مى‏فرمايد: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اَللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اَللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ اَلْكَافِرُونَ﴾ ، و نيز مى‏فرمايد: ﴿فَادْعُوا اَللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ اَلدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ اَلْكَافِرُونَ﴾ .

و به همين جهت كفار هيچ همى به جز قطع اين شجره طيبه و ريشه كن ساختن آن نداشتند، آنها تنها هدفشان اين بود كه از راه تفتين مؤمنين و راه دادن نفاق و تفرقه در بين جماعت آنان و گسترش شبه و خرافات در بين آنان، و سر انجام افساد دين آنان، اين بنيان رفيع را سرنگون سازند.

به اين منظور نخست اين هدف را دنبال كردند كه عزيمت و تصميم‏هاى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را سست و با مال و جاه خود مقاصد آن جناب را - العياذ بالله - احمقانه قلمداد كنند، هم چنان كه قرآن كريم به اين معنا اشاره نموده مى‏فرمايد: ﴿وَ اِنْطَلَقَ اَلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ اِمْشُوا وَ اِصْبِرُوا عَلىَ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْ‏ءٌ يُرَادُ﴾ ، و خلاصه برويد و با مايه‏گذارى از مال و قدرت خود خدايان خود را يارى كنيد.

و يا اين كار را از راه مخالطه و سازش كارى انجام مى‏دادند، كه آيه زير بدان اشاره نموده مى‏فرمايد: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ و نيز مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ لاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ ، و نيز مى‏فرمايد: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا اَلْكَافِرُونَ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَ لاَ أَنْتُمْ

عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ روايات وارده در شان نزول اين آيات مؤيد گفتار ما است، كه آيات مذكور در صدد اشاره به اين مطالبند.

#### آخرين اميد كافران براى محو دين اسلام، به مرگ پيامبر (صلى الله عليه وآله و سلم) بسته شده بود

بعد از نوميدى و نرسيدنشان به اهداف شومى كه داشتند آخرين اميدى كه به زوال دين و موت دعوت حقه آن بستند اين بود كه به زودى داعى به اين دعوت و قائم به امر آن يعنى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از دنيا مى‏رود، و فرزند ذكورى هم كه اهدافش را تعقيب كند ندارد، و منشا اين اميدواريشان اين بود كه آنها مى‏پنداشتند دعوت دينى هم يك قسم سلطنت و پادشاهى است، كه در لباس نبوت و دعوت و رسالت عرضه شده است، پس اگر او بميرد يا كشته شود اثرش منقطع، و يادش و نامش از دلها مى‏رود، همانطور كه وضع همه سلاطين و جباران چنين بوده است، و يك پادشاه يا امپراطور هر قدر هم كه در نيرومندى و ديكتاتورى و سوار شدن بر گرده مردم به نهايت درجه مى‏رسيد به محضى كه مى‏مرد يادش هم از دلها مى‏رفت، و قوانين و سنت‏هايش با خود او دفن مى‏شد، جمله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ اَلْأَبْتَرُ﴾ بطورى كه از روايات شان نزول بر مى‏آيد به اين حقيقت اشاره دارد.

پس همانطور كه گفتيم اين آرزو و آرزوهايى مثل آن بوده كه اميد شوم مذكور را در دلهاى كفار راه مى‏داده، و به اطفاء نور دين به طمعشان مى‏انداخته، و در نظر اوهام و خيالهاى خامشان زينت مى‏داده، كه اين دعوت طاهره چيزى به جز يك پديدار نيست، كه به زودى گردش روزگار دروغ بودنش را روشن نموده، طومارش را بر مى‏چيند، و اثرش را از صفحه روزگار محو مى‏سازد، ليكن خوشبختانه ظهور تدريجى اسلام و غلبه آن بر هر دين و اهل دينى كه به ستيز با آن پرداخت. و انتشار آوازه‏اش و اعتلاء كلمه‏اش به شوكت و قوت، همه آن آرزوها را بباد داد، و در نتيجه كفار را از اينكه بتوانند عزيمت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را تباه بسازند، در پاره‏اى از اهداف حركتش را متوقف كنند، و به مال و يا جاه تطميعش كنند به كلى مايوس شدند.

آرى قوت و شوكت اسلام كفار را از همه اين راه‌ها مايوس ساخت، به جز يك راه و آن اين بود كه آن جناب فرزند ذكورى كه جاى او را بگيرد و دعوتش را ادامه دهد ندارد در نتيجه با مرگ او دين او نيز خواهد مرد، چون اين معنا بديهى است كه كمال دين از جهت احكام و معارفش - به هر درجه‏اى كه باشد - خودش به خودى خود نمى‏تواند خود را حفظ كند.

و هيچ سنتى از سنن و اديانى كه آمده و مردم از آن پيروى كرده‏اند به حال نضارت و صفاى

اولش باقى نمانده، نه بخودى خود و نه به انتشار آوازه‏اش، و نه به كثرت معتقدين به آن، هم چنان كه هيچ سنتى و دينى از راه قهر و جبر و تهديد و با فتنه و عذاب و يا عاملى غير اينها، به كلى از بين نرفته، بلكه هر دينى كه از بين رفته به خاطر از بين رفتن حاملين آن دين و علماى آن كيش و كارگردانان آن بوده است.

#### آيه شريفه در مورد ولايت على (علیه السلام) و در روز غدير خم كه قيام دين به حامل شخصى مبدل به قيام به حامل نوعى شد، نازل گشته است‏

از آنچه تا كنون گفته شد روشن گرديد كه تماميت ياس كفار حتما بايد به خاطر عامل و علتى بوده باشد كه عقل و اعتبار صحيح آن را تنها عامل نااميدى كفار بداند، و آن اين است كه خداى سبحان براى اين دين كسى را نصب كند، كه قائم مقام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد، و در حفظ دين و تدبير امر آن و ارشاد امت متدين كار خود آن جناب را انجام دهد، به نحوى كه خلاى براى آرزوى شوم كفار باقى نماند، و كفار براى هميشه از ضربه زدن به اسلام مايوس شوند.

آرى ما دام كه امر دين قائم به شخص معينى باشد، دشمنان آن مى‏توانند اين آرزو را در سر بپرورانند، كه با از بين رفتن آن شخص دين هم از بين برود، ولى وقتى قيام به حاملى شخصى، مبدل به قيام به حاملى نوعى شد، آن دين به حد كمال مى‏رسد، و از حالت حدوث به حالت بقاء متحول گشته، نعمت اين دين تمام مى‏شود، و اين بعيد نيست، كه جمله‏ ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اَللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ تا خدا امر خود بياورد در آيه زير اشاره به همين معنا باشد، توجه بفرمائيد: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ اَلْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ اَلْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اِصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اَللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اَللَّهَ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ .

و اين وجه خود مؤيد رواياتى است كه مى‏گويد آيه شريفه مورد بحث در روز غدير خم در مورد ولايت على (علیه السلام) نازل شد، يعنى روز هيجدهم ذى الحجه سال دهم هجرت، و بنابراين دو فقره آيه به روشنترين ارتباط مرتبط مى‏شوند، و هيچيك از اشكالات گذشته هم وارد و متوجه نمى‏شود.

و شما خواننده بعد از آنكه معناى كلمه: «ياس» در جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ...﴾ را فهميدى، مى‏فهمى كه كلمه «اليوم» ظرفى است كه متعلق به «يئس» است، و اگر در آيه شريفه ظرف جلوتر از متعلق آمده به منظور بزرگداشت آن روز، و موقعيت آن بوده، چون گفتيم در آن روز دين خدا از حالت قيام به شخص در آمد، و قيامش به نوع مبدل گرديد و حالت حدوث و ظهورش به حالت بقاء و دوام مبدل شد.

و اين آيه شريفه نبايد به آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ...﴾ مقايسه شود، براى اينكه زمينه‏اى كه اين آيه دارد غير زمينه و سياق آن آيه است، زمينه آيه مورد بحث اعتراض و زمينه آن ديگرى استيناف (از نو سخن گفتن) است، و حكم دو آيه نيز مختلف است، حكم آيه اولى يك حكم تكوينى است كه از جهتى مشتمل بر بشارت و از جهتى ديگر بر تهديد است، (نااميد شدن كفار از دين مسلمانان امرى است

تكوينى، و طبيعى، كه براى مسلمانان بشارت، و براى كفار تهديد است)، و اما آيه دوم حكمش يك حكم تشريعى و مبنى بر امتنان است، (منت مى‏گذارد بر بشر و يا بر مسلمين كه خدا طيبات را براى شما حلال كرد)، پس معلوم شد كه جمله: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ...﴾ دلالت بر بزرگداشت آن روز دارد به خاطر اينكه آن روز روزى است مشتمل بر خيرى عظيم و فائده‏اى بى نظير، و آن اين است كه كفار از دين مؤمنين مايوس شدند، و منظور از جمله: ﴿اَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ همانطور كه قبلا اشاره كرديم مطلق كفارند، چه مشركين بت‏پرست، و چه يهود و نصارا، و چه غير ايشان، به خاطر اينكه جمله مذكور مطلق است، و هيچ قيدى در آن نيست.

#### جمله‏ ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ در مقام تهديد است نه در مقام منت گذارى‏

و اما جمله: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ نهى در آن ارشادى است، نه مولوى، و معنايش اين است ديگر جايى براى ترسيدن شما باقى نمانده زيرا با نوميدى كفار آن خطر كه قبلا از آن مى‏ترسيديد بر طرف شد - و اين پر واضح است كه انسان بعد از آنكه از چيزى مايوس شد، ديگر آن را تعقيب نمى‏كند، چون در چنين حالتى مى‏داند كه هر چه زحمت بكشد هدر مى‏رود، - به همين جهت شما مسلمانان از امروز از ناحيه كفار ايمن خواهيد بود، ديگر جا ندارد كه از آنان بر دين خود بترسيد، پس از آنان مترسيد و از من بترسيد. از اينجا روشن مى‏شود كه مراد از جمله: «و اخشون» به مقتضاى سياق اين است كه در امرى كه بايد در آن امر دلواپس باشيد، و اگر نااميدى كفار نبود جا داشت دچار ترس گرديد، كه مبادا كفار آن امر را كه همان دين شما است از دست شما بربايند، از من بترسيد، و اين نوعى تهديد براى مسلمين است، (مى‏خواهد بفرمايد اين منم كه دين مردمى را به خاطر گناهانى كه مرتكب مى‏شوند از آنها مى‏گيرم)، و به همين جهت ما آيه را حمل بر امتنان نكرديم.

مؤيد گفتار ما كه گفتيم آيه در مقام تهديد است، نه منت‏گذارى، اين است كه ترس از خدا در هر حالى واجب است، و اختصاص به يك وضع خاص و شرطى مخصوص ندارد، پس معلوم ميشود منظور از جمله «و اخشون» ترس خاصى است، و در موردى مخصوص، چون اگر چنين نباشد وجهى براى اضراب در جمله (پس از آنان نترسيد بلكه از من بترسيد)، به نظر نمى‏رسد.

خواهى گفت: هر وجهى كه براى اضراب در آيه: ﴿فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ، در نظر داشته باشيد، همان وجه اضراب در آيه مورد بحث نيز هست، در پاسخ مى‏گوئيم: نمى‏توان آيه مورد بحث را با آن آيه شريفه مقايسه كرد، براى اينكه در آيه آل عمران ترس از خدا شرط شده به ايمان، و فرموده اگر به خدا ايمان داريد از خدا بترسيد، و خطاب هم در آن خطابى است مولوى،

و تكليفى است شرعى، مى‏خواهد بفرمايد: براى هيچ مؤمنى شرعا جائز نيست كه از كفار - بر جان خود بترسد، و مثلا پا به فرار بگذارد - بلكه بر او واجب است كه تنها از خدا بترسد.

و جان كلام اينكه آيه شريفه آل عمران مؤمنين را نهى مى‏كند از كارى كه صدور آن از مؤمنين حق و سزاوار نيست و آن ترس از كفار بر جان خويش است، حال چه اينكه مامور شده باشند به خوف از خدا، و چه نشده باشند و به همين جهت اين تكليف را در جمله بعد دوباره با قيدى كه مشعر به عليت آن است تعليل نموده، مى‏فرمايد: ﴿وَ خَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ به خلاف آيه مورد بحث كه خشيت مؤمنين ترس از جان خود نيست بلكه ترس بر دينشان است، ترسى نيست كه نزد خداى سبحان مبغوض و منفور باشد.

چون ترس از اينكه مبادا كفار دين ما را از بين ببرند، در حقيقت تحصيل رضاى خدا است، و اگر خداى تعالى آنان را از اين ترس نهى فرموده به خاطر اين است كه سببى كه باعث ترس مسلمانان بود - يعنى اميدوارى كفار به اينكه بتوانند اسلام را از بين ببرند - از بين رفت، و از اثر افتاد، پس به همين دليل نهى در اين آيه كه مى‏فرمايد: «فلا تخشون» نهى ارشادى است، هم چنان كه امر در جمله ﴿وَ اِخْشَوْنِ﴾ امر ارشادى است، و مفاد كلام اين است كه بر شما مسلمانان واجب است كه در باره دين ترس داشته باشيد، از اينكه مبادا كفار آن را از شما بربايند، ليكن اين ترس تا امروز بجا و به مورد بود، چون كفار اميد ضربه زدن داشتند، اما امروز ديگر مايوس شده‏اند، و آن علت ترس امروز به تقدير الهى منتقل شده، پس بايد تنها از او بترسيد (دقت بفرمائيد).

پس اين آيه به خاطر جمله: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ خالى از تهديد و تحذير نيست، براى اينكه در اين جمله امر به ترسى مخصوص كرده، نه ترس عمومى كه در هر حالى بر مؤمن واجب است حال بايد ببينيم اين ترس خاص چه ترسى است؟ و ترس از چيست؟ و انگيزه‏اى كه اين ترس را واجب كرده و خداى تعالى به خاطر آن انگيزه و علت به اين ترس امر كرده چيست؟ هيچ اشكالى نيست در اينكه دو فقره مورد بحث يعنى‏ ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ...﴾ و جمله‏ ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...﴾ به يكديگر مربوطند، و براى افاده يك غرض قالب گيرى شده‏اند، و در سابق بيان اين معنا گذشت.

پس دينى كه خداى تعالى امروز تكميلش كرد، و نعمتى كه تمامش فرمود - كه به حسب حقيقت يك چيز هستند - همان چيزى بوده كه كفار تا قبل از امروز به آن طمع بسته بودند، و مؤمنين هم از آن مى‏ترسيدند، و خداى تعالى كفار را مايوس نموده، دين خود را تكميل و نعمت خود را تمام كرد، و در نتيجه نهى كرد از اينكه از كفار بترسيد، پس آن امرى و آن چيزى كه خداى تعالى مسلمانان را امر فرموده به اينكه در باره آن چيز از او بترسند، همان چيزى است كه نهيشان كرد از اينكه در باره آن از كفار بترسند،

و آن چيز عبارت است از خاموش شدن نور دين و مسلوب شدن اين نعمت و موهبت، به دست كفار.

خداى تعالى در آياتى ديگر بيان كرده كه هيچ سببى و علتى اين نعمت را از بين نمى‏برد، مگر كفر ورزيدن به آن، و مسلمانان را با شديدترين لحن از چنين عملى تهديد نموده، فرمود: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلىَ قَوْمٍ، حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اَللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ مَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اَللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اَللَّهَ شَدِيدُ اَلْعِقَابِ﴾ و در آيه شريفه زير مثلى كلى براى نعمت خدا زده، كه كفران به آن، آن را به چه صورت در مى‏آورد، چنين مى‏فرمايد: ﴿وَ ضَرَبَ اَللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اَللَّهِ فَأَذَاقَهَا اَللَّهُ لِبَاسَ اَلْجُوعِ وَ اَلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ .

بنابراين آيه مورد بحث هم كه مى‏فرمايد: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ ... دِيناً﴾ اعلام مى‏كند به اينكه دين مسلمانان هم چنان از ناحيه كفار در امنيت و از خطرى كه ممكن است از ناحيه آنان متوجهش شود محفوظ است، و هيچ فسادى و خطر زوالى متوجه اين دين نمى‏شود، مگر از ناحيه خود مسلمانان به اينكه اين نعمت تامه الهى را كفران كنند، و اين دين كامل و مرضى را ترك گويند، در آن روز است كه خداى تعالى نعمت خود را از آنان سلب نموده، و به نقمت و خوارى مبدلش مى‏سازد، و لباس خوف و جوع بر تنشان مى‏كند، هم چنان كه ديديم مسلمانان كفران كردند، و خدا هم آن كار را كرد.

حال اگر كسى بخواهد بفهمد اين آيه با جمله: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ تا چه اندازه پيشگويى كرده، بايد سيرى دقيق در حال عالم اسلامى امروز بكند آن گاه به عقب برگشته حوادث تاريخى را مورد دقت قرار دهد، تا به ريشه قضايا و به موى رگهاى آن پى ببرد.

آياتى كه در قرآن كريم سخن از ولايت دارد ارتباط تامى با مضمون اين آيه يعنى تحذير و تهديد آن دارد، و خداى تعالى در كتابش بندگان خود را در هيچ بابى و هيچ مطلبى از عذاب خودش تحذير نكرده مگر در باب ولايت، و تنها در اين مورد است كه پى در پى مى‏فرمايد: ﴿وَ

يُحَذِّرُكُمُ اَللَّهُ نَفْسَهُ﴾ ، و در آيه مورد بحث هم فرموده: «و اخشون»، و تعقيب اين بحث به بيش از اين مقدار از وضع اين كتاب كه عهده‏دار تفسير آيات است بيرون شدن است، و لذا از اين بحث مى‏گذريم.

#### معناى تمام و كمال و فرق آن دو

﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ كلمه «اكمال» و كلمه «اتمام» معنايى نزديك به هم دارند، راغب مى‏گويد كمال هر چيزى عبارت است از اينكه غرض از آن چيز حاصل بشود و در معناى كلمه «تمام» گفته تمام بودن هر چيز منتهى شدن آن به حدى است كه ديگر احتياج به چيزى خارج از خود نباشد، به خلاف ناقص كه محتاج به چيزى خارج از ذات خودش است تا او را تمام كند.

و شما خواننده محترم مى‏توانيد از راهى ديگر معناى اين دو كلمه را تشخيص دهيد، و آن اين است كه بدانيد كه آثار موجودات دو نوع است.

يك نوع از موجودات وقتى اثر خود را مى‏بخشند كه همه اجزاى آن جمع باشد، (مثلا اگر مانند معجون اجزايى دارد، همه آن اجزاء موجود باشد، كه اگر يكى از آن اجزاء نباشد معجون و دار و اثر خود را نمى‏بخشد)، و مانند روزه كه مركب است از امورى كه اگر يكى از آنها نباشد روزه روزه نمى‏شود، مثلا اگر كسى در همه اجزاى روز از خوردن و ساير محرمات امساك بكند ولى در وسط روز در يك ثانيه دست از امساك بر دارد، و جرعه‏اى آب فرو ببرد، روزه‏اش روزه نيست. از جمع شدن اجزاء اينگونه امور تعبير مى‏كنند به تماميت و در قرآن كريم مى‏فرمايد: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا اَلصِّيَامَ إِلَى اَللَّيْلِ﴾ و يا مى‏فرمايد: ﴿وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً﴾ .

و نوع ديگر قسمتى از اشياء هستند كه اثر بخشيدن آنها نيازمند به آن نيست كه همه اجزاى آن جمع باشد، بلكه اثر مجموع اجزاء مانند مجموع آثار اجزاء است، هر يك جزئى كه موجود بشود اثرش هم مترتب مى‏شود (البته اثرى به مقدار خود آن جزء) و اگر همه اجزاء جمع شود همه اثر مطلوب حاصل مى‏شود، مانند روزه كه اگر يك روز روزه بگيرى، اثر يك روز را دارد، و اگر سى روز بگيرى اثر سى روز را دارد، تماميت را در اين قسم «كمال» مى‏گويند و

در قرآن كريم فرموده: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي اَلْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ لِتُكْمِلُوا اَلْعِدَّةَ﴾ ، كه در اينگونه امور اثر هم بر بعض مترتب مى‏شود و هم بر كل، و در گفتگوهاى روزانه خود مى‏گوئيم امر فلانى تمام و عقل او كامل شد و عكس اين را نمى‏گوئيم يعنى نمى‏گوئيم عقل فلانى تمام و امر او كامل شد.

و اما فرق بين دو واژه «اكمال» و «تكميل» و همچنين «اتمام» و «تتميم» همان فرقى است كه بين دو باب افعال و تفعيل است، باب افعال در اصل و به حسب اصل لغت دلالت بر دفعه - يكبارگى - و باب تفعيل دلالت بر تدريج دارد، هر چند كه در اثر تحولها كه واژه عرب ديده بسيار مى‏شود كه در اين دو باب دخل و تصرف شده، آن دو را به معنايى دور از مجراى مجردش و يا از معناى اصليش برگرداندند، هم چنان كه اين برگشت از معناى اصلى دو باب افعال و تفعيل را در كلماتى از قبيل: «احسان - تحسين» «اصداق - تصديق» «امداد - تمديد» «افراط - تفريط» و غير اينها مشاهده مى‏كنيم، كه چگونه معناى اصلى كلمه برگشته، و معناى الفاظ مذكور چنين مى‏شود. «احسان نيكى كردن - تحسين نيكى ديگران را ستودن» «اصداق مهريه دادن - تصديق گفتار ديگران را تصديق كردن» «امداد - كمك كردن - تمديد - مدت مقرر را تمديد كردن»، «افراط زياده روى كردن - تفريط كوتاه آمدن» علت اين تحول اين بوده كه معناى اصلى كلمه را با خصوصيات مورد آن آميخته‏اند، و به تدريج الفاظ در همان خصوصيات استعمال شده و آن معانى را به خود گرفته است.

نتيجه بيان گذشته اين شد كه آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، مى‏فهماند كه مراد از دين مجموع معارف و احكام تشريع شده است چيزى كه هست امروز مطلبى بر آن معارف و احكام اضافه شده، و مراد از «نعمت» هر چه باشد امرى معنوى و واحد است، و كانه ناقص بوده، يعنى اثرى كه بايد نداشته، امروز آن نعمت ناقص تمام شد، و در نتيجه امروز آن معارف و احكام اثرى كه بايد داشته باشند دارا شده است.

و كلمه نعمت بر وزن «فعلة» صيغه‏اى است كه در مواردى كه بخواهى از نوع چيزى سخن بگويى در اين قالب مى‏گويى، و نعمت براى هر چيز عبارت است از نوع چيزهايى كه با

طبع آن چيز بسازد، و طبع او آن چيز را پس نزند و موجودات جهان هر چند كه از حيث اينكه در داخل نظام تدبير قرار گرفته‏اند، همه به هم مربوط و متصلند، و بعضى كه سازگار با بعض ديگرند نعمت آن بعض بشمار مى‏روند، و در نتيجه اكثر و يا همه آنها وقتى با يكديگر مقايسه شوند نعمت خواهند بود هم چنان كه خداى تعالى فرموده: ﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اَللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً﴾ .

الا اينكه خداى تعالى بعضى از اين نعمتها را به اوصاف بدى چون 1 - شر 2 - پست 3 - لعب 4 - لهو و اوصاف ديگرى ناپسند توصيف كرده، يك جا فرموده: ﴿وَ لاَ يَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ و در جاى ديگر فرموده: ﴿وَ مَا هَذِهِ اَلْحَيَاةُ اَلدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ اَلدَّارَ اَلْآخِرَةَ لَهِيَ اَلْحَيَوَانُ﴾ و در جايى ديگر فرموده: ﴿لاَ يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا فِي اَلْبِلاَدِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ اَلْمِهَادُ﴾ و در جاهاى ديگر آياتى ديگر در اين باره آورده.

و اين سنخ آيات قرآنى دلالت دارد بر اينكه اين چيزهايى كه ما نعمتش مى‏شماريم وقتى نعمتند كه با غرض الهى موافق باشد، و آن غرضى را كه خدا اين موجودات را بدان جهت خلق كرده تامين شوند، و ما مى‏دانيم كه آنچه خداى تعالى براى بشر خلق كرده بدين جهت خلق كرده كه او را مدد كند در اينكه راه سعادت حقيقى خود را سريع‏تر طى كند، و سعادت حقيقى بشر نزديكى به خداى سبحان است، كه آنهم با عبوديت و خضوع در برابر پروردگار حاصل مى‏شود، آرى خداى تعالى مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ .

#### آنچه كه انسان با تصرف در آن راه خدا را طى كند نعمت است‏

و بنابراين پس هر موجودى كه انسان در آن تصرف مى‏كند تا به آن وسيله راه خداى

تعالى را طى كند، و به قرب خدا و رضاى او برسد، آن موجود براى بشر نعمت است، و اگر مطلب به عكس شد يعنى تصرف در همان موجود باعث فراموشى خدا و انحراف از راه او، و دورى از او و از رضاى او شد، آن موجود براى انسان نقمت است، پس هر چيزى فى نفسه براى انسان نه نعمت است و نه نقمت، تا ببينى انسان با آن چه معامله‏اى بكند، اگر در راه عبوديت خداى تعالى مصرفش كند، و از حيث آن تصرفى كه گفتيم روح عبوديت در آن بدمد، و در تحت ولايت خدا كه همان تدبير ربوبى او بر شؤون بندگان است قرارش دهد، آن وقت براى او نعمت خواهد بود، و لازمه اين حرف اين است كه نعمت در حقيقت همان ولايت الهى است، و هر چيزى وقتى نعمت مى‏شود كه مشتمل بر مقدارى از آن ولايت باشد، هم چنان كه خداى عز و جل فرموده: ﴿اَللَّهُ وَلِيُّ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اَللَّهَ مَوْلَى اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ اَلْكَافِرِينَ لاَ مَوْلىَ لَهُمْ﴾ و نيز در باره رسول گراميش فرموده: ﴿فَلاَ وَ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ، وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ اينها و آياتى ديگر ولايت الهى و آثار آن را بيان مى‏كند.

#### دين اسلام از حيث اشتمال آن بر ولايت خدا و رسول و اولياء امر، نعمت است‏

پس اسلام كه عبارت است از مجموع آنچه از ناحيه خداى سبحان نازل شده، تا بندگانش به وسيله آن اسلام، وى را عبادت كنند يكى از اديان الهى است، و اين دين بدان جهت كه از حيث عمل به آن مشتمل است بر ولايت خدا و ولايت رسول او و ولايت اولياى امر، بدين حيث نعمت خداى تعالى است، و آن هم چه نعمتى كه قابل قياس با هيچ نعمت ديگر نيست.

و ولايت خداى سبحان يعنى سرپرست او نسبت به امور بندگان و تربيت آنان به وسيله دين تمام نمى‏شود مگر به ولايت رسولش، و ولايت رسولش نيز تمام نمى‏شود مگر به ولايت اولى الامر كه بعد از در گذشت آن جناب و به اذن خداى سبحان زمام اين تربيت و تدبير را به

دست بگيرند، هم چنان كه خداى تعالى به اين مطلب تصريح كرده مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اَللَّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ، كه معناى آن در بحثى مفصل گذشت، و نيز مى‏فرمايد: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا اَلَّذِينَ يُقِيمُونَ اَلصَّلاَةَ وَ يُؤْتُونَ اَلزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾ ، كه ان شاء الله تعالى بحث در معناى آن بزودى مى‏آيد.

#### جمله: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...﴾ ناظر است بر كمال يافتن دين خدا در تشريع، و تماميت يافتن ولايت نعمت با نصب «اولى الامر»

پس حاصل معناى آيه مورد بحث اين شد: امروز - كه همان روزى است كه كفار از دين شما مايوس شدند - مجموع معارف دينيه‏اى كه به شما نازل كرديم را با حكم ولايت كامل كرديم، و نعمت خود را كه همان نعمت ولايت يعنى اداره امور دين و تدبير الهى آن است بر شما تمام نموديم، چون اين تدبير تا قبل از امروز با ولايت خدا و رسول صورت مى‏گرفت، و معلوم است كه ولايت خدا و رسول تا روزى مى‏تواند ادامه داشته باشد كه رسول در قيد حيات باشد، و وحى خدا هم چنان بر وى نازل شود، و اما بعد از در گذشت رسول و انقطاع وحى ديگر رسولى در بين مردم نيست تا از دين خدا حمايت نموده و دشمنان را از آن دفع كند، پس بر خدا واجب است كه براى ادامه تدبير خودش كسى را نصب كند، و آن كس همان ولى امر بعد از رسول و قيم بر امور دين و امت او مصداق جمله: ﴿وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ است.

پس ولايت كه مشروع واحدى است تا قبل از امروز ناقص بود، و به حد تمام نرسيده بود، امروز با نصب ولى امر، بعد از رسول تمام شد.

و وقتى دين خدا در تشريعش به حد كمال رسيد، و نعمت ولايت تمام شد ﴿رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ من اسلام را بدان جهت كه دينى از اديان توحيد است براى شما پسنديدم، در اين دين غير از خدا كسى پرستيده نمى‏شود، و با در نظر گرفتن اينكه طاعت همان عبادت است قهرا غير از او كسى اطاعت نمى‏شود، آرى تنها خدا و كسى كه خدا فرموده باشد يعنى رسول و اولى الامر اطاعت مى‏شود.

پس آيه شريفه خبر مى‏دهد از اينكه مؤمنين امروز ديگر خوف سابق را ندارند و دين سابقشان مبدل به امنيت شده، و خداى تعالى براى مؤمنين دين را پسنديده، كه متدين به دين اسلام شوند، (كه دين توحيد است يعنى غير از خدا در آن دين كسى اطاعت و پرستش

نمى‏شود)، پس بر مؤمنين است كه تنها او را پرستش كنند، و چيزى را در اطاعت شريك او نسازند، مگر كسى را كه خود او دستور داده اطاعتش كنند.

و اگر خواننده گرامى در آيه شريفه زير دقت كند كه مى‏فرمايد: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي اَلْأَرْضِ كَمَا اِسْتَخْلَفَ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ اَلَّذِي اِرْتَضىَ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾ .

و پس از دقت كامل در آن فقرات آن را با فقرات آيه شريفه: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ...﴾ تطبيق كند، آن وقت كاملا متوجه مى‏شود كه در آيه مورد بحث يكى از مصاديق وعده، در آيه سوره نور انجاز و عملى شده است، چون به نظر ما زمينه گفتار در جمله: ﴿يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾ زمينه معرفى نتيجه است، هم چنان كه جمله‏ ﴿وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾ هم به اين معنا اشاره دارد، مى‏خواهد بفرمايد: ايمان و عمل صالح نتيجه‏اش آن است كه مؤمنين صاحب كره زمين شوند، و بر روى زمين شركى باقى نماند بطورى كه اگر كسى باز هم شرك بورزد، در حقيقت بدون هيچ بهانه‏اى تبه‏كار و منحرف شده است.

و با در نظر گرفتن اينكه سوره نور قبل از سوره مورد بحث نازل شده، به شهادت اينكه داستان افك (تهمت به عايشه) و آيه تازيانه زدن به زناكاران و آيه حجاب و آياتى ديگر در آن سوره واقع شده، مطلب كاملا روشن مى‏شود.

﴿فَمَنِ اُضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ كلمه «مخمصة» به معناى قحطى و گرسنگى، و كلمه: «تجانف» به معناى تمايل است، ثلاثى مجرد آن جنف با جيم است كه به معناى اين است كه دو پاى شخصى متمايل به خارج از اندام خود بشود، - و در نتيجه گشاد راه برود - در مقابل كلمه «حنف» با حاء است، كه به اين معنا است كه پاهاى شخصى از حالت استقامت متمايل به طرف داخل بشود، - بطورى كه وقتى راه مى‏رود پاها به يكديگر سائيده بشود.

از سياق آيه سه نكته استفاده مى‏شود، اول اينكه جواز خوردن گوشت و چيزهاى ديگرى

كه در آيه حرام شده حكمى اولى نيست، حكم اولى همان حرمت است، بلكه حكم ثانوى و مخصوص زمانى است كه شخص مسلمان اگر از آن محرمات سد جوع نكند از گرسنگى مى‏ميرد، دوم اينكه حكم جواز محدود به اندازه‏اى است كه از مردن جلوگيرى كند، و ناراحتى گرسنگان را بر طرف سازد، پس چنين كسى نمى‏تواند شكم خود را از گوشت مردار پر كند، سوم اينكه صفت مغفرت و مثل آن صفت رحمت همانطور كه با گناهان مستوجب عقاب ارتباط دارد، و مايه محو عقاب آنها مى‏شود، همچنين با منشا آن نافرمانيها كه همان حكم خدا است نيز متعلق مى‏شود، و خلاصه كلام اينكه مغفرت و رحمت يك وقت متوجه معصيت - يعنى مخالفت با حكم خدا - مى‏شود، و آن را مى‏آمرزد و يك وقت متوجه خود حكم مى‏شود، و آن را بر ميدارد مثل همين مورد كه خداى تعالى حكم حرمت را برداشته، تا اگر كسى از روى ناچارى گوشت مردار را خورد گناه نكرده باشد، و در نتيجه مستوجب عقاب نيز نشده باشد.

### بحثى علمى در سه فصل‏

#### فصل اول در عقائد امتها در مورد خوردن گوشت‏

در اين معنا هيچ شكى نيست كه انسان مانند ساير حيوانات و گياهان مجهز به جهاز گوارش است، يعنى دستگاهى دارد كه اجزايى از مواد عالم را به خود جذب مى‏كند، به آن مقدارى كه بتواند در آن عمل كند، و آن را جزء بدن خود سازد، و به اين وسيله بقاى خود را حفظ نمايد، پس بنابراين براى اينگونه موجودات هيچ مانعى طبيعى وجود ندارد از اينكه هر غذايى كه براى او قابل هضم و مفيد باشد بخورد، تنها مانعى كه از نظر طبع تصور دارد اين است كه آن غذا براى آن موجودات ضرر داشته باشد، و يا مورد تنفر آنها باشد.

اما متضرر شدن مثل اينكه در يابد كه فلان چيز خوردنى براى بدن او ضرر دارد، و نظام جسمى او را بر هم مى‏زند، براى اينكه مسموم است و يا خودش سم است، در چنين مواردى انسان و حيوان و نبات از خوردن امتناع مى‏ورزد و يا مثل اينكه در يابد كه خوردن فلان چيز براى روح او ضرر دارد، مثل چيزهايى كه در اديان و شرايع مختلفه الهى تحريم شده، و امتناع از خوردن اينگونه چيزها امتناع به حسب طبع نيست، بلكه امتناع فكرى است.

و اما تنفر عبارت است از اينكه انسان يا هر جاندار ديگر چيزى را پليد بداند، و در نتيجه طبع او از نزديكى به آن امتناع بورزد، مثل اينكه يك انسانى نجاست خود را بخورد كه چنين چيزى نمى‏شود، زيرا انسان نجاست خود را پليد مى‏داند، و از نزديكى به آن نفرت دارد، بله

گاهى انسان‌هاى ديوانه و يا كودك ديده شده‏اند كه نجاست خود را بخورند، گاهى هم مى‏شود كه تنفر انسان از خوردن چيزى به حسب طبع نباشد، بلكه اين امتناعش مستند باشد به عواملى اعتقادى، چون مذهب و يا عادت قومى، و سنت‏هاى مختلفه‏اى كه در مجتمعات گوناگون رائج است، مثلا مسلمانان از گوشت خوك نفرت دارند، و نصارا آن را خوراكى مطبوع و پاكيزه مى‏دانند، و در مقابل اين دو امت، ملل غربى هستند، كه بسيارى از حيوانات - از قبيل قورباغه و خرچنگ و موش و امثال آن را با ميل و رغبت مى‏خورند، در حالى كه ملل مشرق زمين آنها را پليد مى‏شمارند، اين قسم از امتناع، امتناع بر حسب طبع اولى نيست، بلكه بر حسب طبع ثانوى و قريحه‏اى است كسبى.

پس روشن شد كه انسان در تغذى به گوشت‏ها طرق مختلفه‏اى دارند، طرقى بسيار كه از نقطه امتناع شروع و به نقطه آزادى مطلق در عرضى عريض ختم مى‏شود، هر چه را كه مباح و گوارا مى‏داند دليلش طبع او است، و آنچه را كه حرام و ناگوار مى‏داند دليلش يا فكر او است يا طبع ثانوى او.

در سنت بودا خوردن تمامى گوشت‏ها تحريم شده، و پيروان اين سنت هيچ حيوانى را حلال گوشت نمى‏دانند، و اين طرف تفريط در مساله خوردن گوشت است، و طرف افراط آن را وحشى‏هاى آفريقا (و بعض متمدنين اروپا و غرب) پيش گرفته‏اند، كه از خوردن هيچ گوشتى حتى گوشت انسان امتناع ندارند.

اما عرب در دوران جاهليت گوشت چهارپايان و ساير حيوانات از قبيل موش و قورباغه را مى‏خورد، چهارپايان را هم به هر نحوى كه كشته مى‏شد مى‏خورد، چه اينكه سرش را بريده باشند، و چه اينكه خفه‏اش كرده باشند، و چه طورى ديگر مرده باشد، كه در آيه گذشته به عنوانهاى «منخنقه» و «موقوذه» و «مترديه» و «نطيحه» و نيم خورده درندگان از آنها ياد شده بود، و وقتى مورد اعتراض واقع مى‏شدند مى‏گفتند: چطور شد كه آنچه خود شما مى‏كشيد حلال است، و آنچه خدا مى‏كشد حرام است، هم چنان كه امروز نيز همين جواب از پاره‏اى اشخاص شنيده مى‏شود، كه مگر گوشت با گوشت فرق دارد، همين كه گوشتى سالم باشد و به بدن انسان صدمه وارد نياورد آن گوشت خوردنى است، هر چند كه بى ضرر بودنش به وسيله علاجهاى طبى صورت گرفته باشد و خلاصه گوشت حرام آن گوشتى است كه دستگاه گوارش آن را نپذيرد، از آن گذشته همه گوشتها براى اين دستگاه گوشت است، و هيچ فرقى بين آنها نيست.

و نيز در عرب رسم بود كه خون را مى‏خوردند، و آن را در روده حيوان ريخته با آن روده

كباب مى‏كردند، و مى‏خوردند، و بخورد ميهمانان مى‏دادند و نيز رسمشان چنين بود كه هر گاه دچار قحطى مى‏شدند، بدن شتر خود را با آلتى برنده سوراخ مى‏كردند، و هر چه خون بيرون مى‏آمد مى‏خوردند، امروز نيز خوردن خون در بسيارى از امت‌هاى غير مسلمان رائج است.

و اين سنت در بت‏پرستان چين رواج بيشترى دارد، و بطورى كه شنيده مى‏شود - از خوردن هيچ حيوانى حتى سگ و گربه و حتى كرمها و صدفها و ساير حشرات امتناع ندارند.

و اما اسلام در بين آن سنت تفريطى و اين روش افراطى راهى ميانه را رفته، از بين گوشتها هر گوشتى كه طبيعت انسان‌هاى معتدل و يا به عبارتى طبيعت معتدل انسان‌ها آن را پاكيزه و مطبوع مى‏داند، در تحت عنوان كلى طيبات حلال كرده، و سپس اين عنوان كلى را به چهار پايان يعنى بهائم كه عبارتند از گوسفند و بز و گاو و شتر - و در بعضى از چهار پايان چون اسب و الاغ به كراهت - و در ميان پرندگان به هر مرغى كه گوشت‏خوار نباشد - كه علامتش داشتن سنگدان و پرواز به طريق بال زدن و نداشتن چنگال است - و در آبزيها به ماهيانى كه فلس دارند، به آن تفصيلى كه در كتب فقه آمده تفسير كرده است.

و از اين حيوانات حلال گوشت خون و مردار و آنچه براى غير خدا ذبح شده را تحريم كرده، و غرض در اين تحريم اين بوده كه بشر بر طبق سنت فطرت زندگى كند، چون بشر در اصل فطرت به خوردن گوشت علاقمند است، و نيز فطرتا براى فكر صحيح و طبع مستقيم كه از تجويز هر چيزى كه نوعا ضرر دارد، و يا مورد نفرت طبع است امتناع مى‏ورزد، احترام قائل است.

#### فصل دوم: چطور اسلام كشتن حيوان را تجويز كرده با اينكه رحم و عاطفه آن را جائز نمى‏داند؟

چه بسا كه اين سؤال به ذهن بعضى وارد شود، كه حيوان نيز مانند انسان جان و شعور دارد، او نيز از عذاب ذبح رنج مى‏برد، و نمى‏خواهد نابود شود و بميرد، و غريزه حب ذات كه ما را وامى‏دارد به اينكه از هر مكروهى حذر نموده، و از أ لم هر عذابى بگريزيم، و از مرگ فرار كنيم، همين غريزه ما را وا مى‏دارد به اينكه نسبت به افراد همنوع خود همين احساس را داشته باشيم، يعنى آنچه براى ما درد آور است براى افراد همنوع خود نپسنديم، و آنچه براى خودمان دشوار است براى همنوع خود نيز دشوار بدانيم، چون نفوس همه يك جورند.

و اين مقياس عينا در ساير انواع حيوان جريان دارد با اين حال چگونه به خود اجازه دهيم كه حيوانات را با شكنجه‏اى كه خود از آن متالم مى‏شويم متالم سازيم، و شيرينى زندگى آنها

را مبدل به تلخى مرگ كنيم، و از نعمت بقاء كه شريفترين نعمت است محروم سازيم؟ و با اينكه خداى سبحان ارحم الراحمين است، او چرا چنين اجازه‏اى داده؟ و رحمت واسعه‏اش چگونه با اين تبعيض در مخلوقاتش مى‏سازد؟ كه همه جانداران را فدايى و قربانى انسان بسازد؟.

##### اساس شرايع دين و زير بناى آن حكمت و مصالح حقيقى است نه عواطف وهمى‏

جواب از اين سؤال در يك جمله كوتاه اين است كه اساس شرايع دين و زير بناى آن حكمت و مصالح حقيقى است، نه عواطف وهمى، خداى تعالى در شرايعش حقائق و مصالح حقيقى را رعايت كرده، نه عواطف را كه منشاش وهم است.

توضيح اينكه اگر خواننده محترم وضع زندگى موجوداتى كه در دسترس او است به مقدار تواناييش مورد دقت قرار دهد، خواهد ديد كه هر موجودى در تكون و در بقايش تابع ناموس تحول است و مى‏فهمد كه هيچ موجودى نيست، مگر آنكه مى‏تواند به موجودى ديگر متحول شود، و يا موجودى ديگر به صورت خود او متحول گردد، يا بدون واسطه و يا با واسطه و هيچ موجودى ممكن نيست به وجود آيد مگر با معدوم شدن موجودى ديگر، و هيچ موجودى باقى نمى‏ماند مگر با فنا شدن موجودى ديگر، بنابراين عالم ماده عالم تبديل و تبدل است، و اگر بخواهى مى‏توانى بگويى عالم آكل و ماكول است، (پيوسته موجودى موجوداتى ديگر را مى‏خورد و جزء وجود خود مى‏سازد).

مى‏بينيد كه موجودات مركب زمينى از زمين و مواد آن مى‏خوردند و آن را جزء وجود خود مى‏نمايند، و به آن صورت مناسب با صورت خود و يا مخصوص به خود مى‏دهند و دوباره زمين خود آن موجود را مى‏خورد و فانى مى‏سازد.

گياهان از زمين سر در مى‏آورند و با مواد زمينى تغذيه مى‏كنند، و از هوا استنشاق مى‏نمايند تا به حد رشد برسند، دوباره زمين آن گياهان را مى‏خورد، و ساختمان آنها را كه مركب از اجزايى است تجزيه نموده، اجزاى اصلى آنها را از يكديگر جدا و به صورت عناصر اوليه در مى‏آورد، و مدام و پى در پى هر يك به ديگرى بر مى‏گردد زمين گياه مى‏شود، و گياه زمين مى‏شود.

قدمى فراتر مى‏گذاريم، مى‏بينيم حيوان از گياهان تغذيه مى‏كند آب و هوا را جزء بدن خود مى‏سازد، و بعضى از انواع حيوانات چون درندگان زمينى و هوايى حيوانات ديگر را مى‏خورند، و از گوشت آنها تغذيه مى‏كنند، چون از نظر جهاز گوارش مخصوص كه دارند چيز ديگرى نمى‏توانند بخورند، ولى كبوتران و گنجشكان با دانه‏هاى گياهان تغذى مى‏كنند، و حشراتى امثال مگس و پشه و كك از خون انسان و ساير جانداران مى‏مكند، و همچنين انواع

حيواناتى ديگر كه غذاهايى ديگر دارند، و سر انجام همه آنها خوراك زمين مى‏شوند.

پس نظام تكوين و ناموس خلقت كه حكومتى على الاطلاق و به پهناى همه عالم دارد، تنها حاكمى است كه حكم تغذى را معين كرده، موجودى را محكوم به خوردن گياه، و موجودى ديگر را محكوم به خوردن گوشت، و يكى ديگر را به خوردن دانه، و چهارمى را به خوردن خون كرده، و آن گاه اجزاى وجود را به تبعيت از حكمش هدايت نموده است، و نيز او تنها حاكمى است كه خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گياهان و نباتات كرده، پيشاپيش همه جهازها كه به وى داده دندانهايى است كه در فضاى دهان او به رديف چيده، چند عدد آن براى بريدن، چند عدد براى شكستن، و گاز گرفتن، و آسياب كردن كه اولى را ثنائيات، «دندان جلو»، و دومى را رباعيات، و سومى را انياب «دندان نيش» و چهارمى را طواحن «دندان آسياب يا كرسى» مى‏ناميم، و همين خود دليل بر اين است كه انسان گوشتخوار تنها نيست، و گر نه مانند درندگان بى نياز از دندانهاى كرسى - طواحن - بود، و علف خوار تنها نيز نيست، و گر نه مانند گاو و گوسفند بى نياز از ثنايا و انياب بود، پس چون هر دو نوع دندان را دارد، مى‏فهميم كه انسان هم علفخوار است و هم گوشتخوار.

قدمى به عقب‏تر از دندانها به مرحله دوم از جهاز گوارش مى‏گذاريم، مى‏بينيم قوه چشايى - ذائقه انسان تنها از گياهان لذت و نفرت ندارد، بلكه طعم خوب و بد انواع گوشتها را تشخيص مى‏دهد، و از خوب آنها لذت مى‏برد، در حالى كه گوسفند چنين تشخيص نسبت به گوشت، و گرگ چنين تشخيص نسبت به گياهان ندارد، در مرحله سوم به جهاز هاضمه او مى‏پردازيم، مى‏بينيم جهاز هاضمه انسان نسبت به انواع گوشتها اشتها دارد، و به خوبى آن را هضم مى‏كند، همه اينها هدايتى است تكوينى و حكمى است كه در خلقت مى‏باشد، كه تو انسان حق دارى گوسفند را مثلا ذبح كنى، و از گوشت آن ارتزاق نمايى، آرى ممكن نيست بين هدايت تكوين و حكم عملى آن فرق بگذاريم، هدايتش را بپذيريم و تسليم آن بشويم، ولى حكم اباحه‏اش را منكر شويم.

اسلام هم - همانطور كه بارها گفته شد - دين فطرى است - همى به جز احياء آثار فطرت كه در پس پرده جهل بشر قرار گرفته ندارد، و چون چنين است به جز اين نمى‏توانسته حكم كند، كه خوردن گوشت پاره‏اى حيوانات حلال است، زيرا اين حكم شرعى در اسلام مطابق است، با حكم اباحه‏اى تكوينى.

اسلام همانطور كه با تشريع خود اين حكم فطرى را زنده كرده، احكام ديگرى را كه واضع تكوين وضع كرده نيز زنده كرده است، و آن احكامى است كه قبلا ذكر شد، گفتيم با

موانعى از بى بند و بارى در حكم تغذى منع كرده، يكى از آن موانع حكم عقل است كه اجتناب از خوردن هر گوشتى كه ضرر جسمى يا روحى دارد را واجب دانسته، مانع ديگر، حكم عواطف است، كه از خوردن هر گوشتى كه طبيعت بشر مستقيم الفطرة آن را پليد مى‏داند نهى كرده، و ريشه‏هاى اين دو حكم نيز به تصرفى از تكوين بر مى‏گردد، اسلام هم اين دو حكم را معتبر شمرده، هر گوشتى كه به نمو جسم ضرر برساند را حرام كرده، هم چنان كه هر گوشتى كه به مصالح مجتمع انسانى لطمه بزند را تحريم نموده، مانند (گوشت گوسفند يا شترى كه براى غير خدا قربانى شود)، و يا از طريق قمار و استقسام به ازلام و مثل آن تصاحب شده باشد، و نيز گوشت هر حيوانى كه طبيعت بشر آن را پليد مى‏داند، را تحريم كرده است.

##### رأفت و رحمت از مواهب خلقت است، ولى تكوين آن را حاكم على الاطلاق قرار نداده

و اما اينكه گفتند حس رأفت و رحمت با كشتن حيوانات و خوردن گوشت آنها نمى‏سازد، جوابش اين است كه آرى هيچ شكى نيست كه رحمت خود موهبتى است لطيف، و تكوينى، كه خداى تعالى آن را در فطرت انسان و بسيارى از حيوانات كه تا كنون به وضع آنها آشنا شده‏ايم به وديعه نهاده، الا اينكه چنان هم نيست كه تكوين حس رحمت را حاكم على الاطلاق بر امور قرار داده باشد، و در هيچ صورتى مخالفت آن را جائز نداند، و اطاعتش را بطور مطلق و در همه جا لازم بشمارد، خوب وقتى تكوين خودش رحمت را بطور مطلق و همه جا استعمال نمى‏كند ما چرا مجبور باشيم او را در همه امور حاكم قرار دهيم، دليل اينكه تكوين رحمت را بطور مطلق استعمال نمى‏كند وجود دردها و بيماريها و مصائب و انواع عذابها است.

از سوى ديگر اين صفت يعنى صفت رحمت اگر در حيوانات بطور مطلق خوب و نعمت باشد در خصوص انسان چنين نيست، يعنى مانند عدالت بدون قيد و شرط و بطور على الاطلاق فضيلت نيست، چون اگر اينطور بود مؤاخذه ظالم به جرم اينكه ظلم كرده، و مجازات مجرم به خاطر اينكه مرتكب جرم شده درست نبود - و حتى زدن يك سيلى به قاتل جنايتكار صحيح نبود، زيرا با ترحم منافات دارد - و همچنين انتقام گرفتن از متجاوز، و به مقدار تعدى او تعدى كردن درست نبود، و حال اگر ظالم و مجرم و جانى و متجاوز را به حال خود واگذاريم دنيا و مردم دنيا تباه مى‏شوند.

و با اين حال اسلام امر رحمت را بدان جهت كه يكى از مواهب خلقت است مهمل نگذاشته، بلكه دستور داده كه رحمت عمومى گسترش داده شود، و از اينكه حيوانى را بزنند نهى كرده، و حتى زدن حيوانى را كه مى‏خواهند ذبح كنند منع نموده، و دستور اكيد داده ما دام كه حيوان ذبح شده جانش بيرون نيامده اعضائش را قطع و پوستش را نكنند، - و تحريم منخنقه و موقوذه از همين باب است -، و نيز نهى كرده از اينكه حيوانى را پيش روى حيوان ديگرى مثل

آن ذبح كنند، و براى ذبح كردن حيوان راحت‏ترين و ملايم‏ترين وضع را مقرر فرموده، و آن بريدن چهار رگ گردن او است، (دو تا لوله خون و يك لوله تنفس و يك لوله غذا)، و نيز دستور فرموده حيوانى را كه قرار است ذبح شود آب در اختيارش بگذاريد، و از اين قبيل احكام ديگرى كه تفصيل آنها در كتب فقه آمده است.

و با همه اينها اسلام دين تعقل است، نه دين عاطفه، و در هيچ يك از شرايعش عاطفه را بر احكام عقلى كه اصلاح گر نظام مجتمع بشرى است مقدم نداشته، و از احكام عاطفه تنها آن احكامى را معتبر شمرده كه عقل آن را معتبر شمرده است، كه برگشت آن نيز به پيروى حكم عقل است. و اما اينكه گفتند رحمت الهى چگونه با تشريع حكم تزكيه و ذبح حيوانات سازگار است؟ با اينكه خداى تعالى ارحم الراحمين است، جوابش اينست كه اين شبهه از خلط ميان رحمت و رقت قلب ناشى شده است، آنچه در خداى تعالى است رحمت است نه رقت قلب، كه تاثر شعورى خاص است در انسان كه باعث مى‏شود، انسان رحم دل نسبت به فرد مرحوم تلطف و مهربانى كند، و اين خود صفتى است جسمانى و مادى كه خداى تعالى از داشتن آن متعالى است، - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - و اما رحمت در خداى تعالى معنايش افاضه خير بر مستحق خير است، آن هم به مقدارى كه استحقاق آن را دارد، و به همين جهت بسا مى‏شود كه عذاب را رحمت خدا و به عكس رحمت او را عذاب تشخيص مى‏دهيم، - هم چنان كه تشريع حكم تذكيه حيوانات را براى حيوانات عذاب مى‏پنداريم -، پس اين فكر را بايد از مغز بيرون كرد كه احكام الهى بايد بر طبق تشخيص ما كه ناشى از عواطف كاذبه بشرى است، بوده باشد، و مصالح تدبير در عالم تشريع را بخاطر اينگونه امور باطل ساخته، و يا در اينكه شرايعش را مطابق با واقعيات تشريع كرده باشد مسامحه كند.

پس از همه مطالب گذشته اين معنا روشن گرديد كه اسلام در تجويز خوردن گوشت حيوانات و همچنين در جزئيات و قيد و شرطهايى كه در اين تجويز رعايت نموده امر فطرت را حكايت كرده، فطرتى كه خداى تعالى بشر را بر آن فطرت خلق كرده، ﴿فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ﴾.

#### فصل سوم در پاسخ از اين سؤال است كه چرا اسلام حليت گوشت را مبنى بر تذكيه كرد؟

توضيح سؤال اينكه ما پذيرفتيم كه خلقت بشر طورى است كه هم مجهز به جهاز

گياه خوارى است، و هم جهاز گوشتخوارى، و فطرت و خلقت گوشتخوارى را براى انسان جائز مى‏داند، و بدنبال اين حكم فطرت، اسلام هم كه شرايعش مطابق با فطرت است خوردن گوشت را جائز دانسته، ليكن اين سؤال پيش مى‏آيد كه چرا اسلام به خوردن گوشت حيواناتى كه خودشان مى‏ميرند اكتفاء نكرد، با اينكه اگر اكتفاء كرده بود مسلمين هم گوشت مى‏خوردند، و هم كارد بدست نمى‏گرفتند، و با كمال بى رحمى حيوانى را سر نمى‏بريدند، در نتيجه عواطف و رحمتشان جريحه‏دار نمى‏شد؟ جواب اين سؤال از بياناتى كه در فصل دوم گذشت روشن گرديد، چون در آنجا گفتيم رحمت به معناى رقت قلب واجب الاتباع نيست، و عقل پيروى آن را لازم نمى‏داند، بلكه پيروى از آن را باعث ابطال بسيارى از احكام حقوقى و جزائى مى‏داند، و خواننده عزيز توجه فرمود كه اسلام در عين اينكه احكامش را تابع مصالح و مفاسد واقعى قرار داده، نه تابع عواطف، مع ذلك در بكار بردن رحمت به آن مقدار كه ممكن و معقول بوده از هيچ كوششى فروگذار نكرده، هم مصالح واقعى را احراز نموده، و هم ملكه رحمت را در بين نوع بشر حفظ كرده.

علاوه بر اينكه (همه مى‏دانيم بيشتر گاو و گوسفند و شترانى كه مى‏ميرند علت مرگشان بيماريهايى است كه اگر گوشت آنها خورده شود انسان‌ها هم به همان بيماريها مبتلا مى‏گردند)، و مزاج آنان تباه و بدنها متضرر مى‏شود، و اين خود خلاف رحمت است، و اگر بشر را محكوم مى‏كرد به اينكه تنها از گوشت حيوانى بخورد كه مثلا از كوه پرت شده، آن وقت ميبايستى همه افراد بشر دور دنيا بچرخند ببينند كجا حيوانى از كوه پرت شده است، و اين براى بشر حكمى حرجى و خلاف رحمت است.

### بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات گذشته)

در تفسير عياشى از عكرمه از ابن عباس روايت كرده كه گفت: آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾ در هيچ جاى قرآن نازل نشده مگر آنكه امير آن و شريف آن على (علیه السلام) است، خداى تعالى اصحاب محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) را در بسيارى از موارد قرآن مورد عتاب و ملامت قرار داده، ولى على (علیه السلام) را جز بخير ياد نفرموده.

مؤلف: در تفسير برهان از موفق بن احمد از عكرمه روايت كرده كه او نظير اين حديث

را تا جمله «امير آن و شريفش على است» از ابن عباس روايت نموده است، و در نقل او بقيه حديث نيامده.

عياشى‏ نيز آن را از عكرمه روايت كرده، و ما در سابق آن را از در المنثور نقل كرديم، و در بعضى از روايات امام رضا (علیه السلام) آمده كه فرمود: در قرآن در هيچ جايى جمله: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾ نيامده، مگر آنكه در حق ما نازل شده است، و اين روايات از باب تطبيق كلى بر روشن‏ترين مصداق آن است، و يا از باب باطن قرآن است.

و در همان كتاب است كه عبد الله بن سنان گفته: من از امام صادق (علیه السلام) از آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ پرسيدم، فرمود: منظور از عقود همه پيمانها است.

مؤلف: قمى نيز اين مطلب را از آن جناب در تفسير خود نقل كرده است.

و در تهذيب با ذكر سند از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت: من از امام باقر - و يا امام صادق (عليهما السلام) از كلام خداى عز و جل كه مى‏فرمايد: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ اَلْأَنْعَامِ﴾ پرسيدم، فرمود: جنين حيوانات كه در شكم مادرند و هنوز متولد نشده‏اند، در صورتى كه كرك و مو در آورده باشند زكاتشان زكات مادرشان است، (يعنى همين كه مادرش را ذبح كنند آن جنين نيز ذبح شده است) و اين جمله از كلام خداى تعالى به هر معنا كه منظور خداى تعالى باشد شامل جنين حيوانات نيز مى‏شود.

مؤلف: اين حديث در كافى‏ و فقيه‏ نيز از آن جناب و از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام) روايت شده، عياشى نيز اين معنا را در تفسير خود از محمد بن مسلم از يكى از آن دو بزرگوار و به سندى ديگر از زراره از امام صادق (علیه السلام) نقل كرده‏ ، و قمى آن را در

تفسير خود و صاحب مجمع از امام ابى جعفر (باقر) و امام صادق (عليهما السلام) نقل كرده‏اند.

و در تفسير قمى در ذيل آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اَللَّهِ...﴾ آمده كه منظور از شعائر خدا احرام و طواف و نماز خواندن در مقام ابراهيم، و سعى بين صفا و مروه، و بطور كلى همه مراسم حج است و يكى از آن مراسم اين است كه اگر كسى حيوانى به نيت قربانى كردن همراه خود حركت دهد، آن را اشعار كند، يعنى كوهان شتر را خون‏آلود كند و يا پوست آن را كنده، و يا لنگه كفشى به گردنش بياويزد، تا مردم همه بشناسند كه اين حيوان قربانى است، و اگر فرار كرد و گم شد كسى متعرض آن نشود، اين مراسم را شعائر مى‏خوانند، به اين مناسبت كه با خونين كردن كوهان شتر و آن ديگر مراسم، اشعار و اعلام مى‏دارند كه اين حيوان قربانى است تا آن را بشناسند.

و اينكه فرمود: ﴿وَ لاَ اَلشَّهْرَ اَلْحَرَامَ﴾ منظور ماه ذى الحجه است، كه يكى از ماههاى حرام است، و منظور از هدى در جمله: ﴿وَ لاَ اَلْهَدْيَ﴾ آن قربانى است كه محرم بعد از احرام بستن با خود حركت مى‏دهد، و در معناى كلمه قلائد در جمله‏ ﴿وَ لاَ اَلْقَلاَئِدَ﴾ فرمود: منظور اين است كه زائر بيت الله لنگه كفشى را كه در آن كفش نماز خوانده به گردن آن حيوان بياويزد، و در معناى جمله: «و لا آمين البيت الحرام» فرمود يعنى كسانى كه به قصد حج خانه خدا حركت مى‏كند.

#### رواياتى در باره شان نزول جمله: «و لا امين البيت الحرام»

و در مجمع البيان گفته امام ابو جعفر باقر (علیه السلام) فرموده اين آيه در باره مردى از قبيله بنى ربيعه كه نامش حطم بوده نازل شده.

و اضافه كرده كه سدى گفته است حطم بن هند بكرى به قصد ديدار رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) براه افتاد، و همراهان خود و مركب خود را خارج مدينه اطراق داد، و خود به تنهايى خدمت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمد، و عرضه داشت: به چه چيز دعوت مى‏كنى، از سوى ديگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) قبلا به اصحاب خود پيشگويى كرده بود كه امروز مردى از بنى ربيعه بر شما وارد مى‏شود كه با زبان شيطان سخن مى‏گويد، و چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پاسخ وى را داد كه من به چه چيز دعوت مى‏كنم، آن مرد گفت: پس مرا

مهلت بده تا با همراهانم مشورت كنم، شايد بعد از مشورت به اسلام درآيم، اين حرف را گفت و بيرون شد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به اصحابش فرمود: با چهره كافرى داخل و با نقشه نيرنگى بيرون رفت، حطم در سر راه خود به گله‏اى از گله‏هاى مدينه بر خورد، و آن را به پيش انداخت و با خود برد، و در راه اين رجز را مى‏خواند.

قد لفها الليل بسواق حطم \*\*\* باتوا نياما و ابن هند لم ينم

ليس براعى ابل و لا غنم \*\*\* بات يقاسيها غلام كالزلم‏

و لا بجزار على ظهر و ضم \*\*\* خدلج الساقين ممسوح القدم

يعنى حطم بدست يك چوپان، رمه اهل مدينه را سينه كرد، و گر نه خودش نه چوپانى شتر كرده و نه شبانى گوسفند و نه قصابى نموده، و گوشت بر روى ساطور قطعه قطعه كرده، صاحبان رمه شب را به خواب بسر بردند، ولى پسر هند نخوابيد، شب را بسر برد در حالى كه نوكرى تيز پاى چون تير، زحمت چراندن رمه را به عهده داشت، غلامى با ساق باريك و پايى بدون گودى.

آن گاه در سال بعد به قصد زيارت حج براه افتاد، در حالى كه قربانى خود را با لنگه كفش علامت‏گذارى كرده بود، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) خواست تا او را به حضور خود بطلبد، اين آيه نازل شد: ﴿وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ صاحب مجمع اضافه كرده كه ابن زيد گفته است اين آيه در روز فتح در باره مردمى از مشركين نازل شد، كه قصد خانه خدا داشتند، ولى بعد از عمره از احرام در آمدند، تا بتوانند از راه شكار فضل خدا كه همان رزق اوست بدست آورند، مسلمانان اظهار كردند كه اى رسول خدا اين مردم نيز مانند مردم مكه مشركند، اجازه بده بر آنان حمله ببريم، در پاسخشان اين آيه نازل شد.

مؤلف: طبرى داستان اول را از سدى و عكرمه نقل كرده، و داستان دوم را از ابن زيد آورده‏ ، و سيوطى در در المنثور دومى را از ابن ابى حاتم از زيد بن اسلم نقل كرده، و در نقل او آمده كه اين جريان در روز حديبيه اتفاق افتاده‏ ، و ليكن هيچيك از اين دو قصه با آنچه نزد اهل نقل و مفسرين مسلم است نمى‏سازد، چون اين دو طائفه مسلم دانسته‏اند كه سوره مائده در حجة الوداع نازل شده، و اگر اين دو داستان درست باشد بايد آيه: ﴿إِنَّمَا اَلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ

يَقْرَبُوا اَلْمَسْجِدَ اَلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ و آيه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ ، قبل از آيه مورد بحث: ﴿وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ نازل شده باشد، و در صورت ديگر، معنا ندارد كه بعد از آن حكم به قتل، و دستور به اينكه نزديك مسجد الحرام نشوند، بفرمايد: متعرض مشركين كه قصد خانه خدا دارند مشويد.

و شايد اشكالى كه در اين دو داستان و امثال آن بوده باعث شده كه ابن عباس و مجاهد و قتاده و ضحاك بطورى كه نقل شده بگويند: آيه: ﴿وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ به وسيله آيه پنجم و بيست و هشتم از سوره برائت نسخ شده است، و داستان نسخ در تفسير قمى نيز آمده، و از ظاهر آن بر مى‏آيد كه روايتى بوده باشد نه گفتار خود قمى.

و با همه اين احوال و اقوال يك نكته همه آنها را باطل مى‏سازد، و آن اين است كه سوره مائده بعد از سوره برائت نازل شده، از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام) نيز رواياتى رسيده، كه در سوره مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست، از اين روايات هم كه بگذريم جمله: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ صريح در اين است كه با نزول سوره مائده دين خدا كامل شده، و اين تصريح با اينكه بعضى از آيات آن نسخ شود نمى‏سازد.

و بنابراين مفاد جمله: ﴿وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ به منزله اجمالى است كه جمله بعدى آن كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا...﴾، آن را تفسير و شرح مى‏كند، و مى‏فرمايد: اگر مشركين قبلا متعرض شما شدند و يا از زيارت شما جلوگيرى كردند شما بخاطر كينه توزى و از در انتقام متعرض آنها كه قصد خانه خدا دارند مشويد، و با تعرض خود نسبت به آنها و كشتن و آزارشان حرمت خانه خدا را از بين نبريد، بلكه همواره بر بر و تقوا يكديگر را كمك كنيد.

#### رواياتى در باره معناى «نيكى» و «اثم» در ذيل جمله ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ...﴾

و در در المنثور است كه احمد و عبد بن حميد در تفسير اين آيه يعنى جمله: ﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى اَلْبِرِّ...﴾، و بخارى در تاريخ خود از وابصه روايت كرده‏اند كه گفت: من به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رسيدم، و تصميم داشتم در سؤال از خوبيها و بديها چيزى را فروگذار نكنم، ولى خود آن جناب فرمود: اى وابصه آيا مى‏خواهى به تو خبر دهم كه به چه منظور آمده‏اى، و آمده‏اى تا چه چيزهايى بپرسى؟ خودت مى‏گويى يا من خبرت دهم، عرضه داشتم: يا رسول الله شما بفرمائيد، فرمود: تو آمده‏اى از خوبيها و بديها بپرسى، آن گاه از انگشتان دستش

سه انگشت را جمع كرد، و با آنها پى در پى به سينه من مى‏زد، و مى‏فرمود: اى وابصه از اين قلبت بپرس، از اين قلبت بپرس، بر و خوبى هر آن چيزى است كه قلب تو نسبت به آن آرامش يابد، بر آن چيزى است كه نفس تو بدان آرامش يابد، و گناه آن عملى است كه در دل اضطراب و نگرانى ايجاد كند، هر چند كه مردم يكى پس از ديگرى حكم به درستى آن عمل كنند.

و در همان كتاب است كه احمد، و عبد بن حميد، و ابن حبان، و طبرانى، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته)، و بيهقى از ابى امامه روايت كرده‏اند كه گفت: مردى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيد اثم - گناه - چيست؟ فرمود: خيالهاى باطلى كه به دل وارد مى‏شود، پرسيد: حال بفرما ايمان چيست؟ فرمود: اينكه آدمى از كار زشتش بدش آيد، و كار نيكش خرسندش سازد، و كسى كه چنين است از مؤمنين است.

و در همان كتابست كه ابن ابى شيبه و احمد و بخارى در كتاب «الادب» و مسلم و ترمذى و حاكم و بيهقى در كتاب «الشعب» از نواس بن سمعان روايت آورده‏اند كه گفت: شخصى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيد: «بر» و «اثم» به چه معنا است؟ فرمود: بر به معناى حسن خلق، و اثم به معناى هر خيالى است كه در دلت وارد شود، خيالى كه اگر مرتكب شدى دوست دارى مردم آگاه نشوند، و اگر مردم خبردار شوند ناراحت شوى.

مؤلف: اين روايات - بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد - از آيه شريفه: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ خبر مى‏دهد، مؤيد اين روايات معنايى است كه ما در گذشته براى اثم كرديم.

و در مجمع البيان گفته: مفسرين در معناى جمله: ﴿وَ لاَ آمِّينَ اَلْبَيْتَ اَلْحَرَامَ﴾ اختلاف كرده‏اند بعضى گفته‏اند: اين دستور به وسيله آيه: ﴿فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ نسخ شده، (نقل از اكثر مفسرين) بعضى ديگر گفته‏اند از اين سوره - يعنى سوره مائده - و از اين آيه هيچ حكمى نسخ نشده، براى اينكه مى‏دانيم كه بر مسلمانان جائز نبوده كه ابتداء با مشركين قتال كنند، مگر آنكه قبلا خود مشركين قتال را آغاز كرده باشند، آن گاه گفته است: اين قول از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت شده.

رواياتى در ذيل آيه مربوط به گوشت‏هاى حرام و استقسام به ازلام‏

و در كتاب فقيه به سند خود از أبان بن تغلب از امام جعفر بن محمد بن على الباقر (صلوات الله عليهما) روايت كرده كه فرمود: ميته و خون و گوشت خوك معروف است، احتياجى به بيان ندارد، اما ﴿مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اَللَّهِ﴾ عبارت است از هر حيوانى كه در پاى بتى ذبح شود، و اما منخنقه يعنى حيوان خفه شده - با اينكه يكى از افراد ميته است بدين جهت نام برده شده كه - مجوس را رسم چنين بود كه حيوان سر بريده را نمى‏خوردند و به جاى آن مردار را مى‏خوردند و براى مردار كردن حيوانات از قبيل گاو و گوسفند آنها را خفه مى‏كردند، تا بميرد آن وقت گوشت آنها را مى‏خوردند.

- و همچنين موقوذه را كه يكى ديگر از مصاديق ميته است، از اين جهت نام برده كه - مجوس دست و پاى حيوان را مى‏بستند، و آن قدر مى‏زدند تا بميرد، وقتى به كلى بى جان مى‏شد آن را مى‏خوردند و نيز مترديه كه آن نيز رسم مجوس بود، چشم حيوان را مى‏بستند، و آن را از بام پرت مى‏كردند، تا بميرد، وقتى مى‏مرد گوشتش را مى‏خوردند، و نطيحه كه آن نيز حيوانى بوده كه به مرسوم مجوس به وسيله شاخ حيوانى ديگر مى‏مرده، مثلا دو بز نر را به جنگ هم مى‏انداختند تا يكى در اثر ضربت شاخ ديگرى بميرد، آن گاه آن را مى‏خوردند و نيز ﴿مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ كه مجوس نيم خورده درندگان چون گرگ و شير و خرس را مى‏خوردند، و خداى عز و جل همه اينها را حرام كرد.

و اما عنوان‏ ﴿وَ مَا ذُبِحَ عَلَى اَلنُّصُبِ﴾ از رسوم مشركين قريش بوده، آنها درخت و سنگ را مى‏پرستيدند، و در پاى آنها گوسفند قربانى مى‏كردند، و نيز عنوان‏ ﴿أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ كه اسلام آن را فسق خوانده چنين بوده، كه شترى را مورد تقسيم قرار داده، آن را به ده سهم تقسيم مى‏كردند، كه هر سهمى اسم خاصى داشته، بعضى از سهم‏ها دو و يا بيشتر از دو جزء را مى‏برده، و بعضى از سهم‌ها اصلا نمى‏برده، و آن سهام - چوبه‏هاى تير - را بدست كسى مى‏دادند تا بنام ده نفر خارج كند، هفت چوبه تير نصيب داشته، و سه چوبه آن نصيبى نداشته، در نتيجه در چنين تقسيمى بعضى سهم بيشترى مى‏بردند و بعضى اصلا نمى‏بردند.

آن هفت چوبه تيرى كه نصيب داشته عبارت بوده از: 1 - فذ 2 - توأم 3 - مسبل 4 - نافس 5 - حلس 6 - رقيب 7 - معلى، به اين ترتيب كه اولى يك سهم از ده جزء شتر را، و دومى دو سهم و سومى سه سهم، و چهارمى چهار سهم، و پنجمى پنج سهم، و ششمى شش سهم، و هفتمى هفت سهم را مى‏برده.

و آن سه چوبه‏اى كه سهم نمى‏برده 1 - سفيح 2 - منيح 3 - وغد، بوده، و سرمايه خريدن شتر به عهده همين سه نفرى مى‏افتاده كه سهم نبرده‏اند و اين خود نوعى قمار است، و به همين

جهت خداى تعالى آن را تحريم كرد .

مؤلف: تفسيرى كه در اين روايت براى منخنقه و موقوذه و مترديه شده جنبه بيان به وسيله مثال را دارد، نه اينكه معناى اين كلمات تنها همين است كه در روايات آمده، به شهادت اينكه در روايت بعدى به معانى ديگر تفسير شده، و همچنين آمدن جمله: ﴿إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ با جمله‏ ﴿وَ مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ﴾ و آمدن جمله: ﴿ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ با جمله: ﴿وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلاَمِ﴾ معنايش اين نيست كه تنها نيم خورده درندگان اگر تذكيه شود حلال است و تنها استقسام به وسيله ازلام فسق است و غير از آن هيچ عملى فسق نيست، چنين دلالتى ندارد.

و در تفسير عياشى از عيوق بن قسوط از امام صادق (علیه السلام) روايتى آمده كه در معناى كلمه «منخنقه» فرموده: حيوانى كه با طناب بسته شده باشد، و طناب آن را خفه كند، و «موقوذه» حيوانى است كه از شدت بيمارى، ناراحتى ذبح را احساس نكند، و دست و پايى نزند، و خونى از گردنش بيرون نيايد، و «مترديه» آن حيوانى است كه از بالاى خانه و مثل آن پرت شود، «و نطيحة» آن حيوانى است كه به هم جنس خود شاخ بزند.

و در همان كتاب از حسن بن على وشاء از ابى الحسن رضا (علیه السلام) روايت آمده كه گفت: از آن جناب شنيدم مى‏فرمود: مترديه و نطيحه و ﴿مَا أَكَلَ اَلسَّبُعُ﴾ اگر هنوز جان داشته باشند، و تو بتوانى آنها را ذبح كنى گوشتش را بخور.

باز در همان كتاب از محمد بن عبد الله از بعضى اصحابش روايت كرده كه گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدايت شوم، چرا خداى تعالى مردار و خون و گوشت خوك را تحريم كرد؟ فرمود: خداى تبارك و تعالى اگر اينها را بر بندگانش تحريم و غير اينها را حلال كرده، از اين بابت نبوده كه خودش از محرمات بدش مى‏آمده، و از آنچه حلال كرده خوشش مى‏آمده، بلكه خداى تعالى كه خلائق را پديد آورده مى‏داند چه چيزهايى براى ساختمان بدن آنان سودمند، و مايه قوام بدن آنان است، آنها را حلال و مباح كرده، تا به فضل و كرم خود مصالح آنان را تامين كرده باشد، و نيز مى‏داند چه چيزهايى براى ساختمان بدن آنان مضر است ايشان را از استعمال آن نهى كرده، و آن چيزها را بر آنان تحريم نموده، مگر در صورت اضطرار، يعنى در مواردى كه ضرر استعمال نكردن محرمات بيش از ضرر استعمال آنها است، آن را حلال كرده، تا شخص مضطر به مقدار رفع اضطرارش و نه بيشتر از آن استفاده كند.

امام سپس فرمود: و اما ميته بدين جهت تحريم شده كه احدى از آن نخورد، و نزديكش نشود، مگر آنكه بدنش ضعيف و جسمش لاغر، و مغز استخوانش سست و نسلش قطع مى‏شود، و كسى كه مردار مى‏خورد جز به مرگ ناگهانى نمى‏ميرد.

و اما خوردن خون، انسان‌ها را چون سگ، درنده و قسى القلب مى‏سازد و رأفت و رحمت را كم مى‏كند، تا جايى كه كشتن فرزند و پدر و مادر از او احتمال مى‏رود، و دوست و همنشين او نيز از خطر او ايمن نيست.

و اما حرمت گوشت خوك بدان جهت است كه خداى تعالى در ادوار گذشته مردمى را به جرم گناهانى به صورت حيواناتى چون خوك و ميمون و خرس و ساير مسوخات مسخ كرد، و آن گاه خوردن گوشت اينگونه حيوانات را تحريم نمود، تا مردم آن را جزء غذاها و خوردنيهاى خود نشمارند، و عقوبت گناهى را كه باعث مسخ انسان‌هايى به صورت آن حيوان شد كوچك نشمارند.

و اما حرمت شراب به خاطر اثرى است كه شراب دارد، و فسادى كه در عقل و در اعضاى بدن مى‏گذارد، آن گاه فرمود: دائم الخمر مانند كسى است كه بت مى‏پرستد، و شراب او را دچار ارتعاش ساخته نور ايمان را از او مى‏برد، و مروتش را منهدم مى‏سازد، وادارش مى‏كند به اينكه هر گناهى چون قتل نفس، و زنا را مرتكب شود، او حتى ايمن از اين نيست كه در حال مستى با محارم جمع شود، در حالى كه خودش متوجه نباشد، كه چه مى‏كند، و شراب، كار نوشنده‏اش را به ارتكاب هر نوع شر و گناه مى‏كشاند.

### بحث روايتى ديگر (پيرامون نزول آيه «اليوم اكملت لكم...» در خصوص ولايت على (علیه السلام) در روز غدير خم)

در كتاب غاية المرام از كتاب فضائل على (علیه السلام) و او از ابى المؤيد موفق بن احمد، و او از سيد الحفاظ شهردار بن شيرويه، فرزند شهردار ديلمى نقل كرده، كه وى از همدان نامه‏اى به من نوشت، و در آن نوشته بود كه ابو الفتح عبدوس بن عبد الله بن عبدوس همدانى در نامه‏اش به من نوشت، كه عبد الله بن اسحاق بغوى برايم حديث كرده، كه حسين بن عليل غنوى برايم حديث كرد، كه محمد بن عبد الرحمن زراع برايم حديث كرد، كه قيس بن حفص برايم روايت كرد، كه على بن الحسين برايم نقل كرد، كه ابو هريرة از ابى سعيد خدرى برايم نقل

كرد: كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در آن روزى كه مردم را به جمع شدن در غدير خم دعوت فرمود دستور داد زير درختى را كه در آنجا بود از خار و خاشاك بروبند، و آن روز روز پنجشنبه بود، همان روز بود كه مردم را به سوى پيروى از على (علیه السلام) دعوت نموده، بازوى او را گرفت و بلند كرد، بطورى كه مردم سفيدى زير بغل آن جناب را ديدند، و اين دو از يكديگر جدا نشدند، تا آنكه آيه شريفه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ نازل گرديد، پس رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به مژدگانى اينكه دين به حد كمال رسيد، و نعمت خدا تمام شد، و پروردگار از رسالتش و از ولايت على راضى شده، الله اكبر گفت، و سپس گفت: «اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله» .

آن گاه حسان بن ثابت عرضه داشت: يا رسول الله آيا اجازه مى‏دهى چند شعر بسرايم؟ فرمود بگو كه همين ابيات را نيز خداى تعالى نازل مى‏كند، پس حسان بن ثابت اين چند بيت را بسرود:

يناديهم يوم الغدير نبيهم \*\*\* بخم و اسمع بالنبى مناديا

بانى مولاكم نعم و وليكم \*\*\* فقالوا و لم يبدوا هناك التعاميا

إلهك مولانا و انت ولينا \*\*\* و لا تجدن فى الخلق للامر عاصيا

فقال له قم يا على فاننى \*\*\* رضيتك من بعدى اماما و هاديا

در روز غدير پيامبرشان به بانگ بلند ندايشان در داد، غديرى كه در سرزمين خم قرار داشت، و اى كاش مردم جهان بودند و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را در حال ندا مى‏ديدند، كه مى‏گفت: آيا من سرپرست و ولى شما هستم؟ و مردم در پاسخش بدون هيچ پرده‏پوشى گفتند معبود تو مولاى ما و خود تو ولى ما هستى، و تو خواننده اين شعر اگر در آنجا بودى حتى يك نفر هم مخالف نمى‏يافتى، در اين هنگام رو به على بن ابى طالب كرد، و فرمود: يا على برخيز كه من تو را براى امامت و هدايت اين خلق بعد از خودم شايسته ديدم.

و از كتاب «نزول القرآن فى امير المؤمنين على بن ابى طالب» تاليف حافظ ابى نعيم آمده كه وى بعد از حذف سند از قيس بن ربيع از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى نظير اين

حديث را نقل كرده، با اين تفاوت وى بعد از آن چهار بيت اين دو بيت نيز آمده.

فمن كنت مولاه فهذا وليه \*\*\* فكونوا له انصار صدق مواليا

هناك دعا اللهم وال وليه \*\*\* و كن للذى عادا عليا معاديا

پس هر كس كه من در زندگيم مولاى او بودم اين «على بن ابى طالب» سرپرست او است، پس هان اى مردم ياران او و دوستداران درست او باشيد، و چون سخن رسول (صلى الله عليه وآله و سلم) به اينجا رسيد دست به دعا برداشت: كه بار الها دوست بدار او را، و براى هر كس كه على را دشمن بدارد دشمنى آشتى ناپذير باش، و در دشمنى با او كوتاهى مفرماى.

و نيز از كتاب «نزول القرآن» حديثى بدون ذكر اوائل سند از على بن عامر از ابى الحجاف از اعمش از عضه روايت آورده كه گفت اين آيه شريفه يعنى آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ در باره على بن ابى طالب بر پيامبر نازل شد، و در همين خصوص است كه خداى تعالى مى‏فرمايد: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾.

و از ابراهيم بن محمد حموينى روايت آورده كه گفت: شيخ تاج الدين ابو طالب على بن الحسين بن عثمان بن عبد الله خازن برايم گفت: كه مرا خبر داد امام برهان الدين ناصر بن ابى المكارم مطرزى، (و بمن اجازه نقل آن را نيز بداد)، كه خبر داد مرا امام اخطب خوارزم ابو المؤيد موفق بن احمد مكى خوارزمى، و گفت: مرا خبر داد سيد حفاظ در نامه‏اى كه از همدان به من نوشت كه مرا خبر داد رئيس ابو الفتح به وسيله نامه كه ما را حديث كرد استادمان عبد الله بن اسحاق نبوى، كه ما را خبر داد استادمان حسن بن عقيل غنوى، كه ما را خبر داد محمد بن عبد الله زراع كه ما را خبر داد قيس بن حفص كه گفت: مرا حديث كرد على بن حسين عبدى از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى كه... تا آخر حديثى كه قبلا نقل شد.

و نيز از حموينى از سيد الحفاظ و ابو منصور شهردار بن شيرويه پسر شهردار ديلمى روايت كرده كه گفت: استاد ما حسن بن احمد بن حسين حداد مقرى و حافظ از احمد بن عبد الله بن احمد براى ما نقل كرد، كه محمد بن احمد بن على براى ما خبر داد، كه محمد بن عثمان بن ابى شيبه به ما خبر داد كه يحيى حمانى به ما خبر داد و گفت: كه قيس بن ربيع از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى برايمان حديث كرد كه... تا آخر حديث اول.

آن گاه صاحب غاية المرام اضافه مى‏كند كه حموينى دنبال اين حديث گفته است: اين حديث طرق بسيارى به ابى سعيد سعد بن مالك خدرى انصارى دارد.

و همو از كتاب مناقب الفاخرة، تاليف سيد رضى - رحمه الله - از محمد بن اسحاق از ابى جعفر از پدرش از جدش روايت كرده كه گفت: بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از كار حجة الوداع فارغ شد در مراجعت در سرزمينى كه آن را ضوجان مى‏گفتند پياده شد، و در آنجا بود كه آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اَللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ اَلنَّاسِ﴾ نازل شد، همين كه مصونيتش از شر و دشمنى مردم نازل شد، ندا در داد كه: الصلاة جامعه - مردم براى نماز جمع شويد - مردم همه، گردش جمع شدند، آن گاه فرمود: چه كسى نسبت به شما اختياردارتر از خود شما است؟ صداى گريه از همه جا برخاست، و گفتند: خدا و رسولش، پس آن گاه دست على بن ابى طالب را گرفت و فرمود: هر كس كه من مولاى او بودم على مولاى او است، بار الها دوست بدار كسى را كه با او دوستى كند، و دشمن بدار كسى را كه با او دشمنى كند، و يارى فرما كسى را كه وى را يارى كند، و بى ياور بگذار كسى را كه از يارى او دريغ نمايد، براى اينكه او از من است، و من از اويم، و او نسبت به من به منزله هارون است نسبت به موسى، با اين تفاوت كه بعد از من پيغمبرى نخواهد بود، و اين - يعنى ولايت على بن ابى طالب (علیه السلام) - آخرين فريضه‏اى بود كه خداى تعالى بر امت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) واجب كرد، و بعد از انجام اين جريان بود كه خداى عز و جل اين آيه را نازل كرد: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ ابى جعفر مى‏گويد: مردم همگى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) همه از واجبات دستورشان داده بود واجبات در نماز و روزه و زكات و حج قبول كرده بودند، لا جرم آن جناب را در اين فريضه نيز تصديق كردند.

ابن اسحاق مى‏گويد: من به ابى جعفر گفتم: اين جريان در چه روزى واقع شد؟ گفت: شب نوزده از ماه ذى الحجة سال دهم هجرت، و در نسخه برهان به جاى كلمه «تسع» كلمه «سبع» آمده، يعنى هفده شب گذشته بود و در راه برگشتن آن جناب از حجة الوداع بود، و بين اين ماجرا و بين وفات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) صد روز فاصله شد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) (سمع و در نسخه برهان آمده: سمى) نام دوازده نفر را در غدير خم بر شمرد.

و از مناقب ابن المغازلى بعد از حذف اوائل سند از ابى هريرة روايت كرده كه گفت: هر كس روز هيجدهم ذى الحجه را روزه بگيرد خداى تعالى براى او ثواب شصت ماه روزه مى‏نويسد و آن روز روز غدير خم است كه در آن روز رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از مردم براى على بن ابى طالب بيعت گرفت، و فرمود: هر كس كه من مولاى اويم على مولاى او است،

بار الها دوست بدار هر كس را كه او را دوست بدارد و دشمن بدار هر كسى را كه با او دشمنى كند و يارى كن هر كسى را كه او را يارى كند، پس عمر بن خطاب گفت، بخ بخ لك يا بن ابى طالب، اصبحت مولاى و مولى كل مؤمن و مؤمنة، مبارك باد مبارك باد بر تو اى پسر ابى طالب كه مولاى من و مولاى هر مرد و زن با ايمانى شدى، در اين هنگام بود كه خداى تعالى آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ...﴾ را نازل كرد.

و از مناقب ابن مردويه و از كتاب سرقات الشعر مرزبانى از ابى سعيد خدرى نظير آن روايتى كه از خطيب نقل كرده بود را نقل كرده.

مؤلف: اين دو حديث را سيوطى هم در در المنثور از ابى سعيد و ابى هريره روايت كرده‏ و گفته است كه سند آنها ضعيف است، چون رواياتى به طرقى بسيار نقل شده كه منتهى به صحابه مى‏شود و اگر در آنها دقت شود از آن صحابه نيز منتهى مى‏شود به عمر بن خطاب و على بن ابى طالب و معاويه و سمره، به اين مضمون كه آيه شريفه در روز عرفه از حجة الوداع كه روز جمعه بود نازل شده و از آن ميان روايتى كه مورد اعتماد است آن روايت منقول از عمر بن خطاب است كه در المنثور آن را از حميدى و عبد بن حميد و احمد و بخارى و مسلم و ترمذى و نسايى و ابن جرير و ابن منذر و ابن حبان و بيهقى (در كتاب سنن خود) همگى از طارق بن شهاب از عمر و نيز از ابن راهويه (در مسندش) و از عبد بن حميد از ابى العاليه، از عمر و نيز از ابن جرير، از قبيصة بن ابى ذؤيب، از عمر و نيز از بزاز، از ابن عباس و ظاهرا ابن عباس از عمر روايت كرده‏اند .

#### آيه «اليوم...» شريفه جز مساله ولايت، مساله ديگرى را تحمل نمى‏كند

حال كه اين معنا روشن شد كه آيه شريفه در باره مساله ولايت نازل شده نه ضعف سند مضر به مطلب است و نه اختلاف روايات در تاريخ نزول آن، اما مساله ضعف سند - به فرضى كه مسلم باشد - ضررى به متن آن در صورتى كه موافق با كتاب خدا باشد نمى‏زند و ما در بيان سابق خود توضيح داديم كه مفاد آيه غير مساله ولايت نمى‏تواند باشد و اگر به خاطر داشته باشيد همه احتمالاتى كه در مورد آيه داده‏اند ذكر كرديم و ديديد كه همه آنها مورد اشكال بودند، تنها معناى صحيحى كه آيه شريفه تحمل آن را داشت همين معنايى است كه مفاد اين دو روايت و امثال آن بيانگر آن است و چون در بين روايات تنها اين دو روايت موافق كتاب است قهرا اخذ

به آن دو متيقن است.

علاوه بر اينكه اين احاديث كه دلالت مى‏كند بر نزول آيه در خصوص مساله ولايت صرفنظر از اينكه منحصر به اين دو روايت نيست بلكه بيش از بيست حديث است كه از طرق شيعه و سنى نقل شده، ارتباطى با روايات وارده در شان نزول آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ دارد كه آن روايات از پانزده حديث بيشتر است و آنها را هم شيعه نقل كرده و هم سنى و همه اين سى و پنج حديث مربوط به داستان غدير است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: «هر كس كه من مولاى او بودم على مولاى اوست» و خود اين فرمايش حديثى است متواتر و قطعى كه جمع بسيارى از صحابه آن را نقل كرده و جمع بسيارى از علماى شيعه و سنى به متواتر بودن آن اعتراف نموده‏اند.

و اين مطلب مورد اتفاق است: كه جريان غدير در مراجعت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از مكه به سوى مدينه اتفاق افتاده و اين ولايت (اگر به خاطر فرار از قبول حق حمل بر شوخى و العياذ بالله بيهوده گويى ساحت مقدس رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نشود) خود فريضه‏اى است از فرائض دين مبين اسلام، مانند دو فريضه تولى (دوست داشتن خدا و دوستان او) و تبرى (بيزارى جستن از دشمنان خدا و دشمنى با او) كه قرآن كريم در آياتى بسيار تصريح به آن فرموده و وقتى چنين باشد جائز نيست كه اعلام و جعل واجب الهى متاخر از نزول آيه مربوط به آن باشد، بنابراين آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ بايد بعد از واجب شدن ولايت نازل شده باشد و در نتيجه هر حديثى كه غير اين بگويد: اگر قابل توجيه نباشد قابل قبول نيست.

#### بررسى روايات ديگرى كه آيه را به غير مساله ولايت ربط مى‏دهند

و اما رواياتى كه سيوطى نقل كرده علاوه بر پاسخى كه به آن داديم و گفتيم: هر روايتى كه بر خلاف آن دو روايت باشد مخالف قرآن و غير قابل قبول است پاسخ ديگرى دارد كه اينك آن را خاطرنشان مى‏سازيم توجه بفرمائيد: اگر آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ را با بيانى كه ما در معناى آن داريم و به زودى مى‏آيد ان شاء الله و آيه شريفه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ را و نيز احاديث وارده از طرق شيعه و سنى در تفسير اين دو آيه و روايات متواتر غدير را، مورد دقت قرار دهيم و همچنين اگر اوضاع داخلى مجتمع اسلامى اواخر عمر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را بررسى كنيم و مورد بحث عميق قرار دهيم،

يقين پيدا مى‏كنيم كه امر ولايت قبل از روز غدير به ايامى نازل شده و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از اظهار اين حكم نازل شده، بدين جهت خود دارى مى‏كرده كه مى‏ترسيده مردم آن را تحمل نكنند و نپذيرند و يا عليه آن سوء قصدى كنند و در نتيجه امر دعوت مختل شود (و مردم به خاطر اين آخرين دعوت همه دعوت‏هاى دينى را رد نموده، از دين مرتد شوند) به اين منظور لا يزال تبليغ آن را تاخير مى‏انداخته تا آنكه آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ...﴾ نازل شد و آن جناب را از خطرى كه احتمالش را مى‏داد تامين و مصونيت داد، آن وقت بدون درنگ در همان روز يعنى روز غدير حكم مزبور را اعلام نمود.

و بنابراين مى‏توان احتمال داد كه خداى تعالى قسمت عمده سوره مائده را كه آيه ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ و توأم با آن آيه ولايت را در روز عرفه نازل كرده باشد ولى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بيان ولايت را تا روز غدير خم تاخير انداخته باشد و اما خودش آن آيه را در همان روز عرفه تلاوت كرده باشد و اما اينكه در بعضى از روايات آمده كه اين سوره و يا خصوص آيه ولايت در روز غدير خم نازل شده، هيچ بعيد نيست از اين جهت باشد كه مسلمانان در آن روز براى اولين بار آن آيه را شنيده باشند، چون روز غدير خم روزى بود كه حكم آيه به مردم ابلاغ شد، قهرا آيه اين حكم نيز در آن روز به گوش مردم خورده.

و بنابراين پس بين روايات منافاتى نيست، يعنى آنها كه دلالت مى‏كنند بر نزول آيه در باره مساله ولايت و آنها كه دلالت دارند بر نزول آيات در روز عرفه، نظير روايت عمر و على و معاويه و سمره با هم كمال سازش را دارند، زيرا تنافى در وقتى تحقق مى‏يابد كه يك دسته از روايات بگويند: آيات در روز غدير خم نازل شده و دسته ديگر دلالت كنند بر اينكه در روز عرفه نازل شده است.

و اما اينكه در روايات دسته دوم آمده بود كه آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه دين خدا با حكم حج به كمال رسيد و روايات ديگر نظير آن، در حقيقت راوى خواسته است فهم خود را ارائه بدهد نه اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چنين چيزى را فرموده باشد، چون چنين سخنى با نقل قابل اعتماد از آن جناب به ما نرسيده، خود قرآن كريم هم كه چيزى در اين باب نفرموده.

و اى بسا همين مطلب از روايتى كه عياشى آن را در تفسير خود از جعفر بن محمد بن محمد خزاعى از پدرش نقل كرده استفاده بشود، چون در آن روايت آمده كه راوى گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنيدم مى‏فرمود: بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در روز عرفه كه روز جمعه بود وارد عرفات شد، جبرئيل به نزدش آمد و عرضه داشت: خداى عز و جل

سلامت رسانده، مى‏فرمايدت كه به امتت بگو: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ امروز دين شما را با ولايت على بن ابى طالب كامل و نعمت خود را بر شما تمام و اسلام را برايتان دينى مرضى كردم و ديگر بعد از اين چيزى بر شما نازل نخواهم كرد.

آرى قبلا نماز و زكات و روزه و حج را نازل كرده بودم و اين فريضه پنجمى است كه بر شما نازل نمودم و آن فرائض ديگر را از شما قبول نمى‏كنم مگر با داشتن اين پنجمى (يعنى نماز و روزه و حج و زكات را از شما نمى‏پذيرم مگر با داشتن ولايت على (علیه السلام)).

علاوه بر اينكه در آن رواياتى كه از عمر نقل شده كه گفته است: آيه مورد بحث روز عرفه نازل شده، اشكال ديگرى وارد است و آن اين است كه گويا عمر معناى اكمال دين را متوجه نشده، آن را عبارت دانسته از غلبه مسلمين بر كفار و اينكه در روز عرفه آن سال زائران خانه خدا يكپارچه مسلمان بودند و كفر در آنجا راه نداشت، چون در همه آن روايات كه از وى نقل شده آمده كه بعضى از اهل كتاب (و در بعضى از آن نقل‏ها آمده كه آن اهل كتاب كعب بوده) به عمر گفت: در قرآن آيه‏اى است كه اگر مثل آن آيه بر ما يهوديان نازل شده بود ما آن روز را جشن و روز عيد مى‏گرفتيم و آن آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...﴾ است عمر در پاسخ گفت: به خدا سوگند من مى‏دانم آن روز را آن روز روز عرفه از سال حجة الوداع بود.

و در اين روايت به عبارتى كه در نقل ابن راهويه و عبد الحميد از ابى العاليه آمده، چنين بر مى‏خوريم، اصحاب نزد عمر بودند كه سخن از اين آيه به ميان آمد، مردى از اهل كتاب گفت: اگر ما مى‏دانستيم اين آيه در چه روزى نازل شده، آن روز را عيد مى‏گرفتيم، عمر گفت: سپاس و حمد خدايى را كه آن روز را و روز بعدش را براى ما عيد قرار داد، چون اين آيه در روز عرفه نازل شد كه فرداى آن عيد قربان است و خداى تعالى امر را براى ما به كمال رساند و ما فهميديم كه امر بعد از اين رو به نقصان مى‏گذارد.

و اين جمله آخر روايت به شكل ديگر نيز نقل شده: كه در المنثور از ابن ابى شيبه و ابن جرير از عنتره روايت مى‏كند كه گفت: وقتى آيه‏ ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ نازل شد كه اتفاقا آن روز، روز حج اكبر نيز بود، عمر گريه كرد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيد: سبب گريه تو چيست؟ عرضه داشت: (گريه‏ام براى اين است كه دين ما رو به زيادت داشت و هر روز حكمى جديد نازل مى‏شد و جمعيتى جديد به اسلام در مى‏آمد) ولى امروز كه وحى

آمد دين كامل شد، فهميديم كه امر از اين به بعد رو به نقصان مى‏گذارد چون هيچ چيزى به كمال خود نمى‏رسد مگر آنكه از آن پس رو به نقصان مى‏رود، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: درست است.

و نظير اين روايت، روايت ديگرى است كه به وجهى شبيه به روايت قبل است و سيوطى در در المنثور آن را از احمد از علقمة بن عبد الله مزنى نقل كرده، علقمه گفته است: مردى برايم حديث كرد كه من در مجلس عمر بن خطاب بودم، عمر رو كرد به مردى از حاضران و پرسيد: تو از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چگونه شنيدى كه اسلام را توصيف كرده باشد؟ آن مرد گفت: من از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شنيدم مى‏فرمود: اسلام در آغاز مانند شتر خردسال بود و سپس مانند شتر دوساله شد و آن گاه چهار ساله و شش‏ساله و در آخر به كمال نيرومندى مى‏رسد، عمر گفت: بله، ولى اين را هم بايد دانست كه بعد از نيرومندى اول رو به نقصان نهادن است.

خوب خواننده محترم توجه دارد كه اين روايات همه در صدد اين هستند كه به مردم بفهمانند معناى نازل شدن آيه در روز عرفه سال حجة الوداع اين است كه مردم متوجه شوكت دين بشوند و آن جمعيت يكپارچه را كه در موسم حج مشاهده مى‏كنند كه حتى يك مشرك در بين آنان نيست، سر سرى نپنداشته، از كنار آن بى تفاوت نگذرند بلكه متوجه باشند كه اين همان اكمال دين و اتمام نعمت است كه آيه شريفه به آن اشاره مى‏كند، بله نعمت خدا در آن روز تمام شد، چون محيط مكه از شرك خالص گرديد و محض و خالص براى مسلمين شد و دين خدا به كمال رسيد، چون در آن روز غير از دين مسلمانان هيچ دين ديگرى در آن روز در مكه وجود نداشت و مسلمانان در آن روز هيچ ترسى از كفار نداشته‏اند.

و به عبارتى ديگر مراد از كمال دين و تماميت نعمت، كمال و تماميت آن ظواهر دينى و مراسمى است كه مسلمانان در دست داشتند و بدون ترس و واهمه از دشمن، آن مراسم را انجام داده و آن ظواهر را عملى كردند، بدون اينكه يك نفر از كفار در بينشان باشد، اين است مراد از كمال و تماميت دين، نه كمال شرايع و معارف احكامى كه به تدريج از ناحيه خداى تعالى تشريع مى‏شد و همچنين مراد از اسلام ظاهر موجود از اسلام است كه مسلمانان آن روز به خاطر همان ظاهر مسلمان خوانده مى‏شدند و تو خواننده مى‏توانى اينطور بگويى كه هدف اين

روايات اين است كه به مردم تفهيم كند كه مراد از دين، صورت دين است صورتى كه در اعمال مسلمانان مشاهده مى‏شود و معلوم است كه دين به اين معنا بعد از زياد شدن رو به نقصان مى‏گذارد.

و اما كليات معارف و احكام تشريع شده از ناحيه خدا نقصان پذير نيست وقتى خداى تعالى كار خود را كرد و آخرين حكم دين را نازل كرد، دين به كمال خود رسيده و ديگر ناقص نمى‏شود، پس اينكه عمر در روايت عنتره گفت: «چون هيچ چيزى به كمال خود نمى‏رسد مگر آنكه از آن پس رو به نقصان مى‏رود»، نمى‏تواند منظورش از دين اين معارف باشد بلكه همانطور كه گفتيم: منظورش مراسم ظاهرى دين است كه مانند هر چيز ديگرى به تبع تحولاتى كه در عالم رخ مى‏دهد متحول مى‏شود، مانند تاريخ و اجتماع و اما دين، محكوم به امثال اين سنت‏ها و نواميس جارى در عالم نمى‏شود مگر به نظر آن كسى كه اصلا براى دين معنايى جز سنت اجتماعى قائل نيست. بله به نظر او، دين هم مانند ساير سنت‏هاى اجتماعى دستخوش حوادث مى‏گردد.

#### اشكالاتى كه بر قول به اينكه مراد از اكمال دين و اتمام نعمت، كمال و تمام ظاهرى مى‏باشد، وارد است‏

حال كه اشكال اين روايات روشن شد، مى‏گوئيم: چند اشكال به اين نظريه وارد است: اول اينكه آن معنايى كه عمر براى اكمال دين كرد نمى‏تواند مصداق و منظور آيه: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ باشد، زيرا در سابق (آنجا كه اقوال مفسرين را در اينكه منظور از اكمال دين چيست؟ نقل كرديم)، اشكال‌هايى را كه بر اين قول متوجه بود آورديم.

دوم اينكه چگونه ممكن است خداى تعالى دين را به خاطر صرف ظاهرش و اينكه همه مردم آن سرزمين به دو كلمه: «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله» اقرار كرده‏اند كامل بداند و صرف اين جهت را كه ديگر در مكه كسى نيست كه علنا بت بپرستد، كمال دين بخوانند و اين معنا را بر مردم منت بگذارد؟ با اينكه در بين همين گويندگان شهادتين كسانى بودند كه صد برابر خطرناك‏تر از مشركين و ضرر و فسادشان بيشتر از آنان بود و آن جمعيت منافقين بودند كه در ظاهر خود را از مسلمانان، مسلمان‏تر وانمود مى‏كردند و در باطن جلسات سرى براى رخنه كردن در داخل مسلمانان و بر هم زدن اوضاع آنان و كارشكنى در كارشان و داخل كردن رواياتى دروغين در بين رواياتشان و القاى شبهه در بين ساده‏لوحانشان تشكيل مى‏دادند و خطر اين منافقين قابل قياس با خطر كفار نبود (در اوائل سوره بقره سه آيه در باره كفار نازل كرده و چون سخن از خطر منافقين گفته، چهارده آيه در باره آنان نازل كرده) و در سراسر قرآن خبرهاى عظيمى از آنان حكايت شده كه شما مى‏توانيد پاره‏اى از آن خبرها و خطرها را در سوره‏هاى منافقين و بقره و نساء، مائده، انفال، برائت، احزاب و سوره‏هايى ديگر مطالعه

كنيد.

به راستى ما نفهميديم در روز عرفه اين خطر چطور ناديده گرفته شد و چه كسى مى‏تواند كه با نزول آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ در روزى كه ديگر هيچ كافرى در آن سر زمين نبود منافقين (كه در حقيقت همان كفار بودند) خفه شدند؟ و جمعيتشان خود به خود متلاشى شد و كيدشان باطل گرديد، اگر باطل شد آخر چگونه و به چه طريق؟ و اگر خفه نشدند و جمعيتشان هم چنان باقى بود و هم چنان سرگرم توطئه عليه اسلام و مسلمين بودند، پس چگونه خداى تعالى بر مسلمانان منت نهاده كه ظاهر دينشان را كامل كرد؟ و نعمت را بر آنان تمام نموده؟ و آيا مى‏توان گفت: كه خداى تعالى به همين ظاهر تهى از محتوى راضى شده كه فرموده: ﴿وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾، مگر اين خود خداى تعالى نيست كه رسول گرامى خود را مخاطب قرار داده مى‏فرمايد: ﴿هُمُ اَلْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾.

آيا كسى مى‏تواند به خود جرأت دهد و بگويد: خداى تعالى به كمال ظاهرى دينى كه چنين باطنى دارد منت نهاده و يا نعمت خود را با اينكه آميخته با خون دلهايى است كه از ناحيه منافقين ايجاد مى‏شود، تمام بخواند؟ و بفرمايد: نعمتم را بر شما تمام كردم؟ و يا از رضايتش به صورت بى‏محتوايى از دين خبر دهد؟ با اينكه در آيات كريمه‏اش از اينگونه مسلمانان بى محتوى (يعنى از اين منافقين) بيزارى جسته و فرموده: ﴿وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ اَلْمُضِلِّينَ عَضُداً﴾ .

و در باره منافقين فرموده: (و مى‏دانم كه منظورش جز دين آنان نيست)، ﴿فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يَرْضىَ عَنِ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ و بعد از همه اين اشكال‌ها و ناسازگارى‏ها، آيه شريفه از نظر عبارت مطلق است و مساله اكمال و اتمام و رضايت به هيچ قيدى مقيد نشده و همچنين كلمات دين و اسلام و نعمت به هيچ جهتى دون جهتى مقيد نشده، پس به چه دليل گفته‏اند: منظور از اكمال دين چنين و چنان است؟ حال اگر بگويى بين منافقين و كفار در اينجا فرق هست، زيرا همانطور كه قبلا اشاره شد آيه مورد بحث خواسته است وعده‏اى را كه خداى تعالى قبلا داده بود به انجاز برساند كه فرموده است: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي اَلْأَرْضِ كَمَا

اِسْتَخْلَفَ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ اَلَّذِي اِرْتَضىَ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾. يعنى: خدا به كسانى كه از شما ايمان آوردند و عمل صالح كردند وعده داده كه به زودى زمين را از دشمنان و كفار گرفته به شما مى‏سپارد، همانطور كه مؤمنين قبل از شما را جانشين كفار كرد و به زودى دين آنان را مكنت مى‏دهد، آن دينى كه خدايش براى ايشان پسنديد و به زودى خوفى را كه داشتند مبدل به امنيت خواهد كرد و فرموده: «چنين مى‏كنم تا مرا بپرستند و چيزى را شريك من قرار ندهند».

پس اين آيه بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد به مؤمنين وعده داده كه دينشان را از شر دشمنان آزاد خواهد كرد، اما دين مرضى آنان را و قيد مرضى بودن در اين آيه محاذى جمله: ﴿وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ قرار گرفته و از همين محاذات به خوبى مى‏فهميم كه مراد از اكمال دين مرضى تمكين دادن آن، يعنى نجات دادن آن از مزاحمت مشركين است و اما منافقين وضع ديگرى و خطر ديگرى غير مزاحمت داشتند، رواياتى هم كه مى‏گويد: اين آيه در روز عرفه نازل شده به اين معنا اشاره دارد، مفسرين نيز همين را از آيه فهميده‏اند كه مراد از اكمال دين نجات دادن مسلمانان و اعمال دينى آنان از مزاحمت مشركين است.

#### پاسخ به اين توهم كه مراد از اكمال دين، نجات دادن مسلمين از مزاحمت مشركين است‏

در پاسخ مى‏گوئيم: ما نيز قبول داريم كه آيه مورد بحث در مقام تحقق دادن و وفا كردن خداى تعالى به وعده‏اى است كه در (آيه 55) سوره نور به مؤمنين داده بود و همچنين قبول داريم كه جمله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ در اين آيه محاذى جمله: ﴿وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ...﴾ قرار دارد و جمله: ﴿وَ رَضِيتُ لَكُمُ...﴾ در برابر جمله: ﴿اَلَّذِي اِرْتَضىَ لَهُمْ﴾ واقع است، همه اينها را قبول داريم و شكى در آن نيست.

و ليكن آيه سوره نور با جمله: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ﴾ با در نظر گرفتن اينكه خطاب در آن متوجه عموم مسلمانان است و با توجه به كلمه: «منكم» كه وعده الهى را خاص بعضى از آن عموم مى‏سازد، جاى هيچ شبهه نيست كه وعده‏اى را كه داده به طائفه خاصى از مسلمانان داده و آن طائفه را چنين معرفى كرده: كه درستى و صلاح اعمال ظاهريشان از وجود ايمان باطنيشان خبر مى‏دهد و معلوم است آن مقدار از دين خدا كه در اعمال آنان ظهور مى‏يابد، همان دينى است كه از ناحيه خداى تعالى تشريع شده، پس تمكين دين مرضى خدا همان اكمال دينى است كه نزد خدا است و خداى تعالى آن را اراده كرده و مرضى خود دانسته و بعد از مرحله اراده، آن را در قالب تشريع ريخته و با انزال تدريجى اجزاى آن دين

را در نزد مردم جمع كرده تا مسلمين بعد از نوميدى كفار از اسلام به وسيله آن، مجموعه او را بپرستند.

و اين همان معنايى است كه ما براى اكمال دين كرديم و گفتيم: كه اكمال دين به معناى اكمال آن از حيث تشريع است يعنى بعد از اكمال، ديگر هيچ حكمى تشريع نخواهد شد، چون آنچه تشريع شدنى بود شد، اين است معناى اكمال دين، نه شركت نداشتن مشركين در اعمال مسلمانان و مراسم حج ايشان و مخلوط نشدن مراسم آنان با مراسم مسلمين و به عبارتى ديگر معناى اكمال دين اين است كه خداى تعالى اين را به بالاترين مدارج ترقى اوج دهد بطورى كه ديگر بعد از رسيدن به حد كمال و زيادى رو به نقصان نگذارد.

و در تفسير قمى است كه پدرم از صفوان بن يحيى از اعلاء از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) برايم نقل كرد كه آخرين فريضه‏اى كه خداى عز و جل نازل كرد، ولايت بود كه بعد از آن ديگر هيچ فريضه‏اى نازل نشد به جز آيه شريفه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ كه اين آيه در محلى به نام «بكراع الغميم» نازل شد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مساله ولايت را در جحفه ابلاغ فرمود و بعد از آن كه ديگر هيچ فريضه‏اى نازل نشد.

مؤلف: اين معنا را مرحوم طبرسى در تفسير مجمع البيان از دو امام بزرگوار امام باقر و امام صادق (عليهما السلام) و عياشى در تفسير خود از زراره از امام باقر (عليه السلام) روايت كرده اند.

و در امالى شيخ به سند خود از محمد بن جعفر بن محمد از پدرش از امام صادق (عليه السلام) از امام امير المؤمنين (علیه السلام) روايت كرده كه آن جناب فرمود: از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شنيدم مى‏فرمود: بناى اسلام بر پنج پايه و اساس است بر شهادتين و بر قرينتين، پرسيدند، معناى دو شهادت را مى‏دانيم، بفرما دو قرينه چيست؟ فرمود: نماز و زكات و بدن جهت اين دو قرينه يكديگرند كه يكى از آنها به تنهايى و بدون ديگرى قبول نيست، سوم بر روزه، چهارم بر حج خانه خدا، براى كسى كه استطاعت آن را دارد و خاتمه همه آنها پنجمى است كه ولايت است و خداى تعالى در باره آن اين آيه را نازل فرمود كه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ اَلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ .

و مرحوم شيخ فتال بن الفارسى در كتاب خود روضة الواعظين از امام ابى جعفر (علیه السلام) نقل كرده كه بعد از حكايت داستان رفتن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به حج و نصب على (علیه السلام) بر ولايت، در هنگام مراجعتش به مدينه، و نازل شدن آيه مورد بحث، در آن خصوص، خطبه آن جناب در روز غدير را نقل فرموده و خطبه‏اى است بسيار طولانى.

مؤلف: نظير اين روايت را طبرسى در احتجاج به سندى متصل از حضرمى از ابى جعفر امام باقر (علیه السلام) نقل كرده. كلينى در كافى‏ و صدوق در عيون‏ هر دو روايتى با سند از عبد العزيز بن مسلم از حضرت رضا (علیه السلام) آورده‏اند، مشعر بر اينكه آيه مورد بحث در خصوص مساله ولايت نازل شده و نيز شيخ در امالى‏ به سند خود از ابن ابى عمير از مفضل بن عمر از امام صادق از جدش امير المؤمنين (علیه السلام) روايتى به اين مضمون آورده و نيز طبرسى در مجمع البيان‏ به سند خود از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى روايتى به اين مضمون آورده و شيخ در امالى‏ به سند خود از اسحاق بن اسماعيل نيشابورى از امام صادق از پدران بزرگوارش از حسن بن على (علیه السلام) همين معنا را روايت كرده و اگر ما اين روايات بسيار و طولانى را نقل نكرديم براى اين بود كه رعايت اختصار را لازم‏تر ديديم و كسانى كه علاقمند باشند مى‏توانند خودشان به آن مصادر مراجعه كنند، هدايت خلق تنها و تنها به دست خداى تعالى است.

## [سوره المائدة (5):آيات 4 تا 5]

﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اُذْكُرُوا اِسْمَ اَللَّهِ عَلَيْهِ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ ٤ اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي اَلْآخِرَةِ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ ٥﴾

### ترجمه آيات‏

از تو مى‏پرسند - بطور جامع - چه چيزهايى بر ايشان حلال است؟ بگو آنچه پاكيزه است برايتان حلال است، و نيز آنچه كه از ميان حيوانات شكارى كه تعليم داده‏ايد از قبيل سگ و باز و ببر تنها سگ، شكار كند بشرطى كه تعليم يافته باشد مى‏توانيد از نيم خورده آنها بخوريد، و بشرطى كه هنگام رها كردن سگ، جهت شكار نام خدا را برده باشيد، و از خدا بترسيد، و در شكار حيوانات زياده روى مكنيد، كه خدا در حسابگرى سريع است (4).

امروز همه پاكيزه‏ها برايتان حلال شد، و نيز طعام كسانى كه اهل كتابند براى شما حلال، و طعام شما براى آنان حلال است، و نيز زنان پاكدامن مؤمن و زنان پاكدامن اهل كتاب، كه قبل از شما مسلمانان داراى كتاب آسمانى بودند، براى شما حلال است، البته بشرط اينكه اجرتشان را - كه به جاى مهريه در زن دائمى است - بدهيد، آنهم به پارسايى، نه زناكارى و رفيق گيرى، و هر كس منكر ايمان باشد اعمالش باطل مى‏شود،

و در آخرت از زيانكاران است (5).

### بيان آيات‏

﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ﴾ اين جمله سؤالى است مطلق و كلى، و جوابى هم كه از آن داده شده عمومى و مطلق است، و در آن ضابطه‏اى كلى براى تشخيص حلال از حرام است داده، و آن اين است كه حلال آن چيزى است كه تصرف در آن - البته نه هر تصرف بلكه تصرفى كه هر عاقلى غرض از آن چيز را همان تصرف مى‏داند، از قبيل خوردن نان نه خفه كردن كودكى به وسيله نان - امرى طيب و معقول شمرده شود.

و اگر طيبات را مطلق آورد اين اطلاق نيز براى اين است كه بفهماند معتبر در تشخيص طيب از خبيث فهم متعارف عموم مردم است، نه فهم افراد استثنايى كه يا از پاره‏اى خبائث لذت مى‏برند، و يا از پاره‏اى طيبات دچار تهوع مى‏شوند، پس هر چيزى كه فهم عادى عموم مردم آن را طيب بداند آن طيب است، و هر چيزى هم كه طيب شد حلال است.

و اگر حليت و طيب بودن را بفهم متعارف انسان‌ها واگذار كرديم از پيش خود نكرديم، بلكه همانطور كه گفتيم از اين جهت بود كه هيچ مطلقى شامل فرد غير متعارف نمى‏شود، و اين مساله در فن اصول ثابت شده است.

#### حكم صيد با سگ شكارى‏

﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اُذْكُرُوا اِسْمَ اَللَّهِ عَلَيْهِ...﴾ بعضى از مفسرين گفته‏اند اين كلام عطف است بر موضع كلمه «طيبات»، و در نتيجه همان عاملى كه طيبات را نائب فاعل كرده بود، جمله‏ ﴿مَا عَلَّمْتُمْ...﴾ را نيز نائب فاعل مى‏كند، و آن عامل جمله «احل» است، پس معناى كلام مورد بحث چنين مى‏شود: «احل لكم الطيبات، و احل لكم صيد ما علمتم من الجوارح» همه طيبات براى شما حلال شده، و نيز شكار هر درنده‏اى كه تعليم يافته برايتان حلال شده است، و اگر عامل نامبرده را از جمله مورد بحث حذف كرد براى اين بود كه رعايت اختصار را كرده باشد، زيرا سياق بر آن محذوف دلالت مى‏كرد، و حاجتى به ذكر آن نبود.

و ليكن ظاهر اين است كه جمله عطف باشد بر محل جمله اول و تقدير آن «قل احل

لكم... ما علمتم من الجوارح...» است، و كلمه «ما» در جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ﴾ شرطيه است، و جزاى آن جمله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ است، پس ديگر هيچ حاجتى نيست كه ما خود را به زحمت بيندازيم، و جزاى آن را در تقدير بگيريم.

«جوارح» جمع «جارحة» است، و جارحه به معناى هر حيوانى است كه به دنبال شكار باشد، و غذاى خود را از اين راه فراهم كند (و ساختمان بدنيش مجهز به جهاز شكار است)، مانند مرغان شكارى چون باز و درندگانى چون انواع سگ‏ها و پلنگ‏ها، و كلمه: «مكلبين» حال است، و اسم فاعل از مصدر «تكليب» است كه در اصل به معناى تعليم دادن و تربيت كردن سگ براى شكار است، و يا به معناى نگهدارى سگ براى شكار و به كار زدن آن در شكار است، و از اينكه جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ﴾ را مقيد كرد به قيد «مكلبين»، فهميده مى‏شود كه حكم حلال بودن نيم خورده جوارح مختص به سگ شكارى است، و از سگ شكارى به ساير درندگان تجاوز نمى‏كند.

و جمله: ﴿مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ قيد ديگرى است كه حكم حلال بودن نيم خورده سگان را مقيد مى‏كند به صورتى كه سگ، شكار را براى صاحبش گرفته باشد نه براى خودش، (پس اگر بدون فرمان صاحبش شكارى را صيد كرد، در صورتى كه صاحبش آن را مرده بيابد حلال نيست). و جمله: ﴿وَ اُذْكُرُوا اِسْمَ اَللَّهِ عَلَيْهِ﴾ آخرين شرط حلال بودن شكار سگ است، و آن اين است كه صيد علاوه بر اينكه بايد به وسيله حيوان تعليم يافته شكار شده و صاحبش آن را فرمان داده باشد، صاحب حيوان هنگام فرمان دادن و روانه كردن سگ، نام خدا را ذكر كرده باشد.

و حاصل معناى آيه اين است كه درندگان تعليم يافته - كه همان سگ شكارى باشد - اگر براى شما چيزى از حيوانات وحشى حلال گوشت را كه جز با سر بريدن حلال نمى‏شود شكار كرد، و شما هنگام فرمان دادن نام خدا را برده باشيد آن شكار براى شما حلال است، البته اين در صورتى است كه درنده آن حيوان را قبل از رسيدن شما كشته باشد، همين كشتن درنده حكم سر بريدن را دارد، و اما اگر زخمى كرده باشد، و شما آن را زنده دريابيد، تذكيه آن تنها به اين است كه ذبحش كنيد، و در اين صورت نيازى به حكم صيد سگ نيست زيرا حكم چنين شكارى همان حكم ساير حيوانات حلال گوشت است.

خداى تعالى دنبال بيان حكم شكار و در آخر آن فرموده: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ سَرِيعُ اَلْحِسَابِ﴾ تا اشاره كرده باشد به اينكه در مساله شكار كردن بايد از خدا ترسيد، و بيهوده

حيوانات وحشى را بى جان ننموده و در كشتن آنها اسراف نورزيد و صرفا به منظور تفريح و سرگرمى و يا خودنمايى و زورمندى شكار نكرد، و بايد دانست كه خداى تعالى در حسابگرى سريع است، و كيفر ظلم و تعدى را قبل از آخرت در همين دنيا مى‏دهد، و اين ظلم‏ها و تجاوزها و دام اندازيها و بى خبر كشتن حيوانات بى زبان همانطور كه بسيار به چشم خود ديده‏ايم جز سوء عاقبت و نكبت ثمره‏اى ندارد.

﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ در اين آيه حكم طيبات اعاده شده، با اينكه قبلا يعنى در آيه قبلى فرموده بود كه حكم طيبات حليت است، و آيه با كلمه «اليوم» آغاز شده تا دوباره اين منت را به رخ بندگان مؤمن خود بكشد، كه طيبات را براى آنان حلال كرده آن گاه فرموده طعام اهل كتاب و زنان پاكدامن ايشان نيز از طيبات است.

و گويا ضميمه كردن جمله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ﴾ به جمله: ﴿وَ طَعَامُ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ...﴾، از قبيل ضميمه كردن يك امر قطعى و مسلم است، به امرى مورد شك، تا در شنونده ايجاد آرامش خاطر نموده، قلق و اضطراب او را بر طرف سازد، نظير اينكه يك اربابى به خادم خود بگويد: همه آن اموالى كه در اختيارت گذاشتم مال تو باشد به اضافه فلان چيز، تا اگر خادم ترديد داشته باشد در اين كه ارباب واقعا فلان چيز را ملك او كرده به ياد چيزهاى ديگر كه قبلا تمليك او كرده بود بيفتد، و شك و ترديدش از بين برود، و اطمينان پيدا كند كه فلان چيز و بهمان چيز را واقعا تمليك او كرده، آيه شريفه: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا اَلْحُسْنىَ وَ زِيَادَةٌ﴾ ، نيز به وجهى از اين باب است، و همچنين آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ .

تو گويى نفوس مردم با ايمان از تشويش و اضطراب شكى كه نسبت به حلال بودن طعام اهل كتاب داشتند آرام نمى‏گرفته، چون قبلا از ناحيه خداى تعالى از معاشرت و آميزش و تماس گرفتن و دوستى كردن با اهل كتاب شديدا نهى شده بودند لذا براى رفع اين اضطرابشان داستان حليت طيبات را هم ضميمه حليت طعام اهل كتاب كرد، و مؤمنين فهميدند كه طعام اهل كتاب خود يكى از مصاديق طيبات حلال و از سنخ آنها است، و در نتيجه اضطراب شان زايل

و دلشان آرامش يافت، در جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ نيز عين اين نكته به كار برده شده، براى اينكه بفهماند زنان پاكدامن از اهل كتاب بر مسلمين حلال است، و در آن هيچ شكى به خود راه ندهند، حليت زنان خود مؤمنين را ضميمه آورد.

#### پاسخ به يك سؤال در مورد توجه خطاب تكليفى به كفار در آيه شريفه‏

در اينجا سؤالى پيش مى‏آيد و آن اين است كه كفار هيچ ايمانى به دستورات قرآن كريم ندارند، و خود را ملزم به اطاعت آن دستورها نمى‏دانند، و از سوى ديگر از دأب قرآن كريم نيست كه با علم به بى اثر بودن تكليف مع ذلك افراد بى تفاوت را مورد تكليف قرار دهد، - گو اينكه ما معتقديم به اينكه كفار مكلف به فروع دين هستند، همانطور كه مكلف به اصول مى‏باشند، - و ليكن اين مجوز آن نمى‏شود كه خداى سبحان خطابى و دستورى صادر كند كه لغو و بى اثر باشد، با اين حال چرا در آيه مورد بحث كفار را مورد تكليف قرار داده؟ در خطاب به مؤمنين فرموده طعام شما براى اهل كتاب حلال است؟ در پاسخ مى‏گوئيم: آرى با اينكه اهل كتاب گوششان بدهكار حلال و حرام‌هاى اسلام نيست، گفتن چنين چيزى لغو به نظر مى‏رسد، و خداى سبحان تكليفى كه هيچ اثر نمى‏بخشد نمى‏كند، و خطابى كه اثر نداشته باشد نمى‏كند، مگر در جايى كه فنون ادبيت از قبيل التفات اقتضا كند كه مثلا خطاب را از مردم به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)، و يا از كفار به مؤمنين متوجه كند، و مثلا بفرمايد: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلىَ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ﴾ و يا بفرمايد: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾ ، و آياتى ديگر از اين قبيل.

و ليكن در آيه مورد بحث جمله‏اى كه منشا اين سؤال شده جمله‏اى مستقل و جداى از جمله قبليش نيست، و خلاصه كلام اينكه در آيه مورد بحث نمى‏خواهد دو حكم مستقل از يكديگر را بيان كند، يكى حلال بودن طعام مسلمانان براى اهل كتاب، و ديگرى حلال بودن طعام اهل كتاب براى مسلمانان، بلكه مى‏خواهد يك حكم را بيان كند، و آن حلال بودن طعام و رفع حرمت از آن است، و بفهماند هيچ منعى در دو طرف نيست، نظير آيه شريفه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى اَلْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ ،

كه در اين آيه نيز نمى‏خواهد به كفار تكليفى كند، بلكه مى‏خواهد بفرمايد بين زن مسلمان و همسر كافر زناشويى و محرميت و حليتى نيست، تا آن حليت متعلق به يك طرف بشود.

و اما كلمه «طعام»، اين كلمه در اصل لغت به معناى هر چيزى است كه قوت و غذاى خورنده‏اش قرار گيرد و خورنده‏اى با آن گرسنگى خود را بر طرف سازد، ليكن بعضى گفته‏اند: مراد از طعام خصوص گندم و ساير حبوبات است، از آن جمله صاحب لسان العرب در كتاب خود گفته: اهل حجاز وقتى كلمه «طعام» را مطلق و بدون قرينه ذكر كنند تنها گندم را در نظر دارند، و سپس مى‏گويد: خليل نيز گفته: در كلام عرب لفظ «طعام» بيشتر در خصوص گندم استعمال مى‏شود، اين بود سخن صاحب لسان العرب، و همين معنا از كتاب نهايه‏ تاليف ابن اثير نيز استفاده مى‏شود، و به همين جهت در روايات وارده از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) آمده كه مراد از طعام اهل كتاب در آيه شريفه تنها گندم و ساير حبوبات است، (نه غذاى پخته و گوشت و امثال آن)، بله از بعضى از روايات چيز ديگرى استفاده مى‏شود، كه ان شاء الله تعالى بحث آن در بحث روايتى آينده مى‏آيد.

و به هر حال حليت در آيه شريفه شامل غذايى كه از گوشت حيوان غير قابل تذكيه چون خوك تهيه شده نمى‏گردد، و نيز شامل غذايى كه از ذبيحه اهل كتاب تهيه گرديده و يا بنام خدا ذبح نشده نمى‏شود، براى اينكه خداى تعالى در آيات تحريم گوشت خوك و گوشت ميته را حرام دانسته، و ذبيحه اهل كتاب و حيوانى كه بنام خدا ذبح نشده از نظر اسلام ميته است، و آيات تحريم چهار آيه است كه در سوره بقره و مائده و انعام و نحل آمده، و گوشت‏هاى حرام را رجس و فسق و اثم خوانده، كه بيانش گذشت و حاشا بر خداى سبحان چيزى را كه خودش رجس و فسق و اثم خوانده، حلال كند و بر حلال كردنش منت بگذارد، و بفرمايد: ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ﴾.

علاوه بر اين محرمات عينا قبل از اين آيه در خود اين سوره آمده، و احدى نمى‏تواند در چنين موردى سخن از نسخ بياورد، و اين خود بسيار روشن است، مخصوصا در خصوص سوره مائده كه در رواياتى آمده كه اين سوره ناسخ دارد ولى منسوخ ندارد.

﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ در اين آيه متعلق حكم را - كه يهود و نصارا باشند - نام نبرده، بلكه آنان را با آوردن صفتشان مشخص كرده (و فرموده «زنان آنهايى كه قبل از شما كتاب آسمانى داشتند») و حتى آنها را به عنوان اهل كتاب هم ذكر نكرده، و نفرموده: «و المحصنات من اهل الكتاب»، و اين خالى از اشعار به علت حكم نيست، با در نظر گرفتن اين جهت و اينكه لحن، لحن منت گذارى است، و اينكه مقام سخن، مقام تخفيف و آسان كردن وظائف است، معناى آيه چنين مى‏شود: «ما بر شما مسلمانان منت مى‏گذاريم، كه تكليف را برايتان آسان كرديم، و حرمت ازدواج بين مردان شما و زنان اهل كتاب را برداشتيم، و براى اين بر داشتيم كه آنها قبل از شما صاحب كتاب بودند، و قهرا نسبت به ساير طوايفى كه مسلمان نيستند به مسلمانان نزديك‏ترند»، زيرا به توحيد و رسالت اعتقاد دارند، بر خلاف مشركين و بت‏پرستان كه منكر نبوتند پس معلوم شد كه جمله: ﴿اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ﴾ اشعار به اين نكته دارد، هم چنان كه تقييد اين جمله به جمله «من قبلكم» نيز خالى از اين اشاره نيست، چون به وضوح اشاره دارد بر خلط و مزج و اشتراك.

#### آيه شريفه داله بر حليت محصنات از اهل كتاب، منسوخ نيست‏

و به هر حال از آنجايى كه آيه شريفه موقعيت منت‏گذارى و تخفيف دادن را دارد، لذا با امثال آيه: ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ ، و آيه: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ اَلْكَوَافِرِ﴾

نسخ نمى‏پذيرد، و اين روشن است.

