

تفسير الميزان جلد 2

نویسنده: علامہ محمد حسین طباطبائی رحمہ اللہ علیہ

سوره بقره ، آیات 185 183

يا ايّهاالَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . (183) اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر و على الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فدية طعام مسكين فمن تطَوَّعَ خيرا فهو خير له و ان تصوموا خيرا لكم ان كنتم تعلمون . (184) شهر رمضان الَّذِي انزل فيه القرآن هدى للنّاس و بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ و مَنْ كَانَ مَرِيضا او على سفر فعدة من ايامٍ اخر يريد الله بكم اليسر- و لا يريد بكم العسر و لتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هدئكم و لعلكم تشكرون . (185)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید روزه بر شما واجب شده همانطور که بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شاید با تقوا شوید. (183)

و این روزهائی چند است پس هر کس از شما مریض و یا مسافر باشد باید ایامی دیگر بجای آن بگیرید و اما کسانی که به هیچ وجه نمی توانند روزه بگیرند عوض روزه برای هر روز یک مسکین طعام دهند و اگر کسی عمل خیری را داوطلبانه انجام دهد برایش بهتر است و اینکه روزه بگیرید برایتان خیر است اگر بنای عمل کردن دارید. (184)

و آن ایام کوتاه ماه رمضان است که قرآن در آن نازل شده تا هدایت مردم و بیاناتی از هدایت و جدا سازنده حق از باطل باشد پس هر کس این ماه را درک کرد باید روزه اش بگیرد و هر کس مریض و یا مسافر باشد بجای آن چند روزی از ماههای دیگر بگیرد خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواست و منظور اینست که عده سی روزه ماه را تکمیل کرده باشید و

خدا را در برابر اینکه هدایتان کرد تکبیر گفته و شاید شکرگزاری کرده باشید.

(185)

ویژگیهای بیانی آیات تشریع روزه

بیان آیات

سیاق این سه آیه دلالت دارد بر اینکه : اولاً هر سه با هم نازل شده اند، برای اینکه ظرف (ایام) در ابتدای آیه دوم متعلق به کلمه (صیام) در آیه اول است و جمله (شهر رمضان) در آیه سوم یا خبر است برای مبتدائی حذف شده که عبارت است از ضمیری که به کلمه (ایاما) بر می گردد، و تقدیر جمله (هی شهر رمضان) است و یا مبتدائی است برای خبری که حذف شده و تقدیرش (شهر رمضان هو الذي كتب عليكم صیامة) است و یا بدل از کلمه صیام در جمله (كتب عليكم الصیام) در آیه اول است، و به هر تقدیر جمله (شهر رمضان) بیان و توضیحی است برای روشن کردن جمله (ایاما معدودات) ایام معدوده ای که روزه در آنها واجب شده.

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

و ثانیاً دلالت دارد بر اینکه قسمتی از گفتار این سه آیه به منزله توطئه و زمینه چینی برای قسمت دیگر آن است، یعنی دو آیه اول به منزله مقدمه است برای آیه سوم، چون در آیه سوم تکلیفی واجب می شود که صاحب کلام، اطمینان ندارد از اینکه شنونده از اطاعت آن سر پیچی نکند، برای اینکه تکلیف نامبرده تکلیفی است که بالطبع برای مخاطب، شاق و سنگین است، و به این منظور، دو آیه اول از جملاتی ترکیب شده که هیچ یک از آنها از

هدایت ذهن مخاطب به تشریع روزه رمضان خالی نیست ، بلکه در همه آنها به تدریج ذهن شنونده را به سوی آن توجه می دهد، و

به این وسیله است یحاش و اضطراب ذهن او را از بین می برد، و در نتیجه علاقمند به روزه می کند، تا با اشاره به تخفیف و تسهیلی که در تشریع این حکم رعایت شده ، و نیز با ذکر فوائد و خیر دنیوی و اخروی که در آن است ، حدت و شدت دلخواهی و است کبار او را بشکند.

و به همین جهت بعد از آنکه در جمله : **(يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام)**، مساءله وجوب روزه بر مسلمانان را خاطرنشان کرد، بلافاصله فرمود: **(كما كتب على الذين من قبلكم)** و فهمانید که شما مسلمانان نباید از تشریع روزه وحشت کنید، و آن را گران بشمارید، چون این حکم منحصر به شما نبوده ،

بلکه حکمی است که در امتهای سابق نیز تشریع شده بود. **(لعلکم تتقون)**، یعنی علاوه بر اینکه عمل به این دستور، همان فائده ای را دارد که شما به امید رسیدن به آن ایمان آوردید، و آن ، عبارت است از تقوا،

کلماتی در آیه وجوب روزه که مفاد آن تسهیل امر روزه برای مؤمنین

است

و علاوه بر این ، این عمل که گفتیم در آن ، امید تقوا برای شما هست ، همچنانکه برای امتهای قبل از شما بود، عملی نیست که تمامی اوقات شما را و حتی بیشتر اوقاتتان را بگیرد، بلکه عملی است که در ایامی قلیل و معدود انجام می شود، (ایاما معدودات) آری نکره (و بدون الف و لام) آمدن کلمه (ایاما) دلالت بر ناچیزی ایام دارد، و در اینکه ایام را به وصف معدود توصیف کرد، خود اشعاری است به اهمیت نداشتن آن ، همچنانکه همین توصیف در آیه : (و شروه بثمان بختس دراهم معدودة) می فهماند که یوسف (عَلَيْهِ السَّلَامُ) را به چند درهم ناچیز فروختند.

علاوه بر اینکه ما در تشریح این حکم رعایت اشخاصی را هم که این تکلیف بر ایشان طاقت فرسا است کرده ایم ، و اینگونه افراد باید به جای روزه فدیة بدهند، آنهم فدیة مختصری که همه بتوانند بدهند، و آن عبارت است از طعام یک مسکین .

(فمن کان منکم مریضا او علی سفر - تا جمله - فدیة طعام مسکین) و وقتی این عمل هم خیر شما را دربردارد، و هم تا جائی که ممکن بوده رعایت آسانی آن شده خیر شما در این است که بطوع و رغبت خود روزه را بیاورید، و بدون کراهت و سنگینی و بی پروا انجامش دهید، (فمن تطوع خیرا فهو خیر له) برای اینکه عمل نیک را بطوع و رغبت انجام دادن بهتر است ، از اینکه به کراهت انجام دهند.

مقایسه ای بین سیاق آیات روزه با آیات قصاص و وصیت

بنابر آنچه گفته شد زمینه گفتار در دو آیه اول مقدمه است برای آیه سوم که می فرماید: **(فمن شهد منكم الشهر فليصمه)** الخ ، و بنابراین پس جمله : **(كتب عليكم الصيام)** در آیه اول جمله ای است خبری که می خواهد از تحقق چنین تکلیفی خبر دهد، نه اینکه در همین جمله تکلیف کرده باشد، آنطور که در آیه شریفه : **(يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى)** و آیه **(كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين)** تکلیف کرده چون هر چند در هر سه آیه تعبیر به **(كتب عليكم)** آمده ، لیکن بین قصاص در مورد کشتگان - در آیه دوم - و وصیت به والدین و اقرباء - در آیه سوم ،

و بین مسأله صیام - در آیه مورد بحث فرق است ، و آن این است که قصاص در قتل امری است سازگار با حس انتقام جوئی امری است که دلهای صاحبان خون تشنه آن است ، صاحبان خون به حکم غریزه و طبیعت نمی توانند قاتل عزیز و پاره تن خود را زنده و سالم ببینند، و نمی توانند این معنا را تحمل کنند که نسبت به جنایتی که به ایشان شده بی اعتنائی شود، و همچنین وصیت و سفارش والدین و خویشان که مطابق با حس ترحم و شفقت و راءفت به ارحام است ، آنهم در هنگامی که می خواهد بوسیله مرگ برای همیشه از آنان جدا شود.

پس قصاص و وصیت دو حکم مقبول به طبع ، و موافق با مقتضای طبیعت آدمی است ، و انشاء آن احتیاج به مقدمه و زمینه چینی ندارد، به خلاف حکم روزه که عبارت است از محرومیت نفوس از بزرگترین مشتهیات ، و مهم ترین

تمایلاتش ، یعنی خوردن و نوشیدن و جماع ، که چون محرومیت از آنها ثقیل بر طبع و مصیبتی برای نفس آدمی است .

در توجیه حکمش ناگزیر از این است که قبلا برای شنوندگان - با در نظر گرفتن اینکه عموم مردمند و بیشتر مردم عوام و پیرو مشتهیات نفسند - مقدمه ای بچینند، و دلهایشان را علاقه مند بدان سازد، تا تشنه پذیرش آن شوند، بدین جهت است که گفتیم آیه : **(کتب علیکم القصاص)** الخ و آیه : **(کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت)** الخ ، انشاء حکم است ، و حاجتی به زمینه چینی ندارد، به خلاف آیه : **(کتب علیکم الصّیام)** تا آخر دو آیه که مشتمل بر هفت فقره است و خبر می دهد از اینکه بعدها چنین حکمی انشاء می شود.

ویژگیهای تعبیر به (یا ایها الذین آمنوا)

یا ایها الذین آمنوا...

اینگونه خطاب (ای کسانی که ایمان آورده اید) به منظور توجه دادن مردم به صفت ایمانشان است ، و گرنه می فرمود: (ای مردم) لیکن خواست بفهماند با توجه به اینکه دارای ایمانید باید هر حکمی را که از ناحیه پروردگارتان می آید بپذیرید، هر چند که برخلاف مشتهیات ، و ناسازگار با عادات شما باشد.

در اینجا ممکن است بررسی : علت این تعبیر در آیه مورد بحث روشن شد لیکن این معنا روشن نشد که چرا همین تعبیر در ابتدای آیه قصاص آمده ، ولی در آیه وصیت نیامده ؟ در پاسخ می گوئیم : علتش این است که حکم قصاص هر چند مطابق میل و طبیعت آدمی است لیکن در عصر نزول آیه ، مسیحیان با آن مخالف بودند، و آنها عفو را بر قصاص ترجیح می دادند، و لذا لازم بود در توجیه حکم قصاص در میان ملت اسلام ، ایمان ملت خاطرنشان گردد و گفته شود ایمان شما شما را محکوم می کند به اینکه احکام الهی را بپذیرید، هر چند که دیگران مخالف آن باشند، و در آیه وصیت چون چنین مخالفتی در کار نبود، آن آیه به خطاب (یا ایها الذین آمنوا) آغاز نشد.

کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الذّین من قبلکم

کلمه کتابت معنایش معروف است ، لیکن گاهی کنایه می شود از واجب شدن عملی ، و یا تصمیم بر عملی و یا قضای حتمی که بر چیزی رانده شده ، که در آیه : (کتب الله لا غلبن انا ورسلی) کنایه از قضاء حتمی ، و در آیه : (ونکتب ما قدموا و آثارهم) کنایه از عزیمت و قضاء حتمی است و در آیه (وکتبنا

عليهم فيها ان النفس بالنفس) کنایه از وجوب و وضع قانون و جعل حکم قطعی است .

معنای لغوی (صیام) و (صوم) و منظور از (الذین من قبلکم) در آیه

شریفه

و کلمه (صیام) و کلمه (صوم) در لغت مصدر، و به معنای خودداری از عمل است ، مثلاً صوم از خوردن ، و صوم از نوشیدن ، و از جماع و از سخن گفتن و راه رفتن و امثال آن به معنای خودداری از آنها است ، و چه بسا در معنای آن این قید را اضافه کرده باشند، که به معنای خودداری از خصوص کارهایی است که دل آدمی مشتاق آن باشد، و اشتیهای آن راداشته باشد.

صاحب این گفتار گفته : معنای صوم در اصل لغت خودداری از خصوص چنین کارهایی بوده ، و لیکن بعدها در شرع در خصوص خودداری از کارهای معینی است عمال شده ، و آن هم خودداری از طلوع فجر تا مغرب و تواءم با نیت است و منظور از (الذین من قبلکم) امتهای گذشته و قبل از ظهور اسلام است ، امتهای انبیاء قبل ، چون امت موسی و عیسی و غیر ایشان است .

چون هر جا که در قرآن کریم این کلمه به چشم می خورد معهود همین معنا است ، البته این به آن معنا نیست که جمله (کما کتب علی الذین من قبلکم) در مقام اطلاق از حیث اشخاص است و می خواهد بفرماید: تمامی تک تک امتها روزه داشته اند و نیز به آن معنا نیست که بفهماند روزه اسلام شبیه روزه امتهای پیشین است ، پس آیه شریفه نه دلالت بر این دارد که تمامی امتها بدون استثناء روزه داشته اند، و نه دلالت دارد بر اینکه روزه همه امتها مانند روزه ما مسلمانان در خصوص رمضان و از ساعت فلان تا ساعت فلان و دارای همه خصوصیات روزه ما بوده ، بلکه تنها در این مقام است که اصل روزه و

خودداری را در امتهای پیشین اثبات کند، و بفرماید: امتهای پیشین هم روزه داشته اند.

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

و مراد از جمله: (الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) الخ امتهای گذشته دارای ملت و دین است البته همانطور که گفتیم نه همه آنها،

و قرآن کریم معین نکرده که این امتها کدامند، چیزی که هست از ظاهر جمله: (کَمَا كَتَبَ) الخ بر می آید که امتهای نامبرده اهل ملت و دین بوده اند که روزه داشته اند، و از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی که دلالت کند بر وجوب روزه بر این دو ملت دیده نمی شود، تنها در این دو کتاب فرازهایی است که روزه را مدح می کند، و آن را عظیم می شمارد.

و اما خود یهود و نصارا را می بینیم که تا عصر حاضر در سال چند روز به اشکالی مختلف روزه می گیرند، یا از خوردن گوشت و یا از شیر و یا از مطلق خوردن و نوشیدن خود داری می کنند.

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

و در غیر قرآن مسأله روزه از اقوام بی دین نیز نقل شده ، همچنانکه از مصریان قدیم و یونانیان و رومیان قدیم و حتی وثنی های هندی تا به امروز نقل شده ، که هر یک برای خود روزه ای داشته و دارند، بلکه می توان گفت عبادت و وسیله تقرب بودن روزه از اموری است که فطرت آدمی به آن حکم می کند، که بحثش خواهد آمد ان شاء الله .

و بعضی گفته اند که مراد از جمله (الَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلِكُمْ) یهود و نصارا و یا انبیای سابق است ، که بر طبق هر یک از این دو قول روایاتی هم آمده ، ولی روایاتی است که خالی از ضعف نیست .

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

هدف از تشریح روزه در اسلام

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

ولی در اسلام روزه معامله و مبادله نیست ، برای اینکه خدای عزوجل بزرگتر از آن است که در حقش فقر و احتیاج و یا تاثر و اذیت تصور شود، و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است ، پس هر اثر خوبی که عبادتها داشته باشد، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می شود، نه خدای تعالی و تقدس ، همچنانکه اثر سوء گناهان نیز هر چه باشد به خود بندگان برمی گردد (ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها) این معنائی است که قرآن کریم در تعلیماتش بدان اشاره می کند،

و آثار اطاعتها و نافرمانی ها را به انسان بر می گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد، و باز قرآن در باره اش می فرماید: **(یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی).**

پیام فایده روزه و اینکه نفع آن عاید خود انسان می شود

و در خصوص روزه ، همین برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله : **(لعلکم تتقون)** بیان کرده ، می فرماید: فائده روزه تقوا است ، و آن خود سودی است که عاید خود شما می شود، و فائده داشتن تقوا مطلبی است که احدی در آن شک ندارد، چون هر انسانی به فطرت خود این معنا را درک می کند، که اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود، و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد، اولین چیزی که لازم است بدان ملتزم شود این است که از افسار گسیختگی خود جلوگیری کند، و بدون هیچ قید و شرطی سرگرم لذت های جسمی و شهوات بدنی نباشد، و خود را بزرگتر از آن بداند که زندگی مادی را هدف بیندارد، و سخن کوتاه آنکه از هر چیزی که او را از پروردگار تبارک و تعالی مشغول سازد بپرهیزد.

و این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می آید، و نزدیک ترین راه و مؤثرترین رژیم معنوی و عمومی ترین آن بطوریکه همه مردم در همه اعصار بتوانند از آن بهره مند شوند، و نیز هم اهل آخرت از آن رژیم سود ببرند، و هم شکم بارگان اهل دنیا، عبارت است از خودداری از شهوتی که همه مردم در همه اعصار مبتلای بدانند، و آن عبارت است از شهوت شکم از خوردن و آشامیدن ، و شهوت جنسی که اگر مدتی از این سه چیز پره یز کنند، و این ورزش را تمرین نمایند، به تدریج نیروی خویشتن داری از گناهان در آنان قوت می گیرد و نیز به تدریج بر اراده خود مسلط می شوند، آن وقت در

برابر هر گناهی عنان اختیار از کف نمی دهند، و نیز در تقرب به خدای سبحان دچار سستی نمی گردند، چون پر واضح است کسی که خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشیدن و عمل جنسی که امری مباح است اجابت می کند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانی ها شنواتر، و مطیع تر خواهد بود، این است معنای آنکه فرمود: **(لعلکم تتقون)**.

ایام معدودات

منسوب آمدن کلمه (ایام) بنابر ظرفیت و به تقدیر کلمه (فی) است، و این ظرف (در ایامی معدود) متعلق است به کلمه (صیام)، و ما در سابق هم گفتیم که نکره آمدن ایام و اتصاف آن به صفت (معدودات) برای این است که بفهماند تکلیف نامبرده ناچیز و بدون مشقت است، تا به این وسیله مکلف را در انجام آن دل و جرات دهد، و از آنجا که ما در سابق گفتیم

آیه **(شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)** الخ بیان ایام است، قهرا مراد از ایام معدودات همان ماه رمضان خواهد بود.

گفتار بعضی از مفسرین عامه در باره (ایام معدودات) و رد آن

بعضی از مفسرین گفته اند: که مراد از ایام معدودات روزه مستحبی سه روز در هر ماه و روز عاشورا است، و بعضی دیگر گفته اند: ایام البیض یعنی سیزده و چهارده و پانزدهم هر ماه، و نیز روزه عاشوراء است، که مسلمانان و رسول خدا ﷺ در این ایام روزه می گرفتند، آنگاه آیه شریفه **(شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)** الخ نازل شد، و روزه های چند روز نامبرده نسخ گردید، و برای همیشه روزه رمضان واجب گشت.

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

دلیل عمده ای که ضعف این قول را روشن می کند دو چیز است .
اول اینکه : روزه همانطور که دیگران هم گفته اند یک عبادت عمومی و همگانی است ، و اگر منظور از آیه شریفه مورد بحث آن بوده باشد که اینان گفتند، قطعا تاریخ آن را ضبط می کرد، و دیگر اختلافی در ثبوتش پدید نمی آمد و بهمین دلیل نسخ آن نیز ثابت می شد و کسی در آن اختلاف نمی کرد و می بینیم که اینطور نیست ، و در هر دو قسمت اختلاف شدید هست .

استحباب روزه در روز عاشورا از بدعت های ابداعی بنی امیه است

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

و باز بهمین منظور برای روزه آن روز فضائی جعل کردند، و برکاتی تراشیدند، و احادیثی (به این مضمون که عاشورا یکی از اعیاد اسلامی است، و بلکه از اعیاد عامه ای است که حتی مشرکین جاهلیت و یهود و نصارا هم از زمان بعثت موسی و عیسی آن را پاس می دارند) جعل کردند، در حالیکه هیچ یک از این مضامین درست نیست، نه یهود عاشورا را عید می دانسته و نه نصارا، و نه مردم جاهلیت و نه اسلام، چون عاشورا نه یک روز ملی بوده تا نظیر نوروز و مهرگان عید ملی و قومی بشود، و نیز در آن روز هیچ واقعه ای از قبیل فتح و پیروزی برای ملت اسلام اتفاق نیفتاده، تا نظیر مبعث و میلاد رسول خدا ﷺ روزی تاریخی برای اسلام باشد،

و هیچ جهت دینی هم ندارد تا نظیر فطر و قربان عیدی دینی باشد، پس عزت و احترامی که بنی امیه برای عاشورا درست کرده اند عزتی است بدون جهت.

دلیل دوم : بر ضعف این قول این است که آیه سوم از آیات مورد بحث یعنی آیه : (شهر رمضان) الخ سیاقی دارد که با نازل شدنش جدای از دو آیه دیگر نمی سازد، تا ناسخ آیه های قبل باشد: چون ظاهر سیاق این است که جمله (شهر رمضان) خبر باشد برای مبتدائی که حذف شده ، و یا مبتدائی باشد برای خبری که حذف شده ، که توضیحش گذشت در نتیجه بیانی خواهد بود برای جمله : (ایاما معدودات) و با در نظر گرفتن این معنا هر سه آیه کلام واحدی خواهد بود، که غرض واحدی را دنبال می کند، و آن عبارت است از واجب بودن روزه ماه رمضان .

و اما اینکه کلمه (شهر رمضان) مبتداء و جمله : (الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ) خبر آن باشد، هر چند نظریه ای است که آیه شریفه را مستقل از ما قبل می کند، و بنابر آن ، آیه شریفه صلاحیت آن را دارد که به تنهائی نازل شده باشد، لیکن صلاحیت آن را ندارد که ناسخ آیه قبلش باشد، برای اینکه میان ناسخ و منسوخ باید منافاتی باشد، و میان این آیه و آیه قبلش هیچ منافاتی نیست ، تا این ناسخ آن باشد با اینکه گفتیم در نسخ باید منافات و تباینی در بین باشد.

ضعیف تر از این قول ، گفتار جمعی دیگر است ، که از کلماتشان بر می آید که خواسته اند بگویند آیه دوم یعنی آیه : (ایاما معدودات) الخ ناسخ آیه اول ، یعنی آیه : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) است ، به این بیان که قبل از اسلام روزه بر نصارا نیز واجب بود، ولی نصارا در آن کم و زیاد کردند، تا بالاخره بر عدد پنجاه روز قرار گرفت ، آنگاه خدای تعالی برای مسلمین روزه رمضان را تشریع کرد، پس رسول خدا ﷺ و مسلمانان در صدر اسلام و قبل از تشریع روزه رمضان همان روزه پنجاه روز مسیحیان را می گرفتند، و آیه اول هم همین را تشریع کرده ، می فرماید شما مسلمانان نیز همان روزه مسیحیان را بگیرید، ولی

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

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

روزه بر مریض و مسافر واجب نیست

فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر

حرف فاء در ابتداء آیه می فهماند که مطلب آیه نتیجه و فرع آیه قبل است ، که می فرمود:

(کتب علیکم) الخ ، و نیز (ایاما معدودات) الخ ، و معنای مجموع آن چنین می شود: روزه بر شما واجب شده ، و نیز عدد معینی در آن رعایت شده ، و همانطور که از اصل روزه رفع ید نمی شود، از عدد آن نیز صرفنظر نمی شود، پس اگر در ایام رمضان عارضه ای چون مرض و سفر پیش آید که حکم وجوب روزه را در آن ایام معدوده یعنی ایام رمضان بردارد از این ایام معدوده صرفنظر نمی شود، و باید به همان عدد در سایر روزها روزه گرفت ، و این همان حقیقتی است که آیه سوم (ولتکملوا العده) الخ متعرض است ، پس جمله : (ایاما معدودات) الخ همانطور که به بیان گذشته معنای تحقیر و ناچیز بودن ایام را افاده می کند، این معنا را هم افاده می کند، که همین عدد ناچیز رکنی است که در غرض و حکم روزه ماء خود شده است .

کلمه (مرض) به معنای خلاف صحت و سلامتی است و کلمه (سفر) از ماده (س - ف - ر) گرفته شده ، که به معنای کشف است و گویا سفر را از این جهت سفر می خوانند که مسافر برای بیرون شدن از وطن از خانه اش منکشف و ظاهر می شود، و گویا اینکه فرمود: (او علی سفر) و مانند کلمه (مریضا) نفرمود (مسافرا)، برای اشاره به این معنا بوده که آن مسافری روزه اش شکسته می شود که در حال حاضر مسافر باشد، نه در گذشته ، (مثل کسی که در سفر ده روز در محلی اقامت کرده است ، که چنین کسی قبلا مسافر بوده ، و فعلا مقیم است ، و روزه اش صحیح است) و نه در آینده (مثل کسی که می خواهد بعد از ظهر حرکت کند که چنین کسی روزه آن روزش صحیح است) .

روزه بر مسافر و مریض حرام است ، نه مباح

بیشتر دانشمندان و علمای اهل سنت گفته اند: از آیه : (فمن كان منكم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر) الخ ، استفاده می شود که مسافر می تواند روزه نگیرد، نه اینکه روزه گرفتن برایش حرام است ، پس مریض و مسافر، هم می توانند روزه بگیرند، و هم اینکه افطار و به همان عدد از روزهای دیگر سال روزه بگیرند.

لیکن این حرف صحیح نیست ، زیرا گفتیم ظاهر جمله : (فعدة من ایام اخر) (کسی که مریض و مسافر باشد باید چند روزی در ایام دیگر سال روزه بگیرد) عزیمت است ، نه رخصت ، یعنی از ظاهر آن بر می آید که مریض و مسافر نباید در رمضان روزه بگیرند، و این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده ، و مذهب جمعی از صحابه از قبیل عبد الرحمان بن عوف ، و عمر بن

خطاب ، و عبد الله بن عمر، و ابی هریره ، و عروة بن زبیر، نیز همین است ،
پس جمله نامبرده حجتی است علیه علمای نامبرده از اهل سنت .
ایشان برای توجیه نظریه خود چیزی در آیه تقدیر گرفته گفته اند، تقدیرش
(فمن كان مریضا او علی سفر فافطر فعدة من ایام اخر) است ، یعنی هر کس
مریض یا مسافر باشد، و به همین جهت افطار کرده باشد به همان عدد از
روزهای دیگر روزه بگیرد.

دو اشکال که بر قول این گروه وارد است

و این تقدیر دواشکال دارد، اول اینکه اصولاً همانطوری که گفته اند تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است، (وقتی گوینده ای سخن می گوید تمامی کلماتی که در افاده منظورش دخالت دارد در کلام خود می آورد، و چیزی را نگفته نمی گذارد) مگر آنکه به اتکاء قرینه ای که در کلامش هست یک کلمه را حذف کند، چون یقین دارد خواننده یا شنونده با وجود آن قرینه می فهمد که فلان کلمه حذف شده است و اما بدون قرینه دست به چنین حذفی نمی زند.

اشکال دوم اینکه: به فرضی که تسلیم شویم و قبول کنیم که کلمه (فایض) در آیه حذف شده، تازه این کلام هم دلالتی بر رخصت ندارد، (کدام شنونده ای از عبارت و هرکس مریض یا مسافر باشد، و افطار کرده باشد در ایامی دیگر روزه بگیرد)، می فهمد روزه در سفر و مرض جایز است؟ (آری نهایت چیزی که از عبارت **فمن كان مریضاً او علی سفر فافطر**، در این مقام (که به گفته سایر مفسرین نیز مقام تشریع است) استفاده می شود، این است که افطارش گناه نبوده چون جایز بوده، البته جواز به معنای اعم از وجوب و است حباب و اباحه، جوازی که با وجوب و است حباب و اباحه می سازد، و اما اینکه به معنای سومی یعنی الزامی نبودن افطار باشد به هیچ وجه لفظ آیه بر آن دلالت ندارد، بلکه باز هم بر خلاف آن دلالت می کند، چون قانونگذار حکیم در مقام تشریع خود، هرگز در بیان آنچه باید بیان کند کوتاهی نمی کند، و این خود روشن است.

و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین

کلمه (یطیقون) از مصدر اطاقه است، و اطاقه همانطور که بعضی گفته اند به معنای به کار بستن تمامی قدرت در عمل است که لازمه آن این است که عمل نامبرده آنقدر دشوار باشد، که همه نیروی انسان در انجامش مصرف شود، در نتیجه معنای جمله (و علی الدّین یطیقونه) این است که هرکس روزه برایش مشقت داشته باشد، و کلمه (فدیه) به معنای بدل و عوض است و در اینجا به معنای عوض مالی است، که همان طعام مسکین یعنی سیر کردن یک مسکین گرسنه است از غذائی که خود انسان می خورد، البته نه آن غذای ساده ای که گاهی می خورد، و نه آن غذای لذیذی که باز گاه گاه می خورد، بلکه از غذای متوسطی که غالبا استفاده می کند، و حکم این فدیة نیز مانند حکم قضای روزه مریض و مسافر واجب است، چون تعبیر (و علی الدّین) تعبیری است که وجوب تعیینی را می رساند، نه تخییری و نه رخصت را.

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

بعضی از مفسرین گفته اند جمله نامبرده نیز رخصت را می رسانده و سپس نسخ شده چون خدای سبحان در اول، همه مردم را که می توانند روزه بگیرند مخیرکرد بین روزه گرفتن و کفاره دادن از هر روز به طعام یک مسکین، چون مردم در آن ایام عادت به روزه نداشتند، بعدها که رفته رفته عادت کردند، این آیه به وسیله آیه: (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه) الخ نسخ شد.

بعضی دیگر از همین مفسرین گفته اند: تنها نسبت به اشخاص توانا نسخ شد و قرار شد حتما روزه بگیرند، و اما مثل پیر زن و پیرمرد سالخورده و زن حامله و زن بچه شیرده آیه نسخ نشد، و حکم جواز افطار و فدیة دادن باقی ماند. و به جان خودم اینگونه تفسیرها بازی کردن با قرآن و پاره پاره کردن آیات آن است، و اگر خواننده عزیز در آیات سه گانه مورد بحث دقت کند خواهد

دید که هر سه یک غرض را دنبال می کند، و یک سیاق متصل و جملائی به هم پیوسته و بیانی روشن دارد، آنگاه اگر این کلام واحد و پیوسته را با نظریه این مفسرین تطبیق دهد، خواهد دید که دیگر آن سیاق پیوسته را ندارد، جملاتش با یکدیگر متنافی است، اولش آخرش را نقض می کند، یک جا می گوید: **(کتب علیکم الصّیام)** روزه بر شما واجب شده، دنبالش می گوید آنهایی که می توانند روزه بگیرند می توانند افطار نموده به جای آن طعام دهند، و در آخر می گوید: روزه بر همه شما واجب است تا حکم آخری ناسخ حکم فدیة نسبت به خصوص قادران باشد، و حکم فدیة نسبت به غیر قادران به حال خود باقی بماند، با اینکه در آیه شریفه بنابراین تصویر حکم غیر قادرین اصلا بیان نشده است.

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

چکیده سخن در رد کسانی که قائل به وقوع نسخ در آیات روزه شده اند

و سخن کوتاه اینکه بنابراین باید جمله: **(و علی الذّی ن یطیقونه)** الخ که در وسط آیات قرار گرفته ناسخ جمله: **(کتب علیکم الصّیام)** در اول آیات باشد، که با آن تنافی دارد، آن وقت این پیش می آید که چرا بدون هیچ علتی حکم ناسخ را مقید به کسانی کرده که توانائی ندارند.

و نیز لازمه این تفسیر این است که جمله: **(فمن شهد منکم الشهر فلیصمه)** تنها ناسخ حکم کسانی باشد که قادر بر روزه اند، نه آنهایی که از روزه عاجزند با اینکه ظاهر عبارت ناسخ مطلق است، هم قادر را شامل می شود و هم عاجز را، علاوه بر اینکه اصلا منسوخ شامل حکم عاجز نبود، تا ناسخ

بخواهد آن حکم را برای عاجز باقی بدارد، و این تالی فاسدها فاحش ترین تالی فاسد هاینده.

حال اگر علاوه بر نسخهایی که از آقایان برای تو خواننده عزیز نقل کردیم ، نسخ های دیگری که در باره این سه آیه ذکر کرده اند اضافه کنی ، آن وقت تفسیری عجیب خواهی دید، و آن نسخ هالین است که گفته اند جمله : (شهر رمضان) ناسخ جمله : (ایاما معدودات) الخ است ، و جمله (ایاما معدودات) هم ناسخ جمله (کتب علیکم الصّیام) است .

(بد نیست دوباره نسخ هائی را که آقایان در سه آیه قرآن قائل شده اند بشماریم ، بازیگری با کلام خدا بر ایمان روشن تر بشود:

1 - جمله : (و علی الذّین یطیفونه) الخ ناسخ جمله : (کتب علیکم الصّیام) است 20 - جمله : (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه) ناسخ حکم (و علی الذّی ن یطیفونه) است 30 - جمله : (شهر رمضان) ناسخ جمله (ایاما معدودات) است 40 - جمله : (ایاما معدودات) الخ ناسخ (کتب علیکم الصّیام) است .(مترجم)

فمن تطوع خیرا فهو خیر له

معنای کلمه (تطوع) و موارد استعمال آن

کلمه تطوع از ماده (ط - و - ع) است . و معنای طوع مقابل معنای کراهت است ، و یا بگو به این معنا است که انسان کاری را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آنگاه همین طوع وقتی به باب تفعل می رود و به صورت تطوع در می آید. معنای داوطلب بودن هم بر آن اضافه می شود پس تطوع به معنای این است که انسان خودش داوطلبانه کاری را انجام دهد که اطاعت خدا هم هست ،

بدون اینکه در انجام آن کراهتی داشته باشد، و اظهار ناراحتی و گرانباری کند، حال چه اینکه آن عمل الزامی و واجب باشد. و چه غیر الزامی و مستحب .

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

و سخن کوتاه آنکه کلمه (تطوع) همانطور که دیگران هم گفته اند دلالتی بر خصوص است حباب ندارد، نه ماده اش (ط - و - ع) و نه هیئت ش (تفعل)، در نتیجه می توان گفت حرف (فاء) که در آغاز جمله آمده جمله را فرع و نتیجه معنائی می کند که از کلام سابق استفاده می شد، و معنای مجموع کلام - و خدا داناتر است - این می شود: روزه بر شما واجب شده است ، و در آن خیر و صلاح شما رعایت شده ، علاوه بر اینکه با داشتن این فریضه شما هم جزء امتیهای می شوید که قبل از شما بودند، با این تفاوت که در این فریضه تخفیف و تسهیلی برای شما منظور شده است ، پس آن را بطوع و رغبت بیاورید، نه با کراهت چون هر کس عمل خیر را بطوع بیاورد بهتر است تا همان عمل را به کره بیاورد.

از اینجا روشن می شود که جمله : (فمن تطوع خیرا) از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است ، ساده تر بگوییم در این جمله سخن از خصوص روزه نشده بلکه سخن از مطلق تطوع خیر شده ، که سبب تطوع در روزه است ، نظیر آیه : (قد نعلم انه لیحزنك الذی یقولون فانهم لا یکذبونك و لکن الظالمین بایات الله یجحدون)

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

بعضی از مفسرین گفته اند جمله مورد بحث یعنی فمن تطوع خیرا فهو خیر
له مرتبط به جمله قبل است ، که می فرمود: **(و علی الذین یطیقونه فدیة طعام
مسکین) الخ** ، و معنای مجموع آن دو جمله این است که کسی که بیشتر از
طعام یک مسکین فدیة بدهد، مثلا برای یک روز روزه دو نفر مسکین را طعام
دهد و یا طعام دو مسکین را به یک نفر بدهد برایش بهتر است .

اشکالی که بر این تفسیر وارد است همانست که گفتیم : کلمه (تطوع)
اختصاص به مستحبات ندارد علاوه براینکه بنابراین تفسیر فاء تفریع بی معنا می
شود چون در نتیجه قرار گرفتن تطوع به آن معنا (بیش از طعام یک مسکین
دادن) بر حکم فدیة هیچ نکته معقولی بنظر نمی رسد، علاوه بر اینکه اصولا
کلمه (تطوع بخیر) هیچ دلالتی بر تطوع به زیادتیر دادن ندارد.

و ان تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون

مراد از جمله (وان تصوموا خیر لکم)

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

و بعضی از مفسرین گفته اند: جمله مورد بحث یعنی (وان تصوموا خیر لکم) خطاب به کسانی است که از روزه گرفتن معذورند، نه عموم که در جمله (روزه بر شما واجب شده) مخاطب بودند، چون ظاهر عبارت نامبرده رجحان روزه است ، و معلوم است که رجحان با ترک هم می سازد، در نتیجه عبارت ظاهر در است حباب روزه می شود نه وجوب که منافی با ترک است ، و چون می دانیم روزه واجب است ناگزیر عبارت نامبرده را حمل می کنیم بر رجحان و است حباب روزه برای کس انی که از ناحیه شرع مجاز در ترک آنند، مانند مریض و مسافر که می گویم روزه ای که بر همه واجب است بر مریض و مسافر مستحب است ، و بهتر آن است که آنها نیز روزه را بر افطار ترجیح دهند، و در عین حال قضای آنرا هم بگیرند.

اشکالاتی که به قول این گروه از مفسرین که ان تصوموا خیر و لکم را بمعنی استحباب روزه بر مریض و مسافر دانسته اند وارد است .

اما این تفسیر به خاطر اشکالاتی که بر آن وارد است صحیح نیست .
اشکال اول اینکه : دلیلی بر طبق آن نیست .

اشکال دوم اینکه : اگر مراد از جمله : (وان تصوموا خیر لکم) استحباب روزه برای مریض و مسافر بود،

با در نظر گرفتن اینکه در جمله : (فمن کان منکم مریضاً) الخ مریض و مسافر غایب به حساب آمده اند، جا داشت در جمله بعدی هم غایب به حساب آمده ، در باره شان بفرماید: (وان یصوموا خیر لهم) مریض و مسافر اگر روزه بگیرند بر ایشان بهتر است ، ولی فرمود: (اگر روزه بگیرید برایتان بهتر است) پس معلوم می شود در جمله روی سخن با خصوص مسافر و مریض نیست .

اشکال سوم اینکه : جمله اولی به خوبی دلالت دارد بر اینکه مریض و مسافر مختارند در گرفتن و نگرفتن روزه ، نه اینکه گرفتن روزه رجحان داشته باشد، بلکه جمله بعدیش که می فرماید: (فعده من ایام اخر) صریح در این است که حتما باید در روزهای دیگر روزه بگیرند، آن وقت چطور مفسرین نامبرده می توانند بگویند آیه در صدد بیان رجحان روزه بر ترک آن است .

اشکال چهارم اینکه : اگر جمله اولی (فمن کان منکم) الخ در صدد بیان ترخیص روزه برای مسافر و مریض باشد، و بگوید گرفتن و نگرفتن روزه برای معذورین یکسان است ، البته جا داشت در جمله بعدی بفرماید بلکه گرفتن آن بهتر است ، تا یک طرف تخییر را ترجیح داده و بیانگر رجحان آن باشد، ولی جمله اولی در مقام بیان روزه رمضان و روزه ایام دیگر سال است ، و با چنین زمینه ای دیگر ممکن نیست تنها از جمله : (وان تصوموا خیر لکم) و بدون هیچ قرینه ای در کلام استفاده کنیم که می خواهد روزه رمضان را بر روزه غیر رمضان ترجیح دهد.

اشکال پنجم اینکه : مقام آیات ، مقام بیان حکم نیست ، تا ظهور رجحان از جمله (فمن کان) با حکم وجوبی منافات پیدا کند، بلکه مقام ، همانطور که در

سابق هم گذشت مقام بیان ملاک تشریع است ، و اینکه اگر شارع اسلام حکمی را صادر می کند خالی از فلسفه و حکمت و خیر و نیکوئی نیست ، و عینا نظیر آیه : (فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم) ، و آیه : (فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون) ، و آیه : (تومنون بالله و تجاه دون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون) است که در هر سه آیه می فرماید، حکمی که شده برای شما خیر است و آیات در این باب بسیار است .

شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن هدی

ماه رمضان نهمین ماه از ماههای سال قمری و عربی است ، که بین ماه شعبان و شوال واقع است ، و در قرآن کریم از ماههای دوازده گانه غیر از ماه رمضان نام هیچ ماه دیگری نیامده .

فرق بین (انزل) و (تنزیل) و اشاره به وجه تسمیه

و کلمه نزول به معنای پائین آمدن وارد شدن از نقطه بلند است ، و فرق میان انزال و تنزیل این است که انزال به معنای نازل کردن دفعی و یک پارچه است ، و تنزیل به معنای نازل کردن تدریجی است ، و کلمه (قرآن) اسم کتابی است که خدای تعالی آنرا بر پیامبر گرامیش محمد ﷺ نازل کرده ، و به این جهت آن را قرآن نامیده که (قبلا از جنس خواندنیها نبود، و به منظور اینکه درخور فهم بشر شود نازلش کرد و در نتیجه کتابی) خواندنی شد، چنانکه فرمود: **انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون** و این کلمه هم بر مجموع قرآن اطلاق می شود و هم بر اجزای آن .

مراد از نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسی اقوال مختلف درباره

تدریجی یا دفعی بودن نزول آن⁽¹⁸⁾

و این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قرآن یک پارچه در ماه رمضان نازل شده، از سوی دیگر ظاهر آیه شریفه: **(و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث ، و نزله تنزیلا)** دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم به تدریج و در مجموع مدت دعوت رسول خدا ﷺ یعنی در مدت تقریباً بیست و سه سال نازل شده، تاریخ هم مؤید این معنا است، و از همین جهت بعضی گمان کرده اند که آیه مورد بحث با این آیه منافات دارد.

و بعضی دیگر در پاسخ گفته اند: قرآن کریم دو بار نازل شده، یک بار در ماه رمضان بطوریکه پارچه به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر از آسمان دنیا به تدریج بر زمین نازل شده، و این پاسخی است که مفسرین نامبرده آنرا از روایات گرفته اند که بعضی از آنها را در بحث روایتی آینده نقل خواهیم کرد. ان شاء الله ولی بعضی دیگر به این مفسرین اشکال کرده اند، که در آیه مورد بحث که تعبیر به انزال - یعنی نازل شدن یک پارچه - فرموده دنبالش فرموده: **(هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان)** به این منظور نازل شده که باید هدایتگر مردم و فارق میان حق و باطل باشد، و دلائلی روشن از هدایت ارائه دهد، و این معنا با نازل شدن به آسمان دنیا نمی سازد، چون بنابراین تفسیر قرآن کریم سالها در آسمان دنیا بود، در حالی که هدایتگر برای مردم نبود.

بعضی دیگر از این ایراد پاسخ داده اند به اینکه هدایت بودن قرآن البته به این معنا که می تواند هادی مردم باشد و مردم را از ضلالت نجات دهد و فارق میان حق و باطل باشد، معنایی است که منافات ندارد با اینکه چند سالی در

آسمان دنیا بدون هدایت فعلی و خلاصه راکد مانده باشد، تا وقتی زمان به کار افتادنش رسید از آسمان به زمین نازل گردد، و نظائر آن بسیار است، مانند قوانینی که از مجلس قانونگذاری گذشته تا هر وقت زمان بکار بردن فلان ماده اش رسید آنرا به کار ببرند، و از قوه به فعلیت در آورند.

این بود پرسش و پاسخهایی که پیرامون آیه کرده اند، و لیکن حق مطلب این است که حکم قوانین و دستورات با حکم خطابات که متوجه اشخاص می شود فرق دارد، در خطابات باید قبل از صدور خطاب مخاطبی باشد، هر چند به مدتی اندک آنگاه به او خطاب کنند، و معنا ندارد خطاب از مقام مخاطب جلوتر باشد، و در قرآن کریم از این خطابه بسیار است، مانند خطاب در آیه :
(قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها وتشتکی الی الله و الله یسمع تحاورکما).
و خطاب در آیه : (واذا راوا تجاره او لها انفضوا الیها و ترکوک قائما). و آیه :
(رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه ، فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر، و ما بدلوا تبدیلا). که در این سه آیه و امثال آن خطابه متوجه مخاطبین است که قبل از خطاب وجود داشته اند.

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

بعضی از مفسرین پاسخ داده اند که مراد از نزول قرآن در ماه رمضان نزول آن قسمتی از قرآن است که در رمضان نازل شده .

رد گفتار کسانی که آیه را حمل کرده اند بر نزول جزئی از قرآن در ماه

رمضان

ولی این جواب هم درست نیست، برای اینکه مشهور در نزد مفسرین این است که رسول خدا ﷺ که مبعوث به قرآن بوده در روز بیست و هفتم از ماه

رجب مبعوث شده ، و بین رجب تا رمضان بیش از یک ماه فاصله است ، آن وقت چگونه ممکن است در این مدت بعثت آن جناب از نزول قرآن خالی باشد. از اینهم که بگذریم آیه های اول سوره (علق) شهادت می دهد که این سوره اولین سوره ای بوده که نازل شده ، و در اولین روز بعثت نازل شده ، و همچنین سوره (مدرثر) شهادت می دهد که در روزهای اول دعوت نازل شده ، و به هر حال بسیار بعید است که اولین آیه نازل ، در ماه رمضان باشد علاوه بر اینکه جمله مورد بحث که می فرماید: (شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن) دلالت صریحی ندارد بر اینکه مراد از قرآن اولین قسمت نازل آن باشد، پس حمل آیه بر اولین جزء نازل آن حملی است بدون دلیل .

و نظیر این آیه در دلالت بر اینکه قرآن در یک زمان نازل شده آیه : (و الكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين و آیه : (انا انزلناه في ليلة القدر) می باشد چونکه از این آیات بر می آید همه قرآن در یک زمان نازل شده ، و ظاهر آنها نمی سازد با اینکه منظور نزول اولین قسمت نازل آن باشد، و یا منظور اولین روز انزال آن باشد، قرینه ای هم در کلام نیست که بخاطر آن قرینه بتوانیم دست از ظاهر آن برداریم .

آنچه در این باره از تدبر در آیات کتاب استفاده میشود

و آنچه از تدبر در آیات کتاب بر می آید مطلبی دیگر غیر از همه این مطالب است ، چون در آیاتی که می گوید قرآن در ماه رمضان و یا در شبی از شبهای آن نازل شد تعبیر به انزال آمده ، که دلالت بر نازل کردن یکپارچه قرآن دارد، و در هیچ یک از آنها تعبیر به تنزیل نیامده ، مثلاً یکجا فرموده : (شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن) جای دیگر فرموده : (حم و الكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة)، و در جای دیگر فرموده : (انا انزلناه في ليلة القدر).

و این تعبیر و نازل شدن یکپارچه به دو اعتبار می تواند باشد، یکی به اعتبار اینکه مجموع و روی هم رفته قرآن و یا بعضی از آن یکپارچه و یک دفعه نازل شده هر چند که تک تک آیاتش به تدریج نازل شده باشد، همچنانکه در مورد باران با اینکه قطره قطره نازل می شود، ولی به اعتبار اینکه مجموع بارانها و قطرات مفید فائده بوده تعبیر می کند به اینکه (کماء انزلناه من السماء) و نیز بهمین اعتبار فرموده: (کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته).

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

و همین اعتبار دومی از آیات کریمه قرآن استفاده می شود مانند آیه: (کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر) چون کلمه (احکمت) از احکام است و احکام در مقابل (تفصیل) است، و تفصیل عبارت است از اینکه کتاب را فصل فصل و قطعه قطعه کنند، در نتیجه احکام به معنای آن است که به نحوی باشد که جزء جزء نداشته و اجزایش از یکدیگر متمایز نباشد، چون همه اش به یک معنا بر می گردد، که آن معنا جزء و فصل ندارد و آیه شریفه صریح است در اینکه این تفصیل که ما امروز در قرآن مشاهده می کنیم تفصیلی است که بعدها به قرآن داده شده، و گر نه در آغاز محکم و بدون جزء و فصل بوده.

آیات دیگری از قرآن که دلالت می کند قرآن ابتدا دفعی و سپس تدریجی

نازل شده است

از این آیه روشن تر، آیه (و لقد جنّاهم بكتاب فصلناه علی علم هدی و رحمه لقوم یؤمنون . هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله یقول الدین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق).

و آیه (وما كان هذا القرآن ان یفتری من دون الله ، و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الكتاب لا ریب فیه من رب العالمین) تا آنجا که می فرماید: (بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله) چه از این آیات و مخصوصا آیه شریفه سوره یونس به خوبی استفاده می شود که مسأله تفصیل و جداسازی امری است که بعدها بر کتاب خدا عارض شده است و قبلا به این صورت نبوده

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

از آیه مورد بحث روشن تر این آیه شریفه است : (حم و الكتاب المبین ، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم) چون این آیه ظهور در این معنا دارد که قرآن قبلا در کتاب مبینی بوده که خواندنی و

عربی نبوده ، و بعدها خواندنی و عربی شده ، و لباس الفاظ آنهم به واژه عربیت پوشیده ، تا مردم آن را بفهمند و گرنه همین کتاب قبلا در (ام الكتاب)، که نزد خدا مقامی بلند داشته است ، بوده مقامی که دست خرد بدان نمی رسد، کتابی که حکیم است ، یعنی مانند کتاب قرآن آیه آیه و سوره سوره نیست .

و آیات شریفه (فلا اقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا یمسه الا المطهرون ، تنزیل من رب العالمین) نیز در سیاق آیه سوره زخرف است ، چون از ظاهر آن به خوبی بر می آید، قرآن کریم در کتاب مکنون و پنهان از دید بشر قرار داشته ، در کتابی که جز پاکان کسی با آن تماس ندارد، و از آن کتاب که نزد رب العالمین است نازل شده است ، و اما قبل از نازل شدن موقعیتی در کتاب مکنون داشته ، مکنون از اغیار همان که در آیه سوره زخرف ام الكتابش خوانده ، و در سوره بروج لوح محفوظش نامیده و فرموده : (بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ) بلکه این لوح از این جهت محفوظ است که دگرگونی در آن راه ندارد، و معلوم است قرآنی که باید به تدریج نازل شود (چون به عالمی نازل می شود که زمان و تدرج بر همه آن حاکم است) هرگز از ناسخ و منسوخ و از تدریج خالی نیست و این تدرج خود نوعی تبدل است ، پس کتاب مبین که اصل قرآن است و خالی از ترجمه تفصیل و تدرج است ، امری است غیر این قرآن نازل شده ، و قرآن به منزله لباسی است برای آن امر.

و همین معنا یعنی اینکه قرآن ، نازل شده و بشری شده کتاب مبین (که ما آن را حقیقت کتاب می نامیم) باشد، و به منزله لباسی باشد برای اندام صاحب لباس ، و مثال باشد برای حقیقت و نیز به منزله مثل باشد برای غرض صاحب کلام ، خود مصحح آن است که احیانا آن حقیقت را هم قرآن بنامیم همچنانکه در آیه شریفه : (بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ) و آیاتی دیگر این تعبیر آمده ،

و همین نکته باعث می شود که آیه : (شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن)، و آیه (انا انزلنا فی لیلۃ القدر)، و آیه (انا انزلناه فی لیلۃ مبارکة) را که دلالت دارند بر اینکه قرآن یک دفعه نازل شده حمل کنیم بر نازل شدن حقیقت قرآن، یعنی کتاب مبین، بر قلب رسول خدا ﷺ در یک شب، همچنانکه همین قرآن بعد از آن که بشری و خواندنی و مفصل شد، تدریجا در مدت بیست و سه سال دعوت نبویه نازل شده است.

این نزول تدریجی از آیات زیر استفاده می شود: (ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و آیات : (لا تحرك به لسانک لتعجل به، ان علینا جمعه و قرآنه، فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانہ) چون از این آیات بر می آید که رسول خدا ﷺ می دانسته چه آیه ای بر او نازل می شود، و به همین جهت قبل از آنکه وحی آیه ای تمام شود او از پیش، آیه را می خوانده، و خدای تعالی از این کار نهی فرمود، که ان شاء الله توضیحش در جای مناسب خواهد آمد.

چکیده سخن در آنچه که حاصل تدبر در آیات قرآنی است

سخن کوتاه آنکه : اگر کسی در آیات قرآنی تدبر و دقت کند هیچ چاره ای جز این ندارد که اعتراف کند به اینکه آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه این قرآنی که تدریجا بر رسول خدا ﷺ نازل شده

متکی بر حقیقتی است متعالی و بس بلند که عقول عامه بشر قاصر از درک آن، و دست افکار ملوث به لوث هوسها و قذارتهای ماده شان از رسیدن به آن حقیقت کوتاه است، و اینکه نخست این حقیقت بر رسول خدا ﷺ نازل شده بود و به وی تعلیم داده بود که منظورش از کتاب (که بعدا تدریجا نازل می شود) چیست، و ما ان شاء الله در بحث پیرامون تاویل و تنزیل در تفسیر آیه شریفه :

(هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات) باز در این باره سخن خواهیم گفت .

این آن مطلبی است که گفتیم با دقت و تدبر از آیات کریمه قرآن به دست می آید بلکه محدثین که کارشان تنها نقل حدیث است و نیز علمای علم کلام و همچنین علمای مادی این عصر از آنجا که منکر ماورای ماده و محسوساتند ناگزیر شده اند این آیات و نظائر آن را که دلالت دارند بر اینکه مثلاً قرآن هدایت و رحمت و نور و روح و مواقع نجوم و کتاب مبین است ، و یا در لوح محفوظ و نازل از ناحیه خدا است ، و یا در صحف مطهره است ، و یا تعبیرات دیگری که از قرآن شده ، همه را حمل کنند بر اقسامی از استعاره و مجاز گوئی ، و با این عمل خود قرآن را همپایه یک کتاب شعری کرده اند، (که به قول معروف هر چه گزافی تر و دروغ تر باشد شیرین تر و شیواتر است).

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

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

هیچ شکی نیست در اینکه بعثت رسول خدا ﷺ قرین و تواءم با نزول اولین بخش آن بوده ، و در آن بخش به وی دستور داده که مردم را تبلیغ و انداز کن ، از سوی دیگر در این نیز هیچ شکی نیست که بعثت و نزول اولین بخش قرآن ، در شب اتفاق افتاده ، برای اینکه آیه شریفه : **انا انزلناه فی لیلة مبارکه انا کنا منذرین** ، صریحاً می فرماید: که قرآن در شب نازل شده ، و باز شکی نیست که آن شب از شب های رمضان بوده ، برای این که در سوره بقره آیه 185 می فرماید: **(شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن)**.

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

و بهمین اعتبار می شود گفت : (ما قرآن را در فلان شب نازل کردیم). پاسخ دیگری که می توان گفت اینکه : کلمه قرآن همانطور که بر همه آیات بین دو جلد اطلاق می شود، بر بعض از آن نیز اطلاق می گردد، همانطور که بر سایر کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل و زبور نیز اطلاق می گردد، و این خود اصطلاحی است از قرآن کریم . آنگاه اضافه کرده : که اولین بخشی که نازل شده **(اقرأ باسم ربك الذي خلق)...** است که در شب بیست و پنجم رمضان نازل شد، در حالی که رسول خدا ﷺ در وسط بیابان بود، و به طرف خانه خدیجه می آمد، همینکه این آیات به وی وحی شد به خاطرش رسید از جبرئیل بیرون آمد، چگونه پروردگار خود را یاد کند، دوباره جبرئیل خود را به وی نشان داد و تعلیمش داد که بگوید: **(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين)** تا آخر سوره حمد، و سپس کیفیت نماز را به او یاد داد، و از نظرش غائب شد، رسول خدا ﷺ به خود آمد در حالی که اثری از جبرئیل نیافت ، تنها از آنچه دیده بود، تعبیری و کوفتگی در خود احساس کرد، تعبیری که همواره بعد از دیدن جبرئیل به او دست می داد، و چون اولین بار بود که به چنین منظره ای بر می خورد و نمی دانست که از طرف خدا مبعوث به نبوت و هدایت خلق شده ، لذا وقتی به خانه درآمد از شدت خستگی آن شب را تا به صبح خوابید، صبح آن شب مجددا فرشته وحی نزد او برگشت و این سوره را بر او نازل کرد: **يا ايها المدثر قم فانذر.**

آنگاه مفسر نامبرده می گوید پس معنای نازل شدن قرآن همین نازل شدن سوره حمد است ، که در ماه رمضان و مصادف با شب قدر نازل شده ، و اما آنچه در کتب شیعه دیده می شود که بعثت در روز بیست و هفتم رجب بوده ، روایاتی است که علاوه بر اینکه جز در بعضی از کتب شیعه که تاریخ تالیفش جلوتر از قرن چهارم هجرت نیست ، یافت نمی شود مخالف کتاب خدا نیز هست ، چون متوجه شدید که کتاب خدا نزول قرآن را در ماه رمضان دانسته .

سپس اضافه می کند: که در این میان روایات دیگری هست مؤید آن روایات که می گوید معنای نزول قرآن در ماه رمضان این است که قرآن قبل از بعثت رسول خدا ﷺ یک جا از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شد، و جبرئیل آن را در بیت المعمور به ملائکه املاء کرد، تا آنکه بعد از بعثت به تدریج بر رسول خدا ﷺ نازل شد.

و این روایات اوهامی است خرافی که دست اجانب آنها را با روایات اسلام آمیخته کرده و به چند جهت مردود است ،

1 - مخالف کتاب خدا هستند 2 - لوح محفوظ را جزء ماورای طبیعت دانسته در حالی که لوح محفوظ عبارت است از عالم طبیعت و بیت المعمور عبارت است از کره زمین ، که با سکونت بشر معمور و آباد گشت ، این بود خلاصه گفتار آن مفسر.

توضیح بی پایگی و واهی بودن آن گفتار

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

زیرا اولاً این افسانه که وی از پیش خود درباره بعثت درست کرده و یا اینکه گفته اولین بخش نازل شده چیست (اقرء باسم ربك) وقتی نازل شد که رسول خدا ﷺ در راه بود، و بعد از آن سوره حمد نازل شد، و آنگاه نماز را به آن جناب تعلیم داده و آن حضرت داخل خانه شد و از خستگی به خواب رفت، و صبح آن شب سوره (مدثر) نازل شده، امر به تبلیغ نمود همه اینها مطالبی است که نه آیه محکمه دلالت بر آن دارد، و نه سنت قائمه، بلکه تنها و تنها قصه ای است تخیلی که نه با کتاب موافق است و نه با حدیث، و بیان ناسازگارش خواهد آمد.

و ثانیاً وی گفته: که بطور مسلم بعثت و نزول قرآن و امر به تبلیغ هر سه مقارن هم اتفاق افتاد، و در مقام تفسیر و توضیح این سخن گفته است: نبوت با نزول قرآن آغاز شد و رسول خدا ﷺ تنها در یک شب نبی و غیر رسول بود، و صبح همان شب به مقام رسالت هم رسید، چون سوره (مدثر) او را امر به تبلیغ نمود، ولی این مفسر هرگز نمی تواند بر طبق گفته های خود دلیلی از کتاب یا سنت بیاورد، و عجب اینجا است که مسأله را از مسلمات گرفته، در حالی که چنین نیست اما از نظر سنت مسلم نیست برای اینکه کتب سنت چه آنها که علمای اهل سنت تالیف کرده اند، و چه آنها که علمای امامیه تالیف کرده اند، همه بعد از دو قرن و بیشتر از عصر رسول خدا ﷺ تدوین شده اند، هر چند که مفسر نامبرده این اشکال را منحصر به کتب شیعه وارد دانسته، ولی تمامی کتب عامه نیز اینطور بوده اند، اگر در روایات شیعه دسیسه شده باشد. در روایات عامه نیز شده است و اما کتب تاریخ علاوه بر اینکه متعرض این جزئیات نشده احتمال دسیسه در آنها بیشتر است، و اگر بیشتر هم نباشد حداقل مانند کتب حدیث در معرض آن بوده است.