علاوه بر اين آيه اولى در سوره بقره واقع شده كه اولين سوره از سوره‏هاى مفصل است كه در مدينه نازل شده و در نتيجه نزول آن قبل از سوره مائده بوده، چگونه مى‏تواند آيه‏اى از آن ناسخ آيه‏اى از سوره مائده باشد؟ با اينكه در روايات آمده كه سوره مائده آخرين سوره‏اى است كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شده، و ناسخ بعضى از آيات سوره‏هايى است كه قبلا نازل شده بود، ولى هيچ سوره‏اى آن را نسخ نكرده.

از اين هم كه بگذريم شما خواننده عزيز توجه فرموديد كه ما در تفسير ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ چه گفتيم، آنجا يعنى در جلد دوم اين كتاب گفتيم: كه اين آيه و آيه سوره ممتحنه به كلى از مساله ازدواج با زنان اهل كتاب بيگانه‏اند، اينها تنها سخن از

ازدواج با زنان مشرك دارند.

و به فرض كه بگوئيم آيه سوره ممتحنه بوجهى دلالت بر حرمت ازدواج با زنان اهل كتاب را دارد، چون در آن آيه نامى از مشرك نيامده، بلكه حكم رفته روى زنان كافر، و زنان اهل كتاب نيز كافرند، باز هم ضررى به آيه مورد بحث نمى‏رساند، براى اينكه همانطور كه آن دلالت را دارد اين دلالت را هم دارد، كه پس قبل از سوره مائده منع شرعى وجود داشته، و سوره مائده كه در مقام منت‏گذارى و تخفيف است دلالت دارد بر اينكه آن منع قبلى كه در سوره ممتحنه آمده بود به منظور تخفيف بر داشته شده، چون تا قبلا منعى نباشد تخفيف و منت تحقق نمى‏يابد، پس آيه سوره مائده ناسخ آيه سوره ممتحنه مى‏شود، نه به عكس كه - به خيال باطل بعضى از مفسرين - آيه ممتحنه ناسخ آيه مائده باشد، براى اينكه نسخ كار آيه‏اى است كه بعد از آيه منسوخ نازل شود ، و ما ان شاء الله تتمه اين بحث و گفتگو پيرامون آيه دوم را در بحث روايتى آينده دنبال مى‏كنيم.

#### منظور از كلمه «محصنات» در آيه شريفه‏

حال ببينيم منظور از كلمه «محصنات» در آيه شريفه چيست؟ البته اين كلمه معانى متعدد دارد، ولى در اينجا منظور از آن زنان عفيف است، به دليل اينكه در مقابل محصنات از زنان مؤمن قرار گرفته، كه به معناى زنان بى شوهر و عفيف است، و اين خود روشن است، و از اينكه محصنات از اهل كتاب با محصنات از اهل ايمان در يك كلام جمع شده‏اند، با در نظر گرفتن معنايى كه براى كلمه كرديم فهميده مى‏شود كه منظور از كلمه مؤمنات در هر دو موضع يكى است، و آن معنا نمى‏تواند اسلام باشد براى اينكه اگر احصان در جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ﴾ به معناى احصان اسلام باشد بايد در جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ﴾ نيز به اين معنا باشد، با اينكه زنان اهل كتاب اسلام ندارند، و نيز نمى‏تواند به معناى احصان حريت باشد، براى اينكه امتنان مستفاد از آيه با منحصر بودن حليت به زنان كتابى آزاد نمى‏سازد، بلكه از آن استفاده مى‏شود كه زن كتابى بر مسلمانان حلال است، هر چند كه آزاد نباشند، بنابراين از معانى احصان باقى نمى‏ماند مگر عفت، پس متعين اين است كه مراد از محصنات زنان پاكدامن و عفيف اهل كتاب است.

و بعد از همه اينها به نكته ديگر آيه مى‏پردازيم و مى‏گوئيم آيه شريفه تصريح نكرده به اينكه منظور از اين حليت، حليت نكاح دائم ايشان است و يا نكاح منقطع، تنها چيزى كه در آيه مى‏تواند قرينه باشد بر اينكه مراد نكاح متعه و انقطاعى است كلمه «أجر» است، و اينكه

كام‏گيرى از زنان اهل كتاب به طريق احصان باشد، نه به طريق مسافحه و زنا و رفيق بازى، پس از اين بيان نتيجه مى‏گيريم كه آنچه خداى تعالى از زنان يهود و نصارا براى مؤمنين حلال كرده آميزش از راه نكاح با مهر و اجرت است، نه نكاح با زنا، ولى شرط ديگرى در آيه نيامده، نه دوام و نه انقطاع، و ما در سابق يعنى در جلد چهارم اين كتاب در تفسير آيه شريفه: ﴿فَمَا اِسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...﴾ گفتيم: كه نكاح متعه نيز مانند نكاح دائم و نكاح واقعى است، البته اين بحث تتمه‏اى دارد كه بايد در علم فقه به آن واقف گشت.

﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ اين آيه همان زمينه‏اى را دارد كه آيه شريفه: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ ، دارد و جمله‏ ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ...﴾ قرينه است بر اينكه مراد از آيه شريفه حليت تزويج به محصنات از اهل كتاب است، و شامل خريدن كنيزان اهل كتاب نمى‏شود.

﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي اَلْآخِرَةِ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾ كلمه «كفر» در اصل به معناى پوشاندن است، و بنابراين در تحقق معناى كفر اين معنا شرط است، كه معناى ثابتى كه پرده روى آن بيفتد وجود داشته باشد، همانطور كه كلمه حجاب در جايى مفهوم پيدا مى‏كند كه چيز ثابت و پيدايى باشد، تا با افتادن حجاب بر روى آن ناپيدا شود، پس معناى كفر هم وقتى تحقق مى‏يابد كه چيز ثابت و هويدايى باشد، كه كافر آن را بپوشاند، و اين معنا در كفران به نعمت‏هاى خدا و كفر به آيات او و كفر به خدا و رسولش و كفر به روز جزا وجود دارد.

#### معناى «كفر به ايمان» عبارت است از ترك عمل به مقتضاى ايمان‏

پس اينكه در آيه مورد بحث كلمه «كفر» را در مورد ايمان استعمال كرده، و فرموده «هر كس به ايمان كفر بورزد»، به مقتضاى مطلبى كه در باره كفر گفتيم بايد ايمان ثابتى وجود داشته باشد، تا كفر آن را بپوشاند و بطور مسلم منظور از ايمان معناى مصدرى آن - باور كردن - نيست، بلكه منظور معناى اسم مصدرى است، كه همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است، يعنى اعتقادات حقه‏اى كه منشا اعمال صالح مى‏شود، پس برگشت معناى كفر به ايمان به اين است كه آدمى به آنچه كه مى‏داند حق است عمل نكند، مثلا مشركين را دوست بدارد،

و با آنان اختلاط، و در اعمال آنان شركت كند، با اينكه علم به حقانيت اسلام دارد، و نيز مثل اينكه نماز و روزه و زكات و حج و ساير اركان اسلام را ترك كند، با اينكه يقين به ثبوت آنها و ركن دين بودن آنها دارد.

پس منظور از «كفر به ايمان» اين معنا است، و ليكن در اين ميان نكته‏اى است و آن اين است كه كفر بدان جهت كه به معناى ستر است، و پوشاندن امور ثابته وقتى به حسب تبادر ذهنى صادق است كه در آن پوشاندن مداومتى باشد، لذا كفر به ايمان نيز در مورد كسى صادق است كه همواره عمل به مقتضاى ايمان خود را ترك كند، و هميشه و بطور دائم بر خلاف علم خود عمل نمايد.

و اما كسى كه در زندگيش يك بار و دو بار حق را مى‏پوشاند، و بر خلاف علم و ايمانش عمل مى‏كند، به چنين كسى نمى‏گويند به ايمانش كفر ورزيده، بلكه مى‏گويند او مرتكب فسقى شده است.

اين را بدان جهت گفتيم تا روشن شود كه مراد از جمله: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ كسانى هستند كه بر پوشاندن حق و علم و ايمان خويش مداومت دارند، هر چند كه در جمله مورد بحث مطلب با مثل «يكفر» تعبير شده، (كه حدوث را مى‏رساند، نه ثبوت و دوام را، نه با وصف (كه ثبوت و دوام را مى‏فهماند)، بنابراين كسى كه پيروى نمى‏كند آنچه را كه حق بودنش به نظر وى محقق شده، و عمل نمى‏كند به آنچه برايش ثابت شده، كه از اركان دين است، او كافر به ايمان است، و هر عمل صالحى كه بكند حبط و بى پاداش خواهد بود، هم چنان كه در آيه مورد بحث فرمود: ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾.

بنابراين آيه شريفه مورد بحث درست همان را افاده مى‏كند كه آيه زير آن را مى‏فهماند: ﴿وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ اَلرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ اَلغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ وَ اَلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ اَلْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ، بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد در اين آيه اين طائفه را توصيف كرده به اينكه سبيل غى (روش گمراهى) را اتخاذ مى‏كنند، و راه رشد را ترك

مى‏نمايند با اينكه هر دو راه را ديده‏اند، يعنى علم به هر دو دارند، آن گاه اين بيان را مبدل به بيانى ديگر كرده، مى‏فرمايد اينها آيات ما را تكذيب مى‏كنند، و معلوم است كه آيت وقتى آيت است كه بيننده علم به آيت بودن يعنى به دلالت آن داشته باشد، مجددا اين بيان را نيز تفسير مى‏كند به اينكه آخرت را تكذيب مى‏كنند و اين بدان جهت است كه اگر كسى به آخرت ايمان داشته باشد و آن را تكذيب نكند، ممكن نيست با علم به حق، حق را رها كند، چون او مى‏داند كه انكار حق باعث حبط عملش مى‏شود، و لذا در آخر آيه مى‏فرمايد اعمال اينگونه افراد حبط مى‏شود.

باز نظير آيه مورد بحث آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً اَلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي اَلْحَيَاةِ اَلدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً أُولَئِكَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلاَ نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَزْناً﴾ و انطباق اين دو آيه بر مورد كفر به ايمان به آن معنايى كه بيانش گذشت واضح است.

و با تامل و دقت در آنچه گفتيم روشن مى‏شود كه چگونه جمله مورد بحث يعنى‏ ﴿مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ...﴾ متصل به ما قبل خودش است، پس در حقيقت اين جمله متمم بيان سابق است، و مى‏خواهد مؤمنين را از خطرى كه ممكن است در اثر سهل‏انگارى در امر خدا و معاشرت آزادانه با كفار متوجه آنان شود بر حذر بدارد، و بفهماند كه اگر در جملات قبل، طعام اهل كتاب را و ازدواج با زنان عفيف آنان را بر شما مؤمنين حلال كرديم براى اين بود كه در معاشرت شما با اهل كتاب تخفيف و تسهيلى فراهم آوريم، تا اين وسيله‏اى بشود كه شما با اخلاق اسلامى خود با يهود و نصارا معاشرت كنيد، و آنان را شيفته اسلام بسازيد، و داعى آنان باشد بسوى علم نافع و عمل صالح.

#### بيان غرض از تشريع حكم مربوط به زنان كتابيه و زنهار دادن از سقوط در پرتگاه هوا و هوس در معاشرت با اهل كتاب‏

پس غرض از تشريع حكم مورد بحث اين بوده، نه اينكه مسلمين اين حكم را بهانه و وسيله قرار دهند براى اينكه خود را در پرتگاه هوا و هوسها ساقط نموده، در دوستى و عشق ورزيدن با زنان يهودى و نصرانى بى بند و بار شوند، و عاشق جمال آنان شده، در نتيجه خواه ناخواه خلق و خوى آنان را نيز متابعت نمايند و چيزى نگذرد كه خلق و خوى يهوديت و نصرانيت

حاكم بر مسلمين گشته و بر خلق و خوى اسلامى مسلط گردد، و آن را تحت الشعاع خود كند، و فساد آنان بر صلاح اسلام چيره گردد، كه اين خود بلاى بزرگى است، كه مسلمانان را به قهقرا بر مى‏گرداند، در نتيجه حكمى را كه خدا در تشريعش بر مسلمانان منت نهاده بود را فتنه و محنت و مهلكه مسلمين كرده، تخفيف الهى را به صورت عذاب در آورد.

به همين جهت خداى تعالى بعد از بيان حليت طعام اهل كتاب و زنان پاكدامن ايشان، مسلمانان را از بى بند و بارى در تنعم به اين نعمت، حلال بودن طعام و زنان اهل كتاب بر حذر داشته، تا بى بند و باريشان كارشان را به كفر ايمان و ترك اركان دين و اعراض از حق نكشاند، زيرا اگر چنين كنند باعث مى‏شوند كه اعمالشان حبط شود، و در آخرت نتيجه‏اى از تلاش زندگى خود نبينند.

#### اقوال و احتمالات نادرستى كه در معناى آيه‏ ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ...﴾ گفته شده است‏

خواننده عزيز توجه داشته باشد كه مفسرين در اين آيه يعنى آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ...﴾ مو شكافى و بررسى بسيار كرده‏اند كه همين خوض و دقت زياد آنها را از راه صحيح برگردانيده، در نتيجه به تفاسير عجيب و غريبى دست زده‏اند، تفاسيرى كه به هيچ وجه با ظاهر آيه نمى‏سازد، و بلكه سياق آيه با آن منافات دارد، مثل گفتار بعضى از آنان كه گفته‏اند: منظور از طيبات خصوص طعام طيب است، مانند بحيره و سائبه و وصيله و حامى‏

(معانى اين چهار كلمه در تفسير آيه 103 همين سوره مى‏آيد) و بعضى ديگرشان كه گفته‏اند: منظور از حليت طعام اهل كتاب، حليت به مقتضاى اصل اولى است، و آن طعام‏هايى است كه خداى تعالى هرگز و بر هيچ قومى تحريم نكرده، و گوشت حيوانات هم از همان طعامهاى حلال است، هر چند كه يهود و نصارا طبق مراسم اسلامى حيوان را ذبح نكرده باشند، بلكه به مراسم خود ذبح كرده باشند، و بعضى ديگرشان كه گفته‏اند: مراد از «طعام اهل كتاب» خود طعام نيست بلكه با آنان غذا خوردن است‏ . و گفتار بعضى ديگرشان كه گفته‏اند: مراد از محصنات از مؤمنات و محصنات از اهل كتاب بيان حليت به حسب اصل است، يعنى اينها به حسب اصل شرع تحريم نشده و اما حلال بودنش آيه: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ براى دلالت بر حلال بودنش كافى است، و گفتار بعضى ديگرشان كه گفته‏اند: مراد از جمله:

﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ تحذير مسلمانان است از اينكه حكم اول آيه را رد كنند، و به اصطلاح كاسه داغ‏تر از آش شده با اينكه خداى تعالى طعام اهل كتاب و ازدواج با زنان ايشان را حلال كرده آن را حرام بدانند.

اين وجوه و وجوهى ديگر مثل اينها احتمالاتى است كه مفسرين داده‏اند، كه يا خرافه گويى و بى دليل سخن گفتن است، مثل آن سخنى كه بعضى اظهار داشته و گفته‏اند جمله ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ﴾ مقيد است به حلال‌هاى سابق، و هيچ دليلى بر گفته خود نياورده، و يا سخنى است كه ظاهر سياق آيه آن را رد مى‏كند، مثل آنكه گفته: منظور آن چيزهايى است كه به مقتضاى اصل اولى حلال بوده، و حال آنكه سياق تقييد حليت به قيد اليوم و سياق تخفيف و منت‏گذارى با آن نمى‏سازد، و بيان سابق ما كه ما آن را از ظاهر آيه گرفته‏ايم در ابطال اين وجوه و روشن كردن وجه فساد آن كافى است.

و اما اينكه بعضى گفته‏اند: كه ظاهر جمله: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ كافى است براى اينكه دلالت كند بر حليت نكاح اهل كتاب‏ ، بطلانش واضح است، براى اينكه آيه مذكور در مقام بيان اين جهت است كه چه زنانى بر حسب طبقات نسب و سبب حلال است و چه زنانى حرام، و اما به حسب طبقات اديان و مذاهب آيه شريفه اصلا در آن مقام نيست تا بتوان به اطلاقش تمسك كرد، (چون در علم اصول مسلم شده كه اطلاق وقتى حجت است كه صاحب سخن در مقام بيان باشد، و اما در جايى كه كلام صاحب كلام تنها از آن جهتى كه وى در مقام بيان آن است اطلاق دارد، و از ساير جهات او در مقام بيان نيست، اطلاق كلامش در آن جهات حجت نيست).

### بحث روايتى‏

#### رواياتى در ذيل جمله‏﴿... وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ مربوط به صيد با سگ شكارى‏

در در المنثور در ذيل آيه: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ...﴾ آمده: كه ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) ابو رافع را مامور كشتن سگها كرد، و او هر چه سگ در كوچه و محله ديد كشت، تا رسيد به عوالى (باغهاى بزرگ مدينه) ناگزير عاصم بن عدى و سعد بن خيثمه و عويم بن ساعده شرفياب حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)

شده، عرضه داشتند: چه چيزهايى براى ما حلال است؟ در اينجا بود كه آيه‏ ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ...﴾ نازل گرديد.

و در همين كتاب است كه ابن جرير از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت: وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور داد سگها را بكشند مردم سؤال كردند: يا رسول الله چه چيز از جنس سگان براى ما حلال است؟ در پاسخ مردم آيه زير نازل شد كه: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ...﴾ .

مؤلف: اين دو روايت يكديگر را شرح مى‏كنند، به اين معنا كه روايت دوم روايت اولى را شرح مى‏دهد كه منظور پرسش كنندگان اين بوده كه با سگها چه كارهايى از قبيل شكار و پاسبانى و امثال آن مى‏توانند بكنند، و آيه شريفه نمى‏تواند پاسخ به اين سؤال باشد، زيرا سؤال مقيد و در مورد خاصى بوده، و آيه شريفه مطلق است، مى‏فرمايد به ايشان بگو مطلق طيبات برايشان حلال است.

علاوه بر اينكه ظاهر دو روايت بالا و روايتى كه مى‏آيد اين است كه جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ﴾ عطف بر موضع طيبات است، در نتيجه معنا چنين مى‏شود: خوردن مطلق طيبات براى شما حلال است، و همچنين خوردن صيد سگهايى كه تعليم داده‏ايد، به همين جهت جمعى از مفسرين ناگزير شده‏اند كلمه‏اى را در تقدير بگيرند، و مثلا بگويند: تقدير آيه «قل احل لكم الطيبات و لحم ما اصطاده ما علمتم من الجوارح» است‏ ، يعنى بگو همه طيبات و نيز گوشت حيوانى كه سگ و باز تعليم يافته شما شكار كرده برايتان حلال است، با اينكه ما قبلا روشن ساختيم كه جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ...﴾ شرطى است كه جزاى آن جمله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ است.

و در روايت دوم عبارت عربيش چنين آمده: «ما ذا احل لنا من هذه الامة» (از اين امت چه چيزهايى براى ما حلال شده)، و مراد از كلمه امت نوع سگها است، چون روايت آينده آن را اينطور تفسير كرده، (دقت بفرمائيد).

و در همان كتاب است كه فاريابى، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم، و طبرانى، و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - و بيهقى در كتاب سنن خود همگى از ابى رافع نقل

كرده‏اند كه گفت: جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل شد، و اجازه ورود خواست، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به وى اجازه داد اما جبرئيل وارد نشد، ناگزير رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رداى خود را گرفت و بيرون شد و فرمود: ما به تو اجازه ورود داديم؟ جبرئيل گفت: بله و ليكن ما فرشتگان به خانه‏اى كه در آن سگ باشد و يا مجسمه صورتى باشد داخل نمى‏شويم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) - كه گويا تا آن لحظه از وجود سگ در خانه خبر نداشت - نظر كرد و ديد كه در بعضى از مرافق خانه ايشان توله سگى وارد شده.

ابو رافع مى‏گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) چون اين بشنيد به من دستور داد تا تمامى سگهاى مدينه را به قتل برسانم، و من هم چنين كردم، عده‏اى از مردم نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رفته پرسيدند: يا رسول الله از اين امت كه شما دستور داده‏ايد همه آنها كشته شوند چه چيزهايى براى ما حلال است، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) سكوت كرد، پس خداى تعالى آيه زير را در پاسخ آنان فرستاد: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: اگر كسى سگ خود را براى شكار روانه كند، و در هنگام روانه كردن نام خدا را ببرد، و آن سگ، شكارى را براى وى شكار كند و نگه بدارد، او مى‏تواند آن شكار را بخورد، بشرطى كه سگ آن را نخورده باشد.

اينكه در روايت آمده كه جبرئيل چگونه نازل شد در باب خودش عجيب و غريب است، علاوه بر اينكه خود روايت خالى از اضطراب هم نيست، براى اينكه دلالت دارد بر خوددارى جبرئيل از داخل شدن بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)، چون توله سگى در خانه ايشان بوده - (و اضطراب از اين جهت است كه روايت سخن از نازل شدن جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دارد، آن گاه مى‏گويد - توله سگى در خانه‏هاى ايشان بوده)، از اين هم كه بگذريم اين داستان با ظاهر آيه انطباق ندارد، براى اينكه در آيه شريفه سؤال از چيز خاصى نشده، و جواب هم از شى‏ء خاصى نيست، بلكه سؤال و جواب در آيه مطلق است، و نيز به همان بيانى كه گذشت با عطف جمله‏ ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ﴾ نمى‏سازد، بنابراين روايت به روايات جعلى شبيه‏تر است تا به روايت صحيح.

و در همان كتاب است كه عبد بن حميد و ابن جرير از عامر روايت كرده‏اند كه گفت: عدى بن حاتم طائى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمده، و از شكار كردن سگها سؤال كرد،

و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) ندانست چه جوابى به او بدهد، تا آن كه آيه سوره مائده نازل شد كه: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ﴾

مؤلف: در معناى اين روايت اخبارى ديگر هست، ولى همان اشكالى كه در روايات قبلى بود به اين روايت نيز وارد است، و ظاهرا اين روايات و هر روايت ديگرى كه در معناى آنها باشد نظريه راويان است، كه خواسته‏اند حوادث را بر آيه شريفه تطبيق دهند، نه اينكه واقعا آيه شريفه در چنين داستانى نازل شده باشد تازه در همين تطبيق دادنشان هم راه درستى نرفته‏اند، و ظاهرا اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) گفته‏اند: كه سگها چنين و چنان شكار مى‏كنند و خوب است يك قاعده كلى بدست ما بدهيد تا بفهميم حلال از شكار سگها كدام است و حرامش كدام؟ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در پاسخ آنان به اين آيه تمسك كرده كه در آن سؤال آنان را مطرح كرده و قاعده كلى هم دست داده و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بعد از خواندن آيه شريفه پاسخ آنان را در خصوص مساله مورد سؤالشان را داده، اين آن مقدارى است كه از لحن آيه استفاده مى‏شود.

در كافى به سند خود از حماد از حلبى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: در كتاب على (علیه السلام) در ذيل جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ آمده كه منظور از جوارح تنها سگها هستند.

مؤلف: اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از سماعة بن مهران از آن جناب نقل كرده است.

و در همان كتاب از ابن مسكان از حلبى نقل كرده كه گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: پدرم فتوا مى‏داد و در فتوا دادن احتياط مى‏كرد، ما نيز در خصوص شكار بازها و عقابها مى‏ترسيديم فتوا بدهيم، ليكن امروز ديگر هيچ ترسى نداريم، مى‏گوئيم شكار اين مرغان شكارى حلال نيست، مگر آنكه برسيد و شكار آنها را ذبح كنيد، زيرا در كتاب على (علیه السلام) آمده كه در ذيل جمله: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ فرموده: مقصود از جوارح خصوص سگها است، و شامل بازها و عقابها نمى‏شود.

و در همان كتاب است به سند خود از ابى بكر حضرمى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: من از آن جناب از شكار بازها و عقابها و پلنگ‏ها و سگ‏ها پرسيدم، فرمود: نخوريد مگر آنچه خودتان سر بريده‏ايد، و يا سگها شكار كرده باشند، عرضه داشتم: حال اگر سگها شكار را كشته باشند چطور؟ فرمود: مى‏توانى بخورى، براى اينكه خداى تعالى فرموده: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ و سخنى از زنده بودن آن نگفته.

آن گاه امام فرمود: هر درنده‏اى شكار را براى خودش شكار مى‏كند، مگر سگ تعليم يافته كه شكار را براى صاحبش نگه مى‏دارد، آن گاه فرمود: هر وقت سگ را براى شكار رها مى‏كنى نام خدا را ببر، كه همين تذكيه شكار است.

و در تفسير عياشى از ابى عبيده از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه شخصى از مردى سؤال كرد كه سگ تعليم يافته‏اش را به سوى شكار روانه كرد و هنگام روانه كردن نام خدا را به زبان راند، حضرت فرمود: مى‏تواند از گوشت شكارى كه سگش براى او شكار كرده و نگه داشته بخورد، هر چند كه وقتى به شكار مى‏رسد آن را مرده ببيند، و اما اگر سگى تعليم نيافته بالاى سر شكار ببينيد، نبايد از آن بخوريد، پرسيدم: عقابها و بازها و كركس‏ها چطور؟ فرمود: اگر رسيدى سر شكار اين پرندگان گوشت خوار را ببرى مى‏توانى از گوشت آن بخورى، و اگر وقتى رسيدى ديدى شكار مرده است نبايد از گوشت آن بخورى، پرسيدم: آيا پلنگ حكم سگ را ندارد كه شكار مرده‏اش حلال باشد؟ فرمود نه، هيچ درنده‏اى به جز سگها مكلب نيستند.

و در همان كتاب از ابى بصير از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه در تفسير آيه: ﴿مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اُذْكُرُوا اِسْمَ اَللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فرمود: اشكالى در خوردن گوشت شكارى كه سگ شكارى براى صاحبش حفظ كرده نيست، و اين وقتى است كه سگ از شكار نخورده باشد، و اما اگر سگ از شكار خورده باشد از گوشت آن مخور، (چون معلوم مى‏شود سگ هر چند تعليم يافته هم

بوده اما در اين نوبت تعليم را از ياد برده، و براى صاحبش شكار را نگرفته).

مؤلف: خصوصياتى كه در اين روايت معتبر شمرده شده، مانند 1 - اختصاص حليت شكار مرده به شكارى كه سگ آن را شكار كرده باشد، نه پلنگ و باز و عقاب و غيره، چون در آيه شريفه كلمه «مكلبين» آمده، 2 - و نيز اختصاص حليت به شكار سگى كه تعليم ديده باشد 3 - و اختصاص حليت به صورتى كه سگى هرزه با سگ شكارى شركت نكرده باشد، همه از آيه شريفه استفاده مى‏شود، كه ما نيز در سابق در استفاده آنها از آيه شريفه مقدارى بحث كرديم.

و در همان كتاب از حريز از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: شخصى از آن حضرت از سگهاى مجوسيان سؤال كرد كه اگر مسلمانى آنها را به شكار روانه كند، و نام خدا را هم هنگام روانه كردن به زبان جارى سازد آيا شكار چنين سگهايى حلال است؟ فرمود: بله براى اينكه سگ فرض شده سگى است مكلب، و نام خدا را هم برده‏اى پس هيچ اشكالى در آن نيست.

مؤلف: در اين حديث به اطلاق كلمه «مكلبين» استدلال شد، در حالى كه در در المنثور از ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت شده كه در سؤال اينكه مسلمانى سگ تعليم يافته مردى مجوسى و يا باز او و يا عقاب او و يا هر درنده ديگرى كه مجوسى آن را تعليم داده مى‏گيرد و به شكار مى‏فرستد و شكار او را بدست مى‏آورد، آيا اين شكار حلال است يا حرام گفته است: نه از گوشت آن مخور هر چند كه تو نام خدا را هم برده باشى، زيرا مجوسى آن حيوان شكارچى را تعليم داده‏ ، و قرآن كريم فرموده: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ﴾ و ليكن ضعف اين گفتار روشن است. براى اينكه هر چند خطاب در جمله: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ﴾ به حسب ظاهر متوجه به مؤمنين است، الا اينكه جمله‏ ﴿عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ﴾ اختصاص به مسلمانان ندارد، رموز تعليم سگ شكارى در مسلمان و مجوسى يكى است، و همين معنا فهم شنونده آيه را مساعد مى‏سازد، براى اينكه از آيه شريفه بفهمد كه خصوصيت تعليم مسلمان و يا بگو مسلمان بودن معلم سگ، هيچ دخالتى در حكم ندارد، معلم سگ چه مسلمان باشد و چه غير مسلمان، غرض از تعليم حاصل مى‏شود، هم چنان كه خصوصيت مالكيت سگ هيچ دخالتى ندارد، ملك سگ چه از آن مسلمان باشد و چه از آن مجوسى تفاوتى ندارد.

رواياتى در مورد مراد از حليت طعام اهل كتاب در ذيل جمله «و طعامهم حل لكم»

و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از ابى عبد الله امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه در تفسير آيه شريفه: «و طعامهم حل لكم» فرموده: منظور از اين طعام عدس و حبوبات و امثال آن است، و ضمير «هم» به اهل كتاب بر مى‏گردد.

مؤلف: مرحوم شيخ طوسى نيز در تهذيب، اين روايت را از آن جناب نقل كرده، و به نقل تهذيب عبارت چنين آمده: عدس و نخود و غير ذلك‏

و در كافى و تهذيب در چند روايت از عمار بن مروان و سماعه از امام صادق (علیه السلام) سؤالهايى در باره طعام اهل كتاب و آنچه از آن حلال است آمده، كه در پاسخ همه آنها كلمه حبوب آمده است.

و در كافى به سند خود از ابن مسكان از قتيبه أعشى روايت آورده كه گفت: مردى از امام صادق (علیه السلام) سؤالى كرد، و من نزد آن جناب بودم، او پرسيد: گله گوسفند را به دست مردى يهودى و نصرانى مى‏دهند تا بچرا ببرد، و احيانا يكى از گوسفندها دچار حادثه مى‏شود، و چوپان سر آن را مى‏برد، آيا از گوشت ذبيحه او مى‏توان خورد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه بهاى آن را داخل اموال خودت كن، و نه از گوشت آن بخور، براى اينكه تنها سبب حليت گوشت حيوانات بردن نام خدا است، كه در اين باره جز به مؤمنين نمى‏توان اعتماد كرد، مرد سائل عرضه داشت: آخر خداى تعالى فرموده: ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ و به حكم اين آيه طعام اهل كتاب بر ما حلال است قهرا ذبيحه آنان نيز بايد بر ما حلال باشد؟ حضرت فرمود: پدرم همواره مى‏فرمود: منظور از طعام اهل كتاب حبوبات و امثال آن است، (و شامل گوشت و امثال آن نمى‏شود) .

مؤلف: مرحوم شيخ در تهذيب‏ و عياشى‏ در تفسير خود اين روايت را از قتيبه اعشى از آن حضرت روايت كرده‏اند.

و اين احاديث - بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد - طعامى كه در آيه شريفه از طعامهاى اهل كتاب حلال شده تفسير كرده به حبوب و اشباه آن، و اين همان است كه لفظ طعام در صورتى

كه مطلق و بدون قيد باشد بر آن دلالت مى‏كند، هم چنان كه ظاهر از روايات و داستانهايى كه از صدر اول در اين باب نقل شده همين معنا است، و بدين جهت معظم علماى ما منحصرا به حليت حبوبات و اشباه آن و غذاهايى كه از آنها تهيه شود فتوا داده‏اند.

و صاحب تفسير المنار به شدت بر اين علما حمله كرده، كه اين فتوا مخالف با عرف قرآن در استعمال لفظ طعام است، وى مى‏گويد: غالب در لغت قرآن در لفظ طعام اين نيست، براى اينكه مى‏بينيم قرآن كريم در اين سوره يعنى سوره مائده فرموده: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ اَلْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ﴾ واحدى نگفته كه منظور از طعامى كه از شكار دريا به دست آيد گندم و يا حبوبات است، و نيز فرموده: ﴿كُلُّ اَلطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلىَ نَفْسِهِ﴾ ، و در اين آيه نيز احدى نگفته كه منظور از اين طعام خصوص گندم و حبوبات است براى اينكه ما مى‏دانيم از اين دانه‏ها هيچيك بر بنى اسرائيل حرام نبوده، نه قبل از نزول تورات و نه بعد از آن، پس طعام در اصل به معناى هر چيزى است كه طعم شود، يعنى چشيده، و يا خورده شود، خداى تعالى حتى در باره آب نهر در داستان طالوت از قول او حكايت كرده كه گفت: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ ، و نيز در باره غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ ، اين بود گفتار صاحب المنار.

#### رد اشكالات صاحب تفسير المنار بر علماى خاصه كه حليت حبوبات و نظائر آن را كه نزد اهل كتاب باشد از آيه شريفه فهميده‏اند

و ما نتوانستيم بفهميم كه وى از قول اهل لغت كه گفتند: «طعام هر جا كه بطور مطلق و بدون قيد در كلام آيد مراد از آن حبوبات و اشباه آن است» چه فهميده؟ كه يكسره بر علما حمله كرده، و كلماتى از قرآن كريم از قبيل «يطعمه» در داستان طالوت و «طعمتم» در داستان غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را به رخ آنان كشيده، با اينكه علماى اسلام هر چه گفته‏اند در باره لفظ طعام گفته‏اند، نه كلماتى كه از اين لفظ مشتق شده باشد، و آيه ديگرى هم كه به عنوان اشكال آورده، يعنى آيه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ اَلْبَحْرِ...﴾ به هيچ وجه ربطى به گفتار علما ندارد، براى اينكه مورد بحث آنان كلمه طعام بدون هيچ قيد است، و در آيه مذكور كلمه طعام با قيد «بحر» آمده، و اين قيد خود روشن‏ترين قرينه است بر اينكه منظور از

طعام حبوبات نيست، چون در دريا نه گندم مى‏رويد و نه جو، و علما هم در آن حرفى ندارند، اشكال ديگرى كه كرده امثال آيه: ﴿كُلُّ اَلطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ...﴾ است كه در آن نيز احكام همراه لفظ كل آمده، باز هم مورد بحث علماء نيست.

صاحب المنار بعد از اين حمله‏ها خودش گفته كه ما از دين يهود اين را مى‏دانيم كه گندم و حبوبات بر آنان حرام نبوده‏ و غفلت كرده از اينكه همين علم ما به احكام دين يهود خود قرينه است بر اينكه منظور از كل الطعام غير گندم و جو است.

و جا داشت كه وى اول به قرآن و مواردى كه اين كلمه بطور مطلق در قرآن بكار رفته مراجعه مى‏كرد، سپس هر چه مى‏خواست بگويد مى‏گفت، نظير آيه: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾

و آيه: ﴿أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ﴾ ، و آيه: ﴿وَ يُطْعِمُونَ اَلطَّعَامَ﴾ و آيه: ﴿فَلْيَنْظُرِ اَلْإِنْسَانُ إِلىَ طَعَامِهِ﴾ ، و امثال آن.

وى سپس مى‏گويد: اصلا دانه‏هاى خوردنى در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نيستند، آنچه در اين معرض است گوشت است، كه يا به خاطر وصفى محسوس مثل مردار شدن حيوان حرام مى‏شود، و يا بخاطر وصفى نامحسوس و معنوى مثل تقرب جستن به غير خدا به وسيله قربانى كردن، و لذا خداى تعالى فرمود: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىَ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾ و هر دوى اين محرمات مربوط به حيوانها است، و اين آيه خود نص در اين است كه تحريم منحصرا در ميان غذاهاى حيوانى است، پس حرام بودن غير حيوانى يعنى حبوبات احتياج به دليل دارد اين بود گفتار ديگر صاحب المنار.

و اين گفته وى از گفتار قبليش عجيب‏تر است، اما اينكه گفت دانه‏ها در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نيستند و آنچه در اين معرض است گوشت است، در پاسخش ممكن است كسى بگويد كه منظورت چه زمانى است؟ آيا در مثل زمانهاى خود ما است؟ كه معلوم است

ذهن انسان‌ها از قرنها قبل مانوس به اسلام و همه احكام آن است، و يا زمان نزول آيه را مى‏گويد، كه از عمر دين بيش از چند سالى نگذشته، ما قبول نداريم كه در آن روز همه مى‏دانسته‏اند كه حبوبات حلال است و در معرض حرام شدن نيست، به دليل اينكه مى‏بينيم مردم آن روز از چيزهايى سؤال كرده‏اند كه حكمش از حكم حبوبات و امثال آن روشن‏تر بوده و خداى تعالى بعضى از سؤالهاى آنان را حكايت كرد كه در آيه: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا يُنْفِقُونَ﴾

آمده، در روايت عبد بن حميد از قتاده هم آمده كه گفت: ما اطلاع پيدا كرديم كه چند نفر گفته‏اند: چگونه با زنان اهل كتاب ازدواج كنيم، با اينكه آنها بر دينى هستند و ما بر دين ديگر؟ خداى تعالى در پاسخ آنان اين آيه را فرستاد كه‏ : ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾، (يعنى با اينكه آيه قرآن نازل شد كه محصنات از زنان اهل كتاب حلال است، ديگر اين سؤال معنايى جز كفر به ايمان ندارد) در سابق گفتيم بزودى نيز خواهد آمد كه در خلال روايات براى اين قول اشباه و نظائرى ديده مى‏شود، هم چنان كه آن اقوال را در بحث پيرامون حج تمتع و غيره نقل كرديم.

خوب با اينكه مى‏بينيم بعضى از مسلمانان به اصطلاح خشك، بعد از آنكه حليت ازدواج با زنان عفيف اهل كتاب نازل شده، در عين حال باز هم از در تعجب مى‏پرسند: چطور ما با آنها ازدواج كنيم، با اينكه آنها دينى و ما دين ديگرى داريم؟ چرا ممكن نباشد كه قبل از نزول آيه‏اى در باره طعام اهل كتاب بپرسند كه چگونه ما نان و حليم اهل كتاب و ساير غذاهايى كه از گندم و ساير حبوبات درست مى‏كنند بخوريم، با اينكه آنها دينى غير از دين ما دارند؟ با اينكه خداى تعالى قبلا ما را در آياتى بسيار از خلط و آميزش و دوستى و حتى نزديك شدن به آنان و اعتماد به ايشان نهى كرده بود.

و خلاصه كلام اينكه گفتار صاحب المنار كه مساله حلال بودن گندم و حبوبات اهل كتاب را جاى سؤال ندانسته هيچ مورد ندارد، و نه تنها مورد ندارد، بلكه عليه خود او است، براى اينكه ما عين اشكال او را به خودش برگردانيده و مى‏گوئيم با اينكه خداى تعالى در سوره انعام آيه: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىَ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ ، و همچنين در آيه سوره نحل

تمامى خوراكهاى حرام را قبلا - چون اين دو سوره در مكه نازل شده بود - بيان كرده بود، و نيز در سوره بقره كه هر چند مدنى است ولى قبل از سوره مائده نازل شده اين معنا را بيان كرده بود، و با اينكه قبل از آيه مورد بحث در همين سوره مورد بحث در آيه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ﴾ محرمات را بر شمرده بود، و با اينكه آيه اخير نص و يا مثل نص است در اينكه ذبيحه‏هاى اهل كتاب حرام نيست، چگونه مسلمانان به خود اجازه دادند كه بپرسند آيا ذبيحه‏هاى اهل كتاب حلال است يا حرام؟ با اينكه قبلا آياتى در مكه و آياتى در مدينه پشت سر هم نازل شده بود، و دلالت مى‏كرد بر حلال بودن آن، و با اينكه مسلمانان عنايت تام داشتند بر حفظ و تلاوت و تعليم و تعلم آيات و نيز عمل بر طبق آن (صاحب المنار هر جوابى كه از اين اشكال ما داشته باشد، همان جواب از اشكال خود او است).

و اما اينكه گفته شد كه: «آيه سوره انعام، فقط نص در محرمات آن چند چيزى است كه شمرده و حرام بودن غير آنها از قبيل ذبيحه اهل كتاب احتياج به دليل دارد»، در پاسخش مى‏گوئيم: بله هيچ شكى نيست در اينكه هر حكمى احتياج به دليلى دارد كه بر آن دلالت كند، ليكن همين حرف پاسخ به گفته خود او است، زيرا خود او تصريح كرده كه دائر مدار «بود و نبود» حكمى از احكام شرع، دليل است، پس انحصارى كه از آيه سوره انعام فهميده مى‏شود وقتى به حال صاحب المنار سودمند است كه دليلى ديگر اين انحصار را نشكند.

و بنابراين اگر منظورش از اينكه گفت حرام بودن ذبيحه اهل كتاب احتياج به دليل دارد دليل اعم از كتاب و سنت باشد، خصم او كه قائل به حرمت ذبيحه اهل كتاب است مى‏گويد: من از سنت دليلى بر حرمت آن دارم، و آن دليل همان رواياتى است كه در تفسير آيه مورد بحث آمده، و ما بعضى از آنها را در سابق نقل كرديم.

و اما اگر منظورش از دليل فقط دليل قرآنى باشد گفتارش زور گويى و لجبازى است زيرا (انحصار ادله به ادله قرآنى خودش دليل مى‏خواهد، و نه تنها چنين دليلى نداريم بلكه دليل بر خلاف آن داريم، ادله‏اى كه مى‏گويد سنت قرينه كتاب است، و اين دو حجتى هستند غير قابل تفكيك، حجتى كه مسلمانان فرداى قيامت از هر دو باز خواست مى‏شوند، از او مى‏پرسيم كه او در باره ذبيحه كفار غير اهل كتاب از قبيل بت‏پرستان و ماديين چه مى‏گويد؟ آيا حرمت آن را به علت ميته بودن آن مى‏داند، چون تذكيه شرعى را فاقد است؟ در اين صورت چه فرقى هست بين فقدان تذكيه به علت نام خدا نبردن در حال سر بريدن، و بين تذكيه و سر بريدن به غير دستور اسلامى، كه چون خداى سبحان آن را نمى‏پسنديده نسخش كرده؟ از نظر دين همه اينها ميته و جزء خبائث است، و خداى تعالى فرموده بود: ﴿وَ يُحِلُّ لَهُمُ اَلطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ

عَلَيْهِمُ اَلْخَبَائِثَ﴾ ، و در يك آيه قبل نيز فرموده بود: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ﴾، و لحن سؤال و جواب در آن روشن‏ترين دليل است بر اينكه حلال‌ها منحصر در طيبات است، و همچنين در اول آيه مورد بحث فرمود: ﴿اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ اَلطَّيِّبَاتُ﴾، كه چون مقام منت‏گذارى بود به خوبى دلالت بر حصرى كه در آيه قبل بود دلالت مى‏كند.

و اگر تحريم ذبائح كفار از باب ميته بودن نيست بلكه از اين بابت است كه كفار قرباني‌هاى خود را به نام غير خدا قربانى و ذبح مى‏كنند، مثلا بنام بت‏هايشان سر مى‏برند، در اين صورت نيز همان اشكال عود مى‏كند، كه چه فرق است بين اينكه حيوانى را بنام بت ذبح كنند و يا به طريقى منسوخ كه مورد رضاى خدا نيست سر ببرند؟.

صاحب المنار سپس در فرق بين ذبيحه اهل كتاب و ذبيحه بت‏پرستان گفته: شارع اسلام بدان جهت كه مسلمانان صدر اسلام قبلا مشرك بودند و حيوانات خود را بنام بت‏هايشان سر مى‏بريدند در نهى آنان از اين عمل تشديد كرد، تا مسلمانان به تبع عادت در اين باب سهل‏انگارى نكنند، و اما اهل كتاب از آنجا كه در خوردن گوشت ميته و سر بريدن حيوانات بنام بت‏ها دورتر از مسلمانان مسبوق به شرك بودند، لذا شارع متعرض حكم ذبيحه آنان نشد،

اين هم فراز ديگرى از گفته‏هاى صاحب المنار.

و گويا فراموش كرده كه از اهل كتاب نصارا گوشت خوك مى‏خورند، و خداى تعالى متعرض اين عمل آنان شده و در نهى از آن تشديد كرده، علاوه بر اين مسيحيان همه آنچه را كه مشركين مباح مى‏دانستند مى‏خوردند، زيرا به عقيده آنان همين كه مسيح خود را فداى بشر ساخت كافى است در اينكه بشر هر چه را كه ميل دارد بخورد و هر كارى را كه خواست بكند، از اين هم كه بگذريم گفتار المنار يك استحسان سست و سخيفى است كه به هيچ دردى نمى‏خورد، و در تفسير كلام خداى تعالى و فهم معانى آيات آن، به امثال آن اعتماد نمى‏شود و همچنين هيچ حكمى از احكام دين خداى تعالى با استحسان اثبات و نفى نمى‏گردد.

وى در فرازى ديگر مى‏گويد: و نيز رفتار اسلام با مشركين و با اهل كتاب يكسان نبوده، نسبت به مشركين معامله‏اى خشن و سخت مى‏كرد، تا در جزيرة العرب احدى از مشركين باقى نماند و همگى داخل در اسلام بشوند، ولى رفتار خود را با اهل كتاب ملايم ساخت، آن گاه به عنوان شاهد بر گفته خود مواردى از فتاواى صحابه را نقل كرده، كه به اهل كتاب اجازه

داده‏اند در كليساهاى خود ذبح كنند، شواهدى ديگر از اين قبيل آورده.

و اين گفتار وى مبنى بر اين است كه بگوئيم اصولا اسلام عنايت بيشترى نسبت به نژاد عرب و اصلاح اين نژاد دارد، هم چنان كه از ظاهر بعضى از روايات بر مى‏آيد كه خداى تعالى عرب را بر غير عرب از ساير امت‌ها برگزيد، و عرب كرامت و احترامى بيشتر نزد خدا دارد، و از ساير اقوام محترم‏تر است، و به خاطر همين روايات بوده كه عرب غير عرب را موالى خدمت كاران مى‏خواندند، ولى نظريه المنار و آن روايات و آن نامگذاريها با ظاهر آيات قرآنى نمى‏سازد، چگونه ممكن است اين انحصارطلبى‏هاى بى معنا را به قرآن نسبت داد با اينكه قرآن كريم فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثىَ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اَللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ و از طرق امامان اهل البيت عليهم السلام احاديث بسيارى در بى اعتبارى اينگونه امتيازات وارد شده است.

و اسلام در دعوت خود عرب را در جنبى و غير عرب را در جنب ديگر قرار نداده، بلكه تفاوتى كه قائل شده بين اهل كتاب و مشركين است، اهل كتاب را در طرفى قرار داده چه عرب باشد و چه غير عرب، و مشركين را در طرفى ديگر قرار داده چه عرب و چه غير عرب، و از مشركين هيچ روشى و پيشنهادى را نپذيرفته مگر قبول اسلام، و ايمان به معارف آن به خلاف اهل كتاب كه آنان را بين «اسلام آوردن» و در «دين خود باقى ماندن» و «شرائط ذمه» و «دادن جزيه را پذيرفتن» مخير فرمود.

تازه به فرض هم كه نظريه صاحب المنار در «تفاوت رفتار اسلام با عرب و غير عرب» را بپذيريم، اين نظريه بيش از اين دلالت ندارد كه اسلام در حق اهل كتاب فى الجمله سهل‏انگارى كرده، چون نظريه مذكور مبهم و بى‏زبان است، و اما اينكه باعث شود كه ذبيحه اهل كتاب را در صورتى كه طبق طريقه و سنت خود ذبح كرده باشند حلال بداند؟ كجاى اين نظريه بر چنين مطلبى دلالت دارد.

و اما اينكه گفت بعضى از صحابه چنين و چنان فتوا داده‏اند جوابش اين است كه فتواى صحابه براى كسى حجيت ندارد.

بنابراين از همه آنچه تا كنون گفته شد روشن گرديد كه نه آيه شريفه دلالت دارد بر

حليت ذبيحه اهل كتاب در صورتى كه به غير مراسم اسلامى ذبح شود، و نه هيچ دليلى ديگر، حال اگر مثل بعضى از علماى شيعه بگوئيم ذبيحه اهل كتاب حلال است، ناگزير بايد اين حليت را مشروط كنيم به صورتى كه اهل كتاب بر طبق دستور شرع اسلام حيوان را ذبح كرده باشند، هم چنان كه از فرمايش امام صادق ع بنا به خبر كافى و تهذيب استفاده مى‏شود و آن دو روايت قبلا ايراد شد، چون در آن دو حديث آمده بود دائر مدار حليت ذبيحه، بردن نام خدا بر ذبيحه است‏ ، چيزى كه هست ما اطمينان نداريم كه فلان يهودى يا مسيحى نام خدا را بر ذبيحه خود برده، زيرا در اين باب جز به مسلمان نمى‏شود اعتماد كرد، (تا آخر حديث) البته اين بحث تتمه‏اى دارد كه بايد در علم فقه آن را ديد.

و در تفسير عياشى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾ فرموده: منظور از محصنات زنان پاكدامن اهل كتاب است.

و در همان كتاب از آن جناب روايت كرده كه در ذيل جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلْمُؤْمِنَاتِ...﴾ فرموده: منظور از مؤمنات عموم زنان مسلمان است، (چه شيعه و چه سنى) .

و در تفسير قمى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت شده كه فرمود: از زنان اهل كتاب تنها ازدواج با آن زنانى حلال است كه به حكومت اسلام جزيه بپردازند، و اما غير آنان نه، ازدواج با زنانشان حلال نيست.

مؤلف: علت آن اين است كه وقتى اهل كتاب جزيه نپردازد قهرا محارب يعنى كافر حربى خواهد بود كه معلوم است ازدواج با آنان حلال نيست.

و در كافى و تهذيب از امام باقر (علیه السلام) روايت كرده‏اند كه فرمود: از زنان اهل كتاب تنها با آن زنى ازدواج حلال است كه ساده لوح (و از نظر فكرى مستضعف) باشد، (و قدرت تشخيص دين صحيح از دين باطل را نداشته باشد).

و در كتاب فقيه از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه شخصى از آن جناب از مردى كه با زن نصرانى و يهودى ازدواج مى‏كند سؤال كرد كه آيا ازدواجش درست است يا نه؟

فرمود اگر اين مرد به زن مسلمان دسترسى داشته باشد چرا بايد زن يهودى و نصرانى بگيرد شخص عرضه داشت آخر به زن يهودى و نصرانى عشق مى‏ورزد (خلاصه عاشق چنين زنى شده) حضرت فرمود حال كه چنين است اگر با او ازدواج كرد بايد از شراب و گوشت خوك خوردن او جلوگيرى كند، و در ضمن اين را هم بدان كه اين عمل در دين او نقصى ايجاد مى‏كند.

و در تهذيب از امام صادق (علیه السلام) روايت آورده كه فرمود: ازدواج موقت مسلمان با زن يهوديه و نصرانيه و با اينكه همسرى آزاد دارد اشكال ندارد.

و در كتاب فقيه از امام باقر (علیه السلام) روايت كرده كه شخصى از آن جناب پرسيد: آيا مرد مسلمان مى‏تواند با زن مجوسيه ازدواج كند؟ فرمود: نه و ليكن اگر كنيزى مجوسى داشته باشد مى‏تواند او را وطى كند، ولى نطفه خود را در رحم او نريزد و از او فرزند نخواهد.

و در كافى به سند خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: دوست نمى‏دارم مرد مسلمان با زن يهوديه و نصرانيه ازدواج كند، زيرا بيم آن مى‏رود كه فرزندش به دين يهود و يا نصرانى گرايش پيدا كند.

و در كافى به سند خود از زراره و نيز در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقه روايت شده كه راوى گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از جمله: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ سؤال كردم، فرمود: اين حكم به وسيله آيه‏ ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ اَلْكَوَافِرِ﴾ نسخ شده است.

#### اشاره به عدم صحت قول به منسوخ شدن جمله‏ ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ...﴾ با ﴿لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ اَلْكَوَافِرِ﴾

مؤلف: به اين دو حديث اشكالى وارد است، و آن اين است كه آيه: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا...﴾ قبل از آيه: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ...﴾ نازل شده، و معنا ندارد آيه‏اى كه قبلا نازل شده آيه‏اى را نسخ كند كه هنوز نازل نشده باشد، علاوه بر آن رواياتى كه مى‏گويد: سوره مائده اصلا منسوخ ندارد، ولى در آن ناسخ هست، كه قبلا در اين باب صحبت كرديم، دليل ديگر بر اينكه آيه: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ...﴾ نسخ نشده روايت گذشته است، كه دلالت داشت بر جواز ازدواج موقت با زنان اهل كتاب، و اصحاب بر طبق آن عمل هم كرده‏اند، كه بحث آن در ذيل آيه متعه (ازدواج موقت) گذشت، و در آنجا گفتيم كه متعه نيز نكاح و ازدواج است.

بله اگر كسى بگويد كه آيه: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ اَلْكَوَافِرِ...﴾ پيشاپيش نزول آيه: ﴿وَ اَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ آن را تخصيص زده، آن وقت نكاح دائم با زنان كتابى از آيه دوم خارج مى‏شوند، و در مجموع معناى دو آيه چنين مى‏شود كه آيه دوم ازدواج دائم و موقت با زنان اهل كتاب را جائز مى‏دانست، ولى از آنجا كه قبلا آيه: ﴿وَ لاَ تُمْسِكُوا...﴾ نازل شده بود و مى‏فرمود: زن كتابيه را به عصمت نگه نداريد، و اين تعبير تنها با نكاح دائم منطبق است، هم چنان كه شامل ابقاى عصمت زوجيت بعد از مسلمان شدن شوهر مى‏شود، كه مورد نظر آيه هم همين است، قهرا ازدواج دائم با زن كتابى حرام و ازدواج موقت با او حلال مى‏شود.

ممكن است كسى به اين حرف اعتراض كند، به اينكه آيه‏ ﴿لاَ تُمْسِكُوا...﴾ در خصوص مردى نازل شده كه اهل كتاب بوده، و مسلمان شده، و همسرش بر كفر سابق خود باقى مانده، ليكن به اين اعتراض نبايد گوش داد چون سبب نزول آيه لفظ آيه را مقيد نمى‏كند، و ظهور اطلاق آن را از بين نمى‏برد، (كه در لسان اهل علم معروف است مى‏گويند مورد مخصص نيست) و ما در سابق يعنى در سوره بقره در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه مذكور گفتيم: كه نسخ هم در عرف و اصطلاح قرآن و هم به حسب اصل لغت با نسخ اصطلاحى فرق دارد، و شامل غير آن از قبيل تخصيص نيز مى‏شود.

و در بعضى از روايات نيز آمده كه اين آيه به وسيله آيه: ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ...﴾ نسخ شده، و ما در سابق اشكالى را كه بر اين روايات وارد است ايراد كرديم، البته اين گفتار تتمه‏اى دارد كه بايد در كتب فقه آن را ديد.

#### رواياتى در باره معناى «كفر به ايمان» در ذيل جمله‏ ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾

و در تفسير عياشى در ذيل جمله: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ...﴾، از ابان بن عبد الرحمن روايت آمده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنيدم مى‏فرمود: كمترين عاملى كه يك فرد مسلمان را از اسلام خارج مى‏سازد اين است كه بر خلاف حق رأيى بدهد، و پاى آن رأى ايستادگى هم بكند، زيرا خداى تعالى فرمود: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾، و نيز فرمود: منظور از ﴿مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ ، كسى است كه به آنچه خداى تعالى امر فرموده عمل نكند، و به أمر خدا راضى نباشد .

و در همان كتاب از محمد بن مسلم از يكى از دو بزرگوار يعنى امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه فرمود: كفر به ايمان اين است كه مسلمان عمل به دستورات اسلام را به تدريج ترك كند تا بكلى ترك شود.

مؤلف: در سابق مطالبى كه مضمون اين اخبار را از ديدگاه تفسير روشن سازد گذشت.

و در همان كتاب از عبيد بن زراره روايت شده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از كلام خداى عز و جل كه فرموده: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ سؤال كردم، حضرت فرمود: كفر به ايمان عبارت است از ترك عملى كه يك مسلمان به آن اقرار دارد، از اين جمله است اينكه بدون بيمارى و بدون داشتن موانع شاغله نماز را ترك كند.

مؤلف: بعيد نيست اينكه امام (علیه السلام) از ميان همه مصاديق «كفر به ايمان» فقط ترك نماز را يادآور شده به اين علت بوده باشد كه خداى تعالى در كلام مجيدش نماز را ايمان خوانده، و فرموده: ﴿وَ مَا كَانَ اَللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[[8]](#footnote-8)، يعنى خداى تعالى هرگز ايمان شما - نماز شما - را بى اجر نمى‏كند.

و در تفسير قمى آمده كه امام (علیه السلام) فرموده كفر به ايمان عبارت است از اينكه كسى ايمان بياورد، و سپس اهل شرك را اطاعت كند.

و در كتاب بصائر از ابى حمزه روايت آورده كه گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از معناى كلام خداى عز و جل سؤال كردم كه فرموده: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي اَلْآخِرَةِ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾ فرمود: تفسير اين آيه در بطن قرآن است، و معنايش اين است كه هر كس به ولايت على كفر بورزد چنين و چنان مى‏شود، چون على (علیه السلام) همانا ايمان است.

مؤلف: اين معنا همانطور كه خود امام (علیه السلام) فرمود بطن قرآن است كه در مقابل ظهر آن يا ظاهر آن است، بطن و ظهر به آن معنايى است كه ما در پيرامون محكم و متشابه در جلد سوم اين كتاب بحث كرديم، ممكن هم هست كه بگوئيم اين گفتار امام (علیه السلام) از باب جرى است، يعنى تطبيق يك عنوان كلى بر مهم‏ترين مصداق آن، و يا بر يكى از مصاديق آن،

البته اين را هم بگوئيم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در آن روزى كه - روز جنگ خندق - على (علیه السلام) را به جنگ با عمرو بن عبد ود روانه مى‏كرد آن جناب را ايمان خواند، چون در آن روز فرمود: «برز الايمان كله الى الكفر كله» ، و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست.

## [سوره المائدة (5):آيات 6 تا 7]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى اَلْمَرَافِقِ وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَوْ عَلىَ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٦ وَ اُذْكُرُوا نِعْمَةَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ اَلَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ اَلصُّدُورِ ٧﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى كسانى كه ايمان آورديد چون خواستيد به نماز بايستيد صورت و دستهايتان را تا آرنج‏ها بشوئيد، و پاى خويش را تا غوزك مسح كنيد، اگر جنب بوديد - با غسل كردن - خود را طاهر سازيد، و اگر بيمار و يا در حال سفر بوديد، و يا يكى از شما از چاله - گودالى كه براى ادرار كردن بدانجا مى‏روند - آمد، و يا با زنان عمل جنسى انجام داديد، و آبى نيافتيد تا غسل كنيد، و يا وضو بگيريد، با خاك پاك تيمم كنيد، دست به خاك زده به صورت و پشت دستها بكشيد، خدا نمى‏خواهد شما دچار مشقت شويد، و ليكن مى‏خواهد پاكتان كند، و نعمت خود را بر شما تمام سازد، باشد كه شكر به جاى آريد. (6)

و نعمت خدا بر خويشتن را بياد آريد، و نيز بياد آريد عهدى را كه او شما را بدان متعهد كرد، كه در پاسخش گفتيد سمعا و طاعة، و از خدا پروا كنيد، كه خدا دانا به افكار و نيات نهفته در دلها است. (7)

### بيان آيات‏

آيه اول از اين آيات متعرض حكم طهارت‏هاى سه‏گانه يعنى غسل، وضو و تيمم است، و آيه بعدش جنبه متمم و يا مؤكد حكم آن را دارد، البته در بيان حكم طهارت‏هاى سه‏گانه يك آيه ديگر هست كه در سوره نساء قرار دارد، و تفسيرش گذشت، و آن آيه زير بود كه مى‏فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا اَلصَّلاَةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارىَ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَوْ عَلىَ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِنَّ اَللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوراً﴾ .

و اين آيه يعنى آيه سوره مائده از آيه سوره نساء روشنتر و گوياتر و نسبت به جهات حكم شاملتر است و به همين جهت بود كه ما در سوره نساء بيان آن آيه را گذاشتيم تا در اينجا متعرض شويم تا در نتيجه خواننده بتواند هر دو آيه را با يكديگر مقايسه نموده، آسان‏تر مطلب را بفهمد.

#### معناى «قيام الى الصلاة» اراده نماز گزاردن است‏

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ﴾ كلمه «قيام» وقتى با حرف «الى» متعدى شود، بسا مى‏شود كه كنايه از خواستن چيزى مى‏شود كه قيام در آن استعمال شده، در نتيجه معناى جمله: «قام الى الصلاة» اين مى‏شود كه «فلانى خواست نماز بخواند»، و وجه اين استعمال اين است كه خواستن نماز ملازم با قيام و بر خاستن است، چون خواستن هر چيز بدون حركت به سوى آن صورت نمى‏گيرد، مثلا اگر انسانى را فرض كنيم كه نشسته و دارد حالت رفع خستگى و سكون خود را بسر مى‏برد، و فرض كنيم كه بعد از رفع خستگى در همين حال كه نشسته بخواهد كارى انجام دهد كه عادتا لازم است حركتى كند، چون آن كار را نشسته نمى‏تواند انجام دهد، بلكه احتياج به قيام دارد، چنين كسى شروع مى‏كند به ترك سكون و به حركت در آوردن خود، و بر خاستن از زمين، همين حالت برخاستن را «قيام الى الفعل» مى‏خوانيم، و اين حالت قيام الى الفعل ملازم است با اراده، نظير اين آيه شريفه، آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ اَلصَّلاَةَ﴾، كه جمله‏ ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ اَلصَّلاَةَ﴾ را معنا مى‏كنيم، به اينكه «و خواستى برايشان نماز بپا دارى»، پس در اينگونه استعمالها با اينكه شخص مورد گفتگو هنوز نماز را نخوانده،

و تنها اراده خواندن نماز را كرده، مى‏گوئيم «اقام الى الصلاة» و به عكس اين استعمال گاه مى‏شود كه شخص نامبرده كارى را انجام داده، بجاى اينكه بگوئيم انجام داده، در مقام تعبير مى‏گوئيم خواست انجام دهد، نظير آيه شريفه: ﴿وَ إِنْ أَرَدْتُمُ اِسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ ، كه در اينجا اراده فعل و طلب آن در مورد انجام آن قرار گرفته، و اين به وجهى عكس آيه مورد بحث است.

و كوتاه سخن اينكه آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه نماز مشروط بشرطى است كه در آيه آمده، يعنى شستن و مسح كردن كه همان وضو باشد، و از آن بيش از اين مقدار استفاده نمى‏شود كه نماز وضو مى‏خواهد، و اما اينكه آن قدر اطلاق داشته باشد بطورى كه دلالت كند بر اينكه هر يك نماز يك وضو لازم دارد، هر چند كه وضوى قبلى باطل نشده باشد، منوط بر اين است كه آيه شريفه اطلاق داشته باشد، و آيات تشريع كمتر اطلاق - از جميع جهات - دارد، البته اين سخن با قطع نظر از جمله: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ است، چون با در نظر گرفتن اين جمله هيچ حرفى نيست كه آيه شريفه نسبت به حال جنابت اطلاق ندارد بلكه مقيد به نبودن جنابت است، و حاصل معناى مجموع آيه اين است كه اگر جنب نباشيد، و بخواهيد به نماز بايستيد، بايد كه وضو بگيريد و اما اگر جنب بوديد بايد خود را طاهر سازيد.

گفتيم جمله مورد بحث اطلاق ندارد تا دلالت كند كه يك يك نمازها وضو مى‏خواهد اينك اضافه مى‏كنيم كه ممكن است همين معنا را از جمله: ﴿وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ استفاده كرد، چون اين جمله به ما مى‏فهماند كه غرض خداى تعالى از تشريع غسل و وضو و تيمم اين نيست كه تكليف و مشقت شما را زياد كند، بلكه غرض اين است كه شما داراى طهارت معنوى به آن معنايى كه خواهد آمد بشويد - خوب وقتى غرض داشتن طهارت است، نمازگزار ما دام كه وضوى قبليش باطل نشده طهارت معنوى را دارد، پس تك تك نمازها وضو نمى‏خواهد.

اين بود آن مقدار سخنى كه به عنوان بحث تفسيرى در تفسير آيه مى‏توان گفت، و اما زائد بر آن ربطى به تفسير ندارد، بلكه بحث‌هاى فقهى است كه بايد در كتب فقه ديد، هر چند كه مفسرين همه حرفهاى فقهى و تفسيرى را در تفسير خود آورده و كلام را طولانى كرده‏اند.

دستور وضو ساختن‏

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ كلمه «غسل» به فتح غين به معناى عبور دادن آب بر جسم است، و غالبا به منظور تنظيف و پاك كردن چرك و كثافت از آن جسم صورت مى‏گيرد، و كلمه «وجه» به معناى روى و ظاهر سمت مقابل هر چيز است، ليكن در غالب موارد در چهره و صورت آدمى و يا به عبارتى سمت جلو سر انسان استعمال مى‏شود، آن سمتى كه چشم و بينى و دهان در آن سمت است و حد آن همان مقدارى است كه هنگام گفتگو پيدا است اين معناى لغوى وجه است ولى ائمه اهل بيت (علیهم السلام) آن را در تفسير آيه مورد بحث به حد معينى از سمت جلو سر تفسير كرده‏اند، و آن عبارت است از طرف طول بين ابتداى موى سر به پائين تا آخر چانه، و از طرف عرض آن مقدار از صورت كه ميان دو انگشت شست و ميانى و يا شست و ابهام قرار گيرد، البته در اين ميان اندازه‏گذاريهاى ديگرى براى كلمه «وجه» شده، كه مفسرين و فقها آن را نقل كرده‏اند.

كلمه: «ايدى» جمع كلمه «يد» است، كه نام عضو خاصى از انسان است كه با آن مى‏گيرد و مى‏دهد و مى‏زند و كارهايى ديگر مى‏كند، و آن عضو كه نامش به فارسى دست است از شانه شروع شده تا نوك انگشتان ادامه مى‏يابد، و چون عنايت در اعضاى بدن به مقدار اهميت مقاصدى است كه آدمى از هر عضوى از اعضاى خود دارد، و مثلا غرض و مقصدش از دست دادن و گرفتن است، بدين جهت از همين عضو كه گفتيم حدش از كجا تا به كجا است به خاطر اينكه نيمه قسمت پائين آن يعنى از مرفق تا سر انگشتانش بيشتر و يا بگو مثلا 90 مقاصدش را انجام مى‏دهد، لذا كلمه «يد دست» را بيشتر در همين قسمت به كار مى‏زند، و باز به خاطر اينكه از آن 90 درصد باز 90 درصد از مقاصدش را به وسيله قسمت پائين‏تر يعنى از مچ دست تا سر انگشتان انجام مى‏دهد، اين كلمه را بيشتر در همين قسمت به كار مى‏برد، بنابراين كلمه «دست» سه معنا دارد، 1 - از نوك انگشتان تا مچ 2 - از نوك انگشتان تا مرفق 3 - از نوك انگشتان تا شانه.

و اين اشتراك در معنا باعث شده كه خداى تعالى در كلام خود قرينه‏اى بياورد تا يكى از اين سه معنا را در بين معانى مشخص كند، و آن قرينه كلمه‏ ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ است، تا بفهماند منظور از شستن دستها در هنگام وضو، شستن از نوك انگشتان تا مرفق است نه تا مچ دست و نه تا شانه، چيزى كه هست از آنجا كه ممكن بوده كسى از عبارت «دستها را بشوئيد تا مرفق» خيال كند كه منظور از شانه تا مرفق است سنت اين جمله را تفسير كرد به اينكه منظور از آن قسمتى از دست هست كه كف در آن قرار دارد.

توضيحى در مورد قيد ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ و شستن دست از بالا به پائين، در وضو

و اما كلمه «إلى» اين كلمه بطورى كه استعمال آن به ما مى‏فهماند وقتى در مورد فعلى كه عبارت باشد از امتداد حركت استعمال شود، حد نهايى آن حركت را معين مى‏كند، (وقتى مى‏گوئيم من تا فلان جا رفتم، معنايش اين است كه نقطه نهايى عمل من كه همان رفتن باشد فلان جا است و اما اينكه خود آن نقطه هم حكم ما قبل از كلمه «الى تا» را داشته باشد و يا حكم آن را نداشته باشد مطلبى است كه از معناى اين كلمه خارج است) (مثلا وقتى گفته شود «من ماهى را تا سرش خوردم» كلمه «تا» دلالت نمى‏كند بر اينكه سر آن را هم خورده‏ام، و يا نخورده‏ام) بنابراين حكم شستن خود مرفق از كلمه «إلى» استفاده نمى‏شود، آن را بايد سنت بيان كند.

ولى بعضى از مفسرين گفته‏اند كه كلمه «إلى» به معناى كلمه «مع با» است، و جمله‏ ﴿وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ به معناى اين است كه فرموده باشد «و ايديكم مع المرافق و دست‏ها را با مرفق‏ها بشوئيد» هم چنان كه در آيه: ﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلىَ أَمْوَالِكُمْ﴾ به اين معنا آمده، دليلى كه براى اين دعوى خود آورده‏اند رواياتى است كه مى‏گويد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در هنگام وضو مرفق خود را نيز مى‏شست، و اين جرأت عجيبى است كه در تفسير كلام خداى عز و جل به خود داده‏اند، براى اينكه رواياتى كه در اين باب هست خالى از دو حال نيست، يا صرفا عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را حكايت مى‏كند، كه پر واضح است نمى‏تواند بيانگر آيه قرآن باشد، براى اينكه عمل مبهم است، و زبان ندارد، و با اين حال نمى‏تواند به لفظى از الفاظ قرآن معنايى غير آنچه در لغت دارد بدهد، تا بتوانيم بگوئيم يكى از معانى كلمه «إلى» معنايى است كه كلمه «مع» دارد، و يا آنكه حكم خدا را بيان مى‏كند نه عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را، كه در اين صورت آن روايات نمى‏تواند تفسير آيه باشد، و اينكه در شق اول گفتيم عمل مبهم است، و مى‏تواند وجوهى داشته باشد، يكى ديگر از وجوه آن اين است كه شستن خود مرفق از باب مقدمه علمى بوده باشد، يعنى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مرفق را هم مى‏شسته تا يقين كند به اينكه دستها را تا مرفق شسته است، يكى ديگر از وجوه آن اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اين مقدار را بر حكم خدا افزوده باشد، و آن جناب چنين اختيارى را دارد، هم چنان كه مى‏دانيم نمازهاى پنجگانه همه از طرف خداى تعالى بطور دو ركعتى واجب شده بود، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در بعضى از آنها

دو ركعت و در نماز مغرب يك ركعت اضافه كرد، و روايات صحيحه‏اى اين معنا را ثابت كرده است.

و اما اينكه آيه مورد بحث را تشبيه كرده به آيه: ﴿وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلىَ أَمْوَالِكُمْ﴾ اين تشبيه درست نيست، زيرا در اين آيه نيز كلمه «الى» به معناى كلمه «مع» نيامده، بلكه فعل ﴿لاَ تَأْكُلُوا﴾ متضمن معناى «لا تضموا ضميمه مكنيد» يا مثل آن است، مى‏خواهد بفرمايد مال مردم را ضميمه مال خود نكنيد.

از آنچه گذشت روشن گرديد كه جمله‏ ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ قيد است براى كلمه «ايديكم»، در نتيجه حكم وجوب شستن به اطلاق خود باقى است و مقيد به آن غايت نيست (واضح‏تر بگويم يك مرتبه موضوع حكم را عبارت مى‏دانيم از «دست» به تنهايى: و مى‏گوئيم آن را تا مرفق بشوى كه در اينجا حكم شستن مقيد به قيد تا مرفق است، و بار ديگر موضوع حكم را عبارت مى‏دانيم از «دست تا مرفق» و سپس مى‏گوئيم اين را بشوى، كه در اين صورت حكم ما مطلق است، موضوع حكم مقيد است اگر تعبير اول را بياوريم، معنايش اين مى‏شود كه شستن دست را از سر انگشتان شروع كن تا برسى به مرفق، و اگر تعبير دوم را بياوريم معنايش اين است كه «اين عضو محدود و معين شده را بشوى»، حال چه اينكه از بالا به پائين بشويى يا از پائين ببالا، مؤلف فرموده جمله: ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ قيد موضوع است نه قيد حكم) علاوه بر اينكه هر انسانى كه بخواهد دست خود را بشويد - چه در حال وضو و چه در غير حال وضو - بطور طبيعى مى‏شويد، و شستن طبيعى همين است كه از بالا به پائين بشويد، و از پائين به بالا شستن هر چند ممكن است، ليكن طبيعى و معمولى نيست، و روايات وارده از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) هم به همان طريقه طبيعى فتوا مى‏دهد نه به طريقه دوم.

با اين بيان پاسخ از سخنى كه ممكن است گفته شود داده شد، و آن اين است كه كسى بگويد: مقيد شدن جمله «دستها را بشوئيد» به جمله «تا مرفق» دلالت دارد بر اينكه واجب است شستن از ناحيه انگشتان شروع شده، در ناحيه مرفق تمام شود، و آن پاسخ اين است كه همه حرفها در اين بود كه آيا قيد ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ قيد جمله: «فاغسلوا» است، و يا قيد موضوع حكم، يعنى كلمه «ايدى» است، و ما گفتيم كه قيد كلمه «ايدى» است و در اين صورت دستها بايد تا مرفق شسته شود، نه اينكه شستن تا مرفق باشد، و دستها تا مرفق را دو جور مى‏توان شست يكى از مرفق به پائين و ديگرى از انگشتان ببالا، پس بايد بگوئيم لفظ ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ لفظ مشتركى است كه بايد قرينه‏اى از خارج يكى از دو قسم شستن را معين كند، و معنا ندارد بگوئيم قيد ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ قيد هر دو قسم است.

علاوه بر اينكه بنا به گفته صاحب مجمع البيان امت اجماع دارد بر اينكه وضوى كسى كه از بالا به پائين مى‏شويد - صحيح است‏ و اين نيست مگر بخاطر اينكه جمله مورد بحث با آن سازگار است و اين هم نيست مگر بخاطر اينكه جمله: ﴿إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ قيد براى موضوع يعنى «ايديكم» است، نه براى حكم يعنى جمله «فاغسلوا».

﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾ كلمه «مسح» به معناى كشيدن دست و يا هر عضو ديگر از لامس است بر شى‏ء ملموس، بدون اينكه حائلى بين لامس و ملموس باشد، و نيز خود لامس دست و يا عضو ديگر خود را به آن شى‏ء بكشد، وقتى گفته مى‏شود: «مسحت الشي‏ء» و يا گفته شود «مسحت بالشى‏ء» هر دو به يك معنا است، هم چنان كه در آيه مورد بحث نيز حرف «با» آمده و فرموده: «برءوسكم» ليكن اگر بدون حرف با استعمال شود، و شى‏ء ملموس را مفعول خود بگيرد، استيعاب و شمول را مى‏رساند، و اگر با حرف باء مفعول بگيرد، دلالت مى‏كند بر اينكه بعضى از شى‏ء ملموس را لمس كرده، نه همه آن را.

پس اينكه فرمود: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ دلالت دارد بر اينكه مسح سر، فى الجمله واجب است نه بالجمله، ساده‏تر بگويم مسح مقدارى از آن واجب است نه همه آن، و اما اينكه آن مقدار كجاى سر است؟ از مدلول آيه خارج است و اين سنت است كه عهده‏دار بيان آن است، و سنت صحيح وارد شده به اينكه سمت پيشانى يعنى جلو سر بايد مسح شود.

#### اختلاف در اعراب كلمه «ارجلكم» و در نتيجه اختلاف در اينكه مسح پا واجب است يا شستن آن‏

و اما جمله: «و ارجلكم»، بعضى كلمه «ارجل» را به صداى پائين لام قرائت كرده‏اند، كه قهرا آن را عطف بر كلمه «على رؤسكم» گرفته‏اند، و چه بسا گفته باشند كه مجرور بودنش از باب تبعيت است نه از باب عطف، نظير آيه: ﴿وَ جَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ﴾ كه مجرور بودن كلمه «حى» به صرف تبعيت است و گر نه مفعول جعلنا بود، و بايد منصوب خوانده مى‏شد ولى اين حرف اشتباه است، براى اينكه در ادبيات گفته‏اند كه تبعيت لغت طرد شده و بدى است و ما نمى‏توانيم كلام خداى عز و جل را بر چنين لغتى حمل كنيم، و جمله‏اى كه به عنوان شاهد آورده يعنى جمله: ﴿وَ جَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ﴾ به معناى «قرار داديم» نيست تا كلمه «حى» مفعول آن باشد و به نصب خوانده شود و اگر به

نصب خوانده نشده بگوئيم به تبعيت مجرور خوانده شده، بلكه كلمه «جعلنا» به معناى «خلقنا» است و معناى جمله اين است كه «ما از آب هر چيزى را خلق كرديم» كه معلوم است در اين صورت مجرور بودن كلمه «حى» بخاطر تبعيت نيست، بلكه بخاطر اين است كه صفت كلمه «شى‏ء» است.

علاوه بر اينكه مساله تبعيت بطورى كه گفته‏اند اگر هم ثابت شده باشد در مورد خاصى ثابت شده، و آن جايى است كه تابع و متبوع متصل به هم باشند، هم چنان كه در عبارت: «حجر ضب خرب» «لانه سخت سوسمار» گفته‏اند كلمه خرب از باب تبعيت بجر خوانده مى‏شود، نه مثل آيه مورد بحث ما كه واو عاطفه بين ﴿بِرُؤُسِكُمْ﴾ و «ارجلكم» فاصله شده است.

بعضى ديگر كلمه «ارجلكم» را به نصب - صداى بالا - خوانده‏اند، و شما خواننده عزيز اگر با ذهن خالى از هر شائبه و اينكه فلانى چه گفته و آن ديگرى چه گفته اين كلام را از گوينده‏اى بشنوى، بدون درنگ حكم مى‏كنى به اينكه كلمه «ارجلكم» عطف است بر موضعى كه كلمه «رؤسكم» دارد، و در جمله: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ كلمه رءوس هر چند كه به ظاهر مجرور به حرف جر است، ولى موضعش موضع مفعول براى فعل «امسحوا» است، (چون مى‏فرمايد سر خود را مسح كنيد)، و چون موضع كلمه رءوس نصب است، كلمه «ارجل» نيز بايد به نصب خوانده شود، در نتيجه از كلام آيه مى‏فهمى كه در وضو واجب است صورت و دو دست را بشويى، و سر و دو پا را مسح كنى، و هرگز به خاطرت خطور هم نمى‏كند كه از خودت بپرسى چطور است ما كلمه «ارجلكم» را بر گردانيم به كلمه «وجوهكم» كه در اول آيه است، زيرا خودت در پاسخ خودت مى‏گويى حكم اول آيه يعنى شستن بخاطر آمدن و فاصله شدن حكمى ديگر (يعنى مسح كردن) بريده شد، آرى طبع سليم هيچ گاه حاضر نيست كلامى بليغ چون كلام خداى عز و جل را جز بر چنين معنايى حمل كند حتى در كلمات معمولى مانند اين كلام كه «من صورت و سر فلانى را بوسيدم و به شانه او دست كشيدم و دستش» بگويد معنايش اين است كه من صورت و سر و دست فلانى را بوسيدم، و به شانه‏اش دست كشيدم، و به عبارتى ديگر با اينكه مى‏تواند كلمه «دستش» را عطف كند به موضع كلمه شانه و در نتيجه «دستش» نيز مجرور به حرف «با» و تقدير كلام «به شانه او دست كشيدم و به دستش» بشود، اين كار را نكند و به جاى آن كلمه، «دستش» را بشكل مفعول بخواند و بگويد اين كلمه

عطف است بر كلمات «صورت و سر» و معناى جمله چنين است «من صورت و سر زيد را بوسيدم، و به شانه او دست كشيدم، و دستش را»، آرى با اينكه وجه اول وجهى است رو براه و كثير الورود در كلام عرب هيچ انسان سليم الفطره‏اى وجه دوم را اختيار نمى‏كند.

اتفاقا بر طبق وجه اول رواياتى از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) وارد شده، و اما رواياتى كه از طرق اهل سنت آمده هر چند كه ناظر به تفسير لفظ آيه نيست، و تنها عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و يا فتواى بعضى از صحابه را حكايت مى‏كند، كه در وضو پاى خود را مى‏شسته‏اند، و ليكن از آنجايى كه خود آن روايات در مضمونى كه دارند متحد نيستند، و در بين خود آنها اختلاف است، بعضى حكايت كرده‏اند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پاى خود را مسح مى‏كرده، و بعضى ديگر حكايت كرده‏اند كه مى‏شسته، و چون اين دو دسته روايات با هم متعارضند، ناگزير بايد طبق روايات ائمه اهل بيت عمل كرد.

#### توجيهات نادرستى كه به منظور توجيه برخى روايات مخالف كتاب، بر آيه وضو تحميل كرده‏اند

ولى بيشتر علماى اهل سنت اخبار دسته دوم را بر اخبار دسته اول ترجيح داده‏اند. و ما نيز در اينجا كه مقام تفسير آيه قرآن است سخنى با آنان نداريم، زيرا جاى بگومگوى در اين مساله، كتب فقهى است و ربطى به كتاب تفسير ندارد، تنها بگومگويى كه ما با آنان داريم اين است كه در صدد بر آمده‏اند آيه را طبق فتوايى كه خود در بحث فقهى داده‏اند حمل كنند، و به اين منظور براى آيه توجيهات مختلفه‏اى ذكر كرده‏اند، كه آيه شريفه تحمل هيچيك از آنها را ندارد، مگر در يك صورت و آن اين است كه قرآن كريم را از اوج بلاغتش تا حضيض پست‏ترين و نسنجيده‏ترين كلمات پائين بياوريم.

مثلا (پناه مى‏بريم به خدا از خطر تعصب جاهلانه) بعضى گفته‏اند كلمه «ارجلكم» عطف است بر كلمه «وجوهكم»، به آن بيانى كه گذشت‏ ، - البته اين در صورتى است كه «ارجلكم» به نصب خوانده شود، و اما بنا به قرائت «ارجلكم» به صداى پائين لام، مساله تبعيت را كه بيان مختصر آن گذشت، پيش كشيده‏اند، و شما خواننده محترم فهميدى كه آيه شريفه و هيچ كلام بليغى كه در آن وضع و طبع تطابق داشته باشد نه تحمل آن را دارد و نه تحمل اين را.

و بسيارى ديگر در توجيه قرائت به صداى پائين لام، گفته‏اند: اين از قبيل عطف در لفظ به تنهايى است و خلاصه گفتارشان اين است كه كلمه «ارجلكم» فقط لفظش عطف شده به كلمه «رؤسكم»، و اما معناى آن عطف است به كلمه «وجوهكم»، پس اگر آن را به

صداى پائين لام مى‏خوانيم دليل بر اين نيست كه پاها نيز مانند سر بايد مسح شود، هم چنان كه شاعر گفته: «علفتها تبنا و سقيتها ماء باردا»، يعنى من به شتر خود غذايى از كاه و آب خنك دادم، كه تقدير كلام «علفتها تبنا و سقيتها ماء باردا» است، يعنى به شتر خود غذايى از كاه خوراندم و آبى خنك نوشاندم.

و خلاصه كلام اينكه خواسته است بگويد: در آيه مورد بحث نيز فعلى در تقدير هست كه عمل كرد به آن موافق است با عمل كرد فعل قبلى، آرى از اينكه به شعر آن شاعر استشهاد كرده معلوم مى‏شود خواسته است اين معنا را بگويد، حال از او مى‏پرسيم: آن فعلى كه در آيه مورد بحث در تقدير گرفته‏اى چيست؟ اگر فعل «اغسلوا» باشد، و تقدير آيه «فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق، و امسحوا برءوسكم و اغسلوا ارجلكم» است كه فعل «اغسلوا» بدون احتياج به حرف جر مفعول مى‏گيرد، پس چرا كلمه «ارجلكم» را به صداى بالا نمى‏خواند و در صدد توجيه صداى زير آن بر آمده؟ و اگر چيز ديگرى در تقدير بگيرد با ظاهر كلام نمى‏سازد و لفظ آيه به هيچ وجه با آن مساعدت ندارد.

آن شعرى هم كه به عنوان شاهد بر گفتار خودش آورده يا از باب مجاز عقلى است، كه نوشاندن آب خنك به حيوان را تعليف حيوان خوانده، و يا اينكه تعليف متضمن معناى «دادن» و يا «سير كردن» و يا امثال آن شده، (همانطور كه چند صفحه قبل در باره آيه: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ...﴾ گفتيم كه جمله: ﴿لاَ تَأْكُلُوا﴾ متضمن معناى لا تضموا است)، علاوه بر اينكه بين اين شعر و آيه فرق هست، زيرا اگر در شعر فعلى در تقدير گرفته نشود معنايش فاسد مى‏شود، پس براى رو براه شدن معناى آن بطور قطع علاجى لازم است، به خلاف آيه شريفه كه از جهت لفظ رو براه است هيچ احتياجى قطعى به علاج ندارد.

بعضى ديگر در توجيه صداى زير لام در جمله‏ ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ (البته بنابراينكه شستن پاها در وضو واجب باشد) گفته‏اند: عطف جمله: ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ به جمله «رؤسكم» به جاى خود محفوظ است، و معناى آيه اين است كه سر و پاها را مسح كنند، ليكن منظور از مسح شستن خفيف و يا به عبارتى تر كردن است، پس چه مانعى دارد كه منظور از مسح پاها شستن آنها باشد، چيزى كه اين احتمال را تقويت مى‏كند اين است كه تحديد و توقيتى كه در اين باب وارد شده همه راجع به عضوى است كه بايد شست، يعنى صورت (و دست) و در باره عضو مسح كردنى هيچ تحديد حدودى نشده، به جز پا كه فرموده پا را تا كعب مسح كنيد، از همين تحديد

مى‏فهميم كه مسح پا هم حكم شستن آن را دارد.

و اين سخن از نامربوطترين سخنانى است كه در تفسير آيه مورد بحث و توجيه فتواى بعضى از صحابه در مورد شستن پاها در وضو گفته‏اند، براى اينكه هر كسى مى‏داند كه مسح غير شستن و شستن غير مسح كردن است، (در مثل معروف توپ صدا دار و توپ آهسته معنا ندارد، شستن خفيف هم مثل توپ آهسته است) علاوه بر اينكه اگر بنا باشد مسح پاها را به شستن پاها معنا كنيم چرا اين كار را در مورد مسح سر نكنيم؟ و براستى من نمى‏فهمم كه در چنين صورتى چه چيز ما را مانع مى‏شود از اينكه هر جا در كتاب و سنت به كلمه مسح بر خوريم آن را به معناى شستن گرفته و هر جا كه به كلمه: غسل (شستن) بر خوريم بگوئيم منظور از آن مسح (دست كشيدن) است؟ و چه چيز مانع مى‏شود از اينكه ما تمامى رواياتى كه در باره غسل وارد شده همه را حمل بر مسح كنيم؟ و همه رواياتى كه در باره مسح رسيده حمل بر شستن نمائيم؟ و آيا اگر چنين كنيم تمامى ادله شرع مجمل نمى‏شود؟ چرا مجمل مى‏شود آن هم مجملى كه مبين ندارد.

و اما اينكه گفتار خود را با تحديد مسح پاها تا بلندى كعب تقويت كرد اين كار وى در حقيقت تحميل كردن دلالتى است بر لفظى كه به حسب لغت آن دلالت را ندارد، به صرف قياس كردن آن با لفظى ديگر، و اين خود از بدترين نوع قياس است.

بعضى ديگر گفته و يا چه بسا بگويند كه: خداى تعالى دستور كلى داده به اينكه در وضو بايد دست را به روى پاها بكشند، هم چنان كه دستور عمومى ديگرى داده به اينكه در تيمم دست خاك‏آلود را به صورت بكشند، حال وقتى كه شما در وضو دست به روى پاها بكشيد هم عنوان ماسح بر شما صادق است، هم عنوان غاسل، اما ماسح صادق است، براى اينكه دست به روى پاى خود كشيده‏ايد و اما عنوان غاسل صادق است، براى اينكه دست تر به روى آن كشيده‏ايد و در واقع آن را شسته‏ايد، پس شما هم غاسل هستيد و هم ماسح، بنابراين اگر كلمه «أرجلكم» را به صداى بالا مى‏خوانيم به اين عنايت است كه شستن پا واجب است، (و در حقيقت كلمه مذكور را عطف بر كلمه «وجوهكم» گرفته‏ايم، و اگر به صداى پائين بخوانيم به اين عنايت است كه دست تر روى پا كشيدن واجب است،) (و در حقيقت كلمه مذكور را عطف به كلمه «برءوسكم» كرده‏ايم) ، اين بود خلاصه گفتار آن شخص.

و ما نفهميديم كه اين شخص چطور در مورد سر و پاها فرق مى‏گذارد و مى‏گويد مسح سر مسح بدون غسل و مسح پاها مسح با غسل است؟ و اين وجه در حقيقت همان وجه قبلى است، ولى با فسادى بيشتر، و به همين جهت همان اشكالى كه به آن وجه وارد بود به اين نيز وارد است.

به اضافه اشكالى ديگر و آن اين است كه گفته بود خداى تعالى دستور كلى داده به اينكه در وضو چنين و چنان كنند، اگر منظورش از قياس وضو به تيمم اين بوده كه حكم اينجا را قياس به حكم آنجا كند، و به وسيله رواياتى كه تنها مورد قبول خود او است به آيه شريفه دلالت بدهد، در پاسخش مى‏گوئيم رواياتى كه مى‏گويد بايد در وضو پاها را شست چه دلالتى و چه ربطى به دلالت آيه دارد؟ - در حالى كه همانطور كه توجه كرديد - روايات اصلا در صدد تفسير لفظ آيه نيست.

و اگر منظورش اين است كه آيه: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾ را كه در خصوص وضو است قياس كند به آيه: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ كه راجع به تيمم است، مى‏گوئيم مدعاى وى را نه در آيه مقيس يعنى آيه اول كه مربوط به وضو است قبول داريم، و نه در آيه دوم كه مقيس عليه و مربوط به تيمم است، نه در آيه اول مسح همه سر واجب است، و نه در آيه دوم دست كشيدن به همه صورت و همه دست، براى اينكه خداى تعالى در هر دو آيه مسح متعدى به حرف با را آورده، نه مسح متعدى بخودى خود، در اولى فرموده: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ...﴾ و در دومى فرموده: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ...﴾ و ما در سابق گفتيم كه ماده: «م - س - ح» اگر به وسيله «با» متعدى شود دلالت ندارد كه مسح همه سطح ممسوح را فرا گرفته وقتى بر اين فراگيرى دلالت دارد كه خود به خود متعدى شود.

اين بود آن وجوهى كه خواستند با آن و با امثال آن آيه را طورى معنا كنند كه بالآخره مساله شستن پاها در وضو را به گردن آن بگذارند، چرا؟ براى اينكه رواياتى كه گفته بايد پاها شسته شود را بدان جهت كه مخالف كتاب است طرح نكرده باشند، خلاصه كلام اينكه به خاطر تعصبى كه نسبت به بعضى روايات داشته‏اند آيه را با توجيهاتى نچسب طورى توجيه كرده‏اند كه موافق با روايات نامبرده بشود، و در نتيجه آن روايات عنوان مخالفت كتاب بخود نگيرد، و از اعتبار نيفتد، حرفى كه ما با اين آقايان داريم اين است كه اگر اين عمل شما درست باشد و بشود هر آيه‏اى را به خاطر روايتى حمل بر خلاف ظاهرش كرد، پس ديگر چه وقت و كجا عنوان مخالفت كتاب مصداق پيدا مى‏كند.

پس خوب بود آقايان براى حفظ آن روايات همان حرفى را بزنند كه بعضى از پيشينيان

از قبيل انس و شعبى و غير آن دو زده‏اند بطورى كه از ايشان نقل شده گفته‏اند: جبرئيل امين در وضو مسح بر پاها را نازل كرد، ولى سنت شستن پاها را واجب ساخت، و معناى اين حرف اين است كه كتاب خدا به وسيله سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نسخ شد و در اين صورت عنوان بحث برگشته و صورتى ديگر به خود مى‏گيرد، و آن اين است كه آيا جائز است كه كتاب خدا به وسيله سنت نسخ بشود يا نه؟ آن وقت اين بحث از جنبه تفسيرى بى ارتباط با تفسير مى‏شود، بلكه مساله‏اى اصولى مى‏شود كه بايد در علم اصول پيرامون آن بحث كرد و اگر مفسرى بدان جهت كه مفسر است مى‏گويد: فلان روايات مخالف با كتاب است نمى‏خواهد (در بحث اصولى دخالت نموده، نظر بدهد كه آيا سنت مى‏تواند كتاب را نسخ كند يا نه، و نمى‏خواهد) در يك بحث فقهى دخالت نموده، به حكمى شرعى بر مبناى نظريه‏اى اصولى فتوا بدهد، بلكه تنها مى‏خواهد بگويد: كتاب به چيزى دلالت مى‏كند، و فلان روايت به چيز ديگر.

﴿إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾ كلمه «كعب» به معناى استخوان بر آمده در پشت پاى آدمى است، هر چند كه بعضى گفته‏اند به معناى غوزك پا يعنى آن استخوان بر آمده‏اى است كه در نقطه اتصال قدم به ساق آدمى قرار دارد، ولى اگر كعب اين باشد در هر يك از پاهاى انسان دو كعب وجود دارد.

#### امر به تحصيل طهارت با غسل، بعد از جنابت‏

﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ كلمه «جنب» در اصل مصدر بوده، ولى استعمالش در معناى فاعل غلبه يافته، در نتيجه هر كس آن را بشنود معناى «شخصى كه حالت جنابت دارد» به ذهنش مى‏رسد، و به همين جهت كه مصدر است در مذكر و مؤنث و مفرد و غير مفرد به يك شكل مى‏آيد، مى‏گوئيم: مردى جنب، و زنى جنب، و دو زن جنب، و دو مرد جنب، و زنانى جنب و مردانى جنب، و در هنگامى كه بخواهند معناى مصدرى را حكايت كنند، تنها از كلمه جنابت استفاده مى‏كنند.

و اين جمله يعنى جمله‏ ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ عطف است بر جمله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، براى اينكه زمينه آيه زمينه بيان اين معنا است كه نماز طهارت لازم دارد، و طهارت شرط در آن است، در نتيجه تقدير كلام چنين مى‏شود: «يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة» چنين و چنان كنيد، اينطور وضو بگيريد، و تطهروا ان كنتم جنبا، يعنى طهارت بگيريد اگر چنانچه جنب بوديد. پس برگشت معناى آيه به تقدير شرط خلاف در طرف وضو است ساده‏تر بگويم، تقدير كلام چنين است: «يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا

وجوهكم و أيديكم و امسحوا برءوسكم و ارجلكم، ان لم تكونوا جنبا، و ان كنتم جنبا فاطهروا» اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد چون خواستيد نماز بخوانيد صورت و دست‏هاى خود را بشوئيد، و سر و پاى خود را مسح كنيد البته اين در صورتى است كه جنب نبوده باشيد، و اما اگر جنب بوديد بايد طهارت كسب كنيد.

در نتيجه از آن استفاده مى‏شود كه تشريع وضو تنها مخصوص حالتى است كه انسان جنب نباشد، و اما در صورت جنابت فقط بايد غسل كند هم چنان كه اخبار نيز بر همين معنا دلالت دارند.

و اين حكم عينا در سوره نساء نيز بيان شده، در آنجا آمده: ﴿وَ لاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُوا﴾ ، بنابراين آيه مورد بحث يك نكته اضافى دارد و آن اين است كه در اين آيه غسل را تطهر (خويشتن را پاك كردن) ناميده، هم چنان كه شستشوى بدن از چرك را تنظيف مى‏نامند.

از اين آيه نكته‏اى كه در بعضى اخبار هست استفاده مى‏شود و آن اين است كه فرموده‏اند: «ما جرى عليه الماء فقد طهر» هر چيزى كه آب بر آن جريان يابد پاك شده است.

﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَوْ عَلىَ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ در اين جمله شروع شده به بيان حكم كسى كه دسترسى به آب ندارد تا غسل كند، و يا بدن خود را بشويد، و مواردى كه با ترديد شمرده، در مقابل يكديگر نيستند و مقابله بين آنها مقابله حقيقى نيست براى اينكه بيمارى و مسافرت در مقابل غائط موجب حدث نيست، تا وضو يا غسل را بر انسان واجب سازد بلكه بردن نام آنها به اين منظور بوده كه آدم بيمار و مسافر يا نمى‏تواند بدن خود را با آب آشنا سازد، و يا دسترسى به آب پيدا نمى‏كند، و اينگونه افراد اگر به حدث اصغر و يا اكبر محدث بشوند، بايد وضو و يا غسل و يا تيمم بگيرند پس دو شق آخرى كه مساله غائط و تماس با زنان باشد، در مقابل دو شق اول نيستند، بلكه دو شق اول هر يك به دو شق دوم تقسيم مى‏شوند، به اين معنا كه مسافر و بيمار دو حال دارند، يا محدث به حدث اصغرند و يا محدث به حدث اكبر، به همين جهت بوده كه بعضى احتمال داده‏اند كه كلمه «او» در جمله

﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ﴾ به معناى واو باشد، كه نقل كلام اين قائل به زودى مى‏آيد، علاوه بر اينكه عذرهايى كه تكليف غسل و وضو را به تيمم مبدل مى‏كند، منحصر در مرض و سفر نيست بلكه مصاديقى ديگر نيز دارد.

بنابراين بايد فكر كرد ببينيم چرا خداى تعالى در ميان عذرها تنها سفر و بيمارى را ذكر كرد، و در ميان موجبات وضو و غسل تنها مساله غائط و تماس با زنان را آورد؟ بايد دانست منظور آوردن نمونه‏هايى است از مواردى كه انسان اتفاقا مبتلا به بى آبى مى‏شود، و نمونه مواردى كه طبعا و غالبا پيش مى‏آيد بيمارى و سفر است، كه آدمى در اين دو حال غالبا در معرض و در مظنه بى آبى قرار مى‏گيرد و نمونه مواردى كه احيانا بطور اتفاق پيش مى‏آيد غائط و جنابت است كه دست نيافتن به آب در اين دو حال اتفاقى است، و از جهتى ديگر عكس گذشته پيش آمدن اصل بيمارى و سفر در مقايسه با بنيه طبيعى بشر امرى است كه احيانا پيش مى‏آيد، ولى احتياج به دفع غائط و تماس با زنان امرى طبيعى است، يكى از آن دو باعث حدث اصغر و نجاست بدن مى‏شود، و ديگرى موجب حدث اكبر و غسل است، يكى وضو را واجب مى‏كند و ديگرى غسل را، پس اين موارد چهارگانه مواردى است كه انسان مبتلا بدان مى‏شود، بعضى از آنها اتفاقا پيش مى‏آيد و بعضى ديگر طبيعتا، و دست نيافتن به آب در بعضى از آن موارد غالبا پيش مى‏آيد، مانند مرض و سفر، و در بعضى ديگر احيانا مانند تخلى كردن و مباشرت با زنان كه در اين موارد اگر دست آدمى به آب نرسيد بايد تيمم كند.

و بنابراين مساله نبودن آب كنايه است از اينكه انسان نتواند آب را استعمال كند، حال يا به خاطر اينكه آب ندارد، و يا آب برايش ضرر دارد، و يا وقت براى غسل و وضو ندارد، و اگر از همه اين موارد تعبير كرد به اينكه آب نيابد، براى اين بود كه غالب مواردى كه انسان قدرت بر وضو و غسل ندارد موردى است كه آب پيدا نمى‏كند، و لازمه اين سخن آن است كه يافت نشدن آب قيد باشد براى امور چهارگانه، و حتى براى بيمار.

#### پنج نكته در آيه شريفه: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَوْ عَلىَ سَفَرٍ...﴾

از آنچه گذشت پنج نكته كه در آيه شريفه هست روشن مى‏شود، اول اينكه مراد از مرض در كلمه «مرضى» آن بيماريهايى است كه انسان مبتلاى به آن، نمى‏تواند آب استعمال كند، به اين معنا كه استعمال آب براى او يا حرجى يا مايه ضرر است، اين نكته را ما از اينجا استفاده كرديم كه جمله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ﴾ را مقيد كرده به جمله‏ ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾، هر چند كه از سياق آيه نيز استفاده مى‏شود.

دوم اينكه جمله: ﴿أَوْ عَلىَ سَفَرٍ﴾ شق ديگر ترديد است، و شقى است جداى از شق قبلى و از شق بعدى، چون مسافرت خود يكى از ابتلا آتى است كه آدمى دارد، و در آن حال

بسيار مى‏شود كه دسترسى به آب پيدا نمى‏كند، پس اين جمله مقيد به جمله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾ نيست، بلكه خودش مستقلا عطف است بر جمله: «فاغسلوا»، و تقدير كلام چنين است «و اذا قمتم الى الصلاة و كنتم على سفر و لم تجدوا ماء فتيمموا» و چون خواستيد نماز بخوانيد و در سفر بوديد و آب نيافتيد پس تيمم كنيد بنابراين حال، اين فرض در مطلق بودن و مقيد نبودنش به وقوع يكى از دو حدث غائط و جنابت حال جمله معطوف عليه، يعنى جمله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا...﴾، همانطور كه اين جمله در ابتدا احتياجى به تقييد ندارد، جمله دوم نيز كه به آن عطف شده حاجتى به تقييد ندارد، آن دستور مى‏دهد هر گاه خواستيد نماز بخوانيد وضو بگيريد، و اين مى‏گويد هر گاه خواستيد نماز بخوانيد و چون در سفر هستيد آب نيافتيد تيمم كنيد.

نكته سوم اينكه جمله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾ شق ديگرى است مستقل از شق قبلى، و آن طور كه بعضى پنداشته‏اند حرف «أو» در آن به معناى واو و نظير حرف «او» در آيه: ﴿وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلىَ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ نيست، براى اينكه قبلا گفتيم و توجه فرموديد كه هيچ حاجت به اين نيست كه حرف «أو» را به معناى واو گرفته بگوئيم: معناى آيه اين است كه «هر گاه خواستيد به نماز بايستيد اگر بيمار و يا در سفر بوديد و از غائط آمديد و يا جنب شديد چنين و چنان كنيد»، علاوه بر اينكه كلمه «أو» در آيه شريفه‏اى كه به آن استشهاد كرده‏اند يعنى در آيه: ﴿مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ به معناى حقيقيش نيست، و به معناى واو هم نيست زيرا مقام مقامى است كه طبعا در آن ترديد مى‏شود، نه اينكه خداى تعالى در عدد آن قوم ترديد داشته، و شما بگوئيد از آنجايى كه ترديد و جهل در خصوص خداى تعالى محال است پس حرف «أو» در اين جمله به معناى واو است، خير، ترديد از خداى تعالى نيست بلكه ترديد مربوط به مقام تخاطب است، همانطور كه در آياتى چون‏ ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ و امثال آن اظهار اميد در اولى و اظهار آرزو در دومى از ناحيه خداى تعالى به معناى جهل خداى تعالى و عجز او نيست، بلكه اين اميد و آرزو مربوط به مقام تكلم است.

و حكم جمله مورد بحث در عطف، حكم جمله قبلى را دارد، در اينجا نيز مى‏گوئيم تقدير كلام چنين است: «اذا قمتم الى الصلاة، و كان جاء احد منكم من الغائط، و لم

تجدوا ماء فتيمموا» و چون خواستيد به نماز بايستيد، و يكى از شما قبلا از غائط آمده بود، و آبى نيافتيد كه وضو بگيريد تيمم كنيد.

و بعيد نيست كه از اين جمله استفاده شود اعاده تيمم يا وضو براى كسى كه تيمم يا وضويش را به حدث اصغر نشكسته، و هنوز آن را دارد واجب نيست، البته اين استفاده مبنى بر يك بحث اصولى است، و آن اين است كه آيا مفهوم شرط حجت است يا نه، (مثلا اگر بزرگتر ما به ما چنين دستور داد: اگر دستخط مرا برايتان آوردند كه در آن نوشته بودم از سفر برگرديد آيا در صورتى كه دستخط وى را نياوردند باز هم برگشتن از سفر واجب است، و يا به حكم مفهوم شرط برگشتن واجب نيست) و اين استفاده بوسيله رواياتى كه دلالت دارد بر عدم وجوب طهارت بر كسى كه طهارت قبلى را دارد تاييد مى‏شود

#### رعايت ادب در تعبير از قضاى حاجت در جمله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾

توجه بفرمائيد كه در عبارت ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾ تا چه اندازه و چقدر زيبا رعايت ادب شده است، ادبى كه بر هيچ متدبرى پوشيده نيست، براى اينكه منظور خود را با كنايه فهمانده، و آن كنايه آمدن از غائط (چاله گودى) است، چون كلمه غائط به معناى محلى است كه نسبت به اطراف خود گود باشد، و مردم صحرانشين همواره براى قضاى حاجت به چنين نقطه‏هايى مى‏رفتند، تا به منظور رعايت ادب نسبت به مردم خود را در آنجا پنهان سازند و استعمال كلمه «غائط» در معنايى كه امروز معروف است يك استعمال جديد و نو ظهور، و از قبيل كناياتى است كه حالت كنايه بودن خود را از دست داده (نظير كلمه «توالت» كه در آغاز ورودش به ايران به معناى آرايش بود، و چون كلمه مستراح از معناى خود كسب زشتى كرده بود آن را كنار گذاشته توالت را در معناى آن بطور كنايه استعمال كردند، و اكنون حالت كنايه بودن خود را از دست داده و معناى مستراح را به خود گرفته) و نيز نظير كلمه «عذرة» كه به گفته صاحب صحاح در اصل به معناى درگاه در خانه بوده، و مرسوم چنين بوده كه اهل خانه كثافات خانه را كه در كنيف جمع مى‏شده به درگاهى منتقل مى‏كردند، خرده خرده كلمه «عذرة» به معناى كثافات و سپس به معناى مدفوع استعمال شده، و اين استعمال آن قدر شايع شده كه مدفوع معناى واقعى آن گشته.

قرآن كريم در جمله مورد بحث مى‏توانست منسوب اليه را معين كند، و بفرمايد «او جئتم من الغائط» و يا از غائط آمديد و يا اگر به اين اندازه مشخص نكرد، به كمتر از اين معين مى‏كرد، و مى‏فرمود: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾ و يا يكيتان از غائط آمد، ولى به

اين مقدار از تعيين نيز راضى نشد بلكه ابهام و گنگ گويى را به نهايت رسانيده و فرمود: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ﴾ و يا يكى از شما از غائط آمد، تا رعايت ادب را به نهايت درجه رسانده باشد.

چهارم اينكه جمله: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ﴾، مثل جمله قبليش شقى ديگر از شقوق فرض شده است، شقى است مستقل كه حكم آن در عطف و در معنا حكم همان جمله قبليش مى‏باشد و اين جمله تعبيرى است كنايه‏اى كه منظور از آن عمل جماع است، و به منظور رعايت ادب جماع را لمس زنان خوانده، تا به زبان تصريح بنام عملى كه طبع بشر از تصريح بنام آن عمل امتناع دارد نكرده باشد.

در اينجا ممكن است بپرسى در صورتى كه غرض از اين تعبير رعايت ادب بوده باشد، چرا تعبير به جنابت نكرد، و همانطور كه قبلا فرموده بود: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً﴾ اينجا چنين تعبيرى نكرد، با اينكه اين تعبير مؤدبانه‏تر بود؟.

در پاسخ مى‏گوئيم بله تعبيرى كه گفتيد مؤدبانه‏تر است، و ليكن اگر آن تعبير را مى‏آورد نكته‏اى كه در نظر بوده فوت مى‏شده، و آن نكته عبارت بود از اينكه به شنونده بفهماند مساله تماس با زنان و عمل جنسى عملى است كه به بيانى كه گذشت طبيعت بشر اقتضاى آن را دارد، و تعبير به جنابت به اين نكته اشاره ندارد، (زيرا جنابت چند قسم است كه يكى از آنها به وسيله عمل جنسى حاصل مى‏شود، قسم ديگرش جنابت‏هايى است كه يا خود به خود رخ مى‏دهد، و يا به وسيله عواملى ديگر).

و نيز از اين سؤال و جواب روشن شد اينكه بعضى پنداشته‏اند كه مراد از جمله: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ﴾ ملامست حقيقى است نه كنايه از عمل جنسى، نادرست است و وجه نادرستى آن اين است كه زمينه و سياق آيه با اين وجه نمى‏سازد، و تنها با كنايه بودن آن سازگار است، براى اينكه خداى سبحان اين گفتار را با بيان حكم حدث اصغر كه همان گرفتن وضو است و حكم حدث اكبر يعنى وجوب غسل كردن در حال عادى آغاز كرد، و آن حال دستيابى به آب است، و آن گاه از اين گفتار منتقل شد به بيان حكم اين دو حدث در حال غير عادى، يعنى حال دسترسى نداشتن به آب، در اين بيان بدل وضو را كه همان تيمم باشد بيان كرد، باقى ماند بيان بدل غسل، در بيان آن بجاتر و مناسب‏تر به طبع اين است كه بدل غسل را هم بيان كند، و آن را بدون بيان نگذارد، ناگزير عبارتى آورد كه ممكن باشد بر سبيل كنايه منطبق بر آن بيان شود و

قهرا هر شنونده‏اى مى‏فهمد كه غرض از جمله: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ...﴾ بيان بدل غسل است، پس هيچ وجهى براى پندار اين شخص نيست، و صحيح نيست بگوئيم منظور از اين جمله تنها بيان بدل وضو است، با اينكه وضو يكى از دو لنگه طهارت است بدل آن را بيان كرده، و بدل لنگه ديگر را مهمل گذاشته و اصلا متعرض آن نشده است.

پنجم اينكه از آنچه گذشت فساد ايرادها و بى پايه بودن اشكال‌هايى كه بر آيه شريفه شده روشن مى‏گردد، و ما اينك بعضى از آن ايرادها و وجه فساد آن را در اينجا مى‏آوريم.

#### ايراداتى كه بر آيه شريفه گرفته شده با پاسخ به آنها

بعضى بر آيه شريفه ايراد گرفته‏اند كه «ذكر بيمارى» و «سفر» بيهوده است، براى اينكه بيمارى و سفر هيچ دخالتى در حكم تيمم ندارد، آنچه باعث تيمم مى‏شود حدث اصغر، (آمدن از غائط)، و حدث اكبر (آميزش با زنان) است، چه در سفر باشد و چه نباشد، و اگر انسان محدث به يكى از دو حدث نگردد تيمم واجب نمى‏شود، باز چه اينكه مسافر و بيمار باشد يا نباشد، پس اگر بيمارى و سفر دخالتى در اين حكم دارد وقتى است كه يكى از آن دو حدث ضميمه اين حالت‏ها بشود، پس ذكر بيمارى و سفر ما را از ذكر دو حدث بى نياز نمى‏كند.

جوابى كه ما به اين ايراد داديم اين بود كه اگر دو شق دوم يعنى غائط و لمس با زنان را نام برد براى اين نبود كه با يكى از دو شق اول يعنى بيمارى و سفر ضميمه شود، و گرنه معناى آيه چنين مى‏شد: كه غائط و لمس با زنان تنها در حال بيمارى و در حال سفر باعث تيمم مى‏شود، و وضو و طهارت قبلى را مى‏شكند، بلكه نام بردن هر يك از اين چهار شق بخاطر غرض خاصى بوده كه اگر در كلام ذكر نمى‏شدند آن غرض حاصل نمى‏شد.

شق دوم يعنى «مسافر بودن» بى جهت ذكر شده، به همان دليلى كه در اشكال قبلى بيان شد و اما بيمارى چون عذرى است كه باعث مى‏شود وظيفه وضو مبدل به تيمم شود ذكر آن مناسب هست، البته با توجيه، چون در بيمارى عذر عبارت از نبودن آب نيست، بلكه بيمار نمى‏تواند آب استعمال كند، ولى به هر حال نام بيمارى نياوردن و اكتفاء كردن به ذكر دو شق اخير صحيح نبود، پس بايد بيمارى ذكر مى‏شد كه شده، ولى مساله مسافرت هيچ دخالتى در حكم نداشت و ذكر آن فقط جنبه استدراك دارد (يعنى بيخودى آمده) جواب از اين اشكال اين بود كه گفتيم جمله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ كنايه است از اينكه نمازگزار نتواند وضو بگيرد حال يا به علت اينكه آب ندارد تا با آن وضو يا غسل كند، و يا به علت اينكه اگر آب

هست او به خاطر بيماريش نمى‏تواند آب استعمال كند كه بيانش گذشت.

اصلا آمدن جمله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ كافى بود و شنونده را از ذكر آن سه شق ديگر بى نياز مى‏كرد، و اگر مى‏فرمود: «و ان كنتم مرضى فلم تجدوا ماء» هم كوتاه‏تر شده بود و هم شنونده روشن‏تر مى‏فهميد، جواب از اين اشكال اين است كه در اين صورت آن همه نكته‏هاى مهم كه در آيه بود و بيانش گذشت ناگفته مى‏ماند.

اگر به جاى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ مى‏فرمود: «فلم تقدروا على الماء» ، و يا عبارتى نظير اين آورده بود بهتر بود، چون هم شامل صورتى مى‏شد كه نمازگزار آب براى وضو و غسل ندارد، و هم آنجايى كه آب دارد و قدرت بر استعمال آن ندارد، جواب از اين اشكال اين است كه عبارتى كه در قرآن كريم آمده همان مطلب را به كنايه مى‏فهماند، و معلوم است كه كنايه رساتر از تصريح است.

#### دستور تيمم‏

﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ كلمه «تيمم» به معناى قصد كردن است، و كلمه «صعيد» به معناى رويه و پوست زمين است، (آنچه از ظاهر زمين به چشم مى‏خورد) و توصيف صعيد به اينكه صعيدى طيب باشد - با در نظر گرفتن اينكه طيب از هر چيزى است كه حال و وضعى به مقتضاى طبع اوليه‏اش داشته باشد - براى اشاره به اين بوده كه شرط است در خاك تيمم، اينكه حالت اصلى خود را داشته باشد، مثلا از خاك يا سنگ‏هاى طبيعى معمولى باشد، نه خاكى كه با پخته شدن و حرارت ديدن حالت اصلى خود را از دست داده و به صورت گچ، آهك و سفال در آيد و يا در اثر فعل و انفعالهاى طبيعى به صورت مواد معدنى در آمده باشد، در آيه شريفه: ﴿وَ اَلْبَلَدُ اَلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ اَلَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾ ، نيز منظور از «طيب بودن بلد» - سرزمين - همين است، و ما از همين طيب بودن محل تيمم، همه شرطهايى كه روايات در صعيد معتبر دانسته استفاده مى‏كنيم.

و چه بسا از مفسرين گفته‏اند كه مراد از «طيب بودن صعيد» اين است كه خاك تيمم نجس نباشد.

#### مقدار لازم در مسح دست‏

و اينكه فرمود: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ اگر در مقابل آيه قبلى كه راجع به

وضو بود قرار دهيم مى‏بينيم كه با يكديگر مطابقند، يعنى آنچه در وضو دستور شستن را داده بود در تيمم دستور مسح كشيدنش را داده، پس تيمم در حقيقت همان وضو است، با اين تفاوت كه در وضو مسح سر و پاها واجب بود، و در تيمم ساقط شده و در وضو شستن صورت و دستها واجب بود، در تيمم از باب تخفيف ساقط شده، و به اين اكتفاء شده كه صورت و دستها مسح شود.

و اين خود اشاره دارد به اينكه اعضاى تيمم همان دو عضو وضو هستند، ولى از آنجايى كه خداى تعالى با مسح متعدى به حرف «باء» تعبير آورده به ما مى‏فهماند كه مسح همه صورت و همه دست كه در وضو شستن آن واجب بود واجب نيست، بلكه بعضى از صورت و بعضى از دستها كافى است، اين اشاره درست با آنچه از روايات كه از طرق ائمه اهل البيت وارد شده منطبق است، در آن روايات محل مسح در صورت مشخص شده به ما بين رستنگاه موى سر تا ابرو، و در دست تحديد شده به مچ دستها تا سر انگشتان.

با اين بيان، فساد گفتار آن گروه از مفسرين روشن مى‏شود كه اندازه دست را پائين‏تر از گودى زير بغل‏ مشخص كرده‏اند و همچنين بطلان گفتار بعضى ديگر كه گفته‏اند: در تيمم همان مقدار از دستها معتبر است كه در وضو معتبر است، يعنى از مرفق تا سر انگشتان‏ وجه فساد اين دو قول اين است كه: مسح وقتى با حرف «باء» متعدى شود دلالت بر اين مى‏كند كه بايد عضو ماسح به بعضى از رويه عضو ممسوح كشيده شود، و آن دو قول مى‏گفتند به همه دستها.

و به نظر مى‏رسد كه كلمه «من» در «منه» ابتدايى باشد، و مراد از آن اين باشد كه به مسح به صورت و دو دست از صعيد ابتدا شود، و خلاصه همان را بگويد كه سنت بيان كرده، و گفته بايد نمازگزار دست خود را بر صعيد بگذارد، و بدون فاصله به صورت و دو دست خود بكشد. ليكن از گفتار بعضى از مفسرين چنين بر مى‏آيد كه خواسته‏اند بگويند حرف «من» در اينجا تبعيضى است و اين نكته را مى‏رساند كه «بعد از زدن دست بر صعيد، مقدارى - هر چند بقدر غبار هم كه شده - از آن خاك بر دست مانده را به صورت و دست بكشيد»، از اين معنا نتيجه گرفته كه واجب است صعيدى كه در تيمم به كار مى‏رود مشتمل بر خاك و غبار باشد، تا آن خاك و غبار به صورت و دست كشيده شود، و اما تيمم بر سنگ صافى كه هيچ غبارى به آن بند نمى‏شود درست نيست، و ليكن آنچه از آيه ظاهر است همان است كه ما گفتيم (و خدا

داناتر است) البته اين را هم بگوئيم كه نتيجه‏اى كه صاحبان اين نظريه گرفته‏اند مختص به احتمال و نظريه آنان نيست.

#### مراد از نفى حرج در ﴿مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...﴾

﴿مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ داخل شدن حرف «من» بر مفعول فعل «ما يريد نمى‏خواهد» صرفا براى تاكيد نفى است، و به كلام اين معنا را مى‏دهد كه: «خداى تعالى نمى‏خواهد هيچگونه حرج و دشوارى را بر شما تحميل كند»، در نتيجه مى‏فهماند كه در بين احكام دينى اصلا و به هيچ وجه حكمى حرجى و تحميلى وجود ندارد، و به همين جهت «خواستن حرج» را نفى كرده، نه «خود حرج» را.

البته بايد دانست كه حرج دو جور است، يكى حرجى است كه در ملاك حكم و مصلحت مطلوب از آن حكم پيدا مى‏شود، كه در اين صورت حكم ذاتا حرجى صادر ميشود، و صاحب حكم حرج را هم مى‏خواهد، چون حكم تابع ملاك و معيار خودش است، وقتى ملاك حرجى شد قهرا حكم هم حرجى مى‏شود، مثل اينكه فرضا يك مربى به شخصى كه تحت تربيت او است و مى‏خواهد ملكه زهد و ترك لذت را در دل او پديد آورد، به او دستور دهد كه از هيچ غذاى لذت آورى استفاده نكند، كه چنين حكمى در اصل حرجى است، زيرا ملاك آن حرجى است، جور ديگر از حرج، حرجى است كه در ملاك حكم نيست، و قهرا خود حكم هم در اصل حرجى نبوده، ولى حرجى بودن از خارج و به علل اتفاقى بر آن عارض شده، در نتيجه بعضى از افراد حكم مذكور و يا به عبارتى براى بعضى از افراد حرجى شده است كه در چنين فرضى حكم در خصوص آن افراد ساقط مى‏شود، و در غير آن افراد به اعتبار خود باقى است، مثل وجوب قيام در نماز براى كسى كه كمردرد و يا پادرد گرفته، و ايستادن برايش دشوار و حرجى و مضر شده، كه حكم قيام در خصوص وى ساقط مى‏شود، و در مورد ديگران به اعتبار خود باقى است.

و اينكه خداى تعالى با آوردن كلمه «ليكن» از مطلب قبل كه فرمود: «خدا نمى‏خواهد بر شما حرج تحميل كند» اعراض كرد، خود دليل بر اين است كه مراد از آيه شريفه اين است كه حرج را از ملاك حكم نفى كند و بفرمايد: احكامى كه خداى تعالى بر شما تكليف كرده حرجى نيست و به منظور دشوار كردن زندگى شما تشريع نشده، (بلكه به اين منظور تشريع شده كه شما را پاك كند)، وجه اين دلالت اين است كه از ظاهر گفتار آيه بر مى‏آيد كه مراد از احكام جعل شده، تطهير شما و اتمام نعمت بر شما است، نعمتى كه همان ملاك احكام است، نه اينكه مراد دشوار كردن زندگى بر شما باشد، و به همين جهت هر جا كه

ديديم وضو و غسل بر شما حرجى و دشوار است مثلا آب نيست و پيدا كردن آب برايتان سخت است، و يا آب هست ولى استعمال آن دشوار است، ما در آنجا تكليف وضو و غسل را بر داشته به جاى آن تيمم را كه در وسع شما است بر شما واجب مى‏سازيم، و اما حكم طهارت كه غرض اصلى ما است را به كلى از بين نمى‏بريم، اين خود دليل بر اين است كه ما طهارت شما و كامل كردن نعمت خود بر شما را مى‏خوانيم، تا شايد شما شكر بگزاريد. ﴿وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ لازمه مطلبى كه ما در معناى حرج نخواستن آورديم اين است كه مراد از جمله: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ اين باشد كه بفرمايد غرض ما از تشريع وضو و غسل و تيمم تنها حاصل شدن طهارت در شما است، چون اين سه دستور سه وسيله و سبب براى طهارت است، و اين طهارت هر چه باشد غير از پاكيزگى ظاهرى و بر طرف شدن خبث و كثافات از بدن است، بلكه طهارتى است معنوى، كه به وسيله يكى از اين سه دستور حاصل مى‏شود، و آنچه كه در نماز شرط شده علاوه بر پاكى ظاهر بدن، همين طهارت معنوى است.

ممكن است از همين معنا استفاده كنيم كه وقتى غرض، طهارت معنوى است، پس كسى كه وضوى قبليش نشكسته و هنوز آن را دارد براى خواندن نماز بعدى ديگر حاجت به طهارت جديد ندارد، و اين استفاده ما با اطلاق آيه منافات ندارد، زيرا تشريع منحصر در تكليف وجوبى نيست، بلكه تكليف استحبابى نيز تشريع مى‏خواهد (در نتيجه مى‏گوئيم به حكم اطلاق آيه وضو گرفتن براى هر نمازى خوب و مستحبّ است، هر چند كه وضوى نماز قبلى باقى باشد، ولى واجب نيست، بلكه تنها در جايى واجب است كه وضوى قبلى شكسته شده باشد).

و اما اينكه فرمود: ﴿وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ...﴾، در سابق يعنى در ذيل آيه: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾ ، كلمه «نعمت» را معنا كرديم و نيز گفتيم كه اتمام نعمت به چه معنا است، و در ذيل آيه‏ ﴿وَ سَيَجْزِي اَللَّهُ اَلشَّاكِرِينَ﴾ .

در جلد چهارم اين كتاب معناى شكر را بيان كرديم، بنا بر آن بيانات مراد از نعمت در آيه مورد بحث نعمت دين است، البته نه از حيث اجزاى آن، يعنى تك تك معارف و احكامش، بلكه از حيث اينكه دين عبارت است از تسليم خدا شدن در همه شؤون و اين همان ولايت خدا بر بندگان و حكمرانيش در ايشان است، و اين ولايت وقتى تمام مى‏شود و به حد كمال مى‏رسد كه

همه احكام دينى كه قسمتى از آن طهارتهاى سه‏گانه است را تشريع بفرمايد.

از اينجا به روشنى به دست مى‏آيد كه بين دو غايت و نتيجه‏اى كه براى تشريع طهارتهاى سه‏گانه ذكر شده يعنى جمله: «ليطهركم» و جمله‏ ﴿لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ﴾ فرق هست، و آن اين است كه جمله اول غايت تشريع طهارتهاى سه‏گانه به تنهايى را بيان مى‏كند، چون پاك شدن نتيجه اين سه دستور است، ولى جمله دوم نتيجه تشريع همه احكام را بيان مى‏كند، كه سه دستور مزبور تنها سهم خود را از آن دارند، يعنى از ميان همه احكام سه حكم و از ميان همه نعمت‏هاى دينى سه نعمتند، پس در حقيقت دو نتيجه نام برده يكى خصوصى است و ديگرى عمومى.

و بنابراين معناى آيه چنين مى‏شود: «خداى تعالى نمى‏خواهد بدون جهت بار شما را سنگين كند، بلكه مى‏خواهد با جعل طهارتهاى سه‏گانه دو كار كرده باشد، اول اينكه براى شما پاكيزگى را كه خاصيت خصوص اين سه دستور است حاصل كرده باشد، دوم اينكه نعمت عموميش را كه همان نعمت دين است با تشريع اين سه حكم تتميم كرده باشد، شايد شما خداى را بر نعمتش شكر كنيد و خداى تعالى شما را خالص براى خود بسازد» (دقت بفرمائيد).

﴿وَ اُذْكُرُوا نِعْمَةَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ اَلَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ اين ميثاق همان ميثاقى است كه از آنان گرفته شده بر اينكه اسلام را بپذيرند، يعنى تسليم خداى تعالى باشند، شاهد اين مدعا اين است كه در جمله: ﴿إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا...﴾ يادآوريشان مى‏كند كه در چه زمانى چنين ميثاقى دادند آن زمانى بود كه گفتند: «سمعا و طاعة» گوش به فرمان و آماده اطاعتيم، چون اين سخن بدان جهت كه هيچ قيدى ندارد سمع مطلق و طاعت مطلق را مى‏رساند، و سمع و طاعت مطلق عبارت اخراى كلمه اسلام است، پس منظور از نعمت در جمله: ﴿وَ اُذْكُرُوا نِعْمَةَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ مواهب جميله‏اى است كه خداى تعالى در سايه اسلام به آنان داده، و اين بهترى حال روز بعد از اسلامشان نسبت به حال و وضع قبل از اسلامشان است، در دوران جاهليت امنيت و سلامتى و ثروت و صفاى دل نسبت به يكديگر و پاكى اعمال نداشتند، و در سايه اسلام صاحب همه اينها شدند، هم چنان كه نسبت به صفاى دل فرموده: ﴿وَ اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَ كُنْتُمْ عَلىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ اَلنَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ .

ممكن هم هست كه بگوئيم منظور از نعمت، حقيقت اسلام است، چون اسلام منشا همه نعمت‏ها و بركات است، هر نعمتى را كه ريشه‏يابى كنيم بالآخره به اسلام منتهى مى‏شويم كه بيانش گذشت، و اين هم بر خواننده پوشيده نماند كه مراد از نعمت بودن اسلام حقيقى و يا ولايت اين است كه خواسته‏اند انگشت روى مصداق بگذارند، نه اينكه خواسته باشند مفهوم لفظ نعمت را مشخص كنند، چون مفهوم كلمه نعمت و هر كلمه ديگر عهده‏دار مشخص كردنش علم لغت است، نه قرآن كريم و ما نيز در باره مفهوم اين لفظ بحثى تفسيرى نداريم، بحثى اگر هست در اين است كه از اين مفهوم كلى منظور خداى تعالى در اين آيه كدام مصداق است؟.

خداى تعالى سپس خودش را بياد آنان مى‏آورد كه عالم به همه زواياى دلها است، و نتيجه مى‏گيرد پس بايد از خدايتان بترسيد، كه او بدانچه سينه‏ها در خود نهان داشته آگاه است.

### بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات مربوط به وضو و تيمم و غسل)

مرحوم شيخ طوسى در تهذيب با ذكر سند از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه شريفه: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ﴾ فرموده: يعنى هر گاه از خواب برخاستيد براى نماز، راوى - كه ابن بكير است - مى‏گويد: عرضه داشتم: مگر خواب وضو را باطل مى‏كند؟ فرمود: بله، البته در صورتى كه بر گوش مسلط شود و گوش چيزى نشنود.

مؤلف: اين معنا در رواياتى ديگر نيز آمده، سيوطى آن روايات را در الدر المنثور از زيد بن اسلم و نحاس نقل كرده، و اين روايات منافاتى با گفتار قبلى ما ندارد، كه گفتيم مراد از «قيام به نماز» اراده نماز خواندن است، زيرا آنچه ما گفتيم معناى قيامى بود كه با حرف «الى» متعدى شده باشد، و آنچه در روايت آمده به معناى قيامى است از آن جهت كه با حرف «من» متعدى شود، و امام فرموده: كلمه «الى» در آيه به معناى «من» است.

و در كافى به سند خود از زراره روايت كرده كه گفت: من به امام ابى جعفر باقر

(علیه السلام) عرضه داشتم: از كجا فهميدى كه فرمودى: مسح به پاره‏اى از سر و پاره‏اى از پاها واجب است نه بر همه آن دو؟ حضرت خنديد، و سپس فرمود: اى زراره! هم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بيان كرده و هم كتاب خدا طبق آن نازل شده، براى اينكه خداى عز و جل مى‏فرمايد: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ كه از آن مى‏فهميم همه صورت بايد شسته شود، آن گاه فرموده: ﴿وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾ كه با واو عاطفه دستها تا مرفق را متصل به وجه فرموده، و از اين اتصال مى‏فهميم كه دو دست تا مرفق نيز همه‏اش بايد شسته شود، آن گاه با آوردن فعلى ديگر بين كلام فاصله انداخته فرموده: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾، كه از اين فاصله انداختن و از حرف «با» در «برءوسكم» مى‏فهميم، كه مسح به بعض سر واجب است و چون با آوردن واو عاطفه پاها را وصل به سر كرد، و فرمود: ﴿وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾ مى‏فهميم مسح بر بعض پاها واجب است.