و اما کتاب خدا که برای هر اهل فنی روشن است که دلالت آیات آن بر مسأله بعثت قاصرتر از دلالت روایات است ، بلکه می توان گفت آیات قرآن بر خلاف آنچه مفسر نامبرده در مسأله بعثت گفته دلالت دارد، و رسماً افسانه و بافته های او را تکذیب می کند، چون سوره علق بطوریکه اهل حدیث گفته اند و به شهادت پنج آیه اول آن اولین سوره ای بوده که بر رسولخدا ﷺ نازل شده

،
و احدی از مفسرین نگفته و حتی احتمالش را هم نداده که تکه تکه نازل شده باشد، و حداقل احتمال می دهیم که یک باره نازل شده باشد، مشتمل بر این نکته است که رسولخدا ﷺ در انظار مردم نماز می خوانده ، و بعضی از مردم او را از این کار نهی می کردند، و در مجالس قریش از او بدگوئی می کرده اند، و اگر قبل از سوره علق قرآن بر آن جناب نازل نشده بود، پس رسول خدا ﷺ چگونه نماز می خوانده ، و در نمازش چه می گفته ؟ سوره علق هم از نماز به غیر از امر سجده که دستوری دیگر نداده ، پس معلوم می شود آن جناب قبل از سوره علق نمازی داشته و کسانی بوده اند که آن جناب را از نماز نهی می کرده اند، و از نهی خود دست بردار نبوده اند، مگر اینکه بگوئی منظور از این نمازگزار شخصی دیگر غیر از رسولخدا ﷺ است ، و این حرف بطلانش روشن است ، برای اینکه در آخر سوره به خود آن جناب خطاب نموده می فرماید: (کَلَّا لَا تَطَعَهُ) آن کسی را که به تو می گوید نماز مخوان اطاعت مکن ، بلکه همچنان خدا را سجده کن ، و به او نزدیک شو.

آیاتی از قرآن کریم که دلالت می کند پیامبر ﷺ قبل از بعثت و نزول قرآن هم نبی بوده و هم نماز می خوانده است

اینک آیاتی از همین سوره که دلالت بر بطلان قول مزبور دارد: (ارایت الذی ینهی عبدا اذا صلی ارایت ان کان علی الهدی . او امر بالتقوی . ارایت ان کذب و تولى . ا لم یعلم بان الله یری ؟ . کلا لئن لم ینته لנסفعا بال ناصیه . ناصیه کاذبه خاطئه . فلیدع نادیه . سندع الزبانیه . کلا لا تطعه و اسجد و اقترب) .

پس از این سوره استفاده می شود که رسول خدا ﷺ قبل از نازل شدن اولین سوره از قرآن هم نماز می خوانده ، و خود بر طریق هدایت بوده و احیانا دیگران را هم امر به تقوا می کرده ، و این همان نبوت است ، ولی رسالت نیست ، و بهمین جهت این وضع آن جناب را انذار ننماید ، پس آن جناب قبل از بعثت هم نبی بوده ، و نماز می خوانده ، با اینکه هنوز قرآن بر او نازل نشده بود ، و سوره حمد که جزء نماز است نیامده ، و مأمور به تبلیغ نشده بود .

و اما سوره حمد ، مدتھا بعد از بعثت نازل شد ، و اگر نزولش بلا فاصله بعد از سوره علق بود ، و بقول این مفسر در قلب رسول خدا ﷺ خطور کرده بود جا داشت بفرماید: (قل بسم الله الرحمن الرحیم ، الحمد لله رب العالمین ...) و یا بفرماید: (بسم الله الرحمن الرحیم قل الحمد لله رب العالمین ...) مترجم :

(چون سوره علق به عبارتی آغاز شده که معنای (قل) را می دهد اگر سوره حمد هم بلافاصله با آن سوره نازل شده بود باید کلمه (قل) و یا (اقرء) در اول آن قرار می داشت) .

و نیز لازم بود که در این سوره گفتار در جمله (مالك يوم الدين) تمام شود زیرا بقیه سوره از غرض بیگانه است از طرفی ختم شدن سوره در جمله (مالك يوم الدين) از نظر بلاغت قرآن شریف مناسب تر و لایق تر بود.

استدلال به آیاتی از سوره های محر و مدثر بر رد گفتار مفسر مذکور

بله در سوره حجر که به شهادت مضامین آیاتش از سوره های مکی است و بیانش خواهد آمد فرموده: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) و مراد از کلمه (سبع مثانی) سوره حمد است که در آیه شریفه در مقابل قرآن عظیم قرار گرفته و این منتهای درجه تجلیل و تعظیم از سوره حمد است و لیکن با همه این احوال سوره حمد قرآن نامیده نشده بلکه هفت آیه از آیات قرآن معرفی شده به دلیل اینکه آیه: (کتاباً متشابهاً مثانی) همه قرآن مثانی خوانده شده و در آیه سوره حجر سوره حمد هفت عدد از آن مثانی خوانده شده. و با این حال از آنجا که سوره حجر مشتمل بر نامی از سوره حمد است معلوم می شود سوره حمد قبل از سوره حجر نازل شده.

و نیز از آنجائی که سوره حجر مشتمل بر آیه (فاصدع بما تومروا عرض عن المشركين انا كفيناك المستهزين...) می فهمیم که رسول خدا ﷺ مدتی دست از انذار کشیده بود و در این آیه مجدداً مامور بدان شده که می فرماید: (فاصدع) پس از سوره حجر دو چیز شد یکی ترک انذار و دیگر نزول سوره حمد قبل از آن و شما از کجا ثابت می کنید که نزول حمد قبل از ترک انذار بوده؟.

و اما سوره مدثر و مطالبی را که مشتمل است چون آیه قم (فانذر) اگر گفته شود همه آن یک باره نازل شده حال آیه: (قم فانذر) حال آیه: (فاصدع بما تومروا) در سوره حجر است و نیز حال جمله (وعرض عن المشركين) در سوره

حجر حال جمله (ذری و من خلقت وحیدا) در سوره مدثر است و هر دو مضمونی نزدیک به هم دارند،

از هر دو فهمیده می شود اولاً کسانی مزاحم دعوت رسول خدا ﷺ بوده اند و در ثانی رسول خدا ﷺ مدتی انذار را تعطیل کرده بود. و چنانچه سوره مدثر قطعه قطعه نازل شده باز از سیاق آن بر می آید که تنها صدر آن در آغاز رسالت نازل شده و بقیه بعد از تعطیل انذار آمده است .

رد بخش های دیگری از گفتار این مفسر

و ثالثاً اینکه می گوید: (روایاتی که می گوید قرآن قبل از بعثت و یکپارچه در شب قدر از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شده و بعد از بعثت به تدریج از بیت المعمور بر رسول خدا ﷺ نازل می شده روایاتی است جعلی و خرافی چون مخالف کتاب است و مضمونی مستقیم ندارد، بلکه مراد از لوح محفوظ عالم طبیعت و مراد از بیت المعمور کره زمین است) گفتاری است خطا و افتراء و به دلیل اینکه اولاً: ظاهر هیچ آیه ای از آیات قرآن مخالف با این روایات نیست و بیانش از نظر خواننده گذشت .

و ثانیاً: در روایات نامبرده فرموده اند: قرآن قبل از بعثت ، یک جا به بیت المعمور نازل شد، و کلمه یک جا را مفسر نامبرده در اثر دقت نکردن در روایات اضافه کرده و ثالثاً: تفسیر لوح محفوظ به عالم طبیعت تفسیری است بسیار زشت و خنده آور، و ما نمی دانیم بنا به گفته وی به چه مناسبت عالم طبیعت در کلام خدا لوح محفوظ خوانده شده ؟، آیا از این جهت است که عالم طبیعت از تغیر و دگرگونی محفوظ است ؟ که عالم طبیعت جای همه دگرگونی ها است چون عالم حرکات است و ذوات موجودات سیال و صفاتشان هر لحظه در تغیر است .

و یا از این جهت لوح محفوظ خوانده شده که تکوینا و یا تشریعا از فساد و تباهی محفوظ است ؟ که این نیز خلاف واقع است ، برای اینکه عالم طبیعت عالم کون و فساد است . و یا بدین جهت بوده که از اطلاع اغیار محفوظ است یعنی غیر اهل اطلاع کسی از اسرار آن آگاه نیست همچنانکه آیه شریفه : **(انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)**¹ خبر می دهد؟ که این نیز صحیح نیست برای اینکه ادراک هر صاحب ادراکی نسبت به عالم طبیعت یکسان است .

و بعد از همه این اشکالات اشکال مهمی که به وی وارد است این است که این مفسر در توجیه نازل شدن قرآن در ماه رمضان هیچ وجه صحیحی که هم در جای خود صحیح باشد، و هم لفظ آیه آن را بپذیرد، نیاورده ، چون خلاصه گفتارش این شد که معنای جمله **(انزل فیه القرآن)** این است که **(کانما انزل فیه القرآن)** یعنی گویا قرآن در ماه رمضان نازل شده و معنای آیه **(انا انزلناه فی لیلۃ کانا انزلناه فی لیلۃ)** است ،

یعنی گویا ما قرآن را در یک شب نازل کردیم ، و حال آنکه نه اهل لغت چنین معنایی از چنین عبارتی می فهمد، و نه اهل عرف و آشنای به سیاق کلام . و اگر جایز باشد کسی بگوید نزول قرآن در شب قدر به خاطر نزول سوره حمد است ، که مشتمل بر رووس مطالب قرآن است ، باید جایز باشد که دیگری بگوید معنای نزول قرآن نزول همه آن ، یعنی اجمال معارف آن است بر قلب رسول خدا (ﷺ)، و هیچ مانعی هم ندارد که کسی این حرف را بزند و بیانش در سابق گذشت .

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

ورد استعمال کلمه (ناس)

هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان

کلمه ناس - که عبارت است از طبقه پائین افراد جامعه که سطح فکرشان نازلترین سطح است ، بیشتر در همین طبقه اطلاق می شود چنانکه آیه : (و لکن اکثر الناس لا یعمل مون و آیه : و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون) اطلاق گردیده ، معلوم می شود ناس معنایی اعم از علما و غیر علما دارد.

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

اما خواصی از مردم که در ناحیه علم و عمل تکامل یافته اند، واقتباس از انوار هدایت الهیه و اعتماد به فرقان میان حق و باطل را دارند، قرآن کریم برای آنان بینات و شواهدی از هدایت است ، و نیز برای آنان جنبه فرقان را دارد، چون این طبقه را به سوی حق هدایت نموده ، حق را برایشان مشخص میکند، و روشن می کند که چگونه باید میان حق و باطل فرق گذاشت ، همچنانکه فرمود: (یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، و یخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و یهدیهم الى صراط مستقیم).

از اینجا علت اینکه چرا میان (هدی) و میان (بینات من الهدی) مقابله انداخت ؟ روشن می گردد، چون مقابله میان آن دو مقابله میان عام و خاص

است ، قرآن برای بعضی افراد هدایت ، و برای بعضی دیگر بیناتی از هدایت است .

فمن شهد منكم الشهر فليصمه

کلمه شهادت به معنای حاضر بودن در جریان ، و اطلاع یافتن از آن است ، (وقتی می گوئیم من در وقوع فلان امر شاهد بودم ، یعنی حاضر بودم ، و در نتیجه حضورم از جریان اطلاع یافتم)، و شاهد ماه رمضان بودن ، به این معنا است که انسان همچنان زنده و هوشیار بماند، تا ماه رمضان فرا رسد، و آدمی از فرا رسیدنش آگاه شود، و این شهادت هم نسبت به تمامی ماه صادق است ، و هم نسبت به بعضی از آن ، (مانند اینکه آدمی در اوائل ماه ، مسافر باشد و در اواخر آن حاضر شود)

و اما اینکه مراد از شهود شهر این باشد که انسان شاهد رویت هلال رمضان باشد در حالی که مسافر هم نباشد، صحیح نیست چون دلیلی در لفظ آیه بر آن نیست ، بلکه از راه ملازمه آنهم در بعضی از اوقات و به کمک قرائن می توان چنین معنایی را بر آیه تحمیل کرد، و لیکن در آیه هیچ قرینه ای بر این معنا وجود ندارد.

ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

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

يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر، ولتكملوا العدة

کانه این جمله می خواهد مجموع مطالب آیه را تعلیل کند، هم است ثنا شدن مریض و مسافر و افطار کردن آن دو در ماه رمضان را، و هم روزه گرفتن در

ایام دیگر سال را، چیزی که هست اینکه جمله اول مطلب اول را تعلیل می کند و می فرماید چون خدا سهولت را برایتان خواست ه ، و جمله آخر یعنی (و لتكملوا العده) مطلب بعد را و می فرماید اینکه گفتیم به همان عدد از روزهای دیگر سال را روزه بگیرید برای این بود که تکمیل سی روز امری واجب است .

و حرف لام در جمله (ولتكملوا العده) الخ لام غایت است ، و جمله عطف است بر جمله : (یرید) الخ ، چون آن جمله نیز مشتمل بر معنای غایت بود، و تقدیر کلام این است که : اگر ما شما را دستور دادیم که در سفر و مرض روزه را بخورید برای این بود که بار تکلیف شما را سبک کنیم ،

و هم برای اینکه عدد سی روزه را تکمیل کرده باشیم ، و بعید نیست که ایراد جمله : (ولتكملوا العده) باعث شده که دیگر مانند آیه قبلی حکم آن صورت را که روزه طاقت فرسا باشد بیان نکند چون هم بیان آیه قبلی برای اینجا نیز کافی بود و هم کلمه (سختی بر شما نخواست ه) دلالت بر آن می کرد.

ولتکبروا الله علی ما هدیکم ولعلکم تشکرون ...

ظاهر دو جمله مورد بحث بطوریکه لام غایت (البته غایت به معنای غرض که آن نیز اصطلاح دیگری است) اشعار دارد، این است که می خواهند غایت و نتیجه اصل روزه را بیان کنند، نه حکم است ثنای مریض و مسافر را چون وقتی می بینیم جمله شهر رمضان را مقید کرد به جمله : (الذی انزل فیہ القرآن ...)، می فهمیم که میان وجوب روزه رمضان و نازل شدن قرآن در رمضان یک نحوه ارتباط و پیوستگی وجود دارد، در نتیجه برگشت معنای غایت به این می شود که تلبس و اشتغال به روزه برای اظهار کبریائی حق تعالی است به خاطر اینکه قرآن را بر ایشان نازل فرمود، و ربوبیت خود و عبودیت بندگان را اعلام داشت ، و نیز بدین منظور بود که در مقابل اینکه به سوی حق هدایتشان فرموده و با کتاب خود برایشان حق را از باطل جدا کرده شکرش را بجای آرند.

و چون روزه وقتی متصف به این صفت می شود، یعنی وقتی شکر نعمت های خدا می شود که مشتمل بر حقیقت معنای روزه باشد، یعنی از روی اخلاص انجام شود، و روزه دار از آلودگیهای طبیعت پاک باشد، و از بزرگترین مشتهیات نفس چشم بیوشد، لذا دنبال آیه نفرمود: **(ولیتشکروا الله)**، چون شکر تنها با روزه واقعی محقق می شود، بلکه در مقابل فرمود: **(ولتکبروا الله علی ما هدیکم)** برای اینکه تکبیر و بزرگداشت خدا با صورت روزه هم انجام می شود، چه اینکه این صورت، حقیقت هم داشته باشد و یا نداشته باشد، و بهمین جهت مسأله شکر را با کلمه **(لعل امید است)**، از تکبیر جدا کرد، و فرمود، **(ولتکبروا الله علی ما هدیکم، ولعلکم تشکرون)** همانطور که در اول آیات، در باره روزه فرمود: **(لعلکم تتقون)**.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات روزه ونزول قرآن)

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

روزه فقط برای من است ، و من خود جزای آن را می دهم .

مؤلف : این روایت را شیعه و سنی البته با مختصر اختلافی نقل کرده اند و وجه اینکه روزه برای خدای سبحان است این است که تنها عبادتی است که از امور عدمی تشکیل می شود، بخلاف عبادتهای دیگر، از قبیل نماز، و حج و امثال آن ، که از امور وجودی ترکیب می یابد، و یا حداقل امور وجودی هم در آنها دخالت دارند، و معلوم است که فعل وجودی نمی تواند محض و خالص در اظهار عبودیت عبد و ربوبیت رب سبحان باشد، چون خالی از تقایص مادی و آفت محدودیت و اثبات انانیت نیست ، و ممکن است در انجام آن قصد غیر خدا هم به میان آید، و سهمی از آن را برای غیر خدا انجام دهد، چنانکه در موارد ریا و سمعه و سجده برای غیر خدا این آفتها مشاهده می شود، بخلاف عملی که همه اش نفی است ، یعنی روزه که عبارت است از نخوردن ، ننوشیدن ، و فلان و بهمان نکردن ، که صاحبش خود را بالاتر از اسارت در برابر مادیات می بیند، و با خویشتن داری خود را از لوث شهوات نفس پاک نگه می دارد، و این امور عدمی چیزی نیست که غیر خدا هم سهمی از آن داشته باشد، زیرا امری است تنها میان بنده و پروردگارش و طبعا کسی جز خدا از آن با خبر نمی شود.

و اینکه فرموده : **و (انا اجزی به)** اگر کلمه **(اجزی)** را به صیغه معلوم بخوانیم ، یعنی من جزای آن را می دهم آن وقت دلالت می کند بر اینکه در

دادن اجر به بنده ، کسی میان او و خدا فاصله و واسطه نمی شود، همانطور که بنده هم در بندگی و عبادت خدا به وسیله روزه کسی را دخیل قرار نداد، و نگذاشت کسی از روزه داریش با خبر شود، چنانکه در باره صدقه آمده است : صدقه را تنها خدا می گیرد، و بین صدقه دهنده و خدا کسی واسطه نیست ، و در قرآن هم آمده : **(یاخذ الصدقات)** و اما اگر **(اجزی)** را به صیغه مجهول بخوانیم ، معنایش این می شود: (خود من جزای روزه قرار می گیرم) آن وقت عبارت کنایه می شود از نزدیکی روزه دار به خدای تعالی .

(دو روایت در کیفیت روزه گرفتن پیامبر اسلام ﷺ)

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

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که رسول خدا ﷺ در اوائل بعثت مدتی پشت سر هم روزه می گرفت ، بطوریکه اشخاص مطلع می گفتند دیگر ترک نمی کند و سپس مدتی روزه را ترک می کرد بطوریکه اشخاص می گفتند دیگر روزه نمی گیرد، بعد از مدتی این رسم را رها کرد، یک روز روزه می گرفت ، و یک روز افطار می کرد، که این همان روزه داوود پیغمبر است ، بعد از مدتی این رسم را کنار گذاشت ، و در هر ماه ایام البیض آن ماه یعنی (سیزده و چهارده و پانزدهم)

آن را روزه می گرفت ، و سپس این را هم ترک کرد، و در هر ده روز دو پنجشنبه و بین آن دو یک چهارشنبه روزه می گرفت ، و این رسم را تا آخر عمر ادامه داد.

و از عنبسه العابد روایت شده که گفت: رسول خدا ﷺ در ایامی که از دنیا رفت، در این رسم و برنامه بود که همه ساله شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه می گرفت.

مؤلف: اخبار از طریق اهل بیت (علیهم السلام) در این باب بسیار است، و این همان روزه سنتی است که رسول خدا ﷺ می گرفت و گرنه روزه واجب تنها همان روزه رمضان است.

روایاتی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل آیه (اكتب عليكم الصيام)

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه: (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) فرموده: این مخصوص است.

و از جمیل روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه: (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام)، و (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القتال) پرسیدم، فرمود: همه این خطاب ها شامل حال گمراهان و منافقین و خلاصه تمامی افرادی که به ظاهر شهادت به توحید و نبوت و معاد داده اند می شود.

و در فقیه از حفص روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: روزه ماه رمضان قبل از امت اسلام بر هیچ امتی واجب نبود، عرضه داشتم: پس اینکه خدای عزوجل می فرماید: (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) چیست؟ فرمود: بله ماه رمضان قبل از امت اسلام روزه اش واجب بوده، اما نه بر امتها بلکه تنها بر انبیای آنان، خداوند امت اسلام را بر سایر امم برتری داده، چیزی را که بر رسول خود واجب کرده بود بر امتش هم واجب فرمود.

مؤلف: این روایت به خاطر اینکه اسماعیل بن محمد در سند آن هست ضعیف است، و این معنا در روایتی دیگر از عالم (علیه السلام) آمده که آنهم مرسل

است ، یعنی اصلاً سندش ذکر نشده ، و به نظر می رسد هر دو روایت یکی باشد، و به هر حال از اخبار آحاد است ، و ظاهر آیه هم مساعد با این نیست که مراد از جمله (کما کتب علی الذین من مقام) مقام زمینه چینی و تشویق و ترغیب بوده ، تصریح به اسم آن انبیا از کنایه بهتر و مؤثرتر بود، و خدا دانا است .

چند روایت در باره معنای (قرآن) ، (فرقان) و (کتاب)

و در کافی از کسی که از امام صادق (علیه السلام) سؤال نموده روایت کرده که گفت : پرسیدم آیا کلمه (قرآن) و کلمه (فرقان) به یک معنا است ؟ و یا هر یک معنایی جداگانه دارد؟ فرمود: قرآن همه کتاب خدا است ، و فرقان تنها آن آیاتی است که احکام واجب را در بر دارد.

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

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

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

رمضان بدون اینکه کلمه ماه قبل از آن آید و نیز کلمه رمضان دو رمضان در روایات وارده از رسول خدا ﷺ و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار آمده ، و این جدا بعید است که احتمال دهم هر جا کلمه رمضان در احادیث آمده شهر رمضان بوده ، و راوی کلمه شهر را از آن انداخته باشد.

روایاتی در زیر آیه (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و حکم روزه ماه

رمضان برای مسافرو مریض

و در تفسیر عیاشی از صباح بن نباته روایت شده که گفت: من به امام صادق (ع) عرضه داشتم: ابن ابی یعفور به من دستور داد چند مسأله را از شما بپرسم حضرت پرسید آن مسائل چیست؟ عرضه داشتم: او از شما می پرسد: وقتی ماه رمضان آمد و من در منزل باشم آیا جایز است مسافرت کنم؟ فرمود: خدای تعالی می فرماید: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، پس هر کس ماه رمضان را درک کند و در میان خانواده اش باشد نمی تواند مسافرت کند،

مگر برای حج و یا عمره، و یا برای طلب مالی که می ترسد اگر به دنبالش نرود تلف بشود.

مؤلف: و این نکته استفاده لطیفی است که امام از اطلاق آیه برای حکم کراهت سفر کرده است چون مسافرت در رمضان جایز است اما با کراهت. و در کافی از علی بن الحسین (ع) روایت آورده که فرمود: اما روزه در سفر و در حال مرض، عامه در آن اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: مریض و مسافر می تواند روزه بگیرد، و بعضی دیگر گفته اند نباید بگیرد، طایفه سوم گفته اند مختار است، اگر خواست بگیرد و اگر نخواست نگیرد، ولی ما می گوئیم باید در این دو حال حتما روزه را بشکند، و افطار کند، (منظور این است که روزه نباید بگیرد، پس اگر در سفر و یا حال مرض روزه بگیرد روزه اش درست نیست باید آن چند روز را دوباره قضا کند) برای اینکه خدای عزوجل می فرماید، (فمن كان منكم مریضا او علی سفر فعدة من ايام اخر).

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز نقل کرده است .
و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله
(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فرموده: چقدر این بیان برای کسی که
تعقلش کند روشن است! برای اینکه در عبارتی کوتاه این معنا را رسانده، که
هر کس ماه رمضان را درک کرد باید روزه اش را بگیرد، و هر کس در ماه
رمضان مسافرت کرد باید روزه اش را بخورد.

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

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت آمده که گفت: من از امام (علیه السلام)
از معنای جمله: (و علی الدین یطیقونه فدیة طعام مسکین) پرسیدم فرمود: منظور
بیماران و سالخوردگانی است که توانائی روزه گرفتن ندارند.

و باز در همان تفسیر از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر همان آیه نقل کرده، که
فرمود: منظور سالخورده و کسی است که عطش آزارش می دهد.

و نیز در همان تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود منظور
زنی است که از جان فرزندش بترسد و سالخوردگانی که روزه برایشان طاقت
فرسا باشد.

مؤلف: روایات در تفسیر آیه، از ائمه (علیهم السلام) بسیار است، و در روایت
ابی بصیر مراد از مریض آن بیمارانی اند که قبل از ایام ماه رمضان بیمار باشند و
نتوانند قضای روزه رمضان را در سایر ایام سال بجا آورند، چون واضح است که

کلمه (مريض) در جمله : (فمن كان منكم مريضاً) شامل مريض نامبرده نمی شود، و کلمه (عطاش) که در روایت آمده به معنای بیماری عطش است . (که ظاهراً همان مرض قند باشد).

دو روایت از امام صادق (علیه السلام) در باره تکبیر عید فطر و حکم شرعی آن

(مترجم) باز در همان تفسیر از سعید از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: در عید فطر هم تکبیر هست ، عرضه داشتم تکبیر که غیر از روز قربان نیست ، فرمود: چرا در عید فطر هم هست ، لیکن مستحب است که در مغرب و عشاء و فجر و ظهر و عصر و دو رکعت نماز عید گفته شود.

و در کافی از سعید نقاش روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای من در شب عید فطر تکبیر هست ، اما واجب نیست بلکه مستحب است ، می گوید، پرسیدم این تکبیر در چه وقت مستحب است ؟ فرمود در شب عید در مغرب و عشاء و در نماز صبح و نماز عید آنگاه قطع می شود، می گوید عرضه داشتم : چگونه تکبیر بگویم ؟ فرمود: می گوئی (الله اکبر، الله اکبر، لا اله الا الله ، و الله اکبر، الله اکبر و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدانا) و منظور از کلام خدا که می فرماید: (ولتکملوا العدة) همین است ، چون معنایش این است که نماز را کامل کنید. و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرده تکبیر کنید، و تکبیر همین است که بگوئید: (الله اکبر، لا اله الا الله ، و الله اکبر، و لله الحمد) راوی می گوید در روایت دیگری آمده که تکبیر آخر را چهار بار باید گفت .

مؤلف : اختلاف این دو روایت که یکی تکبیر را در ظهر و عصر نیز مستحب می داند و دیگری نمی داند ممکن است حمل شود بر مراتب استحباب ، یعنی دومی مستحب باشد، و اولی مستحب تر، و اینکه فرمود: منظور از (ولتکملوا العدة) اکمال نماز است شاید منظور این باشد که با خواندن نماز عید،

عدد روزه را تکمیل کنید و باز خود تکبیرات را بگوئید، که خدا شما را هدایت کرد، و این با معنایی که ما از ظاهر جمله **(ولتکبروا الله علی ما هدیکم ...)** فهمیدیم منافات ندارد، برای اینکه کلام امام استفاده حکم است حبابی از مورد وجوب است، نظیر آنکه در سابق در جمله **(فمن شهد منکم الشهر فلیصمه)** گذشت، که گفتیم از آن، کراهت مسافرت در ماه رمضان برای کسی که اول ماه را درک کند استفاده کرده اند، و اختلاف آخر تکبیرات در دو جای روایت اخیر مؤید این احتمال است که بعضی داده و گفته اند در جمله **(ولتکبروا الله علی ما هدیکم)** تکبیر به دلیل اینکه با حرف (علی) متعدی شده متضمن معنای حمد است.

و در تفسیر عیاشی از ابن ابی عمیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرضه داشتم: فدایت شوم احادیثی که در بین ما بر سرزبانها جریان دارد مبنی بر اینکه رسول خدا ﷺ بیست و نه روز روزه می گرفت، بیشتر است از احادیثی که می گوید، سی روز روزه می گرفت؟ آیا احادیث اول درست است؟ فرمود یک کلمه از آنها سخن خدا نیست، و رسول خدا ﷺ غیر از سی روز روزه نگرفته، و علتش هم این است که قرآن می فرماید: **(ولتکملوا العدة)** و آیا رسول خدا ﷺ آن را ناقص می کرد؟

مؤلف: اینکه امام فرمود: (آیا رسول خدا ﷺ آنرا ناقص می کرد) است فهمی است انکاری، و روایت دلالت دارد بر بیانی که ما کردیم، و گفتیم ظاهر تکمیل، تکمیل ماه رمضان است.

و در محاسن برقی از بعضی راویان شیعه نقل کرده که او بدون ذکر سند گفته منظور از تکبیر در جمله **(ولتکبروا الله علی ما هدیکم)** تعظیم، و منظور از هدایت، ولایت است.

مؤلف: اینکه هدایت به معنای ولایت باشد از باب تطبیق کلی بر مصداق است و ممکن است از قبیل همان قسم بیاناتی باشد که نامش را تاویل گذاشته اند، چنانکه در بعضی از روایات آمده و در معنای دو کلمه (یسر و عسر) فرموده اند: یسر ولایت و عسر مخالفت با خدا و دوستی با دشمنان خداست .

روایاتی درباره نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر

و در کافی از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم، که می فرماید: (شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن)،

چطور می فرماید قرآن در ماه رمضان نازل شد، با اینکه در دو دهه بین اول و آخرش نازل شده؟ امام (علیه السلام) فرمود: قرآن در ماه رمضان یک باره به بیت المعمور نازل شد و سپس در طول بیست سال به تدریج به زمین نازل گردید، آنگاه فرمود: رسول خدا ﷺ فرموده صحف ابراهیم در اولین شب از ماه رمضان نازل شد، و تورات در روز ششم رمضان، و زبور در هیجدهم رمضان و قرآن در بیست و سوم از ماه رمضان نازل شده .

مؤلف: این روایت را که کافی از امام صادق و آن جناب از رسول خدا ﷺ نقل کرده الدر المنثور به چند طریق آن را از واثله بن اسقع از رسول خدا ﷺ نقل کرده است .

و نیز در کافی و فقیه از یعقوب روایت کرده که گفت: مردی را شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) از شب قدر می پرسید، که آیا گذشته و یا همه ساله هست؟ فرمود: اگر شب قدر از بین برود، و برداشته شود، قرآن هم برداشته می شود.

گفتار ابن عباس درباره ماه رمضان و ليله مبارکه و بررسی گفتار او

و در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده که درباره ماه رمضان و ليله مبارکه و ليلة قدر گفت: ليلة قدر همان ليله مبارکه است که در ماه رمضان واقع است، که در آن ماه قرآن کریم از ذکر به بیت المعمور نازل شد، و بیت المعمور همان موقع ستارگان در آسمان دنیا است، که قرآن در آنجا قرار گرفت، و سپس به تدریج به رسول خدا ﷺ نازل شد، قسمتی در امر و قسمتی در نهی و آیاتی درباره جنگها نازل می شد.

مؤلف: این معنا از غیر ابن عباس مانند سعید بن جبیر نیز روایت شده، و از گفتار ابن عباس چنین بر می آید که این نظریه خود را از آیات قرآنی است فاده کرده، مانند آیه: (والذكر الحكيم) و آیات: (و کتاب مسطور فی رق منشور و البيت المعمور و السقف المرفوع) و آیات (فلا أقسم بمواقع النجوم، و انه لقسم لو تعلمون عظیم، انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)

و آیه: (وزینا السماء الدنيا بمصابيح و حفظا) که ارتباط گفتار ابن عباس با همه این آیات روشن است، تنها نقطه ابهامی که در کلام وی هست و معلوم نیست از کجای قرآن استفاده کرده، این است که گفته: محل ستارگان، آسمان اول، و موطن قرآن است، و دلالت آیات سوره واقعه بر این معنا روشن نیست.

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

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

آیه 186 بقره

سوره بقره، آیه 186

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا فَلَيْسَتْ حِجَابًا لِي وَ
لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ. (186)

ترجمه آییه

و چون بندگان من از تو سراغ مرا می گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت
دع اکندگان را اجابت می کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان
نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند. (186)

بیان آییه

نکات و دقایقی که در آیه شریفه بکار رفته است

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا

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

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

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

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

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

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

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

و سابعا: وعده اجابت یعنی عبارت (اجابت می کنم دعای دعا کننده) را مقید کرد به قید (اذا دعان - در صورتی که مرا بخواند) با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست، چون مقید خواندن خدا است و قید هم همان خواندن خدا است و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: (ادعونی استجب لکم) و این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجاب دعا اهتمام و عنایت دارد.

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

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

سخن در معنای عبودیت

و کلمه (دعا) و (دعوت) به معنای این است که دعا کننده نظر دعا شده را به سوی خود جلب کند، و کلمه (سؤال) به معنای جلب فائده و یا زیادتیر کردن آن از ناحیه مسوول است، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا (مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می رود صدا می زنی، و می خوانی، تا روی خود را برگرداند، آن وقت چیزی از او می پرسی تا به این وسیله حاجت برآورده شود) پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست، علمی برای رفع جهل، و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیادتیر کردن خیر مسوول به طرف خود، و سوالهای دیگر.

مطلب دیگر اینکه، کلمه (عبودیت) همانطور که در سابق هم گفتیم به معنای مملوکیت است، البته نه هر مملوکیت، بلکه مملوکیت ان سان (پس گوسفند را عبد صاحبش نمی خوانند)،

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

و ملک خدای تعالی با ملک دیگران فرق دارد، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است، برای اینکه خدای تعالی که مالک بندگان خویش است، ملکش هم طلق است، و هم محیط به همه نواحی و جوانب بنده است، بندگان او نه در ذات خود مست قل از اویند، و نه در توابع ذاتشان، از صفات و

افعال و هر چیز دیگری که منسوب به ایشان است ، از قبیل همسر و اولاد و مال و جاه و غیره ، و جان کلام آنکه آنچه را که ملک یک بنده می دانیم چون می بینیم به نحوی از انحا نسبتی به آن بنده دارد، حال چه اینکه این نسبت حقیقی و به طبع باشد، مثل نسبتی که میان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست ، و یا نسبت وضعی و اعتباری باشد مانند نسبتی که میان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست ، این ملک را به اذن خدا مالک شده ، و این نسبت ها به وسیله خدا میان او و مایملکش برقرار گشته ، حال مایم لکش هر چه باشد خدای عز اسمه به او تملیک کرده ، او است که جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده ، و به بنده اش فرمود: جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن ، و اگر این نسبت را برقرار نمی کرد اصلا بنده ای موجود نمی شد، همچنانکه فرمود: **(قل هو اللّٰهی انشاکم و جعل لکم السّمع و الابصار و الافئدة و نیز فرموده: (و خلق کل شیء فقدره تقدیرا.**

پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است ، و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است ، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک تر است ، پس او قریب علی الاطلاق است ، همچنانکه خودش فرموده: **(و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون)** و نیز فرموده: **(و نحن اقرب الیه من حبل الوریذ)** و نیز فرموده: **(ان الله یحول بین المرء و قلبه)** و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است .

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

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگان به مالکیت
حقیقی ،

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

نه آنطور که یهود می پندارد، و می گوید: خدا وقتی موجودات را آفرید و در
آنها تقدیر و اندازه گیری کرد، کارش تمام شد، و زمام تصرفات جدید از دستش
بیرون شد، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می گیرد، و حتی خودش هم
نمی تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد، پس دیگر نسخ و بداء و است
جابت دعا مفهومی ندارد، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته .

و نه آنطور که جماعتی از این امت پنداشته اند، که خدا هیچ دخل و تصرفی
در اعمال بندگان خود ندارد، اینان (قدریه) هستند که رسول خدا
ﷺ لقب (مجوس این امت) به ایشان داده ، و شیعه و سنی روایت کرده اند که
فرموده: (القدرية مجوس هذه الامة) قدریه مجوس این امتند.

بلکه ملک خدای تعالی حتی بعد از راندن قضا و قدر در عالم ، و حتی در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقی است ، و هیچ موجودی مالک هیچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می شود، و آنچه او نخواهد، و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی شود، هر چند که (همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند، همچنانکه خودش فرموده : **(یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنی).**

پس روشن شد اینکه فرموده : **(و اذا سئلك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان)** همانطور که متعرض حکم مساءله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست ، و می فهماند علت نزدیک بودن خدا به بندگان همین است که دعا کنندگان بنده اویند، و علت اجابت بی قید و شرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است ، و بی قید و شرط بودن اجابت دعا، مستلزم بی قید و شرط بودن دعا است ، پس تمامی دعاهائی که خدا برای اجابت آن خوانده می شود مستجاب است .

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

البته در اینجا نکته ای است که نباید از نظر دور داشت ، و آن اینکه خدای تعالی وعده **(اجیب دعوة الداع)** خود را مقید کرده به قید(اذا دعان...)، و چون این قید چیزی زائد بر مقید نیست ، می فهماند که دعا باید حقیقتاً دعا باشد، نه اینکه مجازاً و صورت آن را آوردن ، آری وقتی می گوئیم : **(به سخن ناصح گوش بده وقتی تو را نصیحت می کند)**، و یا **(عالم را در صورتی که عالم باشد احترام کن)** منظورمان این است که آن نصیحتی را باید گوش داد که متصف به حقیقت خیر خواهی باشد. و آن عالمی را باید احترام کرد که حقیقتاً عالم باشد

یعنی به علم خود عمل کند، جمله: (اذا دعان) نیز همین را می فهماند، که وعده اجابت هر چند مطلق و بی قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتاً دعا کند، و علم غریزی و فطریش منشاء خواست ه اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، که به هر طرف می چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز.

بهمین جهت است که می بینید خدای تعالی تمامی حوائج انسانی را هر چند که زبان در خواست آن را نکرده باشد سؤ ال نامیده، و فرموده: (واتیکم من کلّ ما سالتموه، وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ان الان سان لظلم کفار) که به حکم این آیه انسانها در نعمتهائی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده اند، بلکه از شمردنش هم عاجزند، داعی و سائلند، چیزی که هست به زبان فطرت و پیشین خود دعا و سؤ ال می کنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق می یابند، و نیز فرموده: (یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هوفی شان) و دلالت این آیه بر آنچه گفتیم ظاهرتر و واضح تر است.

پس سؤ ال فطری از خدای سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی شود و به هدف اجابت ن می رسد، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله: (دعوة الداع اذا دعان)، به آن اشاره شده.

دو گونه دعا که به هدف اجابت نمی رسد

اول این است که دعا دعای واقعی نیست ، و امر بر دعا کننده مشتبه شده ، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته اش نشدنی است ، و از روی جهل همان را درخواست می کند، یا کسی که حقیقت امر را نمی داند،

و اگر بداند هرگز آنچه را می خواست در خواست نمی کرد، مثلاً اگر می دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او در خواست مرده زنده شدن است هرگز در خواست شفا نمی کند، و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند، البته دعا می کند و مرده زنده می شود، ولی یک شخص عادی که دعا می کند از است جابت مایوس است ، و یا اگر می دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهایی برای او در پی دارد دعا نمی کرد، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی شود.