از سوى ديگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اين آيه را براى مردم تفسير فرمود، ليكن مردم تفسير آن جناب را ضايع كرده، (به آراى خود سرانه خود عمل كردند) خداى تعالى سپس فرمود: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾، كه چون وضو را در صورت دسترسى نداشتن به آب ساقط كرده، بعضى از اعضاى شستن در وضو را يعنى از مچ تا انگشتان دست و صورت را محل مسح در تيمم قرار داده فرمود: ﴿بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ﴾ و در آخر كلمه «منه» را اضافه كرد، مى‏فهميم كه بعضى از صورت و دستها بايد تيمم شود و مسح همه صورت واجب نيست، چون آن مقدار غبارى كه از خاك زمين به دست مى‏چسبد به بعضى از كف دست مى‏چسبد و به بعضى ديگرش نمى‏چسبد خداى تعالى سپس فرمود: ﴿مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ كه منظور از حرج در تنگنا قرار گرفتن است.

مؤلف: اينكه امام در ضمن گفتار خود فرمود: «فان لم تجدوا ماء...» منظورش اين نبوده كه آيه قرآن چنين است زيرا آيه‏ ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ است، بلكه خواسته است آيه را نقل به معنا كند.

و در همان كتاب به سند خود از زراره و بكير روايت كرده كه از امام باقر (علیه السلام) از وضوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پرسيدند، حضرت دستور داد طشتى - و يا ظرف كوچكى - آوردند كه در آن آب بود، پس دست راست خود را در آب فرو برد، و مشتى از آن

بر گرفت، و به صورت خود ريخت، و صورت خود را با آن شست، سپس دست چپ خود را در آب فرو برده مشتى از آن گرفت و به ساعد خود - يعنى مرفق به پائين - ريخت، و دست راست خود را با آن شست، ولى همواره دست را از بالا بپائين كشيد، و هيچگاه از پائين به طرف مرفق نكشيد، نه در دست راست و نه در دست چپ، سپس كف دست راست خود را در آب فرو برد، و مشتى آب بر گرفته به ذراع - مرفق تا سر انگشتان - خود ريخت، و در دست چپ همان كرد كه در دست راست كرد، آن گاه سر و دو پاى خود را با ترى كف دستش مسح كرد، و آب جديدى براى مسح به كار نبرد، آن گاه فرمود: نبايد انگشتان را در زير بند كفش برد، و سپس اضافه كرد كه خداى تعالى مى‏فرمايد: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ﴾ و به حكم اين فرمايش هيچ مقدار (و بفرموده فقها حتى سر سوزنى) از صورت و دستها بايد نشسته نماند، براى اينكه فرموده: «بشوئيد صورت و دستهايتان را تا مرفق‏ها» آن گاه فرموده: ﴿وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾ و به حكم اين دستور اگر مقدارى از سر و يا مقدارى از روى دو پاى خود را از اول سر انگشتان تا به كعب مسح كند كافى است، راوى مى‏گويد: عرضه داشتم كعب پاها كجاى آن است؟ فرمود: اينجا يعنى بند پا و پائين‏تر از ساق، پرسيدم: اين چيست؟ (كه نشان مى‏دهى) فرمود: اين جزء استخوان ساق است، و كعب پائين‏تر از آن است، پرسيديم: خدا تو را اصلاح كند آيا يك مشت آب براى شستن صورت و يك مشت براى شستن هر ذراع بس است؟ فرمود: آرى، البته در صورتى كه با منتهاى دقت آن مشت آب را به همه ذراع و كف برسانى، البته با دو مشت اين كار بهتر صورت مى‏گيرد.

مؤلف: اين روايت از روايات معروف است، عياشى آن را از بكير و زراره از امام باقر (علیه السلام) و در سندى ديگر مثل آن را از عبد الله بن سليمان از ابى جعفر روايت كرده‏ ، و در معناى آن و معناى روايت سابق رواياتى ديگر هست.

در تفسير برهان آمده كه عياشى از زرارة بن اعين و ابو حنيفه از ابى بكر بن حزم روايت كرده كه گفت: مردى وضو گرفت و مسح پاها را بر چكمه خود كشيده، داخل مسجد شد، و به نماز ايستاد، على (علیه السلام) آمد و با پاى خود به گردن او زد، و فرمود: واى بر تو چرا بى وضو

نماز مى‏خوانى؟ آن مرد عرضه داشت: عمر بن خطاب به من چنين دستور داد، حضرت دست او را گرفته نزد عمر آورد، و با صداى بلند فرمود: ببين اين شخص چه چيزى از تو روايت مى‏كند، عمر گفت: بله من به او گفتم چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آن طور مسح كرد، حضرت فرمود: قبل از مائده يا بعد از آن؟ گفت: اين را نمى‏دانم، فرمود: حال كه نمى‏دانى پس چرا فتوا مى‏دهى؟ مسح بر چكمه در سابق نازل شد (و در مائده نسخ شد).

مؤلف: در عهد عمر اختلاف در جواز و عدم جواز مسح بر روى كفش شايع بود، و نظر على (علیه السلام) اين بود كه آن دستور به آيه سوره مائده نسخ شده، اين نظريه از روايات اين باب استفاده مى‏شود، و به همين جهت از بعضى‏ها از قبيل براء و بلال و جرير بن عبد الله روايت شده كه آنان از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل كرده‏اند كه آن جناب بعد از مائده نيز بر روى كفش و پاپوش مسح مى‏كرده‏ ، و ليكن رواياتشان خالى از اشكال نيست، و گويا منشا اختلاف مذكور اين پندار بوده كه مدعيان نسخ دليل ناسخ را غير از آيه مى‏دانند، و غير آيه نمى‏تواند ناسخ باشد، در حالى كه اين پندار صحيح نيست و دليل نسخ خود آيه مائده است براى اينكه آيه شريفه مسح بر قدم را واجب كرده، و معلوم است كه پا افزار و كفش قدم نيست، و همين پاسخ را روايت بعدى داده است.

و در تفسير عياشى از محمد بن احمد خراسانى - وى بقيه راويان حديث تا زمان امام را ذكر نكرده - روايت آورده كه گفته است، مردى به حضور امير المؤمنين (علیه السلام) آمد، و از مسح بر پا افزار پرسيد، حضرت لحظه‏اى سر به پائين انداخت، آن گاه سر بلند كرد و فرمود: خداى تبارك و تعالى بندگان خويش را امر به طهارت فرموده، و آن را در بين اعضاى بدن تقسيم كرده، سهمى از آن را به صورت، و سهمى به سر، و نصيبى به دو پا و بهره‏اى به دو دست داده، اگر پا افزار يكى از اين اعضاى بدن است مى‏توانى آن را مسح كنى.

و نيز در همان كتاب از حسن بن زيد از جعفر بن محمد (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: على (علیه السلام) در عهد عمر بن خطاب در مساله مسح بر پا افزار مخالف سايرين بوده، آنها مى‏گفتند: ما ديديم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر پا افزار خود مسح مى‏كرد و حضرت در پاسخ هر كس كه اين استدلال را مى‏كرد مى‏پرسيد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)

قبل از نزول مائده چنين مى‏كرد يا بعد از آن؟ مى‏گفتند نمى‏دانيم، آن جناب مى‏فرمود: ولى من مى‏دانم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بعد از نزول سوره مائده ديگر بر پا افزار مسح نكرد و هر آينه مسح كردن بر پشت يك الاغ را بيشتر دوست دارم تا مسح كردن بر پا افزار، آن گاه اين آيه را تلاوت كرد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا﴾ تا آنجا كه فرموده ﴿اَلْمَرَافِقِ وَ اِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى اَلْكَعْبَيْنِ﴾.

و در در المنثور است كه ابن جرير و نحاس - در كتاب ناسخ خود - از على روايت كرده‏اند كه در هر نمازى وضو مى‏گرفت و مى‏خواند ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى اَلصَّلاَةِ...﴾ .

مؤلف: توضيح اين حديث گذشت.

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه گفت از آن جناب از كلام خداى عز و جل پرسيدم كه فرموده: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ﴾ حضرت فرمود منظور جماع است، و ليكن خداى تعالى از آنجا كه پرده‏پوش است دوست مى‏دارد سر بسته سخن گويد، و لذا عمل نامبرده را به آن صراحت كه شما تعبير مى‏كنيد نكرده.

و در تفسير عياشى از زراره روايت كرده كه گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از تيمم پرسيدم، فرمود: عمار بن ياسر روزى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمد و عرضه داشت: جنب شدم و آب نداشتم تا غسل كنم، حضرت فرمود: خوب بگو ببينم چه كردى؟ عرضه داشت: لباسهايم را كندم و توى خاك غلت زدم حضرت (شايد بعنوان مزاح) فرمود: همانطور كه الاغها غلت مى‏زنند، سپس فرمود: خداى تعالى كيفيت تيمم را كه بيان كرده و فرموده: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾، آن گاه خود رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) همه كف دو دست خود را بر صعيد گذاشت، و سپس بر داشت بين دو چشم تا آخر دو ابروى خود مسح كرد، آن گاه كف هر دست را به پشت دست ديگر كشيد، البته اول به پشت دست راست كشيد.

و در همان كتاب از زراره از امام باقر (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: خداى

تعالى شستن صورت و دو دست را و مسح كشيدن بر سر و پشت دو پا را واجب كرد، تا هر گاه كسى در حالت سفر و بيمارى و ضرورت نتوانست صورت و دست را بشويد به جاى شستن آن دو موضع را مسح كند و فرمود: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىَ أَوْ عَلىَ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ اَلْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ اَلنِّسَاءَ ... وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾.

و در همان كتاب از عبد الاعلى مولى آل سام روايت آورده كه گفت به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: من در اثر زمين خوردن ناخنم شكست، و انگشتم را باند پيچى كردم، حال بفرما براى وضو چه كنم؟ مى‏گويد امام (علیه السلام) فرمود: حكم اين مساله و امثال آن در كتاب خداى تبارك و تعالى آمده، مى‏فرمايد: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[[9]](#footnote-9).

مؤلف: امام (علیه السلام) به آيه سوره حج اشاره نموده، كه در آن نيز حرج نفى شده، و اگر به ذيل آيه مورد بحث اشاره نكرد كه در خصوص وضو است، براى اين بوده كه به مطلبى اشاره كرده باشد، كه ما قبلا خاطرنشان ساختيم كه منظور از نفى حرج، نفى حرج در ملاك‌هاى دينى است، نه در خود احكام و در اخبارى كه ما نقل كرديم نكات بسيارى است، كه با در نظر گرفتن بيانى كه ما در ذيل آيات داشتيم آن نكات روشن مى‏شود، بنابراين خواننده محترم مى‏تواند همان بيانات را به عنوان شرح اين روايات تلقى كند.

## [سوره المائدة (5):آيات 8 تا 14]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلىَ أَلاَّ تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىَ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٨ وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ ٩ وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ اَلْجَحِيمِ ١٠ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ عَلَى اَللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ اَلْمُؤْمِنُونَ ١١ وَ لَقَدْ أَخَذَ اَللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَ قَالَ اَللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ اَلصَّلاَةَ وَ آتَيْتُمُ اَلزَّكَاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ وَ أَقْرَضْتُمُ اَللَّهَ قَرْضاً حَسَناً لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ اَلسَّبِيلِ ١٢ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ اَلْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلىَ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اِصْفَحْ إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ ١٣ وَ مِنَ اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارىَ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ اَلْعَدَاوَةَ وَ اَلْبَغْضَاءَ إِلىَ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اَللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١٤﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى مردمى كه ايمان آورديد در آنجا كه هواى نفس وادارتان مى‏كند تا به انگيزه دشمنى، بنا حق شهادت دهيد به خاطر خدا قسط را بپا بداريد، و دشمنى با اشخاص و اقوام شما را به انحراف از حق نكشاند، عدالت كنيد كه آن به تقوا نزديك‏تر است، و از خدا بترسيد كه خدا از آنچه مى‏كنيد با خبر است (8).

خدا به كسانى كه ايمان بياورند و عمل صالح كنند، اين وعده را داده كه آمرزشى و پاداشى عظيم دارند (9).

و كسانى كه كفران ورزيده آيات ما را تكذيب كنند اهل جهنمند (10).

هان اى كسانى كه ايمان آورديد نعمتى را كه خدا بر شما ارزانى داشت بياد آريد، به خاطر آوريد كه قومى تصميم گرفتند دست ستم به سوى شما دراز كنند، خدا دستشان را از شما كوتاه كرد، و از خدا بترسيد، و مؤمنان بايد تنها بر خدا توكل كنند (11).

و چرا نكنند؟ مگر سرگذشت بنى اسرائيل را نشنيدند كه خدا از آنان پيمان گرفت، و ما از آنان دوازده مراقب انتخاب و مبعوث كرديم، خداى تعالى به ايشان فرمود: من با شمايم اگر نماز بپا داريد و زكات دهيد و به فرستادگان من كه از اين پس مبعوث مى‏شوند ايمان بياوريد، و با رعايت احترام تقويتشان كنيد، و در راه خدا بطور شايسته وام دهيد، كه در اين صورت گناهانتان را مى‏پوشانم، و در بهشت‏ها كه جويها در آن جارى است داخلتان مى‏كنم - ميثاق ما از بنى اسرائيل اين بود كه - بعد از اين انتخاب و تعيين نقباء اگر كسى از شما كفر بورزد در حقيقت از وسط راه منحرف گشته، و آن را گم كرده است (12).

ولى اين پيمان را شكستند و به خاطر همين جرم بزرگ لعنتشان كرديم، و دلهايشان را به قساوت و سختى مبتلا نموديم، و در نتيجه كارشان به جايى رسيد كه كلام خدا را وارونه تفسير كردند، و آن را جابجا نمودند، و قسمتى از اصول دين و رءوس حقائق دينى را از ياد بردند، و تو پيوسته به خيانتى از آنان مطلع مى‏شوى، مگر اندكى از آنان، پس ايشان را ببخش و از ايشان درگذر كه خدا نيكوكاران را دوست مى‏دارد (13).

و همچنين از آن جمعيتى كه مى‏گويند ما نصارائيم ميثاق مخصوص بگرفتيم، آنها نيز قسمتى از اصول دينى خود را فراموش كردند، در نتيجه در بينشان تا روز قيامت دشمنى و كينه ورزى را تحريك كرديم، به زودى خدا از اعمالى كه مى‏كرده‏اند خبرشان خواهد داد (14).

### بيان آيات‏

اتصال اين آيات به آيات قبل روشن است، و هيچ غبارى بر آن نيست، چون يك سلسله

خطابهايى است به مؤمنين كه در آنها كلياتى از امور مهم دنيايى و آخرتى، فردى و اجتماعى آنان را بيان مى‏كند.

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلىَ أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾ اين آيه شريفه نظير آيه‏اى است كه در سوره نساء آمده است مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلىَ أَنْفُسِكُمْ أَوِ اَلْوَالِدَيْنِ وَ اَلْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلىَ بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾.

با اين تفاوت كه آيه سوره نساء در مقام نهى از انحراف از راه حق و عدالت در خصوص شهادت است، و مى‏فرمايد: كه هواى نفس شما را به انحراف نكشاند، مثلا به نفع كسى به خاطر اينكه قوم و خويش شما است بر خلاف حق شهادت ندهيد، (و يا به نفع فقيرى به خاطر دلسوزيتان و به نفع توانگرى به طمع پول او شهادت بنا حق ندهيد)، ولى آيه مورد بحث در مقام شهادت بنا حق دادن عليه كسى است به انگيزه بغضى كه شاهد نسبت به مشهود عليه دارد، به اين وسيله يعنى با از بين بردن حقش انتقام و داغ دلى گرفته باشد.

واضح‏تر بگويم در سوره مائده فرموده: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ و در آيه سوره نساء فرموده: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ و اين تفاوت در تعبير بخاطر تفاوتى است كه در مقام اين دو آيه هست، در آيه سوره مائده غرض اين بوده كه مؤمنين را از ظلم در شهادت به انگيزه سابقه دشمنى شاهد نسبت به مشهود عليه نهى كند، لذا شهادت را مقيد به قسط كرد، و فرمود: «بايد كه شهادت شما به قسط و به حق باشد و در شهادت دادن عداوت و غرضهاى شخصى را دخالت ندهيد»، به خلاف آيه سوره نساء كه سخن از شهادت دادن به نفع كسى به انگيزه دوستى و هوا دارد، و شهادت دادن به نفع دوست و محبوب ظلم به او نيست، گو اينكه خالى از ظلم هم نيست (چون به غير مستقيم حق خصم محبوبش را ضايع كرده) و ليكن از آن جهت كه شهادت به نفع محبوب است ظلم شمرده نمى‏شود، و لذا در آيه سوره مائده امر كرد به

شهادت به قسط و آن گاه اين شهادت به قسط را تفريع كرد بر يك مساله كلى و آن قيام للَّه است و در سوره نساء اول امر كرد به شهادت دادن براى خدا و دخالت ندادن هواها و دوستى‏ها را در شهادت، و سپس آن را تفريع كرد بر قيام به قسط.

و نيز به همين جهت در آيه مائده جمله: ﴿اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىَ وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ﴾ را تفريع كرد بر شهادت دادن به قسط، و در اين جمله كه نتيجه شهادت بر قسط است امر كرد مؤمنين را به عدالت، و اين عدالت را وسيله‏اى شمرد براى حصول تقوا، ولى در آيه سوره نساء قضيه را به عكس كرد يعنى جمله: ﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا اَلْهَوىَ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ را متفرع كرد بر امر به شهادت براى خدا، نخست امر كرد به اينكه براى خدا شهادت دهيد، و سپس از پيروى هوا و ترك تقوا نهى نموده، اين پيروى هوا و ترك تقوا را بدترين وسيله براى ترك عدل شمرد.

آن گاه در هر دو آيه از ترك تقوا به يك جور تحذير كرد، در آيه سوره نساء فرمود: ﴿وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اَللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ يعنى اگر تقوا به خرج ندهيد خدا بدانچه مى‏كنيد با خبر است، و در سوره مائده فرموده: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ إِنَّ اَللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ ، و اما معناى جمله: ﴿قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ...﴾ از سخنانى كه پيرامون آيات قبلى داشتيم روشن شده است.

﴿اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىَ...﴾ ضمير «هو» به كلمه «عدل» بر مى‏گردد، - گو اينكه قبل از ضمير چنين كلمه‏اى نبود، و ليكن از معناى «اعدلوا» فهميده مى‏شد، در نتيجه معناى جمله چنين است: عدالت پيشه كنيد كه عدالت به تقوا نزديكتر است.

﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

جمله دوم يعنى جمله‏ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ انشاى وعده است كه قبلا يعنى در اول آيه داده، و فرموده بود: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ...﴾ بطورى كه ديگران نيز گفته‏اند و اين تعبير مؤكدتر از آن است، مى‏فرمود: ﴿وَعَدَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظِيماً﴾ ، البته اين مؤكدتر بودن به خاطر آن نيست كه در آيه مورد بحث جمله مورد گفتگو خبر بعد از خبر است‏ ،

نه، اين اشتباهى است كه بعضى كرده‏اند، بلكه به خاطر اين است كه تصريح دارد به انشاى وعده، نه چون آيه سوره فتح كه ضمنا بر آن دلالت دارد.

﴿وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ اَلْجَحِيمِ﴾ راغب در مفردات مى‏گويد: ماده «جيم - حاء - ميم» به معناى شدت فوران آتش است، دوزخ را هم كه جحيم خوانده‏اند به اين مناسبت است‏ ، و اين آيه مشتمل است بر خود وعيد (نه بر تهديد به آن)، در مقابل آيه قبلى كه خود وعده را ذكر مى‏كرد، و مى‏فرمود: ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

در آيه مورد بحث كفر را مقيد كرده به تكذيب آيات تا كفر بدون تكذيب را شامل نگردد، زيرا كفارى كه منشا كفرشان انكار حق با علم به حق بودن آن نيست بلكه اگر كافر بخاطر اين است كه حق بگوششان نخورده و يا مستضعفى هستند كه تشخيص حق از باطل را ندارند، اهل دوزخ نيستند بلكه كار آنان به دست خدا است، اگر بخواهد آنان را مى‏آمرزد و اگر خواست عذابشان مى‏كند، پس دو آيه مورد بحث يكى وعده جميل است به كسانى كه ايمان آورده اعمال صالح انجام مى‏دهند، و ديگرى تهديد شديدى است به كسانى كه به خدا كفر ورزيده، آيات خدا را تكذيب كنند، و معلوم است كه بين اين دو مرحله مراحلى است متوسط، كه خداى تعالى امر آن مراحل و عاقبت امر صاحب هر مرحله را ذكر نكرده.

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا...﴾ اين مضمون قابل آن هست كه بر چندين واقعه منطبق گردد، وقايعى كه بين كفار و مسلمانان واقع شد، از قبيل داستان جنگ بدر و احد و احزاب و غيره و بنابراين نمى‏توان گفت نظر خاصى به واقعه خاصى دارد، بلكه منظورش مطلق توطئه‏هايى است كه مشركين عليه مسلمانان و براى كشتن آنان و محو كردن اثر اسلام و دين توحيد مى‏ريختند.

و اينكه بعضى از مفسرين آن را بر واقعه خاصى حمل نموده و گفته‏اند مراد از آن داستانى است كه در آن آمده: مشركين تصميم گرفتند رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را به قتل برسانند، و يا بعضى از يهوديان تصميم گرفتند آن جناب را ترور كنند. كه هر دو داستان به زودى مى‏آيد سخنى است كه از ظاهر لفظ آيه بعيد است و اين ناسازگارى بر كسى پوشيده نيست.

﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ عَلَى اَللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ اَلْمُؤْمِنُونَ﴾ در اين جمله مؤمنين را دعوت فرموده به اينكه تقوا پيشه نموده و بر خدا توكل كنند، و در

حقيقت منظور تحذير شديد از ترك تقوا و ترك توكل بر خداى سبحان است، دليل بر اينكه منظور نهى شديد است داستانى است كه از بنى اسرائيل و نصارا در همين سياق حكايت مى‏كند كه بعضى از آنها كه گفتند، ما نصارائيم چنين و چنان كردند، و يهود و نصارا هر دو عهد الهى را شكستند، و خداى تعالى آنان را به لعن خود و به قساوت قلب و فراموش كردن بهره‏هايى كه از دينشان داشتند و انداختن دشمنى و خشم بين آنان تا روز قيامت گرفتار ساخت.

و معلوم است كه غرض از نقل اين قصه جز اين نبوده كه براى روشنگرى مؤمنين به آن استشهاد نموده و آن را پيش روى مؤمنين قرار داده، آويزه گوش آنان كند تا از آن عبرت گيرند، و هوشيار شده بدانند كه اگر يهود و نصارا مبتلا شدند به آن بلاهايى كه شدند، همه به خاطر اين بود كه ميثاقى را كه با خداى سبحان بسته بودند فراموش كردند، و آن ميثاق اين بود كه تسليم خداى تعالى باشند و دستوراتش را به سمع و طاعت تلقى كنند و لازمه اين معنا آن بود كه از مخالفت پروردگارشان بپرهيزند، و در امور دينيشان بر او توكل كنند، يعنى او را وكيل خويش بگيرند، در نتيجه اختيار نكنند مگر چيزى را كه خداى تعالى برايشان اختيار كرده و ترك كنند هر چيزى را كه خداى تعالى آن را براى آنان ناستوده دانسته و راه آن اسلام و اين لوازمش همانا طريقه طاعت رسولان او است، كسى كه بخواهد واقعا تسليم خداى تعالى باشد بجز اين نمى‏شود كه به رسولان او ايمان بياورد، و دست از پيروى غير خدا و رسولان او بردارد، دعوى هر كس كه از راه مى‏رسد و مردم را به اطاعت و خضوع در برابر دستورات خويش مى‏خواند نپذيرد، در برابر جباران و طاغوتها و غير آنان سر تسليم فرود نياورد، حتى از احبار و رهبان و يا از خاخامها و كشيشها هيچ سخنى را بدون دليل قبول نكند، و خلاصه اينكه بداند كه غير از خداى تعالى و هر كس كه خدا اطاعتش را واجب كرده باشد از احدى نبايد اطاعت كند.

#### ميثاقى كه خداوند از يهود و نصارا گرفت و پيمان شكنى آنان‏

اما مع الاسف يهود و نصارا ميثاق خدايى را پشت سر انداختند، و در نتيجه خداى تعالى آنان را از رحمت خود دور ساخت و به دنبال دور شدن از رحمت خدا دست به كارهاى جنايت آميزى زدند و آن اين بود كه آيات كلام خدا را جابجا و تحريف كردند، و آن را به غير آن معنايى كه خداى تعالى اراده كرده بود تفسير نمودند، و اين باعث شد كه بهره‏هايى از دين را از دست بدهند، و اين بهره‏ها امورى بود كه با از دست دادن آنها هر خير و سعادتى را از دست دادند، و علاوه بر اين، آن مقدار از دين هم كه برايشان باقى مانده بود را فاسد ساخت، آرى دين احكامى غير مربوط به هم نيست، مجموعه‏اى از معارف و احكامى است كه همه به هم ارتباط دارند، بطورى كه اگر بعضى از آنها فاسد شود فساد آن بعض باقيمانده را هم فاسد مى‏كند، مخصوصا احكامى كه جنبه ركن و زير بنا براى دين دارد، مثالى كه مطلب را روشن كند نماز خواندن

كسى است كه منظورش از نماز بندگى خدا نباشد بلكه منظورش اين باشد كه در بين جامعه نمازگزار خود را جا بزند، و همين كه جامعه به وى اعتماد نمود كلاه سر جامعه بگذارد، و معلوم است كه چنين نمازى و يا چنين انفاقى و يا جهاد به چنين منظورى در حقيقت با زبان شكار حرف زدن است، و به جاى اينكه قدمى به خدا نزديكترش كند قدمها و بلكه فرسنگها از خداى تعالى دورشان مى‏سازد پس نه آنچه برايشان مانده سودى به حالشان دارد، و نه از آنچه از دين كه تحريف كرده‏اند بى‏نيازند، چون هيچ انسانى بى نياز از دين نيست آن هم اصول و اركان دين. پس از اينجا مى‏فهميم كه مقام اقتضاء مى‏كرده كه مؤمنين را از مخالفت تقوا و ترك توكل بر خدا بر حذر داشته و وادارشان كند به اينكه از اين داستانى كه برايشان نقل كرد عبرت بگيرند.

#### مراد از توكل بر خدا

و نيز از همين جا روشن مى‏شود كه مراد از «توكل» چيزى است كه شامل امور تشريعى و تكوينى (هر دو) مى‏شود، و يا حد اقل مختص به امور تشريعى است، به اين معنا كه خداى تعالى مؤمنين را دستور داده به اينكه خدا و رسول را در احكام دينى اطاعت كنند و آنچه را كه پيامبرشان آورده و برايشان بيان كرده بكار ببندند، و امر دين و قوانين الهى را به خداى تعالى كه پروردگارشان است محول نموده و به وى واگذار كنند، و به هيچ وجه خود را مستقل ندانند، و در شرائطى كه خداى تعالى تشريع نموده و به دست آنان وديعت سپرده و دخل و تصرف ننمايند، هم چنان كه دستورشان داده كه او را در سنت اسباب و مسبباتى كه در عالم جارى ساخته اطاعت كنند و در عين اينكه بر طبق اين سنت عمل مى‏كنند در عين حال آن اسباب و مسببات را تكيه گاه خود ننموده، براى آنها استقلال در تاثير كه همان ربوبيت است معتقد نشوند، (بيمارانشان را مداوا بكنند، ولى دوا را مستقل در شفا ندانند، به دنبال كار و كسب بروند ولى كسب را رازق خود ندانند و همچنين) بلكه همه اين وظايف را به عنوان يكى از هزار شرط انجام داده منتظر آن باشند كه اگر خدا خواست نهصد و نود و نه شرط ديگرش را ايجاد كند در نتيجه اگر ايجاد كرد به مشيت و تدبير او رضا دهند و اگر هم نكرد باز به مشيت او راضى باشند.

﴿وَ لَقَدْ أَخَذَ اَللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً...﴾ راغب در مفردات خود مى‏گويد: كلمه «نقب» وقتى در مورد ديوار و يا پوست به كار مى‏رود معناى كلمه «ثقب» را كه در مورد چوب بكار رود مى‏دهد، آن گاه مى‏گويد: نقيب به معناى كسى است كه از قومى آمار مى‏گيرد، و احوال آن قوم را پى گيرى مى‏نمايد، و جمع آن

نقباء مى‏آيد.

خداى سبحان براى مؤمنين از اين امت داستانى كه بر بنى اسرائيل گذشت مى‏سرايد، كه چگونه برايشان احكام دينى تشريع كرد، و با اخذ ميثاق امر آنان را تثبيت نمود، و نقباء برايشان برگزيد، و بيان خود را به آنان ابلاغ فرموده حجت را بر آنان تمام كرد، ولى آنها در عوض به جاى آنكه شكر او را بگذارند ميثاقش را نقض كردند، و خداى تعالى هم به كيفر اين رفتارشان ايشان را لعنت كرد و دلهايشان را دچار قساوت نمود، ...

و فرمود: ﴿وَ لَقَدْ أَخَذَ اَللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ و اين مطلبى است كه در سوره بقره و سوره‏هاى ديگر تكرار كرده، ﴿وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾ كه على الظاهر منظور از اين دوازده نقيب دوازده رئيس است، كه هر يك بر يكى از اسباط دوازده‏گانه بنى اسرائيل رياست داشتند، و به منزله والى بر آنان بودند، كارهاى آنان را فيصله مى‏دادند، و نسبتى كه اين دوازده نقيب به دوازده تيره بنى اسرائيل داشتند نظير نسبتى بوده كه اولى الامر به افراد اين امت دارند، در حقيقت مرجع مردم در امور دين و دنياى آنان بودند، چيزى كه هست خود آنان وحيى از آسمان نمى‏گرفتند و شريعتى را تشريع نمى‏كردند، و كار وحى و تشريع شرايع تنها به عهده موسى بود ﴿وَ قَالَ اَللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ و خداى تعالى به ايشان فرمود: كه من با شمايم، در اين جمله به بنى اسرائيل اعلام مى‏دارد در صورتى كه او را اطاعت كنند او ايشان را يارى مى‏كند، و گرنه بى ياورشان مى‏گذارد، و به همين جهت هر دو امر را خاطرنشان كرده و فرمود: ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ اَلصَّلاَةَ وَ آتَيْتُمُ اَلزَّكَاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ﴾، كه تعزير همان نصرت است، البته نصرت توأم با تعظيم، و مراد از كلمه «رسلى» پيغمبرانى است كه بعد از موسى براى آنان مبعوث مى‏كند، كه شريعتى نو و دعوتى على حده دارند، مانند عيسى بن مريم (علیهاالسلام) و رسول اسلام محمد (صلى الله عليه وآله و سلم)، و ساير رسولانى كه بين اين دو بزرگوار بودند، ولى شريعتى نياوردند ﴿وَ أَقْرَضْتُمُ اَللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ منظور از اين قرض دادن به خدا صدقه‏هاى مستحبى است نه زكات واجب‏ ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ﴾ برگشت اين جمله به وعده جميلى است كه خداى تعالى به بنى اسرائيل داده، به شرطى كه نماز بپا دارند، و زكات واجب دهند، و به رسولان او ايمان آورده، هم يارى و هم تعظيمشان كنند و صدقه مستحبى بدهند، كه در اين صورت گناهانشان را محو نموده داخل در جناتشان مى‏كند كه از زير آنها نهرها روان است، آن گاه در تهديد كسانى

كه به اين دستورات عمل نكنند فرموده: ﴿فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ اَلسَّبِيلِ﴾.

#### نقمت‏هايى كه به سبب پيمان شكنى به يهود رسيد

﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً...﴾ خداى تعالى در آيه قبل سزاى كفر و قدر ناشناسى نسبت به ميثاق نامبرده را عبارت از گمراه شدن از راه ميانه و مستقيم، و اين ذكر اجمالى آن كيفر بود، و در آيه مورد بحث بطور مفصل آن كيفر را بيان مى‏كند، و آن عبارت است از انواع نقمت‏ها و عذابها كه خداى سبحان بعضى از آنها را كه همان لعنت و تقسيه قلوب باشد را به خودش نسبت داده، چون اين دو نقمت در واقع كار خود او است و بعضى ديگر را به خود بنى اسرائيل نسبت داده، و آن نقمتى است كه جمله‏ ﴿وَ لاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلىَ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ آن را در نظر دارد همه اينها كيفر همه كفرانهاى آنان است، كه در رأس آنها كفر به ميثاق است، و يا كيفر تنها كفر به ميثاق است، براى اينكه ساير كفرهاشان در شكم اين يك كفر خوابيده هم چنان كه ساير كيفرهاشان در شكم كيفر آن نهفته است.

آرى راه وسطى كه آنان گم كرده‏اند راه سعادتى است كه آبادى دنيا و آخرت آنان در آن راه است.

پس اينكه فرمود: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ على الظاهر مراد همان كفرى است كه در آيه قبلى از آن تهديد كرد و لفظ «ما» در كلمه: «فبما» هر جا كه استعمال شود دو اثر دارد، يكى اينكه مطلب را تاكيد مى‏كند و دوم اينكه ابهام آن را مى‏رساند، به اين معنا كه اهل زبان در جايى كه بخواهند شخصى يا غرضى را كه در جاى خود معين است نامعين و مبهم ذكر كنند تا در نتيجه آن شخص يا آن غرض را تعظيم يا تحقير كرده باشند اين كلمه را به كار مى‏برند «مثلا وقتى بپرسى كه چه كسى آمده بود در خانه و تو با او سخن مى‏گفتى او به منظور اينكه بفهماند مردى بود كه از بزرگى نمى‏شود نامش را برد و يا از پستى قابل آن نيست كه نامش را ببرم در پاسخت مى‏گويد:» رجل ما «مردى از مردها و بنابراين معناى آيه چنين مى‏شود كه بنى اسرائيل به خاطر پيمان‏شكنى‏هايى كه نمى‏شود گفت كه چيست مورد لعن ما واقع شدند» و لعن عبارت است از دور كردن كسى از رحمت خدا ﴿وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ كلمه «قاسية» اسم فاعل از «ماده قسى» است و اين ماده به معناى سفتى و سختى است، و قساوت قلب از قسوت سنگ كه صلابت و سختى آن است گرفته شده، و قلب قسى (با قساوت) آن قلبى است كه در برابر حق خشوع ندارد، و تاثيرى بنام رحمت و رقت به آن دست نمى‏دهد، در قرآن كريم فرموده: ﴿أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اَللَّهِ وَ مَا نَزَلَ مِنَ اَلْحَقِّ وَ لاَ يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ اَلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ

فَاسِقُونَ﴾ .

و سخن كوتاه اينكه خداى سبحان دنبال مساله قساوت قلبشان مى‏فرمايد: نتيجه آن اين شد كه برگشتند و دست به تحريف كلام خدا زدند ﴿يُحَرِّفُونَ اَلْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، يعنى آن را طورى تفسير كردند كه صاحب كلام آن معنا را در نظر نداشت و خداى تعالى كه صاحب كلام بود به آن تفسير راضى نبود و يا از كلام خدا هر چه را كه خوشايندشان نبود انداختند و چيزهايى كه دلشان مى‏خواست از پيش خود به آن اضافه كردند و يا كلام خدا را جابجا نمودند، همه اينها تحريف است، و بنى اسرائيل به اين ورطه نيفتادند مگر به خاطر اينكه دستشان از حقائق روشن دين بريد، ﴿وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾، و معلوم است كه اين حظى كه فراموش كردند قسمتى از اصول دينيشان بوده كه سعادتشان دائر مدار آن اصول بوده، اصولى كه هيچ چيزى جاى آن را اشغال نكرد مگر آنكه شقاوت دائمى را عليه آنان مسجل نمود مثل اينكه بجاى منزه دانستن خداى تعالى از داشتن شبيه كه يكى از اصول دين توحيد است مرتكب تشبيه شدند، و يا موسى را خاتم انبيا شمردند، و شريعت تورات را براى ابد هميشگى پنداشتند، و نسخ و بداء را باطل دانستند، و گرفتار عقائد باطل غير اينها شدند.

﴿وَ لاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلىَ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ كلمه «خائنة» چه به معناى اسم فاعل باشد و چه به معناى خيانت بدان جهت كه نكره آمده و به خاطر كلمه «منهم» طائفه‏اى از آنان را شامل مى‏شود، و معناى جمله اين است كه تو همواره به طائفه‏اى از آنان اطلاع پيدا مى‏كنى كه خائنند، و يا هميشه بر خيانت طائفه‏اى از آنان اطلاع پيدا مى‏كنى، ﴿إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اِصْفَحْ إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ﴾، در سابق مكرر گفته‏ايم كه استثناى قليلى از بنى اسرائيل منافات با اين معنا ندارد كه لعنت و عذاب متوجه اين امت و اين نژاد بشود.

و يكى از حرف‏هاى عجيبى كه بعضى از مفسرين در تفسير اين آيه زده‏اند اين است كه گفته‏اند: مراد از كلمه «قليل» عبد الله بن سلام و اصحاب او است، و آيه شريفه مى‏خواهد بفرمايد همه يهوديان خائنند، مگر او و دوستانش‏ ، و وجه عجيب بودن اين تفسير اين است كه

عبد الله بن سلام مدتها قبل از نازل شدن سوره مائده اسلام آورد، و معنا ندارد كه آيه شريفه شامل مسلمانان در روز نزول بشود، زيرا آيات مورد بحث سخن از ميثاق بنى اسرائيل و سخن از بديهاى يهود دارد، يهوديانى كه در آن ايام هم چنان يهودى مانده بودند و عبد الله بن سلام در آن روز يهودى نبود.

#### پيمان شكنى نصارا و عواقب آن‏

﴿وَ مِنَ اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارىَ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا﴾ راغب در مفردات گفته وقتى گفته مى‏شود «غرى بكذا» معنايش اين است كه به فلان چيز چسبيد، و ملازم آن شد، و اصل اين كلمه از غراء است، كه به معناى سريش و سريشم و امثال آن است، و چون گفته شود: «اغريت فلانا بكذا» كه باب افعال اين ماده است همان معناى ثلاثى مجرد را مى‏دهد، و مى‏فهماند كه «من او را به فلان چيز چسباندم» .

عيسى بن مريم (علیهاالسلام) پيغمبر رحمت بود و مردم را به صلح و صفا مى‏خواند، و تشويقشان مى‏كرد به اينكه نسبت به آخرت اشراف و توجه كامل داشته و از لذائذ دنيا و زخارف دلفريب آن اعراض كنند، و نهيشان مى‏كرد از اينكه بر سر دنيا اين كالاى پست «و غرض أدنى» تكالب كنند، يعنى مانند درندگان بر سر يك شكار پنجه به روى هم بكشند كه اگر خواننده عزيز بخواهد كلمات آن جناب را ببيند بايد به مواقف مختلفى كه انجيل‏هاى چهارگانه از آن جناب نقل كرده‏اند مراجعه كند.

ليكن پيروانش عكس العمل بر خلاف، از خود نشان داده و مواعظ و تذكرات آن جناب را از ياد بردند، و چون چنين كردند خداى عز و جل به جاى سلم و صفا كينه و دشمنى را در دلهاشان ثابت كرد، و به جاى برادرى و دوستى كه عيسى (علیه السلام) آنان را به آن مى‏خواند، دشمنى و كينه توزى را در دلهاشان مستقر نمود، و در باره آنان فرمود: ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ اَلْعَدَاوَةَ وَ اَلْبَغْضَاءَ إِلىَ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ﴾.

و اين عداوت و بغضا كه خداى تعالى نام برده جزء ملكات راسخه امت‌هاى مسيحى شده و در دل آنها ثابت و پايدار گرديده است، هم چنان كه آتش آخرت هم سرنوشت حتمى آنها است، و از آن مفرى ندارند، هر چه بخواهند از غمى از غمهاى آن رها شوند دوباره به آن اندوه برگردانده مى‏شوند و به ايشان گفته مى‏شود بچشيد عذاب حريق و سوزنده را.

و از روزى كه عيسى بن مريم به آسمان برده شد حواريون او و داعيان و مبلغين دين او

پيوسته با يكديگر اختلاف كردند، و اختلاف آنان روز به روز بيشتر شد و همه مسيحيت را فرا گرفت، و در آغاز آنان را به جان هم انداخت، جنگ‌ها و قتل و غارتها بپا كرد، انواع در بدريها بوجود آورد، خانواده‏هايى را آواره كرد، و فسادهايى ديگر بر انگيخت تا آنكه كار به جنگ‌هاى بزرگ و بين المللى بيانجاميد، جنگ‌هايى كه كره زمين را تهديد به خراب و بشريت را تهديد به فناء و انقراض نمود، همه اينها همان وعده‏اى بود كه خداى تعالى در آيه مورد بحث داد، و اين خود مصداق تبدل نعمت به نقمت و گمراه‏تر شدن به دنبال بيشتر متلاشى شدن است، تازه همه اينها عقوبت دنيايى آنان بود. ﴿وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اَللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾.

## [سوره المائدة (5):آيات 15 تا 19]

﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اَللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ ١٥ يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ اَلسَّلاَمِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٦ لَقَدْ كَفَرَ اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اَللَّهَ هُوَ اَلْمَسِيحُ اِبْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اَللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ اَلْمَسِيحَ اِبْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ ١٧ وَ قَالَتِ اَلْيَهُودُ وَ اَلنَّصَارى‏َ نَحْنُ أَبْنَاءُ اَللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ اَلْمَصِيرُ ١٨ يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَ لاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ ١٩﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى اهل كتاب اينك فرستاده ما محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) به سويتان آمد، او براى شما بسيارى از حقايق دين را كه - علمائتان - پنهانش مى‏داشتند بيان مى‏كند، و از فاش كردن بسيارى از خيانت‌هاى ديگر آنان نسبت به معارف دين صرفنظر مى‏نمايد، و اين رسول از ناحيه خدا برايتان نورى و كتابى

روشنگر آورده (15).

نور - نبوت - و كتابى كه خدا بوسيله آن پيروان خوشنودى خويش را به طرق سلامت هدايت مى‏كند، و آنان را به اذن خود از ظلمت‌ها به سوى نور خارج ساخته به سوى صراط مستقيم هدايت مى‏كند (16).

هم آنها كه گفتند مسيح پسر خدا است، و هم آنها كه وى را سومين پسر خدا دانستند و نيز كسانى كه گفتند خدا با مسيح متحد شده كافر شدند، بگو (اى پيامبر) اگر مسيح خدا است پس كدام قدرت است كه جلوى قدرت و قهر خداى را - اگر خواست مسيح را كه از رحم مريم افتاده و مادرش را و همه انسان‌هاى روى زمين را هلاك كند - بگيرد؟. و ملك آسمان‌ها و زمين و آنچه بين آن دو است از آن خدا است، او است كه هر چه بخواهد - چه از مسير نطفه پدر و رحم مادر و چه بدون نطفه پدر - خلق مى‏كند آرى خدا بر هر چيزى توانا است (17).

يهود و نصارا خود را پسران خدا و دوستان او مى‏دانند، بگو اگر اين عقيده شما درست است پس چرا خدا شما را به كيفر گناهانتان عذاب مى‏كند؟ - نه، اين عقيده درست نيست - بلكه شما نيز بشرى هستيد از جنس ساير بشرهايى كه خلق كرده، هر كه را بخواهد مى‏آمرزد، و هر كه را بخواهد عذاب مى‏كند و ملك آسمان‌ها و زمين و آنچه بين آن دو است از خدا است، و باز گشت نيز به سوى او است (18).

اى اهل كتاب باز هم اخطار مى‏كنم كه فرستاده ما محمد (صلى الله عليه وآله و سلم)، بسوى شما آمد تا بعد از گذشتن دوران فترت - كه فرستادن رسولان را تعطيل كرديم معارف حقه ما را برايتان بيان كند - تا نگوئيد ما گناهى نداريم چون هيچ پيامبرى نويد آور و بيم‏رسان براى ما نيامد، اينك نويدآور و بيم‏رسان به سويتان آمد و ديگر در منحرف شدن، هيچ بهانه‏اى نداريد و خدا بر هر چيز توانا است (19).

### بيان آيات‏

خداى تعالى بعد از آنكه مساله پيمان گرفتن از اهل كتاب بر اينكه رسولان او را يارى و تعظيم و احكام او را حفظ كنند، خاطر نشان كرد، و نيز بعد از آنكه مساله نقض پيمان را ذكر كرد، اينك در اين آيات آنان را دعوت فرموده به اينكه به فرستاده‏اى كه او فرستاده و به كتابى كه او بر وى نازل كرده ايمان بياورند چيزى كه هست اين دعوت را با زبان معرفى رسول و كتاب و استدلال بر اينكه آن رسول و كتاب حقند و اتمام حجت عليه آنان بيان كرده.

تعريفى كه گفتيم همان مضمونى است كه آيه اول متضمن آن است كه در هر دو اهل كتاب را مخاطب قرار داده و مى‏فرمايد: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا...﴾ و اما استدلالى كه گفتيم همان بيانى است كه جمله: ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ...﴾ عهده‏دار آن است چون اين مضمون بهترين شاهد بر صدق رسالت است، زيرا مردى امى و درس نخوانده كه اهل كتاب را از حقايقى از دين آنان كه جز كشيشان بر جسته مسيحيت احدى از آن

اطلاع ندارد خبر مى‏دهد، نمى‏تواند يك مرد عادى باشد، و اين بيانگرى، دليل قاطعى است بر اينكه او فرستاده خدا است براى اينكه از كتاب‌هاى آسمانى قبل مطالبى نقل مى‏كند كه به جز متخصصين از علماى اهل كتاب كسى از آن مطالب آگاهى نداشت، و نيز بيانى است كه جمله: ﴿يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ...﴾ متضمن آن است، براى اينكه هدايت قرآن همان مطالب حقه‏اى است كه در اين كتاب آمده، و هيچ غبارى و ابهامى در حقانيت آن نيست، و همين خود بهترين شاهد است بر صدق رسالت و حقانيت كتاب.

و اما اتمام حجت عبارت است از مضمون جمله: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَ لاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ .

علاوه بر آن تعريف و آن اقامه بينه و استدلال و آن اتمام حجت، اين آيات مطلب ديگرى را نيز متعرض شده، و آن رد گفتار بعضى از مسيحيان است، كه گفته‏اند: «مسيح پسر خدا است»، و رد گفتار بعضى از يهوديان كه گفته‏اند: «ما يهوديان پسران و دوستان خدائيم».

﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ به اهل كتاب مى‏فرمايد: رسول ما بسيارى از حقائق دين مسيح را كه خود شما آنها را پنهان كرديد و براى مردم نگفتيد بيان مى‏كند، و منظور از اين حقائق آياتى از تورات و انجيل است كه در آن از آمدن خاتم الانبياء و از نشانى‏ها و خصوصيات آن جناب خبر داده، و آيه شريفه زير از وجود چنين آياتى در كتاب‌هاى تورات و انجيل خبر داده و مى‏فرمايد: ﴿اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اَلرَّسُولَ اَلنَّبِيَّ اَلْأُمِّيَّ اَلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي اَلتَّوْرَاةِ وَ اَلْإِنْجِيلِ﴾ و نيز مى‏فرمايد: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اَللَّهِ وَ اَلَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى اَلْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ... ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي اَلتَّوْرَاةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي اَلْإِنْجِيلِ...﴾ .

و نيز آياتى از تورات و انجيل است كه ملايان يهودى و نصارا از در لجبازى در مقابل حق مضمون آن را از مردم پنهان كردند، مانند آياتى كه حكم رجم و سنگسار كردن را بيان

مى‏كند و آيه‏ ﴿وَ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ...﴾ ، به بيانى كه خواهد آمد به آن اشاره مى‏كند و اين حكم يعنى حكم رجم همين الان نيز در توراتى كه در دست يهوديان است در اصحاح بيست و دوم از سفر تثنيه موجود است.

و اما اينكه فرمود: از بسيارى عفو كرديم منظور خداى تعالى اين است كه بسيارى از آن حقائق را كه اهل كتاب پنهان كردند را عفو كرديم و بيان نكرديم، شاهد اين عفو اختلافى است كه بين دو كتاب مى‏بينيم، مثلا تورات شامل بر مسائلى در توحيد و نبوت است كه نمى‏شود آن را به خداى تعالى نسبت داد، مثل اينكه خدا را جسم و نشسته در مكانش مى‏داند، و خرافاتى ديگر از اين قبيل، و نيز نمى‏شود آن مطالب را به انبياء نسبت داد، مثل انواع كفر و فسق و فجورها و لغزشها كه به انبياء نسبت داده و نيز مى‏بينيم كه تورات يكى از اصولى‏ترين معارف دينى را يعنى مساله معاد را به كلى مسكوت گذاشته، و در باره آن هيچ سخنى نگفته، با اينكه دين بدون معاد، دين استوارى نيست، و اما انجيل‏ها مخصوصا انجيل يوحنا مشتمل بر عقائدى از وثنيت و بت‏پرستى است (و اگر خداى تعالى از اينگونه دستبردهاى كشيشان و احبار عفو كرد، و در قرآن كريم نامى از آن نبرد، شايد براى اين بوده كه مردم به عقل خودشان در مى‏يابند كه اينگونه عقائد خرافى است و هيچ ربطى به خداى تعالى و به انبياى او ندارد.

#### مراد از نور در ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اَللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ﴾ قرآن مجيد است‏

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اَللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ﴾ ظاهر عبارت‏ ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اَللَّهِ﴾ اين است كه اين آينده‏اى كه از ناحيه خداى تعالى آمده يك نحوه قيامى به خداى تعالى دارد نظير قيامى كه بيان به مبين و كلام به متكلم دارد و همين خود مؤيد اين است كه مراد از نور همين قرآن كريم است، بنابراين جمله: ﴿وَ كِتَابٌ مُبِينٌ﴾ عطف است به كلمه «نور» تا تفسير آن باشد، و به اصطلاح عطف تفسيرى است، مى‏فرمايد: «از ناحيه خدا برايتان نورى آمده كه همان كتاب مبين است»، و خداى تعالى در چند جا از كلام مجيدش قرآن را نور خوانده، از آن جمله فرموده: ﴿وَ اِتَّبَعُوا اَلنُّورَ اَلَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اَلنُّورِ اَلَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾ .

البته احتمال هم دارد كه مراد از نور، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد، و اين مبنى بر استفاده‏اى است كه چه بسا از صدر آيه بشود، چون روشن كردن چيزهايى كه علماى يهود و نصارا آن را پنهان كرده بودند خود يكى از آثار نور بودن رسول مورد بحث است، علاوه بر اينكه در آيه‏اى ديگر آن جناب را صريحا نور ناميده، و فرموده: ﴿وَ سِرَاجاً مُنِيراً﴾ .

#### هادى حقيقى خداى سبحان است و رسول و كتاب آلت و وسيله ظاهرى هدايت هستند

﴿يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ اَلسَّلاَمِ﴾ حرف «با» در كلمه «به» به اصطلاح علم نحو، باى آلت است و ضمير در آن كلمه به «كتاب» و يا به «نور» بر مى‏گردد، حال چه اينكه مراد از نور، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد و يا قرآن، براى اينكه اگر هم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد باز آلت بودن باء معنا دارد زيرا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز مانند كتاب آلت و وسيله‏اى ظاهرى است براى مرحله هدايت و اينكه گفتيم وسيله‏اى ظاهرى براى اين است كه حقيقت هدايت قائم به خداى تعالى است، هم چنان كه خودش در جاى ديگر كتاب مجيدش فرموده: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اَللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا اَلْكِتَابُ وَ لاَ اَلْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اَللَّهِ اَلَّذِي لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ أَلاَ إِلَى اَللَّهِ تَصِيرُ اَلْأُمُورُ﴾ ، و اين آيات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد هدايت را در عين اينكه به قرآن و به رسول نسبت مى‏دهد در عين حال برگشت آن را به خداى سبحان مى‏داند، پس هادى حقيقى او است، و غير او سبب‏هاى ظاهرى است كه خداى تعالى آن را براى احياى امر هدايت، مسخر فرموده.

نكته‏اى كه در آيه مورد بحث است اين است كه جمله‏ ﴿يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ﴾ را مقيد كرده به جمله: ﴿مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾، و خلاصه شرط كرده كه تنها كسانى را هدايت مى‏كند كه

خوشنودى خدا را دنبال مى‏كنند، معلوم مى‏شود خداى هادى كه هدايت گر او است، وقتى هدايت بالقوه‏اش فعليت پيدا مى‏كند كه مكلف پيرو رضوان و خوشنودى او باشد، پس مراد از «هدايت» در اينجا هدايت به معناى رساندن به مقصد است، نه هدايت به معناى نشان دادن راه، و آن اين است كه پيرو رضوان خود را وارد در راهى از راه‌هاى سلام خود و يا در همه راه‌هاى سلام خود كند، و يا وارد در بيشتر آن راه‌ها يكى پس از ديگرى بسازد.

#### راه‌هاى خدايى بسياراند ولى بر خلاف راه‌هاى غير خدايى، همه آن راه‌ها به يك راه (صراط مستقيم) منتهى مى‏شوند

نكته ديگرى كه در اين آيه وجود دارد اين است كه صفت سلام را كه براى راه‌هاى خود آورده بطور اطلاق و بدون قيد آورده است، تا بفهماند سبيل او سالم از انحاى شقاوتها و محروميت‏هايى است، كه امر سعادت زندگى دنيايى و آخرتى بشر را مختل مى‏سازد و راه‌هاى سلام او آميخته با هيچ نوع شقاوتى نيست، قهرا اين آيه شريفه موافق مى‏شود با اوصافى كه قرآن كريم براى اسلام و يا به عبارتى تسليم خدا شدن و نيز براى ايمان و تقوا آورده از قبيل: فلاح، فوز، أمن و امثال آن و ما در سابق آنجا كه پيرامون جمله‏ ﴿اَلصِّرَاطَ اَلْمُسْتَقِيمَ﴾ بحث مى‏كرديم يعنى در جلد اول اين كتاب گفتيم كه خداى سبحان به حسب اختلافى كه بندگان در سير به سوى او دارند، راه‌هايى بسيار دارد كه همه آنها در يك راه به هم مى‏پيوندند و آن يك راه منسوب به خود او است كه در كلام مجيدش آن را صراط مستقيم نام نهاده، از يك سو فرموده: ﴿اَلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اَللَّهَ لَمَعَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ ، و از سوى ديگر فرموده: ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا اَلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ ، كه در اين آيات فهمانيده كه براى خداى تعالى راه‌هاى بسيارى است، و ليكن همه آنها در رساندن انسان‌ها به كرامت الهى متحد و مشتركند و سالكين خود را از راه مستقيم او متفرق نمى‏سازند و سالك هر راهى را از سالك راه ديگر جدا نمى‏كند، به خلاف راه‌هاى غير خدايى كه هر راهى سالك خود را از سالك راه‌هاى ديگر جدا و متنفر مى‏كند.

پس معناى آيه مورد بحث - و خدا داناتر است - اين شد كه خداى سبحان به وسيله كتابش و يا به وسيله پيغمبرش هر كس را كه پيرو خوشنودى او باشد به راه‌هايى هدايت نموده و در آن راه‌ها مى‏افكند كه شان آن راه‌ها اين است كه هر كس را كه در آنها قدم بردارد از

بدبختى در زندگى دنيا و آخرت حفظ نموده و نمى‏گذارد زندگى سعيده او مكدر گردد.

پس امر هدايت به سوى سلامتى و سعادت دائر مدار پيروى خوشنودى خدا است، اگر كسى در صدد بدست آوردن خوشنودى خدا بود مشمول آن هدايت مى‏شود و الا نه، و با در نظر گرفتن اينكه خدا راضى به كفر بندگانش نيست‏ ﴿وَ لاَ يَرْضىَ لِعِبَادِهِ اَلْكُفْرَ﴾ ، و از مردمى كه فاسق باشند راضى نيست‏ ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يَرْضىَ عَنِ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ ، و نيز با در نظر گرفتن اينكه هدايت خدا مشروط است بر اينكه انسان از راه ظلم اجتناب كند و ندانسته داخل در سلك ظالمان نشود. چون خودش هدايت خود را از چنين كسانى نفى نموده و آنها را از رسيدن به كرامت الهيه‏اش مايوس كرده و فرموده: ﴿وَ اَللَّهُ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ قهرا آيه شريفه مورد بحث كه مى‏فرمايد: ﴿يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ اَلسَّلاَمِ﴾ تقريبا همان معنايى را افاده مى‏كند كه از آيه زير استفاده مى‏شود، توجه فرمائيد: ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾ .

#### در مواردى كه اخراج مردم از ظلمات به نور به رسول يا كتاب نسبت داده مى‏شود اذن خدا به معناى رضاى او است‏

﴿وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ بِإِذْنِهِ﴾ در اينكه ظلمت را به صيغه جمع و نور را به لفظ مفرد آورده اشاره است به اينكه راه حق هر چند كه بر حسب مقامات و مراحل متعدد است، ولى در آن اختلاف و تفرق وجود ندارد، به خلاف طريق باطل كه همانطور كه گفتيم سراپا اختلاف است و اهل هر طريقى اهل طرق ديگر را دشمن مى‏دارد و از آنها متنفر است.

هر جا كه اخراج از ظلمات به سوى نور به غير خداى تعالى نسبت داده شود مثلا بگوئيم پيغمبر خدا و يا كتاب خدا مردم را به اذن خدا از ظلمت‌ها به سوى نور بيرون مى‏آورد، در اينگونه موارد اذن خداى تعالى به معناى رضاى او خواهد بود، نظير اين آيه كه مى‏فرمايد: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ اَلنَّاسَ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ ، و در اين آيه اخراج مردم از ظلمات به سوى نور را مقيد كرد به اذن پروردگارشان تا با اين وسيله توهم استقلال انبيا در

هدايت و سببيت بيرون شدن به سوى نور را باطل و نفى نمايد و بفهماند كه سبب حقيقى اين هدايت خداى سبحان است، و اگر در آيه: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسىَ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ﴾ ، اخراج را مقيد به اذن خدا نكرده براى اين بود كه امر «خارج كن» خود مشتمل بر معناى اذن بود، و حاجتى به آوردن اذن نبود.

گفتيم هر جا كه اخراج به رسول خدا و به كتاب خدا منسوب شود اذن خدا در آنجا به معناى رضاى خدا است، و هر جا كه به خود خدا منسوب شود معناى اخراج به اذن او اخراج به علم او خواهد بود، چون كلمه «اذن» به معناى «علم» نيز مى‏آيد، گفته مى‏شود «فلان اذن به» يعنى فلانى علم پيدا كرد به فلان جريان، و از همين باب است آيه شريفه زير كه مى‏فرمايد: ﴿وَ أَذَانٌ مِنَ اَللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ ، و مواردى ديگر كه حاجت به ذكر آنها نيست.

و اما اينكه در جمله: ﴿وَ يَهْدِيهِمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ مساله هدايت دوباره عودت داده شده، جهتش اين بود كه جمله «و يخرجهم» بين جمله مورد بحث و جمله ﴿يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ﴾ فاصله شده بود، از سوى ديگر صراط مستقيم همانطور كه بيانش در سوره فاتحه گذشت راهى است مهيمن و سر آمد بر همه راه‌هاى ديگر خداى تعالى، قهرا هدايت به سوى صراط مستقيم نيز هدايتى مهيمن بر ساير اقسام هدايت است، هدايت‏هايى كه مربوط به سبل جزئى است.

در اينجا سؤالى پيش مى‏آيد و آن اين است كه خواننده عزيز بپرسد اگر صراط مستقيم چنين صراطى بود جا داشت همه جا مانند سوره «حمد» به صورت معرفه يعنى «الصراط المستقيم» بيايد، در حالى كه در آيه مورد بحث نكره آمده فرموده: ﴿وَ يَهْدِيهِمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ و آنان را به سوى صراطى مستقيم هدايت مى‏كند، معلوم مى‏شود صراطى مستقيم آن طور كه شما گفتيد يك صراط نيست، در پاسخ مى‏گوئيم نكره آوردن كلمه همه جا به منظور اين نيست كه بفهماند كلمه مصداقى نامعين از مصاديق متعدد است، بلكه گاه مى‏شود كه نكره آوردن صرفا به منظور تعظيم و بزرگداشت مطلب است، و در آيه مورد بحث قرينه مقام دلالت دارد بر اينكه منظور همين تعظيم است.

﴿لَقَدْ كَفَرَ اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اَللَّهَ هُوَ اَلْمَسِيحُ اِبْنُ مَرْيَمَ﴾ اينها كه چنين سخنى از آنان حكايت شده يكى از سه طائفه‏اى هستند كه سخنان و

عقائدشان در سوره آل عمران گذشت، اين طائفه اعتقاد پيدا كرده‏اند به اينكه خداى سبحان با مسيح متحد شده و در نتيجه مسيح، هم بشر است و هم اله و معبود، گو اينكه جمله مورد بحث با عقيده آن دو طائفه ديگر نيز قابل انطباق هست، يعنى هم قابل آن است كه با عقيده پسر بودن مسيح براى خدا تطبيق شود، و هم با ثالث ثلاثة بودنش، ولى ظاهر جمله با عقيده اتحاد و عليت مسيح و خدا بهتر مى‏سازد.

#### برهانى بر بطلان اعتقاد مسيحيان به اينكه مسيح فرزند خدا است‏

﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اَللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ اَلْمَسِيحَ اِبْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ اين جمله برهانى است بر بطلان عقيده مذكور مسيحيان، برهانى است كه از راه تناقض بودن آن عقيده اقامه شده، چون بنا بر آن عقيده مسيح از يك طرف اله و معبود است، و از طرفى ديگر يك فرد بشر و مخلوق، چون همواره از آن جناب بنام عيسى پسر مريم ياد مى‏كنند، و همه عوارضى كه براى ساير افراد بشر و هر انسان مفروضى كه در روى زمين قرار داشته باشد جائز و ممكن مى‏دانند، براى عيسى بن مريم نيز جائز و ممكن مى‏دانند، و همه ساكنان روى زمين مانند خود زمين و سراپاى آسمان‌ها و اجزاى موجود در بين آنها مملوك خداى تعالى و مسخر در تحت ملك و سلطنت خداى تعالى است، و در نتيجه خداى تعالى حق تصرف در آنها را دارد، هر تصرفى كه بخواهد، و هر حكمى كه براند - چه به نفع آنها و چه به ضرر آنها - و به همين دليل او مى‏تواند مسيح را كه جزئى از اين عالم است هلاك كند، همانطور كه مى‏تواند مادرش را و همه ساكنان زمين را هلاك كند، بدون اينكه بين مسيح و ساير اجزاى عالم در اين باره تفاوتى باشد، و مسيح بر سايرين مزيتى داشته باشد، خوب وقتى هلاكت براى مسيح از نظر عقل امرى جائز و ممكن باشد، ديگر چگونه او مى‏تواند معبود بوده باشد، پس اعتقاد به بشر بودن مسيح نقيض اعتقاد به خدا بودن وى است.

و اگر در جمله: ﴿إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ اَلْمَسِيحَ اِبْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ كلمه «مسيح» را مقيد كرد به قيد ﴿اِبْنُ مَرْيَمَ﴾، براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه مسيح يك بشر تمام عيار و مانند ساير موجودات و ساير افراد انسان‌ها واقع است در تحت تاثير ربوبى، و به همين منظور كلمه «امه» (مادرش) را بر آن عطف كرد، تا بفهماند مسيح هم مثل مادرش و از سنخ او است، و نيز جمله‏ ﴿مَنْ فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ را به آن عطف كرد تا بفهماند حكم در همه نامبردگان يكى و به يك اندازه است.

از همين جا روشن مى‏شود كه آن تقييد و اين عطف، اشاره‏اى به برهان فلسفى معروف به «برهان امكان» دارد، و حاصل اين برهان در مورد بحث اين است كه مسيح مثل مادرش شبيه و

مماثل ساير افراد بشر است، در نتيجه هر حكمى و هر حادثه‏اى كه در مورد ساير افراد بشر جائز و ممكن باشد در مورد او نيز ممكن است، براى اينكه به قول فلاسفه «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد» ، و چون غير مسيح جائز است كه در تحت حكم هلاكت قرار گيرد، مسيح نيز جائز است كه هلاك شود، و يا به عبارت ساده‏تر عقل هلاكت مسيح را نيز جائز و امرى ممكن مى‏داند و از نظر عقل هيچ مانعى از قبيل اجتماع نقيضين و امثال آن در كار نيست تا از هلاكت او جلوگيرى كند، و اگر مسيح خدا بود عقل هلاكتش را ممكن و جائز نمى‏دانست پس معلوم مى‏شود او خدا نيست.

﴿وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا﴾ اين جمله در مقام تعليل جمله قبلى است، مى‏خواهد بفرمايد: علت اينكه گفتيم مسيح و مادرش مانند همه انسان‌ها در تحت قدرت خدايند اين است كه ملك آسمان‌ها و زمين و آنچه بين آن دو است از آن خداى تعالى است، و اگر در اين جمله علاوه بر ذكر آسمان‌ها و زمين تصريح كرده به آنچه در بين آن دو است، با اينكه خداى سبحان همواره از عالم خلقت به آسمان‌ها و زمين تعبير مى‏كند و ديگر نام بين آن دو را نمى‏برد، براى اين بوده كه كلامش به تصريح نزديك‏تر شود و بهتر از ورود توهم‏ها و شبهات جلوگيرى نمايد، و با اين بيان ديگر كسى نمى‏تواند توهم كند كه با اينكه مورد كلام انسان‌هايند كه جزء موجودات بين زمين و آسمانند، چرا نام آسمان‌ها و زمين را برد، و نام بين آن دو را نبرد؟.

و اگر در جمله مورد بحث، خبر كه كلمه «لله» است، مقدم بر مبتدا يعنى كلمه: «ملك» شده براى اين است كه انحصار را بفهماند (شما وقتى بگوئيد «زيد قائم است»، قيام را منحصر در زيد نكرده‏ايد، ممكن است غير او نيز افرادى قائم باشند، ولى وقتى بگوئيد «قائم زيد است»، قيام را منحصر در او كرده‏ايد و معناى كلامتان اين است كه غير او كسى قائم نيست «مترجم») و با همين حصر، بيان تمام مى‏شود، چون خداى تعالى در مقام آن بود كه بيان كند ملك آسمان‌ها و زمين و بين آن دو منحصرا از آن خدا است، و معناى آيه چنين است كه: چگونه ممكن است مانعى از نفوذ اراده خداى تعالى در هلاك كردن مسيح و غير او جلوگيرى نموده و نگذارد آنچه او اراده كرده واقع شود؟ با اينكه ملك و سلطنت مطلقه در آسمان‌ها و زمين و بين آن دو منحصرا از آن خداى سبحان است، و احدى غير از او مالكيتى ندارد

پس هيچ مانعى از نفوذ حكم او و به كرسى نشستن امر او وجود ندارد.

﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ اين جمله جمله قبلى را تعليل مى‏كند، هم چنان كه آن جمله مطالب قبل را تعليل مى‏كرد، و مى‏فرمود: ﴿وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا﴾، جمله مورد بحث اين معنا را خاطرنشان مى‏كند كه چطور ملك آسمان‌ها و زمين و ما بين آن دو از آن خدا است، توضيح اينكه ملك - بضمه ميم - كه خود نوعى سلطنت و مالكيت بر مردم و سلطنت و مالكيت مردم است، وقتى تحقق مى‏يابد كه قدرت مالك شامل و جهانى بوده و مشيت او در سراسر جهان نافذ باشد، و چنين قدرت و مشيتى را خداى تعالى در سراسر آسمان‌ها و زمين و بين آن دو را دارا است.

پس همين كه او خالق هر چيز است و بهر چيزى قادر است، خود برهانى است بر مالكيت او هم چنان كه مالكيتش برهانى است بر اينكه او مى‏تواند هلاكت همه عالم را اراده نموده و اگر خواست اراده‏اش را به كرسى بنشاند و همين برهان آن است كه احدى از خلائق او در الوهيت شريك او نيست.

و اما برهان اينكه مشيت او نافذ و قدرتش شامل و عمومى است همين است كه او الله تبارك و تعالى است و چه بسا به خاطر همين بوده كه در آيه شريفه اين اسم چند بار تكرار شده، پس نتيجه فرض الله بودن چيزى كافى است در اينكه شريكى در الوهيت براى او نباشد.

#### يهود و نصارى ادعاى فرزندى حقيقى براى خدا را ندارند بلكه مدعى اختصاص و تقرب به خدايند

﴿وَ قَالَتِ اَلْيَهُودُ وَ اَلنَّصَارىَ نَحْنُ أَبْنَاءُ اَللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ﴾ در اين معنا هيچ شكى نيست كه يهوديان ادعاى فرزندى حقيقى براى خدا ندارند و بطور جدى خود را فرزند خداى تعالى نمى‏دانند آن طور كه بيشتر مسيحيان مسيح را فرزند خدا مى‏دانند، پس اينكه در جمله مورد بحث حكايت كرده كه يهود و نصارا ادعا كرده‏اند كه ما فرزندان خدا و دوستان اوئيم منظور فرزندى حقيقى نيست، بلكه منظورشان اين است كه با نوعى مجازگويى شرافتى براى خود بتراشند، و اين مجازگويى در كتب مقدسه آنان بسيار ديده مى‏شود، مثلا در آيه (38) از اصحاح سوم از انجيل لوقا آدم را فرزند خدا خوانده و در آيه (22) از اصحاح چهارم از سفر خروج تورات، يعقوب را با چنين عنوانى نام برده و در آيه هفتم از مزمور 2 از مزامير داوود جناب داوود را و در آيه نهم از اصحاح 31 از نبوت ارميا اقرام را و در موارد بسيارى از انجيل‏ها و ملحقات آنها عيسى را و در آيه نهم از اصحاح پنجم انجيل متى و ساير انجيل‏ها صلحاى مؤمنين را پسران خدا خوانده.

و به هر حال منظورشان از اين تعبير اين است كه ما يهوديان و مسيحيان آن قدر در درگاه

خداى تعالى محبوب و مقرب هستيم كه پسران در نظر پدران محبوب و مقربند، پس ما نسبت به خداى تعالى جنبه شاهزادگان را داريم كه در صفى جداى از صف رعيت قرار دارند و به امتياز قرب به درگاه سلطان ممتازند، امتيازى كه اقتضا دارد با آنان معامله و رفتارى غير آن رفتارى كه با رعيت مى‏شود، بشود كانه شاهزادگان نسبت به قوانين و احكام جاريه در بين مردم افرادى استثنايى نيستند، كه آن قوانين در بين آنها اجرا نمى‏شود، هر فردى از افراد فلان كار زشت را بكند فلان مجازات را دارد الا شاهزادگان، و هر فردى از افراد بايد فلان كار را بكند الا شاهزادگان كه به خاطر ارتباطى كه با تخت سلطنت دارند نمى‏شود به آنها توهين كرد، و آنها را مانند ساير افراد مملكت مجازات نمود، و در موقفى قرار دارند كه ساير افراد رعيت دارند، همه اين امتيازات به خاطر اين است كه اين شاهزادگان به مقدار انتسابشان به مقام سلطنت مورد علاقه و محبت و كرامت شخص سلطان قرار دارند. پس مراد از اين پسرى، صرف اختصاص و امتياز و تقرب است، و عطف كلمه: «و احباؤه» بر كلمه‏ ﴿أَبْنَاءُ اَللَّهِ﴾ به منزله عطف تفسير است، يعنى ابناء را تفسير مى‏كند به اينكه غرض از دعوى آن اختصاص و محبوبيت است، و منظورشان از اين محبوبيت نيز خود آن نيست، بلكه لازمه آن است، و آن مصونيت از عذاب و عقوبت است، مى‏خواهند بگويند ما به دليل اينكه پسران خدا يعنى احبا و دوستان خدا هستيم، هر كارى بكنيم كرده‏ايم، و هرگز گرفتار عقوبت نمى‏شويم و سر انجام ما جز به نعمت و كرامت كشيده نمى‏شود، چون عذاب كردن ما منافات با آن امتياز و محبوبيت و كرامت دارد كه در ما هست.

دليل بر اينكه مراد از دو كلمه «ابناء» و «احباء» لازمه اين دو كلمه است، اين است كه خداى سبحان به دنبال آن فرموده: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ...﴾، براى اينكه اگر منظور همانطور كه گفتيم لازمه پسرى خدا و دوستى او يعنى مصونيت از عذاب - و لو با نپذيرفتن دعوت حقه باشد - نبود جا نداشت كه در رد گفتار آنان سخن از مغفرت بياورد، و بفرمايد: «يغفر...»، و نيز موقع مناسبى براى جمله: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ نبود (بلكه مناسب آن بود كه آنان را مانند ساير مشركين به عذاب دائم تهديد كند)، پس معناى اينكه گفتند: «ما پسران خدا و دوستان اوئيم»، اين است كه ما از خواص درگاه خدا و محبوبان اوئيم، و خداى تعالى هيچ راهى و مجوزى براى عذاب دائم تهديد كند)، پس معناى اينكه گفتند: «ما پسران خدا و دوستان اوئيم»، اين است كه ما از خواص درگاه خدا و محبوبان اوئيم، و خداى تعالى هيچ راهى و مجوزى براى عذاب دادن ما ندارد، هر چند كه دعوت حقه‏اش را نپذيريم و هر كار زشتى كه خواستيم بكنيم و هر كار واجبى را كه مطابق ميلمان نبود ترك كنيم، براى اينكه لازمه معناى خاصه بودن و محبوب خدا بودن همين است كه ما از هر مكروه و محذورى در امنيت كامل قرار داشته باشيم.

احتجاج با يهود و نصارى و ابطال ادعاى آنان از دو راه: راه نقض و راه اثبات نقيض‏

﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ در اين جمله به پيامبر گرامى خود دستور مى‏دهد با آنان احتجاج نموده، دعوى آنان را ابطال كند، و اين دو حجت است كه يكى از راه نقض اقامه شده و ديگرى از راه اثبات نقيض دعوى آنان.

حاصل دليل اول كه جمله مورد بحث بيانگر آن است اين است كه اگر دعوى شما مبنى بر اينكه شما پسران خدا و دوستان اوئيد و در نتيجه از تعذيب الهى ايمنند و خداى تعالى راهى به تعذيب شما ندارد چون از همه عذابهاى دنيايى و آخرتى ايمن هستيد دعوى درستى است پس به من بگوئيد اين عذابى كه هم اكنون به خاطر گناهانى كه داريد در آن واقع شده‏ايد و بطور مستمر در آن مى‏سوزيد چيست؟ عذابى كه شما يهوديان به كيفر كشتن پيامبرانتان و افراد صالح از مردم خود و به كيفر فسق و فجورى كه همواره در بينتان جارى است، از قبيل پيمان شكنى‏ها، و مخصوصا پيمانهايى كه با خداى تعالى بستيد، و تحريف كلمات خدا از جاى خودش، و كتمان آيات خدا و كفر به آن و هر نوع طغيان و تجاوزى كه مرتكب شديد، بر سرتان آمد بعضى‏ها مسخ شديد و بعضى ديگرتان به تقدير الهى گرفتار ذلت و مسكنت گشتيد و ستمكاران بر شما مسلط شدند و دست به كشتار يكديگر زديد، عرض و ناموس يكديگر را دريديد، خانه‏هاى خود را به دست خود ويران كرديد، اموالتان را از بين برديد، و اينك زندگيتان چون بيمارى است كه مرض بدنش را فاسد ساخته، نه زنده است كه جزء زندگان شمرده شود، و نه مرده است كه جزء مردگان بشمار آيد، نه اميد زندگى او مى‏رود و نه چون مردگان فراموش مى‏شود.

نصارا هم همين طور نه فساد معاصى و گناهانى كه در اقوام مسيحيت براه افتاد كمتر از فساد واقع در امت يهود بود، و نه انواع عذابهايى كه قبل از بعثت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و در زمان بعثت و بعد از آن تا به امروز بر سر مسيحيان دنيا آمد كمتر از عذاب يهوديان بوده، اينك اين شما خواننده عزيز و اين تاريخ، مراجعه كن ببين در باره مسيحيت و تباهى‏هاى آن چه مى‏گويد و از چه عذابها و بدبختى‏هايشان خبر مى‏دهد، قرآن كريم نيز نمونه‏هاى بسيارى را در سوره بقره و آل عمران و نساء و مائده و اعراف و سوره‏هايى ديگر ذكر نموده.

ممكن است در اينجا يهوديان مغلطه نموده بگويند: بله ما همه اين وقايع غم انگيز و بلاها كه بر سرمان آمده قبول داريم، اما اين از باب عذاب الهى نيست و نبوده بلكه از باب «البلاء للولاء» بوده است، از اين باب بوده كه خداى تعالى هر قومى را كه بيشتر دوست بدارد بيشتر گرفتار بلاهايش مى‏كند، هم چنان كه امثال اين بلاها بر بندگان صالح خدا از انبيا و

رسولان خدايى چون ابراهيم و اسماعيل و يعقوب و يوسف و زكريا و يحيى و غير ايشان گرفته تا خود شما مسلمانان نيز به نظائر آن مبتلا شده‏ايد، جنگ احد و جنگ موته و ساير غزوات نمونه‏اى از آن گرفتاريها است، چطور شد كه وقتى اين ناملايمات به ما متوجه مى‏شود آن را عذابهاى الهى مى‏خوانيد و وقتى خود شما به آن مبتلا مى‏شويد عنوان نعمت و كرامت به آن مى‏دهيد.

#### مردم به اختلاف مقام و موقعيتى كه نسبت به پروردگارشان دارند، در ابتلاء به بلايا و مصائب دنيوى بر سه دسته‏اند

در پاسخ مى‏گوئيم: در اين هيچ شكى و بحثى نيست كه ناملايمات جسمى و بلاها و مصائب دنيوى همانطور كه بر سر مؤمنين مى‏تازد بر سر كفار نيز مى‏تازد، هم صالحان را مى‏گيرد و هم طالحان را اين خود سنت الهى است كه در بندگان گذشته او نيز جريان داشته، الا اينكه عنوان و اثر اين بلاها با اختلاف ديدگاه‏ها و موقعيت‏ها فرق مى‏كند، تا ببينى بندگان خدا نسبت به پروردگارشان در چه موقعيتى و مقامى قرار دارند.

بله آن بنده‏اى كه صلاح و سداد در سويداى دلش جايگير شده و فضيلت انسانيت در جوهره ذاتش جاى گرفته، - چون انبياى گرام و افراد تالى تلو آنان - وقتى با مصائب و محنت‏هاى دنيوى روبرو مى‏شود، بجز فعليت يافتن فضائل جا گرفته در نفسشان اثرى ندارد، مصائب و محنت‏ها آن فضائل را كه تا كنون نهفته و بى اثر بود به فعليت مى‏رساند، هم خود آنان از آن فضائل فعليت يافته برخوردار مى‏شوند، و هم ديگران را برخوردار مى‏سازند، پس اين نوع مصائب و يا به عبارتى مصائب اين نوع افراد در عين اينكه مايه كراهت طبع است، چيزى و عنوانى جز بليت و پيش آمد الهى ندارد، و اگر خواستى مى‏توانى بگويى اين مصائب براى اين نوع افراد ترفيع درجه است.

و اما آن افرادى كه نه صلاح و سداد در سويداى دلشان جاى گرفته و نه شقاوت و فسق، وقتى مصائب و بلاها بر آنان هجوم مى‏آورد، راه كفر يا ايمان و صلاح و يا طلاح آنان را مشخص مى‏سازد، در نتيجه مصائب براى اينگونه افراد جنبه امتحانات و آزمايش الهى را دارد خداى تعالى اينگونه افراد را مى‏آزمايد تا معلوم شود آيا راه بهشت را پيش مى‏گيرند و يا راه دوزخ را.

در مقابل آن دو طائفه، طائفه سومى هست كه در زندگيشان جز بر هواى نفس تكيه و اعتماد ندارند، و جز با فساد و افساد و فرو رفتن در لجنزار شهوت و غضب انس نمى‏ورزند و هيچگاه فضيلت را بر رذيلت و خضوع در برابر حق را بر استكبار نسبت به خداى تعالى بر نمى‏گزينند، هم چنان كه قرآن داستان اين طائفه را سروده نمونه‏هايى چون امت نوح و قوم عاد و ثمود و مردم فرعون و اصحاب مدين و قوم لوط را آورده، قهرا مصائب براى اين طائفه جنبه عذاب دارد، و خداى تعالى مى‏خواهد با فرستادن بلاها نسل اين طائفه را بر اندازد.

حوادث و بلايا براى مسلمين، امتحان و براى منحرفين از اسلام نكال و عذاب بوده است‏

و خداى تعالى همه اين معانى يعنى معناى عذاب طائفه اول و دوم و سوم را در يك آيه جمع كرده و مى‏فرمايد: ﴿وَ تِلْكَ اَلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ اَلنَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلظَّالِمِينَ، وَ لِيُمَحِّصَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ اَلْكَافِرِينَ﴾.

تاريخ يهود از زمان بعثت موسى (علیه السلام) تا زمان بعثت محمد خاتم الانبيا (صلى الله عليه وآله و سلم) - كه بيش از دو هزار سال است - و همچنين تاريخ نصارا از زمانى كه عيسى (علیه السلام) به آسمان برده شد تا زمان ظهور اسلام، - بطورى كه مى‏گويند تقريبا ششصد سال طول كشيده - مالامال از انواع جرائم و گناهانى است كه اين دو ملت مرتكب شدند، و در ارتكاب گناهان هيچ گناهى را فروگذار نكردند تا آنجا كه بدون ندامتى و شرمى كارشان به اصرار و استكبار كشيده شد، و معلوم است كه بلاها و مصائبى كه بر سر اين دو ملت آمده جنبه‏اى به غير از عذاب و عنوانى به غير از نكال نداشته، و نمى‏تواند داشته باشد.

بخلاف مسلمين كه اگر آنها نيز به بلاهايى مبتلا شدند يا در نظر گرفتن اينكه بلاها از نظر طبيعت كه اين عالم دارد چيزى بجز حوادث عادى نبوده، حوادثى كه دست تدبير الهى آنها را پيش مى‏آورده و مى‏آورد اين سنتى است از خداى تعالى كه همواره جارى بوده و همواره جارى خواهد بود، آرى‏ ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اَللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ ، و اين حوادث بالنسبه به حال مسلمانانى كه مبتلا به آن مى‏شده‏اند - البته سخن ما در باره مسلمانانى است كه بر طريق حق استوار بودند چيزى به جز امتحان نبوده هم چنان كه نسبت به مسلمانانى كه از راه اسلام منحرف شدند چيزى بجز نكال و عذاب نبوده و از نظر اسلام احدى نمى‏تواند ادعا كند كه من به خاطر اينكه در شناسنامه‏ام مسلمانم نزد خداى تعالى كرامتى و حرمتى على حده دارم، زيرا قرآن كريم چنين كرامتى و چنين احترامى براى احدى اثبات نكرده، تا چه رسد به اينكه مسلمانان را پسران خدا و دوستان او بداند، و اسلام هيچ اعتنايى به اسماء و القاب ندارد.

بلكه در خطاب به مسلمانان فرموده: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا اَلْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اَللَّهُ

اَلَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ اَلصَّابِرِينَ﴾؟ تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ اَلرُّسُلُ أَ فَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ اِنْقَلَبْتُمْ عَلىَ أَعْقَابِكُمْ وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلىَ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اَللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِي اَللَّهُ اَلشَّاكِرِينَ﴾ و نيز فرموده: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ اَلْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لاَ يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اَللَّهِ وَلِيًّا وَ لاَ نَصِيراً﴾ .

و در اين آيه يعنى آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ وجهى ديگر هست، و آن اين است كه مراد از «عذاب»، عذاب اخروى باشد و كلمه «يعذبكم» به معناى آينده است، نه به معناى استمرار كه در وجه سابق گفته شد، و از اين باب به اهل كتاب فرموده: «پس چرا خدا در قيامت شما را عذاب مى‏كند»، كه اهل كتاب خود اعتراف دارند به اينكه در برابر گناهانشان فى الجمله و تا حدودى مى‏بينند، اما يهوديان اعتراف دارند دليلش حكايتى است كه قرآن كريم از سخنان آنان كرده و فرموده يهوديان گفتند: ﴿لَنْ تَمَسَّنَا اَلنَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً﴾ ، و اما نصارا اعتراف دارند دليلش اين است كه هر چند آنها معتقد به فدا هستند، يعنى معتقدند كه عيسى (علیه السلام) با خداى تعالى معامله‏اى كرد و آن اين بود كه به دار آويخته شود، و در عوض خداى تعالى گناهان مسيحيان را بيامرزد و ليكن همين اعتقاد فى نفسه اعتراف به اثبات گناه و عذاب است چون مى‏گويند: عذاب كشيدن مسيح و بدار آويخته شدنش به خاطر گناهان امت نصارا بود، علاوه بر اينكه انجيل‏هاى آنان گناهانى چون زنا و امثال آن را گناه مى‏داند، و كليساها نيز با اينگونه اعمال معامله گناه مى‏كنند، و به همين جهت در كليساها جايى را براى آمرزش گناهان اختصاص مى‏دهند تا گنه كار بدانجا رود، و به گناه خود اعتراف نموده و از مسئول آن غرفه آمرزش گناه خود را طلب كند، اين هم براى خود وجهى ديگر است، و ليكن وجه صحيح همان وجه اول است.

سه مقدمه براى بيان حجت عليه دعوى يهود و نصارا كه مى‏گفتند خدا راهى به عذاب كردن ما ندارد

﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ، يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ اَلْمَصِيرُ﴾ اين قسمت از آيه مورد بحث برهان دومى است كه مى‏خواهد از راه معارضه دعوى يهود و نصارا را باطل كند و حاصل اين برهان اين است كه اگر به حقيقت شما نظر كنيم همين كافى است كه دعوى شما - مبنى بر اينكه پسران خدا و دوستان اوئيد - را باطل كند، براى اينكه حقيقت ذات شما اين است كه شما بشرى هستيد از ميان انسان‌ها، و ساير موجوداتى كه خداى تعالى آفريده، و شما هيچ امتيازى از ساير مخلوقات خدا نداريد، و از ميان مخلوقات يعنى آسمان‌ها و زمين و آنچه بين آن دو است هيچ موجودى زائد بر اينكه مخلوق خدا است چيزى ندارد، همه مخلوق اويند، و او مليك و حاكم در همه است، حاكم به هر چه و به هر طور كه بخواهد، و به زودى بازگشت مخلوق به سوى پروردگار مليك و حاكمش مى‏باشد، پروردگارى كه حاكم در او و در غير او است.

وقتى مطلب چنين باشد پس خداى سبحان مى‏تواند هر كسى را كه خواست بيامرزد، و هر كسى را كه خواست عذاب كند، بدون اينكه مزيتى يا كرامتى و يا هر بهانه ديگرى از عذاب و يا مغفرت او جلوگيرى نمايد، و يا راه او را در به كرسى نشاندن اراده‏اش قطع كند، و يا بين او و آنچه اراده كرده حجابى و يا حائلى بيندازد.

پس اينكه فرمود: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾، به منزله يكى از مقدمات حجت و برهان است، و جمله: ﴿وَ لِلَّهِ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا﴾ به منزله مقدمه ديگر، و جمله: ﴿وَ إِلَيْهِ اَلْمَصِيرُ﴾ به منزله مقدمه سوم دليل است، و جمله: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ به منزله نتيجه بيان و حجتى است كه دعوى يهود و نصارا را كه گفتند خدا راهى به تعذيب ما ندارد نقض مى‏كند.

﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ﴾ راغب در مفردات خود گفته: كلمه «فتور - كه كلمه فترت از آن گرفته شده» به معناى آن حالت سستى است كه بعد از فرو نشستن خشم به آدمى دست مى‏دهد، و نيز به معناى نرمى بعد از شدت، و نيز به معناى ضعف بعد از قوت است، خداى تعالى اين ماده را در كلام خود استعمال كرده و فرمود: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ﴾، و معناى آمدن رسولى بعد از فترتى از رسولان، اين است كه رسول ما بعد از مدتى طولانى كه هيچ رسولى نفرستاديم بيامد.

و اين آيه شريفه دومين خطابى است كه به اهل كتاب شده، و متمم خطاب اول است، براى اينكه آيه اول براى اهل كتاب اين معنا را بيان كرد: كه خداى تعالى رسولى به سوى ايشان گسيل داشته، و او را با كتابى مبين تاييد نموده، و او به اذن خدا بشر را به سوى هر خيرى و هر سعادتى هدايت مى‏كند، و آيه مورد بحث بيان مى‏كند كه بيانى كه گفته شد جنبه اتمام حجت براى آنان دارد، رسول ما به اين منظور بشر را هدايت نموده هر خير و سعادتى را برايشان بيان مى‏كند، كه فردا يعنى در روز قيامت نگويند: خدايا هيچ بشير و نذيرى به سوى ما نيامد تا راه سعادت و شقاوت را براى ما بيان كند.

با اين بيان، احتمالى كه در باره آيه داده شده تاييد مى‏شود و آن احتمال اين است كه متعلق فعل‏ ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ در اين آيه همان متعلق در آيه قبل است، و بنابراين احتمال تقدير آيه چنين مى‏شود: «قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما تخفون من الكتاب» ، پس دين اسلامى كه به سوى آن دعوت مى‏شويد در حقيقت همان دين خودتان است كه به آن متدين هستيد و آن دين را تاييد مى‏كند و اگر مى‏بينيد كه در اين دين چيزهايى هست كه در دين شما نيست اين موارد اختلاف بيان همان امورى است كه رهبانان شما از معارف دين شما دزديدند و از شما پنهان داشتند.

و لازمه اين احتمال اين است كه جمله: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾، از قبيل تكرار عين خطاب قبلى باشد همان را اعاده كرده، تا بعضى از چيزهايى كه در آن خطاب ناگفته مانده، اضافه كند و آن مطلب ناگفته عبارت است از جمله: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا...﴾ و اگر جمله: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ﴾ را تكرار كرد براى اين بود كه بين آنچه گفته شد و بين اين جمله ناگفته، فاصله زياد شده بود و به عبارت اصطلاحى بين متعلق و متعلق فاصله آن قدر شده بود كه متعلق به متعلق نمى‏چسبيد، و اين قسم تكرارها در كلام معمولى انسان‌ها بسيار است، از آن جمله شاعر مى‏گويد:

قربا مربط النعامة منى \*\*\* لقحت حرب وائل عن حيال

قربا مربط النعامة منى \*\*\* ان بيع الكريم بالشسع غال‏

كه شاعر خواسته است بگويد: جايگاه نگهدارى شترمرغان را به من بدهيد زيرا شما كريم هستيد و شخص كريم اگر چيز گرانبهايى را به يك بند كفش بفروشد باز خريدار مغبون

است و چون جمله معترضه (لقحت حرب وائل عن حيالى - كه آتش جنگ وائل در برابرم شعله‏ور شد) بين صدر و ذيل كلام فاصله شده بود، مجددا صدر كلام را تكرار كرد.

در مقابل آن احتمال، احتمال ديگرى هست و آن اين است كه خطاب‏ ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ﴾ تكرار خطاب قبلى نباشد بلكه خطابى از نو باشد و جمله‏ ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ نيز اشاره به همان بيان قبلى نباشد بلكه متعلق آن حذف شده باشد يا براى اينكه خواسته باشد عموميت را برساند يعنى بفرمايد: «اى اهل كتاب رسولى به سوى شما آمد تا همه چيز را براى شما بيان كند» البته همه چيزهايى كه احتياج به بيان دارد و يا براى بزرگداشت آنچه حذف شده و خواسته باشد بفهماند: «اين رسول به سوى شما آمد تا امرى عظيم را كه شما محتاج به بيان آن هستيد برايتان بيان كند» و جمله: ﴿عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ﴾ بى اشعار و بلكه بى دلالت نيست بر اينكه آن حاجت چيست، چون معناى آيه روى هم چنين است: «رسولى به سوى شما آمد تا برايتان بيان كند چيزى را كه گذشت مدتى طولانى از آخرين پيامبر قبلى و نيامدن پيامبرى ديگر شما را محتاج به بيان آن نموده است.»

جمله: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَ لاَ نَذِيرٍ...﴾ متعلق است به جمله: «قد جاءكم»، چيزى كه هست در اين ميان كلمه: «حذر» و يا كلمه: «لئلا» از اول آن افتاده و تقدير جمله چنين است: «حذر أن تقولوا» و يا «لئلا تقولوا» يعنى: «ما اين رسول را فرستاديم تا مبادا شما چنين و چنان گوئيد» و يا «ما اين رسول را فرستاديم تا شما چنين و چنان نگوئيد».

#### اعتقاد به محال بودن نسخ و بداء مستلزم محدود دانستن قدرت خداى تعالى است‏

و جمله: ﴿وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ گويى مى‏خواهد توهمى را كه ممكن است به ذهن افرادى بيايد رفع كند، چون يهوديان به خاطر اينكه نسخ و بداء را محال مى‏پنداشتند معتقد بودند كه شريعت تورات نسخ نخواهد شد و بعد از آن ديگر شريعتى نخواهد آمد، خداى تعالى در جمله مورد بحث اين توهم را دفع نموده و مى‏فرمايد: اين عقيده شما با عموميت قدرت حقتعالى منافات دارد، شما داريد با اين عقيده باطل خود قدرت خدا را محدود مى‏كنيد با اينكه خداى تعالى بر هر چيزى قادر است، هم بر نسخ و هم بر بداء، و ما در جلد اول در تفسير آيه شريفه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا...﴾ پيرامون اين مساله بحث كرديم.

\*\*\*

گفتارى در اينكه قرآن كريم چه طريقه‏اى براى تفكر پيشنهاد كرده و اين بحثى است مختلط از مطالب قرآنى و فلسفى و روايتى‏

هيچ ترديدى نداريم در اينكه حيات انسانى، حياتى است فكرى، نه چون حيوانات غريزى و طبيعى، زندگى بشر سامان نمى‏گيرد مگر به وسيله ادراك كه ما آن را فكر مى‏ناميم و از لوازم فكرى بودن زندگى بشر يكى اين است كه هر قدر فكر صحيح‏تر و كامل‏تر باشد قهرا زندگى انسانى استوارتر خواهد بود، پس زندگى استوار حال به هر سنتى كه باشد و در هر طريقى كه افتاده باشد طريقى سابقه‏دار، يا بى سابقه، ارتباط كامل با فكر استوار دارد و زندگى استوار مبتنى و مشروط به داشتن فكر استوار است، حال هر قدر استوارى فكرى بيشتر باشد استوارى زندگى بيشتر و هر قدر آن كمتر باشد اين نيز كمتر خواهد بود.

خداى تعالى هم در كتاب عزيزش به طرق مختلف و اسلوب‏هاى متنوع به اين حقيقت اشاره نموده، از آن جمله فرموده: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي اَلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ .

و نيز فرموده: ﴿هَلْ يَسْتَوِي اَلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ اَلَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ .

همچنين فرموده: ﴿يَرْفَعِ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ و باز مى‏فرمايد: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ اَلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ اَلَّذِينَ هَدَاهُمُ اَللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ و آيات بسيار ديگرى از اين قبيل كه نيازى به ايراد همه آنها نيست، پس در اينكه قرآن كريم بشر را به فكر صحيح دعوت نموده و طريقه صحيح علم را ترويج فرموده، هيچگونه ترديدى نيست.

قرآن، تشخيص فكر صحيح و اقوم را به عقل فطرى بشر احاله نموده است‏

قرآن كريم علاوه بر اين، بيان كرده كه فكر صحيح و طريقه درست تفكر، انسان را به چه چيزهايى هدايت مى‏كند، از آن جمله فرموده: ﴿إِنَّ هَذَا اَلْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ ، يعنى به ملتى و يا سنتى و يا به عبارت ديگر طريقه‏اى هدايت مى‏كند كه استوارتر از آن نيست، و به هر حال آن طريقه و سنت صراطى است حياتى و طريقه‏اى است براى زندگى و معلوم است كه استوارتر بودن آن از طرق ديگر، موقوف بر اين است كه طريق تفكر در آن از هر طريق تفكرى استوارتر باشد، طريقه‏اى است كه به حكم آيات زير يكسره نور است و صراط مستقيم است (توجه بفرمائيد): ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اَللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اَللَّهُ مَنِ اِتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ اَلسَّلاَمِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُمَاتِ إِلَى اَلنُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ و صراط مستقيم عبارت است از راه روشنى كه هيچ اختلافى در آن نباشد و علاوه بر اين هيچگاه از رساندن رهرو خود به هدف تخلف نداشته و دو هوا نباشد و از اين گذشته با حقى كه مطلوب هر انسان حق جويى است مناقضت و ناسازگارى نداشته باشد و علاوه بر اين راهى است كه بعضى از اجزاى آن نقيض بعض ديگرش نباشد.

و اما اينكه آن فكر صحيح و اقوم كه قرآن كريم بشر را به سوى آن دعوت و تشويق كرده، چگونه تفكرى است؟ قرآن عزيز آن را معين نكرده بلكه تشخيص آن را به عقل فطرى بشر احاله نموده، چون عقل بشر در صورتى كه آزادى خداداديش محفوظ مانده باشد خودش آن فكر صحيح را مى‏شناسد، تشخيص آن در نفوس بشر همواره ثابت و مرتكز است.

و شما خواننده عزيز اگر در آيات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمايى، خواهى ديد كه بشر را شايد بيش از سيصد مورد «به تفكر» «تذكر» و يا «تعقل» دعوت نموده و يا به رسول گرامى خود يادآور مى‏شود كه با چه دليلى حق را اثبات و يا باطل را ابطال كند و خلاصه كلام اينكه از اين آيات مى‏توان فهميد كه راه صحيح تفكر از نظر قرآن چه راهى است و ما در اينجا به عنوان نمونه چند آيه را مى‏آوريم (توجه فرمائيد): ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اَللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ اَلْمَسِيحَ اِبْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ...﴾ كه ترجمه‏اش گذشت و در حكايت اينكه انبيا و اوليايش چون نوح و ابراهيم و موسى و ساير انبياى بزرگوارش و لقمان و مؤمن آل فرعون و

ساير اوليايش در برابر خصم چه جور استدلال كرده‏اند، فرموده: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اَللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لاِبْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ اَلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اَللَّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ و در حكايت از ساحران فرعون فرموده: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلىَ مَا جَاءَنَا مِنَ اَلْبَيِّنَاتِ وَ اَلَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ اَلْحَيَاةَ اَلدُّنْيَا﴾ .

#### خداى تعالى بندگان را به اطاعت كور كورانه مامور نكرده است‏

و خداى تعالى در هيچ جا از كتاب مجيدش حتى در يك آيه از آن بندگان خود را مامور نكرده به اينكه او را كوركورانه بندگى كنند و يا به يكى از معارف الهيش ايمانى كوركورانه بياورند و يا طريقه‏اى را كوركورانه سلوك نمايند، حتى شرايعى را هم كه تشريع كرده و بندگانش را مامور به انجام آن نموده، با اينكه عقل بندگان قادر بر تشخيص ملاك‏هاى آن شرايع نيست مع ذلك آن شرايع را به داشتن آثارى تعليل كرده (يا بشر خود را محتاج به آن آثار مى‏داند و يا به آنان فهمانده) كه محتاج به آن آثار هستند نظير نماز، كه هر چند عقل بشر عاجز از تشخيص خواص و ملاك‏هاى آن است، ليكن با اين حال وجوب آن را تعليل كرده به اينكه نماز، شما را از فحشاء و منكر باز مى‏دارد و البته ياد خدا اثر بيشترى دارد: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ تَنْهىَ عَنِ اَلْفَحْشَاءِ وَ اَلْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اَللَّهِ أَكْبَرُ﴾ و در باره روزه فرموده: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ

اَلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ .

و در باره وضو فرموده: ﴿مَا يُرِيدُ اَللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و آياتى ديگر از اين قبيل.

و اين ادراك عقلى يعنى تشخيص اينكه طريقه فكر صحيح كدام است كه قرآن كريم تصديق حق بودن و خير بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت مى‏كند را به چنان فكرى حواله مى‏دهد، و نيز تصديق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه كه از آن نهى مى‏كند را به چنان فكرى واگذار نموده، در نهاد خود ما انسان‌ها است، يعنى خود ما با فطرتمان تشخيص مى‏دهيم كه طريقه فكر صحيح كدام است، با فطرتى كه در همه آنها يكسان هستند، و هيچگاه دستخوش تغيير و تبديل نگشته، و مورد اختلاف واقع نمى‏شود، كه يك انسان بگويد فطرت من چنين حكم مى‏كند، و انسانى ديگر بگويد فطرت من چنين حكم نمى‏كند بلكه بگونه‏اى ديگر حكم مى‏نمايد، آرى فطرت امرى است كه حتى دو فرد انسان در احكام آن اختلاف ندارند و اگر اختلافى و نزاعى فرض شود از قبيل نزاع در بديهيات است كه وقتى خوب شكافته شود معلوم مى‏شود يكى از دو طرف و يا هر دو طرف مورد نزاع را آن طور كه بايد تصور نكرده‏اند، چون نتوانسته‏اند به يكديگر بفهمانند (نظير مشاجره و نزاع آن سه نفر هم غذا كه يكى پيشنهاد مى‏كرد امروز نان و انگور بخوريم، آن ديگرى كه ترك بود به شدت انكار مى‏كرد، و مى‏گفت: نه بايد كه چرك و اوزوم بخوريم، سومى كه عرب بود مى‏گفت حتما بايد خبز و عنب بخوريم، در حالى كه معناى هر سه گفتار يك چيز بود يعنى «نان و انگور» «مترجم»).

#### فطرت انسان‌ها در تشخيص طريقه فكر صحيح يكسان است و هيچگاه دستخوش تغيير و تبديل نگشته‏

و اما اينكه آن «طريقه صحيح تفكر» كه گفتيم فطرت هر انسانى آن را تشخيص مى‏دهد چيست؟ جواب: اگر در هر چيزى شك بكنيم در اين معنا شكى نداريم و نمى‏توانيم ترديد داشته باشيم كه بيرون از چهار ديوار وجود ما حقائقى وجود دارد، كه مستقل از وجود ما و جداى از اعمال ما است، نظير مسائل مبدأ و معاد و مسائل ديگر رياضى و طبيعى و امثال آن، كه اگر ما بخواهيم ارتباطى صحيح با آن حقائق داشته باشيم، و آنها را آن طور كه هست دريابيم، و يقين كنيم كه آنچه دريافته‏ايم حقيقت و واقع آن حقائق است، دست به دامن

قضاياى اوليه و بديهيات عقلى مى‏شويم كه جاى شك در آنها نيست و يا به لوازم آن بديهيات متمسك شده و آنها را به ترتيب فكر خاصى طورى رديف مى‏كنيم كه منظور و گم شده خود را از آن نتيجه بگيريم، مثلا بگوئيم اين مطلب بديهى است كه «الف» مساوى است با «ب»، اين نيز مسلم است كه «ب» مساوى است با «جيم»، پس معلوم مى‏شود كه «الف» نيز مساوى است با «جيم» و يا بگوئيم: اگر «الف» مساوى باشد با «ب» بطور مسلم «جيم» نيز مساوى خواهد بود با «دال»، و اگر جيم مساوى با «دال» باشد قطعا «ها» نيز مساوى با «ذاء» خواهد بود، پس نتيجه مى‏گيريم كه اگر «الف» مساوى با «ب» باشد، قهرا و قطعا «ها» هم مساوى با «زاء» خواهد بود، و يا مى‏گوئيم: اگر «الف» مساوى با «ب» باشد، قهرا و قطعا «جيم» هم مساوى با «دال» خواهد بود، و چون يقين داريم كه «الف» مساوى با «ب» است، پس مسلما «ب» مساوى با جيم نيز هست.

و اين چند شكلى كه ما در اينجا آورديم و مواد اوليه‏اى كه بدان اشاره نموديم امورى است بديهى كه انسان داراى فطرت سليم، امتناع دارد از اينكه در باره آنها شك كند مگر آنكه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شده باشد، بطورى كه مطالب ضرورى و بديهى را هم نتواند بفهمد، يك مفهوم تصورى را بجاى مفهومى ديگر بگيرد، و يك مفهوم تصديقى را بجاى مفهوم تصديقى ديگرى اتخاذ كند، هم چنان كه غالب شكاك‏ها كه در بديهيات هم شك مى‏كنند علت شكاك شدنشان اين است كه از يك مفهوم بديهى چيز ديگرى مى‏فهمند.

#### طريقه استنتاج از قضاياى اوليه بديهى (طريقه منطقى) راهى است اجتناب ناپذير

و ما وقتى به تمامى تشكيك‏ها و شبهاتى كه بر اين طريقه منطقى ياد شده، وارد شده و مراجعه كنيم مى‏بينيم كه خود اين شكاكها نيز همه اعتمادشان در استنتاج دعاوى و مقاصد خود بر امثال قوانين مدونه در منطق است، كه يا مربوط به ماده قضايا است و يا مربوط به هيات آنها، بطورى كه اگر گفتار آنان را شكافته و تحليل نمائيم و سپس مقدمات ابتدايى آن را يكى يكى كنار بگذاريم مى‏بينيم كه آن مقدمات عينا همان مواد و هيات‏هاى منطقى است كه از آن فرار مى‏كردند، و بر آن خرده مى‏گرفتند، و اگر يكى از آن مقدمات و يا هيات‏ها را به شكلى تغيير دهيم كه از نظر منطق به نتيجه نمى‏رسد، مى‏بينيم كه گفتار آنان نيز نتيجه نمى‏دهد و خود آنان نيز اعتراض مى‏كنند كه چرا فلان مقدمه را تغيير داديد، و اين خود روشن‏ترين دليل است بر اينكه شكاكان نيز به حكم فطرت انسانيشان صحت منطق را قبول داشته و به درستى اصول آن اعتراف دارند و حتى نه تنها اعتراف دارند بلكه در استدلالهاى خود به كارش مى‏بندند، پس اگر دم از انكار آن مى‏زنند از باب لجاجت است، و با يقين به درستى آن، انكارش مى‏كنند.

چند نمونه از گفته‏هاى منكرين منطق و پاسخ به آنها

اينك چند نمونه از گفتار منكرين منطق‏

1- گروهى از متكلمين گفته‏اند: «اگر علم منطق طريقه‏اى باشد كه انسان را به واقعيات مى‏رساند، بايد در بين خود اهل منطق هيچ اختلافى رخ ندهد، در حالى كه مى‏بينيم خود آنان در آرايشان اختلاف دارند».

اين گفتار، خود يك برهان منطقى است و گوينده آن بدون اينكه خودش توجه داشته باشد قياس استثنايى را در آن به كار برده و اشتباهى كه كرده اين است كه طرفداران منطق مى‏گويند «منطق آلت و وسيله‏اى است كه استعمال صحيح و درست آن فكر بشر را از خطا حفظ مى‏كند»، و هرگز نگفته‏اند كه استعمال آن به هر طور كه باشد چه درست و چه نادرست، فكر را از خطا حفظ مى‏نمايد، و اگر خود منطقى‏ها در آرايشان اختلاف دارند به خاطر اين است كه يكى از دو طرف بطور صحيح منطق را به كار نبرده، و اين قضيه بدان ميماند كه كسى بگويد شمشير وسيله و آلت قطع است و درست هم گفته، ليكن آلت قطع بودن آن شرط دارد و آن اين است كه به طريقه‏اى صحيح استعمال شود.

2- و گروهى ديگر از متكلمين گفته‏اند: «قوانين منطق خودش ساخته و پرداخته فكر بشر است و بشر آن را تدوين و به تدريج تكميل كرد، چگونه مى‏تواند ثبوت حقائق واقعى را تضمين نمايد، و چگونه مى‏توان گفت كسى كه علم منطق ندارد و يا دارد و استعمالش نمى‏كند به واقعيت حقيقتها نمى‏رسد.»

اين اشكال نيز مانند اشكال قبلى يك قياس استثنايى است آن هم از زشت‏ترين انواع مغالطه، زيرا صاحبان اين گفتار در معناى تدوين راه غلط را رفته‏اند، براى اينكه معناى تدوين كشف تفصيلى از قواعدى است كه به حكم فطرت - البته فطرت سر بسته و نشكفته - براى انسان معلوم است، معناى تدوين اين است نه ساختن و پرداختن.

3- بعضى ديگر از همين متكلمين گفته‏اند: «علم منطق لاطائلاتى است كه به منظور بستن در خانه آل محمد (علیه السلام) سر هم بافته‏اند، سازندگان اين علم منظورشان اين بوده كه مردم را از پيروى كتاب و سنت باز دارند و بر هر مسلمانى واجب است كه از پيروى علم منطق اجتناب كند».

اين گفتار نيز خود مركب از چند قياس اقترانى و استثنايى منطقى است. «قياس اقترانى» عبارت است از قياسى كه نتيجه آن بدون حفظ شكل و هيات در قياس موجود باشد، مانند اينكه مى‏گوئيم: «عالم متغير است - و هر متغير حادث است - پس عالم حادث است» كه دو كلمه «عالم» و «حادث» موجود، در نتيجه بدون اينكه كنار هم باشند در قياس موجودند، ولى در قياس استثنايى نتيجه حتى با هيات و شكل مخصوصش در قياس موجود است مى‏گويند: اگر خورشيد در آمده باشد روز موجود است، و ليكن خورشيد در آمده است كه نتيجه مى‏گيريم پس روز موجود است كه جمله «روز موجود است» با همين شكل و هيات در قياس مى‏باشد و صاحب اين استدلال توجه نكرده كه تاسيس يا تدوين يك طريقه ربطى به فرض فاسد مؤسس ندارد، ممكن است شخصى براى به دست آوردن يك هدف فاسد، راهى را احداث كند و راه سازيش خوب باشد ولى غرضش فاسد و بد باشد، شمشير فى نفسه چيز خوبى است زيرا وسيله دفاع است، ولى ممكن است شخصى شمشير را درست كند براى كشتن يك مظلوم، و همچنين دين خدا كه بزرگترين نعمت خدا است و بسيار خوب است ولى ممكن است فردى اين دين را در راه بدام انداختن متدينين بكار ببرد، يعنى در بين مردمى متدين اظهار ديانت كند تا آنان به وى اعتماد كنند و آن گاه كلاه سرشان بگذارد.

4- بعضى ديگرشان گفته‏اند: «درست است كه سلوك بر طبق منطق سلوكى عقلى است، ليكن بسا مى‏شود كه سلوك عقلى آدمى را به نتيجه‏اى مى‏رساند كه خلاف صريح كتاب و سنت است، هم چنان كه مى‏بينيم آراى بسيارى از فيلسوف‏نماها به چنين نتائجى منتهى شده است».

اين گفتار نيز از قياسى اقترانى تشكيل شده، چيزى كه هست در آن مغالطه شده از اين جهت كه: «به خطا انجاميدن آراى فلسفى نه به خاطر شكل قياس‏هاى منطقى آن است، و نه به خاطر ماده‏هاى بديهى آن، بلكه بعضى از مواد آن آراى فاسد بوده، و در نتيجه آميختنش با مواد صحيح به نتيجه فاسد منتهى شده است».

5- گروه ديگرى از اينان نيز گفته‏اند كه: «منطق تنها عهده‏دار تشخيص شكل برهان صحيح و منتج از شكل باطل و غير منتج است، منطق صرفا براى اين است كه به ما بفهماند كه از مواد و قضايا (هر چه مى‏خواهد باشد) چه جور قياس تشكيل دهيم، تا به نتيجه برسيم، و چه جور تشكيل بدهيم به نتيجه نمى‏رسيم، و اما مواد و قضايا چه باشد منطق عهده‏دار

آن نيست، و قانونى نداريم كه آدمى را از خطاى در باره مواد حفظ كند، و تنها چيزى كه آدمى را از خطا حفظ مى‏كند مراجعه به اهل بيت معصوم (علیه السلام) است، پس راهى جز مراجعه به آنان وجود ندارد».

گفتار فوق نيز شاخه‏اى از منطق مى‏باشد كه نام آن مغالطه است و علت مغالطه بودن آن اين است كه صاحب اين گفتار خواسته است با اين بيان خود و اخبار آحاد و يا مجموع آحاد و ظواهر ظنى كتاب را حجت كند، و اثبات نمايد كه به اين دليل اخبار آحاد و ظواهر كتاب حجت است در حالى كه اين دليل سخن از عصمت امامان و مصونيت كسانى دارد كه پيرو سخنان معصوم باشند، و معلوم است كه اين مصونيت وقتى به دست مى‏آيد كه معلوم و يقينى شود كه فلان حديث كلام امام است و از امام يا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) صادر شده، و نيز يقين شود كه مراد امام از اين كلام چه معنايى است؟ و اخبار آحاد چنين اخبارى نيست براى اينكه ما يقين نداريم كه تك تك اين احاديث از امام (علیه السلام) صادر شده، هم صدورش ظنى است و هم دلالتش، و همچنين ظواهر كتاب و هر دليل ديگرى كه دلالتش ظنى باشد، و وقتى معيار در مصونيت ماده يقينى باشد پس چه فرقى هست بين ماده يقينى‏اى كه از ائمه (علیهم السلام) گرفته شده باشد، و بين ماده يقينى كه از مقدمات عقلى به دست آمده باشد، هيات قياس را هم كه خود گوينده قبول داشت، پس ناگزير است منطق را بپذيرد.

و اينكه گفت: «بعد از اين همه اشتباه، ديگر براى آدمى اعتماد و يقينى به مواد عقلى حاصل نمى‏شود» اولا سخنى است بى دليل و ثانيا خود آن نيز مقدمه‏اى است عقلى، و برهانى است اقترانى، به اين شكل: «آنچه مردم بدان نياز دارند در قرآن هست، و هر كتابى كه چنين باشد بى نياز كننده از غير خودش است، پس قرآن بى نياز كننده از غير خودش مى‏باشد».

6- بعضى ديگرشان گفته‏اند: «تمامى آنچه كه نفوس بشرى و جانها و دلها نيازمند به آن است در گنجينه قرآن عزيز نهفته و در اخبار اهل بيت عصمت (علیه السلام) مخزون است، با اين حال ديگر چه حاجت به نيم خورده كفار و ملحدين داريم؟».

#### جواب به اين سخن كه بعضى گفته‏اند نيازهاى ما در كتاب و سنت مخزون است پس چه نيازى به نيم خورده كفار؟

جواب از اين اشكال اين است كه احتياج ما به منطق عين احتياجى است كه ما در خود اين گفتار مشاهده مى‏كنيم و مى‏بينيم كه اين گفتار به صورت يك قياس اقترانى منطقى تشكيل يافته، و در آن موادى يقينى استعمال شده، چيزى كه هست از آن جهت كه در آن مغالطه‏اى شده نتيجه سويى ببار آورده و آن اين است كه: «با داشتن كتاب و سنت حاجتى به

منطق نداريم»، و آن مغالطه اين است كه:

اولا: كتاب و سنت پيرامون علم منطق و قواعد آن بحث نمى‏كند، بلكه بحثش در خلال كتاب و سنت است، پس ما براى اينكه بدانيم در كتاب و سنت چه قواعدى از منطق بكار رفته ناگزيريم اول منطق و قواعد آن را مستقل و جداى از كتاب و سنت بخوانيم، و بدانيم تا بفهميم در فلان آيه و يا حديث از چه راهى استدلال شده است.

و ثانيا: محتاج نبودن كتاب و سنت به منطق و بى نيازى آن دو از هر ضميمه ديگرى كه به آن بپيوندند يك مطلب است، و محتاج بودن مسلمانان در فهم كتاب و سنت به علم منطق مطلبى ديگر است، و صاحب گفتار بالا اين دو را با هم خلط كرده و گفتار او و امثال او نظير گفتار طبيبى است كه كارش بحث و تحقيق در احوال بدن آدمى است، و ادعا كند كه من هيچ حاجتى به علم طبيعى و اجتماعى و ادبى ندارم، و اين علوم اصلا لازم نيست، و ما مى‏دانيم كه اين سخن درست نيست، زيرا همه علوم با انسان ارتباط دارند و يا نظير كار انسان جاهلى است كه اصلا حاضر نيست علمى بياموزد، و وقتى از او علت مى‏پرسند بگويد خمير مايه همه علوم در فطرت انسان است.

و ثالثا: اين خود كتاب و سنت است كه بشر را دعوت مى‏كند به اينكه هر چه بيشتر طرق عقليه صحيح را به كار ببندد، (و ما مى‏دانيم كه طرق عقليه صحيح، چيزى جز مقدمات بديهى و يا متكى بر بديهيات نيست)، اين قرآن كريم است كه مى‏فرمايد: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ اَلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ اَلَّذِينَ هَدَاهُمُ اَللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ ، در اين مقوله آيات و اخبار بسيارى هست كه انسان‌ها را به تفكر صحيح دعوت مى‏كند، بله كتاب و سنت از پيروى هر چيزى كه مخالف صريح و قطعى آن دو است نهى مى‏كند، و اين هم صرف تعبد نيست، بلكه جهتش اين است كه كتاب و سنتى كه قطعى باشد حكمى كه مى‏كنند خود از مصاديق احكام عقلى صريح است، يعنى عقل صريح آن را حق و صدق مى‏داند، و محال است كه دوباره عقل برهان اقامه كند بر بطلان چيزى كه خودش آن را حق دانسته.

و احتياج انسان به تشخيص مقدمات عقليه حقه از مقدمات باطله و سپس تمسك كردن

به آنچه كه حق است عينا مثل احتياجى است كه انسان به تشخيص آيات و اخبار محكمه از آيات و اخبار متشابه و سپس تمسك به آنچه محكم است دارد، و نيز مثل احتياجى است كه انسان به تشخيص اخبار صحيح از اخبار جعلى و دروغى دارد كه اينگونه اخبار يكى دو تا هم نيست.

و رابعا: حق حق است هر جا كه مى‏خواهد باشد و از هر كسى كه مى‏خواهد سر بزند، صرف اينكه علم منطق را فلان كافر يا ملحد تدوين كرده باعث نمى‏شود كه ما آن علم را دور بيندازيم، ايمان، كفر، تقوا و فسق تدوين كننده يك علم نبايد ما را وادار كند - با تشخيص اينكه آنچه گفته حق است صرفا به خاطر دشمنى‏اى كه با او داريم - علم او را دور انداخته از حق اعراض كنيم، و اين خود تعصبى است جاهلانه كه خداى سبحان آن را و اهل آن را در كتاب مجيدش و نيز به زبان رسول گراميش مذمت فرموده است.

7- بعضى ديگرشان گفته‏اند: «طريق احتياط در دين كه در كتاب و سنت امرى مندوب و پسنديده شمرده شده اقتضا مى‏كند كه آدمى به ظواهر كتاب و سنت اكتفاء نموده از پيروى اصول و قواعد منطقى و عقلى دورى گزيند، براى اينكه در اين كار احتمال آن هست كه آدمى به هلاكت دائمى بيفتد، و دچار شقاوتى گردد كه بعد از آن ديگر و تا ابد سعادتى نخواهد بود».

پاسخ از اين گفتار اين است كه در خود اين بيان عينا اصول منطقى و عقلى كار رفته، چون مشتمل است بر يك قياسى استثنايى، كه مقدمات عقليه‏اى در آن أخذ شده مقدماتى كه عقل خودش به تنهايى هر چند كه كتاب و سنتى نباشد آن مقدمات را واضح و روشن مى‏داند، با اين حال چگونه مى‏خواهد با اين گفتار منطقى منطق را رد كند؟ علاوه بر اينكه سر و كار داشتن با مطالب عقلى براى كسى خطرى است كه استعداد فهم مسائل دقيق عقلى را نداشته باشد، و اما كسى كه چنين استعدادى را دارد هيچ دليلى از كتاب و سنت و عقل حكم نمى‏كند بر اينكه او نيز بايد از مسائل عقلى محروم باشد و حق ندارد حقائق معارفى را بفهمد كه مزيت و برترى انسان و شرافتش نسبت به ساير موجودات به شهادت كتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درك آن معارف است، پس نه تنها كتاب و سنت و عقل چنين دلالتى ندارد بلكه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد.

8- بعضى ديگر از متكلمين در ضمن بياناتى كه در رد منطق دارد گفته است: طريقه سلف صالح و بزرگان از علماى دين مباين با فلسفه و عرفان بوده، آنان با كتاب خدا و سنت رسول گرامش خود را بى نياز از استعمال قواعد منطقى و اصول عقلى مى‏دانستند، نه چون

فلاسفه پابند اين قواعد بودند، و نه چون عرفا به طرق مختلف رياضتها تمسك مى‏كردند.

#### بررسى و رد سخنان شخصى كه طريقه علماى دين و سلف صالح را مباين طريقه فلسفى و عرفانى دانسته و دخالت مبانى عقلى و عرفانى را در معارف دينى از اواسط قرن سيزدهم مى‏داند

ولى از آنجا كه در عصر خلفا فلسفه يونان به زبان عربى ترجمه شد، متكلمين اسلام و دانشمندان از مسلمين با اينكه تابع قرآن بودند در صدد بر آمدند معارف قرآنى را با مطالب فلسفى تطبيق دهند، و از همان جا بود كه به دو دسته اشاعره و معتزله تقسيم شدند، و چيزى نگذشت كه جمعى ديگر در عصر خلفا به تصوف و عرفان گرايش يافته، ادعاى كشف اسرار و علم به حقائق قرآن نمودند، و پنداشتند كه همين مطالب عرفان و تصوف آنان را از مراجعه به اهل بيت عصمت و طهارت بى نياز مى‏كند، و اين غرور فكرى باعث شد كه خود را در برابر ائمه هدى (علیه السلام) كسى بدانند، اينجا بود كه فقهاى شيعه (كه متمسك به زى امامان (علیهم السلام) بودند) از اين دسته دانشمندان جدا شدند، اين بود تا آنكه در اواسط قرن سيزدهم هجرى يعنى حدود صد سال قبل فلاسفه و عرفا شروع كردند به دست اندازى و دخالت در معارف قرآن و حديث، و آنها را به آراى فلسفى و عرفانى خود تاويل نموده، و در هر مساله‏اى فلسفى و عرفانى گفتند كه فلان آيه قرآن و يا فلان حديث نيز همين را مى‏گويد، و كار به جايى رسيد كه امر بر اكثر اهل دانش مشتبه گرديد. گوينده فوق از اين سخنان خود نتيجه مى‏گيرد كه پس اصول فلسفه و قوانين منطق مخالف يا طريقه حقه‏اى است كه كتاب و سنت، بشر را به سوى آن مى‏خواند.

آن گاه شروع مى‏كند به ايراد بعضى از اشكالات بر منطق كه قبلا آنها را نقل كرده و جواب داديم، مثل اينكه اگر اين طريقه‏ها درست بود خود فلاسفه و منطقى‏ها اختلاف نمى‏كردند، و يا اگر اين طريقه درست بود هرگز در آراى خود دچار خطا نمى‏شدند، و يا موضوع بحث و زير بناى فلسفه مسائل بديهى عقلى است، و عدد بديهيات عقلى از سر انگشتان آدمى تجاوز نمى‏كند، چگونه ممكن است با اين چند مساله بديهى همه مسائل حقيقى را حل كرد، آن گاه مسائل بسيارى از فلسفه نقل مى‏كند، و مى‏گويد همه اينها مخالف صريح چيزى است كه از كتاب و سنت استفاده مى‏شود، اين ما حصل گفتار آن دانشمند است كه ما آن را خلاصه كرديم.

و ما براى جوابگويى از اين گفتار معطل مانده‏ايم كه به كجايش بپردازيم، و كدامش را اصلاح كنيم؟ وضع اين بيانات همانند وضع بيمارى است كه دردش آن قدر بزرگ است كه ديگر دواى طبيعت حريف معالجه آن نيست، ولى به هر حال به يك يك سخنانش مى‏پردازيم، و جواب مى‏دهيم.

اما آن تاريخى كه براى متكلمين و منحرف شدنشان از ائمه (علیهم السلام) ذكر كرد و

گفت كه در آخر، شروع به دست كارى در قرآن و سنت كرده، فلسفه را بر قرآن تطبيق نموده و به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسيم شدند، و سپس صوفيه پيدا شد و آنان و پيروانشان خود را از كتاب و سنت بى نياز پنداشتند، و امر به همين منوال بود تا در قرن سيزدهم هجرى چنين و چنان كردند، همه اينها مطالبى است كه تاريخ قطعا آن را رد مى‏كند و ما ان شاء الله به زودى بطور اجمال به اين بحث تاريخى مى‏پردازيم.

#### خلط فاحشى كه اين گوينده بين فلسفه و كلام مرتكب شده است‏

علاوه بر اينكه در اين بيان بين كلام و فلسفه خلطى فاحش مرتكب شده، براى اينكه موضوع بحث فلسفه چيز ديگرى است، و موضوع بحث كلام چيز ديگر، فلسفه بحثش در پيرامون حقائق است و استدلالش نيز با برهان است، كه از مقدماتى مسلم و يقينى تركيب مى‏يابد، ولى علم كلام بحثش اعم از مسائل حقيقى و اعتبارى است، و استدلالى هم كه مى‏كند به ادله‏اى است كه اعم از يقينى و غير يقينى است، پس بين اين دو فن از زمين تا آسمان فرق هست، و اصلا چگونه تصور مى‏شود كه يك دانشمند كلامى در اين صدد بر آيد كه فلسفه را بر قرآن تطبيق دهد؟ علاوه بر اينكه متكلمين از روزى كه اولين فردشان در اسلام پيدا شد تا امروزى كه ما زندگى مى‏كنيم همواره در ضديت و دشمنى با فلاسفه و عرفا بودند، اين كتاب‌ها و رساله‏هاى متكلمين است كه شاهد صدق بر مشاجراتى است كه با فلاسفه داشته‏اند.

و شايد مدرك اين شخص در اين نسبتى كه داده گفتار بعضى از مستشرقين بوده كه گفته است (منتقل شدن فلسفه از يونان به سرزمين‏هاى مسلمان نشين باعث پيدا شدن علم كلام شده)، نه اينكه خود اين آقا آراى فلاسفه و متكلمين را بررسى كرده باشد، دليلش اين است كه وى اصلا معناى دو كلمه «كلام» و «فلسفه» را نفهميده و متوجه نشده كه غرض اين دو فن چيست؟ و چه عواملى باعث پيدا شدن علم كلام شد؟ همينطورى تيرى به تاريكى انداخته.

و از آن كلامش عجيب‏تر اين است كه بعد از آن قسمت گفته فرق بين كلام و فلسفه اين است كه علم كلام در صدد اثبات مبدأ و معاد در چهار چوب دين است (بدون اينكه اعتنايى به عقل و احكام آن داشته باشد)، و فلسفه پيرامون همين موضوعات بحث مى‏كند، اما در چهار چوب احكام عقلى، (حال چه اينكه با عقائد دينى سازگار باشد يا نباشد)، آن گاه همين معنا را دليل گرفته بر اينكه افتادن در راه منطق و فلسفه افتادن به راهى است كه ضد دين و مناقض با شريعت است، اين بود قسمت ديگرى از گفتار وى كه در آن فساد را بيشتر كرده، براى اينكه آنها كه اهل خبره هستند همه مى‏دانند كه هر كس در فرق بين دو علم كلام و فلسفه اين مطلب را آورده و منظورش اين بوده كه اشاره كند به اينكه قياسهايى كه در بحث‌هاى كلامى اتخاذ و به آن استدلال مى‏شود قياسهايى جدلى است، يعنى از مركباتى مسلم (و به

اصطلاح مشهورات و مسلمات) تركيب شده، چون علم كلام در اين صدد است كه آنچه مسلم و مشهور است را مستدل نموده و با ذكر دليل اثبات نمايد، ولى در بحث‌هاى فلسفى قياسها برهانى است يعنى از يك سرى مقدمات بديهى تشكيل مى‏شود، چون فلسفه در اين صدد است كه آنچه حق است را اثبات كند، نه آنچه كه مسلم و مشهور است، و اين سخن در فرق ميان كلام و فلسفه سخن درستى است غير اين است كه بگوئيم (همانطور كه اين شخص گفته) طريقه كلام طريقه دين و طريقه فلسفه طريقه بى دينى است و آن گاه نتيجه بگيريم كه به همين جهت نبايد به آن اعتنا كرد هر چند كه حق باشد.

و اما اشكال‌هايى كه بر منطق و فلسفه و عرفان كرد پاسخ از آنچه در باره منطق گفته بود گذشت، و در پاسخ از آنچه در باره فلسفه و عرفان گفته، مى‏گوئيم: اگر آنچه گفته همانطور است كه او گفته، و از كلام فلاسفه و عرفا فهميده، و نقض صريح آن را از دين حق يافته، ما نيز آن را رد مى‏كنيم. چون در اين فرض شكى نيست كه چنين رأى فلسفى و نظريه عرفانى كه مخالف صريح دين است از لغزشهايى است كه پژوهشگران در فلسفه و سالكان در مسلك عرفان مرتكب آن شده‏اند، ولى همه حرف ما در اين است كه اشتباه يك فيلسوف و لغزش او را نبايد به گردن فن فلسفه انداخت، بلكه خود آن فرد است كه بايد مورد مؤاخذه قرار گيرد.