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

پس در چنین دعائی شرط دوم (اذا دعان ، در صورتی که مرا بخواند) وجود ندارد، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست ، و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدائی دعا را مستجاب می کند که شریک ندارد، و خدائی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می دهد، او خدای پاسخگوی دعا نیست ، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سوال دعاشان مستجاب نیست ، زیرا دعایشان دعا نیست ، و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند.

آیات دیگری از قرآن در باب دعای و مضمون یگانه ای که همگی آنها بر آن دلالت دارد

این بود خلاصه گفتار ما در دعا، و آنچه که از آیه مورد بحث کردیم ، و با این بیان معانی سایر آیاتی هم که در باب دعا هست روشن می گردد مثل آیه : (قل ما یعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم) و آیه : (قل ارایتم ان اتیکم عذاب الله او اتکم الساعه ، اغیر الله تدعون ان کنتم صادقین ، بل اياه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء ، و تنسون ما کنتم تشرکون) و آیه شریفه : (قل من ینجیکم فی ظلمات البر و البحر ، تدعونه تضرعا و خفیه لئن انجینا من هذه لنکونن من الشاکرین ، قل الله ینجی کم منها ، و من کل کرب ، ثم انتم تشرکون .

پس همه این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان دعائی غریزی و درخواست ی فطری دارد، که به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت می خواهد، چیزی که هست در هنگامی که غرق نعمت و رفاه است ، دلش به اسباب وابسته است ، و آن اسباب را شریک پروردگارش می گیرد، و امر بر او مشتبه شده ، خیال می کند که از پروردگارش چیزی نمی خواهد، و دعائی نمی کند، با اینکه از غیر خدا چیزی نمی خواهد، چون هر چه باشد بالاخره انسانی دارای فطرت است ، و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی پذیرد.

به شهادت اینکه وقتی این سبب ها از کار می افتد و گرفتاریها روی می آورد، و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرک موهومش و شفیعان خیالیش همه به کناری می روند، آن وقت می فهمد که جز خدا کسی بر آورنده حاجتش و جوابگوی درخواستش نیست ، لذا مجدداً به توحید فطریش بر می گردد، و همه اسباب را از یاد می برد، و روی دل سوی خدای کریم می کند و خدا هم گرفتاریش را برطرف ساخته ، حاجتش را بر می آورد، و در سایه آسایشش می

پروراند، تا آنکه رفته رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود، دوباره بهمان وضعی که داشت یعنی سبب پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد.

آنچه از آیات مربوطه استفاده می شود اینست که مطلق عبادات دعا هستند

(47)

و نیز مانند آیه شریفه : **(و قال ربکم ادعونی است جب لکم ، ان الذین یستکبرون عن عبادتی سید خلون جهنم داخرین)** چونکه این آیه شریفه ، هم دعوت به دعا می کند، و هم وعده اجابت می دهد، و هم علاوه بر این دعا را عبادت می خواند، و نمی فرماید کسانی که از دعا به درگاه من است کبار می کنند، بلکه به جای آن می فرماید کسانی که از عبادت من است کبار می کنند. و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می خواند، برای اینکه اگر منظور از عبادت ، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا، است حقائق آتش نمی آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که است حقائق آتش می آورد، پس معلوم می شود مطلق عبادت ها دعایند (دقت بفرمائید).

با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می شود، مانند آیه شریفه : **(فادعوا لله مخلصین له الدین)** و آیه **(و ادعوه خوفا و طمعا، ان رحمه الله قریب من المحسنین)** و آیه شریفه : **(و یدعوننا رغبا و رهبا، و کانوا لنا خاشعین)** و آیه شریفه : **(ادعوا ربکم تضرعا و خفیه ، انه لا یحب المعتدین)** و آیه شریفه : **(اذ نادى ربه نداء خفيا (تا جمله) ولم اکن بدعائك رب شقيا)** و آیه شریفه : **(و یتجیب الذین آمنوا و عملوا الصالحات ، و یزیدهم من فضله)**.

و آیاتی دیگر که مناسب باب دعا است ، و این آیات ارکان اصلی دعا و آداب دعا کننده را که عمده اش اخلاص در دعا، و مطابقت قلب و زبان ، و بریدگی از اسباب ظاهری ، و توسل به خدای تعالی است ، بیان می کند، و آداب

دیگری را هم روایات به آن ملحق کرده ، از قبیل خوف و طمع ، و رغبت و رهبت ، و خشوع و تضرع ، و اصرار ، و ذکر ، و عمل صالح ، و ایمان ، و ادب حضور ، و امثال آن .

فلیستجیبوا لی و لیومنوابی

حرف (فاء) که بر سر جمله آمده ، مطلب را فرع و نتیجه مدلول جمله قبلی می کند، البته مدلول التزامی آن ، و می فهماند حال که معلوم شد خدا به بندگان نزدیک است ، و هیچ چیزی میان او و دعای بندگان حائل نیست ، و معلوم شد که او نسبت به بندگان خود و به درخواست هایشان عنایت دارد، و همین خدای مهربان بندگان را دعوت به دعا می کند، و خلاصه حال که معلوم شد خدا دارای چنین صفتی است ، پس بندگان معطل چه هستند، او را در این دعوتش اجابت کنند و به سویش رو آورند و ایمان بیاورند که خدائی است دارای چنین صفت ، و یقین کنند به اینکه او نزدیک است ، و دعایشان را اجابت می کند، تا در نتیجه شاید در دعا کردن به درگاه او موفق گردند.

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

شیعه و سنی روایت کرده اند که رسول خدا ﷺ فرمود: دعا سلاح مؤمن است .

و در کتاب عده الداعی است که در حدیث قدسی آمده : ای موسی از من آنچه احتیاج داری درخواست کن ، حتی علوفه گوسفند ، و نمک خمیرت را از من بخواه .

و در کتاب مکارم از آن جناب روایت کرده که فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است ، برای اینکه خود خدای عزوجل می فرماید: (قل ما یعبوا بکم ربی

لولا دعاؤکم) بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من هیچ اعتنائی به شما نخواهد کرد، این مضمون از امام باقر و صادق (علیهم السلام) نیز نقل شده .

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

و نیز در عدة الداعی از رسول خدا ﷺ روایت آورده که فرمود: خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی شود، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمین را علیه او قطع می کنم ، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی کنم ، و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی سازم ، و هیچ مخلوقی دست به دامن خود من نمی شود و چشم امید از مخلوق من نمی پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می کنم ، آن وقت اگر دعا کند اجابت می کنم ، و اگر حاجت بخواهد بر می آورم ، و اگر طلب آمرزش کند او را می آمرزم .

اخلاص در دعا به معنای ابطال اسباب عادی نیست .

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

توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می کند که برای حاجتش برآورده ای است ، که فعلش از او ت خلف نمی کند، و نیز درک می کند آنچه از سبب های ظاهری که وی دست به دامن آنها می زند سبب تام نیستند، و فعل و اثرشان از آنها تخلف می کند، که آن شاعر می گوید: (ناگهان سرکنگبین صفرا فزود).

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

آری انسان با کمترین دقت و توجه ملتفت به این نکته می شود، حال اگر سؤ الی کند و حاجتی بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد، از این برآورده شدن کشف می کند سوالش سؤ ال از پروردگارش بوده ، و حاجتی که داشته و از راه شعور باطنی خود آن را تشخیص داده از طریق اسباب ظاهری به درگاه پروردگارش رسیده ، و از آنجا به وی افاضه شده است ، و اگر همین حاجت را

از سببی از اسباب ظاهری بخواهد، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می کند به اینکه آن سبب، برآورده حاجتش نیست، بلکه خیال می کرده که آن سبب برآورده حاجتش می باشد، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت، آن سبب را در نظرش برآورده حاجت تصویر کرده، و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر او است.

مثالی که می توانیم در اینجا بیاوریم این است که، بسیار می شود انسان چیزی را دوست دارد، و به آن اهتمام می ورزد، تا آنکه آن را به دست می آورد و می بیند که همین محبوبش مزاحم و مضر به منافی است که برای او مهم تر و محبوبتر است،

ناگزیر از آن دست بر می دارد، و محبوب تر را می گیرد، و بسیار می شود که از چیزی نفرت دارد، و به خاطر حفظ منافعش از آن می گریزد، ولی تصادفاً به همان چیز بر می خورد، و می بیند بر خلاف آنچه می پنداشت از منافی که به خاطر آن از این می گریخت سودمندتر و بهتر است.

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

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

پس معلوم می شود انسان در زندگیش دو نظام دارد، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی، و نظامی دیگر به حسب تخیل، نظام فطریش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی شود، و اما نظام تخیلیش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می شود، چه بسا می شود که آدمی به حسب

صورت خیالیش چیزی را درخواست می کند، و جدا می طلبد. و نمی داند که با هم این سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می خواهد پس باید حدیث را به همین معنا توجیه کرد، و این همان معنائی است که از کلام علی (علیه السلام) که به زودی می آید که فرمود: (عطیه و بخشش به قدر نیت است)، به چشم می خورد.

و در عده الداعی از رسول خدا ﷺ روایت آورده که فرمود: در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید.

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

مؤلف: علتش این است که دعا در حال نومیدی و تردد کشف می کند از اینکه صاحبش در حقیقت درخواستی ندارد، که بیانش گذشت، و نیز روایت شده که هرگز چیز نشدنی را از خدا نخواهید.

فرمایشات پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره دعا

و باز در کتاب عده الداعی از رسول خدا ﷺ روایت آورده که فرمود: در حوائج خود به درگاه خدا فرع کنید، و در ناملازمات خود به او پناهنده شوید، و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید، که دعا مغز عبادت است، و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر آنکه دعایش را مستجاب می کند آنهم یا به فوریت، که در نتیجه ثمره اش در دنیا عاید او می شود، و یا با مدت که در نتیجه ثمره اش در آخرت عایدش می شود، و یا حداقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می دهد، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد.

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیرالمؤمنین به فرزندش حسین (علیه السلام) آمده: سپس خدای تعالی کلید همه خزینه های غیبش را در دست خود تو قرار داد، و آن این است که به تو اجازه داد از او مسئلت کنی، با این کلید که همان دعا است هر دری از درهای نعمتهای او را بخواهی می توانی بگشائی، و باران رحمت او را به سوی خود بیارانی، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد، که عطیه به قدر نیت است، و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر افتد که اجرش برایت بیشتر باشد، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است، و چه بسا چیزی از خدا بخواهی و خدا آن را بتو ندهد، بلکه بهتر از آن را بدهد، حال یا در دنیا و یا در آخرت، و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواسته است بلائی را از تو بگرداند، چون آنچه خواسته ای بلای جان تو است، زیرا بسیار می شود که از خدا چیزی بخواهی که مایه نابودی دین تو است، اگر آن حاجت را برآورند، دینت را از دست می دهی، پس بر تو باد که همیشه از خدا چیزی بخواهی که جمال و زیبائیش برایت بماند، و وزر و وبالش از بین برود، نه مال، که نه تنها برای تو نمی ماند، بلکه تو هم برای آن نمی مانی.

معنای اینکه فرموده اند: (عطیه به اندازه نیت است)

مؤلف: اینکه فرمود: (عطیه به مقدار نیت) است منظورش این بوده که استجابت همواره مطابق دعا است، پس آن چه سائل بر حسب عقیده قلبیش و حقیقت ضمیرش از خدا می خواهد، خدا به او می دهد، نه آنچه که گفتارش و لقلقه زبانش اظهار می دارد، چون بسیار می شود که لفظ آنطور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست، که بیانش گذشت، بنابراین جمله مورد بحث بهترین و جامع ترین کلمه است برای بیان ارتباط میان درخواست و اجابت.

و چگونه جامع ترین کلمه نباشد؟ با اینکه در کوتاه ترین عبارت موارد بسیاری از دعاهائی را که مستجاب نمی شود بیان کرده ، که چرا نمی شود؟ مانند موردی که اجابت طول می کشد، و موردی که خیر دنیائی مسؤول با خیر مهمتر دنیائی و یا آخرتی تبدیل می شود و مواردی که خواست ه دعا کننده به صورت دیگری غیر صورتی که خواست ه مستجاب می شود که سازگارتر به حال سائل است ، چون بسیار می شود سائل نعمتی گوارا درخواست می کند، که اگر فوراً به او داده شود گوارا نمی شود، لذا اجابتش تاخیر می افتد تا سائل تشنه تر شود،

و نعمت نامبرده گواراتر گردد، چون خودش در سؤ ال خود قید گوارا را ذکر کرده بود، پس در حقیقت خودش خواست ه که اجابتش تاخیر افتد، و همچنین مؤ من که به امر دین خود اهتمام دارد، اگر حاجتی را در خواست کند که برآورده شدن آن باعث هلاکت دین او می شود، و او خودش اطلاع ندا رد، و خیال می کند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تاءمین می کند، در حالی که سعادت او در آخرت او است ، پس در حقیقت در خواست او در خواست سعادت در آخرتش است نه دنیا، و بهمین جهت دعایش در آخرت مستجاب می شود نه در دنیا.

باز در عدة الداعی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ بنده ای دست خود به سوی خدای عزوجل نمی گشاید. مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می کند، بالاخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می گذارد، بنابراین هر وقت دعا می کنید دست خود را بر نگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید، و در خبری دیگر آمده : که به صورت و سینه خود بکشید.

(فلسفه دست بلند کردن در حال دعا که سیره پیامبر اسلام بوده است)

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

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

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

و اتفاقاً در روایتی که شیخ در مجالس خود با ذکر سند از محمد بن علی بن الحسین و برادرش زید از پدر آن دو از جدشان حسین بن علی (علیه السلام) روایت کرده، آمده که: رسول خدا ﷺ وقتی به دعا مشغول می شد دست خود را بلند

می کرد، و مناجات و دعا می نمود، به حالتی که یک فقیر گرسنه در گدائی به خود می گیرد، و همین معنا را عدة الداعی بدون ذکر سند نقل کرده است .

و در بحار از علی (علیه السلام) روایت کرده که مردی را شنید می گفت : بار الهای پناه می برم به تو از فتنه ، امام فرمود: معنای این دعای تو این است که خدایا پناه می برم به تو از مال و اولادم ، چون خدای تعالی فرموده : **(انما اموالکم و اولادکم فتنه)** پس اگر می خواهی به خداپناه ببری باید بگوئی : خدایا پناه می برم به تو از فتنه های گمراه کننده .

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

و در عدة الداعی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده ، که فرموده : خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی کند (یعنی کسی که بی فکر و بی توجه قلبی دعا می کند).

و نیز در عدة الداعی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدا دعای قلب بازیگر را قبول نمی کند.

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

و در کتاب دعوات تاءلیف راوندی آمده : که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده می فرماید: تو هر وقت بنده ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده ، نابودش کنم ، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می کند به خاطر ظلمی که تو به او کرده ای ، اگر می خواهی هم

نفرین تو را مستجاب می کنم ، و هم نفرین او را ، و اگر بخواهی است جابت
نفرین هر دو تان را تا روز قیامت تاءخیر می اندازم .

مؤلف : سر این معنا روشن است ، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع
خود مسئلت می نماید لابد به آن راضی هم هست ، و وقتی به آن راضی و
خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد ، وقتی
علیه ستمگر خودش نفرین می کند ، و انتقام را می خواهد به خاطر اینکه ظلم
کرده ، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد ، و آن را دوست
بدارد ، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه
خودش هم هست ، چون گفتیم او با نفرین کردنش می فهماند که انتقام از
ستمگر را دوست می دارد ، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست
بدارد ، که هرگز دوست نمی دارد ، به بلایی گرفتار می شود که آن را برای غیر
خودش درخواست کرده بود ، و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از
او سر نزده ، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده :
و يدع الانسان بالشر دعائه بالخير، و كان الانسان عجولا

سفارشات رسول خدا به ابوذر و توضیح برخی از جملات آن

و در عدة الداعی روایت کرده که رسول خدا به ابوذر فرمود: ای ابادر می
خواهی کلماتی به تو پیاموزم که خدای عزوجل به وسیله آنها به تو سود رساند؟
ابوذر می گوید گفتم : بله یا ﷺ فرمود: خدا را پاس دار ، تا خدا پاست بدارد ،
خدا را در نظر بگیر ، تا همه جا او را پیش رویت ببینی ، در حال رفاه و خوشی
به یاد او باش ، تا در حال شدت بیادت باشد ، و هر وقت خواستی درخواستی
کنی از خدا بکن ، و چون خواستی بی نیاز باشی این بی نیازی را از راه اعتماد
به خدا کسب کن ، پس بدان که قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد

جریان یافته ، و همه را نوشته ، و اگر تمامی خلائق جمع شوند تا خیری به تو برسانند که خدا برایت ننوشته ، نخواهند توانست .

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

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

و این معنا در ب عضی روایات به زبانی دیگر آمده ، مثلاً در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: کسی که از پیش دعا کرده باشد هنگام نزول بلا دعایش مستجاب می شود، و بعضی گفته اند: دعا صوتی است پسندیده که در رسیدنش به آسمان چیزی جلوگیری نیست ، و کسی که قبل از گرفتاری دعا نکرده باشد، دعای در هنگام نزول بلایش مستجاب نمی شود، و ملائکه می گویند این صدای کیست که تاکنون نشنیده و آن را نمی شناسیم ، (تا آخر حدیث).

و این معنا از اطلاق آیه : (نَسْأَلُ اللَّهَ فَتَنِيهِمْ)، استفاده می شود، و این معنا با روایاتی که می گوید: دعا با انقطاع از خلق رد نمی شود، منافات ندارد، برای

اینکه مطلق شدت و بلا غیر انقطاع کامل است (و از مجموع دو دسته روایات چنین بر می آید، آن کسی که در حال خوشی دعا ندارد، و با خدا کاری ندارد، در حال شدت هم انقطاع کامل برایش دست نمی دهد، باز هم که دعا کند گوشه چشمش به اسباب ظاهری است، نمی تواند به کلی از آنها قطع امید کند).

اشاره به رابطه دعا با اسباب عادی در فرمایش پیامبر ﷺ

و اینکه فرمود: (و چون درخواستی داشتی از خدا بخواه، و چون خواستی بی نیاز باشی با یاد خدا بی نیازی را به دست آر...)، ارشاد است به اینکه وقتی می خواهی درختی بکشی، و یا کمکی بطلبی، این سؤال و استعانت را حقیقتاً بکن، و سؤال و استعانت حقیقی آن است که از خدای تعالی بشود، چون اسباب عادی که در دسترس ما هست سببیتشان همه محدود به آن مقداری است که خدا برایشان مقدر کرده، نه آنطور که به نظر ما می رسد، و خیال می کنیم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاءثرند، بلکه این اسباب تنها طریقت و وساطت در ایصال دارند، و گرنه کار همه اش به دست خدای تعالی است.

بنابراین بر بنده خدا واجب است که در حوائج خود متوجه به جانب عزت، و باب کبریا شود، و هرگز به هیچ یک از اسباب ظاهری رکون و اعتماد نکند، گو اینکه خدای تعالی چنین تقدیر کرده، که امور جز از راه اسباب به جریان نیفتد، و لیکن سبب هر چه باشد چیزی است که خدا سببش کرده.

پس کلام امام دعوت به این معنا است که بندگان خدا به اسباب اعتماد نکنند، و همه اعتمادشان بر خدائی باشد که سببیت را به اسباب داده نه اینکه امام خواسته باشد مردم را به این اعتقاد هدایت کند که اسباب به کلی لغو و بی اثرند و هر وقت هر حاجتی دارند از غیر مجرای اسباب آن را طلب کنند، چون

چنین چیزی صحیح نیست ، و چنین توقعی بیجا است ، چطور ممکن است امام چنین چیزی ف رموده باشد، با اینکه اهل دعا در همین دعا کردنش سبب های زیادی به کار می برد، از قبیل قلب و زبان ، و در راه به دست آوردن حاجت خود همه ارکان وجود خود را بکار می گیرد، و همه اینها سببند.