#### وجود اختلاف بين فلاسفه و منطقى‏ها و لغزش يك فيلسوف دليل بر بطلان اصل فلسفه و منطق نيست‏

خوب بود اين آقا كمى پيرامون اختلافاتى كه بين فرقه‏هاى متكلمين يعنى اشعريها و معتزليها و امامى‏ها رخ داده، مطالعه مى‏كرد كه چگونه اين اختلاف‌ها دين واحد آسمانى اسلام را در همان اوائل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده، و هر فرقه‏اى را به شاخه‏هايى متعدد منشعب ساخت، كه چه بسا عدد شاخه‏هاى هر فرقه‏اى كمتر از هفتاد و سه نبوده باشد، آن گاه از خودش مى‏پرسيد: اين همه اختلاف از كجا پيدا شده، جز اين است كه از طرز سلوك دين پديد آمده؟ و آيا هيچ پژوهشگرى به خود جرأت اين را مى‏دهد كه بگويد حالا كه راه دين اينطور شاخه شاخه شده، اين دليل بر آن است كه دين اسلام دين درستى نيست؟ و آيا مى‏تواند در مورد اختلاف‌هاى پديد آمده در دين عذرى بياورد كه آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقى‏ها جارى نباشد، و يا مى‏تواند منشا اختلاف‌هاى پديد آمده در دين را رذائل اخلاقى بعضى از علماى دين بداند، و همين را منشا اختلاف فلاسفه نداند؟ نه، هرگز، او هر عذرى براى اختلاف در اصل دين پيدا كند، بايد همان را عذر در اختلاف آراى فلاسفه بداند.

نظير فن كلام در اين باب علم فقه اسلامى است، كه مى‏بينيم در اين فن نيز انشعابها پديد آمده، و در آن طوائفى درست شده‏اند، و تازه هر طائفه‏اى نيز در بين خود اختلاف‌هايى براه انداخته‏اند، و همچنين ساير علوم و صنعت‏هاى بسيارى كه در دنيا رائج است، و همه

اختلاف‌هايى كه در بشر آمده و مى‏آيد پس صرف وجود اختلاف دليل بر باطل بودن طريقه مورد اختلاف نيست.

و اما نتيجه‏اى كه از همه سخنان خود گرفته كه پس تمامى طرقى كه در بين دانشمندان معمول است باطل و تنها طريقه حق و صحيح طريقه كتاب و سنت است، كه همان مسلك دين است، راهى براى اثبات آن ندارد، مگر آنكه خواسته باشد سخن پيروان طريقه تذكر را بگويد و طريقه تذكر مسلكى است كه آن را به افلاطون يونانى نسبت داده‏اند و آن اين است كه انسان اگر از هوا و هوسهاى نفسانى مجرد شود و به زيور تقوا و فضائل روحى آراسته گردد آن گاه اگر در هر امرى و مساله‏اى به نفس خود مراجعه كند، جواب حق را از نفس خود دريافت مى‏كند.

البته اين تعريف را ديگران براى مسلك تذكر، كرده‏اند، و بعضى از پيشينيان از يونان و غير يونان و جمعى از فلاسفه غرب و عده‏اى از مسلمانان طرفدار اين مسلك شده‏اند، اما با اين تفاوت كه هر يك از اين طوائف مسلك تذكر را به نحوى توجيه و تعريف كرده‏اند غير آن نحوى كه طائفه ديگر تعريف كرده.

#### توضيحاتى در باره «مكتب تذكر»

مثلا بعضى از طرفداران اين مكتب، مكتب تذكر را اينطور تقرير كرده‏اند: كه همه علوم بشرى فطرى بشر است، به اين معنا كه بشر از همان آغاز هستى اين علوم را با خود به همراه آورده، و بالفعل با او موجود است، بنابراين وجه، معناى اين سخن كه مى‏گوئيم: «فلان علم، جديد و حادث است»، اين است كه تذكر و يادآورى آن جديد است.

بعضى ديگر اينطور توجيهش كرده‏اند كه پرداختن به تهذيب نفس و منصرف شدن از شواغل مادى خود باعث آن مى‏شود كه حقائق براى آدمى كشف شود، نه اينكه علوم و حقائق در آغاز وجود انسان بالفعل با انسان هست، بلكه در آغاز وجودش درك آن حقائق را بالقوه دارا است و فعليت آن در باطن نفس انسانى است، نفسى كه در هنگام غفلت از آدمى جدا است، و در هنگام تذكر با آدمى است و اين همان چيزى است كه عرفا مى‏گويند، چيزى كه هست بعضى از آنان در اين طريقه شرط كرده‏اند كه انسان تقواى دينى و پيروى شرع را هم علما و عملا داشته باشد، مانند عده‏اى از عرفاى هم عصر ما و غير ايشان كه معتقدند تنها فرق ميان اين طريقه با طريقه عرفا و متصوفه همين است، و غفلت كرده‏اند از اينكه قبل از ايشان عرفا نيز اين شرط را كرده‏اند، به شهادت كتاب‌هاى معتبرى كه از آنان به يادگار مانده است، پس اين نظريه عين نظريه صوفيان است، تنها فرقى كه بين اين دو طائفه هست در كيفيت پيروى شرع و

تشخيص معناى پيروى است كه طائفه مورد بحث در پيروى شرع اين معنا را معتبر دانسته‏اند كه پيروى بايد با جمود بر ظواهر آيات و اخبار باشد، و نبايد در آن ظواهر دخل و تصرفى يا تاويلى مرتكب شد، پس مى‏توان گفت طريقه اين طائفه از عرفا به اصطلاح متشرعه طريقه‏اى است كه از اختلاط دو طريقه تصوف و طريقه اخبارى بوجود آمده است، خواننده عزيز بايد توجه داشته باشد كه غير اين چند توجيه و تقريرى كه نقل كرديم تقريرهاى ديگرى نيز هست.

و اعتقاد به مساله تذكر كه چند توجيه براى آن نقل كرديم در صورتى كه رجوع به اصول منطقى و عقلى را باطل نداند اعتقادى است كه فى الجمله و سر بسته خالى از وجه صحت نيست، براى اينكه انسان در آن لحظه‏اى كه موجود مى‏شود به علم حضورى، عالم به ذات خود و قواى ذات خود و علل پيدايش خود هست، و در همان لحظه مجهز به قوايى (نظير نيروى خيال) هست كه علم حضوريش را مبدل به علم حصولى (علمى كه از راه حواس براى انسان حاصل مى‏شود) مى‏سازد، يعنى از همان علم حضورى به ذات و متعلقات آن صورتى برداشته، در خود بايگانى مى‏كند كه اين خود بخشى از علم حصولى است و هيچ نيرويى در او نيست كه مبدأ فعل باشد، مگر آنكه در همان لحظه مشغول انجام فعل خاص بخودش هست، پس انسان در همان اول وجودش مقدارى از علوم را دارا است هر چند كه به حسب طبع متاخر است، (يعنى ذاتى او نيست) و ليكن به حسب زمان با او معيت دارد، (دقت بفرمائيد) و نيز اين معنا قابل انكار نيست كه آدمى اگر از تعلقات مادى منصرف شود به پاره‏اى از علوم دست مى‏يابد.

اين همانطور كه گفتيم در صورتى است كه نظريه تذكر نخواهد قواعد منطق و اصول عقلى را انكار كند و اما اگر منظور از تذكر انكار و ابطال اين اصول باشد، و بخواهد اثر رجوع به اين اصول را باطل سازد، به اين معنا كه بگويد ترتيب مقدمات بديهى و متناسب باعث آن نمى‏شود كه انسان به نتيجه‏اى كه در جستجوى آن است برسد، و در نتيجه انسان از قوه به فعليت در آيد، و يا بگويد پرداختن به تهذيب نفس يعنى تخليه آن از رذائل و سپس تحليه (آراستن) آن به فضائل، آدمى را بى نياز از اين مقدمه چينى‏هاى علمى و منطقى مى‏كند، و بدون ترتيب مقدمات متناسب به نتيجه‏اى كه در جستجوى آن است مى‏رسد در اين صورت نظريه تذكر بدترين نظريه‏ها و بى‏معناترين آنها خواهد بود.

#### دلائل بطلان مكتب تذكر

دليل بطلان نظريه تذكر به معناى اول يعنى بى اثر دانستن مراجعه به قوانين و اصول منطق و فلسفه يكى دو تا نيست.

اولا: بحث عميق در علوم و معارف انسانى اين معنا را مسلم مى‏سازد كه علوم تصديقيه انسان متوقف بر علوم تصوريه او است و معلوم است كه علوم تصوريه بشر منحصر در دانستنی‌هاى

حسى او و يا علومى است كه به نحوى از انحاء از حسيات او منتزع شود، (توضيح اين معنا در اصول فلسفه مقاله پنجم به قلم مؤلف رحمة الله عليه آمده) و از سوى ديگر هم برهان و هم تجربه ثابت كرده، كسى كه فاقد يكى از حواس پنجگانه است فاقد همه علومى است كه به نحوى به آن حس منتهى مى‏شود، چه علوم تصورى و چه تصديقى، چه نظرى و چه بديهى و اگر آن طور كه نظريه تذكر ادعا كرده همه علوم براى هويت و ذات انسان‌ها بالفعل موجود است، و همه انسان‌ها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند بايد نداشتن يك حس هيچ اثرى در او نگذارد، و كور مادر زاد به همه رنگها، و كر مادر زاد به همه صداها آشنا باشد، و اگر صاحبان نظريه تذكر بگويند بله همه علوم در نهاد بشر نهفته هست، اما كرى و كورى مانع فعليت يافتن و يا به عبارت ديگر مانع تذكر آن علوم است، در حقيقت از ادعاى خود برگشته‏اند، و اعتراف كرده‏اند كه صرف پرداختن به نفس و انصراف از تعلقات مادى و يا توجه به نفس و بر طرف شدن غفلت فائده‏اى در ذكر مطلوب و يا علم به آنچه در جستجوى آنيم ندارد.

و ثانيا آنچه ما در واقع و خارج مى‏بينيم اين است كه از ميان صاحبان نظريه تذكر، افرادى انگشت شمار يافت مى‏شوند كه توانسته‏اند از اين راه پى به مجهولات خود ببرند، و اما عامه نوع بشر در پى بردن به مجهولات خود و مقاصد زندگى خود پيرو سنت مقدمه چينى و استنتاج از مقدمات است و نتائجى هم كه مى‏گيرند يكى دو تا نيست، و اين سنت در تمامى علوم و صنايع جريان دارد و انكار اين حقيقت معنايى جز لجبازى ندارد هم چنان كه حمل اين هزاران هزار نتائجى كه بشر از راه مقدمه چينى به دست آورده بر صرف اتفاق و پيش آمد غير مترقبه و يا به عبارت ديگر تير به تاريكى انداختن نيز لجبازى و گزافه‏گويى است، پس معلوم مى‏شود تمسك به سنت مقدمه چينى براى به دست آوردن مجهولات يك امر فطرى بشر بوده كه ميليونها بشر به آن راه افتاده‏اند و محال است كه بشر و يا هر نوعى از انواع در فطرتش مجهز به جهازى تكوينى باشد، آن گاه در مقام بكار بستن آن جهاز همواره به خطا برود و هيچگاه به نتيجه نرسد.

و ثالثا همان افراد انگشت شمار از تذكريان هم كه به خيال خود از راه تذكر حقائقى را كشف كرده‏اند، در واقع از راه تذكر نبوده و آنچه آنان نامش را تذكر نهاده‏اند با تحليل به همان سنت مقدمه چينى بر مى‏گردد و يا بگو همين افراد منكر منطق در كار خود منطق را استعمال كرده‏اند، بطورى كه اگر يكى از قوانين منطق چه قوانين مربوط به ماده قضايا، و چه مربوط به هيات آنها در كار آنان خلل داشته باشد نمى‏توانند نتيجه مطلوب را بگيرند، پس اين منكرين منطق ناخودآگاه منطق را به كار مى‏گيرند، آرى ما نمى‏توانيم براى اين ادعا - كه آنچه آقايان

از حقايق علمى كه كشف كرده‏اند بطور تصادف و بدون مقدمه چينى بوده و يا به عبارتى يادآورى حقيقتى بوده كه در آغاز خلقت همراه داشته‏اند - معناى درستى تصور كنيم، آقايان ناگزيرند براى اثبات درستى نظريه خود نمونه‏اى ارائه دهند، يعنى يك صورت علمى را نشان دهند كه در آن صورت علمى هيچ يك از قوانين منطق به كار نرفته باشد.

و اما نظريه تذكر به معناى دوم، و اينكه آدمى با تخليه و تحليه نفس حاجتى به قوانين منطق پيدا نمى‏كند و گفتن اينكه راه پى بردن به مجهولات دو تا است، يكى راه منطق و ديگرى راه تذكر، و مثلا پيروى شرع و اين دو راه در رساندن بشر به حقائق اثرى مساوى دارند، و يا راه تذكر بهتر و دائمى‏تر است، چون مطابق قول معصوم است، به خلاف طريق منطق و عقل كه در آن خطر افتادن در پرتگاه و خطاى دائمى و يا حد اقل غالبى است.

و به هر حال دليل بر بطلان آن همان اشكال دومى است كه بر وجه اول وارد شد، براى اينكه احاطه به همه مقاصد كتاب و سنت و رموز آن و اسرارش آن هم با آن دامنه وسيع و عجيبى كه دارد جز براى افراد انگشت‏شمارى كه از هر كار واجب زندگى دست كشيده تنها به تدبر در معارف دينى با آن ارتباط عجيبى كه بين آنها است و تداخل شديدى كه بين اصول و فروع آن و اعتقاديات و عمليات فردى و اجتماعى آن است بپردازد، دست نمى‏دهد و چيزى نيست كه خداى تعالى عموم افراد بشر را مكلف به آن كند، زيرا عموم افراد بشر مجهز به درك اين همه معارف نيستند، و محال است كه خداى تعالى به تكليف تكوينى يا تشريعى بشر را مكلف كند به اينكه بايد با تخليه و تحليه خود را مجهز به درك اين معارف بسازى، و چنين فهمى سرشار براى خود درست كنى پس بشر جز اين راهى ندارد كه مقاصد اين را از همان راهى كه هر چيز ديگر را مى‏فهمد بفهمد، و راه معمولى فهم بشر در همه شؤون حيات اجتماعى و فرديش همين است كه مقدمات يقينى و معلوم خود را طبق ضابطه‏اى طورى بچيند و رديف كند كه از آنها هدف مجهول خود را دريابد، در مورد معارف دين نيز جز اين راهى ندارد، كه آنچه از دين برايش قطعى و معلوم است كه بسيار هم اندك است مقدمه قرار دهد و به وسيله آنها مجهولات خود را پيدا كند.

و تعجب از بعضى از قائلين به تذكر است كه عين همين دليل ما بر رد تذكر را، دليل بر اثبات تذكر و رد منطق گرفته، و گفته است: به فرضى كه علم به حقائق واقعى از راه به كار بردن منطق و فلسفه درست باشد - كه هرگز درست نيست - تازه براى افرادى انگشت شمار از قبيل ارسطوها و ابن سيناها از برجستگان فلسفه امكان دارد نه براى عموم مردم، با اين حال چگونه ممكن است به گردن شارع اسلام گذاشت كه عامه مردم را مكلف كرده كه براى درك

معارف دين اصول و قوانين منطق و فلسفه را به كار گيرند، و توجه نكرده كه اين اشكال عينا به نظريه خودش وارد است، حال هر جوابى كه او براى دفع اين اشكال تهيه ديده، ما نيز همان را در پاسخ به اشكالش به منطق و فلسفه، تحويلش مى‏دهيم، مثلا اگر بگويد: فهم حقائق دينى از راه تذكر و تصفيه باطن و تذكر براى همه ممكن است ما نيز مى‏گوئيم استعمال منطق براى درك حقائق كم و بيش براى هر كس ميسور است، البته هر كس به مقدار استعدادى كه براى درك حقائق دارد، و شارع بر هيچ كس واجب نكرده كه همه معارف دينى را درك كند، هر چند كه از طاقتش بيرون باشد.

دليل دوم بر بطلان گفتارش، اشكال سوم بر نظريه قبلى است، براى اينكه اين آقايان - مخالف منطق و طرفدار تذكر در همه مقاصدى كه به عنوان تذكر دنبال مى‏كنند - طريقه منطق را بكار مى‏بندند كه بيانش در سابق گذشت حتى در استدلالى كه عليه منطق و در رد آن و اثبات طريقه تذكر مى‏كنند نيز قواعد منطق را به كار مى‏بندند، و همين خود در فساد گفتارشان كافى است.

اشكال سوم و به عبارت ديگر دليل سوم بر بطلان گفتارشان اين است اگر صرف واقع شدن خطا در يك طريقه دليل بر بطلان آن طريقه باشد، در طريقه تذكر نيز خطا واقع مى‏شود، بلكه در غالب مسائل آن رخ مى‏دهد، براى اينكه خودشان اعتراف كرده‏اند كه طريقه تذكر را سلف صالح دنبال مى‏كردند، و سلف صالح بودند كه منطق را قبول نداشتند، خطا و اختلاف‌هايى كه در باره همان سلف صالح نقل شده اندك نيست، مانند خطاهايى كه صحابه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مرتكب شدند، صحابه‏اى كه مسلمانان همه بر علم آنان و پيرو كتاب و سنت بودنشان اتفاق دارند و يا حد اقل بيشتر فقهاى آنان را فقيه و عادل مى‏دانستند، و نيز مانند عده‏اى از اصحاب ائمه (علیهم السلام) كه داراى اين صفات بودند، چون ابو حمزه ثمالى و زراره و أبان و ابى خالد و هشام بن حكم و هشام بن سالم و مؤمن طاق و دو صفوان و غير ايشان كه وجود اختلاف اساسى در بين آنان معروف و مشهور است، و اين هم معلوم است كه هميشه در بين دو طرف اختلاف حق با يك طرف است، و طرف ديگر به خطا رفته، و همچنين غير صحابه از فقها و محدثين و امثال آنان، چون كلينى و صدوق و شيخ الطائفه و مفيد و مرتضى و غير آنان (رضوان الله عليهم) با در نظر گرفتن وجود اختلاف در بين نامبردگان كه به اعتراف اين آقا اهل تذكر بودند، ديگر چه مزيتى براى اين طريقه نسبت به طريقه منطقى‏ها باقى مى‏ماند؟ ناگزير بايد براى تشخيص حق از باطل در جستجوى مزيت ديگرى بود، و غير از تفكر منطقى هيچ مزيت ديگرى يافت نخواهد شد، نتيجه اينكه پس طريقه منطق طريقه متعين و مرجع يگانه‏اى

است كه همه بايد آن را روش خود قرار دهند.

دليل چهارم بر بطلان نظريه تذكر اين است كه حاصل استدلال طرفداران اين طريقه اين شد كه اگر انسان به دامن اهل عصمت و طهارت تمسك جويد، در خطا واقع نمى‏شود، و لازمه اين استدلال همان است كه گفتيم اگر فتواى معصوم را از خود معصوم بشنويم و يقين كنيم كه مرادش همان ظاهر كلامش بوده، در چنين صورتى ديگر دچار خطا نخواهيم شد، ما نيز در اين هيچ حرفى نداريم.

ليكن اشكال ما به آقايان اين است كه اين استدلال عين قياس منطقى است، زيرا شنيده شده از معصوم ماده يقينى برهان ما قرار مى‏گيرد، و اين ماده نه عين تذكر است و نه فكر منطقى است، بلكه حالت وجدانى و يقين درونى خود ما است كه با دو گوش خود از امام (علیه السلام) فلان فتوا را شنيديم، دنبال اين ماده قياس مى‏چينيم و مى‏گوئيم مثلا حرمت عصير و انگور فتواى امام است و هر چه كه فتواى امام باشد حق است، پس حرمت عصير انگور نيز حق است، و اين خود برهانى است منطقى كه نتيجه‏اش قطعى است، و اما غير اين صورت يعنى در آن موردى كه ما از خود امام چيزى نشنيده‏ايم، بلكه خبر واحدى و يا دليل ديگرى نظير آن از امام براى ما نقل شده كه در صدور آن از امام يقين نداريم بلكه تنها ظن و گمانى داريم، در چنين فرضى اگر آن خبر واحد در باره احكام باشد كه دليل جداگانه‏اى بر حجيتش داريم، و اگر در مورد غير احكام باشد، در صورتى كه مخالف كتاب و يا مخالف دليل علمى باشد و يا علم به خلاف آن داشته باشيم هيچ دليلى بر حجيت آن نيست.

9 - و سر انجام گروه ديگرى از متكلمين گفته‏اند كه: خداى سبحان در كلام مجيدش، ما را به بيانى كه مالوف در بين خودمان است مخاطب قرار داده با كلامى كه نظم و تركيبش همان نظم و تركيبى است كه خود ما در گفتارهاى روز مره خود داريم، و با بياناتى مخاطب قرار داده كه مشتمل است بر امر، نهى، وعده، تهديد، قصص، حكمت، موعظه، و جدال به نحو احسن، و اينها امورى هستند كه درك و تعقل آنها نيازى بدان ندارد كه ما قبلا منطق و فلسفه را خوانده باشيم و يا با ساير فنونى كه از كفار و مشركين به ما ارث رسيده آشنا باشيم، نه تنها احتياجى نيست، بلكه ما مامور به اجتناب از آن نيز هستيم، براى اينكه استعمال اين فنون خواه ناخواه ما را به دوستى كفار و مشركين مى‏كشاند، و ما از ولايت و دوستى و اعتماد به كفار و گرفتن مراسم آنان و پيروى راه و روش آنان نهى شده‏ايم، پس كسى كه به خدا و پيامبران خدا ايمان دارد جز اين وظيفه‏اى ندارد كه ظواهر كتاب و سنت را گرفته و به آن مقدار كه فهم عادى از بيانات كتاب و سنت مى‏فهمد اكتفاء كند و دست به تاويل آنها نزند و پا از چهار چوب

بيانات دينى فراتر نگذارد، اين سخن در توجيه طريقه تذكر از طائفه‏اى است كه آنها را حشويه و نيز مشبهه مى‏نامند، البته بعضى از محدثين نيز همين را گفته‏اند.

#### پاسخ به اين گفته كه براى درك و تعقل كلام الهى نيازى به منطق و فلسفه نيست، علاوه بر اينكه ما از پيروى از راه و روش كفار و مشركين نهى شده‏ايم‏

و اين بيان هم از نظر ماده و هم از نظر هياتش فاسد است.

اما فسادش از حيث هيات: اينان در رد منطق، اصول منطق را بكار برده‏اند و با اينكه خواسته‏اند ما را از استعمال منطق نهى كنند، خود آن را استعمال كرده‏اند، ما هم كه مى‏گوئيم قرآن به سوى استعمال منطق هدايت مى‏كند منظورمان اين نيست كه يكى از واجبات اسلام خواندن درس منطق است بلكه مى‏خواهيم بگوئيم استعمال منطق امرى است اجتناب ناپذير، و كسانى كه مى‏گويند منطق لازم نيست مثلشان مثل كسى است كه بگويد: قرآن مى‏خواهد ما را به مقاصد دين هدايت كند، ما چه كار به زبان عربى داريم كه زبان مشتى عرب جاهليت است كه چنين و چنان بودند، پس عربى خواندن هيچ لازم نيست، همانطور كه اين كلام ارزشى ندارد زيرا آشنا شدن با زبان عربى يا هر زبان ديگر وسيله و طريقى است كه هر انسانى در مقام گفت و شنود به حسب طبع محتاج به آن است، و چون خداى تعالى معارف دينش را، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) سنتش را به زبان عربى بيان كرده‏اند ناگزير بايد عربى را بدانيم تا بفهميم خدا چه فرموده و رسولش چه آورده، همچنين آن كسى هم كه مى‏گويد منطق موروثى يونان - سرزمين كفر و شرك - است، گفتار او نيز ارزشى ندارد، زيرا منطق يك طريقه معنوى است كه هر انسانى در مرحله تفكر به حسب طبع محتاج به آن است نه به سفارش كسى، و چون خداى سبحان در كتابش و رسول خدا در سنتش منطقى و مستدل سخن گفته‏اند، ناگزير بايد ما نيز به طريقه صحيح استدلال آشنا شويم تا دليل‏هاى قرآن و سنت را بفهميم.

و اما فساد آن از نظر ماده: گوينده مورد بحث يعنى منكر علم منطق خودش در اين گفتارش موادى عقلى را به كار برده است، با اين تفاوت كه درست به كار نبرده و مغالطه كرده است، از اين جهت مغالطه كرده كه بين معناى ظاهر از كلام و بين مصاديقى كه تك تك كلمات منطبق بر آنند، فرق نگذاشته، مثلا وقتى ديده كه قرآن و سنت براى خداى تعالى «علم»، «قدرت»، «حياة»، «شنوايى»، «بينايى»، «كلام»، «مشيت» و «اراده» اثبات كرده، براى اينكه از منطق اجتناب كرده باشد، به جاى اينكه حكم كند به اينكه معناى اين صفات اين است كه خدا جاهل و عاجز و مرده و كر و كور و امثال آن نيست، گفته است خدا علمى مثل علم ما و قدرتى چون قدرت ما و حياتى شبيه به حيات ما و گوشى چون گوش ما و چشمى چون چشم ما دارد، و مثل ما سخن مى‏گويد، و خواست و اراده دارد، با اينكه نه كتاب

خدا با اين معانى موافق است و نه سنت و نه عقل كه ما در جلد سوم اين كتاب در بحث پيرامون محكم و متشابه تا حدى در اين زمينه بحث كرديم.

10- بعضى ديگرشان گفته‏اند اينكه مقدمات برهان و قضايايى كه ادله عقلى آن را اثبات كرده حجت است، و ما بايد آن را بپذيريم، به جز يك مقدمه عقلى، هيچ دليلى ندارد و آن اين است كه پيروى حكم عقل واجب است، و به عبارت ديگر حجيت حكم عقل هيچ دليلى ندارد، به جز خود عقل، و اين خود دورى است صريح، يعنى اثبات اولى موقوف بر اين است كه دومى ثابت باشد، و ثبوت دومى هم موقوف بر اين است كه اولى اثبات گردد، و چنين چيزى از محالات عقلى است، پس ناگزير در مسائل مورد اختلاف بايد به قول معصوم كه يا پيغمبر است و يا امام مراجعه نمود، و زير بار تقليد نرفت. و اين سخن از سخيف‏ترين و بى‏پايه‏ترين تشكيكاتى است كه در اين باب شده، صاحب آن خواسته است براى طرح فكرى خود زير بنائى محكم بسازد، به جايش طرح و بنا را ويران كرده، خواسته است حكم عقل را باطل كند ولى با آوردن دليل دور، كه به خيال خودش دور صريح هم هست، دوباره حكم عقل را امضاء نموده، چون در بطلان دور عقل است، و از سوى ديگر خواسته است حكم شرع را تحكيم ببخشد، در اينجا نيز ديده اگر بخواهد حكم شرع را با دليل عقل حجت كند گرفتار دور قبلى مى‏شود، و اگر با دليل شرع حجت كند و بگويد حكم شرع حجت است، به دليل اينكه شرع آن را حجت كرده، گرفتار دورى ديگر مى‏شود، مگر آنكه دست به دامن تقليد شود، و بگويد بايد از حكم شرع تقليد و پيروى بدون دليل كرد كه اين هم خود حيرتى ديگر است.

و اين بنده خدا نتوانسته معناى وجوب متابعت حكم عقل را بفهمد، اگر منظورش از وجوب متابعت حكم عقل معنايى باشد در مقابل منع و اباحه، و در نتيجه مخالفت حكم عقل مذمت خلق و عقاب خالق را در پى داشته باشد و به همان معنايى كه مى‏گوئيم متابعت خير خواه مهربان واجب است و عدالت در حكم و داورى واجب است و وجوبهاى ديگرى از اين قبيل كه اين حكم عقل عملى است و مورد بحث و اختلاف ما و او يعنى عقل نظرى نيست و اگر منظورش از اين وجوب متابعت اين باشد كه انسان وقتى براى اثبات چيزى به مقدمات علمى استدلال مى‏كند و يكى از اشكال صحيح منطقى را ترتيب مى‏دهد، با اينكه نسبت به اطراف و مفردات آن مقدمات تصورى تام كامل داشته واجب است نتيجه آن استدلال را بپذيرد كه چنين حكمى حاجت به دليل بر حجيت ندارد، زيرا قبول چنين نتيجه امرى است كه ما بالوجدان مى‏بينيم هر كسى در برابر آن تسليم است و ديگر معنا ندارد بعد از معين شدن نتيجه بپرسيم: خوب دليل بر

حجيت اين برهان و حجت چيست براى اينكه حجيت حجت و برهان عقلى امرى بديهى است و همانطور كه در مورد ساير بديهيات در پى پيدا كردن حجت بر نمى‏آئيم، در اينجا نيز همين طور، چون حجت و برهان بر حجيت هر امر بديهى خود آن امر است، كه در حقيقت بر گشتش به حجت نخواستن است.

11- بعضى ديگرشان گفته‏اند نهايت چيزى كه منطقى‏ها بتوانند با به‏كارگيرى منطقشان به دست آورند اين است كه ماهيات ثابته براى اشياء را درك كنند، و نيز با ترتيب مقدماتى كلى و دائمى و ثابت به نتائجى برسند، در حالى كه امروز در پژوهش‏هاى علمى ثابت شده كه هيچ چيزى كلى و دائمى و ثابت نيست، نه در خارج و نه در ذهن و به طور كلى موجودات و اشياء در تحت نظام عمومى تحول، در حال دگرگونى و تحولند و هيچ چيزى ثابت و دائم و كلى به حال اول خود باقى نمى‏ماند.

#### جواب كسانى كه با انكار وجود مقدماتى كلى و دائمى و ثابت، طريقه منطقى را منكر شده‏اند

جواب اين شبهه نيز روشن است براى اينكه اولا اگر خواننده عزيز در متن اين كلام دقت كند مى‏بيند كه خود اين كلام ترتيبى منطقى دارد، هم از نظر هيات و هم از نظر ماده و ثانيا اين گوينده خواسته است با اين گفتار خود يك قانون دائمى و كلى و ثابت اثبات كند، و آن اين است (كه بطور كلى هيچ چيزى ثابت و كلى و دائم نيست) اگر آنچه بين پرانتز است كليت دارد، پس خود آن خودش را باطل كرده چون در دنيا يك قانون كلى پيدا شد و آن همين قانون بين دو پرانتز است، و اگر خود اين قانون كليت ندارد پس گوينده زحمت بيهوده كشيده زيرا نتوانسته وجود قانون كلى و دائمى و ثابت را انكار كند، پس اين اعتراض، خودش خود را باطل مى‏كند.

و مثل اينكه ما با نقل اين يازده اعتراض از وضع خاص اين كتاب يعنى رشته تفسير خارج شديم، و با اينكه وعده داده بوديم تا بتوانيم رعايت اختصار را بكنيم در اينجا سخن را به درازا كشانديم لذا به آغاز سخن بر مى‏گرديم.

قرآن كريم عقول بشر را به سوى به كار بستن هر امرى كه استعمال آن فطرى او است و به سوى پيمودن راهى و روشى كه به حسب طبع با آن مانوس است و طبعش آن راه را مى‏شناسد هدايت مى‏كند و آن عبارت است از مرتب و منظم كردن آنچه را مى‏داند براى به دست آوردن آنچه را كه نمى‏داند، آرى عقل بشر مفطور بر چند نوع تفكر است، مفطور بر اين است كه مقدماتى حقيقى و يقينى را در ذهنش ترتيب دهد، و از ترتيب آنها به نتائجى تصديقى و واقعى

كه قبلا نمى‏دانسته برسد، و اين همان برهان منطقى است، و مفطور بر اين است كه مقدماتى مشهور و يا مسلم در برابر خصم را كه مربوط به مقام عمل است و سعادت و شقاوت يا خير و شر يا نفع و ضرر به بار مى‏آورد و يا انجام آن خوب و سزاوار و يا زشت و ناپسند است و بالآخره مقدماتى از اينگونه امورى كه كلا امورى اعتبارى است ترتيب دهد، و خصم خود را ساكت و قانع سازد، و اين همان جدل است كه خود در منطق، فنى جداگانه است سوم اينكه مفطور است به اينكه در موارد خير و شر احتمالى مقدماتى (نه چون يقينى در برهان، و نه چون مشهور و مسلم در جدل بلكه) ظنى مرتب كند، تا از آن ارشاد و هدايت به سوى خير مظنون و يا ردع و منع از شر مظنون را نتيجه بگيرد كه اين فن موعظه است، و اين سه طريق تفكر يعنى طريقه برهان و جدل و وعظ را خداى عز و جل در يك آيه از كلام مجيدش آورده و مى‏فرمايد: ﴿اُدْعُ إِلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ اَلْمَوْعِظَةِ اَلْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ كه على الظاهر مراد از حكمت برهان است، به شهادت اينكه در مقابل موعظه حسنه و جدال قرار گرفته.

حال اگر بگويى طريقه تفكر منطقى طريقه‏اى است كه هم كافر بر آن مسلط است و هم مؤمن، هم از فاسق بر مى‏آيد و هم از متقى، با اين حال چه معنا دارد كه خداى تعالى اين طريقه را از غير اهل تقوا و پيرو دين نفى كرده و فرمود كافر و فاسق علم صحيح و تذكر درست ندارد؟: ﴿وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَنْ يُنِيبُ﴾ و يا فرموده: ﴿وَ مَنْ يَتَّقِ اَللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ ، و يا فرموده: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَ لَمْ يُرِدْ إِلاَّ اَلْحَيَاةَ اَلدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ اَلْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اِهْتَدىَ﴾ ، و رواياتى هم كه مى‏گويد علم نافع تنها با اعمال صالح به دست مى‏آيد بسيار زياد است.

#### وجود رابطه بين علم و تفكر با تقوا و عمل صالح به اين معنا نيست كه تقوا طريقى مستقل براى تفكر است‏

در پاسخ مى‏گوئيم: در اينكه كتاب و سنت رعايت تقوا در جانب علم را معتبر شمرده جاى هيچ شكى نيست، و ليكن چنين هم نيست كه كتاب و سنت تقوا را و يا تقواى توأم با تذكر را، طريق مستقلى براى رسيدن به حقائق قرار داده باشد طريقى جداى از طريق فكرى

فطرى كه انسان در همه شؤون زندگيش با آن سر و كار دارد، و نمى‏تواند نداشته باشد، و اگر چنين بود بايد همه استدلالهايى كه خود قرآن كريم عليه كفار و مشركين و اهل فسق و فجور كه پيرو حق نيستند و بويى از تقوا و تذكر نبرده‏اند كرده لغو و العياذ بالله بيهوده باشد، چون بنابراين فرض كفار و مشركين و اهل فسق اصلا نمى‏فهمند كه قرآن چه مى‏گويد و احتجاج قرآن عليه آنان لغو خواهد بود و به فرضى هم كه دست از كفر و شرك و فسق بردارند باز جايى براى احتجاج باقى نمى‏ماند نظير اين جواب در مورد سنت نيز مى‏آيد، زيرا در سنت احتجاجهاى بسيارى عليه فرقه‏ها و طوائف گمراه شده با فرض گمراهى اين فرقه‏ها احتجاج بيهوده است، زيرا فهم ناشى از تقوا و تذكر را ندارند و به فرضى هم كه دست از گمراهى‏هايشان بردارند باز جاى احتجاج نيست زيرا گمراه نيستند.

#### توضيح اينكه اثر تقوا، استقامت فطرى انسان و در نتيجه تفكر صحيح و منطبق با فطرت انسانى مى‏باشد

پس همانطور كه گفتيم اسلام تقوا را بدين جهت معتبر نكرده كه در مقابل طريقه فكرى طريقه مستقلى براى درك حقائق باشد، بلكه منظور اسلام از دعوت به تقوا اين است كه نفس بشر را از گم كردن راه فطرت و در نتيجه از دست دادن درك فطرى باز داشته، او را به استقامت فطرى برگرداند، توضيح اينكه انسان از نظر جسمانيتش تركيب يافته از قوايى متضاد است قوه بهيمى و قوه سبعى كه ريشه و مبدأ پيدايش آنها بدن مادى عنصرى او است، و هر يك از اين دو قوه، عمل شعورى خاص به خود را انجام مى‏دهند، بدون اينكه ارتباطى با ساير قوا داشته و از آنها اجازه بگيرد، و در عملكرد خود رعايت حال آنها را بكند، بله در يك صورت از عمل باز مى‏ايستد، و آن وقتى است كه مانعى جلوگير آن شود، مثلا شهوت غذا كه نيمى از قوه بهيميه است، آدمى را وا مى‏دارد به اينكه لا ينقطع بخورد و بنوشد، بدون اينكه حد و اندازه‏اى را رعايت كند، بله از ناحيه اين قوه حدى در كار نيست، ليكن معده مانع ادامه كار او مى‏شود زيرا اگر شهوت غذا هم چنان به كار خود بپردازد، معده كه ظرفيت محدودى دارد دچار امتلاء مى‏گردد، و يا آرواره دچار خستگى مى‏شود، و يا مانعى ديگر پيش مى‏آيد، اينها امورى است كه ما دائما در خود مشاهده مى‏كنيم.

و وقتى وضع آدمى چنين است تمايل زياد از حد او به يكى از قوا و بى بند و با ريش در اطاعت از خواسته‏هاى آن، و رام شدنش در برابر طغيانگرى‏هايش باعث مى‏شود كه آن قوه هر چه بيشتر طغيان كند، و قوه ديگرى كه ضد آن است سركوب‏تر شود، تا به جايى كه كار آن به بطلان و يا به مرز بطلان بيانجامد، مثلا افراط در شهوت طعام و يا بى بند و بارى در شهوت نكاح (علاوه بر از كار انداختن معده و يا جهاز تناسلى) آدمى را از كار و كسب و معاشرت و تنظيم امر منزل و تربيت اولاد و ساير واجبات و وظائف فردى و اجتماعى كه قيام به آنها واجب است باز

مى‏دارد، و همچنين بى بند و بارى در ساير قواى شهويه و قواى غضبيه، اين حقيقت نيز امرى است كه دائما در خود و در غير خود در طول زندگى مشاهده مى‏كنيم.

و معلوم است كه در اين افراط و تفريط هلاك انسانيت است، براى اينكه انسان عبارت است از همان نفسى كه اين قواى مختلف را تسخير كرده و به خدمت گرفته است، و منظورش از اين تسخير تنها اين است كه قواى نامبرده را طورى به كار وا بدارد كه سعادتش را تامين كند، و يا به عبارت ديگر قواى نامبرده را محكوم كند به اينكه تنها در طريق سعادت حيات دنيايى و آخرتى او كار كنند و حيات اين چنينى جز حياتى علمى و كمالى نمى‏تواند باشد، پس او چاره‏اى جز اين ندارد كه زمينه كار كردن براى هر يك از قواى نامبرده را فراهم سازد، و به خاطر به كار بستن يك قوه، قوه‏اى ديگر را از كار نيندازد و معطل نگذارد، و به كلى باطل نسازد.

پس براى انسان معناى انسانيت تمام و محقق نمى‏شود، مگر وقتى كه بتواند قواى مختلف خود را طورى تعديل كند كه هر يك از آنها در حد وسط قرار گيرد، و در وسط طريقى كه برايش تعيين شده عمل كند، و بلكه عدالت در همه قوا همان چيزى است كه ما به نام فضائلش مى‏خوانيم، وقتى مى‏گوئيم اخلاق فاضله منظورمان همين ملكات است، مانند ملكه حكمت و ملكه شجاعت و ملكه عفت و امثال آن كه كلمه «عدالت» همه آنها را در خود مى‏گنجاند.

و در اين معنا هيچ شكى نيست كه اگر انسان‌ها به افكارى كه فعلا دارند رسيده‏اند، و دامنه تمدن و معارف و علوم بشرى خود را اينهمه وسعت داده‏اند همه و همه به پيشنهاد و يا به اقتضاى اين قواى شعورى آنها بوده، به اين معنا كه انسان در آغاز پيدايش خود از هر علمى و معارفى تهى دست بوده، و اگر در پى تحصيل علمى و آگهى‏اى بر آمده از پيش خود و بدون انگيزه‏اى از داخل وجودش نبوده، بلكه اين قواى درونى او بوده كه احساس حاجت به چيزى كرده و او را وا داشته كه در بر آوردن حاجت وى بپاخيزد، و براى به دست آوردن آن فكر خود را به كار اندازد و همين شعورهاى ابتدايى مبدأ تمامى علوم انسانى بوده كه به تدريج و همواره اطلاعات خود را با تعميم دادن يا تخصيص دادن يا تركيب كردن و يا از هم جدا نمودن به كمال و تماميت امروزش رسانده است.

از همين جا است كه يك انسان پژوهشگر حدس مى‏زند كه چه بسا افراط آدمى و فرو رفتنش در بر آوردن حوائج يك قوه از قواى متضادش و بازماندن از حوائج ساير قوايش باعث آن شود كه در افكار و معارفش منحرف گشته و در نتيجه تحكيم و ترجيح خواسته‏ها و مشتهيات و پيشنهادهاى يك قوه را بر خواسته‏هاى ساير قوا، به اين گمراهى بيفتد كه تصديقهاى آن قوه را نيز بر تصديقهاى ساير قوا تحكيم دهد، و سر انجام فكر و ذكرش تنها پيرامون خواسته‏هاى آن دور بزند.

اتفاقا اين قضيه صرف حدس نيست، بلكه تجربه نيز آن را تصديق كرده براى اينكه نمونه‏هاى اين انحراف را با چشم خود در افراد اسرافگر و مترف و همسوگندان شكم و شهوت و افراط گران در طغيان و ظلم و فساد مى‏بينيم كه چگونه امر زندگى را در مجتمع انسانى به تباهى كشاندند و اگر از خود بپرسم مگر اينها انسان نيستند؟ مگر نمى‏فهمند كه شكم باره‏گى و مستى و شهوت رانى و ظلم و فسادشان چه بر سر جامعه آورده؟ راستى چرا اين طبقه كه اين چنين شيفته و فرو رفته در لجنزار شهوات و اسير دام لذائذ شراب و رقص و عشق و وصالند و در باره مسائل مهم زندگى كه ديگران بر سر آن مسائل جانبازى نموده و در تحصيل آنها از يكديگر پيشى مى‏گيرند اينقدر بى تفاوتند؟ آيا به راستى اينها انسان نيستند، و اگر هستند چرا اين مسائل را كه از واجبات زندگى انسانى است نمى‏فهمند؟ جوابى كه دريافت مى‏كنيم جز اين نيست كه روح شهوت در دل آنان جايى براى هيچ فكر ديگرى نگذاشته، و لحظه‏اى آنان را فارغ نمى‏گذارد تا به مسائل غير شهوانى بينديشند، بلكه در همه احوال بر آنان مسلط است، و همچنين طاغيان مستكبر و سنگدل كه حتى هيچ صحنه رقت آور و تكان دهنده‏اى دل آنان را نرم نمى‏كند و اصلا نمى‏توانند در رأفت و شفقت و رحمت و خضوع و تذلل تصورى داشته باشند، و سراسر زندگيشان يعنى تكلمشان، سكوتشان، نگاهشان، چشم‏پوشيشان، اقبالشان، ادبارشان، همه و همه خبث باطنشان را نشان مى‏دهد، پس همه اينها در علومى كه دارند راه خطا را طى مى‏كنند، و هر طائفه‏اى از آنان سر گرم و فرو رفته در نتائج افكار تحريفى و علوم منحرفه خويشند، و از بيرون دائره معلوماتشان غافلند، و نمى‏دانند كه در بيرون آن دائره تنگ، علومى نافع و معارف حقه و انسانى وجود دارد.

#### اعمال صالح خلق و خوى پسنديده را و اخلاق پسنديده معارف حق و علوم و افكار نافع و صحيح را بدنبال دارد

از اين بيانات نتيجه مى‏گيريم كه معارف حقه و علوم نافع براى كسى حاصل نمى‏شود مگر بعد از آنكه خلق و خوى خود را اصلاح كرده و فضائل ارزشمند انسانيت را كسب كرده باشد كه اين همان تقوا است. پس حاصل كلام اين شد كه اعمال صالح، خلق و خوى پسنديده را در انسان حفظ مى‏كند و اخلاق پسنديده، معارف حقه و علوم نافع و افكار صحيح را حفظ مى‏نمايد، از سوى ديگر اين علم نافع هم وقتى نافع است كه توأم با عمل باشد، كه هيچ خيرى در علمى كه عمل با آن نباشد، نيست.

#### آياتى از قرآن كه آثار تقوا را و آياتى ديگر كه آثار بى تقوايى و هوا پرستى را در طرز تفكر انسان بيان مى‏كنند

و ما هر چند اين بحث را به صورت يك بحث علمى اخلاقى در آورديم، چون احساس مى‏شد كه اين مساله احتياج به شرح و توضيح دارد و ليكن قرآن كريم همه جوانب آن را در يك جمله جمع كرده و فرمود: ﴿وَ اِقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ ، چون منظور از اين جمله راه رفتن نيست، بلكه

اين تعبير كنايه از اعتدال و ميانه روى در مسير زندگى است، و نيز فرموده: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اَللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ اَلزَّادِ اَلتَّقْوىَ وَ اِتَّقُونِ يَا أُولِي اَلْأَلْبَابِ﴾ ، يعنى شما بدان جهت كه صاحب خرد هستيد در به كار بستن عقل و خردتان نيازمند به تقوا هستيد (و خدا داناتر است) و نيز فرموده: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ ، و نيز فرموده: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ .

آيات فوق آثار ميانه روى و تقوا و خردمندى را تذكر مى‏داد، آيات ديگرى هست كه در مقابل آن آيات آثار شوم شهوت‏پرستى و استكبار از پذيرفتن حق و مهمل گذاشتن قلب و چشم و گوش را بيان مى‏كند، توجه بفرمائيد: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا اَلصَّلاَةَ وَ اِتَّبَعُوا اَلشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا، إِلاَّ مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً﴾ كه در اين آيه اثر شهوترانى را بيان مى‏كند، و آن عبارت است از غى، يعنى گمراهى، و نيز فرموده: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ اَلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي اَلْأَرْضِ بِغَيْرِ اَلْحَقِّ وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَ يُؤْمِنُوا بِهَا وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ اَلرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ اَلغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ ، كه صريحا اعلام داشته آنهايى كه اسير قواى غضبى هستند از پيروى حق ممنوعند، و به سوى راه غى و خطا سوق داده مى‏شوند، آن گاه اضافه كرده كه اين

كيفر به جرم آن است كه از حق غافل شدند و نيز فرموده: ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ اَلْجِنِّ وَ اَلْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ اَلْغَافِلُونَ﴾ كه در اين آيه اعلام داشته اگر اين طائفه را غافل خوانديم براى اين است كه اينها از حقائق معارف خاص بشر غافلند، پس دلها و چشمها و گوشهايشان از رسيدن به آنچه يك انسان سعيد و انسان برخوردار از انسانيت به آن مى‏رسد بدور است، و به جاى رسيدن به اين نعمت بزرگ به آن چيزهايى مى‏رسد كه چهار پايان مى‏رسند، بلكه اينها بدبخت‏تر از چهار پايان وحشى هستند زيرا چهار پايان وحشى و درندگان براى رسيدن به آنچه دوست دارند و سازگار با خلقتشان هست افكارى دارند، چيزهايى براى خود تصويب مى‏كنند و چيزهايى را تصويب نمى‏كنند، ولى اين بينوايان اين مقدار فكر را هم ندارند.

#### اين حقيقت قرآنى كه با تقرب الى اللَّه، انسان مى‏تواند به آگاهيهايى خاص دست يابد با سخن ما منافات ندارد

پس از آنچه گذشت روشن شد كه قرآن كريم تقوا را شرط در تفكر و تذكر و تعقل دانسته و براى رسيدن به استقامت فكر و اصابه علم و رهايى آن از شوائب اوهام حيوانى و القائات شيطانى شرط كرده كه علم همدوش عمل باشد.

بله در اين ميان يك حقيقت ديگر قرآنى هست كه نمى‏توان انكارش كرد و آن اين است كه داخل شدن انسان در تحت ولايت الهى و تقربش به ساحت قدس و كبريايى خداى تعالى انسان را به آگاهيهايى موفق مى‏كند كه آن آگاهيها را با منطق و فلسفه نمى‏توان به دست آورد، درى به روى انسان از ملكوت آسمان‌ها و زمين باز مى‏كند كه از آن در، حقائقى را مى‏بيند، كه ديگران نمى‏توانند آنها را ببينند، و آن حقائق نمونه‏هايى از آيات كبراى خدا، و انوار جبروت او است، أنوارى كه خاموشى ندارد.

امام صادق (علیه السلام) فرموده: اگر نبود كه شيطان‏ها پيرامون دلهاى بنى آدم دور مى‏زنند، هر آينه انسان‌ها مى‏توانستند ملكوت آسمان‌ها و زمين را ببينند، و نيز در ميان رواياتى كه بيشتر راويان آن را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت كرده‏اند اين حديث است كه آن جناب فرمود: اگر زياده روى شما انسان‌ها در سخن گفتن نبود، و اگر پريشانى و آشفتگى

دلهاتان نبود، هر آينه شما هم مى‏ديديد آنچه را كه من مى‏بينم، و مى‏شنيديد آنچه را كه من مى‏شنوم‏ خداى تعالى هم فرموده: ﴿وَ اَلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اَللَّهَ لَمَعَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ ، ظاهر آيه شريفه: ﴿وَ اُعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اَلْيَقِينُ﴾ ، نيز بر اين معنا دلالت دارد، براى اينكه به دست آوردن يقين را نتيجه عبادت خوانده و فرمود: «پروردگارت را عبادت كن تا يقين به دستت آيد»، و نيز آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ اَلْمُوقِنِينَ﴾ ، كه وصف ايمان را گره خورده مربوط به مشاهده ملكوت دانسته، و نيز آيه شريفه زير كه مى‏فرمايد: ﴿كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اَلْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ اَلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ اَلْيَقِينِ﴾ و نيز فرموده: ﴿إِنَّ كِتَابَ اَلْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ اَلْمُقَرَّبُونَ﴾ ، اين خود يك حقيقتى است قرآنى كه خواننده عزيز بايد براى رسيدن به بحث مفصل آن منتظر آينده - يعنى تفسير سوره مائده (آيه 55) ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ...﴾ و آيه‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ...﴾ باشد.

و قرآنى بودن اين حقيقت منافاتى با سخنان قبلى ما ندارد (كه گفتيم قرآن كريم طريقه تفكر فطرى را كه خلقت بشر بر آن طريقه است و حيات بشر مبتنى بر آن است پيشنهاد مى‏كند) براى اينكه رسيدن به ملكوت آسمان‌ها و زمين موهبتى است الهى كه خداى تعالى هر يك از بندگان خود را كه بخواهد به آن اختصاص مى‏دهد، و معلوم است كه عاقبت از آن مردم با تقوا است، (ليكن نمى‏توان كل بشر را از طريقه تفكر باز داشت، به اميد اينكه كل بشر مشمول چنين موهبتى شوند)

بحث تاريخى (در باره پيدايش و سير علوم عقليه در ميان مسلمين)

در اين بحث نظرى اجمالى و كوتاه در تاريخ تفكر اسلامى مى‏اندازيم تا ببينيم امت اسلام با همه اختلافى كه در طوائف و مذاهب آن هست چه طريقه‏اى را در تفكر سلوك كردند، البته قبلا اين نكته را خاطرنشان مى‏سازيم كه ما در اين بحث به حق بودن يا باطل بودن اين مذاهب نمى‏پردازيم، تنها عوارض و تحولى را كه در منطق قرآن رخ داده از نظر گذرانده موافقت و مخالفت آن را اثبات نموده و تحكيم مى‏كنيم، حتى در اين بحث كارى به افتخارهايى كه موافقين كرده و عذرهايى كه مخالفين آورده‏اند نداريم، نه به ريشه آن حرفها كارى داريم و نه به شاخ و برگهايش، چون پرداختن به آن حرفها طريقه ديگرى است از بحث، حال چه اينكه مذهبى باشد يا نباشد.

قرآن كريم با منطق خاص به خودش در احكام و سنت‏هايى كه براى تمامى شؤون زندگى بشر تشريع كرده بدون هيچ قيدى و شرطى نوع انسان را در همه احوالش محكوم به احكام خود دانسته، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع، چه صغير و چه كبير، مرد يا زن، سفيد يا سياه، عربى يا عجمى، حاضر يا مسافر، شهرى يا روستايى، عالم يا جاهل، شاهد يا غايب، در هر جايى و در هر زمانى كه باشد، و در كل شؤونات او چه عقيده‏اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله كرده و در اين هيچ شكى نيست.

با اين حساب، پس قرآن با تمامى علوم و صنعت‏ها كه ارتباط با ناحيه‏اى از نواحى زندگى بشر داشته باشد اصطكاك و برخورد دارد، و اين معنا نيز از خلال آياتى از قرآن كريم كه بشر را به تدبر، تفكر، تذكر و تعقل دعوت مى‏كند، به روشنى فهميده مى‏شود كه قرآن در دعوت بشر به تحصيل علم و از بين بردن جهل و سر در آوردن از اسرار آنچه كه از اجزاى عالم ما است از سماويات گرفته تا ارضيات يعنى جمادات و نباتات و حيوانات و انسان‌ها و آنچه مربوط به ما وراى عالم ما است از ملائكه و شيطانها و لوح و قلم و غير اينها بياناتى دارد، كه رساتر از آن تصور نمى‏شود و منظور اسلام از اين تحريك‏ها و تشويق‌ها اين است كه بشر به وسيله معرفت به آنچه گفته شد خداى سبحان را بشناسد، و به آنچه كه به نحوى از انحاء ارتباطى با سعادت در زندگى انسانى و اجتماعى انسان‌ها دارد آشنا گردد و بفهمد كه براى به دست آوردن چنين زندگى‏اى چگونه اخلاقى كسب كند و چه شرايع و حقوقى را رعايت نمايد و چه احكام اجتماعى را مورد عمل قرار دهد.

از سوى ديگر در سابق توجه كرديد كه اسلام طريق تفكر فطرى را تاييد مى‏كند، همان طريقه‏اى را كه فطرت بى اختيار و بدون سفارش كسى به آن دعوت مى‏كند، و بشر راهى براى فرار از آن ندارد، و اين واقعيت همان سير منطقى است.

قرآن كريم خودش هم اين صناعت‏هاى منطقى يعنى برهان و جدل و موعظه را به كار برده، و امتى را كه هدايت مى‏كند دعوت نموده به اينكه از آن طريق پيروى كند، يعنى مطالب خود را - آنچه جنبه نظرى دارد و خارج از مرحله عمل است - از راه برهان تعقيب كنند و در غير آن يعنى در حكمت عملى به مسلميات استدلال كنند و يا به بياناتى كه عبرت انگيز باشد و شنونده را به عبرت وا دارد، و نيز قرآن كريم در بيان مقاصدش سنت نبويه را معتبر كرده و پيروى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را اسوه و خط سير معين فرمود، مسلمانان نيز دستورات آن حضرت و سخنانش را حفظ نموده و از مشى علمى آن جناب تقليد كردند، آن چنان كه يك دانش‏آموز در سلوك علمى‏اش از استادش پيروى مى‏كند.

#### اشاره به وضع علمى مسلمين در عهد رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) و تحولاتى كه پس از رحلت آن حضرت پديد آمد

مردم در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) (منظورمان ايام اقامت آن جناب در مدينه است) جديد العهد با تعاليم اسلامى بودند، و حالشان در تدوين علوم و صناعات شبيه‏تر به حال انسان‌هاى قديمى بود كه با ذهنى ساده و غير فنى به بحث‌هاى علمى مى‏پرداختند، البته با همه عنايتى كه به تحصيل و تحرير علم داشتند، و لذا در آغاز اولين قدمى كه برداشتند حفظ قرآن و قرائت آن و سپس حفظ احاديث بود، يعنى سخنانى كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و با يك واسطه از آن جناب مى‏شنيدند حفظ مى‏كردند، و از حفظ براى ديگران نقل مى‏نمودند، چون (به جز افرادى كه اى بسا از عدد انگشتان تجاوز نمى‏كردند) كسى نوشتن را نمى‏دانست، قدم دومى كه در مسير علم برداشتند مختصر مناظراتى در خصوص علم كلام بود، كه يا در بين خود داشتند و يا با بعضى از غير مسلمانان و صاحبان مذاهب بيگانه - مخصوصا يهوديان و مسيحيان، چون قبائلى از اين دو ملت در شبه جزيره عربستان و در حبشه و شام مى‏زيستند، از همين جا بود كه علم كلام پيدا شد، اشتغال ديگرى كه مسلمانان داشتند نقل و روايت اشعار بود كه خود يك سنت قديمى عرب بود، ولى اسلام اهتمامى به امر آن نكرد و در كتاب مجيدش حتى يك كلمه شعر و شعرا را نستود سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز پر و بالى به آن نداد.

اين وضع بود تا وقتى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رحلت نمود، و مساله خلافت جريانى به خود گرفت كه معروف است، و اختلاف ناشى از مساله خلافت بابى به ابواب علم كلام افزود، و يكى ديگر از مسائل علم كلام شد كه دانشمندان اسلامى را به خود مشغول كرد.

در زمان خليفه اول بعد از جنگ يمامه و شهادت جمع بسيارى از حافظان و قاريان قرآن، از ترس اينكه مبادا چيزى از قرآن فراموش شود قرآن را جمع آورى كردند، در عهد او كه تقريبا به دو سال طول كشيد امر به اين منوال گذشت، سپس در عهد خليفه دوم بار ديگر قرآن جمع آورى شد.

و چون آوازه اسلام بلند شد و قلمرو آن در اثر فتوحات عظيمى كه در عهد وى رخ داد، گسترش يافت. مسلمانان از تعمق در مسائل علمى و روابط علوم و ترقى در مدارج آن باز ماندند، حال يا بدين جهت بود و يا براى اينكه خود را نيازمند به توسعه علم و بسط مسائل علمى نمى‏دانستند، چون در آن روزگاران علم چيزى نبود كه فضيلت و اهميتش براى بشر معلوم شده باشد، و به همان مقدار براى انسان محسوس بود كه آثار آن را ديده باشند، و معلوم است كه علمى كه اثر محسوسى براى بشر آن روز داشته همان صنعت بوده، امتى آن را در امتى ديگر مى‏ديده و مى‏شناخته.

از سوى ديگر با فتوحات پى در پى و پر اهميتى كه نصيب عرب گرديد آن غريزه‏هاى جاهلانه عرب كه در اثر تربيت اسلامى فروكش شده بود، بار ديگر سر به طغيان كشيد، غرورها و نخوت‏ها بار ديگر سركشى آغاز كرد و در نتيجه به تدريج و آرام آرام روحيه امت‌هاى مستكبر و استعمارگر را به خود گرفتند، شاهد اين مطلب شيوع تقسيم و پاره پاره شدن امت اسلام آن روز است، به عرب و غير عرب (به اين معنا كه امت عرب نعمت عظماى اسلام و اين دين نجات بخش را به حساب خود حساب كرد، و غير عرب را موالى - بردگان - لقب داد) شاهد ديگرش رفتار معاويه است كه در آن ايام والى شام بود، و حكومت اسلامى را رنگ سلطنت داد، و در بين مسلمانان چون قيصرهاى روم رفتار كرد، شواهد بسيار ديگرى بر اين معنا هست كه تاريخ از لشگريان اسلام ضبط نموده و همين روش خلق و خوى مسلمانان را عوض كرد و معلوم است كه نفسيات آن چنانى در سير علمى و مخصوصا در تعليمات قرآنى اثر گذاشت.

و آن مقدار معارفى كه از دين داشتند و سير علمى تا آن حدى كه در سابق پيش رفته بود متوقف شد، يعنى اشتغالات علميشان منحصر در قرائت قرآن بود، قرائتى منسوب به زيد بن ثابت و قرائتى منسوب به ابى و ابن مسعود و غير آنان بود.

و اما حديث در آن زمان به نحو چشمگيرى رواج يافت و نقل و ضبط احاديث بسيار شد، به حدى كه عمر بعضى از صحابه را از نقل حديث نهى كرد، زيرا او زياده از حد حديث گفته بود، از سوى ديگر عده‏اى از اهل كتاب به اسلام در آمدند و محدثين كه كارشان نقل حديث بود

مطالب بسيارى از آنان در باره اخبار كتاب‌هايشان و داستانهاى انبيايشان و امت‌هايشان را شنيدند و شنيده‏هاى خود را با آنچه از احاديث كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شنيده و حفظ كرده بودند مخلوط نموده، و جعل احاديث دروغين و دستبرد در احاديث صحيح را شروع كردند كه امروز در ميان احاديثى كه از طرق صحابه و راويان صدر اول از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل شده مقدار بسيار زيادى از اين كلمات دروغين و بريده بريده يافت مى‏شود كه قرآن كريم به ظاهر الفاظش آنها را دفع مى‏كند و عمده سببى كه باعث اين دستبردها شد چند امر بود.

اول احترام بسيار زيادى بود كه مردم براى همنشينى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و براى حفظ حديث معتقد بودند، و حتى افرادى را هم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نديده بودند و تنها از اصحاب آن جناب احاديثى نقل مى‏كردند مزيتى بر ساير مردم قائل بودند، و آنان را تعظيم مى‏كردند، و همين جهت باعث شد كه هر كسى - چه لايق و چه نالايق - براى اينكه در بين جامعه سر و گردنى از سايرين بلندتر داشته باشد، به نقل حديث پرداخته و خود را محدث و راوى قلمداد كند، حتى كسانى هم كه يهودى بودنشان يا نصرانى بودنشان مسلم بود با اين حال به صرف اينكه حديث نقل مى‏كرد در جامعه آن روز جا مى‏افتاد و محترم مى‏شد، و قهرا براى اينكه اين محدث از آن ديگرى جلو بزند و محترم‏تر شود هر چه از دهانش در مى‏آمد به عنوان حديث مى‏گفت.

عامل دوم جعل حديث، حرص شديدى بود كه اين افراد در حفظ حديث داشتند همين حرص در حفظ حديث و نقل آن نمى‏گذاشت كه در باره درستى و نادرستى حديث و تدبر در معناى آن و مخصوصا عرضه كردن آن بر كتاب خدا دقت كنند، با اينكه قرآن كريم اصل دين بود و ساختمان دين بر اين پايه و اصل نهاده شده بود، فروع دين از اين اصل ريشه مى‏گرفت، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هم بطورى كه در نقل معتبر آمده سفارش اكيد كرده بود كه هر سخنى را از هر كسى نپذيرند، بلكه شنيده‏هاى خود را بر قرآن كريم عرضه كنند، در صورتى كه مخالف قرآن بود رهايش كنند، و در حديث معتبر فرموده بود: «ستكثر على القاله» بزودى حديث تراشان عليه من زياد مى‏شوند و احاديثى ديگر از اين قبيل.

همين معنا فرصتى شد براى اينكه احاديث جعلى و دروغينى در مورد صفات خدا و اسماء و افعال او و نيز در باره لغزشهايى كه به انبياى گرامى نسبت داده شده، و اعمال زشت كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نسبت داده شده و آن جناب را مشوه جلوه داده، و در باره خرافاتى در خلقت و ايجاد و داستانهاى دروغينى از امت‌هاى گذشته و در باره تحريف شدن قرآن و مسائل ديگرى از اين قبيل در دست و دهنها بگردد، احاديثى كه دست كمى از خرافات

تورات و انجيل ندارد.

نتيجه اين وضع آن شد كه تقدم و عمل در بين قرآن و حديث تقسيم شود، يعنى تقدم و احترام صورى از آن قرآن و اخذ و عمل از آن حديث شود، و در اندك مدتى قرآن از حيث عمل متروك گردد، و اين سيره نكوهيده يعنى مسامحه در عرضه حديث بر قرآن، هم چنان در بين امت استمرار يافت و تا به امروز نيز عملا استمرار يافته، هر چند كه امت آن را به زبان انكار نموده و ناپسند مى‏داند، قرآن كريم نيز از آن پيشگويى كرده و فرموده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در قيامت خواهد گفت پروردگارا امت من قرآن را متروك گذاشتند، الا عده‏اى قليل كه در هر عصرى از اين انحراف دور ماندند.

و همين مسامحه و سهل‏انگارى عينا يكى از اسبابى بود كه باعث شد بسيارى از خرافات قومى و قبيله‏اى كه هر قومى در قديم به آن معتقد بودند بعد از مسلمان شدنش نيز به عنوان يك اعتقاد دينى باقى بماند، آرى مثل معروف مى‏گويد: «الداء يجر الداء» درد، دردى ديگر مى‏زايد.

عامل سوم در جعل احاديث ماجرايى بود كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در مساله خلافت پيش آمد و اراى عامه مسلمين در باره اهل بيت آن جناب مختلف گرديد، عده‏اى طبق دستور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به آن حضرات تمسك جسته، و به آنان عشق ورزيدند، جمعى ديگر از آن حضرات روى گردانيده و اعتنايى به امر آنان و مكانتشان به علم قرآن نكردند و براى آگاهى و يادگيرى علم قرآن به غير آن حضرات مراجعه نمودند، جمعى ديگر با آن حضرات دشمنى نموده، با جعل احاديثى دروغين به آنان بدگويى كردند، با اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در مواقفى و كلماتى كه احدى از مسلمانان در صحت آنها و در دلالت آنها ترديد نكرده، سفارش فرموده بود كه علم دين را از اهل بيت او بگيرند، و چيزى به اهل بيت او نياموزند، و اينكه اهل بيت آن جناب از همه امت به كتاب خدا آگاه‏ترند، و نيز به امت فرمود كه اهل بيتش هرگز در تفسير قرآن خطا نمى‏كنند و در فهم قرآن دچار اشتباه نمى‏شوند و در حديث معروف به ثقلين كه بطور تواتر نقل شده، و احدى در آن ترديد نكرده، و فرمود: من از ميان شما مى‏روم و به جاى خود دو چيز بس گرانمايه مى‏گذارم، يكى كتاب خدا و ديگر عترتم را، و اين دو، تا ابد با همند و از يكدیگر جدا نخواهند شد، تا بر لب حوض كوثر بر من در آيند، (تا آخر حديث) و در بعضى از طرق همين حديث آمده كه سپس

فرموده: چيزى به اهل بيت من نياموزيد كه آنان اعلم از شمايند، و نيز در حديثى مستفيض كه بسيار نقل شده فرموده: «هر كس قرآن را به رأى خود (يعنى بدون سؤال از اهل بيت) (علیه السلام) تفسير كند - بايد كه جاى خود را آماده در دوزخ بداند»، كه بحث آن در سابق يعنى در جلد سوم اين كتاب در بحث‌هاى محكم و متشابه گذشت.

#### اعراض از اهل بيت (علیهم السلام) بزرگترين شكاف را در نظام تفكر اسلامى پديد آورد

و اين اعراض از اهل بيت (علیهم السلام) بزرگترين شكافى بود كه در نظام تفكر اسلامى پديد آمد و باعث شد علم قرآن و طريقه تفكرى كه قرآن به سوى آن مى‏خواند در بين مسلمانان متروك و فراموش شود، شاهد بسيار روشن آن اين است كه در جوامع حديث كمتر به احاديثى بر مى‏خوريم كه از امامان اهل بيت روايت شده باشد، آرى اگر شما خواننده محترم از يك سو مقام و منزلتى كه اهل حديث در زمان خلفا داشتند، و حرص و ولعى كه مردم در اخذ و شنيدن حديث از خود نشان مى‏دادند در نظر بگيرى، و از سوى ديگر در بين دهها هزار حديثى كه در جوامع حديث گرد آورى شده احاديث منقوله از على و حسن و حسين در ابواب مختلف معارف دين و مخصوصا در تفسير نقل شده بشمارى آن وقت انگشت حيرت به دندان خواهى گزيد (كه خدايا چطور شد فلان صحابه كه بيش از دو سه سال رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را نديد دهها هزار حديث دارد، ولى اهل بيت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كه در خلوت و جلوت و در كودكى و جوانى در سفر و حضر با آن جناب بودند حديث چندانى در جوامع ندارند؟!!) و چرا صحابه حتى يك حديثى از اهل بيت نقل نكردند؟ و چرا تابعين يعنى طبقه دوم مسلمين رواياتى كه از آن حضرات نقل كرده‏اند از صد تجاوز نمى‏كند؟ و چرا حسن بن على (با اينكه خليفه ظاهرى نيز بود) احاديثش به ده عدد نمى‏رسد؟ و چرا از حسين بن على حتى يك حديث ديده نمى‏شود؟ با اينكه بعضى‏ها تنها روايات وارده در خصوص تفسير را آمار گرفته‏اند به هفده هزار بالغ شده، كه تنها جمهور آنها را نقل كرده‏اند، كه سيوطى آنها را در كتاب اتقانش آورده و گفته اين عدد رواياتى است كه در تفسير ترجمان القرآنش كه الدر المنثور خلاصه آن است آورده و روايات وارده در ابواب فقه نيز همين نسبت را دارد، و بعضى از آمارگران از اين قبيل احاديث تنها به دو حديث برخورده‏اند كه در ابواب مختلف فقه از حسين (علیه السلام) روايت شده، و چرا بايد چنين باشد؟.

آيا علتى جز اين مى‏تواند داشته باشد كه مردم از اهل بيت دورى كردند، و از حديث آنان اعراض نمودند؟ و يا اگر از آنان حديث گرفتند و بسيار هم گرفتند ليكن در دولت اموى به خاطر دشمنى كه امويان با اهل بيت داشتند آن احاديث از بين رفت و به فراموشى سپرده شد؟ نمى‏دانيم.

اما اين قدر هست كه كنار زدن على (علیه السلام) و شركت ندادن آن جناب در جمع قرآن در اوائل رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)، و در اواخر عهد عثمان و نيز تاريخ حسن و حسين احتمال اول را تاييد مى‏كند.

اين حق‏كشى‏هايى كه امت اسلام و يا حكومت اموى در باره على (علیه السلام) نمودند كار را بدان جا كشانيد كه نه تنها تمامى احاديث آن جناب مورد اعراض واقع شد، بلكه بعضى‏ها حتى نهج البلاغه را نيز انكار كردند، كه كلام آن جناب باشد، آرى خطبه‏هاى برجسته و غراى نهج البلاغه مورد سؤال و ترديد قرار گرفت، ولى خطبه بتراء زياد بن ابيه و اشعارى كه يزيد در باره شراب سروده جاى هيچ اختلافى نبود و حتى دو نفر هم در باره آنها اختلاف نكردند.

اهل بيت پيغمبر هم چنان مظلوم و مقهور بودند، و احاديثشان متروك بود، تا آنكه امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در يك برهه‏اى از زمان يعنى در دوره انتقال حكومت از بنى اميه به بنى العباس قيام نموده آنچه از احاديث پدران بزرگوارشان به دست فراموشى سپرده شده بود براى مردم بيان كردند و آنچه از معارف اسلام كه مندرس گشته اثرى از آن نمانده بود براى مردم بيان كردند. اما مع الاسف احاديثى كه آن دو بزرگوار و ساير امامان از پدران خود نقل نموده در اختيار امت اسلام نهادند، نيز از دسيسه و دستبرد سالم نماند، همانطور كه در كلمات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دست بردند، كلمات آن حضرات نيز مورد دستبرد قرار گرفت، به شهادت اينكه خود آن دو بزرگوار به اين معنا تصريح نموده، چند نفر از وضاعين و حديث تراشان را براى مردم نام بردند، مانند مغيرة بن سعيد، و ابن ابى الخطاب، و... و بعضى ديگر از ائمه (علیهم السلام) بسيارى از رواياتى كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و از خود ايشان در دست و دهن‏ها افتاده بود انكار نموده و به شيعيان خود دستور فرمودند هر حديثى كه از ما براى شما نقل مى‏شود بر قرآن عرضه كنيد، آنچه موافق با قرآن است بگيريد، و آنچه مخالف است رها كنيد.

اما مردم مگر افرادى انگشت شمار به اين دستور عمل ننمودند، و مخصوصا به رواياتى كه در غير مورد مسائل فقهى بود بدون عرضه آنها بر قرآن پذيرفتند، و رفتار عامه مردم شيعه در قبول هر سخنى كه جنبه حديث داشت رفتار عامه مردم سنى در مورد احاديث نبوى بود.

و حتى عامه شيعه در اين امر آن چنان افراط كردند كه جمعى قائل شدند به اينكه ظواهر قرآن حجت نيست، ولى كتاب‌هايى ديگر از قبيل مصباح الشريعه و فقه الرضا و جامع الاخبار حجت است، و افراط را از اين حد نيز گذرانده به جايى رساندند كه گفتند: حديث هر چند كه

مخالف صريح قرآن باشد مى‏تواند قرآن را تفسير كند، و اين حرف نظير و هم سنگ سخنى است كه بيشتر اهل سنت گفته‏اند، و آن اين است كه حديث اصلا مى‏تواند قرآن را نسخ كند، و به نظر مى‏رسد قضاوتى كه دانشمندان در باره رفتار امت اسلام كرده‏اند قضاوت درستى باشد، آنها گفته‏اند: اهل سنت كتاب را گرفتند و عترت را رها كردند و سر انجام كارشان بدانجا كشيده شد كه كتاب هم از دستشان رفت، و شيعه عترت را گرفته كتاب را رها كردند، و سر انجام كارشان بدينجا كشيده شد كه عترت هم از دستشان رفت، پس مى‏توان گفت كه امت اسلام بر خلاف دستور صريح رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كه فرموده: «انى تارك فيكم الثقلين...»، هم قرآن را از دست دادند، و هم عترت را، هم كتاب را و هم سنت را.

اين راهى كه امت در مورد حديث پيش گرفت يكى از عواملى است كه در قطع رابطه علوم اسلامى يعنى علوم دينى و ادبى از قرآن كريم اثرى به سزا داشت، با اينكه همه آن علوم به منزله شاخ و برگها و ميوه‏هاى درخت طيبه قرآن و دين بود، درختى كه اصلش ثابت و فرعش در آسمان است و به اذن پروردگارش ميوه‏اش را در هر آنى مى‏دهد، چون اگر در باره اين علوم دقت به خرج دهى خواهى ديد كه طورى تنظيم شده كه پيدا است گويى هيچ احتياجى به قرآن ندارد، حتى ممكن است يك محصل همه آن علوم را فرا بگيرد متخصص در صرف و نحو بيان و لغت و حديث و رجال و درايه و فقه و اصول بشود، و همه اين درسها را تا آخر بخواند و قهرمان اين علوم نيز گردد، و حتى به پايه اجتهاد نيز برسد، ولى قرآن را آن طور كه بايد نتواند قرائت كند، و يا به عبارتى اصلا دست به هيچ قرآنى نزده باشد، پس معلوم مى‏شود از اين ديدگاه هيچ رابطه‏اى ميان آن علوم و ميان قرآن نيست و در حقيقت مردم در باره قرآن به جز قرائت هيچ وظيفه‏اى ندارند، و العياذ بالله قرآن ارزشى جز خواندن و يا آويزان كردن به گردن نوزاد - تا از حوادث ناگوار محفوظ بماند - ندارد، پس شما خواننده عزيز اگر از اين قسم مسلمانان هستى عبرت بگير و در رفتارت با قرآن تجديد نظر كن، حال بر سر سخن آمده و مى‏گوئيم.

#### علم حديث و علم كلام در زمان خلافت عمر و سپس در زمان خلافت امير المؤمنين و سپس در دوران بنى اميه‏

بحث در باره قرآن كريم و در باره حديث در زمان عمر آن سرگذشتى را داشت كه شنيديد، و اما در عهد خلافت عمر دامنه علم كلام رو به وسعت نهاد، و علتش اين بود كه در اثر فتوحات بسيار وسيعى كه نصيب امت اسلام شد قلمرو سرزمين اسلام گسترش يافته و بالطبع اختلاط مسلمانان با غير مسلمانان و صاحبان آئين‏ها و مذاهب ديگر، بيشتر شد و در بين آنان علمايى و احبارى و اسقف‏هايى و بطريق‏هايى اهل بحث بودند كه مى‏خواستند در باره اديان و مذاهب بحث كنند، در نتيجه بحث‌هاى كلامى اوج گرفت، ولى در آن ايام اين بحث‌ها تدوين نشد، چون مى‏بينيم در كتب رجال علمايى از فن كلام كه شرح حالشان آمده، همه بعد از اين

عصر و تاريخ بوده‏اند.

تا آنكه دوره خلافت عثمان رسيد، و عثمان با آن همه سر و صدايى كه عليهش بپا شد، و شورشى كه مردم بر او كردند هيچ كارى از پيش نبرد و تنها توفيقى كه يافت اين بود كه قرآنهاى متعددى كه بين مردم بود جمع آورى نموده و منحصر در يك نسخه كرد.

و امر به همين منوال بود تا زمان خلافت على (علیه السلام) رسيد، تمام ايام خلافت آن حضرت نيز به اصلاح مفاسد دوره‏هاى قبلى و به حل اختلافات داخلى و به اداره جنگ‌هاى پى در پى و ناشى از آن اختلاف‌ها سپرى شد.

چيزى كه هست آن جناب با همه آن گرفتاريها توانست كليات علم نحو را تدوين نموده و به يكى از صحابه‏اش بنام ابو الاسود دوئلى دستور دهد تمامى جزئيات قواعد نحو را گرد آورد، و ديگر در ساير علوم نتوانست قدمى بر دارد، جز اينكه خطبه‏ها و احاديثى براى مردم القاء كرد كه در آنها مواد اوليه معارف دينى و اسرار نفيس قرآنى بطور جامع نهفته بود، البته بحث‌هايى كلامى نيز داشته كه در جوامع حديث ضبط شده.

در خصوص قرآن و حديث امر به همان منوال بود تا دوران سلطنت بنى اميه سپرى شد، و عباسى‏ها روى كار آمدند، و خلاصه تا اوائل قرن چهارم از هجرت كه تقريبا آخر دوران زندگى ائمه اثنى عشر شيعه بود حادثه مهمى در طريق بحث از قرآن و حديث رخ نداد، غير از آن رفتارى كه معاويه در خاموش كردن نور اهل بيت (علیهم السلام) و محو آثار آنان داشت و به اين منظور دستور داد افرادى (بيشمار در مذمت اهل بيت و فضائل خود او و همدستانش) احاديثى جعل كنند، حادثه ديگر اينكه در اين عهد حكومت دينى به سلطنت استبدادى و سنت اسلامى به سيطره امپراطورى مبدل شد، حادثه سوم اين بود كه در عهد حكومت عمر بن عبد العزيز و از ناحيه وى دستور صادر شد كه احاديث در مجموعه‏اى نوشته شود و اين اولين بارى است كه احاديث نوشته مى‏شود، چون تا آن روز احاديث به روى كاغذ نيامده بود، و تنها در حافظه اشخاص ضبط مى‏شد.

و در اين برهه از زمان، ادبيات زبان عرب به منتهى درجه رواجش رسيد كه آغاز آن در زمان معاويه بود، چون او بسيار اصرار داشت كه شعر را ترويج كند، بعد از او ساير پادشاهان اموى و عباسى نيز اين روش را دنبال كردند و ترويج شعر تا به آنجا رسيد كه در برابر يك شعر زيبا و يا يك نكته ادبى، صدها هزار دينار جائزه مى‏دادند و مردم يكسره به سوى سرودن شعر و روايت شعر و اخبار عرب و تاريخ آن روى آوردند، و از اين راه اموال بسيار هنگفتى به چنگ مى‏آوردند، منظور اين پادشاهان از ترويج شعر، تحكيم موقعيت خودشان بود. اموى‏ها

مى‏خواستند با مدح مداحان موقعيت خود را در برابر بنى هاشم تحكيم بخشند و عباسى‏ها مى‏خواستند خود را در مقابل بنى فاطمه مطرح كنند، و اگر دانشمندان را اكرام و احترام مى‏كردند باز به همين منظور بود مى‏خواستند به اين وسيله مردم را تحت سيطره خود در آورده و به هر نحوى كه دلشان مى‏خواست در بين مردم حكومت و زور گويى كنند.

نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمى مسلمانان به حدى رسيد كه بسيارى از علما در مسائل عقلى و يا بحث‌هاى علمى به شعر يك شاعر تمثل مى‏جستند و آن گاه هر حكمى كه مى‏خواستند مى‏كردند و بسيار مى‏شد كه مطالب علمى و نظرى را بر پايه مسائل لغوى پى نهاده و حد اقل قبل از ورود در بحث، اول در باره اسم موضوع، بحث لغوى نموده و سپس وارد بحث علمى مى‏شدند، همه اينها امورى است كه آثار عميقى در طرز فكر دانشمندان و منطقشان و سير عمليشان داشته است.

#### پيدايش دو مسلك كلامى متفاوت: «معتزله» و «اشاعره»

در همين ايام بود كه بحث‌هاى كلامى نيز رواج يافت، و در باره آن كتاب‌ها و رساله‏ها نوشته شد، و چيزى از تاريخ پيدايش آن نگذشته بود كه دانشمندان علم كلام به دو گروه يعنى فرقه اشاعره و فرقه معتزله تقسيم شدند، البته اصول افكارشان در زمان خلفا و بلكه در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) موجود بود، احتجاجهايى كه از على (علیه السلام) در مساله جبر و تفويض و مساله قدر و استطاعت و مسائلى غير اينها روايت شده دليل بر اين مدعا است، و نيز رواياتى كه در اينگونه مسائل از شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل شده است، مانند اين حديث كه فرموده: «لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين» ‌و يا فرموده: «القدرية مجوس هذه الامة» .

چيزى نگذشت كه اين دو طائفه هر يك به امتياز مسلكى از طائفه ديگر ممتاز شد، و آن اين بود كه معتزله عقل را در مسائل علمى بر ظواهر دينى ترجيح داده و حاكم كردند، مثلا قائل به حسن و قبح عقلى، و قبح ترجيح بدون مرجح و قبح تكليف‏هاى شاق و بيرون از حد طاقت شدند و نيز قائل به استطاعت و تفويض و اقوالى ديگر گرديدند، در مقابل آنان اشاعره ظواهر دينى را بر حكم عقل حكومت داده، مثلا گفتند عقل از خودش حكم به هيچ حسن و قبحى ندارد، خوب آن است كه شرع بگويد خوب است، و بد آن است كه شرع آن را بد دانسته باشد، و نيز گفتند ترجيح بلا مرجح جائز است، و بشر هيچ استطاعتى از خود ندارد، و بشر مجبور در

افعال خويش است، و كلام خدا قديم است و اقوالى ديگر نظير اينها كه در كتب آنان ضبط شده.

سپس فن كلام را مدون و مرتب كرده و براى آن اصطلاحاتى درست نمودند، بنا گذاشتند كه وقتى فلان كلمه را به كار مى‏بريم منظور فلان معنا است، و مسائل غير كلامى نيز بر آن افزودند تا در مباحث معنون به عنوان امور عامه، از فلاسفه عقب نمانند، و البته اين بعد از زمانى بود كه كتب فلسفه به زبان عربى ترجمه شد و درس دادن و درس خواندنش در بين مسلمانان شايع گشت، و اينكه بعضى گفته‏اند: ظهور علم كلام در اسلام و منشعب شدنش به دو شعبه «اعتزال» و «اشعريت» بعد از انتقال فلسفه به عرب بود درست نيست، دليل بر نادرستى آن وجود مسائل و آراى متكلمين در خلال رواياتى است كه صدور آن قبل از تاريخ انتقال فلسفه بوده.

روش اعتزال از روز اول پيدايشش تا اوائل عهد عباسيان يعنى اوائل قرن سوم هجرى روز به روز به جمعيت و طرفدارانش افزوده مى‏شد، و شوكت و ابهت بيشترى به خود مى‏گرفت ولى از آن تاريخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد، تا آنكه پادشاهان ايوبى همه طرفداران اين مكتب را از بين بردند، و مكتب اعتزال به كلى منقرض گرديد و كسانى كه در عهد ايوبيان و بعد از آن به جرم داشتن اين مكتب كشته شدند آن قدر زياد بودند كه عدد كشته‏هايشان را كسى جز خداى سبحان نمى‏داند در اين زمان بود كه جو بحث‌هاى كلامى براى اشعريها صاف و بدون مزاحم شد، و اشاعره در مذهب خود توغل و پيشرفت كردند، و با اينكه فقهاى آنان در آغاز ادامه اين بحث‌ها را گناه مى‏دانستند، همواره و تا به امروز در بين آنان رائج مانده است.

#### سبقت شيعه بر اشاعره و معتزله در بحث‌هاى كلامى‏

قبل از معتزله و اشاعره شيعه در همان ابتداى طلوعش به بحث‌هاى كلامى پرداخت يعنى بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رقم عمده‏اى از بزرگان صحابه چون سلمان و ابى ذر و مقداد و عمار و عمرو بن الحمق و غير آنان و از بزرگان تابعين امثال رشيد حجرى و كميل و ميثم تمار و ساير علويين آغازگر اين بحث‌ها بودند، كه همه آنان به دست امويان كشته شدند، ولى در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق (علیه السلام) مجددا تشكلى يافته، و آوازه‏شان بلند گرديد و بحث‌هاى كلامى را شروع كردند، و به تاليف كتاب‌ها و رساله‏ها پرداختند با اينكه تحت سيطره و قهر حكومت‏هاى جابر بودند، و همواره از ناحيه حكومت‏ها سركوب مى‏شدند، مع ذلك دست از كوشش خود بر نداشتند، تا آنكه در زمان حكومت آل بويه كه تقريبا قرن چهارم هجرت بود امنيتى نسبى به دست آوردند، ولى دوباره در اثر فشار حكومت‏ها دچار خفقان شدند تا آنكه با ظهور دولت صفويه در ايران جو علم و پژوهش براى آنان صاف گرديد كه

تا به امروز اين صفاى جو و آزادى قلم و بحث ادامه دارد.

سيماى بحث كلامى در شيعه شبيه‏تر به سيماى بحث كلامى معتزله است تا سيماى بحث اشاعره، به همين جهت بسيار اتفاق مى‏افتد كه بعضى از آراى اين دو مكتب تداخل مى‏كنند نظير بحث پيرامون حسن و قبح، و مساله ترجيح بدون مرجح، و مساله قدر، و مساله تفويض، و باز به همين جهت امر بر بعضى از مردم (يعنى اهل تسنن) مشتبه شده، هر دو طائفه را يعنى شيعه و معتزله را يك مكتب و در بحث كلامى مكتب داراى يك طريقه دانسته‏اند، و بسيار اشتباه كرده‏اند، براى اينكه اصولى كه از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) روايت شده كه معتبر در نظر شيعه تنها همين اصول است هيچ سازشى با مذاق معتزله ندارد.

و بر هر تقدير فن كلام فن شريفى است كه كارش دفاع از حريم معارف حقه دينى است، چيزى كه هست متكلمين از مسلمانان - چه شيعيانشان و چه اهل سنتشان - طريق بحث را درست نرفته‏اند و نتوانسته‏اند بين احكام عقلى و احكام مقبول در نظر خصم فرق بگذارند، كه ان شاء الله توضيح اين اشتباه بطور اختصار مى‏آيد.

#### راه يافتن علوم قديميان در ميان مسلمين و علل جبهه گيرى علماى اسلام در برابر افكار جديد

در همين اوان بود كه علوم قديميان يعنى منطق، و رياضيات، طبيعيات، الهيات، طب، و حكمت عملى به زبان عربى ترجمه شد، و در عرب شايع گرديد، و اين انتقال يك قسمت از آن در عهد امويان صورت گرفته بود و در اوائل عهد عباسيان به حد كمال رسيد، صدها كتاب از كتب يونانى و رومى و هندى و فارسى و سريانى به عربى ترجمه شد و مردم به خواندن و فراگيرى آن علوم روى آورده، چيزى نگذشت كه خود صاحب نظر شدند و كتاب‌ها و رساله‏ها به رشته تحرير در آوردند و اين باعث خشم علما شد، مخصوصا وقتى مى‏ديدند كه ملحدان يعنى دهرى مسلكها و طبيعى مذهبان و پيروان مانى و ملل ديگر دست به دست هم داده به جنگ با اسلام برخاسته‏اند و نيز مسائل مسلم و ضرورى دين را انكار مى‏كنند، خشمشان بيشتر گرديد، از اين بدتر آنكه مى‏ديدند خود مسلمانان فيلسوف نما، شروع كردند به عيب گويى و خرده گيرى از معارف دين و از افكار متدينين و اهانت و عيب جويى به اصول اسلام و معالم طاهره شرع، (و معلوم است كه هيچ دردى جانكاه‏تر از جهل نيست).

از جمله امورى كه خشم علماى اسلام را بيشتر مى‏كرد اين بود كه مى‏شنيدند در پاره‏اى مسائل دينى كه ارتباط و ابتنايى با مسلميات علم هيات و طبيعيات دارد طبق آن نظريه‏هاى مسلم در اين علوم حكم مى‏كردند، و مساله را با اينكه برهانى نبود بلكه جدلى و از مسلمات بود، شكل برهان مى‏دادند و دهرى مذهبان و امثال آنان كه در آن روزها خود را فيلسوف جا زده بودند امور ديگر از اباطيل خود را به اين مسائل مى‏افزودند، نظير مساله تناسخ

و محال بودن معاد، مخصوصا معاد جسمانى، و با اينگونه مسائل و مسائل قبلى اسلام و ظواهر دين را مى‏كوبيدند، و چه بسا بعضى از آنان گفته باشند كه دين عبارت است از مجموعه‏اى از چند وظيفه تقليدى و بدون دليل كه انبيا آنها را به منظور تربيت و تكميل عقول ساده‏لوحان آورده‏اند، و اما افراد تحصيل كرده و به اصطلاح فيلسوف كه كارشان كنكاش و بررسى علوم حقيقى است احتياجى به اين مسائل تقليدى ندارند، و با اينكه خود صاحبان نظريه هستند و در طريق استدلال ابتكاراتى دارند، چه حاجت به آورده‏هاى انبيا دارند. و اين غرور كفرآلودشان فقها و متكلمين را وادار كرد تا در برابر اين فيلسوف‏نماها جبهه‏گيرى نموده، به هر وسيله‏اى كه برايشان ممكن بود آنان را سركوب و رشته‏هايشان را پنبه كنند يا به وسيله استدلال و محاجه رو در رو و يا شوراندن مردم عليه آنان و يا بيزارى جستن از ايشان و تكفير كردنشان با آنان مقابله نمايند تا در آخر در زمان متوكل عباسى توانستند سورت و تندى آنان را شكسته، جمعشان را متفرق و كتبشان را نابود كنند، و چيزى نمانده بود كه فلاسفه نيز به آتش آنان سوخته به كلى منقرض شوند تا آنكه معلم دوم ابو نصر فارابى كه به سال سيصد و سى و نه در گذشته و بعد از او ابو على سينا شيخ الرئيس حسين بن عبد الله بن سينا كه به سال چهار صد و بيست و هشت در گذشته و غير اين دو از فلاسفه بنام چون ابى على ابن مسكويه و ابن رشد اندلسى و غير آن دو، بار ديگر به فلسفه آبرويى دادند، و از انقراض آن جلوگيرى كردند و از آن به بعد نيز سرنوشتى مانند سابق داشت، زمانى بازارش كساد مى‏شد و كمتر افرادى به تعلم و ياد گيرى آن مى‏پرداختند، و زمانى ديگر رونق مى‏گرفت.

گو اينكه فلسفه در اول به زبان عربى ترجمه شد و به عرب منتقل گرديد، ولى در بين نژاد عرب كسى بنام فيلسوف مشهور نشد، الا افرادى بسيار اندك مانند كندى و ابن رشد، و بيشتر قلمرو آن در ايران بود و متكلمين از مسلمانان هر چند با فلسفه مبارزه مى‏كردند، و فيلسوفها را به خشن‏ترين وجهى سركوب مى‏نمودند، ليكن در عين حال اكثريت آنان منطق را قبول كرده، و در باره علم منطق رساله‏ها و كتاب‌ها تاليف كردند، چون آن را مطابق با طريق تفكر فطرى مى‏يافتند.

ليكن همانطور كه قبلا تذكر داديم در استعمال منطق خطا رفتند، و حكم حدود حقيقى و اجزاى آن را آن قدر توسعه دادند كه شامل امور اعتبارى نيز شد، (با اينكه منطق سر و كارى با اعتباريات كه زمان و مكان و نژاد و عوامل ديگر در آن تاثير گذاشته در هر جايى و زمانى و قومى شكل خاصى به خود مى‏گيرد ندارد، سر و كار منطق تنها با امور حقيقى و واقعى است)، ولى متكلمين فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضاياى اعتباريه نيز به كار بردند، با اينكه امور

اعتبارى سر و كار با قياس جدلى دارد، مثلا مى‏بينى كه در موضوعات كلام از قبيل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل، سخن از جنس و فصل و حد و تعريف دارند، در حالى كه جنس و فصل و حد ربطى به اين امور ندارد، (زيرا از حقايق عالم خارج نيستند، بلكه امورى هستند قرار دادى)، و نيز در مسائل علم اصول و علم كلام كه مربوط به فروع دين و احكام فرعى آن است سخن از ضرورت و امتناع به ميان مى‏آورند، و اين عمل در حقيقت به خدمت گرفتن حقائق است در امورى اعتبارى، و نيز در امورى كه مربوط به خداى تعالى است گفتگو از واجب و حرام نموده، مثلا مى‏گويند بر خدا واجب است كه چنين كند، و قبيح است كه چنان كند، همچنين اعتباريات را بر حقايق حاكم كرده و اين عمل خود را برهان مى‏نامند، در حالى كه بر حسب حقيقت چيزى جز قياس شعرى نيست.

افراط و تندروى در اين باب به حدى رسيد كه يكى از آنان گفته بود خداى سبحان ساحتش منزه‏تر از آن است كه در حكمش و در عملش اعتبار كه چيزى جز وهم نيست و حقيقتش همان موهوم بودنش است راه پيدا كند، و چون چنين است پس آنچه كه او سبحانه و تعالى ايجاد كرده و يا شريعتى كه تشريع نموده همه امورى حقيقى و واقعى هستند، يكى ديگرشان گفته خداى سبحان تواناتر از آن است كه حكمى را تشريع بكند و آن گاه در اقامه برهان بر اينكه چرا آن حكم را تشريع كرده عاجز بماند، پس برهان (بر خلاف آنچه فلاسفه منحصر در تكوينياتش دانسته‏اند) هم در مورد تكوينيات و حقائق خارجى كار برد دارد و هم در مورد تشريعيات، و از اين قبيل سخنان بيهوده كه به جان خودم سوگند يكى از مصائب علم و اهل علم است زياد گفته‏اند، حال اگر تنها در محفلهاى علميشان مى‏گفتند و مى‏گذشتند باز ممكن بود بگوئيم ان شاء الله منظورشان اين نبوده، ولى اين حرفها را در نوشته‏هاى علمى خود آورده‏اند، كه اين مصيبت ديگر قابل تحمل نيست.

#### پيدايش مكتب تصوف و رواج آن‏

در همين روزگار بود كه مكتبى ديگر در بين مسلمانان خودنمايى كرد، و آن مكتب تصوف بود، كه البته ريشه در عهد خلفا داشت، البته نه به عنوان تصوف، بلكه به عنوان زهد گرايى، ولى در اوائل بنى العباس با پيدا شدن رجالى از متصوفه چون با يزيد بسطامى و جنيد و شبلى و معروف كرخى و غير ايشان رسما به عنوان يك مكتب ظاهر گرديد.

پيروان اين مكتب معتقدند كه راه به سوى كمال انسانى و دست‏يابى بر حقائق معارف منحصر در اين است كه آدمى به طريقت روى آورد، و طريقت (در مقابل شريعت) عبارت است از نوعى رياضت كشيدن در تحمل شريعت كه اگر كسى از اين راه سير كند، به حقيقت دست مى‏يابد، و بزرگان اين مكتب چه شيعيان و چه سنيان سند طريقت را منسوب كرده‏اند به

على بن ابى طالب (علیه السلام).

و چون اين طائفه ادعاى كرامت‌ها مى‏كردند، و در باره امورى سخن مى‏گفتند كه با ظواهر دين ضديت داشت، و عقل هم آنها را نمى‏پذيرفت، لذا براى توجيه ادعاهاى خود مى‏گفتند اينها همه صحيح و درست است، چيزى كه هست فهم اهل ظاهر (كه منظورشان افراد متدين به احكام دين است) عاجز از درك آنها است و شنيدن آن بر گوش فقها و مردم عوام از مسلمانان سنگين است و به همين جهت است كه آن مطالب را انكار مى‏كنند و در برابر صوفيه جبهه گيرى نموده از آنان بيزارى جسته و تكفيرشان مى‏كنند، و بسا شده كه صوفيان به همين جرم گرفتار حبس و شلاق و يا قتل و چوبه دار و يا طرد تبعيد شده‏اند و همه اينها به خاطر بى پروايى آنان در اظهار مطالبى است كه آن را اسرار شريعت مى‏نامند، و اگر دعوى آنان درست باشد يعنى آنچه آنان مى‏گويند مغز دين و لب حقيقت بوده و ظواهر دينى به منزله پوسته رويى آن باشد و نيز اگر اظهار و علنى كردن آن مغز و دور ريختن پوسته روى آن كار صحيحى بود خوب بود آورنده شرع، خودش اين كار را مى‏كرد و مانند اين صوفيان به همه مردم اعلام مى‏نمودند تا همه مردم به پوسته اكتفاء ننموده و از مغز محروم نشوند، و اگر اين كار صحيح نيست بايد بدانند كه بعد از حق چيزى به جز ضلالت نمى‏تواند باشد.

اين طائفه در اول پيدايش مكتبشان در مقام استدلال و اثبات طريقه خود بر نيامدند، و تنها به ادعاهاى لفظى اكتفاء مى‏كردند ولى بعد از قرن سوم هجرى بتدريج با تاليف كتاب‌ها و رساله‏هايى مرام خود را در دلها جا دادند، و آن قدر هوادار براى خود درست كردند كه توانستند آراى خود را در باره حقيقت و طريقت علنا مطرح سازند و از ناحيه آنان انشاآتى در نظم و نثر در اقطار زمين منتشر گرديد.

و همواره عده و عده‏شان و مقبوليتشان در دلهاى عامه و وجهه‏شان در نظر مردم زيادتر مى‏شد تا آنكه در قرن ششم و هفتم هجرى به نهايت درجه وجهه خود رسيدند، ولى از آنجا كه در مسير خود كجرويهايى داشتند، به تدريج امرشان رو به ضعف گرائيد و عامه مردم از آنان روى‏گردان شدند. و علت انحطاطشان اين بود كه:

#### دو علت عمده انحطاط متصوفه‏

اولا: هر شانى از شؤون زندگى كه عامه مردم با آن سر و كار دارند وقتى اقبال نفوس نسبت به آن زياد شد، و مردم عاشقانه به سوى آن گرويدند، قاعده كلى و طبيعى چنين است كه عده‏اى سودجو و حيله‏باز خود را در لباس اهل آن مكتب و آن مسلك در آورده، و آن مسلك را به تباهى مى‏كشند و معلوم است كه در چنين وضعى همان مردمى كه با شور و عشق روى به آن مكتب آورده بودند، از آن مكتب متنفر مى‏شوند.

ثانيا: جماعتى از مشايخ صوفيه در كلمات خود اين اشتباه را كردند كه طريقه معرفت نفس هر چند كه طريقه‏اى است نو ظهور، و شرع مقدس اسلام آن را در شريعت خود نياورده، الا اينكه اين طريقه مرضى خداى سبحان است، و خلاصه اين اشتباه اين بود كه من در آوردى خود را به خداى تعالى نسبت دادند، و دين تراشيدن و سپس آن را به خدا نسبت دادن را فتح باب كردند، همان كارى را كردند كه رهبانان مسيحيت در قرنها قبل كرده و روشهايى را از پيش خود تراشيده آن را به خدا نسبت دادند، هم چنان كه خداى تعالى ماجراى آنان را نقل كرده و مى‏فرمايد: ﴿وَ رَهْبَانِيَّةً اِبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ اِبْتِغَاءَ رِضْوَانِ اَللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ .

اكثريت متصوفه اين بدعت را پذيرفتند و همين معنا به آنها اجازه داد كه براى سير و سلوك رسم‏هايى و آدابى كه در شريعت نامى و نشانى از آنها نيست باب كنند، و اين سنت تراشى همواره ادامه داشت، آداب و رسومى تعطيل مى‏شد و آداب و رسومى جديد باب مى‏شد، تا كار بدانجا كشيد كه شريعت در يك طرف قرار گرفت و طريقت در طرف ديگر، و برگشت اين وضع بالمال به اين بود كه حرمت محرمات از بين رفت، و اهميت واجبات از ميان رفت، شعائر دين تعطيل و تكاليف ملغى گرديد، يك نفر مسلمان صوفى جائز دانست هر حرامى را مرتكب شود و هر واجبى را ترك كند، (و خانقاه و زاويه جاى مساجد را بگيرد، خواننده محترم اگر سفر نامه ابن بطوطه را بخواند، مى‏بيند كه در هر شهرى بنائى بنام زاويه بر پا بوده، و از موقوفاتى كه داشته اداره مى‏شده، و صوفيان از هر جا وارد آن شهر مى‏شدند، در آن زاويه‏ها منزل مى‏كردند «مترجم»)، كم كم طائفه‏اى بنام قلندر پيدا شدند، و اصلا تصوف عبارت شد از بوقى و منتشايى و يك كيسه گدايى، بعدا هم به اصطلاح خودشان براى اينكه فانى فى الله بشوند، افيون و بنگ و چرس استعمال كردند.

#### بنا بر كتاب و سنت در وراى ظواهر شريعت باطنى هست كه راه رسيدن به آن همانا عمل به ظواهر است‏

و اما آنچه كه كتاب و سنت - كه راهنماى به سوى عقلند - در اين باب حكم مى‏كند اين است كه در ما وراى ظواهر شريعت حقائقى هست كه باطن آن ظواهر است، اين معنا از كتاب و سنت قابل انكار نيست، و نيز اين معنا درست است كه انسان راهى براى رسيدن به آن حقائق دارد، ليكن راه آن به كار بستن همين ظواهر دينى است، البته آن طورى كه حق به كار

بستن است نه به هر طورى كه دلمان بخواهد و حاشا بر حكمت پروردگار كه حقايقى باطنى و مصالحى واقعى باشد، و ظواهرى را تشريع كند كه آن ظواهر بندگانش را به آن حقائق و مصالح نرساند، آرى هميشه گفته‏اند كه ظاهر عنوان باطن، و طريق رسيدن به آن است، و باز حاشا بر خداى عز و جل كه براى رساندن بندگانش به آن حقائق طريق ديگرى نزديك‏تر از ظواهر شرعش داشته باشد، و آن طريق را تعليم ندهد و به جاى آن يا از در غفلت و يا سهل‏انگارى به وجهى از وجوه ظواهر شرع را كه طريق دورترى است تشريع كند، با اينكه خود او تبارك و تعالى فرموده: ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ ، پس اين كتاب و اين شريعت هيچ چيزى را فروگذار نكرده.

حاصل سخنان ما اين شد كه طريق بحث پيرامون حقائق و كشف آن منحصر در سه طريق است، يا از راه ظواهر دينى كشف مى‏شود، و يا از طريق بحث عقلى، و يا از مسير تصفيه نفس، و مسلمانان هر طائفه يكى از اين سه طريق را سلوك كرده‏اند، در حالى كه بطور قطع يكى از اين سه راه حق و درست است، و آن دوى ديگر باطل است، براى اينكه اين سه طريق خودشان يكديگر را باطل مى‏دانند، و بينشان تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاويه يك مثلث‏اند، كه هر قدر يك زاويه از آن سه را گشادتر كنى دو زاويه ديگر تنگ‏تر مى‏شوند، و به عكس هر قدر آن دو زاويه را گشادتر كنى اين يك زاويه را تنگ‏تر كرده‏اى، و اختلاف اين سه طريق بطور مسلم در كيفيت تفسير قرآن نيز اثر دارد، و تفسيرى كه يك متدين و متعبد به ظواهر دين براى قرآن مى‏كند، با تفسيرى كه يك فيلسوف و يك صوفى مى‏نويسد اختلاف فاحشى دارد، هم چنان كه اين اختلاف را به عيان در تفاسير مشاهده مى‏كنيم و احساس مى‏كنيم كه هر مفسرى مشرب علمى خود را بر قرآن تحميل كرده و نخواسته است بفهمد كه قرآن چه مى‏گويد، بلكه خواسته است بگويد قرآن نيز همان را مى‏گويد كه من مى‏فهمم، البته اينكه گفتيم هر مفسر كليت ندارد، مفسرينى انگشت شمار نيز هستند كه از اين خطا مبرا بوده‏اند.

در سابق توجه فرموديد كه كتاب آسمانى - قرآن عزيز - از اين سه طريق آنچه كه حق است تصديق كرده، و باطلش را باطل دانسته و حاشا كه در اين سه طريق باطن حقى باشد و قرآن آن را نپذيرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد، و حاشا بر اينكه در ظاهر و باطن قرآن حقى باشد كه برهان عقلى آن را رد كند، و نقيض آن را اثبات نمايد.

#### كوشش‏هايى كه براى آشتى دادن و جمع بين ظواهر دينى، فلسفه و عرفان به عمل آمده است‏

و به همين جهت است كه جمعى از علما در صدد بر آمده‏اند به مقدار بضاعت علمى كه

داشته‏اند و در عين اختلافى كه در مشرب داشته‏اند، بين ظواهر دينى و بين مسائل عرفانى نوعى آشتى و توافق بر قرار كنند، مانند محيى الدين عربى، و عبد الرزاق كاشانى، و ابن فهد، و شهيد ثانى، و فيض كاشانى.

بعضى ديگر در صدد بر آمده‏اند بين فلسفه و عرفان صلح و آشتى بر قرار سازند، مانند ابى نصر فارابى و شيخ سهروردى صاحب اشراق، و شيخ صائن الدين محمد تركه.

بعضى ديگر در اين مقام بر آمده‏اند تا بين «ظواهر دينى» و «فلسفه» آشتى بر قرار سازند، چون قاضى سعيد و غيره.

بعضى ديگر خواسته‏اند بين هر سه مشرب و مرام توافق دهند، چون ابن سينا كه در تفسيرها و ساير كتبش دارد، و صدر المتالهين شيرازى در كتاب‌ها و رساله‏هايش و جمعى ديگر كه بعد از وى بودند.

ولى با همه اين احوال اختلاف اين سه مشرب آن قدر عميق و ريشه‏دار است كه اين بزرگان نيز نتوانستند كارى در رفع آن صورت دهند، بلكه هر چه در قطع ريشه اختلاف بيشتر كوشيدند ريشه را ريشه‏دارتر كردند، و هر چه در صدد خاموش كردن اختلاف بر آمده‏اند دامنه اين آتش را شعله‏ورتر ساختند.

و شما خواننده عزيز به عيان مى‏بينى كه اهل هر فنى از اين فنون اهل فن ديگر را جاهل يا بى دين يا سفيه و ابله مى‏خواند، و عامه مردم را مى‏بينى كه هر سه طائفه را منحرف مى‏دانند.

همه اين بدبختى‏ها در آن روزى گريبان مسلمانان را گرفت كه از دعوت كتاب به تفكر دسته جمعى تخلف كردند، براى فهم حقائق و معارف دينى لجنه تشكيل ندادند، هر كسى براى خود راهى پيش گرفت با اينكه قرآن كريم فرموده بود: ﴿وَ اِعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اَللَّهِ جَمِيعاً وَ لاَ تَفَرَّقُوا﴾ ، البته اين يك علت تفرقه مسلمين بود علتهاى ديگرى براى اين وضع هست.

بار الها همه ما را به سوى آنچه مايه خشنودى تو از ما است هدايت فرما، و كلمه ما را بر حق جمع و متفق فرما و از ناحيه خودت موهبتى از ولايتت ارزانى بدار، و از ناحيه خويش ياورى بما ببخش.

\*\*\*

بحث روايتى (رواياتى در مورد شان نزول آيات گذشته)

در در المنثور در ذيل آيه: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً...﴾ آمده كه ابن ضريس و نسايى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و حاكم كه وى سند حديث را صحيح دانسته - همگى از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: كسى كه به مساله سنگسار كردن زنا كار كفر بورزد ندانسته به قرآن كفر ورزيده، براى اينكه خداى تعالى به اهل كتاب فرموده: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ اَلْكِتَابِ﴾، و رجم يكى از احكامى بود كه علماى اهل كتاب از مردم پنهانش كردند.

مؤلف: اين گفتار ابن عباس اشاره است به مطلبى كه در تفسير آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ...﴾ خواهد آمد كه چگونه يهوديان حكم رجم را در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) پنهان كرده بودند، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آن را افشاء نمود.

و در تفسير قمى، در ذيل آيه: ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ...﴾ آمده كه امام باقر (علیه السلام) فرمود: يعنى انقطاع و تعطيل شدن رسالت و نيامدن رسولان.

و در كافى به سند خود از ابى حمزه ثابت بن دينار ثمالى و ابى الربيع روايت كرده كه گفتند سالى با امام باقر (علیه السلام) به سفر حج رفتيم، سالى بود كه هشام بن عبد الملك نيز به حج آمده بود، و نافع غلام آزاد شده عمر بن خطاب با او بود، وقتى نظرش به امام باقر (علیه السلام) افتاد كه در ركن كعبه نشسته و مردم دورش جمع شده‏اند به هشام گفت: اى امير المؤمنين آيا مى‏دانى اين شخص كيست كه اين چنين مردم پيرامونش را گرفته‏اند؟ گفت: اين پيغمبر اهل كوفه است، اين محمد بن على است، نافع گفت شاهد باش كه هم اكنون مى‏روم و مسائلى از او مى‏پرسم كه در جواب بماند چون مسائلى است كه پاسخ آن را جز پيغمبر و يا وصى پيغمبر كسى نمى‏داند، هشام گفت برو بلكه بتوانى خجالت زده‏اش كنى.

نافع نزديك آمد بطورى كه دست به شانه‏هاى مردمى كه نشسته بودند گذاشته خود را جلو كشيد و گفت اى محمد بن على من از تورات و انجيل و زبور و فرقان آگاهى دارم، حلال‌ها

و حرام‌هاى اين كتب آسمانى را مى‏دانم، آمده‏ام از تو از مسائلى سؤال كنم كه پاسخ آن را كسى نمى‏داند، مگر آن كس كه يا پيغمبر باشد و يا وصى پيغمبر، راوى مى‏گويد: امام باقر (علیه السلام) سر خود را بلند كرد و فرمود: بپرس آنچه به نظرت مى‏رسد، نافع گفت به من خبر بده كه فاصله بين عيسى و محمد (علیه السلام) چند سال است، حضرت فرمود: نظريه خودم را بگويم و يا نظريه تو را گفت هر دو را فرمود: اما به نظر من پانصد سال فاصله بود، و اما بنا به نظر شما ششصد سال.

مؤلف: در اسباب نزول آيات نيز اخبار مختلفه‏اى كه طبرى آن را از عكرمه نقل كرده، آمده، كه يهوديان از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از حكم سنگسار پرسيدند، حضرت فرمود: اعلم علماى شما كيست؟ اشاره كردند به ابن صوريا، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) او را به خدا سوگند داد كه آيا حكم رجم را در كتاب آسمانى خود ديده يا نه؟ ابن صوريا گفت: بله ليكن وقتى ديديم زنا در ميان ما شايع و بسيار شد، صد تازيانه مى‏زديم، و سر مى‏تراشيديم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز حكم كرد به اينكه زنا كار يهود را بايد تازيانه بزنند، آن گاه خداى عز و جل آيه شريفه: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ...﴾ ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ را نازل فرمود.

و روايتى كه باز طبرى از ابن عباس نقل كرده كه گفت ابن ابى (رئيس منافقين) و بحرى بن عمرو و وشاس بن عدى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمدند حضرت با آنان و ايشان با حضرت گفتگوها كردند، در آخر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آنان را به سوى خدا دعوت نموده، از عذاب خدا بر حذر داشت، گفتند: اى محمد تو نمى‏توانى ما را بترسانى، براى اينكه به خدا سوگند ما فرزندان خدا و دوستان او هستيم (همانطور كه مسيحيان) مى‏گويند، خداى عز و جل در باره اين چند نفر آيه زير را نازل كرد، كه: ﴿و قالت النصارى...﴾ تا آخر آيه‏ .

و روايتى كه باز هم از ابن عباس آورده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) يهوديان را دعوت به سوى اسلام كرد، و در اين باره تشويقشان فرمود، و از مخالفت بر حذرشان داشت، اما زير بار نرفتند، معاذ بن جبل و سعد بن عباده و عقبة بن وهب به آنان گفتند اى گروه يهوديان از خدا بترسيد به خدا سوگند شما يقين و اطلاع كافى داريد به اينكه محمد

(صلى الله عليه وآله و سلم) فرستاده خدا است، مگر شما نبوديد كه قبل از بعثت آن جناب، در باره‏اش صحبت مى‏كرديد نشانيهايش را مى‏گفتيد چطور شد حالا كه او مبعوث شده دعوتش را قبول نمى‏كنيد، رافع بن حريمله و وهب بن يهودا قضيه را حاشا كرده و گفتند: ما هرگز چنين سخنى را براى شما نگفتيم و خدا بعد از موسى هيچ كتابى نازل نكرده نه انجيل را قبول داريم و نه قرآن را (و هيچ بشير و نذيرى نفرستاده - نه عيسى و نه محمد)، خداى عز و جل در رد گفتار آنان اين آيه را نازل كرد كه: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلىَ فَتْرَةٍ مِنَ اَلرُّسُلِ...﴾ و اين روايت را سيوطى نيز در الدر المنثور از ابن عباس و از غير او آورده، و رواياتى ديگر نيز نقل نموده است.

و از مضامين اين روايات بخوبى بر مى‏آيد كه مانند ساير روايات وارده در شان نزول آيات همه از باب تطبيق‏هايى است كه اشخاص كرده‏اند، قضايايى را با آيه‏اى از آيات تطبيق نموده‏اند، آن گاه (يا خود آنان و يا دست دومى‏ها) آن قضايا را شان نزول و سبب نزول معرفى كرده‏اند، پس در حقيقت روايات شان نزول اسباب نزول نيستند، بلكه اسباب نظريه‏هايند و آيات مورد بحث از جهت نزول مطلق است.

## [سوره المائدة (5):آيات 20 تا 26]

﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسىَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ اَلْعَالَمِينَ ٢٠ يَا قَوْمِ اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِي كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ وَ لاَ تَرْتَدُّوا عَلىَ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ٢١ قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ٢٢ قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ اَلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمَا اُدْخُلُوا عَلَيْهِمُ اَلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَ عَلَى اَللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٢٣ قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلاَ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ٢٤ قَالَ رَبِّ إِنِّي لاَ أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ ٢٥ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي اَلْأَرْضِ فَلاَ تَأْسَ عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ ٢٦﴾

### ترجمه آيات‏

و تو اى رسول بياد آر آن زمانى را كه موسى به قوم خود گفت: اى مردم بياد آريد اين نعمت را كه خدا به شما ارزانى داشت كه انبيايى در ميان شما قرار دارد و شما را، پس از سالها و قرنها بردگى فرعون، آزاد و مالك سرنوشت خود كرد و از عنايات و الطاف خود به شما بهره‏هايى داد كه به احدى از اهل زمان نداد (20).

اى قوم بنى اسرائيل به اين سرزمين مقدس كه خدا برايتان مقدر كرده درآئيد و از دين خود بر نگرديد كه اگر بر گرديد به خسران افتاده‏ايد (21).

بنى اسرائيل گفتند: اى موسى در آنجا مردمى نيرومند و داراى سطوت هست، و ما هرگز بدانجا در نيائيم مگر بعد از آنكه آن مردم از آنجا خارج شوند، اگر خارج شدند البته ما داخل خواهيم شد (22).

دو نفر از ميان جمعيتى كه ترس خدا در دل داشتند و خدا به آن دو موهبتى كرده، روى به مردم كرده و گفتند: از مرز اين سرزمين داخل شويد، و مطمئن باشيد كه همين كه از مرز گذشتيد شما غالب خواهيد شد، و اگر براستى ايمان داريد توكل و تكيه به خدا كنيد (23).

مجددا گفتند اى موسى تا آن مردم در آن سرزمين هستند ابدا ما داخل آن سرزمين نخواهيم شد، و اگر چاره‏اى جز گرفتن آن سرزمين نيست تو خودت با پروردگارت برويد و با آنان جنگ بكنيد ما همين جا نشسته‏ايم (24).

موسى عرضه داشت: پروردگارا من اختيار جز خودم و برادرم را ندارم و نمى‏توانم اين قوم را به اطاعت فرمان تو مجبور سازم پس بين من و بين اين مردم عصيانگر جدايى بينداز (25). خداى تعالى فرمود: به جرم اين نافرمانيشان دست يافتن به آن سرزمين تا چهل سال بر آنان تحريم شد در نتيجه چهل سال در بيابان سرگردان باشند و تو براى اين قوم عصيانگر هيچ اندوه مخور (26).

### بيان آيات‏

اين آيات بى ربط با آيات قبل و بدون اتصال به آنها نيست براى اينكه آيات قبل بطورى كه ملاحظه كرديد سخنى از سر پيچى اهل كتاب در قبول دعوت اسلام داشت، اين آيات نيز به پاره‏اى از ميثاقهايى كه از اهل كتاب گرفته شده بود اشاره دارد، و آن ميثاق اين بود كه با خدا پيمان بستند كه نسبت بدانچه موسى مى‏گويد مطيع محض باشند، ولى در برابر موسى جبهه گيرى نموده، بطور صريح دعوتش را رد كردند، و خداى تعالى در كيفر اين گناهشان به عذاب تيه و سرگردانى كه خود عذابى از ناحيه خدا بود گرفتار نمود.

و در بعضى اخبار عباراتى به چشم مى‏خورد كه اشعار دارد بر اينكه اين آيات قبل از جنگ بدر در اوائل هجرت نازل شده كه ان شاء الله تعالى در بحث روايتى آينده متعرض آن اخبار مى‏شويم.

﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسىَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ...﴾ آياتى كه در داستانهاى موسى (علیه السلام) نازل شده دلالت دارد بر اينكه داستان مورد بحث كه موسى (علیه السلام) قوم خود را دعوت كرده به اينكه داخل در سرزمين مقدس شوند در زمانى واقع شده كه از مصر بيرون آمده بودند، هم چنان كه جمله: ﴿وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾ در آيه

مورد بحث نيز بر اين معنا دلالت دارد.

و از جمله: ﴿وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ اَلْعَالَمِينَ﴾ به دست مى‏آيد كه قبل از فرمان داخل شدن در سرزمين مقدس عده‏اى از معجزات از قبيل من و سلوى و انفجار چشمه‏هاى دوازده‏گانه از يك سنگ و سايه افكندن ابر بر سر آنان رخ داده بوده.

و از اينكه جمله: ﴿اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ دو نوبت تكرار شده چنين بر مى‏آيد كه قبل از اين فرمان از ناحيه بنى اسرائيل مخالفت و معصيت رسول مكرر پيش آمده بوده و به قدرى اين مخالفت را تكرار كرده‏اند كه صفت فسق بر آنان صادق شده.

بنابراين همه اينها قرينه‏هايى است كه دلالت مى‏كند بر اينكه داستان داخل نشدنشان به ارض مقدسه و در نتيجه سرگردانيشان در قسمت اخير زندگى موسى (علیه السلام) در بين بنى اسرائيل واقع شده، و غالب داستانهايى كه در قرآن كريم از بنى اسرائيل حكايت شده قبل از اين قسمت بوده.

پس اينكه موسى (علیه السلام) خطاب به قوم خود فرموده: ﴿اُذْكُرُوا نِعْمَتَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ منظور از آن نعمت‏هايى است كه خداى تعالى بر بنى اسرائيل ارزانى داشته و آنان را بدان اختصاص داده و اگر قبل از صدور اين فرمان كه بايد داخل ارض مقدسه شوند نعمت‏ها را به رخ آنان كشيده و بيادشان آورده، براى اين بوده كه اين فرمان را با نشاط بپذيرند، و آن را مايه زيادتر شدن نعمت و تماميت نعمت‏هاى قبلى خود تلقى كنند، چون خداى تعالى قبل از اين فرمان نعمت‏ها به آنان ارزانى داشته بود موسى را بر آنان مبعوث نموده و به سوى دين خود هدايتشان كرده بود و از شر آل فرعون نجاتشان داده تورات را بر آنان نازل و شريعت را برايشان تشريع كرده بود، ديگر تا تماميت نعمت چيزى به جز تشكيل حكومت نمانده بود و فرمان داخل شدن در ارض مقدسه به همين منظور بوده كه در آن سرزمين توطن نموده آقايى و استقلال به دست آورند.

#### سه قسم نعمت‏هايى كه خداى سبحان به بنى اسرائيل ارزانى داشت‏

خداى تعالى در آيات مورد بحث كه مى‏خواهد نعمت‏ها را بطور تفصيل ياد آور شود آنها را به سه دسته تقسيم كرده و فرمود: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ﴾، كه اين يك قسم از نعمت‏هايى است كه به بنى اسرائيل ارزانى داشته بود، و آن يا به اين بود كه ريشه دودمان آنان را انبيايى چون ابراهيم و اسحاق و يعقوب و انبياى بعد از ايشان قرار داده بود، و يا اينكه انبيايى از خصوص بنى اسرائيل چون يوسف و اسباط و موسى و هارون برگزيده بود، و اين نعمت كه آغازگر دودمان قومى برگزيدگان از خلق و انبياى عظام باشد خود نعمتى است كه هيچ نعمتى به پايه آن نمى‏رسد.

قسم دوم از نعمت‏ها را جمله: ﴿وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾ بيان مى‏كند و مى‏فرمايد خداى

عز و جل شما را استقلال داد و از ذلت رقيت و بردگى فراعنه و تحكم و زورگوئيهاى جباران نجات داد، چون كلمه «ملك» معنايى جز اين ندارد، كه انسان در كار خودش و اهلش و مالش استقلال داشته باشد، و بنى اسرائيل در سالهايى كه زير سايه موسى (علیه السلام) زندگى مى‏كردند بهترين سنت اجتماعى را داشتند و آن عبارت بود از سنت توحيد كه آنان را به اطاعت خدا و رسولش و به عدالت كامل در مجتمعشان مى‏خواند، بدون اينكه به احدى از امت‌هاى غير امت خود تجاوزى داشته باشند و يا فردى از افراد خودشان بر آنان سرورى و حكمرانى كند، و يا گرفتار اختلاف طبقاتى باشند، آن چنان كه امر مجتمعشان مختل گردد و هيچ كسى بر بالاى سر آنان نبود به جز موسى (على نبينا و آله و عليه السلام) كه خود يك پيامبر اولوا العزم بود نه پادشاهى چون ساير پادشاهان، و نه رئيس قبيله كه بر ملت و قبيله خود به غير حق سرورى مى‏كنند.

#### مراد از جمله: «و جعلكم ملوكا - شما را ملوك قرار داد»

بعضى از مفسرين گفته‏اند: مراد از اينكه فرمود: (شما را ملوك قرار داد) همان صاحب حكومت و دولت شدن است، كه بوسيله طالوت و پس از وى داود و پس از آن جناب سليمان و ساير پادشاهان انجام شد، و بنابراين تفسير آيه شريفه حكايت از روزگارى دارد كه هنوز ملك و سلطنتى در بين بنى اسرائيل به وجود نيامده بود و موسى (علیه السلام) مى‏خواسته از پيش و به عنوان يك پيشگويى و اخبار از غيب به آنان وعده دهد كه روزگارى خواهد رسيد كه شما در آن روزگار صاحب تشكيلات حكومتى و پادشاهى در رأس آن تشكيلات خواهيد شد، چون در زمان خود موسى (علیه السلام) چنين وضعى نداشتند، و اصلا خانه و شهرى نداشتند، آواره بيابانها بودند ، و اين وجه عيبى ندارد، جز اينكه با جمله: ﴿وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾ نمى‏سازد، زيرا در اين صورت بايد مى‏فرمود: «و جعل منكم ملوكا» و از شما اشخاصى را پادشاه شما كرد هم چنان كه فرمود: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ﴾ و در بين شما پيغمبرانى قرار داد.

ممكن هم هست كه مراد از «ملك» صرف تمركز يافتن حكمرانى نزد بعضى از افراد جامعه باشد، كه در اين صورت شامل سنت ريش سفيدى نيز مى‏شود، و باز در اين صورت موسى (علیه السلام) يكى از اين افراد ريش سفيد خواهد بود، و بعد از آن جناب يوشع پيغمبر نيز يكى ديگر و بعد از او يوسف كه علاوه بر عنوان ريش سفيدى پادشاه رسمى نيز بود، آن گاه عنوان ملوك منتهى مى‏شود به كسانى كه چون يوسف علاوه بر ريش سفيدى سلطنت نيز داشتند، نظير طالوت و داود و سليمان كه سلطنتشان معروف است، و غير ايشان كسانى كه اين معروفيت را

نداشتند، خوب اين هم وجهى است براى معناى‏ ﴿وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾، ولى همان اشكالى كه بر وجه قبلى وارد بود بر اين نيز وارد است، چون بنابراين وجه نيز همه بنى اسرائيل ملوك نبودند، بلكه بعضى از ايشان داراى چنين منصبى بودند پس بايد مى‏فرمود: «و جعل منكم ملوكا». ﴿وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ اَلْعَالَمِينَ﴾ اين جمله بيانگر قسم سوم از سه قسم نعمت‏هايى است كه خداى تعالى بر بنى اسرائيل انعام فرمود و آن عبارت است از عنايات و الطاف الهيه‏اى كه همراه بود با معجزات بسيار روشن و ارزنده كه اگر بر گفته خود (كه اى موسى ما به تو ايمان آورديم) استقامت مى‏كردند و پيمان الهى را نمى‏شكستند، زندگيشان را تعديل مى‏كرد آياتى كه تا در مصر بودند و بعد از آنكه خدا از شر فرعون و قومش نجاتشان داد از هر طرف بر آنان احاطه داشت، آرى هيچ امتى از امم عالم كه قبل از تاريخ زندگى موسى زندگى كرده بودند مانند قوم موسى اين همه معجزات و برهانهاى ساطع و نعمت‏هاى بى‏كران نداشتند، اين تنها قوم موسى (علیه السلام) بود كه خداى تعالى چنين معجزاتى و چنان نعمت‏هايى به آنان ارزانى داشت.

بنابراين ديگر وجهى براى گفتار بعضى نمى‏ماند كه گفته‏اند: مراد از «عالمين» جمعيت‏هاى هم عصر بنى اسرائيل است‏ ، براى اينكه آيه شريفه بطور مطلق داشتن چنان معجزات و چنان نعمت‏ها را از كل طوائف بشر نفى كرده، صريحا مى‏فرمايد هيچ جمعيتى آن معجزات و نعمتهايى كه خدا به بنى اسرائيل داده بود نداشتند، و همين طور هم هست.

﴿يَا قَوْمِ اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِي كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ وَ لاَ تَرْتَدُّوا عَلىَ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ در اين آيه موسى به بنى اسرائيل دستور داده كه داخل در سرزمين مقدس شوند و خود آن جناب از وضع آنان پيش بينى كرده بود كه از اين دستور تمرد خواهند كرد و رفتن به آن سرزمين را نخواهند پذيرفت، به همين جهت امر خود را تاكيد كرد به اينكه مبادا سرپيچى كنيد، و دوباره به دوران سابق خود برگرديد كه اگر چنين كنيد زيانكار خواهيد شد، دليل بر اينكه آن جناب چنين استنباطى داشته اين است كه وقتى بنى اسرائيل دستور آن جناب را رد كردند، موسى (علیه السلام) آنان را به وصف فاسقين توصيف كرد، و اگر بنى اسرائيل مردم درستى بودند و سابقه نافرمانى و تمرد نداشتند و تنها اين يك دستور موسى را تمرد كرده بودند، اطلاق فاسق كه اسم فاعل است و ثبات و دوام را مى‏رساند بر آنان درست نبود، و مى‏بايست فرموده

باشد: «فافرق بينى و بين الذين فسقوا» خدايا بين من و مردمى كه مرتكب فسق شدند جدايى بينداز.

خداى سبحان در اين آيه سرزمين مورد نظر خود را به قداست توصيف كرده و مفسرين مقدس بودن آن سرزمين را تفسير كرده‏اند به سرزمينى كه به خاطر سكونت انبياء و مؤمنين در آن مطهر از شرك است‏ ، و در قرآن كريم چيزى كه اين كلمه را تفسير كند و به ما بفهماند چرا آن سرزمين مقدس است وجود ندارد، و آنچه كه ممكن است در اين باب مورد استفاده قرار گيرد آيه شريفه: ﴿إِلَى اَلْمَسْجِدِ اَلْأَقْصَى اَلَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ ، و آيه شريفه: ﴿وَ أَوْرَثْنَا اَلْقَوْمَ اَلَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ اَلْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا اَلَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ است، كه در هر دو آيه پيرامون مسجد اقصى سرزمين مبارك معرفى شده، و معلوم است كه مبارك بودن آن جز براى اين نبوده كه خداى عز و جل خير كثير در آن سرزمين قرار داده بود، و منظور از خير كثير جز اقامه دين و از بين بردن قذارت شرك نمى‏تواند باشد.

#### معناى‏ ﴿كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾ در جمله‏ ﴿اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِي كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾

﴿كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾ از ظاهر آيات بر مى‏آيد كه مراد از اين جمله اين است كه خداى تعالى سكنى گزيدن شما بنى اسرائيل در سرزمين مقدس را مقدر فرموده، و اين با جمله آخر آيه كه مى‏فرمايد: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾، منافات ندارد، براى اينكه جمله مورد بحث كلامى است مجمل، و در آن «وقت» و «اشخاص» معين نشده، آنهايى كه بطور يقين مشمول اين قضاى الهى بوده‏اند همان يهوديان عصر موسى (علیه السلام) هستند كه همه آنان (بطورى كه گفته شده) تا آخرين نفرشان در همان مدت چهل سال از دنيا رفتند، و داخل در سرزمين مقدس نشدند، تنها فرزندان و نوه‏هايشان بودند كه همراه با وصى موسى يوشع بن نون (علیه السلام) داخل در سرزمين فلسطين شدند، و سخن كوتاه اينكه جمله: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾، خالى از اشعار به اين معنا نيست كه قضاى مذكور براى بعد از چهل سال بوده، و اين قضاء همان قضايى است كه آيه شريفه زير متعرض آن است: ﴿وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى اَلَّذِينَ اُسْتُضْعِفُوا فِي اَلْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ اَلْوَارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي اَلْأَرْضِ﴾ ، موسى (علیه السلام) هم اميد چنين روزى را براى امت خود داشت، البته به شرط

اينكه امتش به خدا استعانت جويند، و صبر پيشه سازند، و در اين باب قرآن كريم از آن جناب حكايت كرده كه به قوم خود فرمود: ﴿اِسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اِصْبِرُوا إِنَّ اَلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ اَلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسىَ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي اَلْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ .

و اين همان معنايى است كه آيه ديگرى آن را خاطرنشان ساخته و مى‏فرمايد: ﴿وَ أَوْرَثْنَا اَلْقَوْمَ اَلَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ اَلْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا اَلَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ اَلْحُسْنىَ عَلى‏ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ چون اين آيه نيز دلالت دارد بر اينكه استيلاى بنى اسرائيل بر سرزمين مقدس و توطنشان در آن كلمه‏اى الهى و يا قضايى بدون هيچ قيد و شرط نبوده، بلكه قضايى بوده مشروط به اينكه بنى اسرائيل در برابر طاعت و ترك معصيت، و ناگواريهاى حوادث صبر كنند.

و اگر ما صبر در آيه شريفه را عموميت داديم و شامل هر سه قسم صبر نموديم بخاطر اين بود كه صبر در اين آيات مطلق آمده، و نيز به اين دليل بوده كه عزت در دوران موسايشان اثر هر سه قسم صبرشان بود، صبر در برابر حوادث متراكم و ناگوار زمان موسى و صبر در برابر اوامر و نواهى آن جناب و صبر در برابر معصيت كه هر وقت بر گناهى اصرار مى‏ورزيدند بلافاصله مبتلا به تكاليفى طاقت‏فرسا مى‏گشتند كه آيات قرآنى راجع به اخبار و قصص بنى اسرائيل بر اين معنا دلالت دارد.

اين معنايى كه تا كنون براى جمله‏ ﴿كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾ كرديم معنايى بود كه از ظاهر آيات قرآنى استفاده نموديم، ولى در عين حال آيات در اينكه اين كتاب و قضاى الهى در چه زمانى و به چه مقدارى بوده مبهم است، بله در ذيل آيات سوره اسراء مى‏خوانيم: ﴿وَ إِنْ عُدْتُمْ

عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيراً﴾ ، و نيز در حكايت كلام موسى در ذيل: آيات قبل مى‏خوانيم: ﴿عَسىَ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي اَلْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾

كه ترجمه‏اش در صفحه قبل گذشت، و نيز مى‏خوانيم: ﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسىَ لِقَوْمِهِ اُذْكُرُوا نِعْمَةَ اَللَّهِ عَلَيْكُمْ...﴾ تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ ، و از اين آيات و نظائر آن استفاده مى‏كنيم كه كتابت نامبرده مشروط بوده نه مطلق، و تبدل ناپذير.

بله بعضى از مفسرين گفته‏اند مراد موسى در جمله مورد بحث كه حكايت گفتار او است همان وعده‏اى بوده كه ابراهيم (علیه السلام) از سابق داده بود، اين مفسر سپس وعده ابراهيم (علیه السلام) را از تورات چنين نقل مى‏كند: در سفر تكوين آمده: «كه وقتى ابراهيم از سرزمين كنعانيها عبور مى‏كرد، رب (پروردگار) برايش تجلى كرد، و گفت: من اين سرزمين را به نسل تو ميدهم» ، و نيز در همان سفر آمده: «در اين روز رب با ابرام (ابراهيم) ميثاقى را قطعى كرد و آن اين بود كه من اين سرزمين را از نهر مصر تا نهر كبير يعنى نهر فرات به نسل تو مى‏دهم» ، و در سفر تثنية الاشتراع آمده كه: «رب معبود ما در حوريب با ما تكلم كرد، او مى‏گفت: ديگر نشستنتان در اين كوه بس است، بايد كه تحولى كنيد، و از اين كوه كوچ نموده و داخل در كوهستان اموريين شويد، و همه زمينهاى جلگه و كوه و هموار و جنوب و ساحل دريا را كه سرزمين كنعانيان است و نيز لبنان را تا نهر كبير يعنى نهر فرات در قلمرو خويش قرار دهيد، و به دقت نظر كنيد كه من همه اين سرزمين را پيش روى شما قرار دادم، تا زمينى را كه رب در سابق براى پدرانتان ابراهيم و اسحاق و يعقوب سوگند خورده بود كه آن را به شما و نسل بعد از نسل شما واگذار مى‏كنم تملك كنيد و در تحت سيطره خود در آوريد» ، مفسر نامبرده بعد از آن،

بحثى طولانى در اين باره كرده است.

و فعلا بحث در اين باره مورد نظر ما نيست، و چون با شرطى كه در آغاز اين كتاب كرديم كه مطالب را به اختصار برگزار كنيم نمى‏سازد و كارى نداريم به اينكه اين وعده‏هايى كه از تورات نقل كرده جزء آيات اصلى است و يا از تورات دستخورده تحريف شده است، براى اينكه صحيح نيست كه ما قرآن را با تورات تفسير كنيم.

﴿قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ راغب گفته: اصل ماده «جيم - باء - راء جبر» به معناى اصلاح چيزى با نوعى قهر و زور است، وقتى گفته مى‏شود: «جبرته فانجبر و اجتبر» معنايش اين است كه من او را و يا آن را به زور اصلاح كردم و سر انجام اصلاح شد، و گاهى اين كلمه در اصلاح مجرد يعنى بدون دلالت بر قهر و زور استعمال مى‏شود، نظير كلام على رضى الله عنه كه در دعايش گفته: «يا جابر كل كسير و يا مسهل كل عسير» اى خدايى كه هر شكسته را شكسته‏بندى، و هر دشوارى را آسان مى‏كنى. و از همين باب كه نان را جابر بن حبه مى‏نامند يعنى اصلاح‏گرى كه از دانه گندم درست مى‏شود و گاهى هم در مجرد قهر يعنى بدون دلالت بر اصلاح استعمال مى‏شود، نظير عبارت معروف آن حضرت (علیه السلام) كه فرمودند «لا جبر و لا تفويض» نه جبر درست است و نه تفويض بلكه امرى است بين اين دو. راغب سپس مى‏گويد: اجبار كه باب افعال ماده جبر است در اصل به معناى اين بوده كه «ما كسى را وادار كنيم به اينكه او ديگرى را جبر و اصلاح كند» و ليكن فعلا در صرف اكراه متعارف شده گفته مى‏شود: «اجبرته على كذا» من فلانى را مجبور بر فلان كار كردم. در حقيقت اجبار در معناى اكراه استعمال مى‏شود، آن گاه گفته: كلمه: «جبار» صفت آدمى است، يعنى انسان‌ها را با آن توصيف مى‏كنند، مى‏گويند فلانى جبار است، يعنى نواقصى را كه دارد به اين وسيله جبران و روپوشى مى‏كند، كه به دروغ ادعا كند كه من بزرگتر از آنم كه چنين نواقصى داشته باشم چه اينكه اين ادعا را به زبان جارى كند، و چه با قيافه گرفتن و خود بزرگ شمردن، و براى خود مقام و منزلت قائل بودن، مقام و منزلتى كه استحقاق آن را ندارد، و اين تنها در مقام مذمت بر آن شخص اطلاق مى‏شود نه در مقام مدح، هم چنان كه خداى تعالى در حكايت از بنى اسرائيل فرموده: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ﴾ و نيز گفته مى‏شود: «نخلة جبارة و ناقة جبارة درخت

خرمايى جبار و ناقه شترى جبار» و اين در وقتى است كه گوينده يك نحوه برترى براى آن درخت از ساير درختان و براى آن ماده شتر از ساير شتران تصور كرده باشد ، اين بود آن مقدار از كلام راغب كه مورد حاجت ما بود.

#### معناى «جبارين» در جمله ﴿قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ﴾

پس روشن شد كه مراد از كلمه «جبارين» كسانى است كه صاحب سطوت و نيرو باشند، و به مردم زور بگويند و هر چه بخواهند به مردم تحميل كنند.

بنى اسرائيل در جمله: ﴿وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ به موسى شرط كرده‏اند كه ما وقتى دستور تو را عملى نموده و داخل اين سرزمين مى‏شويم كه آن جباران از آنجا خارج شوند و حقيقت اين شرط كردن رد گفتار موسى (علیه السلام) است، هر چند كه بعد از رد گفتار آن جناب دوباره وعده داده‏اند كه اگر آنها خارج شوند ما داخل خواهيم شد.

در تعدادى از روايات پيرامون توصيف جباران مورد بحث، آمده كه سكنه آن سرزمين از عمالقه بودند، كه مردمى درشت هيكل و بلندقامت بودند و از درشت هيكلى و بلندقامتى آنان داستانهاى عجيبى وارد شده‏ كه عقل سليم نمى‏تواند آنها را بپذيرد، و در آثار باستانى و بحث‌هاى طبيعى نيز چيزى كه اين روايات را تاييد كند وجود ندارد، ناگزير بايد گفت كه روايات مذكور ماخذى جز جعل و دسيسه ندارد.

﴿قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ اَلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمَا...﴾ از ظاهر سياق و زمينه آيه بر مى‏آيد كه مراد از «مخافة» ترس از خداى سبحان است، معلوم مى‏شود در بين آن جمعيت دو نفر بوده‏اند كه از خدا مى‏ترسيده‏اند و از نافرمانى امر او و دستور پيغمبر او دلواپس بوده‏اند، و نيز از كلمه «من الذين» استفاده مى‏شود كه خداترسان تنها آن دو نفر نبوده‏اند، بلكه جماعتى بوده‏اند كه از ميان آنان دو نفر بر خاسته و گفته‏اند اى مردم به شهر درآئيد، همين كه از در داخل شويد غالب خواهيد بود، در سابق هم در چند مورد از اين كتاب گذشت كه كلمه نعمت هر جا كه در قرآن كريم و در عرف آن اطلاق شود منظور از آن ولايت الهيه است، پس اين دو نفرى كه خدا بر آنان انعام كرده بود دو تن از اولياء الله بوده‏اند و اين خود فى نفسه قرينه است بر اينكه مراد از مخافت مخافة الله سبحانه است، چون اولياى خدا از غير خدا نمى‏ترسند هم چنان كه خود خداى تعالى فرموده: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ .

و نيز ممكن است كه متعلق كلمه «انعم» (يعنى نعمتى كه با آن انعام شده‏اند) يعنى كلمه خوف حذف شده باشد كه در اين صورت معنا چنين مى‏شود «دو تن از كسانى كه خداى تعالى با ترس از خودش انعامشان كرده بود، گفتند...»، و اگر مفعول كلمه «يخافون» را نياورد و نفرمود: از چه مى‏ترسند، بدين جهت بود كه از جمله: ﴿أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ فهميده مى‏شد، چون معلوم بود كه ترس آن دو تن از مردم جبار آن سرزمين نبوده و گر نه به بنى اسرائيل نمى‏گفتند: ﴿اُدْخُلُوا عَلَيْهِمُ اَلْبَابَ﴾.

بعضى از مفسرين گفته‏اند: ضمير جمع در كلمه «يخافون - مى‏ترسند» به بنى اسرائيل بر مى‏گردد، و ضميرى كه بايد از جمله به موصول «الذين» بر گردد حذف شده، و تقدير كلام «و قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل» است، و معناى آيه چنين است: «و دو نفر از كسانى كه بنى اسرائيل از آنان مى‏ترسيدند به يكديگر گفتند: اين جماعت كه به اسلام در آمده‏اند و تسليم فرمان موسى هستند مورد انعام خدا واقع شده‏اند» و مفسرين نامبرده گفتار خود را با روايتى كه به ابن جبير منسوب است تاييد نموده‏اند، چون به حسب آن روايت ابن جبير كلمه «يخافون» را به صيغه مجهول يعنى با ضمه يا خوانده، در نتيجه معناى‏ ﴿اَلَّذِينَ يَخَافُونَ﴾ كسانى كه مردم از آنها مى‏ترسند. خواهد بود، و در توجيه نظريه خود گفته‏اند: دو نفر از عمالقه يعنى اهل سرزمين مقدس قبلا به موسى ايمان آورده، و به بنى اسرائيل پيوسته بودند، آن دو نفر به بنى اسرائيل به عنوان راهنمايى و اينكه چگونه بر عمالقه مسلط شوند و چگونه سرزمين مقدس را موطن خود سازند گفتند: خدا بر ما منت نهاده كه به دين اسلام در آمديم، اينك به شما سفارش مى‏كنيم كه چنين و چنان كنيد.

و اين تفسير همانطور كه گفتيم مستند به بعضى از اخبار است كه در تفسير اين آيات وارد شده، و ليكن از آنجا كه همه خبر واحد است و مضمونش هيچ شاهدى از قرآن و غير قرآن ندارد نمى‏توان به آن اعتماد نمود.

﴿اُدْخُلُوا عَلَيْهِمُ اَلْبَابَ﴾ بعيد نيست منظور از اينكه گفتند «از در بر آنان درآئيد» اين باشد كه اول به اولين شهر عمالقه حمله كنيد، كه در مرز عمالقه و به منزله دروازه اين سرزمين

است، و بطورى كه گفته‏اند: اولين شهر آن سرزمين اريحا بوده و استعمال كلمه «باب» در شهر مرزى شايع است، ممكن هم هست مراد از باب دروازه شهر باشد.

﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ اين جمله وعده‏اى است كه آن دو نفر به بنى اسرائيل داده و گفتند آن گاه كه داخل شويد پيروز خواهيد شد و بر دشمن ظفر خواهيد يافت، و اگر دو نفر نامبرده اينطور قاطع وعده داده‏اند به خاطر ايمانى بوده كه به موسى (علیه السلام) داشتند، همين كه از موسى شنيدند كه خدا مقدر كرده سرزمين مقدس از آن بنى اسرائيل باشد يقين پيدا كردند كه چنين خواهد شد، ممكن هم هست خود آن دو نفر كه در سابق گفتيم از اولياى خدا بودند به نور ولايت اين معنا را دريافته باشند، بزرگان از مفسرين شيعه و سنى نيز گفته‏اند كه اين دو مرد عبارت بودند از يوشع بن نون و كالب بن يوفنا، دو تن از دوازده نقيب بنى اسرائيل‏ .

دو تن نامبرده بعد از آن وعده بنى اسرائيل را دعوت كردند به توكل نمودن بر پروردگارشان، و گفتند: ﴿وَ عَلَى اَللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، چون ايمان داشته‏اند به اينكه خداى تعالى كفايت و كفالت مى‏كند هر كسى را كه به وى توكل كند، و اين جمله خود تشويقى است مايه دلگرمى بنى اسرائيل، تا بخود جرأت داده دعوت آن دو را بپذيرند.

#### پاسخ جسارت آميز بنى اسرائيل به موسى (علیه السلام) كه به آنان دستور داده بود وارد ارض مقدس شوند

﴿قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا﴾ اينكه در اين آيه شريفه - البته به حكايت قرآن كريم - عبارت «هرگز داخل آن نمى‏شويم» را تكرار كرده‏اند براى اين بوده كه موسى (علیه السلام) را براى هميشه مايوس سازند، تا در نتيجه موسى ديگر نسبت به دعوتش اصرار نورزد، و دعوت خود را تكرار نكند.

و در اين گفتار بنى اسرائيل وجوهى از اهانت و عتاب و زورگويى نسبت به مقام موسى (علیه السلام) و نسبت به تذكرى كه آن جناب در باره امر خداى تعالى داد، ديده مى‏شود و اين عبارت نظامى عجيب دارد:

اولا: با اينكه على القاعده بايد روى سخن خود به آن دو نفر كنند كه گفته بودند: «اى مردم دعوت موسى (علیه السلام) را بپذيريد و داخل در اين سرزمين بشويد»، بنى اسرائيل چنين نكردند بلكه خطاب را متوجه موسى ساختند سپس در اين نوبت به اختصار برگزار نموده طول و تفصيل سابق را ندادند و اين قسم سخن گفتن را ايجاز بعد از اطناب مى‏گويند، يعنى مختصر گويى بعد از تفصيل گويى و از نظر ادبيات جاى ايجاز بعد از اطناب مقام تخاصم و بگو مگو

كردن است، و به اين منظور بعد از تفصيل به اجمال گويى پرداخته مى‏شود كه به طرف بفهماند ديگر حوصله گفتگوى با تو را ندارم، و از شنيدن سخنان تو خسته شدم.

ثانيا: سخن بى ادبانه و عصيانگرانه خود را دوباره تكرار و تاكيد كردند كه ما هرگز داخل اين سرزمين نخواهيم شد، و ثالثا: جهالتشان آن قدر جرأت و جسارتشان داد كه از بى ادبى‏هاى قبلى خود نتيجه‏اى گرفتند كه از سخنان سابقشان زشت‏تر بود، و آن اين بود كه: «تو و پروردگارت برويد با مردم اين سرزمين قتال كنيد ما همين جا نشسته‏ايم».

و اين گفتارشان به روشن‏ترين وجهى دلالت دارد بر اينكه در باره خداى تعالى همان اعتقاد باطلى را داشته‏اند كه بت‏پرستان دارند، و آن اين است كه پنداشته‏اند خداى تعالى هم موجودى شبيه به يك انسان است، و واقعا هم يهود چنين اعتقادى داشته‏اند، براى اينكه همين يهود بود كه بنا به حكايت قرآن كريم بعد از عبور از دريا و رسيدن به قومى كه بت مى‏پرستيدند به موسى گفتند: تو نيز براى ما خدايانى چند درست كن، همانطور كه اينها خدايان زياد دارند، موسى در پاسخشان فرمود: به راستى كه شما مردمى نادان هستيد و اين اعتقاد به جسمانى بودن خدا و شباهتش به انسان‌ها همواره در يهود بوده و امروز نيز بر همان اعتقاد هستند، به دليل كتاب‌هايى كه در بين آنان دائر و رائج است.

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لاَ أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ زمينه گفتار دلالت دارد بر اينكه جمله: ﴿إِنِّي لاَ أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَ أَخِي﴾ كنايه از ناتوانى است، ناتوانى از وادار كردن مردم بر قبول دعوتى كه برايشان آورده، خلاصه كلام اينكه نمى‏خواسته بگويد: من تنها مالك نفس خودم و برادرم هستم زيرا هيچكس مستقلا مالك نفس خود نيست، بلكه خواسته است بگويد من تنها مى‏توانم خود را به امضاى دعوتم وادار ساخته، و برادرم هارون را نيز وادار كنم چون او نيز پيغمبرى مرسل بود، و جانشين موسى در حيات او بود، او هرگز از امر خداى تعالى سر پيچى نمى‏كند، پس يا همانطور كه گفتيم مراد جمله مورد بحث كنايه از نداشتن قدرت بر غير خود و برادرش است و يا مراد اين است كه من جز بر خودم قدرت ندارم، و برادرم نيز جز بر خودش قدرت ندارد.

و منظور از گفتار مورد بحث اين نبوده كه قدرت را بطور مطلق از خود نفى كند، چون ما مى‏دانيم كه موسى (علیه السلام) اين مقدار قدرت داشته كه بعضى از مردم را وادار به اجابت

مسئول خود بسازد، مثلا عده‏اى به وى ايمان بياورند، و يا خواسته ديگر او را انجام دهند پس منظور اين نبوده كه بفرمايد: من اصلا نسبت به غير خودم و برادرم هيچگونه قدرتى ندارم، زيرا اين معنا منافات دارد با اينكه مى‏دانيم عده‏اى و از آن جمله آن دو مرد به وى ايمان آورده بودند، و دعوتش را پذيرفته بودند و نيز منافات دارد با اينكه خانواده‏اش به وى ايمان آورده باشند، با اينكه از ظاهر امر بر مى‏آيد كه خانواده او و خانواده برادرش هرگز از انجام دستورات او و پذيرفتن دعوتش سر پيچى نداشته‏اند.

و اگر بطور مطلق عرضه داشته كه پروردگارا من بر بيش از خودم و برادرم قدرت ندارم مقام مناجات، اقتضاى اينطور سخن گفتن را داشته، چون موسى (علیه السلام) بنى اسرائيل را به دينى فطرى و همه كس فهم، خوانده و در ابلاغ رسالت خود هيچگونه كوتاهى نكرده ولى مجتمع بنى اسرائيل دعوتش را رد كرده، آن هم به بدترين و بى ادبانه‏ترين وجه، خوب در چنين مقامى اقتضا داشته كه بگويد پروردگارا من رسالت تو را ابلاغ كردم، و عذر را از گردنم افكندم، و در اقامه امر تو صاحب اختيار و مالك غير خودم نيستم، برادرم نيز مثل من و ما هر دو آن مقدار تكليف را كه متوجه ما بود انجام داديم، ولى قوم با شديدترين وجه انكار و امتناع در برابر ما جبهه‏گيرى كردند، و ما الان در حالى هستيم كه به كلى از بنى اسرائيل مايوسيم، و خلاصه راه قطع شده، تو خودت به ربوبيت گره از اينكار بگشا، و راه را براى رسيدن آنان به وعده‏اى كه به ايشان داده‏اى هموار ساز، وعده اتمام نعمت، و به ارث دادن زمين، و جانشين كردن آنان در زمين، و بين ما و قوم فاسق ما حكمى قاطع بفرما.

آرى بنى اسرائيل در خصوص دستور مورد بحث يعنى داخل شدن در سرزمين مقدس عصيانى ورزيدند كه شباهت به ساير عصيانهاى آنان يعنى نافرمانى در مساله ديدن خدا، و پرستش گوساله و داخل شدن باب و گفتن حطه و موارد ديگر نداشت، زيرا در خصوص اين مورد خيلى صريح و بدون هيچ ملايمت و رو در بايستى گفتند و دو بار هم گفتند كه ما به هيچ وجه داخل اين سرزمين نمى‏شويم، و اين برخورد خشن موسى (علیه السلام) را بيچاره كرد، چون نمى‏توانست بنى اسرائيل را به حال خودشان واگذارد و از دستورى كه داده بود چشم‏پوشى نمايد، براى اينكه اگر چنين مى‏كرد دعوتش از اصل باطل مى‏شد، و ديگر از اين به بعد هم نمى‏توانست امر و نهيى به آنان بكند، و اركان آن وحدتى كه تا امروز در بين آنان ايجاد كرده بود به كلى متلاشى مى‏شد.

#### نكاتى كه در مناجات موسى (علیه السلام) با خدا بعد از عصيان بنى اسرائيل وجود دارد

با اين بيان چند نكته روشن مى‏شود: اول اينكه مقتضاى چنين حالى اين بوده كه موسى (علیه السلام) در شكايت به درگاه پروردگارش فقط متعرض حال خود و برادرش بشود،

چون آن دو بزرگوار مبلغ از طرف خداى تعالى بودند، مسئوليت تنها به عهده آنان بود، و ساير مؤمنين حتى آنهايى هم كه تمرد نكردند در اين جريان دخالتى نداشتند، چون در مساله تبليغ و دعوت مسئول نبودند، و مقام اقتضا مى‏كرد تنها متعرض حال مبلغ حكم بشود، نه عامل و كسى كه به آن حكم اخذ نموده و آن را اجابت كرده است، و موسى (علیه السلام) همين اقتضا را رعايت نموده تنها متعرض حال خود و برادرش شد.

دوم اينكه مقام اقتضا مى‏كرده كه موسى چنين رجوعى به پروردگار خود بكند و از وضعى كه در كار تبليغ و رسالتش دچار آن شده شكايت بنمايد، چون شكوه در حقيقت يارى طلبيدن در اجراى امر الهى است، و پاى منافع شخصى در بين نيست.

سوم اينكه كلمه «و اخى» عطف است بر يا در كلمه «انى»، و معناى عبارت اين است كه «برادر من نيز مثل من است» او نيز اختيار جز خودش را ندارد، گو اينكه اگر عطف بر كلمه «نفسى» هم بگيريم معنايش به همان بيانى كه گذشت صحيح است، و ليكن به خلاف آن چيزى است كه سياق اقتضاى آن را دارد، براى اينكه موسى و هارون همانطور كه هر يك مالك اطاعت و امتثال خود بودند موسى مالك اطاعت و امتثال برادرش بود، براى اينكه هارون خليفه آن جناب در حال حيات او بود و اين دو بزرگوار مالك اطاعت و امتثال مؤمنين خالص نيز بودند.

چهارم اينكه جمله: ﴿فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ نفرين آن جناب بر بنى اسرائيل نبوده و نخواسته است كه خداى تعالى بين آن جناب و بنى اسرائيل حكم فصل كند كه مستلزم نزول عذاب بر آنان و يا مستلزم آن است كه بين موسى و هارون و بين بنى اسرائيل جدايى بيفتد، و به دستور آن دو بزرگوار از ميان بنى اسرائيل بيرون روند، و يا مرگ بين آن دو و ايشان جدايى بيندازد، براى اينكه موسى داشت ايشان را دعوت مى‏كرد به قبول سرنوشتى كه خدا به نفع آنان مقدر كرده بود - يعنى تمام كردن نعمت بر آنان - موسى همان كسى بود كه بايد به دست او اين سر نوشت خوب براى بنى اسرائيل صورت گيرد و به دست او نجات يابند و در زمين جانشين ديگران شوند، هم چنان كه خداى تعالى در همين باره فرموده: ﴿وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى اَلَّذِينَ اُسْتُضْعِفُوا فِي اَلْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ اَلْوَارِثِينَ﴾ كه ترجمه‏اش قبلا گذشت و بنى اسرائيل هم اين معنا را از آن جناب مى‏دانستند، به شهادت اينكه بنا به حكايت قرآن كريم گفته بودند: ﴿أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ ، كه از آن پيدا است

انتظار نجات بوسيله آن جناب را مى‏كشيدند.

شاهد ديگر اين معنا آيه شريفه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿فَلاَ تَأْسَ عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾، كه از آن بر مى‏آيد موسى از اينكه مبادا عذاب الهى بر آنان نازل شود غمگين بوده، و مردم هم همين انتظار را از او داشته‏اند، كه به خاطر نازل شدن عذاب تيه به حال آنان غمناك شود.

﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي اَلْأَرْضِ فَلاَ تَأْسَ عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ ضمير در كلمه «فانها» به ارض مقدس بر مى‏گردد، و مراد از اين جمله كه فرمود: آن سرزمين محرم شده، حرمت شرعى نيست، بلكه منظور حرمت تكوينى است، يعنى خداى تعالى (به خاطر سر پيچى بى ادبانه و بى‏شرمانه كه كرديد) چنين مقدر فرموده كه تا چهل سال نتوانيد داخل آن سرزمين شويد و گرفتار سرگردانى گرديد، و الف و لامى كه در كلمه «الارض» است الف و لام عهد است، و معناى «همان سرزمين» را مى‏دهد، و جمله: «فلا تاس» نهى از أسى است كه به معناى اندوه است، و خداى تعالى در اين آيه نظريه و كلام موسى را كه آن مردم را فاسق خوانده بود امضا و تصديق نموده و خود او نيز آنان را فاسق خواند.

و معناى آيه اين است كه سرزمين مقدس بر آنان حرام شد، يعنى داخل شدنشان به آن سرزمين حرام تكوينى شد، به اين معنا كه: ما چنين مقدر نموديم كه تا چهل سال موفق به داخل شدن در آن نشوند و از صبح تا شام به طرف آن سرزمين راهپيمايى بكنند ولى مانند اسب عصارى در آخر روز ببينند كه در همان نقطه‏اى هستند كه صبح از آنجا براه افتاده بودند، نه قدمى به سوى آن سرزمين نزديك شده باشند و نه لحظه‏اى و روزى به شهر ديگرى از شهرهاى روى زمين برسند و خستگى در آورند، و نه زندگى صحرانشينى داشته باشند تا چون قبائل بدوى و صحرانشين زندگى كنند، پس اى موسى دل تو به حال اين مردمى كه به قول خودت فاسقند نسوزد و غمشان را مخور كه مبتلا به اين عذاب يعنى عذاب سرگردانى شده‏اند براى اينكه اينها فاسقند، و نبايد در باره مردم فاسق وقتى كه وبال فسق خود را مى‏چشند محزون شد.

### بحث روايتى (رواياتى در باره ملوك بودن بنى اسرائيل و عصيان آنها از امر به دخول در ارض مقدسه و تيه ايشان)

در در المنثور است كه ابن ابى حاتم از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت كرده كه فرمود: بنى اسرائيل را رسم چنين بود كه وقتى فردى از آنان

داراى خادم و مركب سوارى و داراى همسر مى‏شد او را ملك مى‏ناميدند.

و در همان كتاب آمده كه ابو داود در روايات مرسل خود - كه يك جا جمع نموده و نامش را مراسيل نهاده - از زيد بن اسلم روايت كرده كه در تفسير ﴿وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾ گفته است: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده: منظور از اين «ملك»، همسر، مسكن و خادم است.

مؤلف: الدر المنثور به جز اين دو روايت رواياتى ديگر در اين معنا نقل كرده‏ ولى چيزى كه هست آيه شريفه با در نظر گرفتن سياق آن با اينگونه تفسير سازش ندارد، براى اينكه هر چند ممكن است بنى اسرائيل چنين رسمى و اصطلاحى داشته باشند، اما چيزى كه هست اين معنا بديهى است كه همه افراد بنى اسرائيل كه عده كثيرى از آنان خدمت كار بودند چنين وضعى نداشتند، يعنى همه آنها داراى خانه و زن و خادم نبودند و كسانى كه چنين وضعى داشتند بعضى از بنى اسرائيل بودند نه همه آنان، در حالى كه آيه شريفه بطور كلى بنى اسرائيل را ملوك خوانده، از سوى ديگر اگر معناى ملوك اين باشد اختصاصى به بنى اسرائيل ندارد، همه امت‌ها و اقوام چنين بوده و چنين هستند كه بعضى از آنها داراى خانه و زن و خادمند، داشتن زن و خانه و خادم يك عادت جاريه در ميان همه امت‌ها است، هيچ امتى در دنيا وجود نداشته و ندارد كه در آن چنين افرادى نباشد، پس مساله، اختصاص به بنى اسرائيل ندارد، تا خداى تعالى بر سر آنان منت بگذارد كه خدا شما را داراى خانه و زن و فرزند و خادم كرده، ولى در اينكه آيه در مقام منت نهادن است هيچ حرفى نيست.

و شايد همين اشكال باعث شده كه بعضى از صاحبان اين نظريه متوجه آن شده و در توجيه بعضى از روايات نظير روايتى كه از قتاده نقل شده بگويند: البته همه امت‌ها زن و خانه و خادم دارند ولى بنى اسرائيل اولين قومى بودند كه خدمتكار گرفتند اما تاريخ اين سخن را تاييد نمى‏كند.

و در كتاب امالى شيخ مفيد (رحمة الله عليه) روايتى با ذكر سند از ابى حمزه از امام باقر (علیه السلام) آمده كه فرموده: بعد از آنكه موسى بنى اسرائيل را تا نزديكى‏هاى سرزمين مقدس آورد، به ايشان دستور داد كه به اين سرزمين درآئيد: ﴿اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِي كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ وَ لاَ تَرْتَدُّوا عَلىَ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾، و با اينكه خداى تعالى براى

آنان مقدر كرده بود كه صاحب آنجا شوند، ليكن در پاسخ موسى گفتند: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ اَلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِمَا اُدْخُلُوا عَلَيْهِمُ اَلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَ عَلَى اَللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسىَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلاَ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي لاَ أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾، و بعد از آنكه آب پاكى روى دست پيغمبرشان ريختند، خداى تعالى همان سرنوشت را تغيير داده و مقدر كرد كه ديگر به آن سرزمين در نيايند، در نتيجه در مسافت چهار فرسخ مدت چهل سال سرگردان شدند، ﴿فَلاَ تَأْسَ عَلَى اَلْقَوْمِ اَلْفَاسِقِينَ﴾ و به موسى وحى شد كه به حال مشتى مردم فاسق غمگين مباش. امام صادق (علیه السلام) فرموده: در آن مدت همه روزه عصر، منادى‏شان ندا در مى‏داد كه كوچ كوچ مركب‏ها را بار مى‏كردند، و با حدى - آوازى كه براى شتران مى‏خوانند تا به سرعت بروند - و با زجر و شلاق مى‏راندند و شبانه راه طى مى‏كردند تا هنگام سحر و خداى عز و جل به زمين فرمان مى‏داد تا آنان را دور بچرخاند، همين كه صبح مى‏شد مى‏ديدند درست در همان نقطه ديروز هستند، با خود مى‏گفتند حتما راه را عوضى رفته‏ايم، دوباره نزديك غروب بار مى‏كردند، و اين وضع چهل سال ادامه يافت و در اين مدت (به خاطر اينكه نه كشتى داشتند و نه زرعى و نه تجارتى) غذايشان من و سلوى بود، در اين مدت تمامى آنان مردند جز دو نفر 1 - يوشع بن نون 2 - كالب بن يوفنا، و فرزندان آن جمعيت كه در بيابانى به طول چهار فرسخ سرگردان بودند به محض اينكه مى‏خواستند كوچ كنند لباسهايشان مانند تخته در بدنشان خشك مى‏شد، و همچنين پا افزار و كفششان.

امام سپس اضافه فرموده كه اين قوم با خود سنگى داشتند كه وقتى پياده مى‏شدند موسى (علیه السلام) عصاى خود را به آن سنگ مى‏كوبيد، و دوازده چشمه از آن روان مى‏شد، تا هر سبطى از يكى از آن دوازده نهر آب بنوشند، و چون مى‏خواستند كوچ كنند آبها دوباره به درون سنگ بر مى‏گشت، و سنگ را بر گرده مركبى سوار مى‏كردند (تا آخر روايت).

مؤلف: روايت پيرامون اين معانى و قريب به آن بسيار زياد است، هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت، و اين كه در روايت بالا - با اينكه از امام ابى جعفر باقر (علیه السلام) بود - ناگهان راوى گفت: امام صادق (علیه السلام) فرموده: در حقيقت روايت ديگرى بوده كه شيخ

مفيد نقل كرده و اين روايات هر چند كه مشتمل بر معناى تيه و ساير جزئياتى است كه در كلام مجيد خداى تعالى نيامده، و هر چند كه در كلام خداى تعالى چيزى كه اين روايات را تاييد كند ديده نمى‏شود ولى با اين حال چيزى هم كه مخالف قرآن باشد ندارد، و امر بنى اسرائيل در زمان موسى (علیه السلام) به راستى عجيب است، زيرا سراپاى زندگى اين قوم خارق العاده بوده، با اين حال چه مانعى دارد كه تيه آنان به اين نحوى باشد كه در روايات مذكور آمده؟.

و در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روايت آمده كه شخصى از آن جناب از آيه: ﴿اُدْخُلُوا اَلْأَرْضَ اَلْمُقَدَّسَةَ اَلَّتِي كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ﴾ سؤال كرد و آن جناب در پاسخش فرمود: بله خداى تعالى در آغاز براى آنان مقدر كرده بود كه در سرزمين مقدس ماوايى داشته باشند و ليكن اين تقدير خود را محو نموده و براى فرزندان ايشان نوشت و فرزندانشان بعد از انقراض پدران داخل آنجا شدند، و خداى تعالى هر چه را بخواهد محو مى‏كند و هر چه را بخواهد اثبات مى‏نمايد، و نزد او است ام الكتاب‏ ﴿يَمْحُوا اَللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتَابِ﴾ .

مؤلف: عياشى نيز اين معنا را از اسماعيل جعفى از آن جناب‏ ، و همچنين از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل كرده، و امام (علیه السلام) در اين حديث خواسته است كتابت را نسبت به خصوص حاضرين در زمان موسى مقايسه كند و بفرمايد كه خطاب موسى با مخاطبينش چه نسبتى داشته و با فرزندان آنان چه نسبتى داشته، و از اين مقايسه مساله محو و اثبات و يا بداء را در خصوص پدران نتيجه گرفته و بنابراين منافاتى بين اين حديث با آنچه از ظاهر سياق بر مى‏آيد نيست، از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه مساله داخل شدن در سرزمين مقدس تقديرى الهى بوده براى كل بنى اسرائيل - چه پدران و چه فرزندان - چيزى كه هست پدران به خاطر نافرمانى چهل سال محروم شدند، و پسران از اين تقدير الهى برخوردار گشتند، چون خطاب در آيه شريفه به حسب معنا به جامعه اسرائيلى است كه بطور مساوى هم شامل پدران مى‏شود كه برايشان مقدر شده بود، و هم شامل پسران كه بالآخره آنها برخوردار شدند، چون همگى يك امت هستند و تقديرى الهى بطور سر بسته و اجمال براى اين امت مقدر شده بوده، يك نسل از اين امت به خاطر نافرمانى چند صباحى از آن محروم شدند و نسل ديگر از آن منتفع گشتند پس در واقع بدايى و محو و اثباتى رخ نداده، هر چند كه نسبت به خصوص اشخاص

موجود در زمان خطاب بداء به نظر مى‏رسد.

و در كافى به سند خود از عبد الرحمن بن يزيد از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرموده: «رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمودند داود پيغمبر روز شنبه ناگهان از دنيا رفت و مرغانى بر بالاى جنازه‏اش سايه افكندند، و موسى كليم الله در تيه از دنيا رفت، و فرياد كننده‏اى از آسمان فرياد بر آورد كه موسى مرد، و آن كدام كس است كه نميرد.»

## [سوره المائدة (5):آيات 27 تا 32]

﴿وَ اُتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ اِبْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ اَلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ ٢٧ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ ٢٨ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ اَلنَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ اَلظَّالِمِينَ ٢٩ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ ٣٠ فَبَعَثَ اَللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي اَلْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتىَ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا اَلْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ اَلنَّادِمِينَ ٣١ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلىَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي اَلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ٣٢﴾

### ترجمه آيات‏

اى محمد داستان دو پسران آدم را كه داستانى است به حق (و خالى از خلاف واقع) براى مردم بيان كن كه هر دو در راه خدا و به منظور نزديك شدن به او چيزى پيشكش كردند، از يكى از آن دو قبول شد، و از ديگرى قبول نشد، آنكه قربانيش قبول نشد به آنكه از او قبول شد گفت: من تو را خواهم كشت، او گفت: خداى تعالى قربانى را از مردم با تقوا قبول مى‏كند (27).

و تو اگر دست خود را به سوى من دراز كنى كه مرا بكشى من هرگز دست خود به سويت و براى كشتنت دراز نخواهم كرد، زيرا من از خدا كه مالك و مدبر همه عالم است مى‏ترسم (28).

من از اين عمل تو كراهتى ندارم چون اگر مرا بكشى هم وبال گناهان مرا به دوش مى‏كشى و هم وبال گناهان خودت را، و در نتيجه از اهل آتش مى‏شوى و سزاى ستمكاران همين آتش است (29).

پس از وسوسه‏هاى پى در پى و به تدريج دلش براى كشتن برادرش رام شد، و او را كشت و در نتيجه از زيانكاران شد (30).

و در اينكه كشته برادر را چه كند سرگردان شد، خداى تعالى كلاغى را مامور كرد تا با منقار خود زمين را بكند (و چيزى در آن پنهان كند) و به او نشان دهد كه چگونه جثه برادرش را در زمين پنهان كند، (وقتى عمل كلاغ را ديد) گفت واى بر من كه آن قدر ناتوان بودم كه نتوانستم مثل اين كلاغ باشم، و جثه برادرم را در خاك دفن كنم، آن وقت حالتى چون حالت همه پشيمانها به او دست داد (31).

به خاطر همين ماجرا (كه از حسد و تكبر و هواپرستى انسان خبر مى‏دهد) بود كه ما به بنى اسرائيل اعلام كرديم كه هر كس يك انسان را بكشد بدون اينكه او كسى را كشته باشد و يا فسادى در زمين كرده باشد مثل اين است كه همه مردم را كشته، (چون انسانيت را مورد حمله قرار داده كه در همه يكى است)، و هر كس يك انسان را از مرگ نجات دهد مثل اين است كه همه را از مرگ نجات داده و با اينكه رسولان ما براى بنى اسرائيل معجزاتى روشن آوردند. با اين حال بسيارى از ايشان بعد از آن همه پيامبر (كه برايشان بيامد) در زمين زياده روى مى‏كنند (32).

### بيان آيات‏

اين آيات از داستان پسران آدم خبر مى‏دهد، و سبب پديد آمدن آن را حسد دانسته، مى‏فرمايد حسد كار آدمى را به جايى مى‏كشاند كه حتى برادر برادر خود را بنا حق به قتل برساند و آن گاه كه فهميد از زيانكاران شده پشيمان مى‏گردد، پشيمانى‏اى كه هيچ سودى ندارد و اين آيات به همين معنا مربوط به گفتار در آيات قبل است كه در باره بنى اسرائيل مى‏فرمود استنكافشان از ايمان به فرستاده خدا و امتناعشان از قبول دعوت حقه جز به خاطر حسد و ستمگرى نبود، آرى همه اينها آثار شوم حسد است، حسد است كه آدمى را وادار مى‏كند برادر خود را بكشد و سپس او را در آتش ندامت و حسرتى مى‏اندازد كه راه فرار و نجاتى از آن نيست، پس بايد كه اهل عبرت از اين داستان عبرت گرفته در حس حسادت و سپس در كفرى كه اثر آن حسادت است اصرار نورزند.

﴿وَ اُتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ اِبْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ كلمه «تلاوت» كه صيغه امر «اتل» از آن گرفته شده، از ماده «ت - ل - و» است،

كه به معناى واقع شدن چيزى دنبال چيز ديگر است، و اگر خواندن را تلاوت گفته‏اند به اين جهت است كه خواننده يك داستان، الفاظ آن داستان را يكى پس از ديگرى و در «تلو» و يا در دنبال هم مى‏آورد و مى‏خواند و كلمه: «نبا» به معناى خبر است، البته نه هر خبرى بلكه آن خبرى كه متضمن سودى باشد، و كلمه: «قربان» به معناى هر عملى و هر چيزى است كه انسان به وسيله آن به خداى سبحان و يا غير او تقرب بجويد، و اين كلمه در اصل مصدر بوده، و تثنيه و جمع ندارد، و كلمه «تقبل» به معناى قبول كردن است، اما نه هر قبولى بلكه قبولى كه همراه با عنايتى زياد و اهتمامى نسبت به مقبول باشد، و ضمير در كلمه «عليهم» به اهل كتاب بر مى‏گردد چون قبلا هم گفتيم كه مقصود اصلى در نظم اين كلام، اهل كتابند.

و مراد از اين شخصى كه بنام «آدم» ناميده شده آن شخصى است - از بشر - كه قرآن كريم او را پدر بشر خوانده، ولى بعضى از مفسرين گفته‏اند: منظور از اين آدم، مردى از بنى اسرائيل است، كه داراى دو فرزند بوده، و دو فرزندش در مورد قربانى‏اى كه به درگاه خدا تقديم كردند مشاجره نمودند و در آخر يكى از آن دو ديگرى را به قتل رسانيد و آن شخص قاتل نامش قابيل و يا قابين و شخص مقتول نامش هابيل بوده، و دليل اين معنا ذيل آيه است كه مى‏فرمايد: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلىَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ ليكن اين نظريه به سه دليل فاسد است.

#### رد اين قول كه مراد از «آدم» در جمله ﴿نَبَأَ اِبْنَيْ آدَمَ﴾ آدم ابو البشر نيست‏

اول اينكه: در سراسر قرآن كريم جز ابو البشر احدى بنام آدم ناميده نشده و اگر مراد در آيه شريفه از كلمه آدم غير پدر بشر بود بايد قرآن كريم قرينه‏اى ذكر مى‏كرد تا شنونده بفهمد اين آدم آن آدم نيست، و شنونده در شنيدن داستان سرگردان نشود و بيان قرآن پيچيده و مبهم نگردد.

دليل دوم اينكه: بعضى از خصوصياتى كه در اين داستان ذكر شده، جز با فرزندان آدم ابو البشر منطبق نيست، مثل اين خصوصيت كه قاتل نمى‏دانست كه يك انسان كشته شده و يا مرده را چه بايد كرد، معلوم مى‏شود اين داستان راجع به كسى كه تا آن روز از زندگيش مرده و دفن كردن آن را ديده بوده نيست و اين جز با انسان‌هاى اولى كه با فكرى ساده زندگى مى‏كرده و به تدريج معلوماتى و تجربه‏هايى حاصل مى‏كرده و معلوماتى ذخيره مى‏كرده صادق نيست، و بنابراين آيه شريفه ظهور در اين معنا دارد كه قاتل شخصى بوده كه نمى‏دانسته ميتى را كه بى جان افتاده چه بايد كرد، و عقلش نمى‏رسيده كه مى‏شود بدن او را در زمين پنهان نمايد و چنين خصوصيتى جز با پسر آدم ابو البشر نبوده، و يك فرد اسرائيلى نمى‏تواند اين قدر ساده

و نادان باشد، براى اينكه اسرائيليان داراى تمدن بودند، البته تمدنى متناسب با قوميتشان، و فردى از چنين جامعه عادتا ممكن نيست كه نداند مرده را بايد دفن كرد.

دليل سوم اينكه: مفسر مزبور در مقام پاسخگويى به اشكالى است كه متوجه آيه كرده‏اند، و آن اين است كه مساله كتاب حكم قتل اختصاصى به بنى اسرائيل نداشته، پس چرا قرآن كريم قصه هابيل و قابيل را منشا كتاب حكم قتل در خصوص بنى اسرائيل قرار داده؟ با اينكه حكم قتل و اثر قتل حكمى است بشرى و مربوط به عموم بشر، هر كس يك انسان را بكشد مثل اين است كه همه را كشته باشد چه اسرائيلى و چه غير اسرائيلى، و كسى كه يك انسان را زنده كند مثل اين است كه همه را زنده كرده باشد، باز بدون تفاوت بين اسرائيلى و غير اسرائيلى، پس اين آيات چه معناى روبراهى مى‏تواند داشته باشد.

مفسر مورد بحث ما در پاسخ گفته: قاتل و مقتول و پدر آن دو اسرائيلى بوده‏اند، پدرشان آدم، مردى از بنى اسرائيل بوده چون اين واقعه در بنى اسرائيل واقع شده به دليل اينكه قرآن كريم بعد از نقل داستان مى‏فرمايد به همين جهت بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان نه آدم ابو البشر، تا واقعه قتل قابيل يك حادثه بشرى باشد، و مايه عبرت آيندگان گردد، بلكه دو برادر بودند پسران مردى از بنى اسرائيل و داستان اين دو برادر يك داستان قومى خاصه‏اى است و لذا قرآن كريم مى‏فرمايد چون اين واقعه در بنى اسرائيل رخ داد ما بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان و ليكن اين جواب ماده اشكال را ريشه كن نمى‏كند، براى اينكه اشكال و سؤالى كه در بين بود هنوز به حال خود باقى است و سؤال اين است كه اگر كشتن يك فرد به منزله كشتن همه مردم است، در هر زمانى همين طور است، و اگر زنده كردن يك فرد به منزله زنده كردن همه است آن نيز اختصاصى به زمان بنى اسرائيل نداشته، و ما مى‏دانيم كه قبل از بنى اسرائيل آن قدر قتل نفس واقع شده كه از حد شمار بيرون است، چرا خداى تعالى اين حكم را قبل از بنى اسرائيل ابلاغ نكرد، و چرا به قوم بنى اسرائيل اختصاصش داد، و حتى در خود بنى اسرائيل نيز قبل از واقعه اين دو برادرى كه مفسر نامبرده فرض كرده قتل‏هايى واقع شده، چرا حكم مزبور را به واقعه دو برادر اختصاص داد، چه خصوصيتى در قوم بنى اسرائيل بوده، و چه خصوصيتى در واقعه دو برادر وجود داشته؟ جواب اين اشكال داده نشد.

علاوه بر اينكه اگر مطلب چنين بوده كه وى مى‏گويد بهتر آن بود كه بفرمايد: «من قتل منكم نفسا»، تا اختصاص به بنى اسرائيل داشته باشد، تازه به فرض هم كه چنين فرموده بود، باز اشكال و سؤال از اينكه بنى اسرائيل چه خصوصيتى داشته‏اند كه حكم قتل مذكور

مختص به آنان باشد عود مى‏كند، صرفنظر از اينكه اصل اين توجيه و تفسير فى نفسه درست به نظر نمى‏رسد.

#### جواب به اين اشكال كه چرا قرآن كريم قصه هابيل و قابيل را منشا كتابت حكم قتل در خصوص بنى اسرائيل قرار داده است؟

و جواب از اصل اشكال اين است كه عبارت‏ ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ...﴾ متضمن حكمتى است بالغه، نه يك حكم شرعى و بنابراين مراد از كتابت بر بنى اسرائيل بيان اين حكمت براى بنى اسرائيل است و منافات ندارد كه منحصر به بنى اسرائيل نبوده، فائده‏اش هم عايد آنان شود، و هم عايد عموم بشر، هم چنان كه ساير حكمت‏ها و مواعظ كه در قرآن كريم براى امت خاتم الانبياء (صلى الله عليه وآله و سلم) آمده همين وضع را دارد، حكمت براى اين امت بيان شده، و ليكن فائده آن اختصاصى به اين امت ندارد، و در آيه شريفه جز اين نيامده كه ما اين مطلب را براى بنى اسرائيل بيان كرديم و اگر نام بنى اسرائيل را برده براى اين بود كه تمام آيات مورد بحث، در مقام اندرز دادن و هشدار بنى اسرائيل و توبيخ آنان بر اين معنا است كه نسبت به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) حسد ورزيدند، و در عناد و افروختن آتش فتنه‏ها و جنگ‌ها اصرار ورزيدند، بلكه به آتش افروزى تنها اكتفاء ننموده، خود دست به اسلحه زدند، و با مسلمانان جنگ‌ها كردند، و به اين مناسبت دنباله آيه‏اى كه مورد سؤال واقع شده فرموده: ﴿وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي اَلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾، از همه اينها گذشته اصل داستانى كه او براى توجيه آيه آورده هيچ ماخذى ندارد نه در روايات و نه در تاريخ.

پس روشن شد كه منظور از جمله: ﴿نَبَأَ اِبْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾، داستان پسران آدم ابو البشر است و اينكه جمله را مقيد كرده به قيد «بالحق» [با در نظر گرفتن اينكه اين جار - با - و مجرور - حق - متعلق به كلمه «نبا» يا كلمه «اتل» است‏] خالى از دلالت و حد اقل خالى از اشعار بر اين معنا نيست كه از اين داستان آنچه در بين بنى اسرائيل معروف شده، دستخوش تحريف شده است، و جزئياتى از آن ساقط شده، و خلاصه داستان مورد بحث به نقل اسرائيليان حق نيست و تو اى پيامبر داستان را به حق بر آنان تلاوت كن و واقع هم همين طور است، چون داستان هابيل و قابيل كه فعلا در تورات در سفر تكوين موجود است مطابق با نقل قرآن كريم نيست، در تورات مساله آمدن كلاغ و منقار به زمين زدنش نيامده و از اين گذشته داستان طورى آمده كه بطور صريح و پوست كنده خدا را جسم دانسته، «و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ اَلْآخَرِ﴾ از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه اين دو پسر هر يك براى خاطر خدا يك قربانى تقديم داشته‏اند، تا به آن وسيله تقربى حاصل كنند و اگر كلمه «قربان» را تثنيه نياورد و نفرمود:

«قربا قربانين» براى اينكه اصل اين كلمه مصدر است، و مصدر تثنيه و جمع نمى‏شود.

﴿قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ﴾ گوينده اول كه گفت «بطور يقين تو را خواهم كشت» قاتل و گوينده دوم كه گفت: «خداى تعالى قربانى را تنها از پرهيزكاران قبول مى‏كند» مقتول بوده، و سياق كلام و زمينه گفتار دلالت دارد بر اينكه اين دو برادر فهميده بودند كه قربانى يكى از آن دو قبول و از ديگرى رد شده، و اما اينكه از كجا اين معنا را فهميده بودند؟ و از چه راهى پى برده بودند؟ آيه شريفه از آن ساكت است.

چيزى كه هست در جاى ديگرى از قرآن كريم آمده كه معهود در امت‌هاى سابق يا در خصوص بنى اسرائيل چنين بوده كه هر كس به درگاه خدا قربانى‏اى تقديم مى‏كرده، اگر مورد قبول درگاه الهى واقع مى‏شده آتشى آن قربانى را مى‏سوزانده (و قهرا اگر قبول نمى‏شده چنين نمى‏شد) و آن آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اَللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ اَلنَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ .

#### معناى «قربان» و بيان چگونگى علم دو برادر به قبول شدن قربانى يكى و رد شدن قربانى ديگرى‏

و اما كلمه «قربان» معنايش تا به امروز در نزد اهل كتاب معروف است [در اصطلاح يهوديان قربانى انواعى دارد از قبيل ذبيحه حيوانات يعنى سر بريدن آنها و پيشكش دادن آرد و روغن و آغوز و نوبرى ميوه‏ها و در اصطلاح نصارا عبارت است از نان و شراب پيشكشى كه بعد از پيشكش كردن نانش به عقيده آنان مبدل مى‏شود به گوشت مسيح و شرابش مبدل مى‏شود به خون مسيح‏] و در داستان مورد بحث نيز ممكن است كه تقبل قربانى به همين نحو باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه خداى تعالى اين قصه را در خطاب به اهل كتاب و براى آنان كه به چنين چيزى معتقدند آورده، اين احتمال قوى به نظر مى‏رسد، و به هر حال قاتل و مقتول هر دو مى‏دانستند كه قربانى از يكى قبول و از ديگرى رد شده.

مطلب ديگر اينكه باز از سياق بر مى‏آيد كه گوينده: «حتما تو را خواهم كشت» همان كسى بوده كه قربانيش قبول نشده و انگيزه‏اش بر اين گفتار و انجام اين گفتار حسدى بوده كه در دلش زبانه كشيده، چون هيچ سبب ديگرى در كار نبوده و مقتول هيچ جرمى را به اختيار

خودش مرتكب نشده كه مستوجب مثل چنين سخنى و تهديد به كشته شدن باشد.

#### «حسد» انگيزه اقدام قابيل به قتل برادرش بوده است‏

پس اينكه قاتل گفته: «حتما تو را خواهم كشت» تهديد به قتل به انگيزه حسد بوده، چون قربانى مقتول قبول شده، و از او قبول نشده، پس اينكه مقتول گفته: «خداى تعالى قربانى را تنها از متقيان مى‏پذيرد» تا آخر گفتارى كه خداى تعالى از او حكايت كرده پاسخى است كه وى به گفتار قاتل داده، بنابراين مقتول اول به وى مى‏گويد كه مساله قبول شدن قربانى و قبول نشدنش هيچ ربطى به من ندارد، و من در آن هيچگونه دخالتى و جرمى ندارم، تنها جرمى كه هست از ناحيه تو است كه تقوا ندارى و از خدا نمى‏ترسى و خداى تعالى به كيفر بى تقوائيت قربانيت را قبول نكرد.

در مرحله دوم مى‏گويد: به فرض كه بخواهى مرا بكشى و به اين منظور دست به سويم دراز كنى من هرگز به اين منظور دست به سويت نمى‏گشايم، و در صدد كشتن تو بر نمى‏آيم، زيرا مى‏دانم كه اين كار نافرمانى خداى سبحان است، و من از خدا مى‏ترسم، البته منظور او از اين سخن اين بوده كه قاتل وقتى از انجام تصميمش فارغ مى‏شود در حالى فارغ شود كه هم گناه خودش را به دوش بكشد و هم گناه او را تا اهل آتش شود چون سزاى ستمكاران آتش است. پس جمله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ﴾ هم ممكن است در مقام قصر افراد باشد، تا دلالت كند بر اينكه قبولى قربانى شامل هر دو نوع قربانى يعنى فرد با تقوا و فرد بى تقوا نمى‏شود، و هم در مقام قصر قلب باشد كه البته اين در صورتى است كه قاتل عكس و قلب مطلب را مى‏پنداشته، يعنى مى‏پنداشته كه قربانى او قبول مى‏شود و از مقتولش قبول نمى‏شود، حال يا به خاطر اينكه خيال مى‏كرده مساله قبولى قربانى دائر مدار وجود تقوا نيست، و يا به خاطر اينكه مى‏پنداشته خداى تعالى حقيقت حال را نمى‏داند، و ممكن است حقيقت امر بر او پوشيده و مشتبه شود كه بسيارى هستند كه چنين مى‏پندارند.

در اين جمله حقيقت امر در قبول شدن عبادتها و قربانيها بيان شده، و در مساله قتل و ظلم و حسد موعظتى آمده، و هم مجازات الهيه اثبات شده، و نيز خاطر نشان شده كه مساله مجازات از لوازم ربوبيت رب العالمين است، براى اينكه اين ربوبيت وقتى تمام مى‏شود كه نظامى متقن در بين اجزاى عالم حاكم باشد، نظامى كه منتهى شود به اندازه‏گيرى اعمال با ترازوى عدل، و در نتيجه كيفر دادن ظلم به عذاب اليم، تا ظالم از ظلم خود دست بردارد، و يا اگر دست بر نداشت خودش، خويشتن را گرفتار آتشى كند كه خود مهيا كرده.

﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ...﴾ حرف «ل» در آغاز جمله، لام سوگند است، و جمله ﴿بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ﴾ كنايه است

از شروع به مقدمات قتل و به كار بردن آلات و اسباب آن. در جواب اين جمله كه جمله‏اى است شرطيه به جاى اينكه مثبت بياورد و بفرمايد: «برادرش گفت اگر چنين كنى چنين خواهم كرد» منفى آورده، آن هم در يك جمله اسمى و آن اسم هم اسم صفت «باسط» - نه جمله اثباتى و نه جمله فعلى - و چنين گفت: (اگر تو براى كشتن من دست به كار شوى من براى كشتن تو دستم را نمى‏گشايم) و تازه آن اسم صفت را با حرف «با» تاكيد نموده، اصل كلام را نيز با سوگند مؤكد نمود همه اينها براى اين بود كه بفهماند او از ارتكاب جنايت و قتل نفس به مراتب دور است، بطورى كه نه تنها تصميم بر آن نمى‏گيرد بلكه تصورش را هم نمى‏كند. و در آخر همه مطالب خود را تعليل كرد به اينكه: ﴿إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ﴾ آرى متقين به محض اينكه به ياد پروردگارشان (كه همان رب العالمين است و كسى است كه بعد از هر گناهى عذاب خاص به آن گناه را به عنوان كيفر، اعمال مى‏كند) قهرا در دلهاشان غريزه ترس از خدا بيدار گشته و نمى‏گذارد مرتكب ظلم شوند و در پرتگاه هلاكت قرار گيرند.

برادرى كه مقتول شد بعد از آن جمله: يعنى جمله: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ...﴾، تاويل آن را ذكر كرده، و از سر حقيقى آن خبر مى‏دهد، و حاصل آن اين است: وضعى كه پيش آمده امر را دائر بين يكى از دو چيز ساخته، يكى اينكه من برادركشى كنم و ستمكار و حامل وزر و گناه باشم و در آخر داخل آتش شوم، و ديگر آنكه برادرم مرا به قتل برساند و او اين چنين باشد و من برادركشى و ظلم را بر سعادت خود ترجيح نمى‏دهم و ظلم را بر خود نمى‏پسندم، بلكه در اين دوران شق ديگرش را انتخاب مى‏كنم، و آن اين است كه برادرم با كشتن من شقى و من سعيد گردم، و دامنم به ظلم آلوده نشود، منظور مقتول از جمله‏ ﴿إِنِّي أُرِيدُ...﴾ اين است و جان كلام اين است منظور مقتول معناى تحت اللفظى كلامش نيست، بلكه عبارت او كنايه است از انتخاب كشته شدن در صورت دوران امر (نه اينكه با وجود شق سوم و امكان گريز از كشتن و كشته شدن مع ذلك كشته شدن را ترجيح دهد).

پس آيه شريفه در تاويل بودنش براى آيه: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ...﴾ نظير آيه‏اى است كه قتل نفس خضر را براى موسى تاويل مى‏كند، موسى از او پرسيد: ﴿أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً﴾ او در پاسخش گفت: ﴿وَ أَمَّا اَلْغُلاَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ

مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَ كُفْراً فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً﴾ .

در داستان مورد بحث نيز مقتول به اختيار خود مرگ با سعادت را از زندگى با شقاوت و دخول در حزب ستمگران ترجيح داده و آن را براى خود انتخاب نموده هر چند كه اين انتخابش مستلزم شقاوت برادرش بود، البته شقاوتى كه برادر نيز آن را به اختيار خود براى خود انتخاب كرده، هم چنان كه خضر مرگ با سعادت غلام را بر زندگى آينده‏اى كه توأم با طغيان و كفر و گمراهى و اضلال پدر و مادر است ترجيح داده و مردن را براى او انتخاب كرد، هر چند كه مرگ فرزند مايه اندوه و ناراحتى والدين او بوده باشد، چون خداى سبحان در مقابل اين اندوه فرزند ديگرى به آن دو مى‏دهد، كه بهتر و پربركت‏تر و به رحم نزديكتر باشد.

#### آن پسر آدم (علیه السلام) كه كشته شد از افراد متقى و عالم باللَّه بوده است‏

و اين مرد يعنى پسر مقتول آدم از افراد متقى و عالم بالله بوده و دليل متقى بودنش جمله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ﴾ است، كه خود دعوتى است به سوى تقوا و معلوم مى‏شود اين شخص برادر خود را به سوى تقوا دعوت كرده و گفته است كه: خداى تعالى عبادت را تنها از مردم با تقوا مى‏پذيرد و خداى تعالى در حكايت گفتار او اين سخنش را امضاء نموده و صحه گذاشته است، و گرنه آن را رد مى‏كرد و اما اينكه گفتيم: عالم بالله بوده، دليلش سخن خود او است كه به حكايت قرآن كريم گفته است: ﴿إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ﴾، كه در اين جمله ادعاى ترس از خدا كرده، و خداى تعالى در حكايت گفتارش آن را امضا كرده و رد ننموده است، معلوم مى‏شود او به راستى عالم بالله بوده، چون خداى عز و جل يكى از نشاني‌هاى عالم بالله را ترس از خدا دانسته و فرموده: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اَللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ اَلْعُلَمَاءُ﴾ پس همين كه خداى تعالى از او حكايت كرده كه گفت: ﴿إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ﴾ و سخن او را امضاء نموده، خود توصيف او به علم است، هم چنان كه همسفر موسى (خضر) را به اين صفت يعنى صفت علم توصيف نموده و فرمود: ﴿وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ ، دليل ديگر عالم بودن او كه خود دليلى كافى است حكمت بالغه و موعظه حسنه‏اى است كه در خطاب به برادر ستمكارش گفت: چون او در كلام خود از طينت پاك و صفاى فطرت اين معنا را فهميده بود

كه به زودى افراد بشر بسيار مى‏شوند و فهميده بود كه اين افراد بسيار به حسب طبع بشري شان جمعيت‏هاى مختلفى خواهند شد، گروهى متقى و جمعى ظالم و همه اينها با همه عالميان يك رب و مدبر دارند، يك خدا است كه مالك آنها و مدبر امر آنها است، و نيز فهميده بود كه تدبير وقتى متقن است كه مدبر عدل و احسان را دوست و ظلم و عدوان را دشمن بدارد و لازمه آن، وجوب تقواى مردم و ترس از خشم و دشمنى خدا است و اين تقوا و ترس همان چيزى است كه نامش را دين مى‏گذارند، پس بطور مسلم در آينده نزديكى دينى خواهد بود كه اطاعت‏ها و قربها و معصيت‏ها و ظلم‏ها خواهد داشت، و نيز طاعت‏ها و قربانى‏ها وقتى مقبول درگاه خداى تعالى مى‏گردد كه ناشى از تقوا باشد و معاصى و مظالم، گناهانى است كه ظالم به دوش مى‏كشد و از لوازم اين حقائق اين است كه پس بايد عالمى و نشاه‏اى ديگر باشد كه در آن نشاه ستمكاران به سزاى ظلمهاى خود برسند، و نيكوكاران به پاداش نيكى‏هاى خود نائل گردند.

و اين حقائق بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد همان اصول دين و ريشه معارف دينى و مجامع علوم مبدأ و معاد است كه اين بنده صالح خدا، با افاضه غيبى الهى همه را درك كرده و به برادر نادان خود كه حتى اينقدر شعور نداشته كه مى‏شود به وسيله دفن چيزى را از انظار پنهان ساخت تا آنكه يك كلاغ او را بدان امر متوجه كرده و به وى افاضه نموده، و تعليم داده و در هنگام تعليم نگفته: اگر تو بخواهى مرا به قتل برسانى من خود را در اختيارت قرار مى‏دهم، و هيچ دفاعى از خود ننموده از كشته شدن هيچ پروايى نمى‏كنم، بلكه تنها اين را گفت كه من هرگز تو را نمى‏كشم.

و نيز نگفت كه من به هر تقدير مى‏خواهم به دست تو كشته شوم تا تو ظالم شوى و از دوزخيان گردى چون اگر چنين مى‏گفت باعث ضلالت و بدبختى يك فرد در زندگيش مى‏شد، و اين خود ظلمى و ضلالتى است كه شريعت فطرت آن را تجويز نمى‏كند و حكم شريعت فطرت در شريعت‏هاى دينى تفاوت ندارد، چيزى است كه همه شرايع آن را قبول دارند، بلكه به برادرش چنين گفت: «كه اگر به فرض تو براى قتل من دست به سويم بگشايى، در چنين صورت و فرضى من كشته شدن را بر كشتن تو ترجيح داده و آن را انتخاب مى‏كنم.»

و از اينجا روشن مى‏شود كه اشكالى كه بعضى‏ها بر اين داستان كرده‏اند وارد نيست، و آن اشكال اين است كه: اين دو برادر هر دو مقصر و گناهكارند، زيرا يكى از آن دو به ظلم و تعدى راه افراط را رفته، و مرتكب قتل شده و ديگرى با قبول ظلم راه تفريط را طى كرده و خود را بكشتن داده، نه اعتراضى كرده و نه به دفاع از خود برخاسته، بلكه خود را تسليم او كرده و در

برابر اراده او تسليم و رام شده و صريحا گفته: «اگر براى كشتن من دست به سوى من بگشايى من...» .

#### پاسخ به دو اشكال كه بر قصه هابيل و قابيل در قرآن وارد شده است‏

وجه ناوارد بودن اين اشكال اين است كه او در پاسخ برادرش نگفت: من از خود دفاع نمى‏كنم، و تو را در آنچه از من مى‏خواهى آزاد مى‏گذارم، بلكه تنها اين را گفت: كه من نمى‏خواهم تو را به قتل برسانم، در آيه شريفه چيزى در باره اينكه بالآخره قتل چگونه واقع شد و آيا مقتول با علم به اينكه قاتل قصد كشتن او را دارد، از خود دفاع كرد يا نه؟ و آيا قتل به اين صورت بوده، و يا آنكه برادر قاتل، مقتول را بى خبر ترور كرده، و فرصتى براى دفاع او نگذاشته؟ و... نيامده.

پس اشكال بالا به هيچ وجه وارد نيست، و همچنين اشكال ديگرى كه كرده‏اند كه مقتول جرم سنگين‏ترى مرتكب شده، زيرا خواسته است با كشته شدن خود، برادرش گرفتار عذاب دائمى و خالد شود، تا او با شقاوت دائمى برادرش سعادت پيدا كند، براى اينكه صريحا گفته: «من مى‏خواهم كه تو با كشتن من گناه مرا و گناه قتل نفس خود را به دوش بگيرى، و در نتيجه اهل آتش شوى»، و اين منطق نظير منطق بعضى از عابدان خشك و كج‏انديش است كه فكر مى‏كنند كه آنچه دارند زهد و تعبد است، و هر قدر از ناحيه ستمگران تو سرى بخورند و ظلم ببينند عابدتر و زاهدتر مى‏شوند، زيرا ظالم و زر و بال ظلم خود را بدوش خواهد كشيد و او در دفاع از حق خود هيچ وظيفه‏اى جز صبر كردن و اميد ثواب بردن ندارد، و اين خود نوعى نادانى است، براى اينكه كمك به گناه گنهكار است كه باعث مى‏شود كمك كننده نيز در جرم شريك گنهكار شود، نه اينكه گنهكار هر دو جرم را به دوش بكشد.

وجه ناوارد بودن اين اشكال اين است كه گفتار او كه گفته است «من مى‏خواهم گناه مرا و گناه خودت را به دوش بكشى» گفتارى است مشروط و به فرض تحقق شرط، به همان معنايى كه بيانش گذشت.

بعضى از مفسرين در پاسخ به اين دو اشكال وجوهى سخيف و بى معنا ذكر كرده‏اند،

كه چون فايده‏اى در نقل آنها نبود از ذكرش خود دارى كرديم.

﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ اَلنَّارِ...﴾ كلمه «تبوء» به معناى «ترجع» است، يعنى وقتى از قتل من فارغ شدى با گناه من و

گناه خودت هر دو بر گردى، اين معنايى است كه بعضى از مفسرين براى اين جمله كرده‏اند.

راغب در مفردات خود گفته اصل كلمه: «بواء» به معناى برابرى اجزاى چيزى در مكان است، (مثل فرشى كه برابر سطح اطاق باشد)، به خلاف كلمه «نبوة» كه به معناى ناسازگارى و ناهموارى اجزاى مكان است، وقتى گفته مى‏شود: «مكان بواء»، معنايش اين است كه اين مكان براى هر كس كه در آن وارد شود ناهموار نيست، بلكه تخت و هموار است، و معناى اينكه كسى بگويد: «بوأت له مكانا»، اين است كه من براى او مكانى را صاف و هموار كردم، و او به راحتى در آن جاى گرفت - تا آنجا كه مى‏گويد - و اينكه در قرآن آمده:

﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾ معنايش اين است كه من مى‏خواهم وقتى از كنار جنازه‏ام برمى‏خيزى به اين حالت بر خيزى كه هم گناه مرا به دوش بكشى و هم گناه خودت را و اينكه مى‏گويند: «انكرت باطلها و بؤت بحقها» معنايش اين است كه من باطل آن را انكار كردم و حق آن را به گردن گرفتم‏ و بنا به گفته وى تفسيرى كه در بالا براى كلمه «تبوء» (از بعضى مفسرين نقل كرديم كه گفتند «تبوء» به معناى «ترجع» است، تفسير به لازمه معنا است نه به معناى كلمه).

و مراد از اينكه مقتول گفته بوده: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾ اين بوده كه گناه مقتول به وسيله ظلم منتقل به قاتلش شود و سر بار گناه خود او گردد، و در نتيجه او باركش دو گناه بشود، و مقتول وقتى خداى سبحان را ملاقات مى‏كند هيچ گناهى بر او نباشد، اين چيزى است كه عبارت‏ ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾ ظهور در آن دارد، و بر طبق اين ظهور رواياتى هم آمده، اعتبار عقلى هم مساعد با آن است، و ما در جلد دوم عربى اين كتاب آنجا كه پيرامون احكام اعمال بحث مى‏كرديم مطالبى مناسب با اين معنا ايراد نموديم.

و اگر كسى به اين معنا اشكال كند كه لازمه آن اين است كه ممكن باشد يك انسانى گناه انسانى ديگر را به دوش بكشد، و اين هم از نظر عقل صحيح نيست و هم قرآن كريم صريحا آن را نفى كرده مى‏فرمايد: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ﴾ .

#### جواب اين اشكال كه جمله ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾ با جمله ﴿وَ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ﴾ نمى‏سازد

در پاسخش مى‏گوئيم: اين مساله از احكام عقل نظرى نيست، تا عقل حكم به محال بودنش كند، بلكه از احكام عقل عملى است كه در ثبوتش و تغيير يافتنش تابع مصالح مجتمع

بشرى است، هر جا كه مصالح مجتمع اقتضا كند ثابت مى‏ماند، و هر جا اقتضا كند تغيير مى‏يابد، و براى مجتمع جائز است كه عمل صادر از يك فرد را عملى صادر از فرد ديگر اعتبار كند، و گناه فلان فرد را گناه فردى ديگر به شمار آورد، و به پاى او بنويسد و آن فرد ديگر را به خاطر عمل مذكور مؤاخذه كند، هم چنان كه جائز است عملى كه صادر از فلان فرد است صادر از او نداند، مثل اينكه انسانى را بكشد كه مجتمع از آن انسان حقوقى را طلب داشته باشد، مثلا مقتول امنيت مجتمع را سلب كرده، و يا فساد را در مجتمع گسترش داده باشد، كه در اين صورت مجتمع حق دارد همه حقوق خود را از قاتل مطالبه كند چون او با كشتن فردى از جامعه باعث شد كه مجتمع به حقوقش نرسد و در همين مثال مجتمع حق دارد تمامى خوبيها و اعمال صالح و خدمات سودمندى كه قاتل داشته ناديده بگيرد، بطورى كه گويى آن اعمال صالح از وى صادر نشده است، و از اين قبيل مثالها بسيار است.

پس در اينگونه موارد و امثال آن مجتمع، كارهاى زشتى كه از مظلوم و مقتول سر زده، كار قاتل مى‏داند، و به حساب او مى‏آورد، اين جواب از اشكال عقلى بود، و اما از آيه شريفه‏اى كه مى‏فرمايد: «هيچ متحملى گناه ديگرى را حمل نمى‏كند»، مى‏گوئيم: در مثال بالا با در نظر گرفتن ديدگاه مجتمع كه گفتيم گناهان مقتول را گناه قاتل مى‏بينند، پس قاتل در حقيقت گناهان خود را به دوش مى‏كشد، چون گفتيم از اين ديدگاه گناه مقتول هم گناه قاتل است آرى با قتلى كه مرتكب شده و با ظلمى كه نسبت به مقتول روا داشته گناهان او را تملك كرده و گردن گرفته است همانطور كه يك خريدار با پولى كه مى‏دهد كالاى مردم را مالك مى‏شود، و همانطور كه امروز ما نمى‏توانيم از تصرفات خريدار يا به عبارت ديگر مالك جديد جلوگيرى كنيم و بگوئيم آخر اين فرش يا اين خانه ديروز ملك فلان شخص بود، او اين خانه را ساخت و دانه دانه آجرهاى آن را روى هم گذاشت زيرا فروشنده در زمانى غير امروز مالك اين فرش يا خانه بوده، و امروز منتقل به خريدار شده، همچنين آيه شريفه: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ﴾ نمى‏تواند به اين حساب كه صاحب گناه يعنى مقتول در زمانى غير زمان قاتل بوده، از مؤاخذه قاتل به جرم گناهان مقتول جلوگيرى كند، و صرف اينكه ممكن است به سببى جديد، وزر و گناه كسى به ديگرى منتقل شود آيه شريفه بى فائده و بدون اثر نمى‏شود، هم چنان كه با تجويز انتقال ملك از خريدار به فروشنده به وسيله بيع و ساير عقود باعث نمى‏شود كه حديث شريف و معروف «لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه مال هيچ مسلمانى براى ديگرى حلال نيست مگر با رضايت او» لغو و بى فايده شود.

#### معانى ديگرى كه براى جمله‏ ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾ «متحمل گناه من و خودت بشوى» گفته شده است‏

اين بود نظريه ما در معناى جمله: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ﴾، ولى بعضى از مفسرين

گفته‏اند: مراد از كلمه «اثمى و اثمك» «اثم قتلى و اثمك» است، يعنى اگر مرا بكشى گناه كشتن من و گناهان ديگرت را كه قبلا مرتكب شده‏اى به دوش خواهى كشيد، اين معنا از ابن مسعود و ابن عباس و غير آن دو نقل شده‏ و يا مراد اين است كه (گناه كشتن من و گناهان ديگرت را كه به خاطر آنها قربانيت قبول نشد، به دوش خواهى كشيد)، اين معنا از جبائى و زجاج نقل شده‏ و يا معنايش اين است كه «اگر مرا بكشى گناه كشتن من و گناه ديگرت كه اثر اين گناه است يعنى كشتن همه مردم را به دوش خواهى كشيد»، اين معنا از بعضى ديگر نقل شده.

و اين معانى وجوهى است كه در معناى جمله مورد بحث ذكر كرده‏اند، ليكن بر هيچيك از آنها از ناحيه لفظ آيه دليلى نيست، علاوه بر اين اعتبار عقلى هم با آنها نمى‏سازد و نمى‏تواند توجيه كند كه چرا با اينكه هر دو گناه، گناه قاتل است بين آن دو مقابله انداخت؟ يكى را گناه او و يكى ديگر را گناه مقتول ناميد.

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾ راغب در مفردات خود گفته: كلمه «طوع» به معناى رام بودن است، و ضد آن كلمه «كره بى ميلى» است، كلمه «طاعت» نيز مثل طوع است و ليكن بيشتر اوقات استعمال كلمه «اطاعت» در مواردى است كه پاى امر و دستورى از ما فوق در بين باشد و خلاصه ما فوقى به تحت فرمان خود دستورى بدهد و خطى ترسيم كند، و شخص تحت فرمان آن فرمان را به كار ببندد، و آن خط سير را دنبال كند، و اينكه در قرآن كريم آمده: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾، مثل اين است كه فرموده باشد: «رفيق او (كه همان نفس او مى‏باشد) پيشنهادى به وى كرد و خود نفس او در برابر آن پيشنهاد رام شد» و كلمه «طوعت» رساتر از كلمه «اطاعت» است، و جمله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ در مقابل جمله «تابت عن كذا نفسه» است، اولى به اين معنا است كه «فلانى دلش براى فلان كار رام شد»، و خلاصه حاضر شد آن كار را انجام دهد، و معناى جمله دوم اين است كه: «دلش از قبول فلان كار امتناع ورزيد» اين بود خلاصه‏اى از گفتار راغب‏ ، و منظور او اين نيست كه كلمه «طوعت» علاوه بر معناى خودش بويى هم از معناى «انقادت» و يا «سولت» دارد، بلكه منظورش اين است كه كلمه «طوعت» از آنجا كه از مصدر «تطويع» است دلالت بر تدريج دارد هم چنان كه اين ماده وقتى به باب «افعال» مى‏رود

يكبارگى را مى‏رساند، پس اطاعت به معناى يكباره فرمان بردن است، هم چنان كه در غالب واژه‏ها و ماده‏هاى افعال دو باب افعال و تفعيل اين دو دلالت را دارند، يعنى باب افعال يكبارگى و باب تفعيل تدريج را مى‏رساند، پس در آيه شريفه تطويع نفس، به اين معنا است كه نفس به تدريج به وسيله وسوسه‏هاى پى در پى و تصميم‏هاى متوالى به انجام عمل نزديك مى‏شود، تا در آخر منقاد آن فعل شده و بطور كامل اطاعتش از آن فعل تمام شود، پس معناى جمله اين است كه «نفس او منقاد او شد، و به تدريج امر او را كه همان كشتن برادر بود اطاعت كرد» و بنابراين كلمه‏ ﴿قَتْلَ أَخِيهِ﴾ از باب به كار بردن مامور در جاى امر است، هم چنان كه خود ما نيز در گفتگوهاى روز مره خود مى‏گوئيم «فلانى چنين اطاعت كرد»، و منظورمان اين است كه «فلانى فلان دستور را به اينطور اطاعت كرد».

#### معناى جمله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾

ولى چه بسا بعضى از مفسرين گفته باشند كه معناى كلمه: «طوعت» اصلا از باب اطاعت نيست بلكه به معناى «زينت زينت داد» است و بنابراين، كلمه «قتل اخيه» مفعول به براى كلمه: «طوعت» است و معناى جمله اين است كه نفس او كشتن برادر را برايش زينت داد ، و چه بسا بعضى ديگر گويند به معناى «طاوعت» است و معناى جمله مورد بحث اين است كه «نفس او در كشتن برادر براى او رام شد»، (طاوعت له نفسه فى قتل اخيه) و بنابراين وجه كلمه «قتل» كه در آيه به صداى بالا آمده به خاطر اين نيست كه مفعول باشد، بلكه به خاطر اين است كه به اصطلاح خافض آن حذف شد، يعنى حرف جر (فى) در آن حذف شده است‏ ، و معناى آيه روشن است.

و اى بسا از جمله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾ استفاده كرده باشند كه معلوم مى‏شود قاتل برادر خود را در شب كشته، چون مى‏فرمايد: «صبح كرد در حالى كه از زيانكاران شده بود» ولى اين استفاده بطورى كه ديگران نيز گفته‏اند درست نيست، براى اينكه كلمه «اصبح» كه در مقابل كلمه: «أمسى» است اگر چه به حسب اصل معنا اين نكته را مى‏رساند و ليكن اين كلمه در عرف عرب معناى ديگرى به خود گرفته و آن معناى كلمه «صار» است، عرب وقتى مى‏گويد: «اصبح زيد عالما» منظورش اين نيست كه بگويد زيد صبح كرد در حالى كه عالم بود بلكه منظورش اين است كه بگويد زيد عالم شد، پس اصبح معناى (شد) را مى‏دهد، و در قرآن كريم هم بسيار در اين معنا استعمال شده، از آن جمله آيات زير است (توجه

فرمائيد): ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ ، ﴿فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ ، و بنابراين ما راهى به اثبات اين كه «معناى اصلى كلمه در اين مقام منظور است» را نداريم.

﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي اَلْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ﴾ در مجمع البيان گفته كلمه «بحث» در اصل به معناى جستجوى چيزى از لابلاى خاكها بوده، سپس در مورد هر جستجويى استعمال شد، و كلمه «موارات» كه فعل مضارع «يوارى» از آن گرفته شده به معناى پوشاندن است، و از همين باب است كلمه «توارى» كه به معناى «تستر خود پوشاندن» است، و كلمه «وراء» به معناى پشت هر چيز است، و كلمه «سواة» به معناى آن چيزى است كه انسان را خوشايند نباشد، و كلمه «ويل» به معناى هلاكت است، و عبارت: «يا ويلتى» كلمه‏اى است كه هر كس هنگام هلاكت به زبان مى‏آورد، (در فارسى هم مى‏گويند وا ويلاه) و كلمه: «عجز» در مقابل كلمه «استطاعت توانايى» است.

اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه قاتل بعد از ارتكاب قتل مدتى در كار خود متحير مانده، و از اين بيمناك بوده كه ديگران از جنايت او خبردار شوند، و فكر مى‏كرده كه چه كند تا ديگران به جسد مقتول بر خورد نكنند، تا آنكه خداى تعالى كلاغى را براى تعليم او فرستاد، و اگر فرستادن كلاغ، و جستجوى كلاغ در زمين و كشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزديك به هم اتفاق افتاده بوده ديگر وجهى نداشت بگويد: ﴿يَا وَيْلَتىَ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا اَلْغُرَابِ﴾ معلوم مى‏شود مدتى طولانى سرگردان بوده.

و نيز از زمينه كلام استفاده مى‏شود كه كلاغ مزبور بعد از بحث و گود كردن زمين چيزى را در زمين دفن كرده بوده، چون ظاهر كلام اين است كه كلاغ خواسته چگونه دفن كردن را به قاتل تعليم دهد، نه چگونه بحث و جستجو كردن را، و صرف بحث و جستجو نمى‏تواند چگونه دفن كردن را به وى ياد دهد، چون او مردى ساده‏لوح بوده، و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمى‏شده، بلكه ساده فهمى او به حدى بوده كه تا آن موقع معناى بحث را نفهميده، چگونه ممكن است از بحث و منقار به زمين زدن كلاغ منتقل به دفن و پنهان كردن

بدن مقتول در زير خاك بشود؟ با اينكه بين اين دو هيچگونه ملازمه‏اى نيست، معلوم مى‏شود كه انتقال ذهن او به معناى دفن و موارات بخاطر اين بوده كه ديده كلاغ زمين را بحث كرد، و سپس چيزى را در آن دفن كرد و خاك به رويش ريخته.

در ميان همه مرغان هوا فقط كلاغ اين عادت را دارد كه بعضى از خوراكى‏هاى خود را به وسيله دفن كردن در زير خاك ذخيره مى‏كند، چه مرغان كوچك و موش و حيوانات ديگرى باشد، كه شكار كرده، و چه دانه‏هاى خوراكى، البته گاه هم مى‏شود كه با منقار خود زمين را مى‏كاود، نه براى اينكه چيزى در آن دفن كند، بلكه براى اينكه دانه‏اى يا كرمى پيدا كند.

و اينكه در سابق گفتيم: ضمير فاعل - يعنى ضمير نهفته در كلمه «يرى» نه ضمير مفعولى - در آخر جمله: «ليريه» به كلمه «غراب» بر مى‏گردد، دليل گفتار ما ظاهر كلام است، چون غراب نزديكترين كلمه به اين ضمير است، و تا مرجع نزديكتر هست ضمير را به مرجع دورتر بر نمى‏گردانند، «توضيح اينكه در معناى جمله» ليريه «هم ممكن است بگوئيم» يعنى تا آنكه خدا به قاتل نشان دهد «، و هم ممكن است بگوئيم:» يعنى تا آنكه غراب به قاتل نشان دهد، كه چگونه برادر خود را دفن كند «، و چه بسا كه همين احتمال را ترجيح داده باشند، و عيبى هم ندارد، چيزى كه هست از ظاهر عبارت بعيد به نظر مى‏رسد، و گرنه معنا در هر دو تقدير درست است».

و اما اينكه قاتل گفت: ﴿يَا وَيْلَتىَ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا اَلْغُرَابِ...﴾ علتش اين بوده كه ديده درس و راه چاره‏اى كه كلاغ به او داد، امر بسيار ساده و پيش پا افتاده‏اى بود، و احساس كرده كه خود او مى‏توانسته چنين كارى را كه غراب كرد انجام بدهد، اول زمين را بكند و سپس جسد برادر را در آن پنهان كند، چون رابطه بين بحث و موارات، و يا كندن زمين و پنهان كردن چيزى در آن رابطه‏اى روشن بود، لذا بعد از اين احساس بوده كه تاسف خورده كه چطور ذهنش به اين حيله منتقل نشده؟ و پشيمان شده از اينكه چرا در چاره جويى فكر نكرده تا با اندكى فكر برايش روشن شود كه كندن زمين وسيله نزديكى براى پنهان كردن جسد برادر است، لذا ندامت خود را با گفتن: «اى واى بر من كه نتوانستم بقدر اين كلاغ فكر كنم و با كندن زمين جسد برادرم را دفن نمايم» اظهار نمود و اين گفتگو در حقيقت بين او و نفس خود او جريان يافته، و خودش با استفهام انكارى از خودش سؤال كرده و تقدير كلام اين بوده كه اول به عنوان انكار از خودش بپرسد: «آيا تو عاجز بودى از اينكه مثل اين كلاغ باشى و جسد برادر خود را در خاك پنهان كنى؟» بعد خودش پاسخ دهد كه: «نه من عاجز نبودم و چنين نبودم كه از فهميدن اين وسيله پيش پا افتاده عاجز باشم»، آن گاه دوباره به عنوان انكار از خود بپرسد «پس

چرا غفلت كرده و بدون جهت در اين مدت طولانى خود را به ستوه آوردى و بيچاره كردى؟» و چون از اين سؤال، جوابى نيافته اظهار پشيمانى كرده چون پشيمانى عبارت است از تاثر خاص روحى و تالم باطنى كه بعد از مشاهده ندانم‏كاريهاى خود به آدمى دست مى‏دهد، وقتى دست مى‏دهد كه ببيند در فلان كار و براى رسيدن به فلان هدف فلان شرط و سبب را به كار نبرده و در نتيجه آن منفعتى كه در نظر داشته عايدش نشده، و يا به جاى منفعت ضررى متوجه او گشته، و شما خواننده گرامى مى‏توانى اينطور بگويى كه پشيمانى تاثرى است كه فقط بعد از يادآورى ندانم‏كاريها و سهل‏انگارى در استفاده از امكانى از امكانات به آدمى دست مى‏دهد.

#### ظلم ظالم، بالآخره گريبان او را خواهد گرفت‏

حال آدمى كه مرتكب ظلمى شده و نمى‏خواهد مردم بر عمل او آگاه شوند نيز چنين حالى است، چون چنين كارهايى طبيعتا از امورى است كه جامعه، با نظام جارى‏اى كه دارد آن را نمى‏پذيرد، زيرا اجزاى چنين جامعه‏اى به هم پيوسته و مرتبط است و خواه ناخواه اثر چنين كارهايى كه با نظام در آن منافات دارد ظاهر مى‏شود، هر چند كه در اول حدوث آن كار مردم نفهمند و خبردار نشوند، و انسان ظالم و مجرم مى‏خواهد نظام جارى در جامعه را مجبور كند به اينكه عمل او را قبول كند، و قبول نخواهد كرد.

نظير اينكه انسان يك طعام سمى و يا مايع سمى را بخورد، و بخواهد جهاز هاضمه خود را مجبور كند به اينكه آن سم را هضم كند و معلوم است كه جهاز هاضمه او آن سم را هضم نخواهد كرد، پس او هر چند كه مى‏تواند سم را داخل در شكم خود بكند، ليكن او يك موعدى براى بروز اثر سم دارد كه به هيچ وجه تخلف نمى‏كند، ظالم نيز چنين وضعى دارد، بالآخره ظلم او گريبانش را خواهد گرفت، كه‏ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ .

همانطور كه اثر سم در موقع خودش ظاهر مى‏شود، انسانى هم كه در انجام واجبش و مراقبت و رعايت آنچه رعايتش لازم است نقص تدبير داشته، در موقع خود اثر نقص تدبيرش ظاهر مى‏شود، در آن لحظه است كه دچار پشيمانى مى‏شود و اگر بخواهد آن نقيصه را جبران و آن دريدگى را رفو كند، خرابى ديگرى پيدا مى‏شود، و اين دريدگى‏هاى پى در پى هم چنان ادامه مى‏يابد تا خداى تعالى او را در انظار عموم رسوا سازد.

از بيان گذشته اين معنا روشن گرديد كه جمله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ اَلنَّادِمِينَ﴾ اشاره است به اينكه قاتل از دفن نكردن جسد برادرش پشيمان شده بود، و چه بسا ممكن است كسى بگويد: مراد، پشيمانى او از اصل قتل بوده باشد، و اين احتمال بعيدى نيست.

### گفتارى پيرامون معناى احساس و انديشيدن‏

اين گوشه از داستان فرزندان آدم كه خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا با كندوكاو كردن زمين به قاتل تعليم دهد چگونه جسد برادر را در زمين پنهان كند، و او بعد از مشاهده كار كلاغ گفت: ﴿يَا وَيْلَتىَ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا اَلْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ اَلنَّادِمِينَ﴾ يك آيه از قرآن است كه در نوع خود نظيرى در قرآن ندارد، آيه‏اى است كه حال انسان در استفاده از حس را مجسم مى‏سازد و خاطرنشان مى‏كند كه بشر خواص هر چيزى را به وسيله حس خود درك مى‏كند و بعد از درك و احساس آن را ماده خام دستگاه تفكر خود كرده با دستگاه فكريش از آن مواد خام قضايايى مى‏سازد كه به درد اهداف و مقاصد زندگيش بخورد، البته اين بر حسب نظريه‏اى است كه دانشمندان پس از بحث‌هاى علمى به دست آورده و به اين نتيجه رسيده‏اند كه علوم و معارف بشرى اگر به دقت ريشه‏يابى شود، همه منتهى به يكى از حواس آدمى مى‏گردد، در مقابل نظريه تذكر و علم فطرى است كه ريشه علوم و معارف را فطرت بشر مى‏داند (و ما در همين جلد پيرامون اين دو نظريه بحث كرديم).

توضيح نظريه اول اينكه اگر خواننده عزيز صور علميه، يعنى تك تك تصديق‏ها و تصورهاى يك انسان هر چند جاهل‏ترين و كم‏فهم‏ترين انسان را در نظر بگيرد چه صور علميه كليه او را و چه جزئيه‏اش را - خواهد ديد كه همين فرد جاهل و كوتاه فكر آن قدر صورتهاى علمى در خزينه فكريش دارد كه به جز رب العالمين احدى نمى‏تواند آن صورتها را آمارگيرى كند.

و از سوى ديگر اين معنا را به مشاهده در مى‏يابد كه تمامى آن صورتهاى علمى با همه كثرتش و با اينكه گفتيم از حد شمار بيرون است، پيوسته و همه روزه و در طول زندگى بشر در دنيا رو به زيادتر شدن و نمو كردن است، و اگر از آخرت به طرف عقب برگرديم، يعنى از آخر عمر آن انسان فرضى به طرف اولين روز تولدش بر گرديم مى‏بينيم روز به روز معلومات آن انسان و صور علميه‏اش كمتر شده تا در روز تولدش به صفر مى‏رسد، تا جايى كه در صفحه ذهن هيچ صورت علميه‏اى وجود ندارد البته منظور ما از اين علم علم بالفعل است، نه استعداد و آمادگى براى داشتن علم، دليل اين گفتار ما آيه شريفه قرآن است كه مى‏فرمايد: ﴿عَلَّمَ اَلْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ .

و منظور آيه شريفه اين نيست كه خداى تعالى از ميان معلوماتى كه هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را كه خود انسان نمى‏دانسته تعليمش داده و آنچه خودش مى‏دانسته مستند به خودش است، زيرا اين از ضروريات است كه علم بشر هر چه باشد حتى بديهياتش هدايت خداى تعالى است، او است كه با تعليم خود بشر را هدايت كرده كه چگونه وجود خود را به كمال رسانده و در زندگيش از آن برخوردار شود، آرى آن راهى كه تمام كائنات بى جان به وسيله انگيزه‏هاى طبيعى طى مى‏كنند اقسام موجودات جاندار - كه يكى از آنها بنى نوع بشر است - آن راه را با نور علم طى مى‏كند، پس علم خود يكى از مصاديق هدايت است.

#### علم، هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خدا است، پس تمام علوم به تعاليم الهى است‏

و از سوى ديگر مى‏بينيم كه خداى سبحان مطلق هدايت را به خودش نسبت داده و فرموده: ﴿اَلَّذِي أَعْطىَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىَ﴾ ، و نيز فرمود: ﴿اَلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَ اَلَّذِي قَدَّرَ فَهَدىَ﴾ و در خصوص هدايت بشر كه به وجهى هدايت به وسيله حس و فكر است فرموده: ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ﴾ ، و ما در بعضى از بحث‌هاى گذشته در معناى هدايت مطالبى ايراد كرديم، و سخن كوتاه اينكه علم از آنجا كه هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خداى تعالى است، پس علم نيز هر چه باشد به تعليم الهى است.

قريب به مضمون آيه سوره علق كه گذشت يعنى آيه: ﴿عَلَّمَ اَلْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ ، آيه زير است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ اَللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ اَلسَّمْعَ وَ اَلْأَبْصَارَ وَ اَلْأَفْئِدَةَ﴾ .

آرى دقت در حالات بشر و تدبر در آيات كريمه قرآن اين نتيجه را مى‏دهد كه علم نظرى و اكتسابى بشر يعنى علمى كه به اشيا و خواص اشيا دارد و به دنبال آن علم، علمى كه به معارف عقلى پيدا كرده است تمامى آنها از حواس پنجگانه سر چشمه مى‏گيرند، در نتيجه از آنجايى كه اين حواس عطاياى الهى است، پس تمامى و تك تك علومى كه بشر دارد خداى

تعالى از طريق حس به او تعليم داده، هم چنان كه آيه مورد بحث يكى از آن علوم را به عنوان نمونه ذكر كرده و مى‏فرمايد: «پس خداى تعالى كلاغى را مبعوث كرد تا زمين را كندوكاو كند و در نتيجه به قاتل نشان دهد كه چگونه جسد برادرش را دفن كند» (تا آخر آيه).

#### خداى سبحان خالق حواس و ناظم عالم است، پس معلم بشر خود خداى تعالى است‏

پس اينكه مى‏بينيم خداى سبحان در نقل اين گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: «كلاغى تصادفا آمد و زمين را كندوكاو كرد و قاتل از كار او چاره كار خود را جست» بلكه فرمود: «خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا نشان دهد كه چگونه مى‏توان چيزى را در زمين پنهان كرد»، براى اين بوده كه بفهماند در حقيقت كيفيت پنهان كردن جسد برادر در زمين را خداى تعالى به قاتل ياد داد و تعليم كرد، پس كلاغ گو اينكه خودش متوجه نبوده كه مامور خداى سبحان است، و همچنين پسر آدم متوجه نبود كه خدايى مدبر دارد امر او را تدبير مى‏كند، و فكر او را هدايت مى‏نمايد، و بر حسب نظر ظاهرى آمدن كلاغ تصادفى و سبب شدن عمل آن حيوان براى راه يابى پسر آدم اتفاقى بوده، مثل ساير راه‏يابى‏هايى كه انسان‌ها در امر معاش و معاد خود دارند و ليكن سر نخ در همه اينها به دست خداى سبحان است، او است كه بشر را آفريده و به سوى كمال علم و به منظور رسيدنش به هدف زندگى هدايتش كرده و مى‏كند و عالم كون را به نوعى تنظيم كرده، كه بشر خود به خود و از راه تماس و اصطكاك با اجزاى عالم چيزهايى بفهمد و در نتيجه كسب كمال كند، پس اين خداى سبحان است كه در آن روز و روزهاى ديگر كلاغ را و چيزهاى ديگر را وادار ساخته كه كار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چيزهايى را تعليم كنند پس معلم بشر خود خداى تعالى است.

و اين جريان در قرآن كريم نظائرى دارد، مانند آيه شريفه زير كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ اَلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اَللَّهُ﴾ ، كه آنچه را بشر مى‏داند، و آنچه كه بشر از دانسته‏هاى خود به سگ شكارى تعليم مى‏دهد را، تعليم خداى تعالى مى‏داند، با اينكه آنچه كه هر انسانى مى‏داند يا از ساير مردم آموخته، و يا به ابتكار فكر خود به دست آورده، در عين حال همه اينها را تعليم الهى مى‏داند، و نيز آيه زير است: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اَللَّهُ﴾ ، كه ملاحظه مى‏كنيد با اينكه مسلمين هر چه از دين آموخته بودند از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) گرفته بودند مع ذلك نسبت تعليم را به خود خداى تعالى داده، و آيه

زيرا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اَللَّهُ﴾ ، با اينكه هر با سواد و صاحب قلمى، خط نوشتن را از يك صاحب دستخط ديگر آموخته مع ذلك نسبت تعليم اين فن را به خداى تعالى داده و اين بدان جهت است كه تعليم سگ شكارى و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن، همه‏اش امورى است كه در عالم خلقت و تدبير دخالت دارند، و چون خلقت و تدبير كل جهان مستند به خداى تعالى است اينگونه امور هم مستند به خدا است، چيزى كه هست معلم (سگ در چگونه شكار كردن، و معلم) انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و كارهاى ديگر را انجام دادن، از راه زبان و تلقين به آدمى و يا به آن سگ تعليم مى‏دهد و معلم خط با زبان و قلم تعليم مى‏دهد، و خداى سبحان با همه اين اسباب تعليم مى‏دهد.

#### همه اسباب ظاهرى مستند و منتهى به خدا است و با انكار ضرورت و اثر اسباب، توحيد كمال نمى‏يابد

و اين تنها راهى است كه توجيه مى‏كند همه آياتى را كه خداى تعالى در آن آيات، آثار اسباب ظاهرى را به خود نسبت مى‏دهد و راهى است بسيار روشن و درست، براى اينكه آفريدگار همه اسباب او است، اسباب همه مخلوقاتى از اويند كه بر حسب ظاهر بين او و مسببات واسطه، و يا آلات و ادواتى براى وجود مسبباتند، و اگر شما خواننده محترم بخواهى مى‏توانى بگويى كه اسباب شرط وجود مسبباتى هستند كه وجودشان و جميع جهات و اطرافشان بستگى به اسباب دارد، مثلا يكى از شرائط هست شدن زيد (پسرى كه از ازدواج عمرو با هند متولد شده) اين است كه قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج كرده باشند و گرنه پسرى كه ما فرض كرديم هرگز موجود نمى‏شد، و همچنين يكى از شرائط ديدن به وسيله چشم بينا اين است كه قبل از ديدن چشم بينايى موجود باشد و همچنين.

پس با در نظر داشتن اين حقيقت مى‏فهميم كه اگر كسى معتقد باشد كه «توحيد خداى سبحان به اين است كه همه اسباب را نفى نموده و ملغى بدانيم» و بپندارد كه «نفى اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خداى تعالى و نفى عجز از او مؤثرتر است» توحيدش كامل است، و كسى كه وساطت اسباب را ضرورى و لازم و مؤثر بداند، خداى تعالى را مجبور كرده به اينكه «در به كرسى نشاندن اراده‏اش و ايجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوك كند».

در حقيقت توحيد چنين مسلمانى كامل نيست، زيرا كه خداى تعالى را مجبور دانسته و در واقع بدون اينكه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد

آورده‏ .

و سخن كوتاه اينكه خداى سبحان همان كسى است كه خواص اشيايى كه حواس بشر توانايى دسترسى به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعليم داده، و از طريق حواس او به او تعليم داده، آن گاه تمامى آنچه در آسمان و زمين است مسخر وى و رام وى كرده و فرموده: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ .

و اين تسخير جز براى اين نبوده كه بشر با نوعى تصرف در اين موجودات زمين و آسمان به اهداف زندگيش و به آرزوهايش برسد، و به عبارتى ديگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط كرده تا بشر به وسيله آنها سود ببرد و براى سود بردن از موجودات او را موجودى متفكر خلق كرده كه او را به چگونگى تصرف و چگونگى استعمال هر موجودى هدايت و راهنمايى كند تا در نتيجه به هدفش برسد، يكى از ادله اين ادعا آيات شريفه زير است توجه بفرمائيد ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اَللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي اَلْأَرْضِ وَ اَلْفُلْكَ تَجْرِي فِي اَلْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ ، ﴿وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ اَلْفُلْكِ وَ اَلْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ ، ﴿وَ عَلَيْهَا وَ عَلَى اَلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ ، و آياتى

ديگر از اين قبيل: خواننده عزيز به لحن اين آيات توجه كند كه چگونه پيدايش كشتى را به خداى سبحان نسبت داده، با اينكه ساختن كشتى كار انسان‌ها است، و از سوى ديگر حمل شدن انسان به وسيله كشتى و چهار پايان را به خداى تعالى نسبت داده، و حال آنكه اين خود كشتى و چهار پايان است كه انسان را حمل مى‏كند، و باز مى‏بينيد كه حركت كشتى در دريا را به امر خدا منسوب نموده، با اينكه اين حركت مستند به جريان آب دريا و يا وزش بادها و يا به كار افتادن موتورها و امثال آن است، و همه اينها را تسخير خداى سبحان خوانده و علت همه اينها اين است كه اراده خداى عز و جل نوعى حكومت در كشتى‏ها و چهار پايان و در زمين و آسمان دارد، كه همه اينها را به سوى غاياتى كه از آنها مطلوب و منظور است سوق مى‏دهد. نهايت اينكه اين خداى سبحان است كه علاوه بر دادن حس به بشر، فكر نيز به او داد تا با آن (حس) مواد خام و با اين (فكر) قضايايى بسازد و به كمال برسد، البته به آن مقدارى كه برايش مقدر شده كه علوم فكرى جارى در تكوينيات، و يا به عبارتى علوم نظرى را كسب كند، و در اين باب فرموده: ﴿وَ جَعَلَ لَكُمُ اَلسَّمْعَ وَ اَلْأَبْصَارَ وَ اَلْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ .

#### منشا علوم عملى (علم به بايدها و نبايدها) الهام الهى است‏

و اما علوم عملى يعنى علومى كه سر و كارش همه با اين معنا است كه چه كارهايى سزاوار و چه كارهايى ناسزاوار است، تنها منشا اين علوم الهامهايى از ناحيه خداى سبحان است، بدون اينكه حس بشر و يا عقل نظرى او در آن نقشى داشته باشد - به آيه زير توجه فرمائيد - : «سوگند به نفس و خلقت كامل و تمام عيار آن، كه خداى سبحان آن را بيافريد و سپس تقوا (آنچه سزاوار است) و فجور (آنچه ناسزاوار است) را به آن الهام كرد، در نتيجه هر كس نفس را پاك نگه دارد، رستگار و هر كس آن را آلوده كند زيانكار مى‏شود» و به آيه زير توجه كنيد كه مى‏فرمايد: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ ذَلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ﴾ ، بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد، در اين آيات علم به آنچه از اعمال كه سزاوار است انجام شود (يعنى حسنات)، و آنچه از اعمال كه نبايد انجام شود (يعنى سيئات) را از چيزهايى دانسته كه به الهام الهى يعنى افكندن در دلها حاصل مى‏شود، و منشا آن علم اين

الهامات است.

پس به حكم اين آيات تمامى علومى كه براى انسان حاصل مى‏شود همه و همه هدايت الهى، و به هدايت الهى است، چيزى كه هست به حسب نوع، مختلف است. آنچه از علوم كه مربوط به خواص اشياء خارجى است، طريقى كه خداى سبحان بشر را به آن طريق به سوى آن علوم هدايت مى‏كند طريق حس است، و آنچه از علوم كلى و فكرى كه چون بديهيات عقلى نه ربطى به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطى به خواص اشياء، اينگونه علوم را خداى تعالى به تسخير و اعطاء به انسان مى‏دهد، و اين تسخير و اعطاء چنان نيست كه حس بتواند آن را ابطال كند، و يا انسان در حالى از حالات از آن بى نياز شود، قسم سوم علومى است مربوط به اعمال آدمى و اينكه چه اعمالى صالح و چه اعمالى فاسد و فساد انگيز است؟ چه اعمالى تقوا و چه اعمالى فجور است؟ خداى سبحان آن را از طريق الهام و افكندن در دلها و كوبيدن در فطرت به انسان مى‏دهد.

#### الهام الهى متوقف است بر درستى و راستى علوم عقليه كليه (بديهيات) و آن نيز متوقف است بر سلامت عقل و فطرت (با تمسك به تقواى دينى)

و قسم سوم كه در اصل به الهام الهى بر مى‏گردد، تنها زمانى در عمل انسان مفيد واقع گشته و اثرش تمام مى‏شود، كه قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد، و بر درستى و استقامت رشد كرده باشد، (چون بسا مى‏شود كه انسانى در اثر كجرويهاى ممتد، فطرت خداداديش را از دست داده و حتى بديهيات كلى و عقلى را درك نكند) هم چنان كه درك عقلى نيز وقتى حاصل مى‏شود كه عقل به سلامتى خود باقى مانده باشد و آن تا زمانى است كه تقواى دينى و دين فطريش را از دست نداده باشد، به آيات زير توجه فرمائيد: ﴿وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا اَلْأَلْبَابِ﴾ ، ﴿وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَنْ يُنِيبُ﴾ ﴿وَ نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ﴿وَ مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ ، يعنى كسى مقتضيات فطرت را ترك نمى‏كند مگر وقتى كه عقلش را تباه كرده و راهى غير از راه عقل را پيش گرفته باشد. اعتبار عقلى و حساب سرانگشتى هم مساعد با ملازمه‏ايست كه گفتيم بين عقل و تقوا بر قرار است، براى اينكه وقتى عقلش و يا به عبارتى نيروى تفكر و نظر انسان آسيب ديد و

در نتيجه حق را حق نديد، و باطل را باطل نيافت، چگونه ممكن است از ناحيه خداى تعالى ملهم شود به اينكه بايد اين كار نيك را بكند، و يا فلان كار زشت را نكند؟ مثل چنين كسى مثل آن شخصى است كه معتقد است بعد از زندگى دنيايى و مادى عاجل ديگر هيچ زندگى‏يى نيست، چنين كسى معنا ندارد كه ملهم به تقواى دينى شود، براى اينكه تقواى دينى زاد و توشه زندگى آخرت است، و بهترين توشه آن است.

كسى هم كه دين فطريش فاسد شد و از تقواى دينى توشه‏اى ذخيره نكرد، قواى داخلى و شهوت و غضبش و محبت و كراهتش و ساير قوايش نمى‏تواند معتدل باشد، و معلوم است كه اين قوا (كه فرمانده اعضاى بدن است) وقتى دچار كوران شد نمى‏گذارد قوه درك نظريش عمل كند و آن عملى كه شايسته آن درك است را انجام دهد. آرى.

حقيقت، سرايى است آراسته \*\*\* هوا و هوس گرد برخاسته

#### سه قسم معلومات بشرى و سه طريقه حصول علم براى انسان، در آيات قرآنى‏

و بيانات قرآن در نشر معارف دينى و تعليم علم نافع به مردم همين روش را پيش گرفته، يعنى سه طريقه سابق الذكر را رعايت نموده، سه طريقه‏اى كه خودش رعايت نموده و هم براى رسيدن انسان به معلومات سودمند آن طريقه‏ها را معين فرموده آنچه از معلومات جزئى كه مربوط به خواص اشياء است و به وسيله احساس درك مى‏شود، قرآن كريم آنها را به حواس بشر حوالت داده، و مى‏فرمايد: ﴿أَ لَمْ تَرَ﴾ مگر نديدى‏ ﴿أَ فَلاَ يَرَوْنَ﴾ پس چرا نمى‏بينند ﴿أَ فَرَأَيْتُمْ﴾ آيا شما اينطور ديديد ﴿أَ فَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ «چرا پس نمى‏بينيد» و از اين قبيل تعبيرهاى ديگر، و آنچه از معلومات كه از سنخ كليات عقلى و مربوط به امور كلى مادى و يا ما وراى ماده است، در آن موارد عقل را يك معيارى جازم دانسته است، هر چند كه آن امور غايب از حواس ظاهرى و خارج از محيط ماده و ماديات است، نظير غالب آيات راجع به مبدأ و معاد، كه مشتمل است بر تعبيراتى نظير ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ ﴿يَفْقَهُونَ﴾ و امثال اينها، و آنچه از قضايا كه مربوط به عمل است و مساسى با خير و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد، درك آنها را به الهامى الهى حوالت داده، مطالبى ايراد مى‏كند، تا به وسيله آن بشر را متوجه الهام‏هاى باطنى خود كند، نظير آياتى كه مشتمل است بر تعبيرى نظير: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ و يا ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ يا ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ﴾ يا ﴿وَ اَلْإِثْمَ وَ اَلْبَغْيَ بِغَيْرِ اَلْحَقِّ﴾ يا ﴿إِنَّ

اَللَّهَ لاَ يَهْدِي﴾ و از اين قبيل تعبيرها كه خود خواننده بايد در دسته‏بندى كردن آيات راجع به اين سه قسم معلومات تدبر كند.

از اين بيان سه نكته اساسى روشن گرديد: اول اينكه قرآن كريم طريقه و مسلك حسيين يعنى علمايى كه همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است، و احكام عقلى صرف را در بحث‌هاى علمى راه نمى‏دهند به شدت تخطئه كرده است، براى اينكه ما مى‏بينيم اولين و مهم‏ترين مساله‏اى كه قرآن كريم در بيان آن اهتمام ورزيده مساله توحيد خداى عز و جل است و ساير معارف اخلاقى و علمى دين را بر آن اساس بيان كرده و مردم را به سوى آن دعوت فرموده و اين هم پر واضح است كه مساله توحيد از هر مساله ديگرى بى‏ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هيچ ارتباطى با حس و ماده ندارد.

#### تخطئه حسيون (كسانى كه فقط به طريقه حسى معتقدند) در قرآن كريم‏

قرآن كريم بيان كرده كه اين معارف حقيقى همه از فطرت منشا مى‏گيرد، و فرموده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللَّهِ﴾ كه ترجمه‏اش در صفحه قبل گذشت، مى‏فرمايد خلقت بشر نوعى خلقت و ايجاد است كه مستلزم اين علوم و ادراكات است و معنا ندارد كه خلقت موجودات تبدل و دگرگونى پيدا كند، مگر آن دگرگونى كه خودش نيز جزء خلقت و ايجاد باشد، و اما اينكه ايجاد مطلق مبدل شود، يعنى حكم واقع باطل شود، هيچ معنايى برايش تصور ندارد، پس انسان هرگز نمى‏تواند (و حاشا كه بتواند) علوم فطرى خود را باطل ساخته و در زندگى راهى را پيش بگيرد كه غير از راه فطرت و خلقتش مى‏باشد، و اما انحرافى كه مى‏بينيم انسان‌هايى از احكام فطرت دارند اين انحراف‌ها ابطال حكم فطرت نيست، بلكه استعمال و به كار گيرى همان احكام است، اما در مواردى كه نبايد به كار گرفت، نظير اينكه يك فرد تير انداز با اينكه تير و كمان را ساخته‏اند براى خوردن به هدف، ولى او تير به غير هدف بزند، پس او تير و كمان را استعمال كرده، و ليكن استعمالش غلط و به خطا بوده، كاردك‏ها و پيچ مهره‏ها و سوزنها و ساير اجزاى يك موتور و كارخانه در صورتى كه درست به كار نرود، و در جاى خود قرار نگيرد وقتى ماشين و موتور به كار مى‏افتد آن اجزاء، كارى را كه بايد انجام دهند انجام مى‏دهند، و ليكن غرضى كه از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمى‏شود، آنچه در مثال ما محال است اين است كه در يك كارخانه آن جزئى كه كار اره را مى‏كند به جاى اره كردن بدوزد و سوزنى كه در آن كارخانه كارش دوختن است اره كند، و

خلاصه اره كار خود را با كار سوزن عوض كند و در نتيجه چيزى را كه بايد قطع كند و پاره كند بدوزد، اين محال است.

و اين معنا براى هر دانش‏پژوهى كه در تمامى استدلالهاى حسى مسلكان دقت كند كاملا روشن است مثلا يكى از استدلالهاى اين طائفه اين است كه گفته‏اند: بحث‌هاى عقلى صرف و قياس‏هاى منطقى كه از مقدماتى دور از حس چيده مى‏شود بسيار دستخوش اشتباه و خطا مى‏گردد، دليلش هم اختلاف‌هاى بسيارى است كه در مسائل عقلى صرف ديده مى‏شود، به همين دليل نبايد بر اين مسائل اعتماد كرد، چون دل انسان اطمينانى به آن پيدا نمى‏كند.

و يا در تخطئه طريقه بحث‌هاى عقلى و درستى طريقه حس و تجربه، استدلال كرده‏اند به اينكه: «حس آلتى است براى دستيابى به خواص اشياء» و اين چيزى نيست كه كسى آن را انكار كند، وقتى كه انسان اثرى را در موضوعى از موضوعات - آنهم در شرائطى مخصوص - احساس مى‏كند و سپس اين مشاهده - با حفظ همان شرائط، يعنى بدون اختلاف - تكرار مى‏شود، قهرا كشف مى‏كند كه اثر مذكور از خصوصيات موضوع نامبرده است، نه اينكه تصادفى پيدا شده باشد، چرا كه تصادف هيچگاه دوام پيدا نمى‏كند.

#### پاسخ به دو دليل كه براى نادرستى قياسات عقلى محض و درستى صد در صد طريقه حس و تجربه اقامه شده است‏

و اين دو دليل يعنى «دليل بر نادرستى قياسات عقلى محض» و «دليل بر درستى صد درصد طريقه حس و تجربه» به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد، براى اين اقامه شده كه لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده، ترك طريقه عقلى صرف را لازم قلمداد نمايد در حالى كه مقدماتى كه در اين دو دليل اخذ شده همه مقدماتى عقلى و خارج از حس و تجربه بودند، آن وقت طرفداران طريقه حس با همين مقدمات عقلى مى‏خواهند طريقه استدلال عقلى را باطل سازند، و اين همان چيزى است كه قبلا خاطرنشان كرديم كه فطرت هرگز باطل نمى‏شود و تنها انحرافى كه هست در كيفيت استعمال فطرت است.

و از اين اشتباه فاحش‏تر، اين است كه بخواهند با استعمال حس و تجربه، احكام تشريع شده و قوانين موضوعه را تشخيص دهند و مثلا حكمى از احكام را در جوامع بشرى آزمايش مى‏كنند تا ببينند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته، و در آن ديگرى چند در صد، اگر ديدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حكم كنند به اينكه اين حكم حكم خوب، ثابت و لا يتغير است، و بايد هميشه باشد و اگر ديدند اثرش آن طور كه بايد چشمگير نيست، آن را دور انداخته

و حكمى ديگر را به كرسى بنشانند، هم چنان كه قائلين به قياس و استحسان (يعنى اكثر علماى اهل سنت كه احكام شرع را با آن اثبات مى‏كنند، مثلا مى‏گويند چون فلان موضوع شبيه به آن موضوع ديگر است پس حكم همان موضوع را هم دارد) نظير چنين خطايى را مرتكب شده‏اند، با اينكه قياس فقهى و استحسان و آن اظهار نظرهايى كه نامش را شم الفقاهه مى‏گذارند، امارات و نشانه‏هايى است براى كشف حكم نه براى جعل حكم كه البته بحث در اطراف مساله قياس و استحسان ارتباطى با كار ما كه تفسير قرآن كريم است ندارد، بايد در آن باره به كتب اصول مراجعه نمود.

قرآن كريم همه اين روش‏ها را باطل دانسته و اثبات كرده است كه احكام تشريع شده‏اش همه فطرى و روشن است، و تقوا و فجورى كه در فطرت همه انسان‌ها هست الهامى است علمى كه جزئيات آن فقط و فقط بايد از ناحيه وحى گرفته شود، نه كار حس است و نه كار تجربه - به آيات زير توجه فرمائيد ﴿وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ، ﴿وَ لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ اَلشَّيْطَانِ﴾ .

قرآن كريم علاوه بر اينكه ريشه همه احكام الهى را فطرت بشر دانسته، شريعت تشريع شده را حق ناميده، به اين آيات توجه فرمائيد: ﴿وَ إِنَّ اَلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ اَلْحَقِّ شَيْئاً﴾ ، و چگونه مى‏تواند جايگزين حق و مصلحت باشد با اينكه در پيروى ظن خوف آن هست كه انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است كه خويشتن را در خطر باطل افكندن ضلالت است، ﴿فَمَا ذَا بَعْدَ اَلْحَقِّ إِلاَّ اَلضَّلاَلُ﴾ ، ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ ، يعنى ضلالت شايستگى آن را ندارد كه انسان را به خير و سعادت برساند، پس كسى كه مى‏خواهد از راه باطل به هدف حق برسد، و يا از راه ظلم به عدالت منتهى شود، و يا از راه سيئه به حسنه و از راه فجور به تقوا دست يابد، راه را خطا رفته است، و از عالم صنع و ايجاد كه ريشه شرايع و قوانين است توقعى كرده كه هرگز و به هيچ وجه به آن نمى‏رسد (و مثل كسى مى‏ماند كه به اميد دست‏يابى به آتش دست خود در آب كند، و در شكم آب به جستجوى آتش بپردازد) اگر چنين چيزى ممكن بود

چنان توقعى نيز بجا بود كه در همه اشياء ممكن باشد، و نيز بجا بود كه از هر چيزى كه خاصيتى دارد ضد آن خاصيت را توقع كرد، و هر ضدى كار ضد خود كند و اثر آن را ببخشد، معلوم است كه نمى‏بخشد.

نكته اساسى دوم كه بيان قبلى ما روشنش ساخت اين است كه قرآن همانطور كه طريقه حس و تجربه را تخطئه كرده طريقه تذكر را نيز - كه سلوك علمى فكرى را باطل مى‏داند و منطق فطرت را كنار مى‏زند - باطل كرده است، كه در همين جلد بيان مفصل آن گذشت.

#### قرآن به مردم اجازه نمى‏دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خدا به تفكر بپردازند

نكته سومى كه روشن شد اين است كه قرآن به مردم اجازه آن را نمى‏دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خداى سبحان به تفكر بپردازند، و اين كار را خطرناك و بى فائده مى‏داند كه در سابق راجع به اين مطلب نيز تا حدى بحث كرديم، و به همين جهت است كه مى‏بينى قرآن در ضمن تعليم شرايع دين هر حكمى را كه بيان مى‏كند، همراه آن حكم، سخن از فضائل اخلاق و خصال حميده به ميان مى‏آورد، تا با تذكر آن، غريزه تقواى بشر بيدار گشته، بر فهم حكم خدا و هضم آن قوى شود، و شما خواننده عزيز مى‏توانى اين معنا را در امثال آيات زير مطالعه كنى: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكىَ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ اَلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اِنْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى اَلظَّالِمِينَ﴾ ﴿وَ أَقِمِ اَلصَّلاَةَ إِنَّ اَلصَّلاَةَ تَنْهىَ عَنِ اَلْفَحْشَاءِ وَ اَلْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اَللَّهِ أَكْبَرُ وَ اَللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ .

### بيان آيات‏

﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلىَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ مرحوم طبرسى در تفسير خود مجمع البيان گفته است كلمه: «أجل» (با فتحه همزه

و سكون جيم) در لغت به معناى جنايت است‏ .

و راغب در مفردات گفته: كلمه «أجل» به معناى جنايتى است كه خوف آن رود كه در بلند مدت رخ بدهد، پس هر أجلى جنايت هست ولى هر جنايتى أجل نيست، مثلا گفته مى شود «فعلت ذلك من اجله - من اين كار را به خاطر او انجام دادم» و اين كلمه بتدريج در معناى غير لغويش يعنى در تعليل استعمال شد، وقتى گفته مى‏شود: «فعلته من اجل كذا» معنايش اين است كه: «من اگر اين كار را كردم به علت فلان بود»، و خلاصه سبب عمل من فلان شى‏ء بود، و بعيد نيست كه استعمال كلمه مورد بحث در تعليل نخست از اينجا شروع شده باشد كه جرم و جنايتى رخ داده، و ما فوق مجرم را تنبيه كرده و گفته است: «اساء فلان و من اجل ذلك ادبته بالضرب - فلانى كار زشتى كرد و از اين جهت من او را با كتك تاديب كردم»، كه در حقيقت خواسته است بگويد: كتك زدن من ناشى بود از جنايت و جرمى كه آن جرم وى را آلوده ساخت، و يا او خود را با آن جرم آلوده ساخت، سپس بتدريج يكسره به عنوان تعليل استعمال شده، چنين گفتند: «ازورك من اجل حيى لك و لاجل حبى لك - منشا اينكه تو را زيارت كردم محبتى است كه به تو دارم و به علت محبتم نسبت به تو بوده است».

و از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه اشاره كلمه «ذلك» به داستان پسران آدم است، كه قبلا يعنى در آيات قبلى سخن از آن رفت، و بنابراين معناى جمله مورد بحث چنين مى‏شود كه: پيش آمدن حادثه فجيع پسران آدم باعث شد كه ما بر بنى اسرائيل چنين و چنان حكمى بكنيم، و چه بسا مفسرينى كه گفته باشند: جار و مجرور «من أجل» متعلق است به جمله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ اَلنَّادِمِينَ﴾ كه در آيه قبلى است، و معنايش اين است كه «اصبح من النادمين من اجل ذلك - قاتل به خاطر همين پشيمان شد» ، و خلاصه كلام اينكه «ذلك - اين حادثه» باعث پشيمانى او شد، و اين قول و نظريه هر چند كه فى نفسه و با قطع نظر از جمله‏هاى بعديش نظريه بعيدى نيست، و نظيرش كه اول آيه‏اى جار و مجرور باشد و متعلق به آخر آيه قبل باشد، در قرآن كريم آمده، آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اَللَّهُ لَكُمُ اَلْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي اَلدُّنْيَا وَ اَلْآخِرَةِ وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلْيَتَامىَ﴾ ، الا اينكه اين نظريه لازمه‏اى دارد كه قابل قبول نيست و آن اين است

كه جمله: ﴿كَتَبْنَا عَلىَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ ابتداى آيه بعد باشد و آنچه كه از سياق‏هاى آيات قرآنى سابق دارد و معهود در ذهن است، اين است كه در چنين مواردى و او استينافى در آغاز آيه بعد بياورد، و بفرمايد: «فاصبح من النادمين من اجل ذلك و كتبنا على بنى اسرائيل...»، هم چنان كه در آيه سوره بقره چنين كرده و فرموده: ﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلْيَتَامىَ﴾، و در جاهاى ديگر قرآن نيز چنين آمده.

خواهى پرسيد: كه وجه اشاره «ذلك» به داستان پسران آدم چيست؟ در پاسخ مى‏گوئيم وجهش اين است كه اين داستان از طبيعت بشر خبر مى‏دهد، طبيعتى كه خاص پسران آدم نبوده، مى‏فرمايد طبع اين نوع جاندار يعنى انسان چنين است كه اگر دنبال هوا و هوس را بگيرد، و قهرا كارش به حسادت و كينه ورزيدن به افراد منجر شود، آن هم حسد و كينه ورزيدن به سرنوشتى كه در اختيار خود آنان نيست، (از قبيل اينكه چرا فلانى خوش صورت و خوش صدا و امثال اينها است)، در نتيجه همين پيروى هوا او را وادار مى‏كند به اينكه بر سر ناچيزترين مزيتى كه در ديگران هست نسبت به درگاه ربوبى چون و چرا كند و در صدد بر آيد كه خلقت خدا را به دلخواه خود از بين ببرد، مثلا فرد محسود را بكشد، هر چند كه آن محسود دوست او و حتى برادر پدرى و مادرى او باشد.

#### قتل بدون حق، منازعه با ربوبيت رب العالمين است‏

پس تك تك اشخاص اين نوع، افراد يك نوعند، و شاخه‏هاى يك تنه درختند، در نتيجه يك فرد از اين نوع از انسانيت همان را دارد كه هزاران فرد آن را دارند، و هزاران فرد از اين حقيقت همان را دارند كه يك فرد دارد، و تنها غرض خداى تعالى از خلقت افراد اين نوع و تكثير نسل آن اين است كه اين حقيقت كه در تك تك افراد عمرى كوتاه دارد، هم چنان در روى زمين باقى بماند، به همين منظور نسلى را جانشين نسل سابق مى‏كند، تا نسل لا حق مانند سابق خداى را در روى زمين عبادت كند، بنابراين اگر يك فرد از اين نوع كشته شود خلقت خدا تباه شده، و غرض خداى سبحان كه بقاى انسانيت نسل بعد از نسل بود باطل شده است، و قاتل در مقام معارضه و منازعه با مقام ربوبى بر آمده، هم چنان كه برادر مؤمن در داستان مورد بحث قبل از آنكه كشته شود به برادر قاتلش گفت: ﴿مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ﴾، و با اين گفتارش اشاره كرد به اينكه قتل بدون حق منازعه با ربوبيت رب العالمين است.

پس به خاطر اينكه طبيعت بشر چنين طبيعتى است كه يك بهانه واهى و موهوم او را وادار مى‏سازد به اينكه مرتكب ظلمى شود كه در حقيقت معناى آن ابطال حكم ربوبيت و تباه ساختن غرض خداى تعالى از خلقت نوع بشر است، و نيز به خاطر اينكه بنى اسرائيل دستخوش

همين بهانه‏ها شدند، و حسد و كبر و پيروى هوا وادارشان كرد به اينكه حق را پايمال كنند، لذا در اين آيات حقيقت اين ظلم فجيع را براى آنان بيان نموده، مى‏فرمايد بر حسب دقت و واقع‏نگرى كشتن يك فرد در نزد خداى سبحان به منزله كشتن همه بشر است، و در مقابل زنده كردن يك نفس نزد او به منزله زنده كردن كل بشر است.

و اين كتابت كه در آيه مورد بحث آمده است و فرموده: (بدين جهت ما بر بنى اسرائيل چنين و چنان نوشتيم) هر چند مشتمل بر يك حكم تكليفى نيست (و نمى‏خواهد مثلا بفرمايد: كسى كه يك نفر را كشته ديه و خون بهاى هزاران نفر را بايد بدهد و يا گناهش برابر گناه كسى است كه هزاران نفر را كشته باشد) و ليكن در عين حال خالى از تشديد و تهديد هم نيست، آرى عملى كه از نظر اعتبار به منزله كشتن همه بشر باشد قطعا در بر انگيختن خشم و سخط الهى اثر دارد، حال يا اين خشم در دنيا گريبان مرتكب را بگيرد و يا در آخرت.

و به عبارتى مختصر معناى جمله مورد بحث اين است كه «از آنجا كه طبع انسان اين است كه به هر سبب و بهانه واهى به ارتكاب اين ظلم عظيم كشيده مى‏شود»، و بنى اسرائيل هم سابقه‏هايى از ظلم داشتند، لذا برايشان واقعيت قتل نفس را بيان كرديم باشد كه دست از تجاوزها و اسرافها بردارند، قبلا هم پيامبران ما براى آنان آياتى روشن آورده بودند، ولى آنها هم چنان در زمين به اسرافگرى خود ادامه دادند .