این معنا را در انسان در نظر بگیر، که هر چه می کند با ابزارهای بدن خود می کند، اگر می دهد با دست می دهد، و اگر می بیند با چشم می بیند، و اگر می شنود با گوش می شنود، پس همین انسان اگر از خدا از کار افتادن اسباب را بخواهد مثل کسی می ماند که از من بخواهد چیزی به او بدهم ، اما بدون دست ، و یا به او بنگرم اما بدون چشم ، و یا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش ، و کسی که رکون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا، مثل کسی است که تمام امید و انتظارش به دست من باشد تا به سویی دراز شود، و چیزی به او بدهد، و یا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد، و یا همه رکونش به گوش من باش د تا سخن او بشنود، و در عین حال به کلی از وجود من غافل باشد، معلوم است که چنین کسی غافل و دیوانه است (چون ممکن نیست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببیند و به کلی از صاحب آن غافل باشد).

اعتقاد به جریان امور عالم تنها از مسیر اسباب خود سلب اختیار از خداوند

نمی کند

از سوی دیگر باید دانست اینکه می گوئیم : امور تنها از مسیر اسباب جریان می یابد، قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نمی کند و اختیار را از او سلب نمی سازد، همانطور که دیدیم در انسان باعث سلب قدرت و اختیار نشد، (در عین اینکه مجبور است هر چه می کند به وسیله اعضای بدنی خود کند، باز هم او را موجودی مختار می دانیم)، و این بدان جهت است که تحدید مذکور در حقیقت تحدید فعل است نه فاعل، زیرا بدون شک انسان قادر به دادن و گرفتن و دیدن و شنیدن هست، لیکن خود این اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمی شود، پس تقید به اسباب از آن فعل است نه فاعل.

خدای واجب تعالی هم همینطور است، او نیز قادر علی الاطلاق است، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است، مثلاً زید که خود فعلی از افعال خدا است، در عین حال وقتی زید می شود و به وجود می آید (آری مادام که مشخص نشود موجود نمی شود، انسانی است کلی که جایش تنها در ذهن است)

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

و اینکه فرمود: (پس بدانکه قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته ...)، با در نظر داشتن کلمه (پس) که در ابتدای آن است، جمله نتیجه جمله قبلی است که فرمود: (و هر وقت خواستی درخواست کنی از خدا بکن ...) و در حقیقت از قبیل ذکر علت است به دنبال معلول، و می خواهد بیان کند که به چه علت گفتیم اگر خواستی درخواست کنی از خدا بکن، و معنایش این است که حوادث همه از پیش نوشته شده، و از ناحیه خدای تعالی تقدیر شده است، و در حقیقت اسباب در پیش آمدن و نیامدن آن حوادث تاءثری ندارند، پس دیگر معنا ندارد از غیر خدا چیزی درخواست کنی، و به غیر خدا خود را بی نیاز سازی، و اما خدای تعالی سلطنت و ملکش ثابت و دائم و مشیتش نافذ است (کَلَّ یوم هوفی شان) در هر روزی کاری جدید دارد و چون معنای روایت این بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده: (و اگر تمامی خلق جمع شوند...)

فرمایش امام (علیه السلام) که دعا هم از قدر است و روایاتی در باره رد قضای الهی به سبب دعا

و یکی دیگر از اخبار مربوطه به دعا روایتی است که بسیاری از راویان آن را نقل کرده اند، و آن این است که امام فرمود: دعا خودش هم از قدر است. مؤلف: در این روایت به اشکالی که یهودیان و دیگران بر مسأله دعا کرده اند پاسخ داده شده، و اشکال این است که آن حاجتی که با دعا در طلبش بر می آیند یا از قلم قضا گذشته و یا نگذشته، اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می شود، و حاجت به دعا ندارد، و اگر نگذشته هر چه هم دعا کنیم فائده ندارد، پس در هیچ یک از دو فرض دعا فائده ندارد.

جوابی که گفتیم روایت داده این است که فرض اول که گفتیم پدید آمدن حاجت از قلم قضا گذشته ، این گذشتن قلم قضا باعث نمی شود که ما از اسباب وجود آن بی نیاز باشیم ، و دعا یکی از همان اسباب است که با دعا یکی از اسباب وجود آن محقق می شود.

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

از آن جمله در بحار از رسول خدا ﷺ روایت کرده که فرمود: (لا یردّ القضاء الاّ الدعاء) قضا را رد نمی کند مگر دعا.

و از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: (الدّعاء یردّ القضاء بعد ما ابرم ابراما) دعا قضا را بعد از آنکه تا حدی حتمی شده رد می کند.

و از امام ابی الحسن موسی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: بر شما باد دعا کردن ، که دعا و درخواست از خدای عزوجل بلا را رد می کند هر چند که آن بلا مقدر شده قضایش رانده شده باشد، و تا مرحله اجرا جز امضای آن فاصله ای نمانده باشد، در همین حال هم اگر از خدای تعالی درخواست شود آن بلا را به نحوی که خود می داند بر می گرداند.

و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: دعا قضای مبرم و حتمی را بر می گرداند، پس دعا بسیار کنید، که کلید همه رحمت ما و رستگاری ها و کلید بر آمدن هر حاجت است ، و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمی رسند مگر به دعا، چون هیچ دری نیست که وقتی بسیار کوبیده شود به روی کوبنده باز نگردد.

مؤلف: و در این روایت اشاره ای است به اصرار در دعا، و اینکه اصرار در دعا یکی از راههای است جابت آن است، سرش هم این است که دعا بسیار کردن، قلب را صفا می دهد.

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

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

فرمایشات امام صادق (علیه السلام) در شرایط استجابت دعا

و در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: لا يزال دعا در پس پرده است جابت هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

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

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ مردی از اصحابش که گفت: (دنبال اثر دو تا از آیه های قرآن می گردم پیدایش نمی کنم

یکی آیه: **(ادعونی استجب لکم)** است که هر چه دعا می کنیم است جابتی نمی بینیم فرمود: یعنی می پنداری خدا خلف وعده می کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی؟ عرضه داشتم نمی دانم علتش چیست، فرمود لیکن من علتش را برایت می گویم، کسی که خدا را در دستوراتش اطاعت کند، آنگاه در جهتی که باید، دعا کند دعایش اجابت می شود، عرضه داشتم جهت

دعا چیست ؟ فرمود: اینکه قبل از دعا خدا را حمد و تمجید گوئی ، و نعمت هائی که به تو داده بر شماری ، و شکر بگزاری ، و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستی ، آنگاه گناهان خود را بیاد آورده از آنها طلب مغفرت کنی ، آنگاه به دعا پردازی ، این است جهت دعا، آنگاه پرسید: آیه دوم چیست ؟ عرضه داشتم : آیه شریفه : (**و ما انفقتم من شیء فهو یخلفه**) است برای اینکه من انفاق می کنم و خلفی و اثری نمی بینم ، فرمود: آیا می پنداری خدای تعالی خلف وعده می کند؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود: پس چی ، عرض کردم : نمی دانم ، فرمود: اگر کسی از راه حلالش کسب روزی کند، و در راه حقش انفاق نماید یک درهم انفاق نمی کند مگر آنکه خدا نظیر و عوض آن را به او می دهد.

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

و در الدر المنثور است که ابن عمر گفت : رسول خدا ﷺ فرمود: خدا وقتی می خواهد دعای بنده را مستجاب کند حالت دعا به او می دهد. و نیز ابن عمر از رسول خدا ﷺ نقل کرده که فرمود: کسی که در دعا را به رویش گشوده باشند حتما درهای رحمت را نیز به رویش گشوده اند. و در روایتی دیگر فرموده از شما کسی که در دعا به رویش باز شود درهای بهشت به رویش باز شده .

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

نیز در الدرالمنثور است که معاذبن جبل از رسولخدا ﷺ نقل کرده که
فرمود: اگر خدا را به حق معرفت می شناختید، کوهها در برابر دعای شما
متلاشی می شدند.

سر اینکه فرمود (اگر خدا را به حق معرفت میشناختند کوهها در برابر دعای

شما متلاشی میشدند

مؤلف : سرش این است که جهل به مقام حق ، و سلطنت ربوبیت ، و رکون و اعتماد به اسباب ، رفته رفته این باور غلط را به انسان می دهد، که اسباب هم حقیقتاً مؤثرند، و این پندار را به حدی می رساند که هر معلولی را مستند به علت معهود و اسباب عادی بداند، و چه بسا می شود که انسان از این پندار غفلت دارد، و یا اصلاً چنین اعتقادی ندارد، لیکن این مقدار را معتقد است که این اسباب هر یک برای خود جائی دارد، که نمی شود سببی دیگر جای آنرا بگیرد، مثلاً ما می بینیم حرکت و سیر باعث نزدیکی به مقصد می شود، ولی با کمی پیشرفت در توحید این اعتقاد از ما زایل می شود، و حرکت را سبب مستقل نمی بینیم و می گوئیم مؤثر حقیقی خداست ، و حرکت جنبه واسطگی را دارد، ولی این اعتقاد بر ایمان می ماند که درست است مؤثر حقیقی خداست ولی اینطور هم نیست که حرکت ، هیچ اثر نداشته باشد، بلکه واسطه مؤثری است که چیز دیگر جای آن را پر نمی کند، و اگر حرکت و سیر نباشد نزدیکی به مقصد حاصل نمی شود.

و سخن کوتاه آنکه ما معتقدیم مسببات از اسباب خود تخلف نمی کنند، هر چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند، و تاءثر واقعی از آن خدای مسبب الاسباب باشد، و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی پذیرد، چون با سلطنت تامة الهیه منافات دارد، (علم به مقام خدای سبحان می گوید درست است که خدای تعالی چنین مقرر کرده که مثلاً در هنگام تحقق سیر و حرکت ، نزدیکی

به مقصد نیز محقق شود، و در هنگام وجود آتش حرارت نیز پیدا گردد، ولی چنین هم نیست که تنها وقتی آتش بود حرارت هم باشد، و یا وقتی آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمی باشد و خلاصه خدای تعالی با به کار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلکه همچنان قدرتش مطلقه است، می تواند واسطه ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند، همچنانکه در مورد معجزات می بینیم آتش هست اما نمی سوزاند، و یا خوردن نیست ولی سیری و سیرابی هست).

و همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادیه محال است، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست، هر جا خوردن و نوشیدن هست سیری و سیرابی هم هست و مانند اینها، در حالی که در بحث اعجاز گفتیم درست است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است،

و گریزی از آن نیست، و اما این ناموس باعث نمی شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد، بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می کند، انحصار آنها را انکار می نماید، بلکه در این بین، امور محال که عقل تحقق آنها را محال می داند، از محل بحث ما خارجند (چون چیزی که ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ایجاد آن، فرض ممکن الوجود شدن آن است، و ممتنع الوجود ممکن الوجود نمی شود)

حال که این معنا روشن گردید، می گوئیم: علم و ایمان به خدا ما را وادار می کند تا معتقد شویم به اینکه آنچه محال ذاتی نیست و عادت آن را محال نمی

داند دعای در مورد آن مست جاب است ، که قسمت عمده از معجزات انبیا هم مربوط بهمین است جابت دعا است .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله : (فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی) فرموده : یعنی ایمان بیاورند که من قادر هستم آنچه می خواهند به ایشان بدهم .

و در مجمع البیان می گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: معنای (و لیؤمنوا بی) این است که این معنا را محقق و ثابت کنند، که من می توانم خواسته آنان را بدهم و در معنای جمله : (لعلهم یرشدون) فرموده : یعنی شاید به اعتقاد حق برسند، و به سوی آن راه یابند.

آیه 187 بقره

سوره بقره ، آیه 187

احل لكم ليلة الصّيام الرّفث الی نسائکم هن لباس لکم و انتم لباس لهن علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفی عنکم فالان با شروهّن و ابتغوا ما کتب الله لکم و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجرثم اتموا الصّیام الی الیل و لا تباشروهّن و انتم عاکفون فی المسجد تلك حدود الله فلا تقربوها کذلک یبین الله آیاته للناس لعلهم یتقون (187)

ترجمه آیه

در شب روزه داری نزدیکی کردنتان با همسرانتان حلال شد ایشان پوشش شما و شما پوششی هستید برای آنان خدا دانست که شما همواره با انجام این عمل نافرمانی و در نتیجه به خود خیانت می کردید پس از جرمتان گذشت و این حکم را از شما برداشت حالا دیگر می توانید با ایشان درآمیزید و از خدا

آنچه از فرزند که برایتان مقدر کرده طلب کنید و از آب و غذا در شب همچنان استفاده کنید تا سفیدی شفق از سیاهی شب برایتان مشخص شود و آنگاه روزه بدارید و روزه را تا شب به کمال برسانید و نیز هنگامی که در مسجدها اعتکاف می کنید با زنان نیامیزید اینها که گفته شد حدود خداست زنهار که نزدیک آن مشوید اینچنین خدا آیات خود را برای مردم بیان می کند تا شاید با تقوا شوند.

(187)

بیان آیه

احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم

کلمه (احل) مجهول ماضی از باب افعال - احلال - به معنای اجازه دادن است ، و معنای مجهولش (اجازه داده شده) می باشد، و اصل کلمه (احلال) و ثلاثی مجرد آن از (ح ، ل ، ل) حل است ، که درست خلاف معنای عقد - گره - را معنا می دهد، (عقد) به معنای گره زدن و حل به معنای گره گشودن است ،

رعایت ادب در قرآن و استعاره ای لطیف درباره زوجین

و کلمه (رفت) به معنای تصریح به هر سخن زشتی است که تنها در بستر زناشوئی به زبان می آید، و در غیر آن مورد گفتنش نفرت آور و قبیح است، لیکن در اینجا به معنای آن الفاظ نیست بلکه کنایه است از عمل زناشوئی، و این از ادب قرآن کریم است، و همچنین الفاظ دیگری که در قرآن برای فهماندن عمل زناشوئی بکار رفته، از قبیل مباشرت، و دخول، و مس، و لمس و اتیان - آمدن، و قرب، همه الفاظی است که به طریق کنایه بکار رفته، و همچنین کلمه (وطی)، و کلمه (جماع)، که این دو نیز در غیر قرآن الفاظی است کنایتهی هر چند که کثرت است عمال آن در عمل زناشوئی، از حد کنایه بیرونش کرده، و آن را تصریح در آن عمل ساخته است، نظیر لفظ فرج و غائط که به معنای معروف امروزش از همین قبیل است یعنی در آغاز کنایه بوده، بعد تصریح شده، و اگر کلمه (رفت) را با حرف (الی) متعدی کرده، با اینکه احتیاج به آن نداشت، برای این بود که بطوریکه دیگران هم گفته اند معنای افضا را متضمن بود.

هن لباس لکم و انتم لباس هن

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

و این خود است عاره ای است لطیف که با انضمامش به جمله : (احل لکم
لیلة الصّیام الرفث الی نسائکم...)

، لطافت بیشتری به خود می گیرد، چون انسان با جامه عورت خود را از
دیگران می پوشاند، و اما خود جامه از نظر دیگران پوشیده نیست ، همسر نیز
همینطور است ، یعنی هر یک دیگری را از رفت به غیر می پوشاند، ولی رفت
خودش به او دیگر پوشیده نیست ، چون لباسی است متصل به خودش ، و
چسبیده به بدنش .

علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم ، فتاب علیکم و عفی عنکم
کلمه (تختانون) از مصدر اختیان ، و آن هم باب افتعال از خیانت است ، و
همان معنای خیانت را می دهد و بطوریکه گفته اند در اختیان معنای نقص
خواهیده ، و جمله : (انکم تختانون...)، دلالت بر معنای استمرار دارد، در
نتیجه می فهماند که از روز تشریع حکم صیام این خیانت در میان مسلمین
مستمر و دائمی بوده ، یعنی بطور سری خدا را نافرمانی و به خود خیانت می
کرده اند، و اگر این خیانتشان نافرمانی خدا نبود، دنبالش آیه توبه و عفو نازل
نمی شد، و این توبه و عفو هر چند صریح در این نیست که قبلش نافرمانی و
معصیتی بود، لیکن مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه هر دو کلمه با هم جمع شده
اند، ظهور در این معنا دارد

ناسخ بودن آیه شریفه حکم قبلی را مبنی بر حرمت عمل زناشوئی در شبهای
ماه رمضان (65)

و بنابراین پس آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم
روژه این بوده که در شب روزه زناشوئی هم حرام بوده ، و با نازل شدن این آیه
حلیت آن تشریع و حرمت ش نسخ شده ، همچنانکه جمعی از مفسرین نیز این

را گفته اند، و جمله (احل لكم ...) و همچنین جمله: (کنتم تختانون ...)، و جمله: (فتاب علیکم و عفا عنکم) و جمله (فالان باشروهن ... همه اشعار و بلکه دلالت بر این نسخ دارد، زیرا اگر قبلا عمل زناشوئی در شب روزه حرام نبود، حق کلام این بود که بفرماید: (فلا جناح علیکم ان تباشروهن) حرجی بر شما نیست که با زنان در آمیزید، و یا عبارتی نظیر آن، نه اینکه بفرماید (حلال شد بر شما) و این خیلی روشن است.

و بعضی گفته اند: آیه شریفه ناسخ نیست، چون در آیات روزه نسبت به عمل جماع و یا خوردن و شرب چیزی که حرمت را برساند نبوده، تا این آیه با حلال کردن آن ناسخ باشد، بلکه ظاهر قضیه چنانکه بعضی روایات هم که از طرق اهل سنت و جماعت رسیده به آن اشعار دارد این است که مسلمین وقتی حکم وجوب روزه نازل شد، و آیه (کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الدّین من قبلکم ...)، را شنیدند، فهمیدند که احکام اسلام و مسیحیت از جمیع جهات مساویند، و همانطور که گفته اند مسیحیان عمل زناشوئی و اکل و شرب را در اول شب انجام می دادند بعد در آخر شب امساک می کردند، مسلمانان هم همینطور روزه گرفتند، البته این معنا بر جوانها گران آمد، چون نمی توانستند از عمل زناشوئی صرفنظر کنند، لذا با اینکه این عمل را گناه می دانستند، سری انجام می دادند، و در نتیجه این عمل را خیانتی به خود می پنداشتند، پیر مردان هم از ترک خوردن و نوشیدن بعد از خواب ناراحت بودند، و ای بسا بعضی ها خواب می ماندند و به حکم روزه مسیحیان که بعد از خواب افطار حرام بوده، دیگر نمی توانستند سحری بخورند لذا آیه نازل شد، و بیان کرد که عمل زناشوئی و اکل و شرب در شب برای روزه دار در رمضان حرام نیست، پس مسأله نسخی در بین نبوده

آنگاه گفته اند منظور آیه شریفه این بوده که مردم را از اشتباه درآورد، و بفهماند اینکه گفتیم: کتب (علیکم الصّیام کما کتب علی الدّین من قبلکم)، این تشبیه در اصل تشریع روزه بوده، نه اینکه خصوصیات روزه اسلام هم عین خصوصیات روزه در مسیحیت است، و اما اینکه فرموده: (حلال شد بر شما رفت در شبهای روزه)، دلالت ندارد بر اینکه قبلا رفت حرام بوده، بلکه تنها می خواهد بفرماید این عمل حلال است، همچنانکه آیه: (احل لکم صید البحر) این دلالت را ندارد، چون قبلا شکار دریا بر کسانی که در احرام بودند حرام نبوده، تا این آیه بخواهد آن را حلال کند.