و اما اينكه فرمود: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ با جمله‏ ﴿بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ دو نوع قتل نفس را استثناء كرد، يكى قتل به عنوان قصاص است كه در آيه شريفه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلْقِصَاصُ فِي اَلْقَتْلىَ﴾ ، حكم به لزوم چنان قتلى نموده و فرموده «قتل به عنوان قصاص و هر نوع قصاصى ديگر نه تنها به منزله قتل همه مردم نيست بلكه مايه حيات جامعه است»، و دوم قتل به جرم فساد در زمين است كه در آيه بعدى در باره آن سخن گفته، و فرموده: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً...﴾ و اما اينكه فرمود كشتن يك انسان به منزله كشتن همه انسان‌ها است بيانش قبلا گذشت كه چگونه اين به منزله آن است و گفتيم كه يك فرد از انسان از حيث آن حقيقتى كه با خود حمل مى‏كند و با آن زنده است و با آن مى‏ميرد، حقيقتى است كه در همه افراد يكى

است، و فرقى بين بعضى از افراد و كل افراد نيست و فرد واحد و افراد بسيار در آن حقيقت واحدند، و لازمه اين معنا اين است كه كشتن يك فرد به منزله كشتن نوع انسان باشد و به عكس زنده كردن يك فرد زنده كردن همه انسان‌ها باشد، اين آن حقيقتى است كه آيه مورد بحث آن را افاده مى‏كند.

#### اشكالى كه به آيه شده است و گفته‏اند با جمله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ نقض غرض شده است‏

و اى بسا كه بر آيه شريفه اشكال كرده باشند به اينكه اولا: «نازل كردن خود اين آيه باعث نقض غرض است»، براى اينكه غرض بيان اهميت قتل نفس و بزرگى اين عمل، از حيث گناه و آثار است، و لازمه بيان اين معنا اين است كه هر قدر عدد كشته و مقدار جنايت بيشتر باشد، گناه اهميت بيشتر و آثار سوء زيادترى داشته نه اينكه كشتن يك نفر به منزله كشتن همه مردم باشد، علاوه بر اينكه نقض غرض است لازمه ديگرش اين است كه قتل‏هاى زائد بر يك قتل هيچ اثرى نداشته باشد، چون وقتى قتل يك نفر مساوى با قتل ده نفر - مثلا - باشد و قتل اولى برابر با قتل همه باشد، بايد قتل نه نفر زائد بدون اثر باشد.

و اين اشكال را نمى‏توان اينطور پاسخ داد كه كشتن ده نفر هم ده برابر كشتن همه اثر دارد، و كشتن همه انسان‌ها برابر است با كشتن همه به تعداد نفرات جميع، مثلا اگر فرض كنيم كه تمامى افراد بشر هزار مليونند، و كسى همه آنها را بكشد هزار مليون بار همه بشر را كشته است، و كافى نبودن اين پاسخ بدين جهت است كه برگشت آن به تضاعف عدد عذاب و عقاب است و حال آنكه عبارت اشكال اين را نمى‏رساند، يعنى از آن فهميده نمى‏شود كه منظورش مساله عقاب باشد.

علاوه بر اينكه چنين جميعى اصلا واحد ندارد، آخر جميع - هر چه باشد - عبارت است از چيزى كه از افرادى كه هر فردش معادل جميعى است كه از افراد مركب شده، و اين تا بى‏نهايت تكرار مى‏شود، و چنين جميعى معنا ندارد، زيرا فرد واحدى ندارد تا با تكرار و تعدد آنها چيزى بنام جميع درست شود.

از اين هم كه بگذريم مساله مضاعف بودن گناه و عقاب مخالف با منطق قرآن است، زيرا قرآن كريم فرموده: ﴿مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزىَ إِلاَّ مِثْلَهَا﴾ .

و ثانيا برابر بودن يك قتل با قتل جميع اگر به اين معنا باشد كه «قتل واحد برابر است با قتل جميعى كه اين واحد نيز جزء آن است»، لازمه‏اش اين است كه واحد يك مجموع مساوى باشد با مجموع خود و غير خودش كه محال بودن اين فرض از بديهيات است و اگر مراد

اين باشد كه «قتل واحدى از مجموع برابر است با قتل مجموع به استثناء اين واحد»، معنايش اين مى‏شود كه بگوئيم «هر كس مثلا يك ايرانى را بكشد برابر است با اينكه همه ژاپنى‏ها را كشته باشد»، و اين معنا معنايى است سخيف و سست و غرض از كلام را هم كه در مقام بيان اهميت اين ظلم است، به كلى تباه مى‏كند، علاوه بر اين آيه شريفه مطلق است، هم صورتى را كه فرض شد شامل است و هم غير آن را، يعنى بدون استثناء فرد مقتول، استثنايى كه اين احتمال را دفع كند مى‏فرمايد: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾.

و اين اشكال را نمى‏توان به امثال پاسخى كه بعضى داده‏اند دفع كرد آنها گفته‏اند: مراد از آيه، «معادله از حيث عقوبت» و يا حد اقل «مضاعف بودن عذاب» و يا امثال آن است‏ ، و كافى نبودن اين پاسخ ظاهر و روشن است.

#### بيان مراد از اينكه «كشتن يك نفر همانند كشتن همه انسان‌ها است» و جواب به اشكال فوق‏

جوابى كه از اين دو اشكال داده‏ايم اين است كه جمله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ كنايه است از اينكه ناس و يا انسان‌ها همگى يك حقيقتند، حقيقتى كه در همه يكى است، يعنى يك فرد از انسان‌ها و همه انسان‌ها در آن حقيقت مساويند، پس اگر كسى به يكى از انسان‌ها سوء قصد كند گويى به همه سوء قصد كرده است، زيرا كه به انسانيت سوء قصد كرده كه در همه يكى است، نظير آب كه وقتى در بين ظرف‏هاى بى‏شمارى تقسيم شود اگر كسى بخواهد يكى از آن ظرف‏ها را بنوشد آب نوشيده و آن يك ظرف را بدان جهت كه آب است خالى كرده است و آنچه در ظرفهاى ديگر قرار دارد (بدان جهت كه آب است) چيزى زائد بر محتواى آن ظرف ندارد، پس كسى كه محتواى يك ظرف را نوشيده مثل اين است كه محتواى همه ظرفها را نوشيده است، بنابراين جمله: ﴿مَنْ قَتَلَ...﴾ كنايه است در صورت تشبيه، و هيچيك از آن دو اشكال بر آن وارد نيست، چون بناى آن دو اشكال و اساسش اين است كه آيه شريفه تشبيهى بسيط و بدون كنايه باشد، و در نتيجه هر قدر عدد مشبه بيشتر شود وجه شباهت نيز بيشتر مى‏گردد، بله اگر مانند تشبيه بسيط بود جا داشت كه حق با آقايان باشد، براى اينكه در چنين فرضى اگر يك «مشبه» برابر همه «مشبه‏ها» بود معنا فاسد مى‏شد و مثل اين مى‏شد كه كسى كه مى‏خواهد بگويد مثلا مردم فلان قبيله شجاعند بگويد يك نفر از آنها نيرويى برابر يك بشر دارد و نيروى همه افراد قبيله نيز مساوى است با نيروى يك بشر.

#### معناى جمله: «هر كسى يك نفر را زنده كند مانند اينست كه همه مردم را زنده كرده است»

و اما جمله بعدى آيه شريفه كه مى‏فرموده: ﴿وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ

جَمِيعاً﴾ گفتار در توجيه آن نظير همان گفتارى است كه در تفسير جمله قبل گفتيم، و مراد از زنده كردن يك انسان «آفريدن يك انسان زنده» و يا «زنده كردن يك انسان مرده» نيست بلكه مراد از آن، چيزى است كه در عرف عقلا احياء شمرده شود، عقلا وقتى طبيب بيمارى را معالجه مى‏كند و يا غواص غريقى را از غرق نجات مى‏دهد و يا شخصى اسيرى را از دست دشمن رها مى‏سازد، مى‏گويند فلانى فلان شخص را زنده كرد (و يا مى‏گويند حق حيات بر او دارد)، خداى تعالى نيز در كلام مجيدش از اينگونه تعبيرها دارد، مثلا هدايت به سوى حق را احياء خوانده و فرموده است: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ﴾ ، پس به حكم اين آيه كسى كه گمراهى را به سوى ايمان راهنمايى كند او را زنده كرده است.

و اما اينكه در آخر فرمود: ﴿وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾، اين جمله عطف است بر اول آيه آنجا كه مى‏فرمود: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا...﴾، و معنايش اين است كه اين تنها آدم‏كشى نبود كه ما بنى اسرائيل را از آن بر حذر كرديم، بلكه رسولان ما با معجزاتى روشن به سوى آنان آمدند، و از فساد ديگرى بر حذرشان داشتند.

و اما اينكه فرمود: ﴿ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي اَلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ در حقيقت وقتى ضميمه جمله‏هاى قبل قرار گيرد متمم كلام مى‏شود، و غرض مطلوب را از بيان گذشته استنتاج مى‏كند، و آن غرض اين بود كه روشن شود كه بنى اسرائيل قومى مفسد و مصر بر استكبار و سركشى‏هاى خويشند به دليل اينكه ما براى آنها واقعيت و منزلت قتل را بيان كرديم، و پيامبران ما اين موقعيت و نيز حقايقى ديگر را براى آنان بيان كردند، و آنها را از سركشى و استكبار بر حذر داشتند ولى مع ذلك هم چنان بر استكبار خود اصرار نموده، در زمين فساد مى‏انگيزند، و اسراف مى‏كنند همانطور كه از قديم مى‏انگيختند، گويى كه اصلا پيامبرى برايشان نيامده.

كلمه «اسراف» به معناى خارج شدن از حد اعتدال و تجاوز از حد در هر عملى است كه انسان انجام مى‏دهد، هر چند كه به گفته راغب غالبا در مورد پول خرج كردن استعمال مى‏شود، هم چنان كه در آيه زير در خصوص اين مورد استعمال شده: ﴿وَ اَلَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾ .

### بحث روايتى‏

#### رواياتى در باره داستان هابيل و قابيل و كشته شدن هابيل به دست قابيل‏

در تفسير عياشى از هشام بن سالم از حبيب سجستانى از امام ابى جعفر (علیه السلام) روايت آمده كه فرمود: وقتى دو پسران آدم قربانى خود را تقديم نمودند، از يكى قبول شد و از ديگرى قبول نگرديد، - و در اينكه از كدام قبول شد و از كدام رد گرديد فرمود: از هابيل قبول شد و از قابيل نشد -، قابيل از اين ماجرا گرفتار طوفانى از حسد گرديد و به دشمنى با هابيل پرداخت و همواره در كمين بود كه او را در خلوتى ببيند و كارش را يكسره كند، تا آنكه روزى او را در خلوت و دور از چشم آدم ديد، بر او حمله كرد و او را كشت، و خداى تعالى قسمتى از داستان آن دو برادر را كه گفتگويى است كه قبل از فاجعه قتل، بين آن دو رد و بدل شده، در قرآن كريم آورده است (تا آخر حديث) .

مؤلف: اين روايت از بهترين رواياتى است كه در خصوص اين داستان وارد شده، و اين روايتى است طولانى كه امام (علیه السلام) در آن فرموده هبت الله (شيث) بعد از اين ماجرا براى پدرش آدم متولد شد و آدم او را وصى خود قرار داد، و وصيت آن جناب هم چنان در بين انبيا (علیه السلام) جريان يافت كه ما ان شاء الله آن روايت را در جاى مناسبى نقل مى‏كنيم، و از ظاهر آن بر مى‏آيد كه قابيل برادرش هابيل را بدون اطلاع و به نيرنگ به قتل رسانده، (مثلا پيشنهاد كرده كه به گردش بروند همين كه به نقطه‏اى دور از ديگران رسيده‏اند دست به كار قتلش شده) و كارى كرده كه او نتواند از خود دفاع كند، همانطور كه در بيان گذشته خود گفتيم، مناسب با اعتبار هم همين است.

اين را هم بايد دانست هر آن روايتى كه نام اين دو پسر آدم را ضبط كرده همان هابيل و قابيل است، و آنچه در تورات رائج، در دست يهود آمده هابيل و قايين است، ولى تورات هيچ سندى ندارد، براى اينكه سند تمامى تورات‏هاى موجود در روى زمين منتهى به يك نفر مجهول الحال مى‏شود و علاوه بر آن خرافات و تحريف‏هايى كه دارد هويدا است.

و در تفسير قمى مى‏گويد: پدرم از حسن بن محبوب از هشام بن سالم از ابى حمزه ثمالى از ثوير بن ابى فاخته برايمان حديث كرد كه وى گفت: من از على بن الحسين (علیه السلام) شنيدم كه براى رجالى از قريش سخن مى‏گفت، تا آنجا كه فرمود: هنگامى

كه دو پسران آدم قربانى خود را انتخاب مى‏كردند يكى از آن دو از ميان گوسفندانى كه خود پرورش داده بود گوسفندى چاق‏تر قربانى كرد و ديگرى يك دسته سنبل قربانى كرد، در نتيجه قربانى صاحب گوسفند كه همان هابيل باشد قبول شد و از آن ديگرى قبول نشد و بدين جهت قابيل بر هابيل خشم كرد و گفت به خدا سوگند تو را مى‏كشم، هابيل گفت: خداى تعالى تنها از متقيان قبول مى‏كند و تو اگر براى كشتن من دست به سويم دراز كنى من هرگز دست به سويت نمى‏گشايم كه به قتلت برسانم، براى اينكه من از رب العالمين مى‏ترسم، من مى‏خواهم تو هم گناه مرا به دوش بكشى و هم گناه خودت را، تا از اهل آتش شوى و سزاى ستمكاران همين است.

سر انجام هواى نفس قابيل، كشتن برادر را در نظرش زينت داد، و در قالب امر پسنديده‏اى جلوه گر ساخت ولى در اينكه چگونه برادر را بكشد سرگردان ماند و ندانست كه چگونه تصميم خود را عملى سازد، تا آنكه ابليس به نزدش آمد و به او تعليم داد كه سر برادر را بين دو سنگ بگذارد و سپس سنگ زيرين را بر سر او بكوبد قابيل بعد از آنكه برادر را كشت نفهميد جسد او را چه كند در اين حال بود كه دو كلاغ از راه رسيده و به يكديگر حمله‏ور شدند، يكى از آنها ديگرى را كشت و آن گاه زمين را با پنجه‏اش حفر كرد و كلاغ مرده را در آن چاله دفن نمود، قابيل چون اين منظره را ديد فرياد بر آورد كه: واى بر من! آيا من عاجزتر از يك كلاغ بودم كه نتوانستم بقدر آن حيوان بفهمم كه چگونه جسد برادرم را دفن كنم، در نتيجه از پشيمانان شد، و گودالى كند و جسد برادر را در آن دفن نمود، و از آن به بعد دفن مردگان در ميان انسان‌ها سنت شد.

قابيل به سوى پدر برگشت، آدم هابيل را با او نديد از وى پرسيد: پسرم را كجا گذاشتى؟ قابيل گفت: مگر او را به من سپرده بودى؟ آدم گفت: با من بيا ببينم كجا قربانى كرديد، در اين لحظه به دل آدم الهام شد كه چه اتفاقى رخ داده، همين كه به محل قربانى رسيد همه چيز برايش روشن شد، لذا آدم آن سرزمين را كه خون هابيل را در خود فرو برد لعنت كرد و دستور داد قابيل را لعنت كنند و از آسمان ندايى به قابيل شد كه تو، به جرم كشتن برادرت ملعون شدى، از آن به بعد ديگر زمين هيچ خونى را فرو نبرد.

آدم از آن نقطه بر گشت و چهل شبانه روز بر هابيل گريست، چون بى‏تابيش طاقت‏فرسا شد، شكوه به درگاه خدا برد، خداى تعالى به وى وحى كرد كه من پسرى به تو مى‏دهم تا جاى هابيل را بگيرد، چيزى نگذشت كه حوا پسرى پاك و پر بركت بزاد، روز هفتم ميلاد آن پسر، خداى تعالى به آدم وحى كرد كه اى آدم اين پسر هبه و بخششى است از من به تو، بنابراين او را

هبت الله نام بگذار و آدم چنين كرد.

مؤلف: اين روايت معتدل‏ترين روايات وارده در اين قصه و ملحقات آن است و با اينكه معتدل‏ترين آنها است مع ذلك متن آن خالى از اضطراب نيست، براى اينكه از ظاهرش برمى‏گزيند آيد كه قابيل نخست هابيل را تهديد به قتل كرده، و آن گاه در حيرت شده كه چگونه او را به قتل برساند، و اين دو جمله با هم نمى‏سازند، زيرا معقول نيست كسى خصم خود را تهديد به كشتن بكند ولى نداند كه چگونه بكشد، مگر آنكه بگوئيم تحيرش در انتخاب آلت و سبب قتل بوده، و نمى‏دانسته است از ميان ابزار قتل، كدام را انتخاب كند سر انجام ابليس - كه لعنت خدا بر او باد - او را راهنمايى كرد كه با سنگ بر سر برادرش كوفته و به قتلش برساند و در اين باب روايات ديگرى از طرق شيعه و اهل سنت نقل شده كه مضمون آنها قريب به مضمون اين روايت است.

#### روايات عجيب و بى اعتبارى كه در مورد داستان پسران آدم (علیه السلام) نقل شده است‏

اين را هم بايد دانست كه در اين قصه روايات بسيارى هست كه مضمون آنها اختلاف عجيبى با هم دارد و عجيب‏ترين آن روايتى است كه مى‏گويد: «خداى تعالى گوسفند هابيل را چهل سال در بهشت نگه داشت تا در زمان قربان شدن اسماعيل، آن را فداى اسماعيل كرد، و به نزد ابراهيم فرستاد، تا به جاى فرزند، آن را ذبح كند».

روايت شگفت‏آور ديگر اينكه مى‏گويد: «هابيل خود را در اختيار قابيل قرار داد تا او را به قتل برساند و به هيچ وجه حاضر نشد دست به سوى برادر خود دراز كند»! و اين نيز يكى از آن روايات تعجب انگيز است كه مى‏گويد: «از روزى كه قابيل برادرش هابيل را كشت، خداوند تبارك و تعالى يك پاى قابيل را تا روز قيامت به رانش بست و صورتش را به طرف راست قرار داد تا به هر طرف كه مى‏رود، صورتش (مانند گل آفتاب‏گردان) بطرف راست بچرخد و در زمستانها فضايى يخى - و به اصطلاح امروزى چند درجه زير صفر - و در تابستان فضايى آتشين بر او مسلط كرد، و هفت فرشته را مامور بر شكنجه دادن او كرد تا اينكه اگر يكى از آن ملكها رفت ديگرى به جايش بيايد!» و روايت ديگر اينكه خداوند قابيل را در جزيره‏اى از جزائر اقيانوس به پاها و واژگونه آويزان نموده و به همان حال تا روز قيامت معلق بوده و در عذاب خواهد ماند. و اين هم روايت تعجب انگيز ديگر كه مى‏گويد: قابيل پسر آدم با موى دو

طرف سرش آويزان به قرص خورشيد است و خورشيد به هر طرف برود او را با خود مى‏برد، هم در گرماى تابستانش و هم در زمهرير زمستانش، و اين شكنجه را تا روز قيامت دارد، و چون قيامت شود خداى تعالى او را در آتش دوزخ جاى مى‏دهد ، و آن حديثى كه مى‏گويد پسر آدم يعنى آنكه برادر خود را كشت نامش قابيل بود، كه در بهشت متولد شد و آن حديثى كه مى‏گويد: آدم وقتى از كشته شدن پسرش هابيل خبردار شد با چند شعر عربى او را مرثيه گفت، و يا آن حديثى كه مى‏گويد: در شريعت خاندان آدم چنين مرسوم بود كه هر گاه انسانى مورد سوء قصد قرار مى‏گرفت بايد خود را بدون هيچ دفاعى و تلاشى در اختيار دشمن خود قرار دهد، و از اين قبيل رواياتى ديگر.

پس اين روايات - كه ديدى - و امثال آن، رواياتى است كه بيشترش و يا همه‏اش از طرق ضعيف نقل شده، و با اعتبار صحيح و عقلى و نيز با كتاب خدا - قرآن كريم - نمى‏سازد، پس بعضى از آنها جعلى است و جعلى بودنش روشن است و بعضى ديگر تحريف شده است، و در بعضى موارد ناقل عين عبارت را نياورده، بلكه نقل به معنا كرده و در اين نقل به معنا دچار اشتباه شده است.

و در در المنثور است كه ابن ابى شيبه از عمر روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده: چرا شما مثل هابيل نباشيد و نتوانيد مانند او وقتى قاتل به سراغتان مى‏آيد همان سخن هابيل را بگوئيد و دست روى دست بگذاريد و در نتيجه مانند بهترين از آن دو پسر آدم باشيد؟ يعنى مانند هابيل باشيد، و در نتيجه او در بهشت و قاتلش در آتش شود.

مؤلف: اين روايت از رواياتى است كه امت اسلام را براى روزى كه دچار فتنه شد راهنمايى مى‏كند و اين روايات بسيار است، كه بيشتر آنها را سيوطى در الدر المنثورش آورده، نظير روايتى كه بيهقى از ابى موسى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نقل كرده كه گفت آن جناب فرمود، شمشيرهاى خود را بشكنيد (يعنى در فتنه) و زه و كمان خود را پاره كنيد، و در كنج خانه‏ها بخزيد و مانند بهترين از دو پسران آدم باشيد، و باز نظير روايتى كه ابن جرير و عبد الرزاق از حسن نقل كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: مساله دو پسران

آدم مثلى است كه خداى تعالى براى امت زده تا امت راه هابيل را در زندگى پيش بگيرند. و رواياتى ديگر از اين قبيل.

و اين روايات به ظاهرشان با عقل و اعتبار صحيح درست در نمى‏آيد، و همچنين با روايات صحيحه‏اى كه دستور دفاع از جان خود و دفاع از حق مى‏دهد نمى‏سازد، و چگونه قابل قبول است، با اينكه خداى تعالى فرموده: ﴿وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ اِقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى اَلْأُخْرىَ فَقَاتِلُوا اَلَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِي‏ءَ إِلىَ أَمْرِ اَللَّهِ﴾ .

علاوه بر اينكه همه اين روايات به اصطلاح در صدد تفسير و توجيه كلام هابيلند كه چرا گفت: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ و اينطور توجيه مى‏كنند كه هابيل كار درستى كرد كه از خود دفاع نكرد و خواننده به اشكالى كه در آنها است توجه كرد.

و يكى از چيزهايى كه باعث سوء ظن آدمى نسبت به اين روايات مى‏شود اين است كه از كسانى نقل شده كه در فتنه در خانه على (علیه السلام) از انجام وظيفه يعنى دفاع از حق على (علیه السلام) سر باز زدند و از كسانى كه در جنگ‌هاى على با معاويه و خوارج و طلحه و زبير كناره گيرى كردند، به همين جهت بايد اگر ممكن باشد به نحوى توجيه شود، و گرنه مطروح و مردود شناخته شود.

و در در المنثور است كه ابن عساكر از على (علیه السلام) روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: در دمشق كوهى است كه آن را «قاسيون» مى‏گويند در آنجا بود كه پسر آدم برادرش را به قتل رسانيد.

مؤلف: اشكالى در اين روايت نيست، به جز اينكه ابن عساكر آن را به طريق كعب الاحبار نقل كرده، و در اين نقل گفته آن خونى كه بر بالاى قاسيون ديده مى‏شود خون پسر آدم است‏ ، و به طريقه ديگر از عمرو بن خبير شعبانى نقل كرده كه گفت: من با كعب الاحبار به بالاى كوه دير المران بوديم كه ناگهان چشم كعب به دره‏اى در كوهى افتاد كه آب در ته آن جارى بود، كعب گفت: در اينجا بود كه پسر آدم برادرش را به قتل رسانيد و اين آب اثر خون

اوست كه خدا آن را آيت قرار داده براى همه عالميان.

(احتمال مى‏رود عبارت (لجه سائله) كه در حديث آمده به معناى آن باشد كه شن روان از كوه سرازير مى‏شده، و چون سرخ رنگ بوده كعب آن را اثر خون هابيل تعبير كرده «مترجم»).

اين دو روايت دلالت دارد بر اينكه در آن نقطه اثرى ثابت بوده كه ادعا شده اثر خون هابيل مقتول است و اين سخن به سخنان خرافى شبيه است، گويا رندى اين سخن را از پيش خود انتشار داده تا توجه مردم را به آن نقطه جلب كند، و مردم به زيارتش بروند، و نذوراتى و هدايايى براى آن كوه ببرند، نظير جاى پايى كه در سنگ درست مى‏كنند و نامش را قدمگاه مى‏گذارند، و از آن جمله است قبرى كه در بندر جده در عربستان سعودى قرار دارد، بر سر زبانها افتاده كه اينجا قبر حوا همسر آدم و جده بنى نوع بشر است، و چيزهايى ديگر نظير آن.

و در در المنثور آمده كه احمد و بخارى و مسلم و ترمذى و نسايى و ابن ماجه و ابن جرير و ابن منذر از ابن مسعود روايت كرده‏اند كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: هيچ خون بنا حقى در بين بشر ريخته نمى‏شود، مگر آنكه سهمى از گناه آن به گردن پسر آدم است، چون او اولين كسى بود كه قتل نفس را سنت كرد.

مؤلف: اين معنا نيز به غير از طريق بالا به طرق ديگر هم از شيعه نقل شده و هم از اهل سنت.

#### رواياتى در بيان مراد از اينكه كشتن يك نفر همانند كشتن همه مردم است‏

و مرحوم كلينى در كافى به سند خود از حمران روايت كرده كه گفت: من به امام ابى جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم معناى اين كلام خداى تعالى كه مى‏فرمايد: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلىَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ چيست؟ و چگونه كشتن يك نفر مثل كشتن همه مردم است؟ فرمود: معنايش اين است كه او را در جايى از جهنم جاى مى‏دهند كه در آنجا عذاب به منتها درجه است، جايى است كه اگر كسى همه مردم را بكشد نيز در آنجا كيفر مى‏بيند، عرضه داشتم: حال اگر قاتل بعد از قتل اولش مجددا فردى ديگر را به قتل برساند چطور؟ فرمود: همان عذابش مضاعف مى‏شود.

مؤلف: مثل اين روايت را صدوق نيز در كتابش معانى الاخبار از حمران نقل كرده‏ ، و اينكه حمران پرسيد: «حال اگر فردى ديگر به قتل برساند» اشاره است به اشكالى كه قبلا بيانش گذشت، كه لازمه آيه شريفه مساوى بودن كيفر يك قتل با كيفر چند قتل است، و امام (علیه السلام) پاسخ داده به اينكه: «همان عذابش مضاعف مى‏شود» در اينجا ممكن است كسى اشكال كند كه پاسخ امام (علیه السلام) رفع يد از مساواتى است كه آيه به آن حكم كرده، آيه مى‏فرمايد كشتن يك نفر مساوى با كشتن جميع است، و روايت مى‏فرمايد مساوى نيست، ليكن اين اشكال وارد نيست، براى اينكه تساوى منزلت - كشتن يك نفر به منزله كشتن همه بودن - مربوط است به سنخ عذاب نه به مقدار آن، و به عبارت روشن‏تر: «قاتل يك نفر و قاتل جميع هر دو در يك جا از جهنم قرار دارند»، ولى قاتل بيش از يك نفر عذابش مضاعف مى‏شود، و لذا در روايت فرموده: «جايى است كه اگر كسى همه مردم را بكشد نيز در آنجا كيفر مى‏بيند».

شاهد بر گفتار ما روايتى است كه عياشى در تفسير همين آيه از حمران از امام صادق (علیه السلام) آورده كه امام (علیه السلام) فرمود: منزلت و مرحله‏اى در آتش هست كه شدت عذاب اهل آتش همه بدانجا منتهى مى‏شود و قاتل را در آنجا جاى مى‏دهند حمران مى‏گويد: پرسيدم حال اگر دو نفر را كشت چطور؟ فرمود: مگر نمى‏دانى كه در جهنم منزلتى كه عذابش شديدتر از آن منزلت باشد وجود ندارد؟ آن گاه فرمود: عذاب قاتل در اين منزلت به مقدار قتلى كه كرده مضاعف مى‏شود. پس اين جمعى كه امام (علیه السلام) بين نفى و اثبات كرد چيزى جز همان توجهى كه ما براى روايت آورديم نيست و آن اين است كه اتحاد و تساوى در مقدار عذاب نيست، بلكه در سنخ عذاب است كه كلمه «منزلت» به آن اشاره دارد و اما اختلاف در شخص عذاب و خود آن شكنجه‏اى است كه قاتل مى‏بيند.

شاهد ديگر بر گفتار ما فى الجمله روايتى است كه در همان كتاب از حنان بن سدير از امام صادق (علیه السلام) نقل شده، كه در ذيل جمله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ فرمود: در جهنم گودالى است كه اگر كسى همه مردم را مى‏كشت در آنجا جاى مى‏گرفت، و اگر يك نفر را هم مى‏كشت باز در آنجا عذاب مى‏ديد.

مؤلف: در اين روايت آيه شريفه نقل به معنا شده، و عين عبارت آيه نيامده.

و در كافى به سند خود از فضيل بن يسار روايت آورده كه گفت: من به امام ابى جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم: اين جمله در كلام خداى عز و جل چه معنا دارد كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ فرمود: منظور كسى است كه انسانى را از سوختن و غرق شدن نجات دهد، عرضه داشتم: آيا شامل كسى هم مى‏شود كه انسانى را از ضلالتى نجات دهد، و به راه راست هدايت كند؟ فرمود: اين بزرگترين تاويل براى آن است.

مؤلف: اين روايت را شيخ نيز در امالى خود و برقى در محاسن خود از فضيل از آن جناب روايت كرده‏اند، و روايت را از سماعه و از حمران از امام صادق (علیه السلام)

آورده‏اند، و مراد از اينكه نجات از ضلالت تاويل اعظم آيه باشد، اين است كه تفسير كردن آيه به چنين نجاتى دقيق‏ترين تفسير براى آن است، چون كلمه تاويل در صدر اسلام بيشتر به معناى تفسير استعمال مى‏شده، و مرادف آن بوده است.

مؤيد گفتار ما روايتى است كه در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) آمده در آن روايت محمد بن مسلم مى‏گويد: من از آن جناب از تفسير آيه: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي اَلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ پرسيدم، فرمود چنين كسى در آتش منزلگاهى دارد، كه اگر همه مردم را هم مى‏كشت باز جايش همانجا بود، چون جايى ديگر كه عذابش بيشتر باشد نيست، پرسيدم معناى جمله بعدى چيست كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾؟ فرمود: منظور كسى است كه مى‏تواند شخصى را بكشد ولى نكشد، و يا شخصى است كه كسى را از غرق و سوختن نجات دهد و از همه اينها بزرگتر و اعظم كسى است كه شخصى را از ضلالتى به سوى هدايت بكشاند.

مؤلف: منظور از اينكه فرمود: «او را نكشد» اين است كه بعد از آنكه ثابت شد كه مى‏تواند او را بكشد مثلا - حاكم حكم به قصاص كرد - او از قصاص صرف نظر نموده باشد.

و در همان كتاب از ابى بصير از امام باقر (علیه السلام) روايت شده كه ابو بصير گفت از آن جناب از معناى جمله: ﴿وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً﴾ پرسيدم، فرمود: يعنى

كسى كه انسانى را از كفر بيرون كند و به ايمان در آورد.

مؤلف: اين معنا در روايات بسيارى كه از طرق اهل سنت نقل شده نيز آمده.

و در مجمع البيان است كه از امام ابى جعفر روايت شده كه فرمود: منظور از مسرفون كسانى هستند كه حرام‌هاى خدا را حلال مى‏شمارند، و خونها مى‏ريزند.

### بحث علمى و يك تطبيق (يك تطبيق بين داستان هابيل و قابيل در تورات و در قرآن)

در اصحاح چهارم از سفر تكوين از تورات چنين آمده: 1 - آدم همسرش حوا را شناخت، و حوا حامله شد و قايين را بزاد، و - از در خوشحالى - گفت: از ناحيه رب صاحب فرزندى پسر شدم. 2 - حوا بار ديگر حامله شد، و اين بار هابيل را بزاد و هابيل كارش گوسفند دارى، و قايين شغلش زراعت بود. 3 - بعد از ايامى حادثه‏اى رخ داد، و آن اين بود كه قايين از حاصل زمين چيزى را براى رب قربانى كرد. 4 - و هابيل هم از گوسفندان بكر و چاق خود يك گوسفند قربانى كرد، و رب به قربانى هابيل نظر كرد. 5 - و اما به قايين و قربانيش نظر نكرد پس قايين سخت در خشم شد و آبرويش رفت (و يا چهره‏اش در هم افتاد) 6 - و پروردگار به قايين گفت چرا خشمگين شدى؟ و چرا چهره‏ات تغيير كرد؟ 7 - آيا اگر تو خوبى مى‏كردى به درگاه ما بالا نمى‏آمد؟! و اگر خوبى نكنى قهرا در معرض گناه قرار مى‏گيرى و گناه را دم در كمين گرفته بدان، آرى در اين صورت گناه مشتاق تو و در پى تو است و اين تو هستى كه گناه را براى خود سر نوشت ساختى 8 - قايين سر برادرش هابيل را گرم به سخن كرد و در همان حال كه با هم نشسته بودند كه قايين برخاست و هابيل را بكشت 9 - رب به قايين گفت هابيل برادرت كجا است؟ گفت: نمى‏دانم و من نگهبان برادرم نبودم 10 - رب گفت اين چه كارى بود كردى، صداى خون برادرت از زمين به من رسيد 11 - اينك تو ديگر ملعونى، تو از جنس همان زمينى هستى كه دهن باز كرد براى فرو بردن خونى كه به دست تو از برادرت ريخت 12 - تو چه وقت در زمين كار كردى كه زمين پاداش عمل تو را كه همان مواد غذايى او است به تو ندهد، اينك محكومى به اينكه عمرى به سرگردانى و فرار در زمين بگذرانى 13 - قايين به رب گفت: گناه من بزرگتر از آن است كه كسى بتواند آن را حمل كند، 14 - تو امروز مرا از روى زمين و از روى

خودت طرد كردى تا پنهان و سرگردان زندگى كنم و در زمين فرارى باشم تا هر كس مرا يافت به قتلم برساند، 15 - رب به او گفت: بدين جهت هر كس قايين را بكشد هفت برابر از او انتقام گرفته مى‏شود، و رب براى قايين علامتى قرار داد، تا هر كس او را ديد به قتلش نرساند، 16 - لا جرم قايين از پيش رب بيرون آمد، و در سرزمين نور كه ناحيه شرقى عدن است سكونت گزيد، (اين بود شانزده آيه كه از تورات عربى و طبع كمبروج سال 1935 نقل گرديد).

حال ببينيم قرآن در خصوص اين داستان چه فرموده: ﴿وَ اُتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ اِبْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ اَلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اَللَّهُ مِنَ اَلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِينَ﴾، ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ اَلنَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ اَلظَّالِمِينَ﴾ ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾، ﴿فَبَعَثَ اَللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي اَلْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتىَ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا اَلْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ اَلنَّادِمِينَ﴾، كه ترجمه آنها در اول بحث گذشت، و اگر بار ديگر در اينجا همه آيات را آورديم براى اين بود كه خواننده بهتر و زودتر و آسانتر بين تورات و قرآن مقايسه كند.

و خواننده را سفارش مى‏كنيم كه نخست در آنچه آيات تورات و آيات قرآن كه راجع به دو پسر آدم نقل كرديم دقت كند، آن گاه آنها را با هم تطبيق نموده سپس داورى كند، و اگر بر طبق سفارش ما تدبر كند اولين چيزى كه از آيات تورات به ذهنش مى‏رسد اين است كه تورات رب را يك موجود زمينى و به شكل انسان معرفى كرده، انسانى كه ميان انسان‌ها آمد و شد و معاشرت مى‏كند، گاهى به نفع اين حكم مى‏كند و گاهى بضرر اين، و به نفع ديگرى، عينا همانطور كه يك انسان در بين انسان‌ها زندگى مى‏كند، گاهى انسان نزديك او مى‏شود و با او سخن مى‏گويد همانطور كه با يك انسان ديگر سخن مى‏گويد، و گاهى از او دور و پنهان مى‏شود، بطورى كه ديگر او وى را نمى‏بيند. در نتيجه ربى كه تورات معرفى كرده ربى است كه انسان‌هاى دور را آن طور كه نزديكان را مى‏بيند مشاهده نمى‏كند، و كوتاه سخن اينكه حال آن رب، از تمامى جهات حال يك انسان زمينى است، با اين تفاوت كه اراده رب در باره هر چيزى نافذ است، و حكمش روان و تمامى تعليمات تورات و انجيل همه بر اين اساس است، هر چيزى را كه مى‏خواهد تعليم دهد بر اين اساس تعليم مى‏دهد «تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

و لازمه قصه‏اى كه در تورات آمده اين است كه در آن روز بشر در حال گفتگوى بطور

مشافهه و حضور و رو در روى با خدا زندگى مى‏كرده، (هر وقت مى‏خواسته نزد خدا مى‏رفته و با خدا قدم مى‏زده و سخن مى‏گفته) بعد از آنكه قايين آن جنايت را كرد، خداى تعالى از او و از امثال او پنهان شد، و اينگونه افراد ديگر خدا را با چشم نديدند، ولى بقيه افراد بشر هم چنان با خدا معاشرت و گفتگو داشته‏اند، در حالى كه برهانهاى قطعى عقلى بر اين قائم است كه نوع بشر نوع واحدى است كه همه افرادش مثل همند، موجودى پديد آمده در عالم ماده‏اند و در دنيا زندگى مادى دارند و نيز براهين قطعى قائم است بر اينكه خداى تعالى منزه است از اينكه در قالب ماده بگنجد، و به صفات ماده و احوال آن متصف گشته دستخوش عوارض امكان و طوارق نقص و حوادث گردد، و خداى تعالى از نظر قرآن كريم هم چنين خدايى است.

و اما قرآن كريم داستان پسران آدم را طورى سروده و بر اساسى نقل كرده كه بر آن اساس تمامى افراد بشر را از يك نوع و همه را مثل هم دانسته چيزى كه هست دنباله داستان مساله فرستادن كلاغ را آورده، تا از يك حقيقتى پرده بر دارد، و آن اين است كه بشر داراى تكاملى تدريجى است كه اساس تكامل او و زير بناى آن حس و تفكر است.

قرآن كريم نكته ديگرى را در اين داستان آورده، و آن گفتگوى اين دو برادر است، و از هابيل سخنانى نقل كرده كه مشتمل بر نكات بر جسته‏اى از معارف فطرى بشرى و از اصول معارف دينى است، چون توحيد، و نبوت، و معاد، و مساله تقوا و ظلم كه دو اصل مهم و عامل در تمامى قوانين الهى و احكام شرعى است، و مساله عدل الهى حاكم در رد و قبول اعمال بندگان و كيفر و پاداش اخروى آنان، و نيز مساله ندامت قاتل و خسران او در دنيا و آخرت.

و در آخر و بعد از نقل همه اين نكات بيان كرده كه يكى از آثار شوم قتل نفس اين است كه آثار شومى كه در كشتن يك فرد هست برابر است با آثار شومى كه در كشتن همه مردم است، و آثار نيكى كه در زنده كردن يك فرد از انسان‌ها هست برابر با آثار نيكى است كه در احياى همه انسان‌ها است.

## [سوره المائدة (5):آيات 33 تا 40]

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ اَلْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي اَلدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي اَلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣ إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣٤ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣٥ إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٣٦ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ اَلنَّارِ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ ٣٧ وَ اَلسَّارِقُ وَ اَلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اَللَّهِ وَ اَللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اَللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣٩ أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اَللَّهَ لَهُ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ ٤٠﴾

### ترجمه آيات‏

سزاى كسانى كه با خدا و رسول او مى‏ستيزند، و براى گستردن فساد در زمين تلاش مى‏كنند، - در قانون اسلام - اين است كه يا كشته شوند و يا بدار آويخته گردند، و يا دست چپ و پاى راستشان و يا بر عكس بريده شود و يا به ديارى ديگر تبعيد شوند، - تشخيص اينكه مستحق كدام عقوبتند با شارع است - تازه

اين خوارى دنيايى آنان است و در آخرت عذابى بسيار بزرگ دارند (33).

مگر آن افرادى كه قبل از دستگير شدنشان به دست شما به سوى خدا بر گشته باشند، و بدانيد كه خدا آمرزگار و رحيم است (34).

هان اى كسانى كه در زمره مؤمنين در آمده‏ايد، از خدا پروا داشته باشيد، و در جستجوى وسيله‏اى براى نزديك شدن به ساحتش - كه همان عبوديت و به دنبالش علم و عمل است برآئيد و در راه او جهاد كنيد، باشد كه رستگار گرديد (35).

محققا كسانى كه كفر ورزيدند، اگر تمامى آنچه در زمين است با يك برابر مثل آن ملكشان باشد و در قيامت بخواهند با دادن آن جان خود را از عذاب نجات دهند، از ايشان قبول نمى‏شود و عذابى دردناك دارند (36).

خيلى اصرار و التماس دارند كه از آتش خارج شوند، ولى خارج نخواهند شد، و عذابى پاينده دارند (37).

و سزاى كسانى كه دزدى كنند - مرد دزد و زن دزد - اين است كه - دستشان را قطع كنيد - البته مجرى قانون قطع مى‏كند تا كيفر عمل او و مجازاتى از ناحيه خدا باشد، و خدا مقتدرى شكست ناپذير، و در عين حال حكيم است، و كار به حكمت مى‏كند (38).

پس كسى كه بعد از - اين - ظلمش توبه نموده آنچه را فاسد كرده اصلاح كند بداند كه خدا توبه‏اش را قبول مى‏كند كه خدا آمرزگار رحيم است (39).

مگر (اى انسان) نمى‏دانى كه خدا مالك آسمان‌ها و زمين است، هر كه را بخواهد عذاب مى‏كند، و هر كه را بخواهد مى‏آمرزد، و خدا بر هر چيزى توانا است (40).

### بيان آيات‏

اين آيات خالى از ارتباط با آيات قبل نيست، براى اينكه آيات قبل كه داستان برادركشى فرزندان آدم را نقل مى‏كرد و مى‏فرمود به همين جهت بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان، گو اينكه ارتباط مستقيمش با مطالب قبل بود كه پيرامون حال و وضع بنى اسرائيل سخن مى‏گفت، و گو اينكه در آن آيات بطور صريح نه يك حد شرعى بيان شده بود و نه يك حكم الهى، و ليكن بطور ضمنى و يا به عبارتى به ملازمه با آيات مورد بحث كه بيانگر حد شرعى مفسدين و دزدان است ارتباط دارد.

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً﴾ كلمه «فسادا» در اين جمله مصدرى است كه به عنوان حال به كار رفته (و معناى در حالى كه مفسدند را مى‏دهد)، و جمله: ﴿يُحَارِبُونَ اَللَّهَ﴾ از آنجا كه معناى تحت اللفظى

و حقيقتش در مورد خداى تعالى محال است، و ناگزير بايد بگوئيم معناى مجازى آن منظور است، از اين جهت معناى وسيع و دامنه دارى خواهد داشت، (چون معناى مجازى «محاربه با خدا» همان دشمنى كردن با خدا است)، و دشمنى با خدا معناى وسيعى است كه هم شامل مخالفت با يك يك احكام شرعى مى‏شود و هم بر هر ظلمى و اسرافى صادق است و ليكن از آنجا كه در آيه شريفه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را هم ضميمه كلمه «الله» كرده، و فرموده: ﴿اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ﴾ اين معنا را به ما مى‏فهماند كه مراد از محاربه، دشمنى با خدا در خصوص مواردى است كه رسول نيز در آن دخالتى دارد و در نتيجه تقريبا متعين مى‏شود كه بگوئيم: مراد از محاربه با خدا و رسول عملى است كه برگشت مى‏كند به ابطال اثر چيزى كه رسول از جانب خداى سبحان بر آن چيز ولايت دارد، نظير جنگيدن كفار با رسول و با مسلمانان، و راهزنى راهزنان كه امنيت عمومى را خدشه‏دار مى‏سازد، امنيتى را كه باز گسترش دامنه ولايت رسول آن امنيت را گسترش داده.

و همين كه بعد از ذكر محاربه با خدا و رسول جمله: ﴿وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً﴾ را آورده، معناى منظور نظر را مشخص مى‏كند و مى‏فهماند كه منظور از محاربه با خدا و رسول افساد در زمين از راه اخلال به امنيت عمومى و راهزنى است، نه مطلق محاربه با مسلمانان، علاوه بر اينكه اين معنا ضرورى و مسلم است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) با اقوامى كه از كفار با مسلمانان محاربه كردند بعد از آنكه بر آنان ظفر يافت و آن كفار را سر جاى خود نشانيد معامله محارب را با آنان نكرد، يعنى آنان را محكوم به قتل يا دار زدن يا مثله و يا نفى بلد نفرمود، و اين خود دليل بر آن است كه منظور از جمله مورد بحث مطلق محاربه با مسلمين نيست.

علاوه بر اين استثنايى كه در آيه بعدى آمده خود قرينه است بر اينكه مراد از محاربه همان افساد نامبرده است، براى اينكه ظاهر آن استثناء اين است كه مراد از توبه توبه از محاربه است نه توبه از شرك و امثال آن.

#### مراد از «محاربه با خدا و رسول» در آيه شريفه، اخلال به امنيت عمومى است بطور مسلحانه‏

بنابراين مراد از محاربه و افساد بطورى كه از ظاهر آيه بر مى‏آيد اخلال به امنيت عمومى است و قهرا شامل آن چاقوكشى نمى‏شود كه به روى فرد معين كشيده شود و او را به تنهايى تهديد كند، چون امنيت عمومى وقتى خلل مى‏پذيرد كه خوف عمومى و ناامنى جاى امنيت را بگيرد و بر حسب طبع وقتى محارب مى‏تواند چنين خوفى در جامعه پديد آورد كه مردم را با اسلحه تهديد به قتل كند و به همين جهت است كه در سنت يعنى رواياتى كه در تفسير اين آيه وارد شده نيز محاربه و فساد در ارض به چنين عملى يعنى به شمشير كشيدن و مثل آن تفسير شده است.

ان شاء الله آن روايات در بحث روايتى اين فصل از نظر خواننده مى‏گذرد.

#### چهار حكم براى محارب‏

﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا...﴾ كلمه «تقتيل» و «تصليب» و «تقطيع» از باب تفعيل است و قتل و صلب و قطع، وقتى به باب تفعيل مى‏رود، شدت و يا زيادت در معناى آن كلمات را مى‏رساند، (و بنابراين تقتيل و تصليب و تقطيع به معناى كشتن و دار زدن و بريدن به شدت و يا به بسيارى است) لفظ «أو» كه در بين اين چهار كلمه قرار گرفته دلالت بر ترديد دارد تا شنونده نپندارد كه هر سه مجازات را بايد در باره محارب اعمال كرد، بلكه يكى از اين سه مجازات را، و اما اينكه اين ترديد به نحو ترتيب است، بطورى كه تا اولى ممكن باشد نوبت به دومى نرسد، و يا بطور تخيير است و حاكم مخير باشد به اينكه هر يك را خواست و مصلحت ديد به اجرا در آورد، از خود آيه استفاده نمى‏شود، بلكه بايد از قرينه خارجى يعنى قرائن حالى و مقالى استفاده شود، آيه شريفه از اين جهت خالى از اجمال نيست، و تنها سنت است كه اجمال آن را رفع و ابهامش را بيان مى‏كند و به زودى خواهد آمد كه از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) روايت شده كه حدود چهارگانه يعنى قتل و دار زدن و قطع عضو و تبعيد بر حسب درجات افساد رتبه‏بندى شده است، مثلا كسى كه شمشير بكشد و كسى را بكشد و مالى را ببرد، با كسى كه فقط كسى را بكشد و مالى را نبرد، و يا به عكس تنها مالى را بدزدد و كسى را نكشد و يا تنها شمشير بكشد ولى نه كسى را بكشد و نه مالى را ببرد فرق دارد، هم چنان كه اين ترتيب در بحث روايتى آينده ان شاء الله مى‏آيد.

و اما اينكه فرمود: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ﴾، منظور از قطع ايدى و أرجل از خلاف اين است كه هر يك از دست و پاى مجرم از طرف مخالف آن ديگر قطع شود، مثلا اگر دست راست او را قطع كردند پاى چپش را قطع كنند و اين خود قرينه است بر اينكه مراد از قطع ايدى و ارجل قطع بعضى از دست و پا است، نه همه آن، يعنى مراد قطع يك دست و يك پا است نه هر دو، چون اگر مراد قطع هر دو بود ديگر مراعات خلاف معنا نداشت.

و مراد از نفى در جمله: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ اَلْأَرْضِ﴾ طرد كردن و غايب كردن مجرم است كه در سنت تفسير شده به خارج كردن او از وطنش به شهرى ديگر، و در اين آيه بحث‌هاى ديگرى است كه چون مربوط به فقه است، بايد به كتب فقهى مراجعه نمود.

﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي اَلدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي اَلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ كلمه: «خزى» به معناى فضيحت و رسوايى است، و چون معناى جمله روشن است مى‏گذريم بعضى از مفسرين به اين جمله استدلال كرده‏اند به اينكه صرف جارى كردن حد الهى كه يا قتل است و يا بدار آويختن و يا قطع دست و پا و يا نفى بلد، باعث نمى‏شود كه

عذاب آخرتى مجرم بر طرف شود و اين استدلال تا حدودى حق است.

﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ...﴾ يعنى مگر آن محاربى كه قبل از دستگيرى توبه كرده باشد، و اما بعد از دستگير شدن و قيام دو شاهد بر اينكه او شمشير كشيده، و يا كسى را كشته ديگر توبه حد شرعيش را بر نمى دارد، و اما اينكه فرمود: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ كنايه است از برداشته شدن حد از آنان - در آن صورت كه قبل از دستگيرى توبه كرده باشد - پس در واقع اين آيه از مواردى است كه مغفرت به غير امر اخروى تعلق گرفته، (چون معنايش اين است كه چنين كسى در صورتى كه توبه كند لازم نيست خود را به محكمه معرفى نموده، و اقرار به قتل كند، تا حاكم حكم اعدامش را صادر و اجراء كند، تا گناهش آمرزيده شود، بلكه همين كه خود و خدا توبه كند حدش آمرزيده و يا ساقط مى‏شود).

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ﴾

#### معناى «وسيله» و امر به ابتغاء وسيله به سوى خدا در جمله: ﴿وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ﴾

راغب در مفردات مى‏گويد كلمه «وسيله» به معناى رساندن خود به چيزى است با رغبت و ميل، و اين كلمه از نظر معنا خصوصى‏تر از كلمه «وصيله» است، براى اينكه در وسيله معناى رغبت نيز خوابيده، ولى در وصيله چنين نيست و بيش از رساندن به چيزى دلالت ندارد، چه اينكه اين رساندن با رغبت باشد و چه بدون رغبت، خداى تعالى در قرآن كريم فرموده: ﴿وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ﴾، و حقيقت وسيله به درگاه خدا مراعات راه خدا است، به اينكه اولا به احكام او علم پيدا كنى و در ثانى به بندگى او بپردازى، و ثالثا در جستجوى مكارم و عمل به مستحبات شريعت باشى و اين وسيله معنايى نظير معناى كلمه قربت را دارد ، و چون وسيله نوعى توصل است و توصل هم در مورد خداى تعالى - كه منزه از مكان و جسمانيت است - توصل معنوى و پيدا كردن رابطه‏اى است كه بين بنده و پروردگارش اتصال برقرار كند، و نيز از آنجا كه بين بنده و پروردگارش هيچ رابطه‏اى به جز ذلت عبوديت نيست، قهرا وسيله عبارت است از اينكه انسان حقيقت عبوديت را در خود تحقق دهد و به درگاه خداى تعالى وجهه فقر و مسكنت به خود بگيرد، پس وسيله در آيه شريفه همين رابطه است، و اما علم و عمل كه راغب كلمه را به آن معنا گرفته از لوازم معناى وسيله و از ادوات رساندن خود به حقيقت عبوديت است، و اين بسيار واضح است، مگر آنكه راغب خواسته باشد علم و عمل را بر خود اين حالت اطلاق كند.

از همين جا روشن مى‏شود كه مراد از جمله: ﴿وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾ مطلق جهاد است، يعنى اعم از جهاد با نفس و جهاد با كفار است، براى اينكه اين جمله متصل به جمله قبل است كه در آن وسيله عبارت بود از مطلق هر چيزى كه بنده را با پروردگارش مرتبط مى‏سازد، و دليلى هم در كلام نيست كه خصوص اين جمله را مقيد كند به جهاد با كفار، علاوه بر اين دو آيه بعدى هم كه مشتمل بر تعليل است با اين معنا كه مراد از جهاد مطلق جهاد باشد مناسب‏تر است. و با اين حال ممكن هم هست كه بگوئيم مراد از جهاد، قتال با كفار است، از اين نظر كه در جمله مورد بحث جهاد مقيد شده به قيد «در راه خدا»، و در قرآن كريم هر جا كه سخن از امر به معروف آمده و دنبالش جهاد با كفار ذكر شده در آنجا جهاد مقيد شده به «در راه خدا»، به خلاف مواردى كه منظور از كلمه جهاد اعم از قتال با كفار و جهاد با نفس بوده كه در آن موارد قيد نامبرده نيامده مانند آيه زيرا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ اَلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اَللَّهَ لَمَعَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ ، بنابراين، امر به جهاد در راه خدا و قتال با كفار، بعد از امر به ابتغاى وسيله به سوى خدا از باب امر به خاص بعد از امر به عام است، تا اهتمام گوينده را نسبت به خاص بفهماند، و اى بسا كه «امر به ابتغاى وسيله به سوى خدا بعد از امر به تقوا» نيز از همين قبيل يعنى از باب ذكر خاص بعد از عام باشد، (چون مى‏توان گفت كه وسيله معنايى خاص‏تر از تقوا دارد، تقوا جنبه دفع ضرر و وسيله جنبه جلب نفع دارد، چه بسيار كسانى كه در زندگى كمال تقوا را دارند، ولى به خاطر نداشتن وسيله كه مصداق اعلاى آن ولايت ائمه دين (علیه السلام) است به رستگارى نرسند «مترجم»).

#### قبول نشدن دو برابر ثروت زمين از كافران، در مقابل رهايى از عذاب روز قيامت‏

﴿إِنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي اَلْأَرْضِ...﴾ ظاهر اين دو آيه - كه قبلا هم به آن اشاره كرديم - اين است كه تعليلى باشد براى مضمون آيه قبلى، و حاصل مضمون آيه سابق و اين دو آيه اين است كه: بر شما واجب است تقوا پيشه كنيد، و به درگاه خدا وسيله‏اى بجوئيد و در راه او جهاد كنيد، براى اينكه انجام اين دستورات در برگرداندن عذاب از شما بسيار مهم و مؤثر است، آن هم عذابى اليم و دائمى، و هيچ راه چاره ديگرى نيست، كه جاى اين دستورات را بگيرد، براى اينكه به خدا كفر ورزيدند و در نتيجه تقوا و تهيه وسيله براى درگاه خدا را و جهاد در راه او را ناديده گرفتند اگر فرضا تمامى آنچه در زمين است را (كه منتها چيزى است كه فرزند آدم عادتا آرزوى داشتن آن را دارد)

داشته باشند، و فرضا به همان برابر دارايى ديگرى هم به آن اضافه شود و بخواهند همه آنها را براى بر طرف كردن عذاب روز قيامت بدهند، كسى نيست كه اين معاوضه را از آنان قبول كند و عذابى بسيار دردناك دارند، بسيار مى‏كوشند و مى‏خواهند از آتش كه همان عذاب اليم و دردناك است خارج شوند و ليكن خارج شدنى نيستند، براى اينكه عذاب نامبرده خالد و مقيم است، تا ابد از آن جدا نمى‏شود.

#### عذاب، لازمه بشر و اصل در سرنوشت او است، و فطرت تالم از آتش در انسان هميشگى است‏

در آيه مورد بحث اشاره‏اى است اولا به اينكه عذاب چيزى است كه لازمه بشر و اصل در سرنوشت و نزديك به او است، و تنها عاملى كه مى‏تواند آن را از انسان دور بسازد و بر گرداند ايمان و تقوا است، هم چنان كه آيه زير نيز به اين معنا اشاره نموده و مى‏فرمايد: ﴿وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلىَ رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي اَلَّذِينَ اِتَّقَوْا وَ نَذَرُ اَلظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ ، و نيز آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ اَلْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصَّالِحَاتِ﴾

و ثانيا به اينكه فطرت اصلى انسانيت نسبت به تالم از آتش هرگز در انسان‌ها از كار نمى‏افتد، و روزى نخواهد رسيد كه انسانى داراى چنين فطرتى نباشد، يعنى در آتش بيفتد و ناراحت نشود، و در آتش بودن و از آتش در آمدن برايش فرق نكند، و به منظور بيرون آمدن از آتش تلاشى نكند.

﴿وَ اَلسَّارِقُ وَ اَلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ حرف «واو» در اول آيه شريفه به اصطلاح استينافى است، يعنى مى‏رساند كه مجددا كلام جديد و تازه‏اى آغاز مى‏شود و اين كلام در مقام تفصيل يعنى احكام هر موضوعى را جدا جدا ذكر كردن است، و حرف واو خاصيت حرف اما را دارد، كانه فرمود «اما مرد و زن دزد را چنين كنيد، و اما توبه‏كاران ايشان را چنان» و به همين جهت حرف «فاء» بر سر خبر يعنى جمله‏ ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ در آمده براى اينكه بطورى كه گفته‏اند در معناى جواب براى كلمه «اما» است‏[[10]](#footnote-10)

#### وجه اينكه در ﴿اَلسَّارِقُ وَ اَلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ «ايدى» به صورت جمع آمده است‏

و اما اينكه كلمه «يد - دست» را به صيغه جمع «ايدى» آورده با اينكه هر انسانى

دو دست بيشتر ندارد، و طبق قاعده بايد با صيغه تثنيه بياورد و بفرمايد: «فاقطعوا يداهما - پس دو دست آن زن و آن مرد را قطع كنيد».

بعضى از مفسرين گفته‏اند علتش اين بوده كه چنين استعمالى شايع است، (خود ما هم وقتى مى‏خواهيم بگوئيم دو دست من درد مى‏كند مى‏گوئيم دست‏هايم درد مى‏كند).

ولى وجه صحيح اين است كه بعضى از اعضاى بدن آدمى، و يا بيشتر آنها جفتى است، مانند دو طرف پيشانى، دو ابرو، دو چشم، دو گوش، دو دست دو پاى، دو قدم و...

وقتى به ضمير دو نفر و يا به دو چيز و دو نفر اضافه شود قهرا دو جفت مى‏شود، ساده‏تر بگويم: دو دست دو نفر چهار دست مى‏شود و چهار دست جمع است، پس در باره دو نفر بايد به صيغه جمع بگوئيم: «اعينهما» و «ايديهما» و «ارجلهما»، و امثال آن، و چون وضع در مورد اعضاى جفتى بدن انسان چنين بوده، رفته رفته اين وضع را در باره اعضاى تكى بدن نيز سرايت دادند، يعنى وقتى خواستند بگويند: «من پشت و شكم آن دو نفر را از ضربت شلاقم پر از سياهى كردم»، مى‏گويند: «ملات ظهورهما و بطونهما ضربا»، و ظهر و بطن را به صيغه جمع مى‏آورند، با اينكه ظهر و بطن دو نفر «ظهرين و بطنين» است، در قرآن كريم هم اين طور تعبير آمده و فرموده: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اَللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ و كلمه «يد» به معناى عضوى است كه از شانه‏ها شروع و به سر انگشتان ختم مى‏شود و مراد از آن در آيه مورد بحث آن طور كه سنت تفسير كرده، دست راست است، و قطع يد، هم با قطع آن از شانه صادق است و هم با قطع قسمتى از آن، و قطع به معناى بريدن به وسيله آلت قطاع است.

﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اَللَّهِ﴾ ظاهرا كلمه «جزاء» در موضع حال از قطع باشد، قطعى كه از جمله «فاقطعوا» فهميده مى‏شود، و معناى آيه در مجموع چنين است كه «دست دزد را قطع كنيد، در حالى كه اين قطع عنوان كيفر داشته باشد، كيفر در برابر عمل زشتى كه كرده‏اند، و در حالى كه اين بريدن عذابى است از ناحيه خداى تعالى» كلمه: «نكال» به معناى عقوبتى است كه به مجرم مى‏دهند تا از جرائم خود دست بر دارد، و ديگران هم با ديدن آن عبرت بگيرند.

و اين معنا يعنى نكال بودن قطع، مصحح و باعث آن شده كه جمله: ﴿فَمَنْ تَابَ

مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اَللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ...﴾ بر آن متفرع شود، كه حاصل آن تفريع چنين مى‏شود: حال كه قطع دست دزد نكالى است از خداى تعالى تا شخص عقوبت شده و از گناه خود بر گردد، پس اگر دزدى بعد از دزديش توبه كند و خود را اصلاح نمايد، به طورى كه ديگر پيرامون دزدى نگردد - كه همين معناى توبه را تثبيت مى‏كند - خداى تعالى توبه‏اش را مى‏پذيرد و مغفرت و رحمتش به وى بر مى‏گردد براى اينكه خداى تعالى غفور و رحيم است، هم چنان كه خودش فرموده: ﴿مَا يَفْعَلُ اَللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ، وَ كَانَ اَللَّهُ شَاكِراً عَلِيماً﴾ .

در آيه مورد بحث يعنى در مساله بريدن دست دزد، مطالب بسيار ديگرى هست كه مربوط به فقه است و بايد آنها را در كتب فقهى ديد.

#### تعليل آمرزيدن سارق تائب به مالكيت مطلقه الهى و قدرت او بر هر چيز

﴿أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اَللَّهَ لَهُ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ...﴾ اين آيه در موضع تعليل مطلب آيه سابق است، كه سخن از قبول توبه سارق و سارقه داشت، و مى‏فرمود: اگر آن مرد و اين زن دزد توبه كنند و بعد از آنكه ظلم كردند، خود را اصلاح نمايند خداى تعالى توبه‏شان را مى‏پذيرد، براى اينكه خداى سبحان بعد از آنكه مالك آسمان‌ها و زمين است، و بعد از آنكه هر مالكى مى‏تواند در مملكت و ما يملك خود و در رعيت و ملك خود هر حكمى كه دوست مى‏دارد بكند، و هر اراده‏اى كه بكند چه عذاب باشد و چه رحمت به كرسى بنشاند، يكى از عذاب و يكى ديگر را آمرزش بدهد، تا ببينى حكمت و مصلحت چه اقتضا كند، پس او مى‏تواند سارق و سارقه را اگر توبه نكنند عذاب كند و اگر توبه كنند بيامرزد.

﴿وَ اَللَّهُ عَلىَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ﴾ اين جمله نيز تعليل جمله قبل است يعنى جمله‏ ﴿لَهُ مُلْكُ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ﴾، كه مى‏خواهد بفرمايد ملك «به ضمه ميم» از شؤون قدرت است هم چنان كه ملك، (بكسره ميم) از فروع خلقت و ايجاد و يا به عبارتى از قيمومت الهيه است.

توضيح اينكه خداى تعالى خالق همه اشياء و پديد آرنده آنها است، پس هيچ چيزى نيست مگر آنكه خودش و هر اثرى كه دارد از آن خداى سبحان است، او است كه دهنده هر داده‏اى است، و منع كننده هر چيزى است كه نداده، پس او مى‏تواند در هر چيزى تصرف كند،

و اين همان «ملك» بكسره ميم است، كه خود خداى تعالى در باره آن مى‏فرمايد: ﴿قُلِ اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلْقَهَّارُ﴾ و نيز مى‏فرمايد: ﴿اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَيُّ اَلْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي اَلسَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي اَلْأَرْضِ﴾[[11]](#footnote-11).

علاوه بر اينكه خداى تعالى به حكم اين آيات، خالق اشياء و آثار آنها است، قادر است بر اينكه هر گونه تصرفى را - كه اراده كند - بنمايد، زيرا هر چيزى كه فرض شود ذاتش و آثار ذاتش از او است، پس او مى‏تواند حكم خود را در آن چيز به كرسى بنشاند، و اراده خود را به اجرا در آورده و عملى سازد ملك (به ضمه ميم) و سلطنت هم همين است، پس خداى تعالى مالك است براى اينكه قيوم بر هر چيز و سلطان و ملك است و براى اينكه قادر بر نفوذ دادن مشيت و اراده خويش بوده و از آن عاجز نيست.

### بحث روايتى رواياتى در باره شان نزول آيه شريفه مربوط به حكم محارب، و كيفيت اجراى آن احكام‏

در كافى به سند خود از ابى صالح از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرموده: عده‏اى از قبيله بنى ضبه در حالى كه همه بيمار بودند به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) رسيدند، حضرت به ايشان دستور داد چند روزى نزد آن جناب بمانند تا بيماريشان بر طرف شده و بهبود يابند، آن گاه ايشان را به جنگ خواهد فرستاد، اين عده مى‏گويند: از مدينه خارج شديم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) ما را مامور كرد تا در بيابان مدينه نزد شتران صدقه برويم و از شير آنها بخوريم و بول آنها را بنوشيم و ما چنين كرديم تا همه بهبودى يافتيم و كاملا نيرومند شديم، امام (علیه السلام) اضافه كردند كه اين عده همين كه نيرومند شدند، سه نفر از چوپانهاى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را به قتل رساندند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) على (علیه السلام) را براى دستگيرى و سركوبى آنان روانه كرد، حضرت على آنان را در يك وادى پيدا كرد كه به حال سرگردانى افتاده بودند، چون آن بيابان نزديكى‏هاى يمن بود و آنان نمى‏توانستند از آن وادى خارج شوند، پس على (علیه السلام) اسيرشان كرده به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آورد، و آيه شريفه: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ﴾ در اين مورد

نازل شد.

مؤلف: اين روايت را با اندكى اختلاف شيخ طوسى نيز به سند خود از ابى صالح از آن حضرت نقل كرده‏ و عياشى هم آن را در تفسير خود از آن جناب آورده و در آخر نقل او آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از ميان چهار مجازاتى كه در آيه آمده «بريدن دست و پايشان به خلاف» را اختيار كرد و اين داستان در جوامع اهل سنت كه از آن جمله صحاح سته است، به چند طريق نقل شده: چيزى كه هست روايات اهل سنت اختلافى در نقل خصوصيات داستان دارند مثلا در بعضى از آن روايات آمده كه بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر آنان دست يافت، هم دست و پايشان را بر خلاف قطع كرد و هم چشمشان را از كاسه در آورد و در بعضى از آنها آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بعضى از آنها را كشت، و به دار زد، و دست و پايشان را قطع كرد و چشمهايشان را از كاسه در آورد ، و در بعضى ديگر آمده كه فقط چشمهايشان را در آورد، آن هم به اين خاطر كه آنان چشم چوپانها را در آورده بودند ، و در بعضى ديگر آمده كه خداى تعالى رسول گرامى خود را از در آوردن چشمها نهى كرد، و آيه شريفه در همين مورد نازل شده كه آن جناب را از اينكه مثله كرده مورد عتاب قرار داده و فرمود كه تنها يكى از اين چهار مجازات مشروع است و غير آن مشروع نيست. و در بعضى ديگر از آنها آمده كه آن جناب تصميم گرفت چشمهاشان را در آورد، ولى در نياورد ، و همچنين در خصوصيات ديگر اين قصه اختلاف هست.

و در رواياتى كه از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) وارد شده اسمى از چشم در آوردن برده نشده است.

و در كافى به سند خود از عمرو بن عثمان بن عبيد الله مدائنى از امام ابى الحسن رضا

(علیه السلام) روايت كرده كه شخصى از آن جناب از قول خداى عز و جل پرسيد كه فرموده: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي اَلْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا...﴾ كه آن چه عملى است كه هر كس مرتكب شود مستوجب يكى از اين چهار مجازات مى‏گردد؟ امام فرمود: اينكه با خدا و رسولش محاربه كند و در گستردن فساد در زمين بكوشد و مثلا كسى را به قتل برساند كه به همان جرم كشته مى‏شود. و اگر هم «بكشد» «و هم مالى را بر بايد»، هم كشته و هم بدار آويخته مى‏شود، و اگر مال را بدزدد ولى كسى را نكشد تنها دست و پايش بطور خلاف قطع مى‏گردد، و اگر شمشير بكشد و به محاربه خدا و رسول برخيزد و فساد را هم در زمين بگستراند ولى نه كسى را بكشد و نه مالى را بدزدد، از آن شهر تبعيد مى‏شود عرضه داشتم: چگونه تبعيد مى‏شود؟ و حد و اندازه تبعيد چيست؟ فرمود: از آن شهرى كه در آن شهر دست به چنين كارهايى زده به شهرى ديگر تبعيد مى‏شود، و به اهل آن شهر مى‏نويسند كه اين شخص به جرم فساد انگيزى از فلان شهر بدينجا تبعيد شده، با او مجالست و معامله نكنيد و به او زن ندهيد و با او هم سفره نشويد و در نوشيدنيها با او شركت مكنيد، اينكار را به مدت يك سال با او مى‏كنند، اگر در بين سال خودش از آن شهر به شهرى ديگر رفت باز به اهل آن شهر همين سفارش‏ها را مى‏نويسند تا يك سالش تمام شود، پرسيدم: اگر به طرف سرزمين شرك حركت كرد تا در آنجا سكونت كند چطور؟ فرمود: اگر چنين كرد بايد مسلمانان با اهل آن شهر قتال كنند.

مؤلف: اين روايت را شيخ در تهذيب‏ و عياشى در تفسيرش از ابى اسحاق مدائنى از آن جناب نقل كرده‏اند ، و روايات در اين معانى از ائمه اهل بيت (علیهم السلام) بسيار نقل شده و همچنين به چند طريق از طرق اهل سنت روايت شده‏ ، و در بعضى از روايات آنان آمده كه امام مسلمين مختار است در اينكه او را بكشد و يا بدار بزند و يا دست و پايش را بر عكس و بطور خلاف قطع كند، و يا اينكه تبعيدش كند ، و نظير اين مطلب مطلبى است كه در بعضى از روايات شيعه نيز نقل شده كه اختيار با امام است، نظير روايتى كه كافى آن را با ذكر سند از جميل بن دراج از امام صادق (علیه السلام) نقل كرده كه در تفسير آيه مورد بحث از آن جناب پرسيدم: از اين حدودى كه خداى تعالى در باره محارب معين كرده كدامش بايد اجرا شود؟

فرمود: اختيار و تشخيص اينكه كدام اجرا شود با امام است، اگر خواست قطع مى‏كند، و اگر خواست تبعيد مى‏كند، و اگر خواست بدار مى‏آويزد، و اگر خواست به قتل مى‏رساند، عرضه داشتم به كجا تبعيد مى‏كند؟ فرمود: به يك شهر ديگر و اضافه كردند كه على (علیه السلام) دو نفر را از كوفه به بصره تبعيد كردند.[[12]](#footnote-12)

اين بحث مفصل است، كه تمام آن در كتب فقهى ايراد شده، چيزى كه هست آيه شريفه خالى از اشعار به ترتيب در بين حدود نيست، اشعار دارد بر اينكه چهار حد نامبرده در عرض يكديگر نيستند بلكه طبق مراتب فساد مترتب مى‏شود، اگر جرم كوچك است، قطع، و اگر بزرگ است نفى و اگر بزرگتر است چوبه دار، و اگر باز هم بزرگتر است قتل، چون ترديد بين قتل و دار و قطع و نفى چهار كيفر برابر و همسنگ يكديگر نيستند، بلكه از حيث شدت و ضعف مختلفند و اين خود قرينه‏اى عقلى است بر بودن ترتيب بين آنها.

#### محارب از جهت اينكه محارب و مفسد است كشته مى‏شود، نه به عنوان قصاص تا به عفو اولياء دم كشته نشود

هم چنان كه ظاهر آيه شريفه اين است كه حدود نامبرده در آيه حدود، محاربه و فساد است، پس كسى كه شمشير بكشد و سعى در گستردن فساد بكند و كسى را بكشد، بدين جهت كشته مى‏شود كه هم محارب است و هم مفسد، نه بدين جهت كه از قاتل قصاص بگيرند تا در نتيجه اگر اولياى خون، قاتل را ببخشند يعنى از كشتن او صرفنظر نموده به گرفتن خون‏بها راضى شوند، قصاص ساقط شود، چنين نيست يعنى اگر اولياى خون، قاتل را ببخشند، باز بايد كشته شود، هم چنان كه عياشى اين معنا را در تفسيرش از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل كرده و در آن نقل آمده كه ابو عبيده به آن حضرت عرضه داشت: اصلحك الله بفرمائيد اگر اولياى مقتول او را عفو كنند باز هم كشته شود؟ امام باقر (علیه السلام) فرمود: اگر هم او را عفو كنند باز امام بايد او را به قتل برساند، براى اينكه او محارب است، هر چند كه قاتل و سارق هم هست، مجددا ابو عبيده پرسيد: حال اگر اولياى مقتول بخواهند از او خون‏بها بگيرند و سپس رهايش كنند مى‏توانند چنين كنند؟ فرمودند: بايد كشته شود.

و در در المنثور است كه ابن ابى شيبه، و عبد بن حميد، و ابن ابى الدنيا، (در كتابش الاشراف)، و ابن جرير، و ابن ابى حاتم، همگى از شعبى روايت كرده‏اند كه گفت: حارثة بن بدر تميمى از اهل بصره فساد در ارض نموده و محاربه نيز كرد، يعنى شمشير براى افرادى كشيد، و با چند نفر از دودمان قريش صحبت كرد تا شفاعتش را نزد على بكنند، آنها قبول نكردند، مرد

نزد سعيد بن قيس همدانى آمد، سعيد بن قيس جريان را به عرض على بن ابى طالب رساند كه يا امير المؤمنين كيفر كسانى كه با خدا و رسولش محاربه مى‏كنند و در زمين فساد راه مى‏اندازند چيست؟ در پاسخ آيه شريفه را تلاوت كردند، كه: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ اَلْأَرْضِ﴾، آن گاه تتمه آيه را خواندند كه: ﴿إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ سعيد عرضه داشت: هر چند اين مجرم حارثة بن بدر باشد؟ و اضافه كرد كه اين حارثة بن بدر است كه توبه كرده آيا امنيت دارد يا نه؟ فرمود: بله، پس سعيد برخاست و حارثه را نزد على (علیه السلام) آورد و او با على بيعت كرد، و حضرت بيعتش را قبول نمود و امان نامه را به او داد.

مؤلف: اينكه در روايت آمده كه سعيد گفت: «هر چند حارثة بن بدر» باشد، ضميمه‏اى است كه سعيد انضمام به آيه كرده، تا مطلق بودن آيه نسبت به همه توبه‏كاران از محاربه و افساد روشن شود، و اينطور تعبيرها در كلام زياد است.

و در كافى به سند خود از سورة بن كليب روايت كرده كه گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم مردى از منزلش خارج مى‏شود كه به مسجد برود، و يا كار ديگرى انجام دهد مردى به او ايست مى‏دهد، و چون مى‏ايستد او را كتك مى‏زند و سپس جامه او را مى‏گيرد و مى‏برد، حكمش چيست؟ حضرت فرمود: علمايى كه در اطراف شما هستند - يعنى علماى اهل سنت - چه نظرى داده‏اند؟ عرضه داشتم: مى‏گويند: اين محارب نيست بلكه اخافه و شرارت علنى است، چون محارب آن كسى است كه در آبادى‏هاى مشرك نشين باشد، حضرت فرمود: به نظر تو جرم كدام يك بيشتر است، محارب در دار شرك يا محارب در دار اسلام؟ مى‏گويد: من عرضه داشتم: محارب در دار اسلام جرمش بيشتر است، فرمود: اينگونه افراد كه مورد سؤال تو بودند اهل اين كلام خداى عز و جلند كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ اَلَّذِينَ يُحَارِبُونَ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ...﴾ .

مؤلف: اينكه امام اشاره كرد به قومى كه در اطراف تو هستند، و راوى از آنها نقل كرد كه چنين و چنان مى‏گويند همانطور كه گفتيم منظور از آن علماى اهل سنت است و مدركشان مطلبى است كه در بعضى از روايات شان نزول از ضحاك آمده كه او گفته: اين آيه در باره

مشركين نازل شده، و نيز در تفسير طبرى آمده كه عبد الملك بن مروان به انس نوشت معناى اين آيه چيست و انس در پاسخش نوشت كه اين آيه در شان آن چند نفر عرنيها كه شاخه و گروهى از بجيله بودند نازل شده، انس اضافه كرده كه اين چند نفر از اسلام برگشتند، و آن چوپان را كشته شتران را با خود بردند، و سر راه را بر مردم گرفته، امنيت را از بين بردند و حتى با زنانى فجور و زنا كردند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از جبرئيل حكم آنان را پرسيد كه بطور كلى در باره محارب چه قضاوتى بايد كرد؟ جبرئيل گفت: كسى كه دزدى كند و راه را ناامن كند، ناموس محترم را حلال بداند، و يا به عبارتى با زن مردم زنا كند، بايد او را بدار بياويزى‏

رواياتى از اين قبيل.

و ليكن آيه شريفه بدان جهت كه مطلق است مؤيد خبر كافى است، و ما اين را هم مى‏دانيم كه روايات شان نزول نمى‏تواند ظاهر آيه‏اى را مقيد كند.

#### رواياتى در ذيل جمله:﴿وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ﴾

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ...﴾ آمده كه امام فرمود يعنى به وسيله امام به درگاه او تقرب بجوئيد.

مؤلف: يعنى به وسيله اطاعت امام به درگاه خدا تقرب بجوئيد، و اين روايت هم از باب تطبيق كلى بر مصداق است مى‏خواهد بفرمايد يكى از روشن‏ترين مصاديق وسيله، اطاعت امام است، نه اينكه اطاعت امام وسيله منحصر به فرد باشد، و نظير آن روايتى است كه از ابن شهراشوب نقل شده كه گفت امير المؤمنين (علیه السلام) در تفسير آيه‏ ﴿وَ اِبْتَغُوا إِلَيْهِ اَلْوَسِيلَةَ﴾ فرمود: منم وسيله خداى تعالى.

و قريب به آن روايت، روايتى است كه در كتاب بصائر الدرجات به سند صاحب كتاب از سلمان فارسى از على (علیه السلام) نقل شده، و بعيد نيست كه اين دو روايت از باب تطبيق نباشد، بلكه از باب تاويل باشد و اين با خواننده است كه در متن آن دو، دقت كند و ببيند كه چه مى‏فهمد؟ تطبيق يا تاويل؟ .

و در مجمع البيان است كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت شده كه فرمود: از

خداى تعالى براى من درخواست وسيله كنيد كه «وسيله» درجه‏اى است در بهشت كه به جز يك نفر به آن درجه نمى‏رسد و اميدوارم آن يك بنده خدا من باشم.

و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از ابى سعيد خدرى روايت آورده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: هر گاه حالت در خواست از خدا پيدا كرديد از خداى تعالى براى من وسيله را بخواهيد، عرضه داشتيم وسيله چيست؟ فرمود: وسيله درجه من در بهشت است (تا آخر حديث) و اين حديث بيش از اينها است، حديثى است طولانى و معروف به «حديث وسيله» .

و شما خواننده محترم وقتى در آن تدبر و دقت كنيد، و معناى آيه را با آن تطبيق دهيد، خواهيد ديد كه وسيله عبارت است از مقامى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نزد پروردگارش دارد، و آن جناب به وسيله آن مقام مى‏تواند به درگاه خداى تعالى تقرب جويد، و آل طاهرينش و بعد از آنان صالحان از امتش به آن جناب ملحق مى‏شوند، هم چنان كه در بعضى از روايات صادره از آل محمد (علیه السلام) آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دست به دامن پروردگارش مى‏زند و ما دست به دامن او مى‏زنيم و شما (شيعيان ما) دست به دامن ما مى‏زنيد.

و به همين معنا برگشت مى‏كند آن روايتى كه در سابق از قمى و ابن شهراشوب نقل كرديم و گفتيم كه احتمال مى‏رود اين دو روايت از باب تاويل باشد نه تطبيق و اميد آن هست كه ان شاء الله در آينده شرح اين معنا را در جايى مناسب بدهيم.

و از رواياتى كه ملحق به اين روايات است، آن روايتى است كه عياشى از ابى بصير نقل كرده كه گفت: من از امام باقر (علیه السلام) شنيدم كه مى‏فرمود: دشمنان على تنها كسانى هستند كه براى هميشه و ابدى در آتش خواهند بود، و خداى تعالى در باره آنان است كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ .

و در كتاب برهان در ذيل آيه شريفه: ﴿وَ اَلسَّارِقُ وَ اَلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ از تهذيب روايت آورده كه مؤلف آن يعنى شيخ (عليه الرحمه) به سند خود از ابى ابراهيم روايت كرده‏اند كه گفت: دست دزد را قطع مى‏كنند، ولى انگشت ابهام و كف دستش را قطع

نمى‏كنند و پايش را قطع مى‏كنند، ولى پاشنه پايش را باقى مى‏گذارند تا با آن راه برود.

#### با وضع نصاب در حد سرقت، خداى تعالى به بندگان تخفيف داده و ترحم فرموده است‏

و نيز در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت آورده كه گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: دست دزد را براى چه مقدار مال قطع بايد كرد؟ فرمود: براى يك چهارم دينار، مى‏گويد: عرضه داشتم: براى دو درهم چطور؟ فرمود براى يك چهارم دينار تا ببينى قيمت دينار چند درهم باشد، دو درهم يا بيشتر و يا كمتر، مى‏گويد: عرضه داشتم: بفرمائيد كسى كه كمتر از يك چهارم دينار بدزدد مگر دزد نيست و نام دزد بر او صادق نيست؟ و آيا او در آن حال كه مى‏دزدد نزد خدا سارق هست؟ فرمود: هر كس از مسلمانى چيزى را بدزدد كه صاحبش آن را در محفظه و حرز جاى داده عنوان سارق بر او صادق هست و نزد خدا نيز سارق به حساب مى‏آيد، ولى دستش در كمتر از يك چهارم دينار قطع نمى‏شود، قطع دست تنها مربوط به يك ربع دينار و بيشتر است، و اگر بنا باشد كه براى كمتر از ربع دينار هم دست دزد را قطع كنند، چيزى نمى‏گذرد كه عموم مردم بى دست مى‏شوند.

مؤلف: منظور امام (علیه السلام) از اينكه فرمود: «اگر قرار باشد دست دزد در كمتر از يك چهارم قطع شود...» اين است كه در حكم بريدن دست دزد از ناحيه خداى تعالى تخفيفى شده، و خداى تعالى به امت اسلام و به بندگانش ترحم فرموده، و اين معنا يعنى اختصاص حكم قطع به سرقت يك ربع دينار و يا بيشتر، از بعضى طرق اهل سنت نيز روايت شده، مثلا در صحيح بخارى و صحيح مسلم با ذكر سند از عايشه روايت آمده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده: دست دزد تنها در يك ربع دينار و بيشتر قطع مى‏شود

در تفسير عياشى از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روايت شده كه فرمود: وقتى دزد دستگير شد و وسط كف دستش قطع شد، اگر دوباره دزدى كند پايش نيز از وسط قدم قطع مى‏شود، و اگر بار سوم باز دزدى كرد به حبس ابد محكوم مى‏گردد، و در صورتى كه در آن زندان نيز مرتكب دزدى شد، كشته مى‏شود.

و در همان كتاب از زراره نقل كرده كه از امام ابى جعفر (علیه السلام) از مردى سؤال كرده كه دست راستش به جرم دزدى قطع شده و باز دزدى كرده، و در نوبت دوم پاى چپش

قطع شده و براى بار سوم مرتكب دزدى شده چه بايد كرد؟ حضرت فرمود: امير المؤمنين چنين كسى را حبس ابد مى‏كرد و مى‏فرمود: من از پروردگارم حيا مى‏كنم از اينكه او را طورى بى دست كنم كه نتواند خود را بشويد و نظيف كند و آن چنان بى پا كنم كه نتواند به سوى قضاى حاجتش برود.

آن گاه فرمود: بدين جهت هر گاه مى‏خواست دستى را قطع كند از پائين مفصل مى‏بريد، و آن گاه كه مى‏خواست پاى دزدى را قطع نمايد، از پائين كعب بلندى پشت قدم قطع مى‏كرد، و بارها تذكر مى‏داد كه حاكم نبايد از حدود غافل بماند.

#### استدلال قوى امام جواد (عليه السلام) در مورد مقدارى كه بايد از دست دزد قطع شود، و محكوم شدن فقهاى در بار معتصم‏

و در همان كتاب از زرقان - يكى از شاگردان ابن ابى داود - كه بسيار او را دوست مى‏داشت روايت آمده كه او گفت: روزى ابن ابى داود از كاخ معتصم بر مى‏گشت، ديدم كه افسرده و غمگين است، پرسيدم علت اندوه تو چيست؟ گفت: من امروز صحنه‏اى ديدم كه دوست مى‏داشتم بيست سال قبل مرده بودم، و اين صحنه را نمى‏ديدم مى‏گويد بدو گفتم مگر چه شده؟ و براى چه آرزوى مرگ مى‏كنى؟ گفت براى صحنه‏اى كه آن مرد سياه چهره يعنى ابو جعفر پسر على بن موسى الرضا (علیه السلام) امروز در حضور امير المؤمنين معتصم به وجود آورد، مى‏گويد به او گفتم: چگونه بوده است آن جريان؟ گفت سارقى عليه خود اقرار به سرقت كرده، از خليفه درخواست كرد او را با اقامه حد پاك كند، خليفه فقها را در مجلس خود گرد آورد، در حالى كه ابو جعفر محمد بن على را نيز احضار كرده بود، آن گاه از ما پرسيد كه دست دزد را از كجا بايد قطع كرد؟ مى‏گويد: از ميان آن جمع من گفتم بايد از مچ دست قطع شود، به دليل اينكه خداى تعالى در مساله تيمم فرموده: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ﴾ و ما مى‏دانيم كه در تيمم حد دست همان مچ دست است، عده‏اى از فقهاى حاضر نيز در اين فتوا با من اتفاق كردند.

عده‏اى ديگر گفتند: نه، اين درست نيست بلكه بايد از مرفق قطع شود خليفه پرسيد: دليل بر اين فتوا چيست؟ گفتند: دليلش اين است كه خداى تعالى در مساله وضو حد دست را مرفق قرار داده و فرموده: ﴿وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى اَلْمَرَافِقِ﴾.

ابن ابى داود آن گاه گفت: خليفه رو كرد به محمد بن على و گفت: تو در اين مساله چه نظر مى‏دهى اى أبا جعفر؟ محمد بن على در پاسخ گفت: اى امير المؤمنين اين آقايان سخن گفتند - يعنى جواب سؤال تو را دادند - خليفه گفت سخنان آنها را واگذار، مى‏خواهم بدانم

فتواى تو چيست؟ محمد بن على گفت يا امير المؤمنين مرا از نظر دادن معفو بدار، خليفه گفت تو را به خدا سوگند مى‏دهم نظريه‏اى كه دارى به من بگو، محمد بن على گفت: حال كه مرا به خداى تعالى سوگند مى‏دهى نظر من اين است كه اين دو دسته از فقها خطا رفتند، و سنت را در اين مساله تشخيص ندادند، براى اينكه قطع دست دزد بايد از بند اصول انگشتان باشد و كف دست بايد باقى بماند، خليفه پرسيد: دليل بر اين فتوايت چيست؟ محمد بن على گفت: دليلش گفتار رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است كه فرموده سجده سجود بايد بر هفت عضو بدن صورت بگيرد، 1 - صورت، 2 و 3 - دو دست، 4 و 5 - دو زانو، 6 و 7 - دو پا، و اگر دست دزد را از مچ قطع كنند، و يا از مرفق ببرند ديگر دستى برايش نمى‏ماند تا با آن سجده كند، خداى تعالى هم فرموده: ﴿وَ أَنَّ اَلْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾، محل سجده همه از آن خدا است، يعنى اين اعضاى هفتگانه كه بر آن سجده مى‏شود از آن خدا است، ﴿فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اَللَّهِ أَحَداً﴾ و چيزى كه از آن خدا باشد قطع نمى‏شود، معتصم از اين فتوا و اين استدلال تعجب كرد، و خوشش آمد، دستور داد دست آن دزد را از بيخ انگشتان قطع كنند، و كف دستش را باقى بگذارند ابن ابى داود گفت: وقتى محمد بن على اين نظريه را داد «و معتصم بر طبق آن عمل كرد» قيامت من بپاخاست و آرزو كردم كه كاش اصلا زنده نبودم.

ابن ابى زرقان مى‏گويد: ابن ابى داود گفت: بعد از سه روز به حضور معتصم رفتم و گفتم: خير خواهى براى امير المؤمنين بر من واجب است و من آنچه به عقلم مى‏رسد پيشنهاد مى‏كنم هر چند كه با دادن اين پيشنهاد به آتش دوزخ روم، معتصم پرسيد: پيشنهاد تو چيست؟ گفتم اين درست نيست و به صلاح سلطنت تو نبود كه به خاطر پيش آمدى كه كرده و امرى از امور دين كه بر تو مشكل شده و همه فقها و علماى رعيت خود را جمع بكنى آن گاه مساله خود را مطرح كنى، و از آنها نظريه بخواهى، در حالى كه همه فرزندان امير المؤمنين و امراى لشگرش و وزرايش و دفتردارانش همه ناظر جريانند و آنچه واقع شود به گوش مردم كه پشت در دربارند مى‏رسانند، آن وقت نظريه تمامى فقها و علماى رعيت خود را رها كند و سخن مردى را بپذيرد كه جمعيت اندكى از اين امت قائل به امامت اويند، و ادعا مى‏كند كه او سزاوارتر از امير المؤمنين به مقام خلافت است، مع ذلك به حكم او حكم كند و حكم همه فقها را ترك گويد؟! ابن ابى داود مى‏گويد وقتى سخنم به اينجا رسيد، رنگ امير المؤمنين تغيير كرد، و متوجه هشدارى كه من دادم شد، و گفت خدا در برابر اين خيرخواهيت خيرت دهد.

مى‏گويد روز چهارم دستور داد به فلانى كه يكى از دفترداران وزرايش بود به اينكه محمد بن على را به منزلش دعوت كند و او وى را دعوت كرد ولى او دعوت وى را نپذيرفت

و گفت شما كه مى‏دانيد من در مجالس شما شركت نمى‏كنم كاتب گفت من تو را دعوت مى‏كنم كه در منزلم طعامى ميل كنى، و با قدم مباركت منزل مرا تبرك سازى و در آخر گفت دعوت از ناحيه فلان بن فلان است، كه از وزراى خليفه است ناگزير محمد بن على به خانه آن وزير رفت، همين كه طعامى خورد درد مسموميت را احساس نموده و دستور داد كه مركبش را بياورند، صاحب خانه در خواست كرد بيشتر بماند، او گفت بيرون رفتن من براى تو بهتر است محمد بن على آن روز و آن شب را با آن وضع بسر برد تا از دنيا رخت به ديگر سراى برد.

مؤلف: اين داستان را به غير اين طريق نيز نقل كرده‏اند، و اگر ما همه روايت را با اينكه طولانى بود نقل كرديم، و نيز روايات قبلى را با اينكه مضمون مجموع آنها مكرر بود آورديم، براى اين بود كه اين روايات مشتمل بر بحث‌هايى قرآنى بود و خواننده مى‏توانست براى فهم آيات از آنها كمك بگيرد.

و در در المنثور است كه احمد و ابن جرير و ابن ابى حاتم از عبد الله بن عمر روايت كرده‏اند كه گفت: زنى در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مرتكب سرقت شد، و دست راستش قطع گرديد، بعد از قطع شدن دستش عرضه داشت: يا رسول الله آيا توبه من قبول است؟ فرمود: بله تو امروز از گناهت پاك شدى، آن چنان كه در روز تولدت از مادر بى گناه بودى و در اين واقعه بود كه آيه سوره مائده نازل شد كه: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اَللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ .

مؤلف: اين روايت از باب تطبيق است و اتصال آيه به ما قبل خود و نازل شدنش با ما قبلش، روشن است.

## [سوره المائدة (5):آيات 41 تا 50]

﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ مِنَ اَلَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَ مِنَ اَلَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ اَلْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَ مَنْ يُرِدِ اَللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اَللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ اَلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اَللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي اَلدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي اَلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٤١ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُقْسِطِينَ ٤٢ وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ اَلتَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اَللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ٤٣ إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ اَلَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ اَلرَّبَّانِيُّونَ وَ اَلْأَحْبَارُ بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا اَلنَّاسَ وَ اِخْشَوْنِ وَ لاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ ٤٤ وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ اَلْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ اَلْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ اَلْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ اَلسِّنَّ بِالسِّنِّ وَ اَلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ ٤٥ وَ قَفَّيْنَا عَلىَ آثَارِهِمْ بِعِيسَى اِبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ وَ آتَيْنَاهُ اَلْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً

لِلْمُتَّقِينَ ٤٦ وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ اَلْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ ٤٧ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ اَلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا اَلْخَيْرَاتِ إِلَى اَللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨ وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ اِحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اَللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ اَلنَّاسِ لَفَاسِقُونَ ٤٩ أَ فَحُكْمَ اَلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اَللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ٥٠﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى رسول! بعضى از افرادى كه قبلا گفته بودند ما ايمان آورديم و سپس به سوى كفر شتافتند تو را اندوهگين نسازد، كه اين اظهارشان زبانى است و دلهايشان ايمان نياورده، و نيز بعضى از آنان كه خود را يهودى مى‏خوانند و همواره سخن دروغ را مى‏پذيرند، و افرادى ديگر را كه نزد تو نيامده‏اند اطاعت مى‏كنند، همان توطئه‏گرانى را كه خود را پنهان كرده و براى عوام هر سخنى را بعد از علم به حقيقتش تحريف مى‏نمايند، از وجهه‏اى كه دارد بر مى‏گردانند، و تازه به افراد نامبرده مى‏گويند: اگر محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) در پاسخ فلان پرسشهايتان طبق همين آرايى كه ما داريم - يعنى همان مطالب تحريف شده - پاسخ داد قبول كنيد و گر نه زنهار زنهار، كه نزديكش مشويد، خدا مى‏خواهد آنان را به فتنه خود گرفتار كند، و تو اى رسول براى چنين كسانى در قبال خدا كارى نتوانى كرد، اينان همان كسانند كه خدا نخواسته است دلهايشان را پاك كند، در دنيا خفت و در آخرت عذابى عظيم دارند (41).

گوش اينان خريدار دروغ و هوسشان خوردن مالى است كه دين و مروتشان را تباه مى‏كند، پس اگر اينان نزدت آمدند مخيرى در اينكه بين آنان حكم بكنى و يا از آنان اعراض نمايى و در صورتى كه مصلحت را در اعراض ديدى بيمى از آنان به خود راه مده كه هيچ ضررى به تو نمى‏رسانند و اگر مصلحت ديدى كه حكم كنى به عدل حكم كن كه خدا عدالت‏پيشه‏گان را دوست مى‏دارد (42).

ليكن اينان هرگز تو را حكم قرار نمى‏دهند، و چگونه قرار دهند با اينكه توراتى كه حكم خدا در آن است نزد ايشان بود از آن روى گرداندند و اينان هرگز ايمان آور نخواهند بود (43).

تورات را نيز ما نازل كرديم كه در آن هدايت و نور بود و انبياء كه دين اسلام داشتند با آن در بين يهوديان حكم مى‏كردند، و همچنين علماى ربانى و مربى مردم و خبرگان از يهود و نصارا به مقدارى كه از كتاب خدا حفظ بودند و بر آن شهادت مى‏دادند طبق آن در بين مردم حكم مى‏كردند (پس شما علماى يهود عصر حاضر به هيچ انگيزه‏اى احكام و آيات تورات را دگرگون مسازيد نه به انگيزه ترس و نه به انگيزه طمع) پس از مردم نترسيد و تنها از من بترسيد و به طمع مال و آقايى، آيات مرا به بهايى اندك نفروشيد كه هر كس بدانچه خدا نازل كرده حكم نكند او و همفكرانش كافرانند (44).

و ما در تورات عليه يهوديان در باب قصاص حكم كرديم به اينكه جان قاتل در برابر قتلش و چشم جانى در برابر چشمى كه از ديگرى كور كرده و بينى جانى در برابر بينى ديگرى كه بريده شده، گرفته شود، و هر جراحتى كه جانى بر ديگران وارد آورده بر او وارد مى‏آورند، و قصاص مى‏گيرند - مگر آنكه آسيب ديده تصدق و احسان كند - پس اگر كسى تصدق كند و قصاص نگيرد، اين عمل نيكش كفاره گناهان او مى‏شود، - و باز تكرار مى‏كنم - كسى كه حكم نكند بدانچه خدا نازل كرده او و همفكرانش از ظالمانند (45).

ما به دنبال آن پيامبران عيسى بن مريم را با شريعتى فرستاديم كه مصدق شريعتى بود كه از تورات در بين يهوديان آن روز باقيمانده بود و به او كتاب انجيل را بشارت داديم كه در آن هدايت به اصول دين صحيح و نور بود، آن نيز مصدق احكام باقيمانده از تورات و هدايت به فروع دين و موعظه براى متقيان بود (46).

و اهل انجيل بايد بر طبق آنچه خدا در اين كتاب نازل كرده حكم كنند و كسى كه حكم نكند بدانچه خدا نازل كرده او و همفكرانش فاسق و عصيان‏پيشگانند (47).

اين كتاب را هم كه به حق بر تو نازل كرده‏ايم مصدق باقيمانده از كتاب‌هاى قبلى و مسلط بر حفظ آنها است پس در بين مسلمانان طبق آنچه خدا نازل كرده حكم كن و پيروى هوا و هوس آنان تو را از دين حقى كه نزدت آمده باز ندارد، براى هر ملتى از شما انسان‌ها، شريعتى قرار داديم و اگر خدا مى‏خواست همه شما را امتى واحد مى‏كرد - و در نتيجه يك شريعت براى همه ادوار تاريخ بشر تشريع مى‏كرد - و ليكن خواست تا شما امت‌ها را با دينى كه براى هر فرد فردتان فرستاده بيازمايد، بنابراين به سوى خيرات از يكديگر سبقت بگيريد، كه باز گشت همه شما به سوى خدا است، در آن هنگامه، شما را بدانچه در آن اختلاف مى‏كرديد خبر مى‏دهد (48).

باز تكرار مى‏كنم كه در بين مسلمانان بدانچه خدا نازل كرده حكم كن، و از هوا و هوس آنان پيروى مكن، و بترس از اينكه نسبت به بعضى از احكامى كه نازل شده، غافل و دچار فتنه‏ات سازند و اگر از قبول دعوتت اعراض مى‏كنند بايد بدانى كه علتش اين است كه قبلا گناهانى كرده بوده‏اند، و خدا مى‏خواهد اثر بعضى از آن گناهان را به ايشان برساند، - و آن همين است كه حق را نپذيرند - آرى بسيارى از مردم عصيانگرند (49).

اينان با اعراض خود از دين حق چه مى‏جويند و چه چيز به جز حكم جاهليت مى‏توانند بجويند و كيست كه حكمش بهتر از حكم خدا باشد؟ پس اينان مردمى صاحب يقين نيستند (50).

### بيان آيات

#### بيان زمينه و سياق اين آيات شريفه و ارتباط اجزاى آنها با يكديگر

اين آيات داراى اجزايى مرتبط به هم بوده و همه يك زمينه و يك سياق دارند كه از آن بر مى‏آيد در باره طائفه‏اى از اهل كتاب نازل شده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را در پاره‏اى از احكام تورات و اينكه آيا اين حكم از تورات است و يا نيست حكم قرار داده بودند، و اميد داشتند كه آن جناب حكمى بر خلاف حكم تورات كند تا بهانه‏اى به دست آورند و از حكم تورات فرار كنند و لذا به يكديگر مى‏گفتند: اگر بر طبق ميل شما حكم كرد آن را بگيريد و اگر همان حكم تورات را كرد از او بر حذر باشيد: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ، وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾.

و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آنان را به حكم تورات ارجاع داد، به همين جهت اهل كتاب از آن جناب اعراض كردند و نيز از سياق آيات بر مى‏آيد كه در آن ميان طائفه‏اى از منافقين بودند كه به هر طرف كه اهل كتاب متمايل مى‏شدند آنها نيز به همان سوى متمايل مى‏شدند و منظورشان اين بود كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را وادار سازند تا بر طبق هواى دل آنان حكمى بكند و در مساله‏اى كه براى اهل كتاب پيش آمده بود طرفدارى از اقوياء كند، و خلاصه همان رسم جاهليت را به كار گيرد ﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اَللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، با اين برداشتى كه ما از آيات مورد بحث كرديم رواياتى كه در شان نزول اين آيات وارد شده تاييد مى‏شود، چون در آن روايات آمده كه آيات مورد بحث در باره يهود نازل شده كه دو نفر از اشراف آنان با اينكه داراى همسر بودند مرتكب زنا شدند و خاخامهاى يهود مى‏خواستند به خاطر دل آنان حكم خداى در تورات كه در زناى محصنه سنگسار بود مبدل به شلاق كنند كسانى را به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرستادند تا از آن جناب حكم زناى محصن را بپرسند و به آنها سفارش كردند كه اگر آن جناب حكم كرد به شلاق زدن، قبول كنيد و اگر حكم كرد به سنگسار حكم او را رد كنيد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) حكم به سنگسار فرمود فرستادگان يهود از آن جناب روى گرداندند. رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از ابن صوريا از حكم تورات در باره زناى محصنه پرسيد و او را به خداى تعالى و آيات او سوگند داد كه راست بگويد و حكم تورات را و آنچه را كه در اين مساله حق مى‏داند كتمان نكند.

ابن صوريا حكم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را تصديق كرد و گفت: حكم رجم هم اكنون در تورات موجود است (تا آخر داستان) كه ان شاء الله روايتش در بحث روايتى آينده

خواهد آمد .

و اين آيات در عين اينكه در باره داستانى شخصى نازل شده بياناتش مستقل است و مقيد به آن قصه نيست و اين خود از مشخصات آيات قرآنى است كه هر چند در باره شان نزول معينى نازل شده باشد و سبب خاصى از حوادث واقعه، زمينه نزول آن آيات باشد مع ذلك آن سبب خاص به عنوان مصداقى از مصاديق بسيار تلقى شده كه بعدها نيز تحقق مى‏يابد و اين بدان جهت است كه قرآن كريم در باره عصر نزولش و مردم آن عصر نازل نشده كتابى است جهانى و دائمى، مقيد به زمان و مكان خاصى نيست و به قوم يا حادثه خاصى اختصاص ندارد، هم چنان كه در آن آمده: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ و نيز فرموده: ﴿تَبَارَكَ اَلَّذِي نَزَّلَ اَلْفُرْقَانَ عَلىَ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ و نيز فرموده: ﴿وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لاَ يَأْتِيهِ اَلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ .

﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ﴾ اين آيه شريفه خاطر خطير رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را از آنچه از نامبردگان در آيه مشاهده كرده است، تسليت و دلخوشى مى‏دهد و نامبردگان (منافقين) كسانى بودند كه به سوى كفر سرعت مى‏گرفتند يعنى به سرعت راه مى‏پيمودند و از افعال و اقوالشان موجبات كفر يكى پس از ديگرى مشاهده مى‏شود پس اين منافقين كافر و شتابگر در كفرشان هستند و معلوم است كه مسارعت «در كفر» معنايى دارد كه غير از آن معنايى است كه در مسارعت «به سوى كفر» است.

﴿مِنَ اَلَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ اين جمله بيانگر وضع همان كسانى است كه در جمله قبل در باره آنان فرمود كه: «در كفر مسارعت مى‏كنند» مى‏فرمايد: نامبردگان عبارتند از منافقينى كه به زبان مى‏گويند ايمان آورديم ولى دلهايشان ايمان نياورده و اينكه به جاى موصوف يعنى منافقين، صفت آنان را آورده و فرموده كسانى كه چنين و چنانند خود اشاره‏اى است به اينكه چرا رسول خدا

(صلى الله عليه وآله و سلم) را از غصه خوردن نهى كرد، هم چنان كه در جمله قبل نيز آمدن وصف ﴿اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ﴾ در جاى موصوف اشاره است به علت منتهى عنه و معناى آيه (و خدا داناتر است) اين است كه اى پيامبر اين منافقين به علت سرعت گرفتنشان در كفر تو را اندوهگين نسازند براى اينكه آنها با زبانهايشان ايمان آوردند نه با دلهايشان و اينان مؤمن نيستند و همچنين يهوديانى هم كه به نزد تو آمدند و گفتند آنچه را كه گفتند، وضع آنان نيز تو را اندوهگين نسازد.

﴿وَ مِنَ اَلَّذِينَ هَادُوا﴾ اين جمله بطورى كه از سياق كلام بر مى‏آيد عطف است بر جمله: ﴿مِنَ اَلَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا...﴾ و به هيچ وجه استينافى نيست، بنابراين جمله: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾ خبرى است براى مبتداى حذف شده و تقدير كلام هم سماعون... است.

و اين چند جمله هماهنگ در كل بيانگر حال كسانى است كه بر يهودى‏گرى خود پا فشارى داشتند نه منافقين، براى اينكه منافقينى كه در صدر آيه نامشان آمده بود حال و وضعشان با اوصافى كه در اين جمله‏ها آمده، مطابقت ندارد و اين معنا روشن است.

پس اين يهوديانى كه در اين آيه سخن از آنان رفته همان كسانى هستند كه سماع كذبند يعنى بسيار دروغ را مى‏شنوند و با علم به اينكه دروغ است آن را مى‏پذيرند چون اگر علم به دروغ بودن آن نداشته باشند صرف شنيدن دروغ صفت مذموم شمرده نمى‏شود و نيز اين يهوديان سماع به نفع قومى ديگرند يعنى به نفع قومى ديگر كه نزد تو نيامده‏اند بسيار دروغ مى‏شنوند و آن قوم هر چه دروغ بگويند اين يهوديان قبول نموده آنان را در هر چه كه از ايشان بخواهند اطاعت مى‏كنند و چون معناى شنيدن در دو جمله: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ و ﴿سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾ مختلف بوده بدين جهت كلمه: «سماعون» را تكرار كرد چون در جمله اول به معناى «گوش دادن» و در جمله دوم به معناى «پذيرفتن» است.

﴿يُحَرِّفُونَ اَلْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...﴾ يعنى كلمات را - بعد از آنكه هر يك در جاى خود قرار گرفته - تحريف مى‏كنند و اين جمله صفتى است براى جمله «لقوم آخرين» و همچنين جمله: ﴿يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾.

و آنچه از مجموع چند جمله مورد بحث بر مى‏آيد اين است كه عده‏اى از يهوديان در بين خود به يك حادثه و واقعه‏اى دينى مبتلا شدند، واقعه‏اى كه از نظر دين خودشان حكمى داشته ولى علمايشان آن حكم را بعد از ثبوت و استقرارش تغيير داده بودند و براى اينكه آن حكم اجرا

نشود اين عده يهود را به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرستاده و به آنان دستور دادند كه پيامبر اسلام را در كار خود حكم قرار دهند، اگر او نيز طبق حكم ما (يعنى همان حكم تحريفى) حكم كرد قبول كنند و اگر حكمى ديگر (يعنى همان حكمى كه علماى يهود از تورات دزديده و پنهان كرده بودند) كرد از قبول آن بر حذر باشند.

﴿وَ مَنْ يُرِدِ اَللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اَللَّهِ شَيْئاً﴾ ظاهرا اين جمله، جمله‏اى است معترضه و منظور از آن اين است كه روشن سازد كه اين يهوديان مفتون به فتنه‏اى الهى هستند و در نتيجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) خرسند و دلخوش گردد كه امر همه به دست خدا و محول به او است و خود آن جناب از ناحيه خدا مالك هيچ جهتى از جهات اين ماجرا نيست و به همين جهت هيچ موجبى براى غصه خوردن او نيست و هيچ راهى براى خلاصى از آن ندارد.

﴿أُولَئِكَ اَلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اَللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ به حكم اين جمله دلهاى اين منافقين بر همان قذارت و پليدى اولش باقى مانده به خاطر فسق‏هايى كه مكرر انجام مى‏دهند و به همان جهت خداى تعالى گمراهشان كرد و معلوم است كه خداى تعالى گمراه نمى‏كند مگر فاسقان را.

﴿لَهُمْ فِي اَلدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي اَلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ اين جمله تهديدى است براى آنان به اينكه خداى تعالى در دنيا خوارشان خواهد كرد كه ديديم چگونه كرد و هم در آخرت به عذابى دردناك گرفتارشان خواهد كرد.

#### معناى «سحت» در جمله «اكالون للسحت»

﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ راغب در مفردات گفته است كه: كلمه «سحت» به معناى پوسته‏اى است كه دور ريخته مى‏شود و اين كلمه در قرآن مجيد آمده آنجا كه فرموده: ﴿فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ (به ضمه ياء) البته بعضى اين جمله را به صورت: «فيسحتكم» (با فتحه ياء) خوانده‏اند، هيچ فرقى بين اين دو قرائت نيست براى اينكه چه بگويى: «سحته» و چه بگويى: «اسحته» معنايش يكى است و از همين باب است كه به محظور و عمل نادرستى كه مرتكبش را ننگين مى‏سازد «سحت» گفته مى‏شود كانه اينگونه اعمال، دين و مروت مرتكب را مى‏پوشاند و به صورت پوسته‏اى در مى‏آورد كه بايد دور ريخته شود و به همين معنا است كه در قرآن كريم فرموده: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ يعنى بسيار چيزهايى كه دين آنان را مى‏پوشاند. در كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز آمده آنجا كه فرمود: هر گوشتى كه از سحت (يعنى از غذاى حرام در بدن يك انسان) برويد آتش سزاوار به آن است و باز به همين جهت رشوه را «سحت»

خوانده‏اند .

پس معلوم شد هر مالى كه از راه حرام كسب شود سحت است و سياق آيه دلالت دارد بر اينكه مراد از «سحت» در آيه شريفه همان رشوه است و از ايراد اين وصف در اين مقام معلوم مى‏شود كه علماى يهود كه آن عده را به نزد پيامبر اسلام فرستادند در داستانى كه پيش آمده بوده براى اينكه به حكم واقعى خدا حكم نكنند رشوه گرفته بودند و حكمى غير حكم خدا كرده بودند چون اگر حكم خدا را اجرا مى‏كردند يك طرف از دو طرف نزاع متضرر مى‏شد و همين طرف با دادن رشوه ضرر را از خود دور ساخته بودند.

از همين جا روشن مى‏شود كه دو جمله: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ دو صفت است كه براى مجموع افراد مربوط به اين داستان ذكر شده و اما از نظر توزيع جمله اول صفت براى يهوديانى است كه نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمدند و جمله دوم صفت آن علمايى است كه رشوه گرفتند تا زنا كار سنگسار نشود البته هم جمله اول و هم جمله دوم شامل كسان ديگرى هم كه وضع آنان را دارند مى‏شود و حاصل معناى آيه اين است كه يهوديان دو طائفه‏اند يك طائفه علماى ايشانند كه رشوه خوارند و طائفه ديگر مقلدين ايشانند كه اكاذيب آن علما را گوش مى‏دهند و مى‏پذيرند.

﴿فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ...﴾ در اين جمله رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را مخير مى‏كند بين اينكه در آنان البته اگر آن جناب را حكم قرار دادند - حكم كند و يا از آنان اعراض نمايد و معلوم است كه انتخاب يكى از اين دو طرف از آن جناب صادر نمى‏شود مگر به خاطر مصلحتى كه آن جناب را وادار به آن سازد.

در نتيجه خداى تعالى امر را ارجاع به نظر و رأى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نموده است.

خداى تعالى سپس اين تخيير را بيان كرده به اينكه اگر از آنان اعراض كنى و حكمى نكنى هيچ ضررى براى تو ندارد و نيز سفارش فرموده كه اگر خواستى حكم كنى جز به قسط و عدل حكم نكنى، در نتيجه برگشت مضمون سر انجام به اين مى‏شود كه خداى سبحان راضى نمى‏شود كه غير حكم او را جارى كند يا بايد حكم او را جارى كند و يا اصلا در كارشان مداخله نكند تا اگر حكمى ديگر در بين آنان جارى شد به دست آن حضرت جارى نشده باشد.

قرآن وجود حكم خدا را در تورات فعلى تصديق مى‏كند، همانطور كه محرف بودن آن را اعلام نموده است‏

﴿وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ اَلتَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اَللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ در اين جمله مى‏خواهد شنونده را از رفتار يهوديان به شگفت وادار نمايد كه مى‏فرمايد يهود امتى است صاحب كتاب و شريعت و منكر نبوت و كتاب و شريعت تو، فعلا به واقعه‏اى بر خورده‏اند كه حكمش در كتاب خودشان نيز هست ولى نمى‏خواهند آن حكم را كه حكم خدا است جارى سازند، با اين حال چگونه به حكم تو كه آن نيز همان حكم خدا است تن در مى‏دهند؟ معلوم است كه تن در نمى‏دهند اينان از كتاب خدا و حكم آن گريزانند هرگز به آن ايمان نخواهند آورد.

و بر اساس اين معنا جمله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ چنين معنا مى‏دهد كه «يتولون» اعراض مى‏كنند از حكم واقعه به اينكه تورات نزد ايشان است و حكم خدا در آن تورات موجود است و جمله: ﴿وَ مَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ چنين معنا مى‏دهد كه اين طائفه از آنهايى نيستند كه به تورات و حكم آن ايمان بياورند پس اينها گروهى هستند كه از ايمان به تورات و به حكم تورات به سوى كفر گرائيده‏اند.

و ممكن است از جمله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ...﴾ فهميده شود كه منظور تولى و اعراض از حكمى است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بكند و از جمله: ﴿وَ مَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ فهميده شود كه منظور ايمان نياوردن آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است چون از مراجعه آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و تحكيم كردنشان آن جناب را همين معنا استفاده مى‏شود ممكن هم است منظور ايمان نياوردن به تورات و به رسول خدا (هر دو) باشد و ليكن معنايى كه قبلا كرديم با سياق آيات مناسب‏تر است و در اين آيه حكم تورات كه در آن ايام در دست يهوديان بوده تصديق شده و آن توراتى بوده كه بعد از فتح بابل، عزراء با اذن كورش پادشاه ايران جمع كرده و بنى اسرائيل را از اسارت بابلى‏ها نجات داده و اجازه داد كه از بابل به فلسطين برگردند و هيكل معبد يهود - را - كه به دست بابليها ويران شده بود - تعمير كنند و همين تورات در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و تا به امروز در دست يهود است پس قرآن تصديق مى‏كند كه در تورات موجود، حكم خدا وجود دارد هم چنان كه مى‏فرمايد كه در اين تورات تحريف و تغيير هست.

از همه اينها نتيجه مى‏گيريم كه در تورات موجود، و دائر در بين يهود امروز، مقدارى از تورات اصلى كه بر موسى (علیه السلام) نازل شده وجود دارد و مقدارى هم از مطالب تحريفى وجود دارد خلاصه در تورات اصلى دستبرد شده كه يا چيزهايى به آن اضافه كرده‏اند و يا از آن

انداخته‏اند و يا لفظ آن را و يا جاى آن را تغيير داده‏اند و يا تصرفاتى ديگر كرده‏اند، اين آن نظريه‏اى است كه از قرآن كريم در باره تورات استفاده مى‏شود و بحث دقيق و مفصل هم به همين نتيجه مى‏رسد.

#### تورات، متناسب با استعداد بنى اسرائيل، مشتمل است بر مقدارى از هدايت نه كل هدايت‏

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ﴾ اين آيه شريفه به منزله تعليل است براى مطالبى كه در آيه قبلى ذكر شده و اين آيه و آيات بعد از آن بيانگر اين معنايند كه خداى سبحان براى امت‌ها با اختلافى كه در عهد و عصر آنهاست شرايعى تشريع كرده و آن شرايع را در كتبى كه نازل كرده قرار داده تا به وسيله آن شرايع هدايت شوند و راه را از چاه تشخيص دهند و هر وقت با يكديگر بر سر حادثه‏اى اختلاف كردند به آن كتاب و شريعت مراجعه نمايند و انبيا و علماى هر امتى را دستور داده كه بر طبق آن شريعت و كتاب حكم كنند و آن شريعت را به تمام معنا حفظ نمايند و به هيچ وجه اجازه ندهند كه دستخوش تغيير و تحريف گردد و در مقابل حكمى كه مى‏كنند چيزى از مردم مطالبه نكنند كه هر چه مطالبه كنند ثمنى قليل است و در اجراى احكام الهى از احدى نترسند و تنها از خداى تعالى بترسند.

و اين معانى را با شدت هر چه بيشتر تاكيد كرده و آنان را از پيروى هواى نفس و تفتين دنياپرستان بر حذر باشند و اگر به اختلاف امت‌ها و زمانها احكامى مختلف تشريع كرده براى اين بوده كه امتحان الهى تمام شود چون استعداد زمانها به مرور مختلف مى‏شود و معلوم است كه دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با يك تربيت علمى و عملى و بر يك روال استكمال نمى‏كند هر استعدادى براى رسيدن به كمال مكتبى و تربيتى خاص به خود لازم دارد.

پس اينكه فرمود: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ﴾ معنايش اين است كه ما تورات را نازل كرديم كه در آن مقدارى احكام و معارف الهى و مايه هدايت وجود دارد و مقدارى نور بر حسب حال بنى اسرائيل و استعداد آنان در آن هست (آرى كلمه فيها دليل روشنى است بر اينكه اولا آنچه در تورات فعلى هست هدايت نيست بلكه در ميان مطالب تورات، هدايت وجود دارد و ثانيا آنچه از هدايت در تورات هست پاره‏اى از هدايت است نه كل هدايت و خلاصه چنان نيست كه براى همه بشر و در همه قرون كافى باشد «مترجم»).

و خداى تعالى در قرآن كريمش اخلاق عمومى بنى اسرائيل و خصوصيات نژادى آنان و مقدار فهمشان را ذكر كرد، به همين جهت در تورات از هدايت جز مقدارى را نازل نكرد و از نور جز بعضى از آن را قرار نداد چون بنى اسرائيل هم سابقه دار بودند (و انبيايى ديگر در ميان آنان برخاست) و هم امتى قديمى بودند و هم استعدادشان براى پذيرفتن هدايت اندك بود، قرآن

كريم در آيه زير با آوردن كلمه: «من» به اين نكته كه گفتيم تورات مشتمل بر مقدارى از هدايت است نه كل هدايت اشاره نموده و مى‏فرمايد: ﴿وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي اَلْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ .

﴿يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ اَلَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ در اين جمله اگر نبيين را به اسلام - كه همان تسليم شدن در برابر خداى تعالى است و تسليم شدن هم از نظر قرآن عبارت است از همان دين - توصيف كرد براى اين بود كه اشاره كرده باشد به اينكه دين در همه ادوار بشرى يكى است و آن عبارت است از اسلام و تسليم شدن براى خدا و استنكاف نكردن از عبادت او و اينكه احدى از مؤمنين به خدا - به اينكه تسليم خدا است و به اصطلاح مسلمان به معناى عام است - نمى‏تواند از قبول حكمى از احكام خدا و شريعتى از شرايع او را نپذيرد و از پذيرفتن آن استكبار كند.

﴿وَ اَلرَّبَّانِيُّونَ وَ اَلْأَحْبَارُ بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ يعنى: ما تورات را نازل كرديم كه در آن هدايت و نورى است كه انبيا كه تسليم خدا بودند براى يهوديان به آن هدايت و نور حكم مى‏كردند و نيز ربانيان و يا علمايى كه از هر چيزى بريدند و در علم و عمل فقط به خدا پيوستند - و يا كسانى كه تربيت بشر به ايشان و علم ايشان محول شده - البته اين معناى دوم بنابراين است كه كلمه ربانيان از رب و يا تربيت مشتق شده باشد - و همچنين احبار يعنى خبرگان از علماى يهود به آن هدايت و نور، حكم مى‏كردند چون خداى تعالى از آنان خواسته بود بدانچه او دستور مى‏دهد و از آنان خواسته حكم كنند و آن اين بود كه از كتاب خدا احكامش را نگهبان باشند و به همين جهت كه نگهبانان احكام خدا و حاملين آنند شاهدان بر كتاب خدا شدند تا در نتيجه تغيير و تحريفى در كتاب خدا رخ ندهد چون به فرض كه دشمنان در تورات نوشته شده، قلمى ببرند و تحريفى بكنند تورات تحريف نمى‏شود چون در سينه اين احبار و علماى ربانى محفوظ است بنابراين جمله: ﴿وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ به منزله نتيجه است براى جمله: ﴿بِمَا اُسْتُحْفِظُوا﴾ و معناى مجموع دو جمله اين است كه علماى ربانى و احبار و خبرگان يهود مامور شده بودند به حفظ تورات تا در نتيجه حافظ آن و شاهد بر آن باشند - هر جا اختلافى پديد آمد كه فلان حكم از تورات است يا نه اينان كه تورات را از بر دارند شهادت دهند كه هست يا شهادت دهند كه نيست.

و اين معنايى كه ما براى شهادت كرديم همان چيزى است كه سياق آيه به آن اشاره مى‏كند ولى بسا از مفسرين كه گفته باشند مراد از شهادت شهادت بر حكم پيامبر اسلام در مورد رجم است و اينكه حكم رجم و سنگسار در تورات هم ثابت است‏ و يا گفته باشند: مراد شهادت بر كتاب است و اينكه اين تورات از ناحيه خداى يگانه‏اى نازل شد كه احدى شريك او نيست. ليكن از جهت سياق و زمينه گفتار هيچ شاهدى بر اين دو معنا وجود ندارد.

#### ترس و طمع مانع بيان آيات الهى و احكام خدا نشود

﴿فَلاَ تَخْشَوُا اَلنَّاسَ وَ اِخْشَوْنِ وَ لاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً...﴾ اين جمله به شهادت اينكه حرف «فاء» كه كارش تفريع است بر سر آن آمده نتيجه گيرى و تفريع بر جمله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا...﴾ است و چنين معنا مى‏دهد: حال كه معلوم شد تورات از ناحيه ما نازل شده و مشتمل بر شريعتى است كه انبيا و ربانيان و احبار با آن شريعت بين شما حكم مى‏كنند پس زنهار كه چيزى از آن را كتمان كنيد و به انگيزه ترس و يا طمع احكام آن را تغيير دهيد اما انگيزه ترس به اينكه از مردم بترسيد و پروردگار خود را فراموش كنيد، نه چنين مكنيد بلكه تنها از خدا بترسيد كه ديگر از مردم نخواهيد ترسيد و اما انگيزه طمع به اينكه «آيات خدا را در برابر بهايى اندك بفروشيد» را كنار بگذاريد زيرا مال و جاه دنيوى امرى است زايل و باطل.

البته احتمال هم دارد كه جمله مورد بحث تفريع بر آن قسمت كه گفتيم نباشد بلكه از نظر معنا تفريع باشد بر جمله: ﴿بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ چون جمله‏اى كه گفتيم در حقيقت به معناى پيمان گرفتن از ربانيين و علما و احبار است كه تورات را حفظ كنند و اينكه شاهد بر آن باشند و آن را تغيير ندهند و در اظهار آن از غير خدا نترسند و با فروختن احكام آن بهاى اندك دنيا را نخرند هم چنان كه در جاى ديگر همين معنا را به صراحت آورده و فرموده: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ اَللَّهُ مِيثَاقَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اِشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾ و نيز فرموده: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا اَلْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا اَلْأَدْنىَ وَ يَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ اَلْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اَللَّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ وَ اَلدَّارُ اَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ ، وَ اَلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَ أَقَامُوا اَلصَّلاَةَ

إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُصْلِحِينَ﴾ .

و بعيد نيست اين معناى دوم با آيات بعد كه مشتمل بر تاكيد و تشديد است مناسب‏تر باشد چون در آيه 44 مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾ و كسانى كه بدانچه خدا نازل كرده حكم نمى‏كنند كافرانند.

#### تشريع حكم قصاص‏

﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... وَ اَلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ سياق اين آيه مخصوصا با در نظر گرفتن جمله: ﴿وَ اَلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ دلالت دارد بر اينكه مراد از اين آيه بيان حكم قصاص در اقسام مختلف جنايات يعنى قتل نفس و قطع عضو و زخم وارد آوردن است بنابراين زمينه جمله: ﴿اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ و مقابله در آن و در ساير جمله‏ها بين مقتص له و مقتص به واقع شده و خلاصه مى‏خواهد بفرمايد در باب قصاص نفس در مقابل نفس و چشم در مقابل چشم و بينى در مقابل بينى قرار مى‏گيرد و همچنين هر عضوى كه جانى از يك انسان سلب كند همان عضو از خودش گرفته مى‏شود پس حرف «باء» در همه اين جملات باء مقابله است مانند حرف باء در جمله: «خانه‏ام را فروختم به فلان مقدار يعنى در مقابل فلان مبلغ.»

در نتيجه برگشت جمله‏هاى واقع در يك سياق به اين است كه جان جانى در مقابل جانى كه تلف كرده از او گرفته مى‏شود و چشم جانى در مقابل چشم مجنى عليه از كاسه در مى‏آيد و بينى جانى در مقابل بينى مجنى عليه و گوش جانى در برابر گوش مجنى عليه و همچنين دندانش در برابر دندان او سلب شده و زخمى برابر زخمى كه به مجنى عليه وارد آورده بر او وارد مى‏آورند و در كوتاه‏ترين سخن با جانى همان معامله مى‏شود كه او با مجنى عليه كرده است.

و شايد منظور آن مفسر هم كه گفته جمله: ﴿اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ تقديرش «النفس مقتصة بالنفس» و يا تقديرش «النفس مقتولة بالنفس» است و همچنين ساير جمله‏ها

چيزى در تقدير دارند همين معنا باشد ولى هيچ حاجتى به تقدير گرفتن نيست بلكه جمله‏ها بدون تقدير هم تمام است و به قول معروف ظرف لغو است (ظرف - جار و مجرور - كه همان بالنفس و بالعين و غيره باشد اگر متعلق به مقدر باشد اصطلاحا مى‏گويند ظرفى است مستقر و اگر نباشد مى‏گويند ظرفى است لغو).

و اين آيه خالى از اشعار به يك نكته نيست و آن نكته اين است كه اين حكم غير آن حكمى است كه مى‏خواستند رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در ماجراى آنان حكم كند و آيات سابق متذكر آن بود براى اينكه سياق آيه مورد بحث با جمله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ...﴾ تجديد شده و سياق نوى گشته و حكم مذكور در تورات فعلى كه ان شاء الله تعالى نقل آن به زودى در بحث روايتى مى‏آيد موجود است.

﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ...﴾ يعنى كسى كه از اولياى قصاص مثلا ولى مقتول و يا خود مجنى عليه كه چشمش و يا عضو ديگرش را از دست داده و يا جراحتى بر داشته از جرم جنايتكار بگذرد و او را ببخشد و از قصاص كه حق او است صرفنظر كند اين چشم‏پوشى كفاره گناهان او و يا كفاره جرم و جنايت جانى مى‏شود.

و از زمينه گفتار آيه بر مى‏آيد كه چيزى در تقدير آن هست و تقدير كلام چنين است «فان تصدق به من له القصاص فهو كفارة له» يعنى اگر صاحب حق قصاص تصدق كند و صرف نظر نمايد همين عمل كفاره اوست «و ان لم يتصدق فليحكم صاحب الحكم بما انزل الله و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون - يعنى و اگر صاحب حق قصاص، از قصاص صرف نظر نكرد صاحب حكم - قاضى - بايد طبق آن دستورى كه خدا در قصاص نازل كرده حكم كند و آن حاكم و قاضى كه طبق ما انزل الله حكم نكند از ستمكاران است.» با اين بيان دو نكته روشن مى‏شود اول اينكه حرف «واو» در جمله: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ﴾ حرف عطف است و جمله را عطف مى‏كند بر جمله «من تصدق» نه اينكه حرف استينافى باشد هم چنان كه حرف «فاء» در جمله‏ ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ﴾ فاء تفريع است كه مفصل مطلب را بر مجمل آن تفريع مى‏كند نظير آيه قصاص كه مى‏فرمايد: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ‏ءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ .

و نكته دوم اينكه جمله: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ...﴾ از باب به كار بردن علت حكم است در جاى معلول آن، و تقدير كلام چنين است: «و ان لم يتصدق فليحكم بما انزل الله فان من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون - و اگر مجنى عليه صرف نظر نكرد، بايد كه حاكم بر طبق ما انزل الله حكم كند، زيرا كسى كه حكم مى‏كند ولى نه بر طبق ما انزل الله، از ستمگران است».

﴿وَ قَفَّيْنَا عَلىَ آثَارِهِمْ بِعِيسَى اِبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ﴾ كلمه «قفينا» از باب تفعيل، و مصدر آن تقفيه است و به معناى آن است كه چيزى را دنبال چيزى و بعد از آن قرار دهى و اين مصدر از كلمه «قفا» (پشت گردن) گرفته شده، و كلمه «آثار» جمع اثر است، و اثر به معناى حاصل از هر چيزى است كه با ديدن آن اثر پى به وجود آن چيز برده مى‏شود، ولى غالبا استعمالش در شكلى است كه از جاى پاى رونده، در زمين مى‏ماند، و ضمير جمع در «آثارهم» به انبيا بر مى‏گردد.

و عبارت: ﴿وَ قَفَّيْنَا عَلىَ آثَارِهِمْ بِعِيسَى اِبْنِ مَرْيَمَ﴾، استعاره به كنايه است و منظور از آوردن اين تعبير اين بوده كه بفهماند عيسى بن مريم (علیهاالسلام) نيز همان راهى را رفت كه انبياى قبل از او رفتند و آن عبارت بود از طريق دعوت به توحيد و تسليم شدن در برابر خداى تعالى.

و جمله: ﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ﴾ بيانگر جمله قبلى و اشاره است به اينكه دعوت عيسى بن مريم (علیهاالسلام) همان دعوت موسى (علیه السلام) بوده، و هيچ جدايى بين آن دو نبوده است.

#### در قرآن جزئيات نزول انجيل بر عيسى (علیه السلام) ذكر نشده است‏

﴿وَ آتَيْنَاهُ اَلْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ﴾ سياق و زمينه آيات از اين جهت كه متعرض حال شريعت‏هاى موسى و عيسى و محمد (علیه السلام) است و در باره كتب اين انبيا نازل شده اقتضا مى‏كند كه اين كتاب‌ها با يكديگر تطابق داشته باشند و لازمه آن چند چيز است.

اول اينكه انجيل نامبرده در آيه - كه معنايش بشارت است - كتابى بوده كه بر حضرت مسيح (علیه السلام) نازل شده نه صرف اينكه يك بشارت باشد، خلاصه مطلب اينكه در آيه مورد بحث معناى لغوى اين كلمه منظور نيست، بلكه معناى اصطلاحى و معروفش منظور است، چيزى كه هست خداى تعالى جزئيات كيفيت نزول انجيل بر آن جناب را ذكر نكرده، آن طور كه در باره تورات و انجيل ذكر كرده در باره تورات فرموده: ﴿قَالَ يَا مُوسىَ إِنِّي اِصْطَفَيْتُكَ عَلَى اَلنَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَ بِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَ كُنْ مِنَ اَلشَّاكِرِينَ وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي اَلْأَلْوَاحِ مِنْ

كُلِّ شَيْ‏ءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿أَخَذَ اَلْأَلْوَاحَ وَ فِي نُسْخَتِهَا هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ .

و در خصوص قرآن كريم فرموده: ﴿نَزَلَ بِهِ اَلرُّوحُ اَلْأَمِينُ عَلىَ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ اَلْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي اَلْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ ، ولى خداى سبحان در باره جزئيات و چگونگى نزول انجيل و مشخصات آن چيزى در قرآن كريم نياورده، تنها در آيه قبلى نزول آن را بر عيسى در مقابل نزول تورات بر موسى (علیه السلام) و نزول قرآن بر محمد (صلى الله عليه وآله و سلم) ذكر كرده، و اين خود دلالت دارد بر اينكه انجيل كتابى مستقل بوده در مقابل تورات و قرآن.

اين لازمه اول آيه مورد بحث بود، لازمه دومش اين است كه جمله: ﴿فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ﴾ كه در وصف انجيل است، در مقابل جمله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ﴾ باشد كه در وصف تورات است، و معلوم است كه منظور از هر دو جمله اين است كه آن دو كتاب مشتمل بودند بر معارفى و احكامى، چيزى كه هست اينكه در آيه براى دومين بار فرموده: ﴿وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ خود دليل است بر اينكه هدايتى كه در بار اول ذكر شد غير از هدايتى است كه در باره دوم ذكر كرده و كلمه موعظت آن را تفسير كرده، پس هدايت اول عبارت است از نوعى معارف كه مردم با آن معارف در باب اعتقادات هدايت مى‏شوند و اما هدايت دوم عبارت است از معارفى كه بشر به وسيله آن در مرحله عمل هدايت مى‏شود، پس تقواى دينى منظور از هدايت

دوم است.

و بنابراين ديگر براى كلمه «و نور» مصداقى نمى‏ماند، مگر احكام و شرايع، و اى بسا تدبر در احكام نيز مساعد با اين نظريه باشد، براى اينكه احكام و شرايع امورى هستند كه انسان از آنها نور مى‏گيرد و در نور و تنور آن راه زندگى را مى‏سپرد، قرآن كريم نيز همين اثر را براى دين مبين اسلام و احكام و شرايعش قائل است و مى‏فرمايد: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ﴾ .

از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از كلمه «هدى» كه در توصيف تورات و هم در توصيف انجيل بار اول ذكر شده، نوع معارف اعتقاديه چون توحيد و معاد است، و مراد از نور در هر دو جا نوع شرايع و احكام است، و مراد از «هدى» در باره دوم كه تنها در وصف انجيل آمده نوع مواعظ و نصايح است، (و خدا داناتر است).

و نيز روشن گرديد كه چرا كلمه «هدى» در آيه شريفه تكرار شد، چون گفتيم كه هدايت دوم غير از هدايت اول است، و باز روشن شد كه كلمه «و موعظة» از قبيل عطف تفسير است و باز خدا بهتر مى‏داند.

و لازمه سومش اين است كه اينكه در وصف انجيل براى بار دوم فرمود: ﴿وَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ﴾ از باب تكرار به منظور تاكيد و امثال آن نباشد، بلكه مراد از آن تبعيت انجيل براى شريعت تورات باشد، و اتفاقا همين طور هم بوده است، چون انجيل چيزى جز امضاء شريعت تورات و دعوت بشر به سوى تورات ندارد، الا پاره‏اى از احكام كه عيسى بن مريم بنا به حكايت قرآن كريم استثناء نموده (پاره‏اى حرام‌ها را كه در زمان موسى (علیه السلام) جنبه گوشمالى و مجازات داشته است)، قرآن كريم در اين باره از آن جناب حكايت كرده كه گفت: ﴿وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ اَلَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ .

دليل بر اين معنا آيه شريفه زير است كه خداى تعالى در وصف قرآن كريم فرموده: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾، كه بيانش بعد از يك آيه از آيه مورد بحث مى‏آيد.

#### مراد از «هدى» بودن تورات و انجيل اشتمال آنها بر معارف اعتقاديه است و مراد از نور بودنشان شرايع و احكام آنها است‏

﴿وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ توضيح اين جمله در صفحه قبل گذشت، و از اين آيه شريفه استفاده مى‏شود كه انجيل

نازل بر عيسى (علیه السلام) علاوه بر آنچه كه از معارف اعتقادى تورات و احكام عملى داشته، عنايت خاصى هم بر تقواى در دين داشته است، و توراتى كه آن روز در بين يهود رائج بوده هر چند كه قرآن همه آن را به تمام معنا تصديق نكرده، و همچنين انجيل‏هاى چهارگانه‏اى كه به مرقس و متى و لوقا و يوحنا نسبت داده شده هر چند كه غير آن انجيل است كه قرآن آن را نازل بر خود مسيح مى‏داند، و ليكن با اين حال همين مقدار كه از انجيل و تورات اصلى باقيمانده اين معنا را تصديق دارد كه خداى تعالى عنايت خاصى به مساله تقواى دينى دارد و ان شاء الله تعالى به زودى اشاره‏اى به اين معنا مى‏آيد.

﴿وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ اَلْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فِيهِ﴾ مى‏فرمايد اهل انجيل بايد حكم كنند به آنچه كه خدا در انجيل نازل كرده و بايد دانست همانطور كه گفتيم خداى تعالى در انجيل تصديق تورات و شرايع آن را نازل كرده مگر بعضى از چيزهايى را كه چون نسخ شده انجيل نازل بر عيسى (علیه السلام) آنها را استثناء كرده، چون بعد از آنكه انجيل تورات را در شرايع و احكامش تصديق كرد و بعضى از چيزها كه در تورات حرام بود حلال كرد، قهرا عمل به ساير دستورات تورات يعنى عمل به غير آنچه انجيل حلال كرده عمل به احكامى خواهد بود كه خدا در انجيل نازل كرده و اين خود روشن است و از همين جا استدلال بعضى از مفسرين به آيه مورد بحث بر اينكه «انجيل مشتمل بر احكامى مفصل است» روشن مى‏شود، همانطور كه تورات مشتمل بر احكامى ديگر است‏ سخن درستى نيست و وجه ضعف و نادرستى آن روشن است. و اما اينكه فرمود: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾ اين جمله تشديد و تاكيد همان مطلبى است كه از جمله: «و ليحكم...» استفاده مى‏شد، و اگر خداى تعالى كلمه «يحكم» را سه نوبت تكرار كرد دو بار در امر يهود و يك بار در امر نصارا، به منظور همان تشديد و تاكيد بود، چيزى كه هست در اين سه نوبت تكرار كردن، مختصر اختلافى هست، در باره كسانى كه حكم نكنند به آنچه خدا نازل كرده يك بار تعبير كرد به اينكه كافرند، ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾، و يك بار تعبير كرد به اينكه ظالمند، ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾ و بار سوم تعبير كرد به اينكه فاسقند، ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾ در نتيجه هم كفر را عليه آنان تثبيت كرد و هم ظلم را و هم فسق را.

و شايد وجه اينكه فسق را در موقع تعرض حال نصارا و كفر و ظلم را در آنجا كه به يهود

مربوط مى‏شود ذكر كرده، اين بوده كه نصارا توحيد را مبدل به تثليث و سه خدايى كردند، و دين تورات را رها نموده بزرگ آنان بولس دين مسيح را دينى مستقل و جداى از دين موسى معرفى و قلمداد كرد، دينى كه هيچ حكمى ندارد، زيرا احكامش با فدا كردن مسيح خود را براى بشر بر داشته شد، و در نتيجه اين كجرويها و به صرف يك تاويل و توجيه كه بولس كرده بود نصارا از دين توحيد و شريعت آن خارج شد، پس از دين خدا و دين حق فاسق گشتند، چون فسق به معناى خارج شدن چيزى از جايگاه اصليش است، نظير خارج شدن مغز گردو از پوسته آن.

پس معلوم شد چرا كلمه فسق را در باره نصارا به كار برد؟ و اما اينكه چرا كفر و ظلم را در حق يهود به كار بست؟ چه بسا علتش اين باشد كه يهود نسبت به دين موسى هيچ شبهه‏اى نداشتند و اگر احكام و معارف تورات را رد كردند عالما و عامدا رد كردند، و اين خود كفر به آيات خدا و ظلم به آن است.

و اين آيات سه‏گانه كه در آخر يكى آمده: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾، و ديگرى آمده: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾، و در سومى آمده: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾ آيات مطلقى است كه اختصاص به قوم يهود و نصارا ندارد، بلكه شامل همه كسانى است كه چنين كنند، هر چند كه در مورد بحث منطبق با اهل كتاب مى‏شود.

#### معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل فرموده حكم نكند

مفسرين در معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل كرده حكم نكند اختلاف كرده، هر يك آن را بر مصداقى منطبق كرده‏اند، يكى گفته منظور آن قاضى‏اى است كه به غير ما انزل الله حكم كند ، ديگرى گفته آن حاكمى است كه در زمامداريش بر خلاف آنچه خدا نازل كرده رفتار نمايد ، سومى گفته آن اهل بدعتى است كه غير سنت اسلام را قرار داده و رواج دهد و گو اينكه اين مساله‏اى است فقهى و اينجا جاى بحث در آن نيست و ليكن به طور اجمال مى‏گوئيم كه مخالفت حكم شرعى و يا هر امرى كه در دين خدا ثابت شده باشد، در صورتى كه انسان علم به ثبوت آن دارد اگر آن را رد كند كافر مى‏شود، بله در صورتى كه علم به ثبوت آن دارد و آن را رد نمى‏كند بلكه تنها در عمل مخالفت مى‏كند كافر نمى‏شود بلكه تنها باعث فسق مى‏شود، براى اينكه در امر آن قصور كرده، و در صورتى كه علم به ثبوت آن ندارد نه رد آن باعث كفر و نه مخالفت عمل آن باعث فسق مى‏شود، چون در اين صورت در قصورش معذور است، مگر

آنكه در پاره‏اى از مقدمات آن تقصير كرده باشد، مثلا با اينكه مى‏توانسته در پى تحصيل علم به وظائف دينى خود بر آيد بر نيامده باشد پس آيه شريفه شامل همه آن مواردى كه مفسرين ذكر كرده‏اند مى‏شود و اختصاص به يك مورد و دو مورد ندارد و اطلاعات بيش از اين را بايد در كتب فقه جستجو كرد.

#### مراد از «مهيمن بودن» قرآن مجيد بر كتب آسمانى‏

﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ كلمه «مهيمن» از ماده «هيمنه» گرفته شده و به طورى كه از موارد استعمال آن بر مى‏آيد معناى هيمنه چيزى بر چيز ديگر اين است كه آن شى‏ء مهيمن بر آن شى‏ء ديگر تسلط داشته باشد، البته هر تسلطى را هيمنه نمى‏گويند، بلكه هيمنه تسلط در حفظ و مراقبت آن شى‏ء و تسلط در انواع تصرف در آن است، و حال قرآن كه خداى تعالى در اين آيه در مقام توصيف آن است نسبت به ساير كتب آسمانى همين حال است، چون خداى تعالى در جاى ديگر قرآن فرموده كه قرآن‏ ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ «بيانگر هر چيزى مى‏باشد» است، آرى قرآن از كتب آسمانى آنچه كه جنبه زير بنا و ريشه دارد و قابل تغيير نيست گرفته و آنچه از فروع كه قابل نسخ بوده و مى‏بايد نسخ شود نسخ كرده، چون اگر نسخ نمى‏كرد آن احكام احكامى بود كه در مرور زمان دست تحول، خود به خود آن را از بين مى‏برد و به شكلى كه متناسب با حال بشر و كمك كار او در صراط ترقى و تكامل باشد در مى‏آورد، لذا مى‏بينيم كه خداى تعالى در وصف قرآن مى‏فرمايد: ﴿إِنَّ هَذَا اَلْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ ، و نيز فرموده: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ، و نيز فرموده: ﴿اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اَلرَّسُولَ اَلنَّبِيَّ اَلْأُمِّيَّ اَلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي اَلتَّوْرَاةِ وَ اَلْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ اَلْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ اَلطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ اَلْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ اَلْأَغْلاَلَ اَلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اِتَّبَعُوا اَلنُّورَ اَلَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ اَلْمُفْلِحُونَ﴾ .

تصديق تورات و انجيل با اعتقاد به منسوخ گشتن و تكميل آنها با قرآن، منافات ندارد

پس جمله مورد بحث كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ متمم جمله قبل است كه مى‏فرمايد: ﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَابِ﴾ متممى است كه آن را توضيح هم مى‏دهد، چون اگر اين جمله نبود ممكن بود كسى توهم كند كه لازمه تصديق تورات و انجيل اين است كه قرآن احكام و شرايع آن دو را نيز تصديق كرده باشد، به اين معنا كه حكم كرده باشد به اينكه شرايع تورات و انجيل هم اكنون نيز باقى است، و قرآن هيچ تغيير و تبديلى در آن نداده، و همين كه فرمود: قرآن در عين اينكه تورات و انجيل را تصديق دارد، مهيمن بر آن دو نيز هست، ديگر جاى اين توهم باقى نمى‏ماند، و مى‏فهماند كه تصديق قرآن به اين معنا است كه قرآن قبول دارد كه اين دو كتاب از ناحيه خدا نازل شده، و خداى تعالى مى‏تواند هر گونه تصرفى در آنها بنمايد، پاره‏اى احكام آن دو را نسخ، و پاره‏اى ديگر را تكميل كند، هم چنان كه جمله بعدى كه در ذيل آيه است به اين نكته اشاره نموده و مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾.

بنابراين معناى جمله: ﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ اين است كه قرآن قبول دارد كه تورات و انجيل و معارف و احكامش از ناحيه خدا نازل شده بود و مناسب با حال انسان‌هاى قبل از اين بود، پس منافات ندارد كه در عين اينكه از ناحيه خدا بوده امروز نسخ و تكميل شود، چيزى از آنها حذف و چيز ديگرى اضافه شود، همانطور كه مسيح (علیه السلام) و يا انجيل مسيح (علیه السلام) مصدق تورات بود، و در عين حال بعضى از محرمات تورات را حذف نموده، آنها را حلال كرد و قرآن كريم اين معنا را از آن جناب حكايت نموده كه فرمود: ﴿وَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ اَلتَّوْرَاةِ وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ اَلَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ .

﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ اَلْحَقِّ﴾ يعنى وقتى شريعت نازله به تو و شريعتى كه در گنجينه قرآن تو، به وديعه سپرده شده حق باشد، به اين معنا كه هم آن احكامش كه موافق با كتب آسمانى قبل است حق باشد، و هم آنچه كه مخالف آنها است حق باشد، بدان جهت كه مهيمن بر آنها است، پس تو جز اين وظيفه

ندارى كه بدانچه خدا به خود تو نازل كرده در بين مردم حكم كنى، و به خاطر به دست آوردن دل آنها از طريقه حقى كه به تو نازل شده عدول نكنى و منظور از مردم يا خصوص اهل كتاب است، (هم چنان كه ظاهر آيات قبل آن را تاييد مى‏كند) و يا عموم مردم است (هم چنان كه آيات بعد آن را تاييد مى‏نمايد).

و از اينجا روشن مى‏شود كه احتمال اينكه منظور از جمله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ﴾ حكم در بين اهل كتاب و يا در بين مردم باشد، هر دو احتمالى است جائز، چيزى كه هست يك اشكال احتمال اول را بعيد مى‏سازد، و آن اين است كه بنا بر آن بايد چيزى در كلام در تقدير گرفت و مثلا گفت تقدير كلام «فاحكم بينهم ان حكمت» بوده، براى اينكه مى‏دانيم كه خداى تعالى بر رسول گرامى اسلام واجب نكرده بود كه حتما در اختلافات اهل كتاب مداخله نموده و حكم كند، علاوه بر اينكه اهل كتاب حكم آن حضرت را قبول نداشتند، پس تقدير كلام چنين است كه اگر اهل كتاب تو را حكم قرار دادند، در بين آنان حكم بكن، تازه در همين صورت نيز حكم كردن را واجب متعين نكرده بلكه آن جناب را مخير كرده بين حكم كردن و اعراض نمودن، و لذا فرموده: ﴿فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ...﴾.

علاوه بر اينكه اگر احتمال اول يعنى حكم كردن در بين اهل كتاب به تنهايى منظور بود، ديگر نمى‏بايست منافقين را با يهود ذكر كند، و حال آنكه در اول آيات آنان را هم ذكر كرده، پس هيچ موجبى نيست كه ما به صرف اينكه قبلا ذكر يهود به ميان آمده ضمير «بينهم» را تنها به يهود بر گردانده و دستور را مختص در مورد آنان بدانيم، چون همانطور كه گفتيم ذكر غير يهود نيز به ميان آمده بود، پس مناسب‏تر آن است كه بگوئيم به دلالت مقام احتمال دوم منظور است، و ضمير «بينهم» به كلمه «ناس» بر مى‏گردد، و منظور از «ناس» كل بشر است.

و نيز روشن مى‏شود كه جمله‏ ﴿عَمَّا جَاءَكَ﴾ جار و مجرورى است متعلق به جمله: ﴿وَ لاَ تَتَّبِعْ﴾ و اگر بپرسى ماده تبعيت با حرف «عن» متعدى نمى‏شود، و اصلا احتياجى به آن نيست، و بر اين حساب احتياجى به آن جار و مجرور نبود، و در پاسخ مى‏گوئيم: بله، و ليكن جمله‏ ﴿وَ لاَ تَتَّبِعْ﴾ در خصوص مورد بحث معنايى از اعراض يا عدول و يا چيزى از اين قبيل در آن اشراب شده، در حقيقت اين كلمه فقط در اين مورد چنين معنا مى‏دهد: (و با اعراض از آنچه به تو داده شده، هوا هوسهاى آنان را پيروى مكن).

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً﴾ راغب در مفردات مى‏گويد كلمه «شرع» به معناى رفتن به راهى است كه واضح و ايمن از انحراف باشد، وقتى مى‏گويند: «شرعت له طريقا» معنايش اين است كه من خط

مشى و روشى روشن پيش پايش گذاشتم، و اين كلمه يعنى كلمه «شرع» در اول مصدر بوده، و بعدا آن را نام براى همان طريقه و روش كردند، و در آخر بطور استعاره نام طريقت‏هاى الهيه نموده و گفتند: مسيحيت يك شرع (به كسر شين) و يا يك شرع (به فتحه شين) و يك شريعت است، و شرعه و منهاج به همين معنا است، - تا آنجا كه مى‏گويد - بعضى گفته‏اند: اگر شريعت را شريعت خوانده‏اند از اين باب بوده كه خواسته‏اند آن را به شريعه نهر (آن راهى كه افراد و حيوانات از آن راه به لب نهر مى‏روند) تشبيه كنند.

و چه بسا كه مطلب عكس اين باشد، يعنى اگر راه به لب نهر را شريعه گفته‏اند از شريعت به معناى طريقه گرفته باشند، به اين مناسبت كه چون راه به لب آب براى اهل هر محلى روشن و واضح بوده، خواسته‏اند با اين نامگذارى از روشنى آن خبر دهند، و اما كلمه «نهج» به فتح نون و سكون‏ها، به معناى طريق واضح است، وقتى مى‏گويند: «نهج الامر و انهج» معنايش اين است كه فلانى فلان امر را روشن و واضح كرد، و مصدر ميمى آن يعنى «منهج» و «منهاج» نيز به همان معنا است.

### گفتارى پيرامون معناى شريعت فرق بين شريعت و دين و ملت در اصطلاح قرآن‏

همانطور كه قبلا خاطرنشان كرديم كلمه شريعت به معناى طريق است، و اما كلمه «دين» و كلمه «ملت» معناى طريقه خاصى است، يعنى طريقه‏اى كه انتخاب و اتخاذ شده باشد، ليكن ظاهرا در عرف و اصطلاح قرآن كريم كلمه شريعت در معنايى استعمال مى‏شود كه خصوصى‏تر از معناى دين است، هم چنان كه آيات زير بر آن دلالت دارد، توجه بفرمائيد: ﴿إِنَّ اَلدِّينَ عِنْدَ اَللَّهِ اَلْإِسْلاَمُ﴾ ، ﴿وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ اَلْإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي اَلْآخِرَةِ مِنَ اَلْخَاسِرِينَ﴾ كه از اين دو آيه به خوبى بر مى‏آيد هر طريقه و مسلكى در پرستش خداى تعالى دين هست ولى دين مقبول درگاه خدا تنها اسلام است، پس دين از نظر قرآن معنايى عمومى و

وسيع دارد، حال اگر آن دو آيه را ضميمه كنيم به آيه زير كه مى‏فرمايد: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً﴾ «براى هر يك از شما پيامبران شرعه و منهاجى قرار داديم»، و به آيه‏ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلىَ شَرِيعَةٍ مِنَ اَلْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ ، اين معنا بدست مى‏آيد كه شريعت عبارت است از طريقه‏اى خاص، يعنى طريقه‏اى كه براى امتى از امت‌ها و يا پيامبرى از پيامبران مبعوث به شريعت تعيين و آماده شده باشد، مانند شريعت نوح، و شريعت ابراهيم، و شريعت موسى، و شريعت عيسى، و شريعت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم)، و اما دين عبارت است از سنت و طريقه الهيه حال خاص به هر پيامبرى و يا هر قومى كه مى‏خواهد باشد، پس كلمه دين معنايى عمومى‏تر از كلمه شريعت دارد، و به همين جهت است كه شريعت نسخ مى‏پذيرد، ولى دين به معناى عمومى‏اش قابل نسخ نيست.

#### «دين» معنايى عمومى تر از «شريعت» دارد، شريعت نسخ مى‏شود ولى دين قابل نسخ نيست‏

البته در اين ميان فرق ديگرى نيز بين شريعت و دين هست و آن اين است كه كلمه دين را مى‏توان هم به يك نفر نسبت داد و هم به جماعت، حال هر فردى و هر جماعتى كه مى‏خواهد باشد ولى كلمه «شريعت» را نمى‏شود به يك نفر نسبت داد، و مثلا گفت فلانى فلان شريعت را دارد، مگر آنكه يك نفر آورنده آن شريعت و يا قائم به امر آن باشد، پس مى‏شود گفت دين مسلمانان و دين يهوديان و دين عيسويان و نيز مى‏شود گفت شريعت مسلمانان و يهوديان هم چنان كه مى‏توان گفت دين و شريعت خدا و دين و شريعت محمد و دين زيد و عمرو و... ولى نمى‏توان گفت شريعت زيد و عمرو، و شايد علت آن اين باشد كه در معناى كلمه «شريعت» بويى از يك معناى حدثى هست و آن عبارت است از تمهيد طريق و نصب آن، پس مى‏توان گفت شريعت عبارت است از طريقه‏اى كه خدا مهيا و آماده كرده و يا طريقه‏اى كه براى فلان پيغمبر و يا فلان امت معين شده، ولى نمى‏توان گفت طريقه‏اى كه براى سابق هست، به اضافه چيزهايى كه در آن شرايع نبوده و يا كنايه است از اينكه تمامى شرايع قبل از اسلام و شريعت اسلام حسب لب و واقع داراى حقيقتى واحده‏اند، هر چند كه در امت‌هاى مختلف به خاطر استعدادهاى مختلف آنان اشكال و دستورات مختلفى دارند، هم چنان كه آيه شريفه: ﴿أَنْ أَقِيمُوا اَلدِّينَ وَ لاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ نيز بر اين معنا اشعار و بلكه دلالت دارد.

بنابراين اگر شريعت‏هاى خاصه را به دين نسبت مى‏دهيم و مى‏گوئيم همه اين

شريعت‏ها دين خدا است، با اينكه دين يكى است ولى شريعت‏ها يكديگر را نسخ مى‏كنند، نظير نسبت دادن احكام جزئى در اسلام، به اصل دين است، با اينكه اين احكام بعضى ناسخ و بعضى منسوخند با اين حال مى‏گوئيم فلان حكم از احكام دين اسلام بوده و نسخ شده و يا فلان حكم از احكام دين اسلام است، بنابراين بايد گفت: خداى سبحان بندگان خود را جز به يك دين متعبد نكرده، و آن يك دين عبارت است از تسليم او شدن چيزى كه هست براى رسيدن بندگان به اين هدف راه‌هاى مختلفى قرار داده، و سنت‏هاى متنوعى باب كرده، چون هر امتى مقدار معينى استعداد داشته و آن سنت‏ها و شريعت‏ها عبارت است از شريعت نوح، ابراهيم، موسى، عيسى و محمد (صلى الله عليه وآله و سلم)، هم چنان كه مى‏بينيم چه بسا شده كه در شريعت واحده‏اى بعضى از احكام به وسيله بعضى ديگر نسخ شده، براى اينكه مصلحت حكم منسوخ مدتش سر آمده، و زمان براى مصلحت حكم ناسخ فرا رسيده، مانند نسخ شدن حكم حبس ابد در زناى زنان كه نسخ شد، و حكم تازيانه و سنگسار به جاى آن آمد، و مانند مثالهايى ديگر، دليل بر اين معنا آيه شريفه: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾ است كه به زودى تفسيرش مى‏آيد.

#### معناى كلمه «ملت» و نسبت آن با «شريعت» و «دين»

تا اينجا معناى شريعت و دين و فرق بين آن دو روشن شد، حال ببينيم كلمه «ملت» به چه معنا است؟ و معناى آن چه نسبتى با شريعت و دين دارد؟ ملت عبارت است از «سنت زندگى يك قوم»، و گويا در اين ماده بويى از معناى مهلت دادن وجود دارد، در اين صورت ملت عبارت مى‏شود از «طريقه‏اى كه از غير گرفته شده» باشد، البته اصل در معناى اين كلمه آن طور كه بايد روشن نيست، آنچه به ذهن نزديك‏تر است اين است كه ممكن است مرادف با كلمه شريعت باشد، به اين معنا كه ملت هم مثل شريعت عبارت است از طريقه‏اى خاص، به خلاف كلمه «دين»، بله اين فرق بين دو كلمه «ملت» و «شريعت» هست، كه شريعت از اين جهت در آن طريقه خاص استعمال مى‏شود، و به اين عنايت آن طريقه را شريعت مى‏گويند كه: «طريقه‏اى است كه از ناحيه خداى تعالى و به منظور سلوك مردم به سوى او تهيه و تنظيم شده»، و كلمه «ملت» به اين عنايت در آن طريقه استعمال مى‏شود كه مردمى آن طريقه را از غير گرفته‏اند و خود را ملزم مى‏دانند كه عملا از آن پيروى كنند، و چه بسا همين فرق باعث شده كه كلمه ملت را به خداى تعالى نسبت نمى‏دهند و نمى‏گويند ملت خدا، ولى «دين خدا» و «شريعت خدا» مى‏گويند، و ملت را تنها به پيغمبران نسبت مى‏دهند و مى‏گويند: ملت ابراهيم، چون اين ملت بيانگر سيره و سنت ابراهيم (علیه السلام) است و همچنين به مردم و امت‌ها نسبت مى‏دهند و مى‏گويند ملت مردمى با ايمان و يا ملت مردمى بى‏ايمان، چون

ملت از سيره و سنت عملى آن مردم خبر مى‏دهد، در قرآن كريم آمده: ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ اَلْمُشْرِكِينَ﴾ ، و نيز از يوسف (علیه السلام) حكايت كرده كه گفت: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَ اِتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ﴾ ، كه در آيه اول كلمه ملت در مورد فرد، و در آيه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده، و در آيه بعدى كه حكايت كلام كفار به پيغمبران خويش است تنها در مورد قوم به كار رفته (توجه فرمائيد) ﴿لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ .

پس خلاصه آنچه گفتيم اين شد كه دين در اصطلاح قرآن اعم از شريعت و ملت است و شريعت و ملت دو كلمه تقريبا مترادفند با مختصر فرقى كه از حيث عنايت لفظ در آن دو هست.

### بيان آيات‏

﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ اين جمله بيانگر علت اختلاف شريعت‏هاى مختلف است و منظور از امت واحده كردن همه انسان‌ها اين نيست كه تكوينا آنها را يك امت قرار دهد، و همه انسان‌ها يك نوع باشند، چون همه انسان‌ها يك نوع هستند، و يك جور زندگى مى‏كنند، هم چنان كه در آيه زير انسان‌ها را يك امت و يك نوع دانسته، مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ لاَ أَنْ يَكُونَ اَلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ .

#### علت اختلاف شرايع اين است كه غرض اصلى از شرايع، امتحان امتهاى مختلف الاستعداد در ادوار مختلف است‏

بلكه مراد اين است كه از نظر اعتبار آنها را امتى واحده كند، به طورى كه استعداد همه آنها برابر باشد و در نتيجه نزديك به هم بودن درجاتشان همه بتوانند يك شريعت را قبول كنند، پس جمله: ﴿وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ از قبيل به كار بردن علت شرط است در جاى خود شرط تا معنا و مطلب بهتر در ذهن شنونده جاى گيرد، و بهتر بتواند جزاى شرط را كه همان جمله‏ ﴿وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ است بهتر بفهمد و حاصل معنا اين است كه اگر ما

به علت اختلاف امت‌ها شرايع مختلفى تشريع كرديم براى اين بود كه شما را در شريعتى كه داديم بيازمائيم، و ناگزير اين عطاهايى كه جمله «آتيكم» به آن اشاره دارد، با يكديگر و در امت‌هاى مختلف خواهد بود، و قطعا منظور از اين عطا يا مسكن و زبان و رنگهاى پوست بدن امت‌ها نيست براى اينكه اگر چنين چيزى منظور بود بايد در يك زمان براى چند قوم كه چند رنگ پوست داشتند چند شريعت تشريع كرده باشد، در حالى كه سابقه ندارد كه خداى عز و جل در يك زمان دو و يا چند شريعت تشريع كرده باشد، پس معلوم مى‏شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسان‌ها در مدارج استعداد و آمادگى است و تكاليف الهى و احكامى كه او تشريع كرده، چيزى جز امتحان الهى انسان‌ها در مواقف مختلف حيات نيست و يا به تعبير ديگر تكاليف الهى وسيله‏هايى است براى به فعليت در آوردن استعداد انسان‌ها در دو طرف سعادت و شقاوت، باز به تعبير ديگر وسيله مشخص كردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شيطان است، هم چنان كه در كتاب عزيز خدا نيز تعبيرهاى مختلف آمده و برگشت همه به يك معنا است، خداى تعالى در تعبير اول و اينكه سنت امتحان را در بين انسان‌ها به جريان انداخته، فرموده است: ﴿وَ تِلْكَ اَلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ اَلنَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلظَّالِمِينَ وَ لِيُمَحِّصَ اَللَّهُ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ اَلْكَافِرِينَ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا اَلْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اَللَّهُ اَلَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ اَلصَّابِرِينَ﴾ و آيات ديگرى كه در اين باب هست.

و در تعبير دوم مى‏خوانيم: كه هنگام فرو فرستادن آدم به زمين فرموده: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اِتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَ لاَ يَشْقىَ وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ أَعْمىَ﴾ .

و در تعبير سوم مى‏خوانيم كه در گفتگويش با ابليس فرموده: ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً ... قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي اَلْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ اَلْمُخْلَصِينَ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اِتَّبَعَكَ مِنَ اَلْغَاوِينَ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ، در اين باب آيات ديگرى نيز هست.

و سخن كوتاه اينكه اين عطايا و بخشش‌هاى الهى كه به نوع انسان‌ها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده، از آنجا كه در زمان‏هاى مختلف اختلاف داشته و نيز از آنجا كه شريعت و سنت الهى كه براى تكميل و تتميم سعادت انسان‌ها در زندگى واجب الاجراء شده و نيز از آنجا كه همه اين شريعت‏ها امتحان‏هايى است الهى كه در اثر اختلاف استعدادهاى بشر و تنوع آن مختلف مى‏شود، لا جرم اين نتيجه به دست مى‏آيد كه شريعتها نيز بايد مختلف باشند و بدين جهت است كه خداى تعالى اختلاف «شرعه» و «منهاج» را اينطور تعليل فرموده: كه چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ريز و درشت كردن شما و اين امتحان را در نعمت‏هايى كه به شما انعام كرده‏ام انجام مى‏دهم، توجه فرمائيد: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً وَ لَوْ شَاءَ اَللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ بنابراين معناى آيه - و خدا داناتر است - اينطور مى‏شود كه: «لكل امة جعلنا منكم، براى هر امتى از شما انسان‌ها قرار داديم»، به جعل تشريعى نه تكوينى به عبارت ساده‏تر: براى هر امتى از شما شرعه و منهاج و يا به عبارتى سنت و روش زندگى معين كرديم: «و لو شاء الله لاخذكم امة واحدة و شرع لكم شريعة واحدة».

و اگر مى‏خواست همه شما را يك امت به حساب مى‏آورد و يك شريعت براى اولين و آخرين شما تشريع مى‏كرد و ليكن چنين نكرد بلكه براى هر امتى از شما شريعتى تشريع كرد تا شما را در آنچه از اين نعمت‏هاى مختلف ارزانى داشته بيازمايد.

آرى اختلاف نعمت اختلاف امتحان را مى‏طلبد (هم چنان كه اختلاف پايه معلومات شاگردان كلاسهاى مدرسه، اختلاف امتحان را مى‏طلبد)، و چون غرض اصلى از شرايع،

امتحان است، پس ناگزير بايد شرايع نيز مختلف باشد.

و اين امت‌هاى مختلف عبارتند از: امت نوح، امت ابراهيم، امت موسى و امت عيسى و امت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم)، هم چنان كه آيه زير كه در مقام منت‏گذارى بر اين امت است بر اين معنا دلالت دارد، توجه فرمائيد: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ اَلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ اَلَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسىَ وَ عِيسىَ﴾ كه ترجمه‏اش در اين نزديكى‏ها گذشت.

﴿فَاسْتَبِقُوا اَلْخَيْرَاتِ إِلَى اَللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً...﴾ مصدر «استباق» كه جمله: «فاستبقوا» امر از آن است به معناى شروع به سبقت گرفتن است و كلمه: «مرجع» مانند كلمه «رجوع» مصدر است، چيزى كه هست مصدر ميمى رجوع است و اين جمله به دلالت اينكه حرف «فاء» در اولش آمده، فرع و نتيجه‏اى است كه بر لازمه معناى جمله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً﴾ متفرع شده و چنين معنا مى‏دهد: ما اين شريعت حقه را كه مهيمن بر ساير شرايع است، شريعت شما قرار داديم و قهرا خير و صلاح شما در آن است، پس سبقت در خيرات كنيد، خيراتى كه عبارت است از همان احكام و تكاليف شريعت و به جاى سبقت گرفتن در عمل به اين احكام خود را مشغول به اختلافاتى كه بين شما و ديگران هست نكنيد كه مرجع و برگشت همه شما و آنان به سوى پروردگارتان است و پروردگارتان شما را به آنچه كه در باره‏اش اختلاف مى‏كرديد خبر مى‏دهد و بين شما و آنان حكمى قاطع و قضاوتى عادلانه خواهد كرد.

﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ...﴾ اين جمله كه در اول آيه قرار دارد از نظر مضمون متصل و متحد با آيه قبلى است كه مى‏فرمود: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾، چيزى كه هست اينكه نتيجه‏اى كه بر جمله مورد بحث مترتب و يا به عبارت ديگر فرعى كه بر آن متفرع شده، غير از آن فرعى است كه به اين جمله متفرع شده است و از همين تفاوت فرع، علت اينكه چرا عين آن عبارت دو بار تكرار شده است به دست مى‏آيد.

آرى آيه اولى دستور مى‏داد به اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر طبق ما انزل الله حكم كند و از پيروى هوا و هوس‏هاى مردم بر حذر باشد براى اينكه ما انزل الله شريعتى است كه براى پيامبر اسلام و امتش تشريع شده و بر آنان واجب است كه در اين خيرات سبقت گرفته و

شتاب كنند، ولى آيه دوم دستور مى‏دهد كه بر طبق ما انزل الله حكم كند و از پيروى هوا و هوس‏هاى مردم بر حذر باشد و براى مردم بيان كند كه اگر از اين دستور سرپيچى كنند اين اعراض و سر پيچى، خود ناشى از فسق آنان و كاشف از اضلال الهى است، چون خداى تعالى به غير از فاسقان كسى را اضلال نمى‏كند و خودش فرموده: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ اَلْفَاسِقِينَ﴾ .

پس حاصل آنچه تا اينجا گفتيم اين شد كه آيه مورد بحث به منزله بيانى است براى بعضى از قسمت‏هاى آيه قبل، آن قسمت‏هايى كه احتياج به بيان داشته و آن اين است كه چرا هواپرستان از پيروى آنچه خداى تعالى نازل كرده و به حق هم نازل كرده (و هيچ نقطه ضعف و باطلى در آن نيست) روى گردانند؟ در اين آيه مى‏فرمايد: علتش اين است كه اينگونه افراد اكثرا فاسق هستند - و خداى تعالى خواسته است به خاطر بعضى از گناهان كه موجب فسق ايشان شده، ايشان را بگيرد، و گرفتن خدا همان اضلال ظاهرى است، پس اينكه فرموده: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ﴾ بطورى كه گفته‏اند، عطف است بر كلمه «كتاب» در جمله: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ﴾، و بنابراين مناسب‏تر آن است كه «الف» و «لام» در «الكتاب» اشعارى اشاره‏وار، به معناى حدثى داشته باشد كه در اين صورت معناى جمله چنين مى‏شود: «ما به سوى تو احكامى را نازل كرديم كه بر آنان نوشته بوديم و نيز اين را نازل كرديم كه بين آنان بدانچه خدا نازل كرده حكم كن...».

#### عصمت پيامبر (صلى الله عليه وآله و سلم) به معناى مختار نبودن او در اعمال نيست‏

﴿وَ اِحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اَللَّهُ إِلَيْكَ﴾ در اين جمله خداى تعالى پيامبرش را مامور كرده به اينكه از فتنه آنان بر حذر باشد و اگر چنين دستورى داده - با اينكه پيامبرش به عصمت خدايى معصوم است - براى اين بوده كه عصمت، اختيار را از معصوم سلب نمى‏كند به طورى كه ديگر نتواند راه خطا برود و در نتيجه نشود به او تكليف كرد، نه، عصمت چنين اثرى ندارد، براى اينكه عصمت چيزى از سنخ ملكات علمى است و معلوم است كه علوم و ادراكات هرگز قواى عامله را كه اعضا را به حركت در مى‏آورد و همچنين اعضايى كه حامل آن ادراكات است را از قدرت يكسان به فعل و ترك در نمى‏آورد و چنين اثرى ندارد كه قدرت آنها را از فعل يا از ترك سلب كند بلكه صاحب اين ادراكات و اين قوا و اين اعضا هم چنان مختار است و بطور يكسان هم قادر بر فعل است و هم قادر

بر ترك.

هم چنان كه علم قطعى ما افراد معمولى و غير معصوم به اينكه «فلان غذا مسموم است»، ما را از خوردن آن عصمت مى‏دهد و هرگز چنين غذايى را نمى‏خوريم و ليكن در عين حال اعضاى بدن ما كه در عمل غذا خوردن به حركت در مى‏آيد يعنى دست ما، دهان ما، زبان ما و دندانهاى ما ناتوان از خوردن آن غذا نمى‏شوند، اين اعضا همانطور كه ممكن است بى‏حركت بمانند و آن غذا را در جوف ما فرو نكنند، همچنين ممكن است به كار بيفتند و غذاى كذايى را در جوف ما بكنند (هم چنان كه مى‏بينيم افرادى كه انتحار مى‏كنند با خوردن چيزى مثل اينگونه غذاها به اين عمل دست مى‏زنند و دست و دهان و دندان و حلقشان در فرو بردن آن سم به كار مى‏افتد) پس با وجود عصمت باز فعل براى معصوم اختيارى است، هر چند تا زمانى كه علم مورد بحث وجود داشته باشد محال است كه آن عمل از آدمى سر بزند، (و اگر در حال انتحار سر مى‏زند اندوه فراوان و يا خشم بيرون از حد آن علم را از ياد مى‏برد).

و ما در تفسير آيه شريفه: ﴿وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْ‏ءٍ وَ أَنْزَلَ اَللَّهُ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اَللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ ، بحثى در اين باره نموديم.

#### روى گرداندن مردم از رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) و دعوت او، نبايد موجب غصه خوردن پيامبر (صلى الله عليه وآله و سلم) گردد

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اَللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾ اين جمله مساله اضلال و گمراهى ايشان به دنبال فسقشان را بيان مى‏كند كه تفصيلش گذشت، در اين جمله به اول گفتار در آيات مورد بحث برگشت شده، آنجا كه مى‏فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ...﴾ و بنابراين آيه مورد بحث نيز مثل همان آيه، موجب تسليت در آرامش رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و مى‏خواهد آن جناب را دلخوش سازد و به او چيزى تعليم دهد كه با فرا گرفتن آن، ديگر غم و اندوه به دلش راه نيابد و خداى عز و جل در تمام موارد آن حضرت را از اندوه نهى كرده و از اينكه مردم از پذيرفتن دعوت حقه آن جناب اعراض مى‏كردند و از قبول چيزى كه مايه رشدشان بود و به سوى سبيل رشاد و رستگارى رهنمونشان مى‏كرد استنكاف مى‏نمودند دلگير مى‏شد، دلداريش داده و آن نكته را تعليمش مى‏داد كه: مردم نمى‏توانند خداى تعالى را در ملكش به ستوه آورده و عاجز سازند، بلكه خدا بر كار خود مسلط و غالب است و همو است آن كسى كه اين اعراض كنندگان از پذيرفتن حق را به جرم فسقشان گمراه كرده و اگر دلهايشان از راه مستقيم متمايل به بيراهه

است او چنين كرده (زيرا زمام دلها به دست او است) و با سلب توفيق و استدراج رجس و پليدى را هوا و هدف آنان قرار داده و در باره همين‏ها است كه فرموده: ﴿وَ لاَ يَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لاَ يُعْجِزُونَ﴾ و وقتى زمام امر همه به دست خداى سبحان است و او هر پليدى و رجسى را از ساحت دين مقدسش دور مى‏سازد و هرگز چيزى از خواسته‏هايش فوت نمى‏شود ديگر هيچ وجهى براى غم و غصه پيامبرش باقى نمى‏ماند.

و چه بسا كه جمله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اَللَّهُ...﴾ بخواهد به همين معنا اشاره كند يعنى با آوردن كلمه «فاعلم - پس بدان اى پيامبر» بخواهد آن جناب را همانطور كه گفتيم تعليم دهد و گرنه مى‏فرمود: «فان تولوا فانما يريد الله...» و يا عبارت ديگرى كه اين معنا را برساند مى‏آورد پس برگشت معناى آيه به تعليم اين معنا است كه اعراض كفار خود كيفرى است از ناحيه خداى تعالى و دست خدا در آن دخالت دارد، ديگر جا ندارد كه رسول گراميش غصه بخورد كه چرا مردم از پذيرفتن دعوت به حق او روى گردانند؟ او يك فرستاده‏اى است كه وظيفه‏اش تنها ابلاغ پيام‏هاى خداى تعالى به بندگان و دعوت آنان به راه خدا است، بله اگر فرضا چيزى او را اندوهگين كند، حتما بايد چيزى باشد كه بر اراده خداى تعالى در امر دعوت دينى (العياذ بالله) غلبه كند و خدا را در اراده‏اش شكست دهد و چون هيچ چيزى نيست كه خدا را شكست دهد و بلكه او است كه همه خلايق را به اين سو و آن سو به راه و بيراهه سوق مى‏دهد، يكى را با تسخير الهيش سلب توفيق مى‏كند و آن ديگرى را توفيق مى‏دهد پس هيچ مجوز و موجبى براى غصه خوردن آن جناب نيست.

خداى تعالى در جاى ديگر اين حقيقت را به بيانى ديگر متعرض شده و فرموده: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلىَ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا اَلْحَدِيثِ أَسَفاً إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى اَلْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً﴾ كه بيان مى‏كند اگر رسولانى را به منظور انذار و تبشير دينى گسيل داشته، براى اين نبوده كه تمامى مردم ايمان بياورند آن چنان كه همگى از امور مادى بهره‏مند مى‏شوند بلكه همه اينها

امتحان و آزمايشى است كه خداى تعالى به وسيله آن، مردم را مى‏آزمايد تا مشخص كند كه بهترين آنان از حيث عمل كيست؟ و اگر جز اين بود نه پيغمبرانى گسيل مى‏داشت و نه دنيا را اينقدر فريبنده مى‏كرد، دنيايى كه خودش و آنچه در آن است به زودى باطل و فانى خواهد شد و جز خاك خالى يعنى خاكى كه تهى از افراد كفر پيشه و از دين حق برگشته و خالى از هر فريبنده‏اى كه دل آن افراد را فريفته باقى نخواهد ماند پس جا ندارد كه تو از كفر و اعراض آنان تاسف بخورى و خود را هلاك گردانى، براى اينكه كفر و اعراض آنان باعث بطلان و بى‏نتيجه شدن كار ما و كند شدن قدرت و اراده ما نمى‏شود.

﴿وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ اَلنَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ اين جمله در جاى تعليل براى جمله: ﴿أَنَّمَا يُرِيدُ اَللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ...﴾ قرار گرفته كه بيانش گذشت.

﴿أَ فَحُكْمَ اَلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اَللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ اين جمله به دليل اينكه حرف «فاء» بر سر آن آمده تفريع و نتيجه‏گيرى از مضمون آيه قبلى است كه سخن از اعراض كفار داشت، تفريعى است سؤال گونه كه مى‏پرسد: با اينكه آن دينى كه از قبولش اعراض مى‏كنند دينى است كه از ناحيه خدا نازل شده و دين حقى است كه خود آنان نيز مى‏دانند حق است، پس چرا به خاطر رسوم و عادت جاهليت از آن دين اعراض مى‏كنند؟ ممكن هم هست آيه مورد بحث در مقام نتيجه‏گيرى و بيان لوازمى باشد كه همه آيات قبلى، آن لوازم را در بر دارد.

و معناى آيه اين است كه وقتى اين احكام و شرايع حق، از ناحيه خدا نازل شده باشد و غير از اين احكام، ديگر هيچ حكم حقى وجود نداشته باشد و هر حكمى كه باشد حكم جاهليت و ناشى از هوا و هوسهاى جاهلان باشد پس اين كسانى كه از حكم حق اعراض مى‏كنند چه مى‏خواهند؟ و به دنبال چه حكمى مى‏گردند؟ با اينكه غير از اين احكام ديگر هيچ حكمى نيست مگر آنكه از احكام جاهليت است، و نيز با اينكه براى اين مردمى كه ادعاى ايمان دارند هيچ حكمى بهتر از حكم خدا نيست باز هم حكم جاهليت را مى‏طلبند؟.

بنابراين جمله: ﴿أَ فَحُكْمَ اَلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ استفهامى است توبيخى و جمله: ﴿وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اَللَّهِ حُكْماً﴾ استفهامى است انكارى و معنايش اين است كه: «هيچ احدى نيست كه حكمش بهتر از حكم خدا باشد» و معلوم است كه هر حكمى به خاطر خوبيش پيروى مى‏شود (و گرنه هيچ عاقلى حاضر نيست خود را محكوم به حكم غير خود كند) و جمله: ﴿لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ كه در آن وصف يقين اعتبار شده، در حقيقت گوشه و كنايه‏اى است به همان افرادى

كه حكم خدا را نمى‏پذيرند، به اين بيان كه اگر اينها در ادعايشان (ايمان به خدا) صادق باشند بايد به آيات خدا يقين داشته باشند و كسانى كه به آيات خدا يقين دارند قطعا منكر اين هستند كه حكم كسى بهتر از حكم خداى سبحان باشد.

اين را هم بايد دانست كه در اين آيات كه تفسير شد، چند التفات به كار رفته، التفاتى از تكلم وحده «من» و يا تكلم مع الغير «ما» به غيبت و به عكس، يعنى از غيبت به تكلم وحده و مع الغير، در يك جا خداى تعالى را غايب به حساب آورده بود و مى‏فرمود: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُقْسِطِينَ﴾ دنبالش خدا را متكلم مع الغير به حساب آورد و فرمود: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ﴾، يك جا علماى يهود را غايب به حساب آورده و فرموده: ﴿بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ﴾ دنبالش همانان را حاضر و مخاطب قرار داده و مى‏فرمايد: «و اخشون» و همچنين التفاتهايى ديگر كه از آن التفاتها آنچه كه خداى تعالى غايب به حساب آمده، منظور اين بوده كه مطلب و دستور را بزرگ و با اهميت معرفى كند، به خاطر اينكه دستور از ناحيه الله تعالى است و آنچه كه بطور متكلم وحده آمده، منظور اين بوده كه خداى تعالى مطلب را به خودش به تنهايى نسبت دهد و بفهماند كه هيچ ولى و شفيعى در اين مطلب دخالت ندارد، تا اگر مطلب تشويق باشد، شنونده بفهمد اين خداى تعالى است كه دارد تشويق مى‏كند و يا خط نشان مى‏كشد و او بزرگوارتر از آن است كه به وعده خود وفا نكند بلكه بزرگتر از همه وفا كنندگان به عهد است و اگر تهديد باشد شنونده بيشتر دچار وحشت شود، چون فكر مى‏كند تهديد كننده خداى تعالى است و هيچ ولى و شفيعى نمى‏تواند تهديد او را بر دارد چون امر به دست خود او است و او هر واسطه‏اى را نفى و هر سببى را طرد كرده، (دقت بفرمائيد) و اگر بخواهيد مطلب روشن‏تر شود، به بعضى از مباحث گذشته نيز سرى بزنيد.

### بحث روايتى‏

#### قضيه گفتگوى ابن صوريا (از احبار يهود) با رسول اللَّه (صلى الله عليه وآله و سلم) در ذيل آيه: ﴿لاَ يَحْزُنْكَ...﴾

در مجمع البيان در تفسير آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ...﴾، از امام باقر (علیه السلام) روايت آورده كه فرمود: زنى از اشراف خيبر با مردى از اشراف همان قبيله زنا كرد و هر دو هم محصن بودند، يعنى هم زن شوهر داشت و هم مرد همسر داشت احبار يهوديان از سنگسار كردن آن دو به خاطر اينكه از اشراف بودند كراهت داشتند، نامه‏اى به يهوديان مدينه نوشتند كه از پيامبر اسلام حكم اين مساله را بپرسند به اين اميد كه حكم اسلام آسان‏تر از حكم تورات - كه سنگسار است - باشد، سر انجام عده‏اى از يهوديان مدينه

از قبيل كعب بن اشرف، كعب بن اسيد، شعبة بن عمرو، مالك بن صيف و كنانة بن ابى الحقيق و جمعى ديگر به سوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به راه افتادند و چون شرفياب حضور حضرتش شدند، عرضه داشتند: اى محمد خبر بده ما را كه حكم مرد زنا كار و زن زنا كارى كه هر دو محصن باشند چيست؟ و چه حدى بايد بر آن دو جارى شود؟ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: آيا هر حكمى كه من بكنم قبول مى‏كنيد و به حكم من راضى مى‏شويد؟ گفتند: بله، در اين ميان جبرئيل نازل شد و حكم سنگسار را بياورد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود حد آن دو، سنگسار شدن است ولى يهوديان حاضر نشدند آن حكم را بپذيرند جبرئيل به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشت: مردى به نام ابن صوريا را كه به اين نام و نشان است بين خود و اين يهوديان حكم قرار بده.

رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از آن جمع پرسيد جوانى امرد را كه موى صورتش نروئيده و سفيد چهره و لوچ است مى‏شناسيد كه در فدك منزل دارد؟ و نامش ابن صوريا است؟ گفتند: بله، مى‏شناسيم، پرسيد، او چگونه شخصى است در بين شما؟ عرضه داشتند: او اعلم علماى يهود است كه فعلا در روى زمين باقى مانده، او از هر كس ديگرى به آنچه خداى تعالى بر موسى نازل كرده داناتر است، حضرت فرمود: پس بفرستيد تا بيايد، يهوديان پيكى روانه فدك كردند و عبد الله بن صوريا را آوردند.

رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به او فرمود: من تو را به آن خدايى سوگند مى‏دهم كه جز او هيچ معبودى نيست، همان خدايى كه تورات را بر موسى نازل كرد و دريا را براى شما بنى اسرائيل شكافت و شما را از غرق نجات داد و فرعون و فرعونيان را غرق كرد، همان خدايى كه ابر را بر سر شما سايبان نمود، آن خدايى كه بر شما من و سلوى نازل كرد آيا در كتابتان حكم سنگسار را براى مرد و زن زنا كار ديده‏اى يا نه؟ ابن صوريا گفت: به همان خدايى كه مشخصاتش را برايم شمردى سوگند مى‏خورم كه آرى چنين حكمى در تورات هست و به همان خدا سوگند كه اگر ترس آن نبود كه خداى تعالى پروردگار تورات مرا به جرم دروغ بستن به تورات و تحريف آن آتش بزند هرگز اين اعتراف را نزد تو نمى‏كردم و ليكن اى محمد تقاضا دارم بگويى كه حكم زناى محصنه در كتاب تو چيست؟ حضرت فرمود: حكم زنا در قرآن اين است كه اگر چهار نفر شاهد شهادت دهند كه ديده‏اند آلت تناسل مرد همچون ميل در سرمه‏دان داخل در فرج زن است، واجب است بر حاكم كه آن زن و مرد را رجم كند، ابن صوريا گفت: خداى تعالى در تورات نيز همين حكم را نازل كرده.

رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به وى فرمود: پس اولين بارى كه حكم خدا را ناديده

گرفتيد چه زمانى بود؟ گفت: هر وقت زنى از اشراف زنا مى‏كرد رهايش مى‏كرديم و چون زنى از طبقه ضعيف جامعه، زنا مى‏كرد حد سنگسار را بر او جارى مى‏ساختيم و همين باعث شد كه زنا در ميان اشراف شايع شد، اين وضع به همين صورت بود تا اينكه پسر عموى يكى از پادشاهان ما زنا كرد و ما سنگسارش نكرديم، چيزى نگذشت مردى ديگر از طبقه پايين جامعه، زنا كرد همين كه خواستيم سنگسارش كنيم گفت به هيچ وجه نمى‏گذارم سنگسارم كنيد مگر بعد از آنكه پسر عموى شاه را سنگسار كنيد (و چون آبروى علماى يهود را در خطر ديديم) جمع شديم و از پيش خود حدى براى زناى محصنه معين كرديم كه آسان‏تر از سنگسار باشد و در اشراف و غير اشراف يكسان اجرا گردد و آن تازيانه و داغ نهادن بود، به اين نحو كه چهل ضربه شلاق بخورد و سپس صورتش را سياه كنند و مرد زنا كار را بر الاغى و زن زنا كار را بر الاغى ديگر سوار كنند آن هم به اين نحو كه روى آن دو به طرف دم الاغ باشد و بعد آن دو را در شهر بگردانند، از آن به بعد حكم زناى محصنه به جاى رجم، چنين شكنجه‏اى شد.

يهوديان ابن صوريا را به ملامت گرفتند كه چه زود اسرار يهوديت را به او گفتى و تو براى حل اين مشكلى كه براى آن به تو مراجعه كرديم اهليت نداشتى و ليكن چون غايب بودى نخواستيم در پاسخ محمد - كه مى‏پرسيد: چنين مردى را در فدك مى‏شناسيد - از تو بد گويى كنيم (و بگوئيم ما حكميت او را قبول نداريم)، ابن صوريا گفت: من براى اين اعتراف كردم كه او مرا به تورات سوگند داد و اگر اين نبود هرگز سر يهوديت را فاش نمى‏كردم و بالآخره رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور داد آن زن و مرد يهودى را در جلو در مسجدش سنگسار كردند و ابن صوريا عرضه داشت: من اولين عالم يهودى بودم كه امر تو را بعد از آنكه ديگران پنهانش كرده بودند هويدا ساختم، خداى تعالى در اين مورد اين آيه را نازل كرد: ﴿يَا أَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ ، ابن صوريا چون اين آيه را شنيد بر خاست و دو دست خود را (به عنوان التماس) بر دو زانوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) گذاشت و سپس گفت: من در موقعيتى هستم كه به خدا و به تو پناه مى‏برم، آنچه را هم كه مامور شده‏اى چشم‏پوشى كنى بيان كن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اعتنايى به او نكرد.

سپس ابن صوريا از كيفيت خواب آن جناب پرسيد، حضرت فرمود: ديدگانم به خواب

مى‏رود ولى دلم بيدار است، ابن صوريا گفت: راست مى‏گويى، حال به من خبر بده كه «چطور مى‏شود فرزندى شبيه پدر مى‏گردد و هيچ اثر و نشانه‏اى از مادرش در سيماى او ديده نمى‏شود؟ و بر عكس فرزندى شبيه مادرش شده و هيچ اثرى از پدرش در قيافه او نمى‏توان يافت»؟ حضرت فرمود: نطفه هر يك از پدر و مادر بر نطفه ديگرى غالب آيد فرزند شبيه به او مى‏شود. ابن صوريا گفت اين را نيز راست گفتى، حال به من خبر ده از اينكه «از بدن فرزند چه چيزهايى مربوط به پدر و چه چيزهايى مربوط به مادر است»؟ راوى مى‏گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به حال وحى افتاد و مدتى طولانى بيهوش بود، سپس به حال آمد در حالى كه صورت مقدسش قرمز شده بود و عرق مى‏ريخت آن گاه فرمود: گوشت و خون و ناخن و چربى در بدن فرزند از آن مادر و استخوان و رشته اعصاب و رگها از پدر است، ابن صوريا عرضه داشت: اين نيز درست است و امر تو امر يك پيامبر است.

سرانجام ابن صوريا مسلمان شد و عرضه داشت: اى محمد بفرمائيد تا بدانم كه از ميان فرشتگان خدا كداميك نزد تو مى‏آيند؟ و نيز صفات و خصوصيات آن فرشته را برايم بگو، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) وقتى اوصاف آن فرشته را بيان كرد ابن صوريا گفت: من گواهى مى‏دهم كه همين اوصاف در تورات نيز آمده و شهادت مى‏دهم كه تو رسول به حق خدايى. بعد از آنكه ابن صوريا مسلمان شد يهوديان شروع به بد گويى از وى كرده و او را به باد دشنام گرفتند و مى‏خواستند برخيزند و بروند كه يهوديان بنى قريظه دامن يهوديان بنى النضير را گرفتند كه بنشينيد، آن گاه گفتند: اى محمد! قبيله بنى النضير برادران ما هستند، پدر ما قرظى‏ها و نضيرى‏ها يكى است ولى در عين حال قرار و مدار نابرابرى در بين ما حاكم است، اگر ما يك نفر از آنان را به قتل برسانيم، قاتل را كه از ما است مى‏كشند و از ما دو خون بها مى‏گيرند كه عبارت است از صد و چهل وسق خرما (كه هر وسق عبارت است از شصت من كه به اندازه يك بار شتر است) و اگر كشته آنان زن باشد از ما يك مرد را مى‏كشند و اگر يك مرد باشد از ما دو مرد را مى‏كشند و اگر كشته آنان برده‏اى باشد از ما، يك آزاد مى‏كشند و اگر جنايت وارده كمتر از قتل باشد بلكه جراحاتى باشد ديه آن جراحات را هم براى خود دو برابر مى‏گيرند ولى به ما نصف آن را مى‏دهند، حال كه در مساله زناى محصنه بين ما حكم كردى در اين مساله نيز حكم كن، اينجا بود كه خداى عز و جل حكم رجم و قصاص را در آن آيات نازل كرد.

مؤلف: مرحوم طبرسى در مجمع البيان اين حديث را علاوه بر امام باقر (علیه السلام) به

جمعى از مفسرين نيز نسبت داده، اهل سنت نيز در جوامع حديث و در تفاسير خود قريب به اين داستان را به چند طريق از ابى هريرة و براء بن عازب و عبد الله بن عمرو ابن عباس و غير ايشان نقل كرده‏اند.

#### وجود حكم رجم و حكم قصاص در تورات فعلى‏

و اين روايات از نظر مضمون نزديك به هم هستند، ذيل اين قصه را الدر المنثور از عبد بن حميد و ابى الشيخ از قتاده و نيز ابن جرير و ابن اسحاق و طبرانى و ابن ابى شيبه و نيز ابن منذر و غير ايشان از ابن عباس نقل كرده است.

اما آنچه در روايت بالا آمده بود كه ابن صوريا وجود حكم رجم در تورات را تصديق كرد و مراد از جمله: ﴿وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ اَلتَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اَللَّهِ...﴾ هم همين است، مطلب درستى است، براى اينكه حكم مذكور در تورات‏هاى امروز به عبارتى قريب به آنچه در روايت آمده بود موجود است، اينك عبارت تورات: در اصحاح بيست و دوم از سفر تثنيه از تورات عربى چاپ كمبروج سال 1935 ميلادى چنين آمده: (22) اگر مردى ديده شود كه با زنى شوهر دار در بسترى جمع شده، بايد هر دو كشته شوند، هم آن مرد كه با زن جمع شده، و هم زن تا به اين وسيله شر از ميان بنى اسرائيل كنده شود (23) اگر دخترى باكره كه نامزد مردى شده به مردى برخورد كند و آن مرد در آن شهر با وى جمع شود (24) بايد آن دو را به طرف دروازه آن شهر بيرون ببريد و هر دو را سنگ باران كنيد تا بميرند، آن دختر به جرم اينكه در شهر بود و مى‏توانست فرياد بزند و براى حفظ ناموس خود مردم را به كمك طلب كند و آن مرد را به جرم اينكه زن صاحب شوهرى را ذليل و بى آبرو كرده، پس به وسيله سنگباران شر را از بين خود بيرون كنيد.

و اين عبارت بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد حكم رجم را مخصوص بعضى از صور زناى محصنه كرده، آن صورتى كه زنا در شهر واقع شود و زن نامزد داشته باشد.

و اما اينكه در روايت ابن صوريا آمده بود كه يهوديان بنى قريظه و بنى النضير از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) خواستند تا در مساله ديه و خون بها نيز بين آنان حكم كند، در سابق هم گفتيم كه آيات خالى از تاييد اين فقره حديث نيست، آنچه در آيه شريفه راجع به حكم قصاص در قتل و جرح آمده، در تورات فعلى نيز موجود است، در توراتى كه قبلا معرفى كرديم در اصحاح

بيست و يكم از سفر خروج چنين مى‏خوانيم: (12) اگر كسى انسانى را بزند و در اثر ضربه به او، آن انسان بميرد، به نحوى كشته مى‏شود (13) و ليكن اگر او از اول قصد كشتن نداشته باشد بلكه خداى تعالى مردن او را به دست وى واقع سازد، من براى تو مكانى معين مى‏كنم كه قاتل خطايى به آنجا بگريزد... (23) و اگر تنها جراحتى بر دارد و آزارى ببيند، نفس به نفس (24) و چشم به چشم و دندان به دندان و دست به دست و پا به پا (25) و داغ به داغ و زخم به زخم و شكستگى استخوان به شكستن استخوان تلافى مى‏شود.

و در اصحاح بيست و چهارم از سفر لاوى‏ها چنين مى‏خوانيم: (17) و اگر شخصى انسانى را بميراند (باعث مردن او شود) بايد كشته شود (18) و اگر شخصى چهار پايى را بميراند، عوضش را بايد بدهد، نفس به نفس، چشم به چشم و دندان به دندان و عين آن عيبى كه در انسانى به وجود آورد، در خودش بوجود مى‏آورند.

و در تفسير در المنثور است كه احمد و ابو داود و ابن جرير و ابن منذر و طبرانى و ابو الشيخ و ابن مردويه، از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: خداى تعالى آيه شريفه: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ... اَلظَّالِمُونَ الفاسقون...﴾ را خداوند در باره دو طائفه از يهود نازل كرد كه در دوره جاهليت يك طائفه، طائفه ديگر را مقهور و ذليل خود قرار داده بود، بطورى كه طائفه مقهور رضايت داده بودند به اينكه اگر از طائفه قاهر و زورمند فردى از آنان را كشت فقط پنجاه وسق خون بها بپردازد ولى اگر از طائفه ذليل و مقهور فردى از طائفه قاهر را كشت صد وسق خون بها بپردازد، اين قرار نابرابر و غير عادلانه هم چنان در بين اين دو طائفه از يهود معمول بود تا آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از مكه به مدينه هجرت فرمود، در همان اوايل هجرت كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عليه اين دو طائفه از يهود جبهه نگرفته بود، يهوديان دو قبيله، مقدم آن جناب را گرامى داشتند، قبيله ذليل و مقهور با ورود آن جناب احساس پشت گرمى نموده، عليه آن قبيله ديگر قيام نمود و گفت: كجاى دنيا سراغ داريد كه دو قبيله همسايه كه دين واحدى و دودمان واحدى و سرزمين واحدى داشته باشند، آن وقت خون بهاى يكى نصف خون بهاى ديگرى باشد؟ ما اگر تا كنون تن به اين ذلت داده بوديم از ترس بود و مى‏خواستيم زن و بچه‏هايمان از شر شما ايمن باشند و حال كه محمد به مدينه آمده، ديگر حاضر نيستيم چنين امتيازى به شما بدهيم، آن قبيله ديگر اعتنايى به گفته اينان نكردند تا كار

به مشاجره كشيد و چيزى نمانده بود كه به جنگ هم بكشد ولى سر انجام هر دو رضايت دادند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را در بين خود حكم قرار دهند، در عين حال طائفه زورمند در بين خود جلسه‏اى تشكيل دادند و گفتند: به خدا سوگند محمد طرف آنان را خواهد گرفت و هرگز حاضر نيست براى ما دو برابر آنان ديه و خون بها معين كنند چون منطق آنان قوى است و سخن درستى دارند كه اگر تا كنون تن به چنين قرارى داده بودند از ترس بود، لذا افرادى را بطور محرمانه نزد آن جناب فرستادند تا بلكه بتوانند قبل از روز موعود كه هر دو قبيله به حضورش مى‏روند نظر آن جناب را به سوى خود معطوف سازند، خداى تعالى آن جناب را از قضيه آنان آگاه كرد و به همه مطالب آنان و اينكه چه هدفى دارند خبر دارش ساخت و اين آيات را نازل فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ ... وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْفَاسِقُونَ﴾، ابن عباس سپس سوگند ياد كرد كه به خدا قسم آيات در باره اين دو طائفه نازل شده.

مؤلف: اين داستان را قمى هم در تفسير خود در حديثى طولانى آورده و در آن آمده: كه عبد الله بن ابى (رئيس منافقين) آن كسى بوده، كه از سوى بنى النضير مامور شد ذهن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را مشوب نمايد و آن جناب را طرفدار بنى النضير كند و همچنين آن جناب را از شر قبيله بنى النضير (كه همان قبيله زورمند بود) بترساند همان او بوده كه گفته است: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾ .

ولى روايت اول از نظر متن درست‏تر از اين روايت است، براى اينكه مضمون آن با سياق آيات سازگارتر و منطبق‏تر است، چون اوائل آيات و مخصوصا دو آيه اول از نظر سياق با مساله خون بها و اختلاف بنى النضير و بنى قريظه در آن، كه اين روايت آن را نقل نموده انطباق ندارد، و اين عدم انطباق را كسى مى‏فهمد كه عارف به اسلوب‏هاى مختلف كلام باشد و بعيد نيست كه اين روايت خواسته باشد مانند بسيارى از روايات شان نزول داستان را بر آيات مورد بحث تطبيق داده باشد راوى ديده داستان اين دو قبيله مى‏تواند با جمله: ﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ و با جملات قبلى آن منطبق شود و از سوى ديگر ديده كه اتصال آيات از جمله: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ لاَ يَحْزُنْكَ اَلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي اَلْكُفْرِ...﴾ آغاز مى‏شود، لذا

گفته است كه همه اين آيات در باره داستان دو قبيله نامبرده نازل شده و غفلت كرده از اينكه اين آيات در ضمن متعرض مساله سنگسار شده و اين مساله ربطى به مساله خون بها ندارد - و به هر حال خدا داناتر است -.

و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد روايت آورده كه گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنيدم كه مى‏فرمود: خداى تعالى وقتى براى بنده‏اى خير بخواهد، در قلب او نقطه‏اى سفيد و روشن پديد آورده و گوش‏هاى دلش را باز مى‏كند و فرشته‏اى موكل او مى‏سازد تا او را تسديد و راهنمايى كند و همواره به راه صواب ملهم سازد و چون براى بنده‏اى شر و بدى بخواهد، در قلب او نقطه‏اى سياه و تاريك پديد مى‏آورد و جلوى مسامع و گوشهاى قلبش را مى‏بندد و شيطانى موكل بر او مى‏كند تا همواره گمراهش سازد.

آن گاه اين آيه را تلاوت فرمود: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اَللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً...﴾ و نيز آيه: ﴿إِنَّ اَلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ و آيه: ﴿أُولَئِكَ اَلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اَللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ .

#### رواياتى در باره مراد از «سحت»

و در كافى به سند خود از سكونى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: سحت به معناى بهايى است كه كسى در برابر فروختن مردار و سگ و شراب بگيرد و همچنين مهر زن زنا كار و رشوه گرفتن در برابر حكم و اجرتى كه كاهن و جادوگر مى‏گيرد سحت است.

مؤلف: آنچه در روايت آمده صرفا نمونه‏هايى است از سحت كه شمرده شده نه اينكه سحت منحصر به آنها باشد، چون اقسام سحت بسيار است كه در روايات آمده و در همين معنا و قريب به آن روايات بسيارى از طرق ائمه اهل البيت (علیه السلام) وارد شده است.

و در در المنثور است كه عبد بن حميد از على بن ابى طالب روايت كرده كه شخصى از آن جناب از سحت پرسيد حضرت فرمود: رشوه است، سؤال شد: رشوه در حكم؟ فرمود: نه، رشوه در حكم، كفر است‏ .

مؤلف: اينكه فرمود: «نه رشوه در حكم، كفر است» كانه اشاره است به مطلبى كه در آيات مورد بحث بود كه در سياق مذمت از سحت و رشوه خوارى در حكم فرمود: ﴿وَ لاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾ و اين كه رشوه خوارى در حكم كفر است، در روايات وارده از امام صادق و امام باقر (علیه السلام) مكرر آمده و آن دو

بزرگوار نيز مكرر فرموده‏اند: اما رشوه در حكم؟ چنين عملى كفر به خدا و رسول او است‏ و روايات در تفسير كلمه سحت و حرمت آن بسيار است كه هم از طرق شيعه نقل شده‏ و هم از طرق اهل سنت در جوامع حديث آنان آمده.

#### عدم نسخ آيه: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ با جمله: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ﴾

و در تفسير در المنثور در ذيل آيه: ﴿فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ...﴾ آمده كه ابن ابى حاتم و نحاس (در كتاب ناسخش) و طبرانى و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) و ابن مردويه و بيهقى (در كتاب سنن خود) همگى از ابن عباس روايت كرده‏اند كه گفت: دو آيه از سوره مائده نسخ شده، يكى آيه: «قلائد» و يكى ديگر جمله: ﴿فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ كه قبل از نسخ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) مخير بود، اگر مى‏خواست بين اهل كتاب حكم مى‏كرد و اگر نمى‏خواست از آنان اعراض مى‏نمود و آنان را به احكام خودشان حوالت مى‏داد ولى وقتى آيه: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ نازل شد مى‏گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور داد در بين اهل كتاب نيز طبق دستورى كه در كتاب آسمانى ما آمده حكم شود.

و در همان كتاب آمده كه ابو عبيد و ابن منذر و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده‏اند كه در تفسير جمله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ گفته: اين جمله به وسيله جمله: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ﴾ نسخ شده.

مؤلف: و نيز در المنثور از عبد الرزاق از عكرمه، نظير آن را نقل كرده‏ و آنچه از مضمون آيات استفاده مى‏شود غير از آن چيزى است كه اين روايات مى‏گويد، آنچه از آيات بر مى‏آيد با مساله نسخ سازگار نيست، براى اينكه از ظاهر سياق آيات بر مى‏آيد كه همه به يكديگر متصل هستند و همين اتصال اقتضا مى‏كند كه آيات يكباره نازل شده باشد و معنا ندارد در چند آيه‏اى كه در يك روز نازل مى‏شود يكى ناسخ ديگرى باشد، علاوه بر اينكه جمله: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ...﴾ آيه مستقلى نيست، بلكه جمله‏اى است كه معنايش جز با جمله‏هاى قبلش تمام نمى‏شود و بر اين اساس نيز معنا ندارد كه خود به تنهايى ناسخ باشد و به فرضى هم كه با همه اين اشكال‌ها ناسخ باشد آيه قبلش كه مى‏فرمود: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ﴾

به ناسخ بودن سزاوارتر بود (براى اينكه قبل از اين جمله در كلام آمده بود) علاوه بر اينكه خواننده محترم توجه كرد كه گفتيم ظاهرترين وجه اين است كه ضمير در كلمه «بينهم» به مطلق ناس برگردد نه بخصوص اهل كتاب، آن هم خصوص يهود، از اين هم كه بگذريم در اوائل تفسير اين سوره گفتيم كه سوره مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست.

#### استدلال لطيف امام صادق (علیه السلام) به آيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ...﴾ در مورد علومى كه شايسته مقام امامت است‏

و در تفسير عياشى در ذيل آيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ...﴾ از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: از جمله چيزهايى كه امامت سزاوار آن است، اين است كه خداى تعالى او را از گناهان بزرگ - كه موجب آتش دوزخ است - و از هر نافرمانى پاك كرده باشد و خودش هم پاك باشد و يكى ديگر داشتن علم منور است - و در نسخه‏اى ديگر به جاى «علم منور» «علم مكنون» آمده و ديگر چيزهايى كه سزاوار مقام امامت است عالم بودن به تمامى آنچه كه امت بدان نياز پيدا مى‏كند و عالم بودن به آنچه كه بر امت حلال و يا حرام است و علم پيدا كردن به كتاب خدا - به خاص و به عام آن، به محكمش و متشابهش به دقائق علمى و به تاويل‏هاى غريب از اذهان سايرين، به ناسخش و منسوخش. راوى مى‏گويد به امام (علیه السلام) عرضه داشتم، چه دليلى هست بر اينكه امام بايد به همه اينها كه فرمودى عالم باشد؟ فرمود: دليلش كلام خداى تعالى است، در آنجا كه در باره افرادى سخن مى‏گويد كه به آنان اجازه حكومت داده و آنان را شايسته و اهل اين كار دانسته، مى‏فرمايد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ اَلَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ اَلرَّبَّانِيُّونَ وَ اَلْأَحْبَارُ﴾، پس اين امامان يك مرحله پائين‏تر از انبيا هستند كه مردم را به علم خود تربيت مى‏كنند و اما احبار علمايى هستند پائين‏تر از ربانيين، آن گاه در باره همه فرموده: ﴿بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ و نفرمود: «بما حملوا من كتاب الله - به خاطر اينكه داناى به كتاب خدايند» بلكه فرمود: به خاطر اينكه مكلف به حفظ كتاب هستند.

مؤلف: اين استدلال از امام صادق (علیه السلام)، استدلالى است لطيف و طبق اين استدلال معناى عجيبى از آيه به دست مى‏آيد، معنايى كه بسيار دقيق‏تر از آن معنايى است كه گذشت و حاصل استدلال اين است كه ترتيبى كه در آيه شريفه در شمردن حاكمان به كتاب خدا اتخاذ شده چنين است كه اول انبيا (علیه السلام) ذكر شده‏اند و سپس ربانيين و در مرتبه سوم احبار، از همين ترتيب به دست مى‏آيد كه اين چند طبقه از نظر فضل و كمال نيز در چند

طبقه قرار دارند، طبقه اول افضل و اكمل از آن دو طبقه ديگر است و طبقه دوم پائين‏تر از طبقه اول و بالاتر از طبقه سوم يعنى احبار است و احبار عبارتند از علماى دين كه علم دين را از راه تعليم و تعلم حمل كرده‏اند.

و خداى تعالى در آيه‏اى كه امام به آن استدلال فرموده، از نحوه علم ربانيين خبر داده و فرموده: ﴿بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ و اگر منظور از اين عبارت صرف دانايى به كتاب خدا بود و ربانيين نيز علمشان مانند علم علما بود مى‏فرمود: «بما حملوا من كتاب الله»، هم چنان كه در سوره جمعه در باره احبار يهود فرمود: ﴿مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا...﴾

آرى استحفاظ به معناى در خواست حفظ است و معناى آن تكليف به حفظ مى‏باشد، پس ربانيين كسانى هستند كه مسئول و مكلف به حفظ كتابند، نظير اينكه در باره صديقين فرموده: ﴿لِيَسْئَلَ اَلصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ يعنى تا صديقين را مكلف كند به اينكه صدق نهفته در باطن جانشان را اظهار كنند و اين حفظ و شهادت بر كتاب تمام نمى‏شود مگر با عصمت كه جز در امام معصوم از طرف خداى سبحان محقق نمى‏شود، براى اينكه خداى سبحان مجاز بودن در حكومت را بر حفظ كتاب شرط كرده و نيز شهادت آنان بر كتاب را معتبر شمرده، و اين محال است كه خداى تعالى كسى را شاهد بر كتاب قرار دهد و به وسيله او كتاب ثابت گردد كه جائز الخطاء باشد و غلط از او نيز سر بزند.

پس اين حفظ و شهادت غير از حفظ و شهادتى است كه بين ما مردم معمولى يافت مى‏شود بلكه از قبيل حفظ اعمال و شهادتى است كه بيانش در تفسير آيه شريفه: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى اَلنَّاسِ وَ يَكُونَ اَلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ در جلد اول اين كتاب گذشت.

و اگر در اينجا يعنى در آيه مورد بحث، اين حفظ و شهادت را به همه انبياء و ربانيين و احبار نسبت داده، با اينكه قائم به بعضى از افراد است كه همان معصومين (علیه السلام) هستند، نظير نسبتى است كه در آيه سوره بقره داده بود، در آنجا نيز شهادت بر اعمال را به همه امت نسبت داده بود و استعمال اينگونه نسبت‏ها در قرآن شايع است مثل آنجا كه مى‏فرمايد:

﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحُكْمَ وَ اَلنُّبُوَّةَ﴾ .

و اين گفتار ما منافات با آن ندارد كه احبار هم مكلف به حفظ و شهادت باشند و ميثاق از آنان نيز گرفته شده باشد زيرا مكلف بودن احبار به اينكه كتاب خدا را حفظ كنند مطلبى است و اينكه نتوانستند حفظ كنند و دچار غلط و اشتباه شوند مطلبى ديگر است و دين الهى همانطور كه بدون ثبوت تكليف شرعى و اعتبارى تمام نمى‏شود، بدون ثبوت حقيقى و واقعى نيز تمام نمى‏گردد.

پس ثابت شد كه در اين ميان مرحله و منزلتى وجود دارد كه ما بين منزلت انبيا و منزلت احبار است و آن عبارت است از منزلت ائمه معصومين، و خداى تعالى از وجود چنين نسبتى خبر داده و فرموده: ﴿وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ .

و اين مطلب كه منزلتى بين دو منزلت باشد با آيه زير كه اسحاق و يعقوب (علیه السلام) را، هم پيغمبر دانسته و هم امام و فرموده: ﴿وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ منافات ندارد، براى اينكه اجتماع نبوت و امامت در بعضى از افراد منافات ندارد با اين مطلب كه در بعضى ديگر جداى از هم باشد يعنى يكى پيغمبر باشد و امام نباشد و يكى ديگر امام باشد و پيغمبر نباشد. و ما در باره امامت مطالبى در تفسير آيه ﴿وَ إِذِ اِبْتَلىَ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ در جلد اول اين كتاب بيان كرديم.

و سخن كوتاه اينكه ربانيين و ائمه حد وسطى هستند بين انبيا و احبار، و اين طائفه اگر به كتاب علم دارند علم به حق دارند و اگر شاهد بر آنند شهادتشان به معناى حقيقى و واقعى كلمه است.

همه اينها كه گفته شد راجع به ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل بود ليكن آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه اگر ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل، داراى چنين منزلتى بودند به اين جهت بود كه حامل كتاب آسمانى تورات بودند، به خاطر حفظ اين كتاب آسمانى خداى تعالى به آنان چنين مقامى را داد، پس اگر كتاب آسمانى ديگرى نيز از ناحيه خدا نازل شود كه مشتمل

بر معارف الهى و احكام عملى باشد حتما بايد كسانى مستحفظ و شاهد بر آن باشند و همين معنا مطلوب را اثبات مى‏كند.

پس اينكه امام (علیه السلام) فرمود: «پس اين ائمه در منزلتى پائين‏تر از انبيا قرار دارند» معنايش اين است كه از آيه ترتيب استفاده مى‏شود، ترتيب از حيث كمال و فضيلت، رتبه اول را انبيا دارند و رتبه پائين‏تر را ائمه هم چنان كه احبار (كه همان علما باشند) در رتبه پائين‏تر از ائمه واقعند و اينكه فرمود: «مردم را به علم خود تربيت مى‏كنند» از ظاهرش بر مى‏آيد كه امام (علیه السلام) مساله تربيت را از ماده و ريشه كلمه «ربانى» كه همان تربيت است گرفته باشد نه از ربوبيت، بقيه فقرات روايت در همانجا كه خلاصه معنايش را آورديم روشن شد. و چه بسا منظور امام (علیه السلام) در روايت عياشى همين باشد، عياشى كه روايت قبلى نيز از او نقل شده از مالك جهنى نيز روايت آورده كه گفت: امام باقر (علیه السلام) در تفسير آيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ ... بِمَا اُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اَللَّهِ﴾ فرمود: اين آيه شريفه در باره ما نازل شده.

#### رواياتى در مورد حكم نكردن به ما انزل اللَّه‏

و در تفسير برهان در ذيل جمله: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾، از كافى نقل كرده كه او به سند خود از عبد الله بن مسكان بطور رفع (يعنى حذف سند تا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از آن جناب روايت كرده كه فرمود: كسى كه در مورد دو درهم حكمى به جور براند و طرف را مجبور به اجراى آن كند، از اهل اين آيه خواهد بود كه مى‏فرمايد: «كسانى كه طبق ما انزل الله حكم نكنند كافرند»، راوى مى‏گويد: عرضه داشتم: چگونه مجبور به اجرا كند؟ فرمود: حاكمى داراى قدرت اجرا باشد، شلاق و زندان داشته باشد، محكوم اگر به حكمش رضايت داد كه هيچ و اگر رضايت نداد او را با شلاق بزند و در زندان خود محبوسش كند.

مؤلف: اين روايت را شيخ طوسى نيز در تهذيب به سند خود تا ابن مسكان و از آنجا تا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بدون سند آورده‏ ، عياشى آن را در تفسير خود بطور مرسل و بدون سند از ابن مسكان نقل كرده‏ و معناى اول حديث به طرق ديگرى نيز از ائمه اهل بيت

(عليهم السلام) روايت شده است.

و مراد از اينكه حكم را مقيد به «اجبار» فرموده، فهماندن اين معنا است كه حاكم وقتى كافر مى‏شود كه حكمش داراى اثر باشد، حكم فصل و قاطعى باشد كه دو طرف نزاع به حسب طبع خود حكم نزاع خود را خاتمه يافته ببينند و گرنه صرف انشاى حكم، كفر نمى‏آورد، چون در حقيقت حكم شمرده نمى‏شود (و گرنه بايد اظهار نظرهاى افراد كوچه و بازار را هم حكم بدانيم، در حالى كه چنين نيست).

و در در المنثور است كه سعيد بن منصور و ابو الشيخ و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت: خداى عز و جل آيه شريفه: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلْكَافِرُونَ﴾ و آن آيه كه دارد «الظالمون» و آنكه مى‏فرمايد: «الفاسقون» همه را در خصوص يهود نازل كرده.

مؤلف: اين حديث مورد اشكال است، زيرا آيات سه‏گانه مذكور همه مطلقند و شامل همه حكام و قاضيان جور مى‏شوند و هيچ دليلى وجود ندارد كه آنها را مقيد به يهود سازد و صرف نزول آيات در مورد يهوديان باعث نمى‏شود كه ما در اطلاق آنها دخل و تصرفى نموده و بگوئيم: اطلاق ندارد، علاوه بر اين مورد آيات نيز فقط يهود نيست، زيرا آيه سوم فقط در باره نصارا نازل شده، از اين هم كه بگذريم خود ابن عباس راوى حديث بالا رواياتى دارد كه نقيض اين روايت است.

و در همان كتاب است عبد بن حميد از حكيم بن جبير روايت كرده كه گفت: من از سعيد بن جبير در مورد اين آيات سوره مائده سؤال كردم و گفتم جمعى معتقدند كه اين آيات در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده، و كارى به كار ما ندارد، او در پاسخ گفت: ما قبل و ما بعد اين آيات را بخوان، برايش خواندم گفت: نه، اين حرف درست نيست، بلكه آيات مذكور بر ما نازل شده و مربوط به ما مسلمانان است، بعد از اين ماجرا به مقسم - آزاد شده ابن عباس - بر خوردم، و از اين آيات كه در مائده است پرسيدم، و گفتم: جمعى معتقدند كه در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده نه بر عليه ما مسلمانان، گفت: هم عليه آنان نازل شده، و هم عليه ما، و آيه‏اى كه بر ما و بر آنان نازل شود به نفع ما و آنان نيز خواهد بود.

آن گاه به حضور على بن الحسين رسيدم و از آياتى كه در سوره مائده است پرسيدم و براى

وى شرح دادم كه من از سعيد بن جبير و از مقسم سؤال كردم، آن جناب پرسيد مقسم چه جوابى داد؟ من جواب مقسم را برايش نقل كردم حكيم آن گاه گفت: على بن الحسين فرمود: مقسم درست گفته، و ليكن بايد دانست كه اين كفر غير كفر شرك است و فسق آن نيز غير فسق شرك است، و ظلم آن نيز غير ظلم شرك است.

بعد از آن سعيد بن جبير را ديدم، و نظر على بن الحسين را براى او گفتم او به پسرش گفت: اين فتوا را چگونه مى‏بينى؟ پسرش گفت فتواى على بن الحسين از فتواى تو و مقسم بهتر است.

مؤلف: از بيان قبلى ما بخوبى روشن مى‏شود كه اين روايت با آنچه از آيه ظاهر مى‏شود مطابق است.

#### در گذشتن از جانى موجب بخشودگى گناهان مى‏شود

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (علیه السلام) و نيز عياشى در تفسير خود از ابى بصير از آن جناب روايت كرده‏اند كه در ذيل آيه: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ فرمود: صرف نظر كردن از قصاص گناهان او را به همان مقدار كه از قصاص صرف نظر كرده محو مى‏كند، چه جراحت باشد، و چه غير آن.

و در در المنثور است كه ابن مردويه از مردى از انصار از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت كرده كه در جمله: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ گفته است: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرموده: مردى كه دندانش را شكسته‏اند و يا دستش را قطع كرده‏اند، و يا چيزى از دستش را قطع كرده‏اند و يا جراحتى بر بدنش وارد ساخته‏اند، و او از جانى عفو مى‏كند، خداى تعالى به مقدار ديه‏اى كه مى‏توانست بگيرد و نگرفت از گناهان او عفو مى‏كند، مثلا اگر ديه يك چهارم خون بها است، خداى تعالى از يك چهارم گناهانش صرف نظر مى‏كند، و اگر يك سوم باشد از يك سوم، و اگر همه خون بها باشد از همه گناهان او چشم‏پوشى مى‏كند.

مؤلف: نظير اين روايت را نيز از ديلمى از ابن عمر نقل كرده‏ ، و شايد آنچه در اين روايت و روايت قبلى آمده كه «تكفير گناهان را مطابق و به مقدار عفوى دانسته كه مجنى عليه

كرده است»، از تشبيه ديه شرعى كه چند قسم است به قصاص، و تنزيل آن به منزله قصاص، و سنجيدن «قصاص و ديه» را با «مغفرت گناهان» استفاده شده باشد، و چون مغفرت گناهان نيز منقسم و داراى شدت و ضعف است، در نتيجه بعضى از مراتب «ديه» بر بعضى از مراتب «مغفرت» و كل ديه بر كل مغفرت منطبق مى‏شود.

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً﴾ از قول امام (علیه السلام) گفته است: يعنى براى هر پيغمبرى شريعتى و طريقه‏اى است.

#### آن قاضى كه هم به حق آگاه باشد و هم به حق قضاوت كند، اهل بهشت است‏

و در تفسير برهان در ذيل آيه: ﴿أَ فَحُكْمَ اَلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ...﴾ از كافى روايتى آورده كه مرحوم كلينى آن را به سند خود از احمد بن محمد بن خالد از پدرش نقل كرده و پدر او بقيه افراد سند را انداخته و مستقيما از امام صادق (علیه السلام) روايت كرده كه فرمود: قضا چهار قسم است، مباشر سه قسم از آن در آتش است، و مباشر يك قسم در بهشت، مردى كه قضاوت به جور و بنا حق كند با اينكه به موازين قضا آگاه است او در آتش است، و مردى هم كه به جور قضاوت كند و اين قضاوت به جورش براى اين است كه به موازين قضا آگاهى ندارد در آتش است، و مردى كه به حق قضاوت كند ولى به موازين قضا آگاه نيست او نيز در آتش است، تنها كسى در بهشت است كه هم به حق قضاوت كند، و هم به موازين قضاوت آگاه باشد.

و نيز همان جناب فرمود: حكم - كه حاصل قضاوت است - دو نوع است، يكى حكم خدا و يكى حكم جاهليت، قهرا كسى كه به حكم خدا حكم نكرده باشد به حكم جاهليت حكم كرده است.

مؤلف: در معناى اين دو روايت اخبار بسيار زيادى از طرق شيعه و طرق اهل سنت در كتاب‌هاى حديث هر دو طائفه در باب قضا و شهادات آمده، و آيه شريفه اشعار و بلكه دلالت بر هر دو معنا دارد، اما بالنسبه به معناى اول بيان دلالت آيه بر آن اين است كه حكم به جور چه اينكه حاكم با علم به جور بودنش حكم كرده باشد و چه اطلاعى از جور بودنش نداشته باشد، بالآخره جور است، هر چند كه در صورت دوم تصادفا جور از آب در آمده باشد، و همچنين حكم به حق با جهل به موازين، كه آن نيز به تصادف حق از آب در آمده و هر دو مورد پيروى هواى نفس است كه خداى تعالى از آن نهى كرده، و فرموده: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ وَ لاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ اَلْحَقِّ﴾، كه در اين آيه از پيروى هواى نفس در حال حكم كردن تحذير نموده، و حكم ناشى از پيروى هوا را در مقابل حكم به حق قرار داده و از همين مقابله به

دست مى‏آيد كه علم به حق بودن قضاوت، شرط در جواز حكم است و كسى كه حكم مى‏كند و علمى به حق بودن آن ندارد عمل غير مجازى انجام داده و در آتش خواهد بود، براى اينكه در اين عمل از هواى نفس پيروى كرده و علاوه بر اين چنين حكمى مصداق حكم جاهليت بوده، چون حكم جاهليت عبارت است از هر حكمى كه مستند به خدا نباشد. و اما بالنسبة به معناى دوم دليلش مقابله‏اى است كه بين دو حكم واقع شده - و خدا داناتر است.

و در تفسير طبرى از قتاده روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا اَلنَّبِيُّونَ اَلَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ اَلرَّبَّانِيُّونَ وَ اَلْأَحْبَارُ﴾ گفته است: اما ربانيون عبارتند از فقهاى يهود، و اما احبار عبارتند از علماى ايشان‏ و اضافه كرده است كه چنين به ما رسيده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بعد از آنكه اين آيه نازل شد فرمود: به حكم اين فرمان بعد از اين، ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد .

مؤلف: اين روايت را سيوطى نيز در تفسير آيه شريفه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا اَلتَّوْرَاةَ...﴾ از عبد بن حميد و از ابن جرير از قتاده نقل كرده‏ .

و ظاهر روايت اين است كه آنچه كه گفت از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) برايش نقل شده مربوط به آيه شريفه است، يعنى خواسته است بگويد دليل بر اينكه ربانيين فقها و احبار علماى يهودند خود آيه است، و بنابراين اشكالى متوجه وى مى‏شود كه آيه شريفه بيش از اين دلالت ندارد كه بايد طبق تورات در بين يهود حكم كرد، چون در آيه آمده: «للذين هادوا»، پس نه غير يهود را شامل مى‏شود و نه حكم به غير تورات نسبت به يهود را، در حالى كه ظاهر روايت اين است كه مى‏خواهد بگويد: به غير تورات بر يهود و غير يهود حكم مى‏شود، مگر آنكه منظور از اين كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كه در روايت فرمود: (از اين پس ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد) اين باشد كه ما انبيا بر يهود و غير يهود حكم مى‏كنيم و اين علاوه بر سستى و سخافت هيچ ارتباطى با آيه ندارد.

و ظاهرا بعضى از راويان در نقل آيه دچار اشتباه شده و گويا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اين كلام را بعد از جمله: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ اَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ ... فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ﴾ (تا آخر آيات) فرموده كه در اين صورت روايت با همان مطلبى منطبق مى‏شود كه گفتيم از ظاهر آيه بر مى‏آيد و آن اين است كه ضمير در كلمه «بينهم» به عموم مردم بر مى‏گردد نه به خصوص يهود، راوى اشتباها به جاى اين آيه آن آيه را آورده است.

## [سوره المائدة (5):آيات 51 تا 54]

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ ٥١ فَتَرَى اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشىَ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ ٥٢ وَ يَقُولُ اَلَّذِينَ آمَنُوا أَ هَؤُلاَءِ اَلَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ٥٣ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ وَ لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اَللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اَللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤﴾

### ترجمه آيات‏

هان اى كسانى كه ايمان آورديد، يهود و نصارا را دوستان خود مگيريد كه آنان دوست يكديگرند و كسى كه (از شما) آنان را دوست بدارد خود او نيز از ايشان است، چون خدا مردم ستمكار را به سوى حق هدايت نمى‏كند (51).

نشانه اينكه بعضى از مدعيان ايمان از سنخ همان كافرانند - اين است كه مى‏بينى اين بيماردلان به سوى يهود و نصارا مى‏شتابند و مى‏گويند: ما بيم آن داريم كه بلا بر سر ما آيد - غافل از اينكه چه بسا خداى تعالى از ناحيه خود فتحى آورده و امرى ديگر كه خودش مى‏داند پيش بياورد، آن وقت است كه اين بيماردلان نسبت به آنچه در دل پنهان مى‏داشتند پشيمان شوند (52).

و آن وقت است كه مؤمنين واقعى به اين بيماردلان خواهند گفت: آيا اين يهود و نصارا بودند كه سوگندهاى غليظ ياد كردند بر اينكه همواره با شما و يار و ياور شما خواهند بود؟ پس چرا امروز كه عذاب الهى شما را گرفت ياريتان نكردند؟ آرى آن وقت بيماردلان مى‏فهمند كه تلاشهايشان بى نتيجه مانده، در نتيجه شكست خورده و زيانكار مى‏شوند (53).

هان اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد اگر كسى از شما از دينش بر گردد، بدانيد كه خدا بزودى مردمى را - براى گرايش به اين دين - مى‏آورد كه دوستشان دارد و آنان نيز وى را دوست دارند، كه اينان مردمى هستند در برابر مؤمنين افتاده حال و در برابر كافران مقتدر، مردمى كه در راه خدا جهاد مى‏كنند و از ملامت هيچ ملامتگرى پروا ندارند و اين خود فضلى است از خدا، فضلى كه به هر كس صلاح بداند مى‏دهد و خدا داراى فضلى وسيع و علمى وصف ناپذير است (54).

### بيان آيات‏

سير اجمالى در اين آيات آدمى را در باره اتصال آنها به ما قبلش و نيز به ما بعدش كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ...﴾ و نيز اتصال آن دو آيه به ما بعدش كه مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلَّذِينَ اِتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً...﴾ و نيز اتصال آنها به آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ...﴾ دچار ترديد و توقف مى‏كند.

اما چهار آيه مورد بحث به يهود و نصارا تذكر مى‏دهد و ما اين را مى‏دانيم كه قرآن كريم در آياتى كه در مكه نازل شده هيچ صحبتى از يهود نكرده، چون آن روز احتياج و سر و كارى با اين دو طائفه نبوده و تنها در آيات مدنى سخن از اين دو طائفه رفته است، آن هم در آياتى كه در اول هجرت نازل شده، چون در اوائل هجرت بود كه مسلمانان ناگزير بودند با يهوديان معاشرت و آميزش داشته باشند و يا با آنان پيمان و عهد ببندند و يا تنها در مقام دفع كيد و مكر يهود بوده باشند ولى هيچ تماس و اصطكاكى با نصارا نداشتند مگر در نيمه آخر ده سال توقف آن جناب در مدينه، و بعيد نيست چهار آيه مورد بحث در اين مدت نازل شده باشد و شايد مراد از كلمه «فتح» در اين آيات فتح مكه باشد، ليكن در سابق گفتيم: احتمال قابل اعتماد اين است كه سوره مائده در سال حجة الوداع و بعد از فتح مكه نازل شده باشد. بنابراين يا مراد از كلمه «فتح»، فتح ديگرى غير از فتح مكه است و يا اينكه اين آيات قبل از فتح مكه و قبل از نزول همه سوره نازل شده است.

سؤال ديگرى كه در اين آيات هست اين است كه آيا آيه چهارم كه مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ...﴾ متصل به سه آيه قبل از خودش است؟ و سؤال ديگر اينكه

اين گروهى كه احتمال مى‏رفته كه از دين خود مرتد شوند و آيه به عنوان پيشگويى از ارتداد آنها خبر مى‏دهد چه كسانى بوده‏اند؟ سؤال چهارم اينكه منظور از آن طائفه‏اى كه خداى تعالى وعده آمدنشان را داده كيانند؟ هر يك از اين سؤالها بر ابهام آيه مى‏افزايد و رواياتى كه در شان نزول آمده، در اين باره بسيار مختلف است و آن روايات چيزى جز نظريه شخصى مفسرين سلف نبوده، هم چنان كه غالب روايات شان نزول همين وضع را دارند و اين اختلاف شديد نيز خودش باعث ابهام بيشتر آيه و مايه اضطراب ذهن آدمى در فهم آيه شده است. ابهام ديگرى بر همه آن ابهام‏ها اضافه كن و آن اين است كه همه مى‏دانيم كه تعصب‏هاى مذهبى تا چه حد در اظهار نظرها دخالت مى‏كرده و به زودى شواهدى از اين دخالت‏ها در روايات و كلمات مفسرين سلف و خلف از نظر خواننده خواهد گذشت.

و آنچه كه بعد از تدبر در اين آيات به دست مى‏آيد اين است كه همانطور كه گفتيم اجزاى اين آيات به يكديگر متصل است، ولى بريده از ما قبل و ما بعد است و آيه چهارم از متممات غرضى است كه مقصود افاده و بيان آن است، چيزى كه هست بايد در فهم معناى آن بارى به هر جهت كردن و مسامحه روا داشتن پرهيز كرد و مانند بسيارى از مفسرين در اظهار نظر مسامحه روا نداشت، آن هم در آيه‏اى كه به بيانى كه مى‏آيد صفات و خصوصيات قومى ذكر شده و نام و نشان‏هاى آن قوم آمده.

آنچه بطور اجمال از اين آيات به دست مى‏آيد اين است كه خداى سبحان در اين آيات مؤمنين را از اينكه يهود و نصارا را اولياى خود بگيرند، بر حذر داشته و با شديدترين لحن تهديدشان مى‏كند و در يك پيشگويى به آينده امر امت در اثر اين موالات و دوستى با دشمنان خبر مى‏دهد و مى‏فرمايد كه اگر چنين كنيد بنيه روش دينى خود را از دست مى‏دهيد و آن وقت است كه خداى تعالى مردمى ديگر برمى‏انگيزد كه قائم به امر دين شوند و بنيه دين را بعد از انهدام به حالت اصلى و اوليش بر گردانند.

#### معناى «اخذ» و «ولاء و ولايت»

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ در مجمع البيان مى‏گويد: «اتخاذ» به معناى اعتماد كردن بر چيزى است، به اين صورت كه شخص به آن دلگرم باشد كه در فلان كار به دردم مى‏خورد و آن را براى آن كار ذخيره بسازد و اين كلمه باب افتعال از ماده «اخذ» است و در اصل دو همزه داشته، يعنى «اءتخاذ» بوده، همزه دوم آن مبدل به «تاء» شده و به صورت «اتتخاذ» در آمده و سپس دو تاء در يكديگر ادغام شده و به صورت «اتخاذ» در آمده، در كلمه «اتعاد» كه از مصدر ثلاثى

«وعد» گرفته شده، همين قاعده جارى شده (با اين تفاوت كه در اين كلمه حرف واو مبدل به تاء مى‏شود) و كلمه «اخذ» به چند معنا استعمال مى‏شود، وقتى مى‏گويند: «اخذ الكتاب» معنايش اين است كه كتاب را با دست خود گرفت و چون مى‏گويند: «اخذ القربان» معنايش اين است كه پيشكش و قربانى را قبول كرد و چون مى‏گويند: «اخذه الله من مامنه»، معنايش اين است كه خداى تعالى او را كه در جاى محكم و امنى پناهنده شده بود بگرفت و هلاك كرد، پس در حقيقت معناى جامعى كه در همه اين موارد از استعمال ماده «اخذ» ديده مى‏شود، عبور دادن چيزى از جهتى به جهادت ديگر است‏ .

و راغب در مفردات خود گفته كلمه: «ولاء» و نيز كلمه «توالى» به اين معنا است كه دو چيز و يا چند چيز طورى نسبت به يكديگر متصل باشند كه چيزى از غير جنس آنها در بين قرار نداشته باشد، و كلمه به عنوان استعاره در معناى نزديكى استعمال مى‏شود، حال يا نزديكى از حيث مكان، يا از حيث نسبت و خويشاوندى، يا از حيث دين، يا از حيث صداقت و نصرت و يا اعتقاد، اين بود گفتار راغب البته آن مقدار از گفتارش كه مورد حاجت ما بود و بحث مفصل در معناى ولايت به زودى مى‏آيد.

و سخن كوتاه اينكه ولايت يك نوع خاصى از نزديكى چيزى به چيز ديگر است، بطورى كه همين ولايت باعث شود كه موانع و پرده‏ها از بين آن دو چيز بر داشته شود، البته نه همه موانع، بلكه موانع آن هدفى كه غرض از ولايت رسيدن به آن هدف است، حال اگر آن هدف تقوا و يا پيروزى باشد، ولى در چنين هدفى همان ناصر و ياورى است كه هيچ مانعى او را از نصرت شخصى كه به وى نزديك شده و نسبت به او ولايت دارد باز ندارد و اگر از جهت التيام و آشتى و معاشرت و محبت و خلاصه جوش خوردن دلها به يكديگر باشد، در اين صورت كلمه ولى معناى محبوب را مى‏دهد، محبوبى كه آدمى نمى‏تواند نفس خود را از دوست داشتن او و رام شدن در برابر خواسته او جلوگيرى نمايد و قهرا در برابر خواسته او مطيع مى‏شود و اگر از جهت خويشاوندى باشد كلمه ولى به معناى كسى خواهد بود كه از طرف مقابل خود ارث مى‏برد و چيزى نمى‏تواند مانع از ارث بردن او شود و اگر از جهت اطاعت دستور باشد، ولى به معناى كسى خواهد بود كه در طرف مقابل خود امر و نهى مى‏كند و به او طبق دلخواه خود دستور مى‏دهد.

خداى سبحان در جمله مورد بحث كه فرموده: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ﴾، مساله ولايت را مقيد به هيچ يك از خصوصيات و قيدها نكرده و بطور مطلق فرموده: يهود و نصارا را اولياى خود مگيريد، پس آيه شريفه از اين جهت مطلق است، چيزى كه هست از آيه بعدى كه مى‏فرمايد: «تو اى پيامبر بيماردلان را مى‏بينى كه به سرعت به طرف يهود و نصارا مى‏روند و مى‏گويند مى‏ترسيم بلائى بر سر ما بيايد...»، فهميده مى‏شود كه مراد از ولايت نوعى از نزديكى و اتصال است كه با بهانه بيماردلان متناسب باشد و آن اين است كه يهود و نصارا دولتى و سلطه‏اى داشته‏اند كه مسلمانان بيمار دل مى‏ترسيده‏اند در تحت سلطه آنان منكوب شوند، هم چنان كه ممكن است دولت و سلطه در غير يهود و نصارا بوده و بيماردلان مى‏خواسته‏اند با دوستى با يهود و نصارا آنها را ناصر خود گرفته و از شر صاحب دولت و سلطنت محفوظ بمانند كه بنابراين عنوان ولايت در آيه به معناى خصوص نصرت خواهد بود و همچنين ممكن است از خود يهود و نصارا مى‏ترسيده‏اند و با آنها دوستى مى‏كرده‏اند كه از شرشان محفوظ بمانند در اين صورت ولايت به معناى محبت و معاشرت خواهد بود.

و كلمه ولايت به معناى قرب محبت و معاشرت جامع هر دو فائده و هر دو معنا است، هم معناى نصرت و هم محبت و امتزاج روحى و بنابراين همين معنا مراد از آيه است و به زودى از نكاتى كه در قيود آيه و صفات ماخوذه در آيه اخير يعنى آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...﴾ هست استفاده مى‏كنيم كه مراد از ولايت در اينجا يعنى در جمله مورد بحث تنها ولايت محبت است و لا غير.

#### اقوال مفسرين در باره اينكه مراد از ولايتى كه در ﴿لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ﴾ از آن نهى شده كدام ولايت است‏

ليكن بعضى از مفسرين اصرار ورزيده‏اند در اينكه مراد از ولايت، ولايت نصرت است و آن عبارت است از پيمان‏هاى همكارى و يا سوگند بر يارى و همكارى كه بين دو كشور و دو قبيله بر قرار مى‏شود كه هر يك از دو طرف، آن طرف ديگر را در هنگام حاجت و نياز يارى كند، مفسر نامبرده استدلالى كرده كه خلاصه‏اش اين است كه: همانطور كه از ظاهر آيات بر مى‏آيد - قبل از حجة الوداع در اوائل هجرت نازل شده، در ايامى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مسلمين از كار يهوديان مدينه و اطراف آن يعنى فدك و خيبر و غير آن فارغ نشده بودند و هنوز با آنها و با نصارا درگيرى داشتند و از سوى ديگر بين آنان و طوائفى از عرب پيمان و سوگند بر نصرت بر قرار بود و چه بسا كه نظريه اين مفسر با رواياتى كه در شان نزول آيات وارد شده منطبق هم باشد، چون در آن روايات آمده كه عبادة بن صامت از قبيله بنى عوف بن خزرج از بنى قينقاع به خاطر اينكه با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) جنگيدند بيزارى جست، با اينكه بين بنى عوف و بنى قينقاع سوگند بر نصرت بر قرار بود، ليكن عبد الله بن ابى

رئيس منافقين بيزارى نجست و به سرعت به سوى بنى قينقاع شتافت و چنين بهانه آورد كه ما مى‏ترسيم پيمان يارى را كه با بنى قينقاع داريم لغو كنيم، آن وقت شهر از ناحيه دشمن مورد هجوم واقع شود و آن وقت ياورى نداشته باشيم و يا روايتى كه در داستان ابى لبابه وارد شده، كه وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) او را فرستاد تا قبيله بنى قريظه را از قلعه‏هايشان بيرون كند و هر حكمى كه مى‏خواهد در باره آنان براند، ابو لبابه بعد از بيرون كردن آنان اشاره به حلق خود كرد و به اين وسيله خبر داد كه همه آنان كشته خواهند شد.

و يا رواياتى كه مى‏گويد: بعضى از مسلمانان بعد از آن همه مصيبت‏هايى كه در جنگ احد ديدند، به فلان يهودى و فلان نصرانى پيوستند.

و يا رواياتى كه وارد شده كه بعضى از مسلمانان اخبار مدينه را به نصاراى شام مى‏نوشتند و بعضى از آنان با يهوديان مدينه مكاتبه مى‏كردند تا از اموال يهوديان هر چند به قرض هم كه شده، استفاده كنند.

و اين روايات تقريبا در اين جهت متفق و هم زبانند كه گويندگان جمله: ﴿نَخْشىَ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾، منافقين بوده‏اند و سخن كوتاه اينكه بنابراين آيات شريفه از پيمان بستن و هم سوگند شدن و ولايت نصرت با يهود و نصارا را نهى نموده است.[[13]](#footnote-13)

و بعضى از مفسرين تاكيد و اصرار را به حدى رسانده‏اند كه ادعا كرده‏اند «ولايت در آيه به معناى ولايت محبت و اعتماد است»، با اينكه لغت آيه، هم در مفرداتش و هم در سياقش از آن مبرا است، هم چنان كه روايات سبب نزول هم آن را نمى‏پذيرد و نيز وضع عمومى كه مسلمانان و يهود و نصارا در عصر نزول داشتند با آن سازگارى ندارد.

چطور ممكن است آيه را حمل كنيم بر اينكه مى‏خواهد مسلمانان را از معاشرت و اختلاط با اهل كتاب نهى كند هر چند كه در ذمه مسلمانان بوده و با مسلمين پيمان داشته باشند؟ با اينكه يهوديان با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و با صحابه در يك شهر يعنى در مدينه زندگى مى‏كردند و با آنان معامله داشتند و اسلام با آنان و با مسلمين بطور مساوى رفتار مى‏كرد ، اين بود خلاصه گفتار آن مفسر.

و همه اين حرفهايش ناشى از مسامحه در فهم آيه و به دست آوردن معناى درست آن است، اما اينكه گفت آيات قبل از حجة الوداع كه سال نزول سوره مائده است نازل شده،

هر چند كه خيلى اشكال بر آن وارد نيست، ليكن صرف نازل شدن قبل از حجة الوداع باعث نمى‏شود كه كلمه ولايت به معناى هم سوگندى باشد، نه به معناى محبت.

#### حادثه خارجى (شان نزول) عموميت و اطلاق آيات قرآنى را محدود نمى‏سازد

و اما اينكه او و جمعى از ديگر مفسرين رواياتى در شان نزول آيات نقل كرده و به آن استدلال كرده‏اند بر اينكه آيات شريفه در خصوص هم سوگند شدن و ولايت نصرت نازل شده كه خود رسمى در بين اقوام عرب و بين يهود و نصارا بوده، اولا روايات شان نزول در يك واقعه اتفاق ندارند و بين خود آنها معارضه هست، هر كدام يك واقعه را شان نزول دانسته، پس بر معناى واحدى كه بتوان بدان اعتماد كرد اتفاق ندارند، و ثانيا اينكه اين سخن به فرض هم كه بتواند ولايت يهود را توجيه كند نمى‏تواند ولايت نصارا را توجيه كند، براى اينكه ميان عرب مسلمان در آن روز و ميان نصارا هيچ ولايتى و سوگندى بر قرار نبود و ثالثا ما روايات شان نزول را در آنچه كه افاده مى‏كنند قبول داريم و نمى‏خواهيم بگوئيم چنان حوادثى اصلا رخ نداده، بلكه مى‏خواهيم بگوئيم همانطور كه بارها گفته‏ايم بيشتر روايات وارده در اسباب نزول علاوه بر ضعفى كه در سند آنها هست صرفا تطبيق‏هايى است كه ناقل تاريخ بر آيات قرآنى مناسب آن حوادث كرده‏اند و ما در اين نيز حرفى نداريم، حرف ما اين است كه اين حوادث كه در روايات آمده، نمى‏تواند عموم آيه‏اى از آيات قرآنى را مقيد كند و يا مطلق آن را مقيد بسازد، چون اطلاق و تقييد دو حال از حالات لفظ هستند و حوادث خارجى نمى‏تواند در آن دخالت داشته باشد، ظاهر متفاهم عرفى هم مساعد با آن نيست، اگر بنا باشد كه ظاهر آيات قرآنى به خاطر خصوصيت واقعه‏اى كه آيه در آن واقعه نازل شده، دگرگون بشود و بدون اينكه در لفظ آيه دليلى بر تخصيص عموم آن يا تقييد اطلاق آن وجود داشته باشد، صرف حادثه خارجى ظهور آيه را از آيه بگيرد و شنونده مجبور و محكوم شود به خاطر آن حادثه دست از آن ظاهر بر دارد، اگر عام و يا مطلق است بگويد: خاص و مقيد منظور بوده، بايد قرآن كريم با مردن افراد مربوط به آن حادثه بميرد و ديگر در هيچ واقعه‏اى كه در عصرهاى بعد از عصر نزول اتفاق مى‏افتد استدلال به آن آيه ممكن نباشد و چنين چيزى نه با كتاب خدا موافق است و نه با سنت و نه با عقل سالم.

و اما اينكه بعضى از آن مفسرين گفتند كه: «ولايت را به معناى محبت و اعتماد گرفتن خطايى است كه هم لغت آيه در مفرداتش و سياقش از آن مبرا است و هم اسباب نزول و حالتى كه عامه مسلمين و اهل كتاب در عصر نزول داشته‏اند»، سخنى است كه ما بعد از همه دقت‏ها معناى درستى براى آن پيدا نكرديم، براى اينكه بيزارى روايات شان نزول و نيز بيزارى وضع عمومى مسلمين و اهل كتاب در آن روز از شمول آيه نسبت به محبت و اعتماد و صدق آيه بر اين معنا از معانى ولايت وقتى درست است كه در مرحله‏اى جلوتر ظهور آيه شريفه با اين شمول

سازگار باشد و لفظ آيه در ضمن اينكه شامل همه معانى ولايت مى‏شود، اين معنا را هم شامل بشود و گر نه اگر آيه شريفه اصلا ظهورى در اين معنا نداشته باشد و يا به عبارت ديگر از خصوص اين معنا منصرف باشد، ديگر حاجت به آن نمى‏افتد كه شما به اسباب نزول و وضع مسلمين و اهل كتاب در آن روز استدلال كنيد، پس شما با اين سخن خود اقرار كرده‏ايد كه آيه، شامل اين معناى از ولايت نيز مى‏شود، چيزى كه هست مى‏خواهيد مورد نزول و وضع عمومى انسان‌هاى آن روز را دليل بگيريد بر اينكه مقصود آيه چنين و چنان است و ما در چند سطر قبل گفتيم كه خصوصيت مورد نمى‏تواند مخصص آيه باشد و دليلى بر چنين تخصيصى نداريم بلكه دليل بر خلاف آن است و آن عبارت است از يك صغرى و يك كبرى، صغرى برهان ظهور آيه است كه اقرار كرديد و كبراى آن حجيت ظهور بطور مطلق و در همه جا است، پس معلوم شد كه آيه شريفه مطلق است و هيچ دليلى بر تقييد آن نيست، در نتيجه آيه شريفه در همين معناى مطلق حجت است و آن عبارت است از ولايت به معناى محبت كه ريشه ساير معانى اين كلمه است.

#### شواهدى بر اينكه ولايت منهى عنه، ولايت مودت و محبت است نه ولايت حلف (هم پيمانى)

و اما اينكه گفت: آيه با مفردات و سياقش بيزار از چنين معنايى است، از آن حرفهاى عجيبى است كه احيانا به گوش انسان مى‏خورد و من متوجه نشدم منظور اين آقا از اين بيزارى كه بر آيه تحميل كرده چيست؟ و تنها به آيه هم اكتفاء نكرده بلكه بر سياق آن نيز تحميل كرده و چگونه مفردات و سياق آيه شريفه از اين معنا بيزار است با اينكه بعد از جمله مورد بحث يعنى جمله: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ﴾ آمده: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ و احدى نمى‏تواند شك كند در اينكه مراد از ولايت در جمله دوم همان محبت و اتحاد و مودت است نه ولايت هم سوگند بودن، چون معنا ندارد خداى تعالى بفرمايد: «با يهود و نصارا هم سوگند نشويد كه آنها هم سوگند يكديگرند»، مگر هم سوگند بودن آنها با يكديگر مزاحم و منافى آن است كه مسلمين هم با آنها هم سوگند شوند؟ پس آن ولايتى كه وحدت را بين يهوديان بوجود مى‏آورد و بعضى را بر بعض ديگر پيوند مى‏دهد، ولايت محبت و تعصب قومى و يا پيوندهاى مذهبى و دينى است و همچنين در نصارا نه ولايت به معناى هم سوگند شدن.

و همچنين در جمله سوم كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾، چون آن معيارى كه باعث مى‏شود موالى مردمى از آن مردم شمرده شود، محبت و مودت است كه باعث اجتماع متفرقات آن جمعيت و پيوستگى ارواح مختلف مى‏شود و فهم و ادراك همه افراد را يك سو و يك جهت ساخته، اخلاق آنها را به هم مربوط و افعال آنها را شبيه به هم مى‏سازد، بطورى كه دو نفر دوست را مى‏بينى كه وضع يك يك آنها قبل از دوست شدن و بعد از آن فرق كرده، بعد از دوست شدن كانه شخص واحدى شده‏اند و داراى يك نفسيت گشته‏اند اراده آن

دو يكى و عمل آن دو يك جور است و در مسير زندگى و مستواى عشرت هرگز از يكديگر جدا نمى‏شوند.

پس اين محبت است كه باعث مى‏شود دوست هر قومى جزء آن قوم شود و به آن قوم ملحق گردد، بطورى كه گفته‏اند: «هر كس قومى را دوست بدارد، از آن قوم است» و يا فرموده‏اند: «هر كسى با آن شخص است كه دوستش دارد»، خداى تعالى هم در آيه‏اى نظير آيه مورد بحث كه از موالات مشركين نهى كرده مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ اَلْحَقِّ﴾ تا آنجا كه بعد از چند آيه مى‏فرمايد ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ اَلظَّالِمُونَ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اَللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ .

و نيز در باره دوستى با كفار - با لفظى عام كه شامل يهود و نصارا و مشركين مى‏شود فرموده: ﴿لاَ يَتَّخِذِ اَلْمُؤْمِنُونَ اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اَللَّهِ فِي شَيْ‏ءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اَللَّهُ نَفْسَهُ﴾[[14]](#footnote-14).

و اين آيه صراحت دارد در اينكه منظور از ولايت، ولايت محبت و مودت است، نه ولايت به معناى سوگند و عهد، چون در زمان نزول سوره آل عمران بين رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مؤمنين از يك سو و بين مشركين و يهود معاهده‏ها و قراردادهايى بر قرار بوده است.

و سخن كوتاه اينكه ولايتى كه از نظر اعتبار باعث مى‏شود قومى به قومى ديگر ملحق شود، ولايت مودت است نه ولايت سوگند و نصرت، و اين پر واضح است و اگر مراد از جمله: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾، اين باشد كه هر كس بعد از اين نهى با كفار بر مساله يارى

دادن در روزگار سخت هم سوگند شود خود او نيز از كفار مى‏شود، صرف نظر از اينكه معنايى است مبتذل، عبارت آيه آن را نمى‏رساند، مگر آنكه قيودى از پيش خود بر عبارت آيه اضافه كنيم.

و به فرض كه آيه مورد بحث خواسته باشد از هنگام نزول خود اعلام بدارد كه ديگر مسلمانان با كفار پيمان و عهدى و سوگندى بر قرار نسازند طبق عادتى كه قرآن كريم دارد اشاره‏اى به حكم سابق مى‏كند تا جانب حكم مشروع قبلى و نيز سيره جاريه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را كه تا كنون جارى بوده احترام بگذارد، هم چنان كه در آيات زير اين رسم و عادت قرآن به چشم مى‏خورد، توجه فرمائيد: ﴿إِنَّمَا اَلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا اَلْمَسْجِدَ اَلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ ، ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ اِبْتَغُوا مَا كَتَبَ اَللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا﴾ ، ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ اَلنِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَ لاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾ و آياتى ديگر از اين قبيل.

پس تا اينجا به خوبى روشن شد كه نه لغت در مفردات آيه از معنايى كه ما براى ولايت كرديم بيزار است و نه سياق آيه، بلكه اگر بيزارى در كار باشد از معناى ديگر ولايت بيزار است.

و اما اينكه گفتند: مراد از جمله: ﴿اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ منافقين هستند به زودى خواهد آمد كه سياق با اين نظريه مساعدت ندارد.

پس حاصل كلام اين شد كه مراد از جمله: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ﴾ نهى از دوستى با يهود و نصارا است، دوستى به حدى كه باعث كشش روحى بين مسلمين و اهل كتاب شود و در نتيجه اخلاق اهل كتاب در بين مسلمين راه يابد چون چنين دوستى سر انجام سيره دينى جامعه مسلمان را كه اساس آن پيروى از حق و سعادت انسان‌ها است، دگرگون ساخته، سيره كفر در بين آنان جريان مى‏يابد كه اساسش پيروى از هواى نفس و پرستش شيطان و خروج از راه فطرى زندگى است.

و اگر در جمله مورد بحث، «اهل كتاب» را تعبير به يهود و نصارا كرد، همانطور كه در

آيه بعدى - كه به زودى مى‏آيد - نيز چنين تعبير كرده براى اين بود كه از تعبير به اهل كتاب نوعى «نزديكى به مسلمانان» به ذهن مى‏رسد (چون خود مسلمانان نيز همانند يهود و نصارا پيرو كتابى آسمانى هستند) و در مقامى كه مى‏خواهد بفرمايد قطع رابطه كنيد مناسب نيست تعبيرى بياورد كه محبت را در بين سه طائفه از پيروان كتاب آسمانى بر انگيزد و آن گاه بفرمايد با آن دو طائفه از اهل كتاب رابطه دوستى را قطع كنيد، به خلاف آيه بعدى كه مى‏فرمايد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلَّذِينَ اِتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ اَلْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾ و از يهود و نصارا تعبير به «كسانى كه به آنان كتاب داده شده» كرد با اينكه از ارتباط دوستى بر قرار كردن با آنان نهى كرده، اين تعبير با آن نهى منافات ندارد، زيرا تعبير مذكور به وسيله توصيف‏ ﴿اِتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَ لَعِباً﴾ از حالت مدح بودن در آمده و مبدل به مذمت شده است.

آرى اهل كتاب بودن خود افتخارى است، ولى عبارت: «اهل كتابى كه دين خدا را مسخره مى‏كنند» عبارتى است كه زشت‏ترين مذمت از آن فهميده مى‏شود، زيرا چنين اهل كتابى از مشركين بى كتاب هم پست‏تر و نكوهيده‏تر است و اگر قرار باشد كه انسان از مردم نكوهيده و پست دورى كند و آنان را دوست خود نگيرد از دوستى چنين اهل كتابى بايد بيشتر پرهيز نمايد، تا از مردمى كه اصلا كتاب آسمانى ندارند و خدا را نمى‏شناسند، براى اينكه دسته اول داراى كتابى هستند كه آنان را به سوى حق دعوت مى‏كند و حق را برايشان روشن مى‏سازد و در عين حال آنان دين حق را مسخره مى‏كنند، و آن را بازيچه خود مى‏سازند، پس اينها سزاوارترند به اينكه مورد نفرت اهل حق قرار گيرند و اهل حق از معاشرت و مخالطت و دوستى با آنان اجتناب كنند.

#### يهود و نصارا در مقابل اسلام و مسلمين يك دست و هماهنگ مى‏باشند

و اما اينكه فرمود: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ همانطور كه قبلا نيز گفتيم مراد از ولايت در آن ولايت محبت است كه باعث مى‏شود دلهايشان به هم نزديك گشته و ارواحشان يكديگر را جذب كند و آراءشان در پيروى هواى نفس و استكبار ورزيدن از قبول حق و اتحادشان در خاموش كردن نور خداى سبحان و معاونتشان عليه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مسلمانان متحد و يكى شود، بطورى كه گويى يك تن واحدند و ملتى واحد دارند با اينكه يكى عرب است و ديگرى عجم، ولى همين كه اين ملت‏هاى گوناگون داراى ولايت محبت شدند گويى يك ملت گرديدند و ولايت آنان را به اتفاق كلمه واداشته و همه را عليه مسلمانان يك دست كرده، براى اينكه اسلام آنها را به قبول حق دعوت كرده، به چيزى خوانده كه با عزيزترين خواسته‏هايشان ناسازگارى دارد، آرى عزيزترين خواسته آنها پيروى هواى نفس و آزادى در شهوات و لذائذ دنيا

است.

و همين مطلب كه اسلام مخالف و ناسازگار با خواسته‏هاى ملت‏هاى گوناگون چون يهود و نصارا است، يهود و نصارا را با همه دشمنى كه با يكديگر دارند، در يك هدف مشترك متحد و نزديك به هم كرده و آن دشمنى با اسلام است و اين هدف مشترك، آنها را واداشته به يكديگر مراجعه كنند، يهود، دوست نصارا شود و نصارا با يهود دوستى كند و همين است معناى ابهام جمله: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ در مفرداتش و اين جمله در مقام بيان علت فرمانى است كه در جمله: ﴿لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ﴾ آمده بود و معنايش اين است كه اگر گفتيم يهود و نصارا را اولياى خود مگيريد علتش اين است كه اين دو طائفه در عين اينكه دو طائفه جداى از هم و دشمن هم هستند، در عين حال عليه شما مسلمانان يك دست و متحدند، پس در نزديك شدن به آنها و در دوستى و محبت با آنها هيچ سودى براى شما نيست.

و چه بسا بشود از جمله: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ معناى ديگرى نيز استفاده كرد و آن اين است كه اگر به شما دستور داديم كه يهود و نصارا را دوست خود نگيريد براى اين بود كه شما با آنها به اين منظور دوستى مى‏كنيد كه از آنها يارى بگيريد به اين معنا كه مثلا با نصارا دوستى كنيد تا آنان شما را عليه يهود كمك كنند، در حالى كه اين دوستى هيچ سودى برايتان ندارد، زيرا اين دو طائفه اولياى هم هستند و هرگز شما را عليه خودشان يارى نخواهند كرد.

#### منظور از ملحق شدن مسلمانى كه يهود و نصارا را ولى بگيرد به يهود و نصارا

﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ كلمه «تولى» كه فعل «يتولهم» از آن گرفته شده، به معناى ولى گرفتن و يا به عبارت ديگر انتخاب ولى است و كلمه «من» در كلمه «منهم» تبعيضى است و معناى جمله اين است كه «هر كس از شما كه يهود و نصارا را ولى خود بگيرد خود او نيز بعضى از ايشان است» و اين كلام خداى تعالى كه يك مسلمان را ملحق به يهود و نصارا كرده از باب الحاق تنزيلى است نه الحاق واقعى (نمى‏خواهد بگويد چنين فرد مسلمان اصلا مسلمان نيست و واقعا يهودى و نصرانى است بلكه مى‏خواهد بفرمايد به منزله آنان و شبيه به آنان است) و برگشت اين گفتار به اين است كه بفرمايد ايمان حقيقتى است كه از حيث خلوص و ناخالصى و كدورت و صفا داراى مراتب مختلفى است، هم چنان كه اين معنا از آيات ديگر قرآنى از قبيل آيه زير استفاده مى‏شود كه مى‏فرمايد: ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ، و همين ناخالصى و كدورت

است كه خداى تعالى از آن به مرض قلوب تعبير نموده، در آيه ذيل فرموده: ﴿فَتَرَى اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾.

بنابراين آن كسانى كه يهود و نصارا را اولياى خود مى‏گيرند خداى تعالى آنان را از همان يهود و نصارا شمرده، هر چند كه بر حسب ظاهر جزء مؤمنين و از مؤمنين باشند و كمترين چيزى كه از اين بيان استفاده مى‏شود كه اينگونه مؤمنين راه هدايت خدا را كه همان ايمان است سلوك نكرده بلكه راهى را اتخاذ كرده‏اند كه يهود و نصارا آن را سلوك مى‏كنند و به سويى در حركتند كه يهود و نصارا بدان سو روانند و راهشان بدانجا كشيده مى‏شود كه راه يهود و نصارا بدانجا منتهى مى‏گردد.

و به همين جهت است كه خداى تعالى بيان مذكور را با جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ تعليل نموده و بيان مى‏كند كه چرا اينگونه مؤمنين ملحق به يهود و نصارا هستند، بنابراين برگشت بيان مذكور به اين است كه فرموده باشد: اى مسلمانان بدانيد اين افرادى كه يهود و نصارا را به دوستى برمى‏گزينند خودشان نيز از همانها هستند و بدانيد كه راه شما را نمى‏روند براى اينكه راه شما راه ايمان است و راه ايمان، راه هدايت الهى است و اين افراد مثل يهود و نصارا ظالمند و خدا ظالمان را هدايت نمى‏كند.

و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد تنها متعرض اصل تشبيه و تنزيل است و تنها اين را مى‏گويد كه اين مؤمنين به منزله يهود و نصارا هستند و اما آثارى كه متفرع بر اين تشبيه مى‏شود را متعرض نشده و لفظ آيه هر چند كه مقيد به هيچ قيدى نيست و ليكن از آنجا كه از قبيل بيان ملاك است - نظير آيه‏ ﴿وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ و آيه: ﴿إِنَّ اَلصَّلاَةَ تَنْهىَ عَنِ اَلْفَحْشَاءِ وَ اَلْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اَللَّهِ أَكْبَرُ﴾ و آياتى ديگر كه نمى‏گويد چطور روزه بگيريد و چگونه نماز بخوانيد از اين قبيل - جز يك بيان مهمل نيست كه تمسك به آن براى اثبات حكمى فرعى نيازمند بيان سنت است و كسى كه مى‏خواهد در اين باره اطلاعات بيشترى به دست آورد بايد به كتب فقهى مراجعه كند.

﴿فَتَرَى اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ...﴾ اين جمله به دليل داشتن حرف «فاء» در اولش تفريع و نتيجه گيرى از آيه قبلى است كه مى‏فرمود: «خدا مردم ستمكار را هدايت نمى‏كند»، يكى از مصاديق گمراهى و يا به

عبارت ديگر مواردى كه هدايت الهى شامل حال آنان نشده، همين است كه به سوى يهود و نصارا مى‏شتابند و عذرهايى بدتر از گناه مى‏آورند، نكته‏اى كه در اين آيه هست اين است كه خداى تعالى تعبير كرد به اينكه‏ ﴿يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾، با اينكه بايد مى‏فرمود: «يسارعون اليهم» تا اشاره كند به اينكه اين بيماردلان در جامعه يهود و نصارا هستند و در آن محيط ضلالت است كه سرعت مى‏كنند، پس اين بيماردلان به خاطر اينكه مبادا از ناحيه يهود و نصارا لطمه‏اى بخورند، به سوى آنان و در آنان نمى‏شتابند اينها بهانه‏هايى است كه براى خود درست كرده‏اند كه ملامت و توبيخى كه ممكن است از ناحيه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مؤمنين متوجه آنان شود از خود دفع كنند بلكه تنها عاملى كه آنان را وادار به مسارعت مى‏كند اين است كه يهود و نصارا را دوست مى‏دارند.

و چون اين در سرشت هر ظالمى و هر باطلى هست كه روزى چهره كريه واقعى‏اش بر ملا شده و در نتيجه رسوا و نابود گردد، به حكم جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ و اميد كسانى كه براى رسيدن به اغراض باطل خود به وسائلى چنگ مى‏زنند كه صورتش صورت حق به جانب ولى باطنش باطل است، روزى قطع مى‏گردد، لا جرم اين اميد قطعى هست كه خداى تعالى پيروزى حق و اهل حق را بياورد و يا امرى ديگر از ناحيه خود پيش آورد تا اين افراد حيله گر بر كرده‏هاى خود پشيمان گشته، دروغشان در آنچه به خورد مؤمنين مى‏دادند براى مؤمنين آشكار گردد.

و با اين بيان روشن مى‏شود كه چرا جمله: ﴿فَتَرَى اَلَّذِينَ...﴾ را متفرع كرد بر جمله قبلى آن يعنى‏ ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ و ما در سابق بحثى در اين معنا كرديم كه چرا ستمگران راه را پيدا نمى‏كنند و ظلمشان آنان را به هدفشان رهنمون نمى‏شود.

#### آيه شريفه ناظر بر منافقين اصطلاحى نيست‏

بنابراين افراد مورد بحث از مؤمنين به خاطر اينكه براى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و مؤمنين اظهاراتى دارند كه در قلوبشان نيست از منافقين بودند، چون مى‏خواستند به بهانه ترس از گرفتارى به سوى يهود و نصارا به سرعت گرايش كنند، در حالى كه ترسى در بين نبود و علت حقيقى مسارعتشان اين بود كه در دل، دشمنان خدا را دوست مى‏داشتند و همين وجه و دليل - نفاق آنها بوده، و اما اينكه بگوئيم از منافقين اصطلاحى بودند، يعنى در زمره كسانى بودند كه در باطن كافر بودند و به ظاهر دعوى ايمان مى‏كردند، سياق آيات مساعد با آن نيست.

ولى جماعتى از مفسرين گفته‏اند كه افراد مورد بحث در آيه همان منافقين يعنى عبد الله بن ابى و ياران و همفكران او بوده‏اند، البته روايات شان نزول هم گفته آنان را تاييد مى‏كند، آنها گفته‏اند: اين افراد منافق از يك سو با مؤمنين در مجتمعشان شركت نموده و با

آنها مجامله و سازش مى‏كردند و از سوى ديگر با يهود و نصارا عهد و پيمان مى‏بستند كه آنها را يارى كنند تا به اين وسيله هم مسلمانان را بدوشند و هم آن دو طائفه را و هم در رعايت مصالح شخصى خود جانب احتياط را پيش گرفته باشند و به قول معروف: «ز هر طرف كه شود كشته سود آنان باشد» و در حوادثى كه براى يكى از دو طرف پيش مى‏آيد آنها همواره در مامن آسوده باشند. ليكن اين نظريه همانطور كه قبلا هم گفتيم درست نيست زيرا با سياق آيات نمى‏سازد، در اين آيات در باره آنان جمله: ﴿فَعَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾، را مى‏خوانيم كه خداى تعالى اظهار اميد كرده كه در اثر فتح و يا آمدن امرى از ناحيه او اين عده از كرده خود پشيمان شوند، حال يا مراد از فتح، فتح مكه است يا فتح قلعه‏هاى يهودى‏نشين و بلاد نصارا و يا چيز ديگرى نظير اينها است و معلوم است كه اگر نامبردگان منافق اصطلاحى بودند، وجهى براى اين اميد پشيمانى نبود، منافقين از نظر سياست زندگى كارى نكردند كه پشيمان شوند، آنها با هر دو طائفه دوستى كردند تا در زندگى جانب احتياط را رعايت كرده باشند و احتياط چيزى نيست كه انسان روزى از آن پشيمان شود، وقتى پشيمانى تصور دارد كه به كلى از مؤمنين بريده و به يهود و نصارا پيوسته باشند، آن گاه بلائى بر سر نصارا و يهود بيايد و نامبردگان سر انگشت خود بگزند كه چرا از مسلمانان بريديم و به دشمنان ايشان پيوستيم و همچنين با جمله ديگرى كه در آيه بعد آمده كه مى‏فرمايد: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ﴾ نمى‏سازد، زيرا اگر افراد مورد بحث منافقين اصطلاحى باشند كارى كه كرده‏اند حبط شدنى يعنى بى اثر و بى نتيجه نيست (البته منظور از نتيجه، نتيجه‏هاى دنيايى است، چون فرض اين است كه افراد نامبرده منافق واقعى بوده باشند كه ايمانى به خدا و روز جزا ندارند) و چنين افرادى اگر به خاطر حفظ منافع و مصالح خود طريقه احتياط را پيش بگيرند، هم با مسلمانان بسازند و هم با دشمنان ايشان ديگر خسران و حبط در حقشان معنا ندارد، زيرا اگر آنچه كه از آن مى‏ترسيده‏اند واقع شد كه صدمه‏اى نمى‏خورند، چون احتياط خود را داشته‏اند و اگر واقع نشد باز ضررى نكرده‏اند و سخن كوتاه اينكه احتياط يك راه عقلايى است كه هيچگاه ملامت و مذمت ببار نمى‏آورد.

مگر آنكه مفسرين نامبرده بگويند مذمت بدين جهت متوجه آنان شده كه نهى الهى را عصيان كرده‏اند و دلهايشان به وعده فتحى كه خداى تعالى داده بود مطمئن نشده و اين توجيه

هر چند در جاى خود سخن درستى است، ليكن لفظ آيه دلالتى بر آن ندارد.

#### مراد از «فتح» در جمله‏ ﴿فَعَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ﴾ كدام فتح است؟

﴿فَعَسَى اَللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ هر چند كه در سابق مكرر گفته بوديم كه كلمه «عسى» هر جا كه در كلام خداى تعالى آمده باشد به معناى اظهار اميد واقعى نيست، چون اظهار اميد از كسى صحيح است كه اطلاعى از آينده نداشته باشد بلكه در كلام خدا قائم به شنونده و يا به مقام تخاطب است ليكن در اينجا قرينه قائم است بر اينكه منظور خبر دادن از آينده است چون مى‏خواهد جمله: ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ را تثبيت و صدق آن را مسلم سازد، پس آنچه در جمله مورد بحث آمده قطعا واقع خواهد شد.

و فتحى كه خداى تعالى خبر وقوع آن را مردد كرده، بين وقوع آن و يا امرى از ناحيه خودش معلوم نيست كه چه بوده مصداق آن فتح بيان نشده كه چيست بلكه بين آن و بين امر ديگرى كه آن نيز براى ما مجهول است ترديد شده، چون احتمال دارد الف و لامى كه بر سر كلمه «فتح» آمده، الف و لام جنس باشد، بله اگر الف و لام عهد بود ممكن بود بگوئيم: منظور از اين فتح، فتح معهودى است كه خداى تعالى قبلا خبر وقوع آن را داده و فرموده بود: ﴿إِنَّ اَلَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ اَلْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلىَ مَعَادٍ﴾ .

و يا فرموده بود: ﴿لَتَدْخُلُنَّ اَلْمَسْجِدَ اَلْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ﴾ و آياتى ديگر.

اگر چه در قرآن كريم هر جا كه كلمه فتح آمده، در بيشتر مواردش منظور فتح مكه است و ليكن بعضى از موارد هم هست كه با فتح مكه تطبيق نمى‏كند مانند آيه شريفه زير كه مى‏فرمايد: ﴿وَ يَقُولُونَ مَتىَ هَذَا اَلْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ يَوْمَ اَلْفَتْحِ لاَ يَنْفَعُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَ لاَ هُمْ يُنْظَرُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ اِنْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ﴾ ، كه در اين آيه خداى تعالى، روز فتح را طورى نشانى داده كه با فتح مكه نمى‏سازد يكى از نشانيهايش اين است كه

هر كس قبلا كافر بوده و آن روز ايمان بياورد سودى به حالش ندارد، نشانى ديگرش اين است كه كفار منتظر آن فتح هستند و خواننده محترم توجه دارد كه اين نشانى‏ها با فتح مكه تطبيق نمى‏شود و حتى با ساير فتوحاتى كه مسلمانان تا به آن روز داشتند نيز منطبق نيست، براى اينكه سود ندادن ايمان در روز فتح كه در حقيقت همان توبه كردن در آن روز است به يكى از دو جهت تصور دارد - كه بيان مفصلش در بحث پيرامون توبه در تفسير آيه: ﴿إِنَّمَا اَلتَّوْبَةُ عَلَى اَللَّهِ...﴾ ، در جلد چهارم عربى اين كتاب گذشت يكى اينكه اصلا نشاه دنيا مبدل به نشانه‏اى ديگر شود كه معلوم است در نشاه ديگر اختيار بر داشته مى‏شود، چون در زندگى آخرت ديگر جاى توبه كردن و ايمان آوردن نيست و يا به اينكه اخلاق و ملكات نفسانى انسان بكلى مبدل به ملكات ديگرى شود، آن چنان كه قلب قساوت يابد، قساوتى كه ديگر اميد توبه و برگشت به خدا در او نرود هم چنان كه در جاى ديگر فرمود: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنْفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ لَيْسَتِ اَلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ اَلسَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ اَلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ اَلْآنَ وَ لاَ اَلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفَّارٌ﴾ .

و به هر حال اگر مراد از فتح، يكى از فتوحات مسلمين نظير فتح مكه يا فتح قلعه‏هاى يهوديان و يا فتح بلاد نصارا باشد حرفى است، و ليكن انطباق جمله: ﴿فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا...﴾ و جمله‏ ﴿يَقُولُ اَلَّذِينَ...﴾ بر چنين روزى معلوم نيست كه وجهش بيان شد.

و اگر مراد از فتح روزگارى باشد كه اسلام بساط كفر را از جهان بر چيند و خداى تعالى بين رسول و قومش حكم فصل و داورى نهايى كند در اين صورت آيه شريفه از پيشگويى‏هاى قرآنى خواهد بود كه از حوادث آينده امت اسلام خبر مى‏دهد و در اين صورت آيه شريفه همان را مى‏گويد كه آيه زير در مقام افاده آن است: ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ...﴾ .

و اما اينكه فرمود: ﴿فَيُصْبِحُوا عَلىَ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾، بيانش اين است كه ندامت وقتى به انسان دست مى‏دهد كه كارى را كه نبايد مى‏كرد انجام داده باشد و يا كارى را كه مى‏بايست مى‏كرد ترك كرده باشد و نامبردگان در آيه كارى را كه نبايد مى‏كردند كرده بودند، حال آن كار چه بوده كه خداى سبحان در آيه بعد حبط اعمال و زيانكارى آنان را اثر آن كار دانسته؟ همين بوده كه در دل دوستى با يهود و نصارا را پنهان مى‏داشتند و به مسلمانان وانمود مى‏كردند كه ما نيز مثل شما دشمن آنان هستيم ليكن دروغ مى‏گفتند بلكه در دل آنها را دوست مى‏داشتند و به سوى انجام آنچه آنان مى‏خواستند كه همان اطفاى نور خدا و تسلط بر شهوات دنيا بوده مسارعت مى‏كردند و دين اسلام كه دعوى دار آن بودند جلوگير و مانعشان نبوده.

پس به احتمال قوى اين بوده آنچه كه در دل پنهان كرده بودند و به خاطر آن در بين يهود و نصارا آمد و شد مى‏كردند و چيزى نگذشت كه خداى تعالى حق را پيروز ساخت و اين گروه فهميدند و آمد و شدهايشان باطل شد و آن گاه دچار ندامت شدند.

﴿وَ يَقُولُ اَلَّذِينَ آمَنُوا...﴾ در قرآن كريم كلمه «يقول» در اين آيه به ضم لام آمده ولى بعضى از قاريان آن را به فتح لام قرائت كرده‏اند تا عطف باشد بر جمله: «يصبحوا» و اين قرائت بهتر است، چون با سياق بهتر مى‏سازد، به دليل اينكه ندامت افراد مورد بحث از اينكه چرا دوستى با دشمنان اسلام را در دل پنهان كردند و نيز گفتار مؤمنين كه گفتند: ﴿وَ يَقُولُ اَلَّذِينَ آمَنُوا...﴾، مؤمنين گفتند: آيا اينها بودند كه سوگندهاى غليظ مى‏خوردند كه «به خدا قسم ما با شمائيم؟...» همه سرزنش آن افراد است به عاقبت ننگينى كه دوستى با كفار و مسارعتشان در ميان يهود و نصارا برايشان ببار آورد.

و كلمه «هؤلاء» اشاره است به يهود و نصارا و خطاب در كلمه «معكم» به كسانى است كه بيمار دل بودند و با يهود و نصارا دوستى مى‏كردند، البته عكس اين نيز احتمال دارد، يعنى ممكن است بگوئيم: «هؤلاء» اشاره به اين بيماردلان است و خطاب «معكم» متوجه يهود و نصارا است و همچنين اين دو احتمال در جمله: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ جريان دارد يعنى هم ممكن است منظور از آن يهود و نصارا باشد و هم احتمال دارد منظور از آن بيماردلان باشند.

ليكن از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه خطاب در «معكم» به بيماردلان و اشاره در

«هؤلاء» به يهود و نصارا است و جمله: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ...﴾ به منزله جوابى است از سؤال مقدر و معناى آيه اين است كه اميد آن هست كه خداى تعالى يا فتحى پيش بياورد يا امرى از ناحيه خودش، آن وقت است كه مؤمنين ثابت قدم، موقع حلول سخط الهى به اين مؤمنين ضعيف الايمان خواهند گفت: آيا اين يهود و نصارا بودند آنهايى كه سوگند مى‏خوردند و در سوگند خوردن خود به نهايت درجه مبالغه مى‏كردند كه ما با شما هستيم؟ پس چرا امروز سودى به حال شما نداشتند؟ در اينجا ممكن است شخصى پرسيده باشد خوب، بالآخره كار مؤمنين سست ايمان كه يهود و نصارا را دوست مى‏داشتند به كجا انجاميد؟ در پاسخ فرموده: اعمالى كه در اسلام كردند عبادتى و احسانى كه كردند همه بدون اجر شد و در نتيجه زيانكار شدند.

### گفتارى در معناى بيمارى دل‏

جمله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ بطور اجمال دلالت دارد بر اينكه دل انسان‌ها در خطر نوعى بيمارى قرار دارد و قهرا وقتى براى چيزى حالت بيمارى تصور شود حالت سلامتى هم دارد، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند، تا يكى از آن دو فرض نداشته باشد طرف ديگر نيز فرض ندارد وقتى يكى از اين دو حالت مى‏تواند در دلى يا هر چيزى محقق شود كه قبلا آن چيز، چيزى باشد كه تحقق طرف ديگر و حالت ديگر نيز در آن ممكن باشد، نظير كورى و بينايى كه خواننده توجه دارد به اينكه ديوار را به عنوان اينكه نمى‏تواند ببيند كور نمى‏خوانيم زيرا استعداد بينايى در آن نيست و همچنين نمى‏توان آن را به هيچ مرضى متصف كرد، چون استعداد صحت و سلامتى ندارد.

و در كلام خداى عز و جل هر جا كه خداى تعالى براى دلها اثبات مرض كرده، احوال آن دلهاى مريض و آثار آن را بيان كرده و در بيانش امورى را ذكر نموده كه دلالت دارد بر اينكه آن دلها استقامت فطرى خود را از دست داده، از راه ميانه منحرف شده‏اند، به آيات زير توجه فرمائيد: ﴿إِذْ يَقُولُ اَلْمُنَافِقُونَ وَ اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً﴾ ، ﴿إِذْ يَقُولُ اَلْمُنَافِقُونَ وَ اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلاَءِ دِينُهُمْ﴾ ، ﴿لِيَجْعَلَ مَا

يُلْقِي اَلشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ اَلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ ، و آياتى ديگر.

و كلى مطلب اين است كه مرض قلب عبارت است از اينكه قلب دچار نوعى ترديد و اضطراب شود كه مساله ايمان به خدا و اطمينان نسبت به آيات او را كدر و ناصاف كند و ايمان در آن قلب آميخته با شرك شود و لذا مى‏بينيم كه در مرحله خلق و خوى احوالى و اخلاقى متناسب با كفر بر آن عارض مى‏گردد و در مرحله عمل كارهايى از آن سر مى‏زند كه متناسب با كفر به خدا و به آيات او است.

در مقابل، سلامتى قلب و صحت آن عبارت است از اينكه قلب در مستقرى قرار گيرد كه خلقتش در همان مستقر بوده و يا به عبارت ديگر عبارت است از اينكه قلب راه ميانه را از دست ندهد و برگشت اين حالت به خلوص قلب در توحيد خداى سبحان و اعتماد كردن به جناب او و بريدن از هر چيز ديگرى است كه هواى نفس به سوى آن كشش دارد، اين نكته از آيه زير به چشم مى‏خورد كه مى‏فرمايد: ﴿يَوْمَ لاَ يَنْفَعُ مَالٌ وَ لاَ بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَى اَللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ .

#### بيمار دلان غير از منافقين هستند

از همين جا روشن مى‏شود كه بيماردلان غير از منافقينند، هم چنان كه تعبير قرآن از اين دو طائفه مثل، ﴿اَلْمُنَافِقُونَ وَ اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾، در غالب موارد تا حدى خالى از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نيست، براى اينكه منافقين عبارتند از كسانى كه به زبان ايمان آورده و در دل ايمان ندارند و دلهاشان كافر خالص است و از نظر حيات ايمانى مرده است، نه بيمار، هم چنان كه قرآن كريم آنان را مرده و دارندگان ايمان را زنده خوانده و مى‏فرمايد: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي اَلنَّاسِ﴾ .

و نيز مى‏فرمايد: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ اَلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَ اَلْمَوْتىَ يَبْعَثُهُمُ اَللَّهُ﴾ .

بنابراين ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن كريم اين است كه مرض قلب عبارت است از

شك و ترديدى كه بر درك آدمى نسبت به آنچه مربوط به خداى تعالى و آيات اوست مستولى و چيره مى‏شود و نمى‏گذارد قلب با آن معارف كه همان عقائد دينى است جوش بخورد و انسان مبتلاى به آن شك و ترديد عقد قلبى نسبت به خدا و آياتش داشته باشد.

پس بيماردلان (به حسب طبع معناى اين كلمه) عبارتند از كسانى كه ايمانشان ضعيف است، همانهايى كه دلهايشان به پر كاهى مى‏ماند كه هر لحظه دستخوش نسيم‏ها گشته، به اين سو و آن سو كشيده مى‏شود ولى منافقين كه به زبان اظهار ايمان مى‏كنند اصلا ايمان ندارند و در باطن كافرند اما «كافر بى شهامتى كه كفر خود را علنى نمى‏سازند» بلكه بخاطر مصالح مادى خود آن را پنهان مى‏كنند تا با دم زدن از اسلام و ايمان مؤمنين را و با اظهار كفر نزد كفار آنان را بدوشند.

#### وجه اشتراك منافق و بيمار دل‏

بله بسا مى‏شود كه در قرآن كريم از بيماردلان تعبير به منافق مى‏شود و اين تعبير نوعى تحليل است، در حقيقت مى‏خواهد بفهماند كه بيماردلان نيز مانند منافقين از داشتن لطيفه ايمان محرومند، پس از اين نظر مانند آنها هستند، مانند آيه زير كه كلمه منافقين را بر بيماردلان اطلاق نموده و مى‏فرمايد: ﴿بَشِّرِ اَلْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً اَلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اَللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَ يُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اَللَّهَ جَامِعُ اَلْمُنَافِقِينَ وَ اَلْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ .

و اين اطلاق غير اطلاق بيمار بر منافقين واقعى است كه در دل اصلا ايمان ندارند مانند آيه زير: ﴿وَ مِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ اَلْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اَللَّهُ مَرَضاً ... وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ اَلنَّاسُ قَالُوا أَ نُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ اَلسُّفَهَاءُ﴾ ، چون در اين آيات به اين جهت عنوان بيمار دل را بر منافقين واقعى اطلاق كرده كه

بفهماند دلهاى منافقين واقعى از مرحله شك در باره حق سير نموده، در آخر به انكار حق منتهى شده است، در آغاز به خاطر ارتكاب دروغ و اينكه در دل دچار شك بودند ولى به دروغ دعوى ايمان كردند بيمار دل شدند و به تدريج خداى تعالى بيماريشان را بيفزود تا در آخر منكر حق شده و آن را مسخره كردند و هلاك گشتند.

#### شباهت بين بيمارى دل و بيماريهاى جسمانى‏

و اصولا خداى سبحان مرض قلب را در حد مرض‏هاى جسمانى دانسته كه به تدريج شدت مى‏يابد و اگر به معالجه‏اش نپردازند مزمن مى‏شود و در آخر كار بيمار را به هلاكت مى‏كشاند و شدت يافتنش به خاطر ناپرهيزى كردن و بيمارى را با چيزهايى كه براى مريض مضر است و طبع مريض را بيشتر تحريك مى‏كند كمك كردن است كه اين ناپرهيزى و امداد كردن بيمارى در بيماريهاى قلبى همان ارتكاب معصيت‏ها است كه خداى تعالى در باره‏اش فرموده: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اَللَّهُ مَرَضاً﴾ .

و نيز فرموده: ﴿وَ إِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ ... وَ أَمَّا اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ أَ وَ لاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لاَ يَتُوبُونَ وَ لاَ هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ .

و نيز در يك بيانى عمومى فرموده: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ اَلَّذِينَ أَسَاؤُا اَلسُّواىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اَللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُنَ﴾ .

خداى تعالى همانطور كه براى دلها قائل به بيمارى است، براى علاج آن بيمارى در آياتى از قرآن كريمش علاج نيز پيشنهاد كرده است، از آن جمله در بيانى عام و كلى فرموده: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ اَلْكَلِمُ اَلطَّيِّبُ وَ اَلْعَمَلُ اَلصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ .

بنابراين كسى كه دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بيمارى خود را بر طرف سازد بايد به سوى خداى عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ايمان به او و تذكر به افكار شايسته و اعمال صالح، هم چنان كه در آيه قبلى يعنى آيه 126، سوره توبه در باره آنهايى كه در صدد علاج دل خود نيستند فرمود: ﴿ثُمَّ لاَ يَتُوبُونَ وَ لاَ هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[[15]](#footnote-15).

و نيز در كلامى جامع در اين باب فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اَلْمُؤْمِنِينَ أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُبِيناً إِنَّ اَلْمُنَافِقِينَ فِي اَلدَّرْكِ اَلْأَسْفَلِ مِنَ اَلنَّارِ وَ لَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً إِلاَّ اَلَّذِينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اِعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِ اَللَّهُ اَلْمُؤْمِنِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾ و ما در سابق هم گفتيم كه مراد از توبه در اينجا رجوع به خدا است به ايمان و استقامت ورزيدن در برابر آن و تمسك به كتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل.

### بيان آيات‏

﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ معناى اينكه گفته مى‏شود فلانى «ارتد عن دينه» اين است كه از دين خود برگشت و اين در اصطلاح اهل دين به معناى برگشتن از ايمان به كفر است، حال چه اينكه ايمانش مسبوق به كفرى ديگر باشد، مثل كسى كه كافر بوده، سپس ايمان آورده و دوباره به كفر قبلى خود بر گردد و يا مسبوق نباشد مثل مسلمان زاده‏اى كه قبل از اسلامش هيچ سابقه كفر نداشته و بعدا كافر شود كه اولى را مرتد ملى مى‏گويند كه در حقيقت به ملت و كيش قبلى خود برگشته و دومى را مرتد فطرى مى‏نامند و اين نامگذارى اصطلاحى است شرعى و يا حد اقل در عرف متشرعه پيدا شده، به هر حال فعلا اين دو كلمه حقيقت در آن دو معنا شده است.

و اما در آيه مورد بحث از كلمه ارتداد اى بسا كه قبل از هر معنا اين معنا به ذهن بيايد كه مراد از آن همان معنايى است كه اهل دين بر آن اصطلاح دارند و در نتيجه آيه شريفه بريده از

ما قبل است و آيه‏اى است مستقل كه مى‏خواهد بفهماند خداى سبحان از ايمان طائفه‏اى از مؤمنين به خاطر ايمان طائفه‏اى ديگر بى نياز شده است.

ليكن اينطور نيست و دقت در اين آيه و آيات قبل از آن اين احتمال را دفع مى‏كند.

براى اينكه بنابراين احتمال آيه شريفه مى‏خواهد از قدرت خداى سبحان بر پرستيده شدنش در زمين خبر دهد و بفرمايد خدا مى‏تواند وضعى و مردمى پيش بياورد كه همواره در زمين پرستش شود، اگر مردم موجود، او را پرستيدند كه هيچ و اگر نپرستيدند اقوامى ديگر پديد مى‏آورد كه ملازم دين او باشند و از دين او مرتد نشوند و خلاصه كلام آيه شريفه همان را بگويد كه آيات زير مى‏گويد، توجه بفرمائيد: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاَءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ ، ﴿وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اَللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ اَلْعَالَمِينَ﴾ ، ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اَللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ .

و چنين مقامى بيش از آنچه در آيات مذكور آمده كه همان اصل غرض و غرض اصلى است اقتضا ندارد، تنها بايد اين را بگويد كه اگر شما از دين خدا بر گرديد قومى ديگر مى‏آيند كه از دين بر نگردند و اما اينكه قومى كه مى‏آيند مردمى هستند كه خدا را دوست مى‏دارند و خدا ايشان را دوست مى‏دارد و مردمى هستند كه در برابر مؤمنين خوار و متواضع و در برابر كفار شكست‏ناپذيرند و... مقام اقتضا بر شمردن اين اوصاف را نداشت، چون زائد بر اصل غرض است و مسلما اگر در آيه مورد بحث متعرض آنها شده، نكته و غرض زائدى در بين بوده است.

#### بيان ارتباط آيه: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ...﴾ با آيات قبل‏

و از جهت ديگر مى‏بينيم اوصافى كه در آيه شريفه آمده بى ارتباط با مضمون آيات قبل يعنى دوستى با يهود و نصارا نيست، چون دوست گرفتن آنان و نگرفتن مؤمنين بى ارتباط با علاقه قلبى با آنان نيست حتما دوستدار آنان علاقه قلبى به آنان دارد و چگونه ممكن است قلبى كه اين چنين شيفته دشمنان خدا است محبت خدا را در خود جاى دهد با اينكه خداى خالق دلها فرموده: ﴿مَا جَعَلَ اَللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ .

و از لوازم اين دوستى يكى اين است كه مؤمن در برابر اين كفار ذليل گردد و كفار بر

مؤمنين سلطه پيدا نموده، آنان را مايه عزت خود قرار دهند و بكوشند كه بر آنان آقايى كنند هم چنان كه خداى تعالى فرموده: ﴿أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ اَلْعِزَّةَ فَإِنَّ اَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ .

و يكى از لوازم آن سهل‏انگارى در جهاد عليه كفار و نارضايتى از جنگيدن با آنان است و يكى از لوازم اين نارضايتى اين است كه چنين كسى حاضر نيست در راه جهاد با كفار كه دوستشان دارد رنج جنگيدن و سفر و گرسنگى و تشنگى و هر محروميت ديگر را تحمل كند، پس كسى مى‏تواند اين ناملايمات را تحمل كند كه بطور كلى رابطه اجتماعى خود را با آنان قطع كند، هم چنان كه خداى تعالى در اين باره فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ اَلْحَقِّ ... إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَ اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾ .

و نيز فرموده: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ اَلَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اَللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمُ اَلْعَدَاوَةُ وَ اَلْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ .

پس معلوم شد صفاتى كه در آيه شريفه براى مؤمنين واقعى و جايگزينان حيله گر و مكار آن روز ذكر شده، از مقتضيات دلهاى خالى از محبت كفار است هم چنان كه ضد آن صفات از مقتضاى دوستى با كفار است كه كلمه ارتداد به معناى لغويش و يا با يك عنايت تحليلى صادق بر آن است و قرآن كريم آن صفات را در آيات زير خاطرنشان ساخته و مى‏فرمايد: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ كه قبل از آيه مورد بحث بود.

و نيز فرموده: ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اَللَّهِ فِي شَيْ‏ءٍ﴾ كه نقطه مقابل جمله:

«يحبهم» در آيه مورد بحث است كه در اوصاف دشمنان كفار آمده و نيز فرموده: ﴿إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ﴾ .

پس با اين بيان روشن گرديد كه آيه شريفه به نحوى متصل به آيات قبل است و در اين مقام است كه روشن سازد دين خدا از اينگونه مردم نيرنگ باز بى‏نياز است، براى اينكه مردمى كه از ترس منافع مادى، خود را در ورطه مخالفت با خدا مى‏افكنند و با يهود و نصارا دوستى مى‏كنند، در صراطى قرار دارند كه آرام آرام نفاق در دلهاشان رخنه مى‏كند و قبل از گرفتار شدن به نفاق، مبتلا به بيمارى دل هستند، جماعتى هستند كه جمعى از آنان بيمار دلند، باكى ندارند از اينكه با از دست دادن سرمايه دين، دنيا را به دست آورند و آنچه در نزد دشمنان دين از عزت كاذب و مقام‏هاى حيوانى و فانى سراغ دارند را مقدم مى‏دارند بر عزت حقيقى كه تنها از آن خدا و رسول او و مؤمنين است و بر سعادت واقعى كه هم شامل زندگى دنيا است و هم آخرت.

#### در آيه شريفه ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ...﴾ پيشگويى غيبى شده است‏

آيه شريفه كه اين معنا را فاش ساخته، در حقيقت يك پيشگويى غيبى است كه از آن خبر مى‏دهد و مى‏گويد: خداى سبحان در مقابل تلون و دو چهرگى اين مردم سست ايمان و صدمه‏هايى كه دين از ناحيه آنان خورده و در ازاى اينكه اينان محبت غير خدا را بر محبت خدا ترجيح دادند و عزت را از ناحيه غير خدا طلب كردند و نيز در مقابل اينكه در امر جهاد در راه خدا سهل‏انگارى نموده و از ملامت‌ها ترسيدند به زودى قومى را خواهد آورد كه آنها را دوست مى‏دارد و آن قوم نيز خدا را دوست مى‏دارند، مردمى كه در برابر مؤمنين خاضع و ذليل و در مقابل كفار شديد و شكست‏ناپذيرند، مردمى كه در راه خدا جهاد مى‏كنند و از ملامت هيچ ملامت‏گرى پروا نمى‏نمايند.

بيشتر مفسرين هر چند متوجه اين معنا كه آيه شريفه خبرى از غيب مى‏دهد شده، و بحث‌هاى طولانى پيرامون اين مطلب كه «منظور از آن قومى كه بعدها مى‏آيند چيست؟» به راه انداخته‏اند الا اينكه در تفسير مفردات آيه، سهل‏انگارى نموده و حق معناى اوصافى را كه در آيه ذكر شده ادا نكرده‏اند نتيجه سهل‏انگارى آنها اين شده كه با كلام خداى تعالى آن معامله را كرده باشند كه با كلام غير خدا مى‏كنند، يعنى جائز دانسته‏اند كه در كلام خداى تعالى هم مانند كلام غير او بارى به هر جهت واقع بشود.

بله درست است كه قرآن كريم در بلاغت خود يك مسلك نو ظهور را ابداع نكرده و در استعمال الفاظ و تركيب جملات و قرار دادن هر لفظى در مقابل معنايش طريقه جديدى اختراع ننموده، بلكه همان مسلكى را رفته كه گفتارهاى ديگر، آن مسلك را رفته‏اند.

#### نقطه افتراق مهم بين كلام الهى و كلام بشرى‏

و ليكن در عين حال در يك امرى ديگر با ساير گفتارها فرق دارد و آن اين است كه ما گويندگان بشرى چه بليغ باشيم و چه نباشيم گفتار خود را بر اساس آنچه كه عقل ما از معانى درك مى‏كند قالب گيرى مى‏كنيم و از معانى و حقايق آنچه كه به درك ما در مى‏آيد عبارت است از آنچه كه از زندگى اجتماعيمان گرفته شده، آن زندگى اجتماعى كه خود ما با فطرت انسانى اجتماعيمان براى خود ساخته‏ايم و يكى از خصوصيات آن قياس كردن است و همين كه پاى قياس به ميان كشيده مى‏شود، باب مسامحه و مساهله به روى ذهن ما گشوده مى‏گردد، در نتيجه حكمى را كه بايد بر روى «كثير» ببريم، بر روى «جميع» مى‏بريم و قضاوتى كه بايد براى غالب موارد موضوعى بكنيم، در باره دائم مى‏كنيم و هر امر قياسى را امرى مطلق فرض مى‏كنيم و هر امر نادر را ملحق به معدوم مى‏سازيم و هر امر اندك و كمياب را جارى مجراى امرى مى‏كنيم كه اصلا وجود ندارد، مثلا يك گوينده بشرى وقتى مى‏خواهد حرف بزند، مى‏گويد: فلان كار خوب و يا زشت است، محبوب و يا مبغوض است، پسنديده و يا نكوهيده است، نافع و يا مضر است، و از اين قبيل تعبيرها كه انسان‌ها همه روزه دارند با اينكه نه خوب و محبوب و محمود و نافع و خيرش بطور مطلق و براى هميشه چنين است و نه مبغوض و نكوهيده و مضر و شرش بطور مطلق و براى هميشه چنين است، بلكه در بعضى از حالاتش چنان و بر بعضى از فرضهايش چنين است، در نزد بعضى از مردم چنان و به قياس به بعضى اشياء چنين است، نه بطور مطلق و براى همه و براى هميشه، اما يك گوينده بشرى بعضى از صورتهايى كه مخالف حكم او است را ملحق به عدم مى‏كند و در درك خود و حكمش مسامحه روا مى‏دارد، تازه همه اينها در چهار چوب ادراكاتى است كه از جهان خارج دارد و اما بيرون اين چهار چوب يعنى حقائقى كه از آنها غافل است و به خاطر محدوديت دركش حتى آنچه از آن حقايق كه مربوط به مدركات او است را درك نمى‏كند، قهرا سهل‏انگاريش در باره آنها بيشتر است، پس اگر انسان از چيزى خبر مى‏دهد و از آنچه در خارج رخ داده سخن مى‏گويد، به خيال اينكه به واقع آن احاطه دارد و حقيقت آن را درك و كشف كرده، همه بر اساس تسامح در پاره‏اى جهات و دقت در پاره‏اى جهات ديگر است و اين شوخى است كه كسى ادعا كند مى‏تواند به واقع آنچه شده دست يابد و كلام گوينده را بر آن تطبيق دهد.

آرى اين است حال آدميان در علمشان و كلامشان كه بيانگر عملشان است و اما كلام

خداى سبحان چنين نيست و بايد خداى تعالى را اجل از اين نقيصه بدانيم چون او به هر چيزى از هر جهتش احاطه علمى دارد، او خود در وصف كلامش فرمود: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ .

اين است يكى از وجوه و ادله‏اى كه به آن تمسك مى‏كنيم در اينكه از كلام خداى تعالى آنچه كه ظهور در اطلاق دارد، اطلاق مى‏گيريم، مى‏گوئيم: كلام او كلام حكيمى است، آگاه به همه چيز، او وقتى در كلام خود مطلقى مى‏آورد و به دنبالش چه متصل و چه جداى از آن كلام قيدى براى آن مطلق نمى‏آورد همان مطلق حجت است و نيز همين است يكى از وجوهى كه مى‏گوئيم اگر خداى تعالى در كلام خود حكمى را كه روى موضوعى مى‏برد آن موضوع را به صفتى توصيف مى‏كند اين توصيف اشاره دارد به عليت و اينكه علت محكوم شدن آن موضوع به اين حكم همين صفتى است كه در آن وجود دارد، به طورى كه اگر موضوع نامبرده در زمانى آن صفت را نداشته باشد آن حكم را نيز نخواهد داشت، چون گوينده اين كلام و حاكم به اين حكم حكيم است و آن صفت را بيهوده ذكر نكرده، بنابراين اگر در آيه مورد بحث فرموده: «يحبهم»، «دوستشان دارد» و هيچ قيدى براى اين محبت خود نياورده، مى‏فهميم كه خداى تعالى آن مردم را در هيچ چيزى دشمن نمى‏دارد و گرنه بايد در كلام خود آن مورد را استثناء مى‏كرد و همچنين اگر فرموده: اين مردمى كه بعدها مى‏آيند در برابر مؤمنين، متواضع و ذليلند، مى‏فهميم كه آن مردم بايد مؤمنين را به خاطر آنكه مؤمنند و ما دام كه مؤمنند دوست بدارند و يا به عبارت ديگر مؤمنين را بدين جهت دوست بدارند كه داراى صفت ايمان به خداى سبحان هستند و نيز مى‏فهميم كه اين مردم بايد در برابر مؤمنين در هر حالى از احوال آنان متواضع باشند و الا لازم بود خداى سبحان در كلام خود استثناء بياورد و مثلا بفرمايد: «در برابر مؤمنين ذليلند الا در فلان حال مؤمنين»، و گرنه كلام قول فصل نمى‏شد.

بله در اين ميان مطالبى هست كه به غير صاحبان آن نسبت داده مى‏شود، (مثلا به يهوديان زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) كه نه پيغمبرى را ديده و نه پيغمبرى را كشته‏اند نسبت مى‏دهد كه پس شما چرا انبيا را كشتيد) و اين در مواردى است كه بين صاحبان آن عمل و منسوبين به آن عمل جامعى وجود دارد كه اين نسبت را تصحيح مى‏كند، به آيات زير توجه فرمائيد: ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اَلْكِتَابَ وَ اَلْحُكْمَ وَ اَلنُّبُوَّةَ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ اَلطَّيِّبَاتِ وَ

فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى اَلْعَالَمِينَ﴾ ، ﴿هُوَ اِجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ اَلْمُنْكَرِ﴾ ، ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى اَلنَّاسِ وَ يَكُونَ اَلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ ، ﴿وَ قَالَ اَلرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اِتَّخَذُوا هَذَا اَلْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾ ، و آياتى ديگر از اين قبيل كه در عين اينكه با اوصاف اجتماعى، فرد و مجتمع را توصيف مى‏كند، در عين حال اين توصيفش جنبه تسامح و سهل‏انگارى ندارد، بلكه به خاطر عنايتى جزء و كل و فرد و مجتمع را به آن توصيف نموده، همانطور كه خود ما خاك معدن طلا و سنگريزه‏هاى معدن جواهرات را يك جا بار مى‏كنيم و مى‏بريم با اينكه غرض ما تنها طلا و جواهرات است، اينك به اصل مطلب برگشته و مى‏گوئيم: اما اينكه فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾، مراد از «ارتداد» و برگشتن از دين بنا بر آنچه كه گذشت همان دوستى با يهود و نصارا است و اگر خطاب را متوجه خصوص مؤمنين كرد براى اين بود كه خطاب قبلى نيز متوجه به مؤمنين بود و مقام آيه مقام بيان اين نكته است كه دين حق از ايمان چنين مؤمنينى كه ايمانشان مشوب به دوستى با دشمنان خدا است بى نياز است، چون خداى سبحان چنين ايمانى را كفر و شرك خوانده و فرموده: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ و براى اينكه خداى سبحان ولى و ناصر دين خود و ولى هر كسى است كه دين او را يارى كند و به زودى مردمى خواهد آورد كه بيزار از دشمنان اويند و اولياى او را دوست مى‏دارند و دوست نمى‏دارند مگر او را.

و اما اينكه فرمود: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ﴾ و نسبت آوردن قوم را به خودش داد، براى همين بود كه يارى كردن از دينش را تثبيت كند، چون از سياق كلام فهميده مى‏شد كه براى اين دين ياورى هست و احتياج به يارى بيگانگان ندارد و آن ياور خود خدا است.

مراد از «قوم» كه خداوند وعده آمدن آنان را داده است، اشخاص نيستند

و اينكه سياق كلام بيان پيروز شدن دين به وسيله اين قوم در مبارزه با كسانى است كه پيروزى را در گروه‏گرايى مى‏بينند و به همين اميد با دشمنان دين دوستى مى‏كنند و نيز تعبير از آن مردم به كلمه «قوم» و آوردن آن اوصاف و افعال را با صيغه جمع، همه و همه اشعار به اين معنا دارد كه آن قومى كه خدا وعده آوردنش را داده، مردمى هستند كه دسته جمعى مى‏آيند نه تك تك و دو تا دو تا، و منظور اين نيست كه خداى تعالى در هر زمانى و قرنى شخصى را به يارى دين مى‏گمارد كه او را دوست دارد و او خدا را دوست دارد! شخصى كه در برابر مؤمنين خاضع و در برابر كفار قدرتمند و شكست ناپذير است و در راه خدا جهاد مى‏كند و از سرزنش هيچ ملامت‏گرى نمى‏هراسد!!. مطلب ديگر اينكه آمدن چنين مردم را با اينكه خودشان مى‏آيند اگر به خود خداى تعالى نسبت داده و فرموده، خدا آنان را مى‏آورد، به معناى آن نيست كه خدا آنان را خلق مى‏كند زيرا آنان تنها نيستند كه خالقشان خدا است، بلكه كل جهان را خدا خلق كرده، هم چنان كه فرمود: ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ﴾ ، بلكه به اين معنا است كه خداى تعالى است كه آنان را برمى‏انگيزد تا در هر فرصتى كه به دست آورند دين را يارى كنند و او است كه ايشان را به چنين افتخارى مفتخر كرده، كه دوستشان بدارد و ايشان نيز او را دوست بدارند و او است كه به ايشان توفيق داده تا در برابر دوستان خدا خوار و عليه دشمنانش قدرتمند و شكست ناپذير باشند و در راه او جهاد كنند و از ملامت هر ملامت‏گرى روى برتابند، پس اگر آنان دين را يارى مى‏كنند در حقيقت خدا است كه دين خود را به وسيله آنان و از طريق ايشان يارى مى‏كند، در اينجا ممكن است كسى توهم كند كه جا داشته فردى از مسلمانان صدر اسلام پيش خود بگويد: پس كجايند آن مردم و چرا نيامدند دين را يارى كنند، جوابش اين است كه زمان براى خداى تعالى دير و زود ندارد، ديرش و زودش براى او يكى است، اين مائيم كه به خاطر قصور فكرمان بين آن دو، فرق مى‏گذاريم.

و اما اينكه فرمود: ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾، از آن جهت كه حب را مطلق آورد معلوم مى‏شود حب خدا مربوط به ذات آن قوم و متعلق به ذات ايشان است بدون اينكه مقيد به وصفى و يا چيز ديگرى باشد و اما دوست داشتن آنان خدا را، لازمه‏اش آن است كه پروردگارشان را بر هر چيز ديگرى غير خدا كه مربوط به خودشان باشد از قبيل مال و جاه و يا خويشاوند يا غير آن مقدم بدارند، بنابراين قومى كه وعده آمدنشان داده شده، احدى از دشمنان خداى سبحان را

دوست نمى‏دارند و اگر قرار باشد فردى از افراد انسان را دوست بدارند اولياى خدا را به ملاك دوستى با خدا دوست مى‏دارند.

#### كسانى كه خدا دوستشان دارد مبرا از رذائل و متصف به فضائل هستند

و اما اينكه خدا آنان را دوست مى‏دارد، لازمه‏اش اين است كه اين طائفه از هر ظلمى و از هر پليدى معنوى يعنى كفر و فسق مبرا باشند حال يا به عصمت الهى و يا با مغفرت الهى و از راه توبه، دليل بر اينكه دوستى خدا چنين لازمه‏اى دارد اين است كه آنچه گناه و ظلم هست مبغوض خداى تعالى است و كسى كه خدا او را دوست مى‏دارد ممكن نيست كه از ظلم و پليدى‏هاى معنوى مبرا نباشد و گرنه خدا ظلم را دوست داشته و حال آنكه در آيات زير فرموده كه خداى سبحان كفر و ظلم و اسراف و افساد و تجاوز و استكبار و خيانت را دوست ندارد، توجه فرمائيد: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ اَلْكَافِرِينَ﴾ ، ﴿وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلظَّالِمِينَ﴾ ، ﴿إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْمُسْرِفِينَ﴾ ، ﴿وَ اَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْمُفْسِدِينَ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ اَلْمُعْتَدِينَ﴾ ، ﴿إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُحِبُّ اَلْخَائِنِينَ﴾ و آياتى ديگر از اين قبيل.

و اين آيات آنچه رذائل انسانيت هست در اين چند جمله جمع كرده است و اگر انسانى به خاطر اينكه خداى تعالى او را دوست دارد، اين رذائل از او بر طرف شده باشد، قهرا چنين انسانى به فضائلى متصف مى‏شود كه مقابل آن رذائل است، چون ممكن نيست فردى از انسان متصف به هيچيك از صفات فضيلت و رذيلت نباشد، مگر انسانى كه هنوز متخلق به خلقى نشده، و اما بعد از متخلق شدن، بالآخره يا به فضائل متخلق مى‏شود و يا به رذائل.

نتيجه مى‏گيريم كه اين مؤمنين كه خدا دوستشان دارد و آنان نيز خدا را دوست دارند، ايمانشان آميخته با ظلم نيست، همانهايى هستند كه خداى تعالى در باره آنها فرموده: ﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾ ، پس چنين افرادى از ضلالت

ايمنند، براى اينكه در اين آيه فرموده: اينان راه را يافته‏اند و در آيه زير مى‏فرمايد: خدا كسى را كه گمراه كند، هدايت نمى‏كند: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ ، پس اين افراد از هر ضلالتى در امنيتى الهى و آسمانى قرار دارند و بر اهتدايى الهى به سوى صراط مستقيم او هستند و با ايمانشان كه خداى تعالى آنان را در آن ايمان تصديق فرموده، به چيز ديگرى نيز اهتداء شده‏اند و آن عبارت است از پيروى رسول و تسليم تام در برابر آن جناب، پس چنين افرادى تسليم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نيز هستند، همانطور كه تسليم بى‏قيد و شرط خداى سبحانند، زيرا خداى تعالى در باره مؤمنين واقعى فرموده: ﴿فَلاَ وَ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ .

در اينجاست كه اين معنا تمام مى‏شود كه اين افراد از مصاديق آيه شريفه زيرند كه مى‏فرمايد: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اَللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اَللَّهُ﴾ و با اين آيه روشن مى‏شود كه بين پيروى رسول و محبت خدا ملازمه هست، هر كس كه پيرو رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) باشد، خدا او را دوست مى‏دارد و معلوم است كه خداى تعالى بنده‏اى را دوست نمى‏دارد مگر وقتى كه پيرو رسولش باشد.

و وقتى رسول را پيروى كردند، به هر صفت خوبى كه خدا آن را دوست مى‏دارد متصف مى‏شوند، مانند تقوا، عدل، احسان، صبر، ثبات، توكل و توبه و خود را از پليدى‏ها پاك نگهداشتن و امثال آن، به آيات زير توجه فرمائيد: ﴿فَإِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُتَّقِينَ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ﴾ ، ﴿وَ اَللَّهُ يُحِبُّ اَلصَّابِرِينَ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ

بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ ، ﴿إِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلتَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ و آياتى ديگر از اين قبيل.

و اگر شما خواننده عزيز آياتى را كه آثار اين اوصاف و فضائل را شرح مى‏دهد آمارگيرى كنى به خصال ستوده بسيارى دست مى‏يابى و متوجه مى‏شوى كه همه آنها به اين معنا برگشت مى‏كند كه صاحبان اين خصال همان افرادى هستند كه قرآن كريم وارث زمينشان خوانده و دارندگان عاقبة الدارشان معرفى نموده، هم چنان كه آيات مورد بحث نيز به اين خصوصيات اشاره نموده و در يك كلامى جامع فرموده: ﴿وَ اَلْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوىَ﴾ كه ان شاء الله العزيز در جاى مناسبى معناى همين كلام جامع را شرح داده بيان مى‏كنيم كه چگونه عاقبت از آن تقوا است.

﴿أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ﴾ كلمه «اذلة» جمع كلمه ذليل و كلمه «اعزة» جمع كلمه عزيز است، جمله: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ﴾ كنايه است از شدت تواضعشان در برابر مؤمنين تواضعى كه حكايت از تعظيم خدا ولى آنان داشته باشد، خدايى كه ايشان نيز اولياى اويند و جمله: ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ﴾ كنايه است از اينكه اين اولياى خدا خود را بزرگتر از آن مى‏دانند كه اعتنايى به عزت كاذب كفار كنند، كفارى كه اعتنايى به امر دين ندارند، هم چنان كه خداى تعالى پيامبر خود را همين طور ادب كرده، و به وى فرموده: ﴿لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىَ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ وَ لاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، و اگر كلمه «اذلة» را با حرف «على» متعدى كرده، شايد علتش اين بوده كه در خصوص اين مورد معناى شفقت و يا ميل در آن تضمين شده.

﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ وَ لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾ در اين دو جمله دو مطلب داريم اما در جمله اول اين است كه اگر در ميان همه فضائل

اين افراد، فقط جهاد در راه خدا را نام برده، براى اين بوده، مقام نياز به ذكر آن داشته، چون خداى تعالى در اين آيه در مقام اين است كه به وسيله اين افراد دين خود را يارى دهد و اما مطلب دوم در باره جمله دوم است و آن اين است كه اين جمله يعنى جمله: ﴿لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾، ظاهر اين است كه متعلق به همه جمله‏هاى قبلى باشد، نه تنها به جمله آخرى (هر چند كه در چنين مواردى جمله آخرى قدر متيقن است) براى اينكه نصرت دين با جهاد در راه خدا همانطور كه ملامت ملامت گران با آن مزاحم است و ملامت گران ياوران دين را از هدر رفتن اموال و اتلاف نفوس و تحمل شدائد و ناملايمات مى‏ترسانند، همچنين با تذلل براى مؤمنين و تعزز براى كافران مزاحم است، ملامت گران مزاحم اين كار نيز هستند براى اينكه از زخارف دنيا و وسائل شهوت و متاع‏هاى زندگى چيزهايى دارند كه مؤمنين ندارند و ملامت گران افراد مورد بحث را ملامت مى‏كنند كه آيا با فلان و فلان مرد تهى دست تواضع دارى و در باره فلان و فلان ثروتمند و مستكبر تعزز و تكبر مى‏كنى؟ پس ملامت ملامت گران هم مانع جهاد در راه خدا است و هم از تذلل براى مؤمنين و تعزز بر كافران جلوگير است و در اين آيه خبرى غيبى هست كه ان شاء الله به زودى در بحثى قرآنى و روايتى پيرامون آن سخن خواهيم گفت.

### بحث روايتى‏

#### رواياتى در مورد شان نزول آيات مربوط به دوست گرفتن يهود و نصارا

در كتاب در المنثور در تفسير آيه‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ...﴾ آمده كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و ابن مردويه و بيهقى (در كتاب دلائل) و ابن عساكر همگى از عبادة بن وليد روايت كرده‏اند كه گفت: عبادة بن صامت گفت: بعد از آنكه قبيله بنى قينقاع جنگ با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را آغاز كردند عبد الله بن ابى بن سلول - رئيس منافقين در آن تاريخ - اين واقعه را بهانه كرد تا در جنگ شركت نجويد و به خاطر آنان توقف كند ولى بر خلاف او عبادة بن صامت نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) شد و خدا و رسول را گواه گرفت بر اينكه از امروز سوگندى كه من با بنى قينقاع داشتم لغو است و من از آن سوگند و مردم آن قبيله بيزارى مى‏جويم، وى كه يكى از بنى عوف بن خزرج بود مانند عبد الله بن ابى با بنى قينقاع پيمان و سوگند داشت، ليكن به خاطر دوستى با خدا و رسول و مؤمنين آن پيمان را لغو نموده، اظهار داشت من در برابر خدا و رسول او از سوگند اين كفار و ولايت و دوستى با آنان بيزارى مى‏جويم‏ .

و در همان كتاب آمده كه آيات سوره مائده يعنى از آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾ ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اَللَّهِ هُمُ اَلْغَالِبُونَ﴾ (كه مجموعا سه آيه است) در شان عبد الله بن ابى نازل شده.

و باز در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و ابن جرير از عطية بن سعد روايت كرده‏اند كه گفت: عبادة بن صامت از قبيله بنى الحارث بن خزرج نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمد و عرضه داشت: يا رسول الله من در ميان يهود دوستانى دارم كه عددشان بسيار است و ليكن من به خاطر خدا و رسول او از دوستى و ولايت يهود بيزارى مى‏جويم و با خدا و رسول دوستى مى‏كنم.

عبد الله بن ابى گفت: من مردى ترسو هستم، مى‏ترسم در اثر بيزارى از ولايت و محبت يهود بلائى به سرم بيايد، من هم چنان دوستى و پيمانم را با آنان حفظ مى‏كنم، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بطور محترمانه به عبد الله بن ابى فرمود: اى ابا الحارث! تو گمان كرده‏اى، اينكه از چشم‏پوشى از ولاء يهود بخل ورزيدى و دعوت عباده را در اين باب نپذيرفتى به نفع تو است؟ و تو از آن سود مى‏برى و عباده نمى‏برد؟ عبد الله گفت: اينك قبول مى‏كنم، اينجا بود كه خداى تعالى آيات: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾ ﴿وَ اَللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ اَلنَّاسِ﴾، (كه بنابراين حديث هفده آيه در شان اين واقعه نازل شده است).

و باز در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت: عبد الله بن ابى بن سلول ايمان آورد ولى به بهانه اينكه بين او و بنى قريظه و بنى النضير سوگندى برقرار است، گفت: من مى‏ترسم گرفتار شوم و لذا از اسلام برگشت و كافر شد ولى عبادة بن صامت گفت: من براى خاطر خدا از سوگندى كه با بنى قريظه و بنى النضير داشتم بيزارى جسته، ولايت خدا و رسول او و مؤمنين را قبول دارم.

پس خداى تعالى آيات زير را در اين واقعه نازل كرد: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ...﴾ ﴿فَتَرَى اَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾ كه منظور از بيمار دل عبد الله بن ابى است و تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا اَلَّذِينَ يُقِيمُونَ اَلصَّلاَةَ وَ يُؤْتُونَ اَلزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾، كه منظور از اين مؤمنين عبادة بن صامت و همه اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) است و تا آنجا كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لَوْ كَانُوا

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلنَّبِيِّ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اِتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَ لَكِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ .

#### بيان عدم ارتباط آيات شريفه با قصه عبادة بن صامت و عبد اللَّه بن ابى‏

مؤلف: اين قصه به غير از اين طريق، يعنى طريق ابن مردويه از ابن عباس نيز روايت شده و ما در سابق گفتيم (و مكرر هم گفته‏ايم) كه اين روايات وارده در شان نزول تطبيق‏هايى است اجتهادى به شهادت امارات و نشانه‏هايى كه در آنها به چشم مى‏خورد، مثلا در روايات قصه مورد بحث مى‏بينيم كه هفده آيه را نازل در مورد قصه ابن ابى و يهوديان بنى قينقاع و بنى قريظه و بنى النضير مى‏داند با اينكه در اين آيات در رديف يهوديان، نصارا را هم ذكر كرده‏اند كه هيچ دخالتى در اين قصه نداشتند نشانه ديگر اينكه غير ابن ابى، ساير مسلمانان نيز در اين داستان سر و كارى با نصارا نداشتند، خواهى گفت: نام نصارا از باب تطفل يعنى بطور طفيلى ذكر شده، در پاسخ مى‏گوئيم: اين سخن درست نيست، چون در قرآن سابقه ندارد، چون در جاى ديگر قرآن مواردى هست كه متعرض حال يهود شده و وقايعى را كه بين مسلمين و يهود واقع شده و منافقين نيز در آن وقايع دستى داشته‏اند، ذكر نموده و تنها نام يهود را برده و نامى از نصارا به ميان نياورده، نظير آيات سوره حشر، بنابراين چه باعث شده كه تطفل در اينجا جائز شده و در آن موارد جائز نبوده؟.

نشانه ديگرش اين است كه اولا اين روايت مى‏گويد: آيات سوره مائده يعنى هفده آيه (51-67) در داستان عبادة بن صامت و عبد الله بن ابى نازل شده و بنابراين بايد مطالب اين هفده آيه مربوط و متصل به هم باشد كه بتوان گفت: همه يكباره نازل شده و ثانيا در اين آيات، آيه شريفه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾ قرار دارد كه روايات متواتره شيعه و سنى آن را نازل در حق على بن ابى طالب (علیه السلام) مى‏داند و ثالثا در اين آيات آيه شريفه‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ هست كه هيچ ارتباطى با قصه يهوديان و عبد الله بن ابى ندارد.

پس همه اين نشانى‏ها دليل قطعى بر گفتار ما است كه گفتيم: راوى ديده قصه عبادة بن صامت و عبد الله بن ابى با آيات مورد بحث تا حدودى تناسب دارد آيات را بر آن قصه تطبيق كرده و چون نتوانسته خوب تطبيق كند، هفده آيه را به جاى سه آيه گرفته، چون ديده اين هفده آيه يعنى در اولش و وسطش و آخرش متعرض حال اهل كتاب شده است.

و در تفسير در المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از عكرمه روايت كرده كه در تفسير آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اَلْيَهُودَ وَ اَلنَّصَارىَ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، گفته: اين آيه در باره بنى قريظه نازل شده كه نيرنگ كردند و عهدى را كه با رسول خدا

(صلى الله عليه وآله و سلم) بسته بودند شكسته و نامه‏اى به مكه به ابى سفيان بن حرب نوشتند و مشركين مكه را دعوت كردند كه با لشگر به مدينه بيايند و در قلعه‏هاى آنان وارد شوند و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)، (كه از ناحيه غيب جريان را فهميد) ابى لبابة بن عبد المنذر را نزد آنان فرستاد كه بايد از قلعه‏هاى خود بيرون آيند، بعد از آنكه از ابا لبابه اطاعت نموده و از قلعه‏ها بيرون شدند ابا لبابه به گلوى خود اشاره كرد (ابو لبابه از طائفه اوس بود و با يهوديان قرظى سابقه دوستى داشت و به همين جهت وقتى به پيشنهاد خود يهوديان و اجازه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) به ميان قلعه رفت، زنها و كودكان دورش را گرفتند و فرياد به گريه و شيون بلند كردند، ابو لبابه تحت تاثير قرار گرفت و با علم به اينكه نبايد اسرار را به دشمن گفت اشاره به گلوى خود كرد كه همه شما كشته مى‏شويد و از قلعه بيرون آمد، در حالى كه از كردار خود پشيمان شده بود، يكسره به مدينه رفت و خود را به ستونى بست و گفت: خود را آزاد نمى‏كنم تا توبه‏ام قبول شود) نظير اين خيانت را طلحه و زبير كردند و به نصارا و اهل شام نامه مى‏نوشتند عكرمه اضافه مى‏كند من شنيده‏ام كه اين خيانت تنها كار نامبردگان نبوده بلكه جمعى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از بيم فقر و فاقه با يهوديان بنى قريظه و بنى النضير مكاتبه سرى داشتند و اخبار رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را به آنان مى‏رساندند تا به اين وسيله بتوانند از يهوديان پول قرض بگيرند و سودهاى ديگرى ببرند ولى در اين آيه از آن كار نهى شدند.

مؤلف: اين روايت اشكالى ندارد و مى‏خواهد كلمه ولايت را كه در اين آيات آمده بود به ولايت محبت و مودت تفسير كند، ما نيز در سابق همين معنا را تاييد كرديم و آن داستان اگر حقيقتا سبب نزول آيات باشد به حكم اينكه مورد مخصص نيست آيات به اطلاق خود باقى است، در هر واقعه ديگرى غير از واقعه بنى قريظه راه دارد و اگر داستان بنى قريظه سبب نزول نبوده، راوى از پيش خود آيات را بر آن قصه تطبيق كرده كه كار آسان‏تر و اطلاق آيات واضح‏تر است.

#### منظور از «قومى كه مى‏آيند و در برابر مؤمنين متواضع و در برابر كفار شديدند» امام على (علیه السلام) و اصحاب اويند

و در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ...﴾، گفته: بعضى گفته‏اند: منظور از قومى كه مى‏آيند و در برابر مؤمنين متواضع و در برابر كفار شديدند امام امير المؤمنين على (علیه السلام) و اصحاب اويند كه با ناكثين و قاسطين و مارقين جنگيدند و اين معنا از عمار ياسر و حذيفه و ابن عباس روايت شده و از

امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نيز همين تفسير روايت شده است.

مؤلف: در مجمع البيان بعد از نقل اين روايت گفته: كه اين قول مؤيدى دارد و آن اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هنگامى كه به امام امير المؤمنين (علیه السلام) فرمان فتح خيبر را مى‏داد و در حالى كه حامل بيرق چند نوبت پا به فرار گذاشت هم مردم را ترساند و هم مردم او را ترساندند چنين فرمود: «لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده» فردا حتما رايت جنگ را به مردى مى‏دهم كه خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست مى‏دارد، مردى كه حمله مى‏كند و پا به فرار نمى‏گذارد تا اينكه خدا به دست او فتح را نصيب اسلام كند (و يا قلعه‏ها را بدست وى فتح كند)، آن گاه روز بعد پرچم جنگ را به دست آن جناب داد.

و اما اوصافى كه در آيه براى افراد مؤمن مورد بحث آمده يعنى تواضع و نرمى در باره اهل ايمان و شدت و سخت گيرى بر كفار و جهاد در راه خدا با نداشتن پروا از ملامت ملامت گران چيزى است كه احدى از شيعه و سنى نمى‏تواند آنها را در مورد على (علیه السلام) انكار كند و بگويد: آن جناب استحقاق اين اوصاف را نداشته، براى اينكه شدتش در برابر اهل شرك و كفر و دمارى كه از روزگار آنها در آورد و صحنه‏هايى كه در تشييد ملت اسلام و نصرت دين داشت و خاطراتى كه از رأفتش نسبت به مؤمنين ضبط شده بر كسى پوشيده نيست.

مؤيد ديگر اينكه مصداق روشن آيه شريفه و اوصاف ذكر شده در آن على (علیه السلام) است، اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) قريش را تهديد مى‏كرد كه بعد از آن جناب على با آنان قتال خواهد كرد، به اين روايت توجه كنيد: سهل بن عمرو با جماعتى از قريش به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) آمده، عرضه داشتند، اى محمد بردگان ما به تو ملحق شده‏اند، آنان را به ما برگردان، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: اى گروه قريش دست از شرك و كفر برداريد و گرنه خداى تعالى مردى را به سراغ شما مى‏فرستد (و البته خواهد فرستاد) كه با شما بر سر تاويل قرآن قتال كند، همانطور كه من بر سر تنزيل آن با شما قتال كردم، بعضى از اصحاب پرسيدند: يا رسول الله او كيست؟ ابو بكر است؟ فرمود: نه، و ليكن آن كسى است كه الان در حجره مشغول پاره‏دوزى است و در آن لحظه على (علیه السلام) داشت كفش رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) را پينه مى‏زد.

و از على (علیه السلام) روايت شده كه در روز جنگ بصره فرمود: به خدا سوگند تا به امروز كسى به جنگ اهل اين آيه نيامده بود، امروز اولين روزى است كه با اهل اين آيه مى‏جنگند آن گاه آيه مذكور را تلاوت كرد.

روايات ديگرى در مورد مراد از قومى كه در آيه آمده است‏

ابو اسحاق ثعلبى در تفسير خود و به سند خود از زهرى و سعيد بن مسيب از ابى هريره روايت كرده كه گفت: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) فرمود: جمعى از امت من در روز قيامت به سوى من باز مى‏گردند و مى‏خواهند در كنار حوض مرا ديدار كنند ولى آنها را راه نمى‏دهند و دورشان مى‏سازند، من مى‏گويم: اينها اصحاب من هستند، اصحاب من هستند، خطاب مى‏رسد تو نمى‏دانى كه بعد از رحلتت چه حوادثى پديد آوردند؟ اينها به سوى قهقراى جاهليت مرتد شدند ، اين بود گفتار صاحب مجمع البيان.

و اين گفته او در باره على (علیه السلام) تمام است و هيچ ترديدى در آن نيست و شكى نيست كه آن جناب روشن‏ترين مصداق براى آيه و اوصاف مذكور در آيه است، ليكن بحث در اين است كه آيا اين آيه با همه اطرافيان و اصحاب آن جناب كه در جنگ جمل و صفين در ركابش بودند، تطبيق مى‏كند يا خير؟ چون بسيارى از آن اصحاب وضع خود را دگرگونه كردند و اگر آيه شريفه، شامل همه آنان مى‏بود مى‏بايست آن افراد را استثناء مى‏كرد و چون در آيه هيچ استثنايى نيامده، نمى‏تواند شامل همه اصحاب آن جناب شود و خواننده محترم در بيان گذشته ما معناى آيه را فهميد.

و نيز در آن كتاب آمده كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) روايت شده كه شخصى از معناى اين آيه پرسيد، حضرت دست به شانه سلمان نهاد و فرمود: اين است و اهل محل اين، آن گاه فرمود: اگر دين به ستاره ثريا آويزان باشد مردمى از ابناى فارس بدان دست مى‏يابند.

مؤلف: گفتارى كه در اين حديث هست همان است كه در حديث قبلى گفتيم، چون فارسيان زمان على (علیه السلام) داراى اوصاف مذكور در آيه نبودند مگر آنكه منظور اين باشد كه خداى تعالى بعدها از اين قوم مردمى كه داراى چنين اوصافى باشند مبعوث مى‏كند.

و نيز در همان كتاب است كه بعضى گفته‏اند: مراد از اين قوم اهل يمن است، چون داراى دلى نرم و قلبى رقيق‏ترند ايمان يمانى و حكمت يمانى معروف است و عياض بن غنم اشعرى گفته: وقتى اين آيه بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نازل گرديد، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) اشاره به ابى موسى اشعرى كرد و فرمود: آنان قوم اين مرد هستند.

مؤلف: اين معنا در تفسير الدر المنثور به چند طريق نقل شده‏ ، اشكالى كه در اين روايت است همان است كه در دو روايت بالا گذشت.

صاحب تفسير طبرى به سند خود از قتاده روايت كرده كه گفت: خداى تعالى اين آيه را به اين جهت نازل كرد كه مى‏دانست به زودى عده‏اى از مردم از دين بر مى‏گردند، همين كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از دنيا رفت عموم عرب از اسلام برگشتند، مگر سه مسجد، اهل مدينه، اهل مكه و اهل بحرين كه گفتند: نماز مى‏خوانيم ولى زكات نمى‏دهيم و به خدا سوگند نمى‏گذاريم اموال ما غصب شود، ابو بكر در اين باره با اطرافيانش مشورت كرد، بعضى‏ها به ايشان (در نسخه‏اى ديگر آمده: به وى) گفتند: اگر مسلمانان اين خلافت را فهميده بودند (يعنى آن را مشروع مى‏دانستند) زكات را هم مى‏دادند و بلكه بيشتر مى‏دادند، ابو بكر گفت: نه به خدا سوگند من ميان «نماز و زكات» دو چيز كه خدا بين آن دو جمع كرده، جدايى نمى‏اندازم، حتى اگر از يك تكه طناب كه پاى شتر را به آن مى‏بندند از زكات كه خدا واجبش كرده مضايقه كنند با آنها مى‏جنگم، آن گاه خداى تعالى جمعيتى را مبعوث كرد تا در خدمت ابى بكر قتال كنند بر سر همان چيزى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) بر سر آن جنگ كرد تا آنجا كه انسان‌هايى را كه از دين برگشته بودند و زكات نمى‏دادند اسير گرفت و كشت و با آتش سوزانيد و آن قدر با آنها جنگيد تا در كمال خوارى به ماعون - كه همان زكات باشد - اقرار كردند (تا آخر حديث).

مؤلف: اين روايت را الدر المنثور از عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و ابى الشيخ و بيهقى و ابن عساكر از قتاده نقل كرده و همچنين از ضحاك و حسن نيز روايت كرده است.

و عبارت حديث روشن‏ترين شاهد است بر اينكه حديث صرف تطبيق نظريه شخصى با آيه شريفه است نه اينكه آيه در خصوص اين مورد نازل شده باشد و در چنين وضعى همان اشكالى كه به ساير روايات داشتيم، در اين روايت نيز وارد است، براى اينكه وقايع و جنگ‌ها مشتمل بر حوادث و امورى است و در اين جنگ‌ها افرادى شركت جستند كه تاريخ براى آنها در همان جنگ‌ها و بعد از آن جنگ‌ها گناهان و جنايات و مظالمى ضبط كرده، نظير خالد و مغيرة بن شعبه و بسر بن ارطاة و سمرة بن جندب و اين جنايات نمى‏گذارد آيه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...﴾ بر آنان صادق و منطبق شود، حال اين بر عهده خود خواننده است كه نخست شرح حال اينگونه افراد را در تاريخ ببيند و سپس در معنايى كه ما براى آيه كرديم دقت كند.

بعضى از مفسرين آن قدر افراط كرده‏اند كه گفته‏اند: اين نظريه بسيار عجيب و غريب

است كه بعضى از مفسرين داده و گفته‏اند: آيه با اشعريهاى اهل يمن بهتر انطباق دارد تا با رزمندگان با مرتدين، اين چه حرفى است؟ آيه شريفه عام است و شامل هر كسى كه دين را يارى كند مى‏شود، هر كسى كه متصف به مضمون آيه باشد، چه نخبگان از مسلمانان زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و چه هر مؤمن ديگرى كه بعدا آمده و اين نظريه با همه اخبارى كه در اين باب هست، مى‏سازد، مثل آن خبرى كه دلالت دارد بر اينكه قوم نامبرده در آيه شريفه، سلمان و قوم او است - هر چند كه اين خبر ضعيف است - و خبرى كه دلالت مى‏كند بر اينكه منظور ابو موساى اشعرى و قوم او است و خبرى كه مى‏گويد: منظور از آن قوم، ابو بكر و صحابه او است، بله تنها خبرى را كه شامل نمى‏شود آن خبرى است كه مى‏گويد: منظور على (علیه السلام) است، براى اينكه لفظ آيه با اين حديث انطباق ندارد، آيه شريفه صاحب آن اوصاف را قوم دانسته و على فرد واحدى است نه قوم.

#### رد سخن مفسرى كه گفته است آيه شريفه عام است و اختصاصى به قومى خاص ندارد

اين بود حاصل كلام آن مفسر و ارتكاب چنين افراط منشاى جز اين نداشته كه او با كلام خداى تعالى در اوصاف نيكى كه براى قوم مورد بحث ذكر كرده معامله شعرى كرده كه مبنا و اساس آن مدح ممدوح به هر چيزى است كه به خيال شاعر در آيد، حال تا ببينى خيال شاعر چه اندازه جولان داشته باشد، شاعر كارى به صدق و كذب مطلب ندارد ولى آيا قرآن كريم شعر است؟ با اينكه خداى عز و جل در باره كلام خود فرموده: ﴿وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اَللَّهِ قِيلاً﴾

و يا معامله كلام متعارفى كرده كه معمول در بين خود ما است كه گوينده در القاى كلام خود جز بر فهم شنونده‏ها كه اساس آن بر تسامح و سهل‏انگارى است اعتماد نمى‏كند و هر جا كه به وى ايراد بگيرند به همين مسامحه در تعبير اعتذار مى‏جويد، در حالى كه خداى تعالى در باره كلام خود فرموده: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ .

و خواننده عزيز در بيان سابق ما توجه كرد كه اگر حق معناى آيه را در آن صفاتى كه ذكر كرده بدهند روشن مى‏شود كه مصداق آيه تا به امروز محقق نشده، ما از خواننده مى‏خواهيم بار ديگر به بحث گذشته برگشته و در آن تامل و دقت فرمايد، آن وقت هر قضاوتى كه خواست بكند، و يكى از حرف‏هاى عجيبى كه وى در آخر كلامش آورده اين است كه گفته: توجيه ما با همه روايات مى‏سازد مگر آن روايتى كه مى‏گويد: آيه در شان على (علیه السلام) نازل شده و

غفلت كرده از اينكه هر كس آن روايت را نقل كرده، على و اصحابش را گفته، هم چنان كه ديگران سلمان و قومش را و جمعى ديگر ابو موسى و قومش را و رواياتى ديگر ابو بكر و اصحابش را نام برده‏اند و همچنين رواياتى كه - بعضى از آنها گذشت - آيه را در شان على مى‏داند، اصحاب على را هم ذكر كرده و در اين روايات كه مورد نظر مفسر نامبرده بوده، هيچ روايتى نيست كه گفته باشد آيه در شان على (علیه السلام) به تنهايى نازل شده، تا وى اشكال كند به اينكه لفظ آيه نص در جماعت است و با يك نفر تطبيق نمى‏شود.

بله در تفسير ثعلبى آمده كه اين آيه در شان على (علیه السلام) نازل شده‏ و نيز در كتاب نهج البيان شيبانى از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده كه اين آيه در شان على (علیه السلام) نازل شده و مراد از اين كلمات به قرينه رواياتى ديگر اين است كه در شان آن جناب و در شان اصحابش نازل شده، اما نه به اين معنا كه خدا اصحاب آن حضرت در جنگ جمل و صفين و خوارج را براى هميشه و به تمام معنا دوست مى‏دارد بلكه معنايش اين است كه اصحاب آن جناب را از اين جهت كه در اين جنگ‌ها اسلام را يارى كردند دوست مى‏دارد.

علاوه بر اينكه رواياتى زياد از طرق بيشتر محدثين مى‏آيد كه گفته‏اند: آيه شريفه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اَللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾ در شان على (علیه السلام) نازل شده با اينكه در عبارت آيه «الذين» آمده كه صيغه جمع است.

از اين هم كه بگذريم در آن روايت (يعنى روايت قتاده و ضحاك و حسن) اشكال ديگرى هست و آن اين است كه آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...﴾ بدون هيچ ترديدى ظهور در معناى تبديل و استغناء دارد مى‏خواهد بفرمايد: خدا و دين او از شما بى نياز است و به زودى شما مسلمانان را تبديل به مسلمانانى مى‏كند كه چنين و چنانند، حال چه اينكه خطاب به مسلمانان موجود در روز نزول باشد و يا به مجموع موجودين و معدومين، خلاصه كلام اينكه مقصود خطاب به جماعتى از مؤمنين است به اينكه اگر همه آنها و يا بعضى از آنها از دين مرتد شوند، به زودى خداى تعالى آنها را مبدل به قومى مى‏كند كه دوستشان دارد - و معلوم است كه نه خدا مرتدين را دوست دارد و نه مرتدين خدا را - مبدل به قومى مى‏كند كه داراى چنين و چنان صفاتى هستند و دين خدا را يارى مى‏كنند.

و اين خود صريح در اين است كه قومى كه مى‏آيند جماعتى از مؤمنين غير جماعت موجود در روزهاى نزولند، و غير رزمندگان با مرتدين بعد از وفات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) هستند، براى اينكه رزمندگان با مرتدين همان مسلمانان موجود در روز نزول آيه بودند، چون جنگ با مرتدين، فاصله‏اى با وفات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) نداشت پس آنها نيز مانند موجودين در روز نزول آيه مخاطب به خطاب‏ ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا...﴾ بودند، پس در جمله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ...﴾ معقول نيست كه خود آنان مقصود باشند.

و جان كلام اينكه آيه مورد بحث همان را مى‏گويد كه آيه شريفه زير متضمن آن است توجه فرمائيد: ﴿وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ .

و در تفسير نعمانى به سند خود از سليمان بن هارون عجلى روايت كرده كه گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنيدم كه مى‏فرمود: صاحب اين امر، هم خودش محفوظ است و هم اين امر برايش محفوظ مى‏ماند، اگر تمامى مردم از بين بروند خداى تعالى اصحاب او را خواهد آورد و آنان هم كسانى هستند كه خداى تعالى در باره آنان فرموده: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ﴾.

مؤلف: اين معنا را عياشى‏ و قمى‏ در تفسير خود روايت كرده‏اند.

### گفتار و بحثى آميخته از قرآن و حديث (در باره اهميت مساله نهى از تولى كفار در خطاب الهى، و مضامين بلندى كه در وصف قومى كه در آيه آمده است وجود دارد)

از بحث‌هايى كه مكرر تا كنون شده اين اشاره گذشت كه خطاب‏هاى قرآنى كه قرآن كريم به امر آن اهتمام دارد و در تاكيد و تشديد آن مبالغه دارد لحن سخن در آنها خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه عوامل و اسباب موجود، همه دست به دست هم داده‏اند كه آينده مسلمين را به تباهى و سقوط و درك هلاكت و ابتلاء به خشم الهى بكشانند، مانند تاكيد و مبالغه‏اى كه از آيات ربا و آيات مودت ذى القربى و غير آنها به چشم مى‏خورد.

و اصولا طبع خطاب اين دلالت را دارد، براى اينكه اگر متكلم حكيم مامورين خود را به

يك مساله بى اهميت و حقيرى امر كند و دنبالش در تاكيد و اصرار بر آن امر مبالغه نمايد، شنونده احساس مى‏كند كه اين امر بى اهميت اين همه تاكيد نمى‏خواهد، پس حتما كاسه‏اى زير نيم كاسه هست و همچنين اگر فردى از مامورين را مخاطب قرار دهد كه شان آن مخاطب اين نباشد كه مخاطب به مثل چنين خطابى شود، مثلا يك عالم ربانى و صاحب قدم صدق در زهد و عبادت را از ارتكاب رسواترين فجور آن هم در انظار هزاران بيننده نهى كند، هر شنونده‏اى مى‏فهمد كه قضيه خالى از مطلب نيست و حتما مطلب مهمى و مهلكه عظيمى در شرف تكوين است كه اين گوينده حكيم اينطور سخن مى‏گويد.

خطاب‏هاى قرآنى كه چنين لحنى را دارد، دنبال آن خطاب حوادثى را ذكر مى‏كند كه آنچه از لحن كلام فهميده مى‏شد را تاييد و تصديق كند و بلكه بر آن دلالت نمايد هر چند كه شنوندگان (چه بسا) در اولين لحظه‏اى كه خطاب را مى‏شنوند يعنى در همان روز نزول متوجه اشارات و دلالات آن خطاب نشوند.

مثلا قرآن كريم امر كرده به مودت قرباى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و در آن مبالغه كرده، حتى آن را پاداش و اجر رسالت و راه به سوى خداى سبحان شمرده، چيزى نمى‏گذرد كه مى‏بينيم امت اسلام در اهل بيت آن جناب فجايعى و مظالمى را روا مى‏دارند كه اگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) دستور اكيد به آنان داده بود به اينكه قرباى مرا به سخت‏ترين وجهى از بين ببريد، بيشتر از آنچه كرد، نمى‏كرد.

و نيز مى‏بينيم كه قرآن كريم از اختلاف نهى نموده و سپس در آن مبالغه‏اى كرده كه بيش از آن تصور ندارد، بعد مى‏بينيم كه امت اسلام آن چنان متفرق و دستخوش انشعاب و اختلاف مى‏شود كه حتى از انشعاب واقع در يهود و نصارا گذرانيد يعنى به هفتاد و سه فرقه منشعب گشت، تازه اين اختلاف‌ها اختلاف در مذهب و معارف علمى دين است، اما اختلافى كه در سنت‏هاى اجتماعى و تاسيس حكومت‏ها و غير اين مسائل بپا كردند قابل تحديد و حصر نيست.

و نيز قرآن كريم از حكم كردن به غير ما انزل الله نهى كرده و از القاى اختلاف بين طبقات و از طغيان و از پيروى هواى نفس و امورى غير از اينها نهى نموده و در آنها تشديد كرده، بعدا مى‏بينيم كه در اثر ارتكاب اين امور چه حوادثى واقع مى‏شود.

مساله نهى از ولايت كفار و دوستى با يهود و نصارا از همين قسم دستورات است، از نواهى مؤكده‏اى است كه در قرآن كريم آمده بلكه بعيد نيست كه كسى ادعا كند تشديدى كه در نهى از ولايت كفار و اهل كتاب شده آن قدر شديد است كه هيچ تشديد در ساير نواهى فرعى

به پايه آن نمى‏رسد.

تشديد در آن به حدى رسيده كه خداى سبحان دوستداران اهل كتاب و كفار را از اسلام بيرون و در زمره خود كفار دانسته و فرموده: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ و نيز خداى تعالى آنان را از خود نفى كرده و فرموده: ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اَللَّهِ فِي شَيْ‏ءٍ﴾ .

و نيز نه يك بار و دو بار بلكه به نهايت درجه تحذيرشان كرده و فرموده: ﴿وَ يُحَذِّرُكُمُ اَللَّهُ نَفْسَهُ﴾ و ما در آنجا كه پيرامون اين آيه بحث مى‏كرديم گفتيم: مدلول آن اين است كه محذورى كه از آن تحذير كرده حتما واقع خواهد شد و به هيچ وجه تبديل پذير نيست.

و اگر بخواهى مطلب بيش از اين روشن شود بايد در سوره هود به اين آيات توجه كنى كه مى‏فرمايد: ﴿وَ إِنَّ كُلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ و قبل از اين آيه داستان امت‌هاى نوح و هود و صالح و غير آن را در آيات زيادى و سپس اختلاف يهود در باره كتابشان را ذكر كرده آن گاه فرموده: ﴿إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ و سپس خطاب را متوجه رسول گرامى خود نموده مى‏فرمايد: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لاَ تَطْغَوْا﴾ ملاحظه مى‏كنيد كه در آخر همين آيه خطاب را اجتماعى كرد و دنبالش فرمود: ﴿إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ آن گاه دقت كن در آيه بعدش كه مى‏فرمايد: ﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ اَلنَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اَللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ﴾ كه از جمله اول فهميده مى‏شود منظور از ﴿لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾ تنها سزاى آخرتى اعمال نيست چون گفتيم اين آيه بعد از نقل عذاب‏هايى است كه در دنيا بر سر امت‌هاى گذشته آمده و بعد از نقل اختلاف يهود و بيان توفيه اعمال، نتيجه مى‏گيرد كه پس شما امت اسلام استقامت كنيد و از طغيان بپرهيزيد و به ستمكاران دل نبنديد كه اگر چنين كنيد هيچيك از آنها كه مورد اعتماد و ركون شما باشند شما را يارى نمى‏كنند و گرفتار آتش خواهيد شد.

و چون جمله: ﴿فَتَمَسَّكُمُ اَلنَّارُ﴾ مطلق است هم آتش دنيا را كه همان بدبختى‏ها و ذلت‏ها باشد شامل مى‏شود و هم آتش آخرت را و اين آتش كه مكرر مسلمانان را از آن تحذير كرده و فرموده بود: ﴿وَ يُحَذِّرُكُمُ اَللَّهُ نَفْسَهُ﴾ همان است كه در آيه زير مى‏فرمايد: با نازل شدن حكم ولايت معصومين - البته اگر به آن عمل كنيد - خطر آن آتش از شما بر طرف مى‏شود و آن آيه اين است: ﴿اَلْيَوْمَ يَئِسَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنِ﴾ .

پس دگرگون شدن اين نعمت به دست خود آنان و تجاوز از ولايت خداى تعالى و قطع رابطه با آن مقام و ركون به ظالمين و ولايت كفار و دوستى با اهل كتاب چيزى بوده كه توقع آن از آن مردم مى‏رفته و بر آنان واجب بوده كه از اين انحراف‌ها بر جان خود بترسند و از سخط الهى كه كسى نمى‏تواند از آن جلوگيرى كند بهراسند آن هم با آن تهديدى كه خداى تعالى به آنان كرده و در چند آيه قبل فرموده: ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾

و در آخر آن خبر داده كه ايشان را به سعادتشان هدايت نمى‏كند، پس آن چيزى كه هدايت متعلق بدان است سعادت است و سعادت مسلمين در دنيا به اين است كه در مجتمعشان زندگى و عيشى بر طبق سنت دين و سيره عامه اسلامى داشته باشند.

و اگر بنيه و اسكلت اين سيره منهدم گردد مظاهر آن كه حافظ معناى آن است نيز در هم و بر هم مى‏شود آن وقت در جو جامعه معلوم نمى‏شود كار نيك و ستوده كدام است كه تا به آن امر كنند (امر به معروف) و كار زشت كدام است تا يكديگر را از آن نهى نمايند (نهى از منكر) و آن وقت است كه شعائر عامه سقوط نموده و به جايش شعائر كفر رواج مى‏يابد و اين وضع پيوسته ريشه‏دارتر مى‏شود و پايه‏هايش محكم‏تر مى‏گردد تا برسد به آنجا كه از اسلام به غير از اسم چيزى نماند - هم چنان كه امروز نمانده -.

و اگر خواننده عزيز در سيره عمومى اسلامى كه كتاب و سنت آن را تنظيم و سپس در بين مسلمين اجرا نموده دقت كند و سپس در سيره فاسدى كه امروز بر مسلمين تحميل شده به دقت بنگرد آن وقت آيه شريفه: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ وَ لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾ را به دقت مطالعه

نمايد، در مى‏يابد كه تمامى رذائل كه جامعه ما مسلمانان را پر كرده و امروز بر ما حكومت مى‏كند و همه آنها - كه ما از كفار اقتباس كرده‏ايم و به تدريج در بين ما منتشر گشته و استقرار يافته است - ضد آن اوصافى است كه خداى تعالى براى مردمى ذكر كرده كه در آيه وعده آمدنشان را داده، چون تمامى رذائل عملى در يك كلمه خلاصه مى‏شود و آن اين است كه جامعه ما خدا را دوست ندارد و خداى تعالى نيز اين جامعه را دوست ندارد، جامعه ما ذليل در برابر كفار و ستمگر نسبت به مؤمنين است و در راه خدا جهاد نمى‏كند و از ملامت هر ملامت‏گرى مى‏هراسد.

اين همان معنايى است كه قرآن كريم از چهره مسلمانان آن روز خوانده بود و اگر خواستى بگو خداى عليم خبير چنين آينده‏اى را براى امت اسلام از غيب خبر داده بود و پيش بينى كرده بود كه به زودى امت اسلام از دين مرتد مى‏شود، البته منظور از اين ارتداد، ارتداد اصطلاحى (يعنى برگشتن به كفر صريح و اعلام بيزارى از اسلام) نيست بلكه منظور ارتداد تنزيلى است كه جمله‏ ﴿وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يَهْدِي اَلْقَوْمَ اَلظَّالِمِينَ﴾ آن را بيان مى‏كند و همچنين آيه شريفه: ﴿وَ لَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اَلنَّبِيِّ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اِتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَ لَكِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ به آن اشاره دارد.

با اينكه خداى تعالى وعده‏شان داده بود كه اگر او را يارى كنند او نيز ياريشان خواهد كرد و دشمنانشان را (البته اگر خود آنان تقويت و تاييد نكنند) تضعيف خواهد فرمود، توجه فرمائيد: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اَللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ ، ﴿وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ اَلْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ اَلْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ اَلْفَاسِقُونَ لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذىً وَ إِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ اَلْأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ اَلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اَللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ اَلنَّاسِ﴾ و هيچ بعيد نيست كه از جمله: ﴿إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اَللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ اَلنَّاسِ﴾ استفاده شود كه اهل كتاب در

صورتى كه مسلمانان با آنها دوستى كنند خداى تعالى براى سركوب و تنبيه آنان ايشان را از ذلت نجات داده بر آنان مسلط سازد.

آن گاه خداى سبحان جامعه اسلامى را - كه چنين وصفى به خود خواهند گرفت - وعده داده كه قومى را خواهد آورد كه دوستشان دارد و آن قوم نيز خدا را دوست دارند، مردمى كه در برابر مؤمنين ذليل و در مقابل كفار شكست‏ناپذيرند مردمى كه در راه خدا جهاد نموده، از ملامت هيچ ملامت‏گرى پروا نمى‏كنند و اين اوصافى كه براى آن قوم بر شمرده - همانطور كه قبلا توجه كرديد - اوصاف جامعى است كه جامعه اسلامى امروز ما فاقد آن است و با دقت و باريك بينى در هر يك از آن اوصاف كه متقابلا ضد آن اوصاف نيز اوصاف جامعى است كه رذائلى بسيار از آنها منشعب مى‏شود، رذائلى كه فعلا جامعه اسلامى ما گرفتار آن است و خداى تعالى در صدر اسلام از وضع امروز ما خبر داده. و اگر ما آن رذائل را آمارگيرى كنيم خواهيم ديد كه همان رذائلى است كه اخبار غيبى امامان (علیهم السلام) و پيشگويي‌هايشان از آخر الزمان از آن رذائل خبر داده‏اند و آن روايات از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و ائمه اهل بيت (علیهم السلام) نقل شده، روايات بسيارى است كه هر چند مجموع آنها از آفت دسيسه و تحريف سالم نمانده، و اما در بين آنها اخبارى است كه جريان حوادث چهارده قرن گذشته و وقايعى كه تا كنون رخ داده، آن اخبار را تصديق كرده است، اخبارى است كه از منابع هزار و چند سال قبل گرفته شده، منابعى كه نويسندگان آنها بيش از هزار سال قبل و يا نزديك به هزار سال قبل مى‏زيسته‏اند و نسبت آن منابع به آن نويسندگان مسلم است، چون در هر قرن از آن منابع روايت نقل شده.

علاوه بر اينكه آن اخبار از حوادث و وقايعى خبر مى‏دهد كه هنوز واقع نشده و انسان‌هاى قرون گذشته هم انتظار زنده بودن و ديدن آن وقايع را نداشته‏اند پس چاره‏اى جز اين نداريم كه به صحت آن اخبار و صدورش از منبع وحى اعتراف كنيم.

#### روايتى از رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) متضمن اخبار از اوضاع و احوال مردم در آخر الزمان‏

نظير روايتى كه قمى آن را در تفسير خود از پدرش از سليمان بن مسلم خشاب از عبد الله بن جريح مكى از عطاء بن ابى رياح از عبد الله بن عباس نقل كرده كه گفت: با رسول خدا به زيارت حج رفتيم، همان حجى كه بعد از آن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) از دنيا رفت، و يا به عبارت ديگر حجة الوداع - رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در كعبه را گرفت و سپس روى نازنين خود را به طرف ما كرد و فرمود: مى‏خواهيد شما را خبر دهم از علامات قيامت؟ و در آن روز سلمان رضى الله عنه از هر كس ديگر به آن جناب نزديك‏تر بود، لذا او در پاسخ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) عرضه داشت: بله يا رسول الله، حضرت فرمود: يكى از

علامت‌هاى قيامت اين است كه نماز ضايع مى‏شود - يعنى از ميان مسلمين مى‏رود و از شهوات پيروى مى‏شود و مردم به سوى هواها ميل مى‏كنند، مال مقامى عظيم پيدا مى‏كند و مردم آن را تعظيم مى‏كنند، دين به دنيا فروخته مى‏شود، در آن زمان است كه دل افراد با ايمان در جوفشان، براى منكرات بسيارى كه مى‏بينند و نمى‏توانند آن را تغيير دهند آب مى‏شود آن چنان كه نمك در آب حل مى‏گردد.

سلمان با تعجب عرضه داشت: يا رسول الله: به راستى چنين روزى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى، به آن خدايى كه جانم به دست او است، اى سلمان در آن هنگام سرپرستى و ولايت مسلمانان را امراى جور به دست مى‏گيرند امرايى كه وزرايى فاسق و سرشناسانى ستمگر و امنايى خائن دارند.

سلمان پرسيد: براستى چنين وضعى پيش خواهد آمد يا رسول الله؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين موقع منكر، معروف، و معروف، منكر مى‏شود، خائن امين قلمداد مى‏گردد و امين خيانت مى‏كند، دروغگو تصديق مى‏شود و راستگو تكذيب مى‏گردد.

سلمان با حالت تعجب پرسيد: يا رسول الله به راستى چنين چيزى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در آن روزگار زنان به امارت مى‏رسند و كنيزان طرف مشورت قرار مى‏گيرند و كودكان بر فراز منبر مى‏روند و دروغ نوعى زرنگى و زكات خسارت، و خوردن بيت المال نوعى غنيمت شمرده شود، مرد به پدر و مادرش جفا ولى به دوستش نيكى مى‏نمايد و ستاره دنباله دار طلوع مى‏كند.

سلمان باز پرسيد: يا رسول الله آيا چنين چيزى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان! در اين موقع زن با شوهرش در تجارت شركت كند و باران در فصلش نيامده بلكه در گرماى تابستان مى‏بارد و افراد كريم سخت خشمگين مى‏گردند، مرد فقير تحقير مى‏شود، در اين هنگام بازارها به هم نزديك مى‏شوند وقتى يكى مى‏گويد: «من چيزى نفروختم» و آن ديگرى مى‏گويد: «من سودى نبرده‏ام» طورى مى‏گويند كه هر شنونده مى‏فهمد دارد به خدا بد و بيراه مى‏گويد.

سلمان پرسيد: آيا حتما چنين وضعى خواهد شد يا رسول الله؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است، اى سلمان در اين هنگام اقوامى بر آنان مسلط مى‏شوند كه اگر لب بجنبانند كشته مى‏شوند و اگر چيزى نگويند دشمنان همه چيزشان را مباح و براى خود حلال مى‏كنند تا با بيت المالشان كيسه‏هاى خود را پر كنند و به ناموسشان تجاوز نموده، خونشان را

بريزند و دلهاشان را پر از وحشت و رعب كنند و در آن روز مؤمنين را جز در حال ترس و وحشت و رعب و رهبت نمى‏بينى.

سلمان عرضه داشت: يا رسول الله آيا چنين روزگارى بر مؤمنين خواهد گذشت؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام چيزى از مشرق مى‏آورند و چيزى از مغرب تا امت اسلام را سرپرستى كنند، در آن روز واى به حال ناتوانان امت من، از شر شرقى و غربى‏ها و واى به حال آن شرقيان و غربيان از عذاب خدا، آرى نه صغيرى را رحم مى‏كنند و نه پاس حرمت كبيرى را دارند و نه از هيچ مقصرى عفو مى‏كنند، اخبارشان همه فحش و ناسزا است، جثه آنان جثه و بدن آدميان است ولى دلهاشان دلهاى شياطين.

سلمان عرضه داشت: يا رسول الله آيا چنين روزى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان، در اين هنگام مردان به مردان اكتفاء مى‏كنند و زنان به زنان و همانطورى كه پدر و اهل خانواده نسبت به دختر غيرت به خرج مى‏دهند نسبت به پسر نيز غيرت به خرج مى‏دهند، مردان به زنان شبيه مى‏شوند و زنان به مردان و زنان بر مركب‏ها سوار مى‏شوند كه از طرف امت من لعنت خدا بر آنان باد.

سلمان از در تعجب پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى پيش مى‏آيد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان، در اين هنگام مساجد طلا كارى و زينت مى‏شود آن چنان كه كليساها و معبد يهوديان زينت مى‏شود، قرآنها به زيور آلات آرايش و مغازه‏ها بلند وصف‏ها طولانى مى‏شود اما با دلهايى كه نسبت به هم خشمگين است و زبان‏هايى كه هر يك براى خود منطقى دارد.

سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا اين وضع پيش مى‏آيد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است، در آن روز مردان و پسران امت من با طلا خود را مى‏آرايند و حرير و ديبا مى‏پوشند و پوست پلنگ كالاى خريد و فروش مى‏گردد.

سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است، اى سلمان در آن روز ربا همه جا را مى‏گيرد و يك عمل آشكار مى‏شود و معاملات با غيبت و رشوه انجام مى‏شود و دين خوار و دنيا بلند مرتبه مى‏شود.

سلمان گفت: يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام طلاق زياد مى‏شود و هيچ حدى جارى نمى‏گردد و البته خداى تعالى از اين بابت هرگز متضرر نمى‏شود.

سلمان عرضه داشت: يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى

كه جانم به دست او است اى سلمان در اين زمان كنيزان آوازه‏خوان و نوازنده پيدا مى‏شوند و اشرار امت من بر امت، ولايت و حكومت مى‏كند.

سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين موقع اغنياى امت من صرفا به منظور گردش و تفريح به حج مى‏روند و طبقه متوسط براى تجارت و فقرا به منظور خودنمايى و ريا حج مى‏روند، در اين هنگام است كه اقوامى قرآن را براى غير خدا مى‏آموزند و آن را نوعى مزمار و آلت موسيقى اتخاذ مى‏كنند، اقوامى ديگر به تعلم فقه اسلامى مى‏پردازند اما براى غير خدا در آن روزگار زنا زادگان زياد مى‏شوند با قرآن آوازه‏خوانى مى‏كنند و بر سر دنيا سر و دست مى‏شكنند.

سلمان عرضه داشت: يا رسول الله آيا چنين وضعى خواهد شد؟ فرمود: آرى به خدايى سوگند كه جانم به دست او است اى سلمان اين وقتى است كه حرمت‏ها و قرق‏ها شكسته شود و مردم عالما و عامدا در پى ارتكاب گناه باشند و اشرار بر اخيار مسلط شوند، دروغ فاش و بى پرده و لجاجت‏ها ظاهر گردد و فقرا فقر خود را علنى كنند، مردم در لباس به يكديگر مباهات كنند و باران در غير فصل ببارد و مردم شطرنج و نرد و موسيقى را كارى پسنديده بشمارند و در مقابل امر به معروف و نهى از منكر را عملى نكوهيده بدانند تا آنجا كه يك فرد با ايمان ذليل‏ترين و منفورترين فرد امت شود و قاريان عابدان را ملامت كنند و عابدان قاريان را اين مردمند كه در ملكوت آسمان‌ها رجس و نجس ناميده مى‏شوند.

سلمان از در تعجب پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى پيش مى‏آيد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام است كه توانگر هيچ دلواپسى جز فقير شدن ندارد، حتى يك سائل در طول يك هفته يعنى بين دو جمعه سؤال مى‏كند و احدى نيست كه چيزى در دست او بگذارد.

سلمان باز پرسيد: يا رسول الله آيا چنين روزگارى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه جانم در دست او است اى سلمان در اين زمان رويبضة تكلم مى‏كنند، پرسيد: يا رسول الله پدر و مادرم فداى تو، رويبضه چيست؟ فرمود: چيزى و كسى به سخن در مى‏آيد و در امور عامه سخن مى‏گويد كه هرگز سخن نمى‏گفت، در اين هنگام است كه مردم، ديگر زياد زنده نمى‏مانند ناگهان زمين نعره‏اى مى‏كشد و هر قومى چنين مى‏پندارد كه زمين تنها در ناحيه او نعره كشيد بعد تا هر زمانى كه خدا بخواهد هم چنان مى‏مانند و سپس واژگونه مى‏شوند و زمين هر چه در دل دارد بيرون مى‏ريزد - و خود آن جناب فرمود: يعنى طلا و نقره را - آن گاه با دست خود به ستونهايى كه در آنجا بود اشاره نموده و فرمود مثل اين، ولى در آن روز ديگر نه طلايى

فائده دارد و نه نقره‏اى، اين است معناى آيه: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ علامت‌هايش بيامد.

#### روايتى مشروح از امام صادق (علیه السلام) در همين باره‏

و در روضه كافى از محمد بن يحيى از احمد بن محمد از بعضى اصحابش و نيز على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير روايت كرده‏اند كه اين دو نفر يعنى احمد بن محمد در آن حديث و ابن ابى عمير در اين حديث از محمد بن ابى حمزه از حمران روايت كرده كه گفت: امام صادق (علیه السلام) (در مجلسى كه صحبت از قدرت و شوكت آنها و فقر و بد حالى شيعه مى‏شد) فرمود: من در روزى كه ابو جعفر منصور دوانيقى با موكب سلطنتى خود حركت مى‏كرد با او بودم او بر اسبى سوار بود كه جمعى از خدم و سوارگانش همراهش بودند و جمعى ديگر از پشت سر مى‏آمدند و من بر الاغى سوار بودم و دوش به دوش او مى‏رفتم. به من گفت: يا ابا عبد الله به راستى جا دارد كه به خاطر سلطنت و نيرويى كه خدا به ما داده و عزتى كه ارزانى داشته خوشحالى كنى و به مردم نگويى كه شما و اهل بيت شما سزاوارتر از ما به اين سلطنت بوديد، زيرا اگر چنين حرفى را بزنى ما را هم عليه خودت و هم عليه مردم تحريك كرده‏اى.

فرمود: من گفتم: چه كسى از من چنين گزارشى به تو داده؟ هر كس كه بوده دروغ گفته، منصور گفت: آيا سوگند مى‏خورى كه چنين حرفى را نزده‏اى؟ مى‏فرمايد: به او گفتم: مردم ساحرند، يعنى دوست مى‏دارند قلب تو را عليه من برنجانند، اين تو هستى كه بايد اختيار گوش خودت را داشته باشى، هر چه آنها گفتند نپذيرى، براى اينكه احتياج ما به تو بيشتر است از احتياج تو به ما، آن گاه به من گفت: هيچ يادت مى‏آيد آن روزى را كه من از تو پرسيدم: آيا ما به سلطنت مى‏رسيم؟ تو گفتى: بله سلطنتى طولانى و گسترده و نيرومند و لا يزال در سلطنت خود در مهلت و آسايشيد و در دنيايتان در وسعت و فراخى تا آنكه در ماه حرام و در بلد حرام دست خود به خون ما بيالائيد امام مى‏فرمايد: فهميدم كه او جريان را به ياد دارد گفتم: بله ولى اميد است خداى عز و جل تو را حفظ كند و من هم آن روز در آن سخن شخص تو منظورم نبود بلكه حديثى بود كه برايت نقل كردم البته ممكن است آن كسى كه دست خود به خون ما بيالايد شخصى از اهل بيت تو باشد چون سخن من بدينجا رسيد ساكت شد و چيزى به من نگفت، بعدا كه به منزل آمدم يكى از دوستان با جمعيتى نزد من آمدند، آن دوست به من گفت: فدايت شوم تو را در مركب ابو جعفر ديدم در حالى كه بر الاغى سوار بودى و او بر اسب سوار بود، سرش را به سوى تو خم مى‏كرد و با تو سخن مى‏گفت كانه مى‏خواست زير دست شدن تو را مجسم كند، در دلم گفتم: يا للعجب اين حجت خدا بر خلق است كه صاحب واقعى اين سلطنت و شوكت

است و كسى است كه همه سلاطين عالم بايد به او اقتدا كنند و اين ديگرى مردى ستمگر و قاتل اولاد انبيا و مردى خونريز است، خون بى گناهانى را به زمين مى‏ريزد كه خدا دوست ندارد، آن وقت او در موكب سلطنتى قرار گرفته و تو بر الاغى سوارى، اين فكر مرا گرفتار شبهه كرد به حدى كه بر دين و جانم ترسيدم.

امام (علیه السلام) فرمود: بدو گفتم اگر حشمت و خدمى را كه من داشتم و آن فرشتگانى را كه از پيش رو و پشت سر من در حركت بودند مى‏ديدى سلطنت منصور از نظرت مى‏افتاد و آن را حقير و پشيز مى‏شمردى، دوستم چون اين بشنيد گفت: الان دلم آسوده شده.

و سپس پرسيد: اينها تا كى سلطنت خواهند كرد؟ و چه زمانى امت اسلام از شر اينها راحت مى‏شود؟ در پاسخش گفتم: مگر تو نمى‏دانى كه براى هر چيزى مدتى است، گفت: چرا (مى‏دانم) گفتم: اگر بدانى كه وقتى اين امر تحقق يابد از چشم بر هم زدن هم سريع‏تر خواهد بود آن وقت علمت تو را نفع مى‏دهد؟ آرى اگر حال اين قوم كه نزد خدا دارند را بدانى و بدانى كه چه حالى دارند آن وقت بغض و دشمنيت نسبت به آنان به نهايت درجه مى‏رسد، اگر تو و تمامى اهل زمين سعى كنيد كه حال آنان را شديدتر از آنچه دارند بكنيد هرگز نخواهيد توانست پس شيطان تو را دست نيندازد كه عزت از آن خدا و رسول و مؤمنين است ولى منافقين نمى‏دانند.

آيا نمى‏دانى كه هر كس منتظر امر ما باشد و بر اذيت‏ها و ترس‏ها كه امروز مى‏بيند صبر كند، فردا در زمره ما خواهد بود، پس هر زمان ديدى حق مرده و اهلش از بين رفته‏اند و جور و ستم همه جا را فرا گرفته و قرآن كهنه شده و چيزهايى در آن پديد آمده كه در آن نيست و ديدى كه قرآن طبق هوا و هوسها توجيه و تفسير مى‏شود و ديدى كه دين وارونه شده، آن چنان كه كاسه وارونه مى‏شود (در نسخه بدل آمده: آن چنان كه آب وارونه مى‏شود) و ديدى كه اهل باطل بر اهل حق آقايى و سرورى مى‏كنند و ديدى كه شر ظاهر گشته و از آن نهى نمى‏شود بلكه از اهل شر دفاع مى‏شود و ديدى كه فسق علنى شده و مردان با مردان و زنان با زنان اكتفاء مى‏كنند و ديدى كه مؤمن سكوت كرده، چون گفتارش پذيرفته نمى‏شود و ديدى كه فاسق دروغ مى‏گويد و پذيرفته مى‏شود و كسى دروغ و افتراى او را رد نمى‏كند و ديدى كه صغير بزرگتران را تحقير مى‏كنند و ديدى كه قطع رحم همگانى شده و ديدى كه وقتى كسى را به فسق مى‏ستايند خود او مى‏خندد و سخن گوينده را رد نمى‏كند و ديدى كه به پسر همان را مى‏دهند كه به زن مى‏دهند و ديدى كه زنان با زنان ازدواج مى‏كنند و ديدى كه مدح و ثنا بسيار شده و ديدى كه مرد مال خود را در غير راه اطاعت خدا انفاق مى‏كند و كسى نيست كه او را نهى كند و دست او را بگيرد و ديدى

كه مردم وقتى مؤمن را مى‏بينند كه در حال اجتهاد و تلاش است، پناه به خدا مى‏برند از اينكه مثل او باشند و ديدى كه همسايه، همسايه‏اش را مى‏آزارد و كسى نيست جلويش را بگيرد و ديدى كه كافر وقتى وضع رقت بار مؤمن را مى‏بيند از وضع خود خوشحالى مى‏كند و چون فساد را در پهناى زمين گسترده مى‏بيند مسرور مى‏شود و ديدى كه شرابهاى گوناگون علنا نوشيده مى‏شود و مردمى بر سفره شراب جمع هستند كه از خداى عز و جل هيچ پروايى ندارند و ديدى كه امر به معروف زايل شده و ديدى كه فاسق در اعمالى كه خدا دوست ندارد نيرومند و مورد حمايت و مدح قرار مى‏گيرد و ديدى كه دارندگان آيات (در نسخه ديگر آمده دارندگان آثار) مورد تحقير واقع مى‏شوند و هر كسى هم آنان را دوست بدارد تحقير مى‏شود و ديدى كه راه خير بسته شده و راه شر باز و پر رهرو است و ديدى كه خانه كعبه معطل مانده و مردم از رفتن به زيارت آن نهى مى‏شوند و به ترك آن تشويق و مامور مى‏گردند و ديدى كه هر كس به ديگرى ميگويد آنچه را كه خود نكرده و ديدى كه مردان خود را براى مردان چاق مى‏كنند و زنان براى زنان (يا خود را آن طور وانمود مى‏كنند كه نيستند) و ديدى كه مرد از راه ما تحت خود روزى به دست مى‏آورد و زن از راه فرجش.

و ديدى كه زنان براى خود مجالس ترتيب مى‏دهند آن چنان كه مردان تشكيل مى‏دهند و ديدى كه در دودمان بنى العباس عمل لواط و زن شدن مردان شايع و علنى گشته و به همين منظور خود را خضاب مى‏كنند و شانه مى‏زنند آن چنان كه زنان براى شوهر خود شانه مى‏زنند و مردان مالها به خاطر فروج خود خرج مى‏كنند و چند نفر بر سر يك مرد تنازع مى‏كنند و بر سر او، اين عليه آن ديگرى و آن عليه اين غيرت به خرج مى‏دهد.

و ديدى كه صاحب مال محترم‏تر از مؤمن است و ربا علنى معامله مى‏شود و كسى سرزنش نمى‏كند و ديدى كه زنان به خاطر دادن زنا ستايش مى‏شوند و زن شوهرش را در عمل لواط با مردى ديگر كمك و همكارى مى‏كند و ديدى كه در نظر اكثريت مردم بهترين خانواده‏ها آن خانواده‏اى است كه زنان را بر كار فسق كمك مى‏كنند.

و ديدى كه مؤمن همواره در اندوه و تحقير شده و خوار است و ديدى كه بدعت‏ها و زنا علنى شده و مردم را ديدى كه با شاهدى كه به دروغ شهادت مى‏دهد به يكديگر تجاوز مى‏كنند و ديدى كه حرام حلال و حلال تحريم شده است و ديدى كه هر كس دين را با رأى و نظر خود براى خود توجيه مى‏كند و كتاب خدا و احكامش تعطيل شده.

و ديدى كه در ارتكاب گناه از تاريكى شب استفاده نمى‏شود بلكه در روز روشن گناه مى‏كنند و ديدى كه مؤمن جز با قلبش نمى‏تواند منكر را انكار كند و ديدى كه مال بسيار

هنگفت در راه خشم الهى خرج مى‏شود و ديدى كه واليان ولايت و سرپرستى مردم را قباله كسى بدانند كه قدرتش بيشتر است و ديدى كه محرم به محرم خود اكتفاء كند و با او ازدواج نمايد و ديدى كه مردم به صرف تهمت و بر اساس مظنه كشته مى‏شوند و ديدى كه مردم بر سر عشق ورزيدن به يك پسر با يكديگر به ملاك غيرت مى‏ستيزند و حتى بر سر اين عشق جان و مال فدا مى‏كنند.

و ديدى كه مردم كسى را كه شهوت خود را با رفتن نزد زنان خاموش مى‏كند سرزنش مى‏نمايند و ديدى كه مرد با زنا دادن همسرش پول در مى‏آورد و زندگى مى‏كند با علم به اينكه او زنا مى‏دهد و حتى بر اين كار او نظارت دارد و ديدى كه زن قاهر و مسلط بر شوهرش مى‏شود و بر خلاف ميل او كارها مى‏كند و عليه او پولها خرج مى‏كند و ديدى كه مرد همسر و دختر - كنيز - خود را كرايه مى‏دهد و به طعام و نوشيدنى پست راضى مى‏شود و اگر ديدى كه سوگند به دروغ به خداى عز و جل بسيار و شايع شده و ديدى كه قمار علنى و آشكار گشته و ديدى كه شراب علنا فروخته مى‏شود و كسى از آن منع نمى‏كند و ديدى كه زنان مسلمان ناموس خود را به اهل كفر مى‏دهند.

و ديدى كه لهو و لعب و رقص و آوازه‏خوانى علنى شده، مسلمانان از آن عبور مى‏كنند و احدى، احدى را منع نمى‏كند و احدى جرأت بر منع آن ندارد و ديدى كه افراد شريف و آبرومند به وسيله كسانى كه از قدرت آنان مى‏ترسند توهين شده و خوار مى‏شوند و ديدى كه نزديك‏ترين افراد به درگاه واليان آن كسى است كه با بد گويى به ما اهل بيت آن واليان را مدح مى‏گويند و ديدى كه شنيدن صوت قرآن بر مردم سنگينى مى‏كند و در مقابل شنيدن آوازهاى باطل برايشان آسان و خفيف است.

و ديدى كه همسايه را از ترس زبانش احترام مى‏كنند و ديدى كه راستگوترين مردم دروغ سازانند و ديدى كه شر علنى و بازار سخن چينى رايج شده و ديدى كه بغى و ستم آشكار گشته و ديدى كه غيبت كردن نوعى ملاحت و خوش اخلاقى تلقى مى‏شود و مردم يكديگر را به خاطر آن بشارت مى‏دهند و ديدى كه حج و جهاد جنبه غير خدايى به خود مى‏گيرد و ديدى كه سلطان به خاطر كافر، مؤمن را توهين نموده و خوار مى‏سازد و ديدى كه خرابى بر عمران مسلط شده و ديدى كه زندگى يك فروشنده از راه خيانت در كيل و وزن اداره مى‏شود و ديدى كه خونريزى يك امر آسان و پيش پا افتاده تلقى مى‏شود.

و ديدى كه اگر كسى به طلب رياست برمى‏خيزد عوضش تنها دنيا است و خود را مردى بد زبان معرفى مى‏كند تا كسى جرأت اعتراض كردن نداشته باشد و نيز امور به او نسبت

داده مى‏شود و ديدى كه به نماز بى اعتنايى مى‏شود و ديدى كه ثروتمند مال بسيارى نزدش جمع شده و از روزى كه مشغول جمع آورى آن شده، زكاتش را نداده و ديدى كه ميت را از قبرش بيرون مى‏كشند و آزارش داده، كفن‏هايش را مى‏فروشند و ديدى كه هرج و مرج بسيار شده و ديدى كه افراد در صبح و عصر مست هستند و هيچ اهتمامى به وضع مردم ندارند و ديدى كه با چهار پايان جماع مى‏كنند و ديدى كه چهار پايان به جان يكديگر مى‏افتند و يكديگر را پاره مى‏كنند.

ديدى كه مرد به نماز خانه‏اش مى‏رود و بر مى‏گردد در حالى كه جامه‏هايش را ربوده‏اند و ديدى كه دلهاى مردم قساوت و چشمهاشان خشك شده و ذكر خدا بر آنان سنگين مى‏آيد و حرام خوارى علنى گشته و بر سر آن از يكديگر پيشى مى‏گيرند و ديدى كه نمازگزار اگر به نمازخانه مى‏رود براى آن است كه خود را به مردم نشان دهد، مردم او را ببينند كه نماز مى‏خواند و اگر ديدى كه فقيه براى غير هدف دين تفقه مى‏كند، يعنى به اين منظور فقه مى‏خواند كه دنيا و رياست به دست آورد و ديدى كه مردم به سوى آن كسى مى‏شتابند كه غالب باشد و خلاصه هر يك از دو طرف نزاع غلبه كند مردم با او باشند، چه غلبه‏اش حق باشد و چه باطل.

و ديدى كه طالب حلال مورد مذمت و سرزنش و طالب حرام مورد مدح و احترام قرار گيرد و ديدى كه در دو حرم كعبه و مدينه كارهايى صورت مى‏گيرد كه خدا دوست نمى‏دارد و هيچكس جلوگير آنان نيست و حتى بين آنان و آن عمل زشت كسى حائل نمى‏شود و ديدى كه در دو حرم شريف ساز و آواز علنى ارتكاب مى‏شود و ديدى كه افرادى سخن از حق مى‏گويند و امر به معروف و نهى از منكر مى‏كنند ولى از پاى خطابه‏اش كسى برمى‏خيزد در حالى كه خود را خير خواه و دلسوز او مى‏داند از در خير خواهى و نصيحت مى‏گويد: خدا از تو نخواسته كه اين حرف‏ها را بزنى و ديدى كه مردم در اقتداى به اهل شر به يكديگر هم چشمى مى‏كنند و ديدى كه راه‌هاى خير از رهرو خالى است و احدى به آن راه نمى‏رود.

و ديدى كه جنازه را به اهتزاز در مى‏آورند و كسى از اين عمل ناراحت نمى‏شود و ديدى كه هر سالى كه مى‏گذرد بدعت‏هاى بيشترى از سال قبل باب شده و شر بيشترى پيدا مى‏شود و ديدى كه خلق و جمعيت‏ها جز اغنياء را پيروى نمى‏كنند، ديدى كه حاجت محتاج را در برابر مسخره كردن او و خنديدن به او بر آورده مى‏كنند و ترحمشان براى غير رضاى خدا است و ديدى كه آيات آسمانى الهى رخ مى‏دهد ولى كسى از آن نمى‏ترسد و ديدى كه مردم با يكديگر جفت‏گيرى مى‏كنند، آن طور كه چهار پايان مى‏كنند و كسى اين عمل را زشت ندانسته و اگر زشت بداند از ترس مردم نهى نمى‏كند و ديدى كه افراد اموال بسيار در غير راه خدا انفاق

مى‏كنند ولى در راه خدا از انفاق مالى اندك مضايقه مى‏كنند و اگر ديدى كه رنجاندن و عقوق پدر و مادر علنى و خوار شمردن آنان شايع شده و در نظر فرزندان بدترين مردم تلقى مى‏شوند، حتى فرزند خوشحال مى‏شود از اينكه بر پدر و مادرش تهمت زده شود و ديدى كه زنان بر حكومت و سلطنت چيره شده‏اند و بر هر امرى كه هوا و هوس آنان را تامين كند مسلط گشته‏اند.

و ديدى كه فرزندان به پدر و مادر خود افتراء مى‏بندند و پدر و مادر خود را نفرين مى‏كنند و از شنيدن خبر مرگشان خوشحال مى‏شوند و اگر ديدى كه وضع به اينجا كشيده كه اگر شخصى روزى بر او بگذرد كه در آن روز مرتكب گناه بزرگى نشود، فسق و فجورى انجام ندهد، كم‏فروشى و خيانتى ننمايد، به حرامى دست نيافته و يا شراب مسكرى ننوشد، در غم و اندوه فرو مى‏رود و مى‏پندارد كه آن روز او به بطالت گذشته و يك روز از عمرش ضايع شده است و ديدى كه سلطان خوردنى‏ها را احتكار مى‏كند و ديدى كه اموال ذوى القرباى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) در ناحق تقسيم مى‏شود و با آن اموال قمار مى‏كنند و شراب مى‏نوشند.

و ديدى كه با شراب خود را معالجه مى‏كنند و براى مريض تعريف و توصيف مى‏كنند كه فلان شراب براى تو بسيار نافع است و از شراب شفا مى‏طلبند و اگر ديدى كه مردم در ترك امر به معروف و نهى از منكر و ترك اعتقاد به وجوب آن با هم برابرند و ديدى كه باد به بيرق منافقين و اهل نفاق مى‏وزد، ولى بيرق اهل حق حركتى ندارد و ديدى كه مؤذن‏ها و نمازخوان‏ها در برابر مزد اذان مى‏گويند و نماز مى‏خوانند.

و ديدى كه مسجدها پر است از مردمى كه از خدا نمى‏ترسند در آنجا جمع شده‏اند، براى غيبت و خوردن گوشت اهل حق و در آن از خوبيهاى شراب مسكر، سخن مى‏گويند و ديدى كه پيشنمازى مست بر مردم نماز مى‏خواند، در حالى كه نمى‏فهمد چه مى‏خواند و كسى هم او را ملامت نمى‏كند بلكه اگر مست شود مردم از ترس، احترامش مى‏كنند و او را وا گذاشته، تعقيبش نمى‏كنند و بلكه معذورش مى‏شمارند و اگر ديدى كه فردى را دارند به صلاح و خوبى مدح و ثنا مى‏كنند كه اموال ايتام را مى‏خورد و ديدى كه قاضيان به خلاف آنچه خدا دستور داده قضاوت مى‏كنند و ديدى كه واليان به انگيزه طمع، افراد خائن را امين خود مى‏سازند.

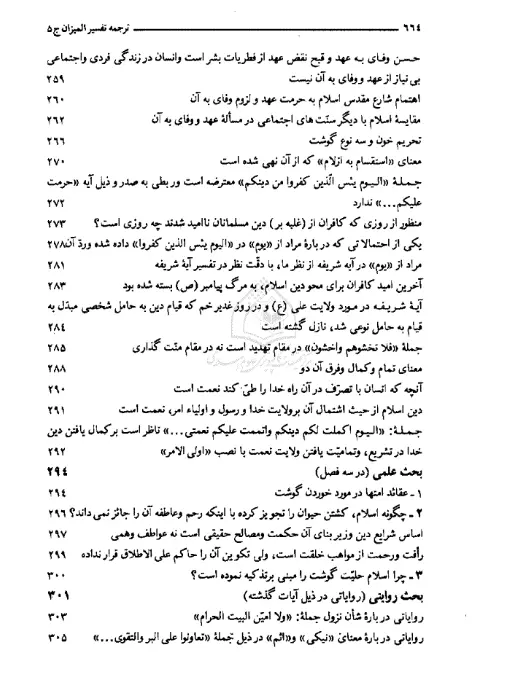
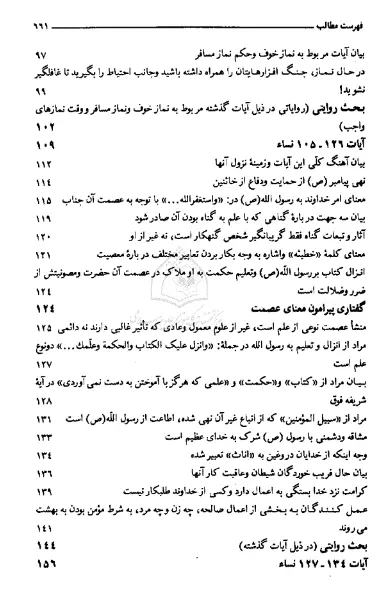
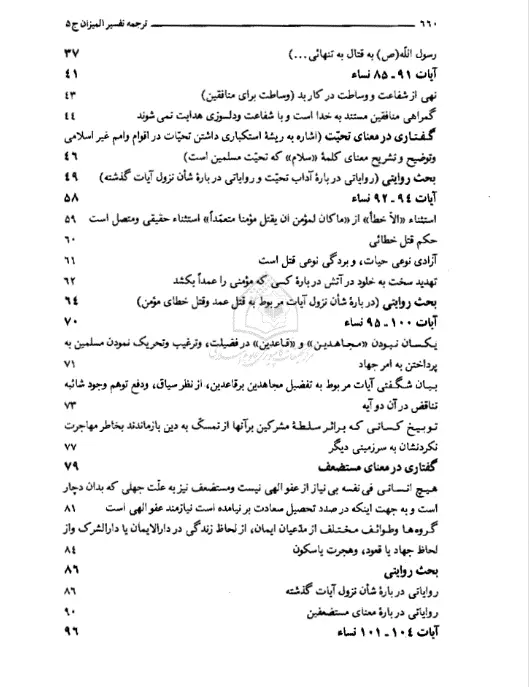
و ديدى كه واليان ميراث (به جاى اينكه ارث را كما فرض الله و طبق فرمان خدا در بين ورثه تقسيم كنند) تنها به وارثى مى‏دهند كه اهل فسق و جرأت بر خداى تعالى باشد، (رشوه و حق و حساب خود را از او مى‏گيرند) و او را آزاد مى‏گذارند تا با حق ساير ورثه هر كارى كه خواست بكند و ديدى كه در منبرها مردم را به تقوا امر مى‏كنند ولى خود گويندگان به آنچه مى‏گويند عمل نمى‏كنند و ديدى كه نماز در اوقاتش خوانده نمى‏شود، به اول وقت خواندن

اهميتى نمى‏دهند و ديدى كه صدقه‏ها به سفارش و شفاعت داده مى‏شود و در آن رضاى خدا مقصود نيست و بلكه به اين جهت داده مى‏شود كه مردم از او طلب مى‏كنند و اگر ديدى كه مردم در شكم و شهوت آزادند، باكى ندارند از اينكه چه مى‏خورند و چه نكاح مى‏كنند و ديدى كه دنيا به مردم روى آورده.

و ديدى كه شعائر دين كهنه و بر افتاده، در چنين روزگارى بر حذر باش، و براى درخواست نجات از خدا به خدا متوسل شو و بدان كه مردم در چنين روزگارى غرق در سخط الهى هستند و اگر خداى تعالى مهلتشان داده، از اين كار منظورى دارد و تو منتظر تحقق آن منظور باش و كوشش كن تا خداى عز و جل تو را در وضعى ببيند كه خلاف وضع مردم باشد تا اگر عذاب در آنان نازل شود تو زودتر به رحمت خداى تعالى برسى و اگر عذابشان تاخير بيفتد آنها مبتلا شوند و تو از آنچه آنها در آن هستند بيرون شده باشى يعنى تو مثل آنان بر خداى عز و جل جرأت نكرده باشى و بدان كه خداى تعالى اجر نيكوكاران را ضايع نمى‏سازد و رحمت خدا به نيكوكاران نزديك است.

مؤلف: در اين باره اخبار بسيار ديگر از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم) و امامان اهل بيت آن جناب (عليهم السلام و الصلات) به يادگار مانده كه اين دو حديث كه ما نقل كرديم از نظر معنا جامع‏ترين آنها است و احاديث (آخر الزمان) در حقيقت شكفته و تفصيل آن كلياتى است كه آيه شريفه مورد بحث يعنى آيه: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اَللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى اَلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اَللَّهِ وَ لاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ...﴾ بر آن دلالت داشت و خدا داناتر است.

# فهرست مطالب جلد پنجم



1. اگر شرك بورزند آنچه عمل نيك كنند بى‏فائده و بى‏اجر مى‏شود. «انعام، آيه 88». [↑](#footnote-ref-1)
2. آنان كه به آيات پروردگارشان و به روز قيامت كه روز لقاى او است كفر ورزيدند اعمالشان بى نتيجه و حبط شد، در نتيجه ما در قيامت براى سنجش وضع آنان ميزانى بپا نمى‏كنيم. «كهف، آيه 105». [↑](#footnote-ref-2)
3. مؤمنان رستگار شدند، آنهايى كه در نمازشان خاشعند و آنهايى كه از لغو و هر كار بيهوده روى گردانند... «مؤمنون، آيه 3». [↑](#footnote-ref-3)
4. مجمع البيان، ج 3، ص 131. [↑](#footnote-ref-4)
5. و ما براى كافران عذابى خوار كننده آماده كرده‏ايم. [↑](#footnote-ref-5)
6. چرا آيتى از ناحيه پروردگارش بر او نازل نمى‏شود؟ «يونس، آيه 20». [↑](#footnote-ref-6)
7. در المنثور، ج 2، ص 251. [↑](#footnote-ref-7)
8. تفسير عياشى، ج 1، ص 297، ح 43. [↑](#footnote-ref-8)
9. تفسير عياشى، ج 1، ص 302، ح 63 و 64. [↑](#footnote-ref-9)
10. واحدى از شما انسانها نيست مگر آنكه به آتش وارد و نزديك مى‏شود، اين سرنوشتى است حتمى از ناحيه پروردگارت براى كل بشر، بعد از آنكه همه به آتش نزديك شدند آن گاه افراد با تقوا را نجات مى‏دهيم و ظالمان را در آنجا به حال خود وا مى‏گذاريم در حالى كه از در التماس روى به زانو نشسته باشند. «مريم، آيه 72». [↑](#footnote-ref-10)
11. بگو الله آفريدگار هر چيز است، و او يگانه و قهار است. «رعد آيه 16». [↑](#footnote-ref-11)
12. فروع كافى، ج 7، ص 246-245، ح 3. [↑](#footnote-ref-12)
13. تفسير بيضاوى، ص 153-152 و جامع البيان، ج 6، ص 179-177. [↑](#footnote-ref-13)
14. هان اى كسانى كه ايمان آورديد دشمن من و دشمن خودتان را دوست مگيريد، آيا با آنها به مودت بر خورد مى‏كنيد، با اينكه به اين حقى كه بر شما نازل شده كفر ورزيده‏اند... و كسانى از شما كه آنان را دوست بدارند از ستمكارانند. «ممتحنه، آيه 90». [↑](#footnote-ref-14)
15. «توبه، آيه 126» . [↑](#footnote-ref-15)