و همچنین جمله: (علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم) این دلالت را ندارد، چون این جمله تنها می خواهد بفرماید شما به نظر خودتان عمل حرامی را انجام می دادید، و به نظر خود خیانت می کردید، در حالی که خیانت نبوده، و بهمین جهت فرموده: (تختانون انفسکم)، و اگر واقعا سحری خوردن بعد از خواب حرام بوده، باید بفرماید: (تختانون الله، به خدا خیانت می کردید) همچنانکه در آیه (لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم) گناه را خیانت به خدا و رسول دانسته. البته همه اینها در صورتی است که منظور از (تختانون) خیانت باشد، و اما اگر مراد از آن، نقص باشد، که مطلب روشن تر است، و خلاصه معنای آیه این است که خدا دانست که شما به نظر خودتان خیانت می کنید، یعنی بهره خود را از اکل و شرب و عمل زناشوئی ناقص می کنید.

و همچنین جمله (فتاب علیکم و عفی عنکم) نیز صراحت ندارد بر اینکه نکاح در شب های رمضان حرام بوده.

رد توجیع فوق و پاسخ به توجیهاتی که برای آیه شریفه کرده است

ولی این توجیه صحیح نیست ، زیرا خلاف ظاهر آیه است ، چون ظاهر جمله : (احل لکم ...) و جمله : (کنتم تختانون انفسکم) ، و جمله (فتاب علیکم و عفی عنکم) ، هر چند صریح در نسخ نیستند ، اما کمال ظهور را در آن دارند ، علاوه بر اینکه جمله : (فالان باشروهن ...) ، نیز هست ، چه اگر قبل از نزول آیه هم ، حکم خدا همان جواز همخوابگی با زنان بود ، جوازی مستمر از قبل از نزول آیه تا بعد از آن ، دیگر معنا نداشت اینطور تعبیر فرماید که (پس الان همخوابگی بکنید) .

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

طرح یک اشکال در ارتباط با مسئله نسخ در آیه و پاسخ به آن

حال اگر بگوئی جمله : (هن لباس لکم و انتم لباس هن) دلالت دارد بر علت تشریع جواز رفت ، و به ناچار نمی تواند هم ناسخ را شامل شود ، و هم منسوخ را ، چون این حرف بسیار نامربوط است ، که برای حکم نسخ علتی بیاورند ، که شامل ناسخ و منسوخ هر دو بشود ، و لو اینکه بگوئیم تعلیل هائی که

در موارد احکام شرع آمده علت نیست ، بلکه حکمت است ، و یا بگوئیم : که حکمت لازم نیست مانند علت جامع و مانع باشد، چون معنا ندارد حکم منسوخ و حکم ناسخ یک حکمت داشته باشند.

بنابراین اگر حکم رفت قبل از نزول آیه حرمت ، بوده ، و سپس با نزول آیه نسخ شده باشد، دیگر صحیح نیست حکم نسخ را اینطور تعلیل کنند که زنان جامه شما و مردان نیز جامه زنان هستند، چون جامه بودن هر یک برای دیگری قبل از حکم ناسخ نیز بوده . در پاسخ می گوئیم : اولاً این اشکال شما نقض می شود به جمله (**ليلة الصيام**) که حلیت را مقید به شب کرده ، در حالی که زن و شوهر در روز هم جامه یکدیگرند و چون علت در روز نیز هست پس باید جماع در روز هم جایز باشد، و حال آنکه نیست .

و ثانیاً قیودی که در آیه اخذ شده مانند قید (**ليلة الصيام**)، و قید (**هن لباس لكم و انتم لباس هن**)، و قید (**انکم کنتم تحتانون انفسکم**) همه دلالت دارند بر علت‌هایی که هر یک مترتب بر دیگری است ، و حکم ناسخ و منسوخ مترتب بر آنها است .

لباس بودن هر یک از زن و شوهر برای دیگری ، علت آن شده است که رفت بین آن دو بطور مطلق جایز باشد، هم در روز و هم در شب ، و حکم روزه که جمله (**ليلة الصيام**) متعرض آن است ، این اطلاق را مقید می کند، چون حکم روزه عبارت است از خودداری کردن از مشتهیات نفس ، از قبیل اکل و شرب و نکاح و چون خودداری از عمل زناشوئی در تمامی یک ماه امری مشکل است ، و باعث می شود مسلمانان در یک معصیت همیشگی و خیانتی مستمر قرار گیرند، لذا لازم می شود تسهیلاتی در این باره برای آنان در نظر گرفته شود، و این عمل را در شب جایز و حلال کنند، و آن این است که حکم

لباس بودن زن و شوهر برای یکدیگر که حکم روزه آن را از بین برده بود، دوباره به قسمتی از اطلاقش برگردد، و لباس بودن این دو برای یکدیگر در شبهای رمضان جایز شود.

نتیجه گری مطالب و بیان معنای آیه شریفه

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

و حاصل کلام اینکه جمله : **هن (لباس لکم ، وانتم لباس لهن ..)** هر چند علت و یا حکمت باشد برای اصل رفت ، لیکن غرض در آیه متوجه آن نیست ، بلکه غرض بیان حکمت جواز رفت در شبهای روزه است ، که از جمله **هن لباس لکم - تا جمله - (وعفی عنکم)**. متعرض آن است ، و این حکمت دیگر شامل منسوخ نمی شود، بلکه تنها شامل ناسخ است .

فالان باشروهن و ابتغوا ما کتب الله لکم

امر در این آیه چون بعد از منع واقع شده ، طبق نظریه علمای اصول تنها بر جواز دلالت دارد، نه وجوب ، و می فهماند از هم اکنون رفت با زنان در شبهای رمضان جایز است ، در اول آیه هم فرموده بود: **(احل لکم)** این کار برایتان حلال است ، و کلمه (ابتغاء) به معنای طلب کردن است ، و منظور از طلب کردن آنچه خدا نوشته است ، طلب فرزند است ، که خدای سبحان آن را نوشته و

مقرر کرده ، که نوع انسانی این کار را از راه جماع انجام دهد، و جنس بشر را با تجهیز شهوت و اشتیاق به مباشرت مفطور بر این عمل کرده ، و به این وسیله ایشان را مسخر و رام در مقابل این عمل نموده است .

البته کمتر کسی در حین عمل توجه به فرزنددار شدن دارد، بیشتر منظورشان شهوت رانی است ، (غافل از اینکه خدای تعالی در بین این دو سنگ آرد خود را می گیرد، و قضای خود را به کرسی می نشاند) همچنانکه افراد منظورشان از اکل و شرب لذت بردن از غذا است و غافلند از اینکه این جذبه و رابطه بین انسان و غذا را خدا قرار داده ، تا زندگی بشر بقا یافته ، بدنش نمو کند، این همان تسخیر الهی است .

بعضی گفته اند: مراد از جمله: **(ما کتب الله لهم)**، همان حلیت و رخصت است ، چون خدای تعالی دوست می دارد بندگان را همانطور که از حرامش می پرهیزند، از حلالش استفاده بکنند، لیکن اصطلاح کتابت در کلام خدا که قرآن کریم همواره آن را در معنای قضا به کار می برد، گفتار این مفسر را که می گوید معنای آن حلیت و رخصت است بعید می سازد.

و کلاوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر

معنای (فجر) و بیان ابتداء فرمان روزه در ضمن یک استعاره زیبا

کلمه (فجر) دو مصداق دارد یکی فجر اول که آن را کاذب می گویند چون دوام ندارد، بعد از اندکی از بین می رود، و شکلش شکل دم گرگ است ، وقتی آن را بالا می گیرد، و بهمین جهت آن را ذنب السرحان می نامند. عمودی از نور است که در آخر شب در ناحیه شرقی افق پیدا می شود، و این وقتی است که فاصله خورشید از دایره افق به هیجده درجه زیر افق برسد، آنگاه به تدریج رو به گسترش نهاده از بین می رود، و چون ریسمانی سفید رنگ به آخر افق می افتد، و به صورت فجر دوم در می آید، که آن را فجر دوم یا فجر صادق می نامند، و بدین جهت صادقش می گویند، که از آمدن روز خبر می دهد، و متصل به طلوع خورشید است .

از اینجا معلوم شد که مراد از خیط ابیض ، فجر صادق است ، و کلمه (من) بیانیه است ، و جمله : (**حق یتبین لکم الخیط الابیض من الخی ط الاسود**) از قبیل است عاره است ، یعنی سفیدی گسترده و افتاده در آخر افق تاریک را تشبیه به ریسمانی سفید، و تاریکی را تشبیه به ریسمانی سیاه کرده است و آن خط سفید مجاور خط سیاه قرار دارد.

باز از اینجا معلوم می شود که مراد از این جمله تحدید اولین وقت طلوع فجر صادق است ، برای اینکه بعد از آنکه شعاع نور روز بالا می آید، هر دو خیط از بین می رود، دیگر نه خیطی سفید می ماند و نه خیطی سیاه .

ثم اتموا الصّیام الی اللّیل

تجدید زمانی زمانی انتهای روزه و فرق بین تمام و کمال و علت اینکه و
علت اینکه در مورد روزه (اتموا) به کار رفته است

بعد از آنکه تحدید روزه به فجر دلالت کرد بر اینکه بعد از روشن شدن و
پیدایش فجر، روزه واجب می شود، دیگر مجددا سخنی از این وجوب به میان
نیآورد، تا رعایت اختصار گوئی کرده باشد، تنها آخر روزه را تحدید کرد، و
فرمود: (الی اللیل)، و جمله (اتموا) دلالت دارد بر اینکه روزه امری است واحد
و بسیط، و نصف بردار نیست، بلکه از فجر تا به شب یک عبادت تمام است،
نه اینکه عبادتی باشد مرکب از چند امر که هر کدام عبادتی جداگانه باشند، و
فرق بین تمام و کمال هم همین است، که اولی دلالت می کند بر انتهای وجود
چیزی که مرکب از اجزاء و آثار نیست، و دوم بر انتهای وجود چیزی که مرکب
از اجزائی است که هر جزئش اثری مستقل دارد.

و لذا می بینیم که در انتهای وجود دین - که امری است مرکب از واجبات و
محرماتی که هر یک در جای خود اثری مستقل دارد تعبیر می کند به اکمال، و
می فرماید: (الیوم اکملت لکم دینکم، و اتممت علیکم نعمتی) چون
همانطور که گفتیم دین عبارت است از نماز و روزه و حج، و احکام و واجبات
دیگر، که هر یک برای خود اثری مستقل دارند، بخلاف نعمت که به بیانی که ان
شاء الله در تفسیر همین آیه خواهد آمد، امری است بسیط.

ولا تبشروهن و انتم عاکفون فی المساجد

معنای اعتکاف و اشاره آیه شریفه به یکی از شروط آن

عاکفون جمع اسم فاعل از مصدر عکوف است ، و عکوف و اعتکاف به معنای ملازمت در مکان است (می گویند فلانی در خانه خود عکوف کرده ، یعنی هیچ بیرون نمی آید و یا فلانی در مسجد اعتکاف کرده ، یعنی مسجد را رها نمی کند، و بیرون نمی آید).

و اعتکاف عبادت مخصوصی است که یکی از احکامش این است که باید معتکف از مسجد بیرون نیاید، مگر برای عذری موجه ، یکی دیگر این است که باید در ایام اعتکاف روزه بگیرد، و چون جای این توهّم بود که به حکم آیه قبل ی معتکف می تواند در شب با زنان در آمیزد، برای دفع این توهّم فرمود: (ولا تباشروهن و انتم عاکفون فی المساجد)، در حالی که در مساجد اعتکاف کرده اید شبها با زنان نیامیزید، و اینکه گفتیم می توانید در آمیزید مربوط به ایام روزه غیر اعتکاف بود

تلك حدود الله فلا تقربوها

کلمه (حد) در اصل به معنای منع است ، و معنای منع در همه موارد است عمال و مشتقات این کلمه دیده می شود، مثلا در حدالسيف (تیزی شمشیر) و حد الفجور (شکنجه ای که حاکم شرع در برابر هر گناهی به گنه کار می دهد) و حد الدار (حدود خانه) و حدید (آهن) و مشتقات دیگر. و نهی از نزدیک شدن به حدود خدا کنایه است از اینکه مردم نباید آنها را مرتکب شوند، و به آن حدود تجاوز نمایند، و معنای آیه این است که نزدیک این گناهان که همان اکل و شرب و جماع باشد مشوید، و یا این است که از این احکام و حرمت های

الهیة که برایتان بیان فرمود یعنی احکام روزه تجاوز نکنید، و نگذارید روزه شما به وسیله تجاوز از حدود خدا و ترک تقوا ضایع گردد.

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیه کریمه **احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم** ... و شاءن نزول آن)

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود، حتی اگر کسی بعد از نماز شام هنوز افطار نکرده خوابش می برد و آنگاه بیدار می شد، دیگر نمی توانست چیزی بخورد، و اما عمل زناشوئی شب و روز حرام بود، در این میان مردی از اصحاب رسول خدا ﷺ که نامش خوات بن جبیر انصاری و برادر عبد الله بن جبیر بود، همان که رسول خدا ﷺ او را با پنجاه نفر از تیراندازان موکل بر دهانه دره احد کرده بود، رفقاییش گریختند، و او با یازده نفر دیگر پای مردی کردند تا در همان دهانه دره شهید شدند.

برادر این عبد الله یعنی خوات بن جبیر در جنگ خندق پیرمردی ناتوان بود، و با زبان روزه با رسول خدا ﷺ کار می کرد، هنگام عصر نزد خانواده اش آمد، و پرسید: هیچ خوردنی نزد شما یافت می شود؟ گفتند: خوابت نبرد تا برایت طعامی درست کنیم، ولی تهیه غذا طول کشید، و او را خواب ربود، در حالی که هنوز افطار نکرده بود، همینکه بیدار شد به خانواده اش گفت: طعام خوردن بر من حرام شد، دیگر امشب نمی توانم چیزی بخورم، صبح که شد به سر کار خود در خندق رفت، و به کار حفر خندق پرداخت و از شدت ضعف بی هوش شد، رسول خدا ﷺ وضع او را دید و به حالش رقت آورد.

از سوی دیگر جوانانی بودند که در شب رمضان پنهانی با همسران خود مباشرت می کردند، لذا خدای تعالی به منظور تخفیف بر این دو طایفه این آیه را نازل کرد، که : **(احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم...)**، که در آن مباشرت با زنان در شب های ماه رمضان حلال شد، و آیه : **(حق يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر)** که خوردن و آشامیدن را تا جدا شدن سفیدی روز از سیاهی شب حلال کرد.

مؤلف : اینکه در روایت داشته (یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود - تا آنجا که فرمود - در این میان مردی ...) از کلام راوی است ، نه کلام امام ، و این معنا به روایات دیگری نیز نقل شده ، که کلینی و عیاشی و دیگران آن را آورده اند، و در همه آنها آمده که سبب نازل شدن آیه : **(وكلواوا شربوا...)**، داست آن خوات بن جبیر انصاری بود، و سبب نازل شدن آیه : **(احل لكم...)**، عملی بود که جوانان مسلمین انجام می دادند.

دو روایت در شأن نزول (احل لكم ليله الصيام ...) به نقل از تفسیر (الدارالمنثور) سیوطی

و در الدر المنثور است که عده ای از علمای تفسیر و حدیث از براء بن عازب نقل کرده اند که گفت : اصحاب رسول خدا ﷺ چنین بودند که اگر کسی قبل از افطار می خوابید، آن شب و روز آن شب غذا و آب نمی خورد، تا غروب فردا، و در این میان قیس بن صرمه انصاری روزه بود، و آن روز در زمین خود مشغول کار شد همینکه افطار شد نزد همسرش آمد، و پرسید، طعامی داری ؟ گفت ، نه ، لیکن می روم برای تهیه می کنم ، در این بین خواب بر او غلبه کرد، و خوابید، همسرش وقتی برگشت و دید به خواب رفته دلش سوخت و گفت ای بیچاره خوابت برد؟ همینکه شب به نیمه رسید از گرسنگی بیهوش

شد، جریانش را به رسول خدا ﷺ عرضه داشتند، پس این آیه نازل شد: (احل لكم ليلة الصيام الرفث) - تا جمله - من الفجر - و در نتیجه مسلمانان سخت خوشحال شدند.

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

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که گفت : در ماه رمضان بعد از نماز عشا، زن و طعام بر مسلمانان حرام می شد، تا شب بعد، در این میان جمعی از مسلمانان بر خلاف دستور طعام خوردند، و با زنان آمیختند، یکی از ایشان عمر بن خطاب بود، لاجرم نزد رسول خدا ﷺ شکایت بردند، و به دنبالش آیه : (احل لكم ليلة الصيام - تا جمله - فالان باشروهن) نازل شد، و هم خوابگی با زنان را حلال کرد.

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

با زنان در شب روزه حلال است). و همچنین اینکه در بعضی از روایات آمده که خیانت مختص به مساءله رفت نبوده، بلکه در اکل و شرب هم خیانت می کرده اند، با سیاق آیه سازگار نیست چون در آیه شریفه جمله: (علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم...) قبل از جمله (وکلوا واشربوا) آمده.

و نیز در الدرالمثور است که رسول خدا ﷺ فرمود: فجر دوتا است، اما آنکه مانند دم گرگ است چیزی را نه حرام می کند و نه حلال، و اما آنکه گسترده است و کرانه افق را می گیرد، نماز صبح را حلال و خوردن طعام را حرام می کند.

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

آیه 188 بقره

سوره بقره، آیه 188

ولا تکلوا موالکم بینکم بالبطل و تدلوا بها الى الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم و انتم تعلمون. (188)

ترجمه آیه

و اموال خود را در بین خود به باطل مخورید و برای خوردن مال مردم قسمتی از آن را به طرف حکام به رشوه و گناه سرازیر ننمائید با اینکه می دانید که این عمل حرام است. (188)

بیان آیه

ولا تاكلوا اموالهم بینکم بالباطل

منظور از اکل اموال مردم گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است ، که بطور مجاز خوردن مال مردم نامیده می شود، مصحح این اطلاق مجازی آن است که خوردن نزدیک ترین و قدیمی ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است ، برای اینکه آدمی از اولین روز پیدایشش اولین حاجتی که احساس می کند، و اولین عملی که بدان مشغول می شود تغذی است ، سپس رفته رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی می برد پس اولین تصرفی که از خود در مال احساس می کند همان خوردن است ، و بهمین جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصا در مورد اموال را خوردن مال می نامند، و این اختصاص به لغت عرب ندارد، زبان فارسی و سایر لغات نیز این اصطلاح را دارند.

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

و کلمه (بین) به معنای فاصله ای است که به دو چیز یا بیشتر نسبت داده می شود، می گوئیم بین آن دو و یا بین آنها و کلمه (باطل) در مقابل حق است که به معنای امری است که به نحوی ثبوت داشته باشد، پس باطل چیزی است که ثبوت ندارد و اینکه حکم (مخورید مال خود را به باطل) را مقید کرد به قید (بینکم) دلالت دارد بر اینکه مجموعه اموال دنیا متعلق است به مجموعه مردم دنیا، منتها خدای تعالی از راه وضع قوانین عادله اموال را میان افراد تقسیم کرده

، تا مالکیت آنان به حق تعدیل شود، و در نتیجه ریشه های فساد قطع گردد، قوانینی که تصرفات بیرون از آن قوانین هر چه باشد باطل است .

امضای مالکیت خصوصی انسان در قرآن و محترم شمردن آن

پس این آیه شریفه به منزله بیان و شرح است برای آیه شریفه: **(خلق لكم ما فی الارض جمیعا)**، و اگر اموال را اضافه کرد به ضمیری که به مردم بر می گردد، و فرمود: **(اموالتان)**، برای این بود که اصل مالکیت را که بنای مجتمع انسانی بر آن مستقر شده ، امضا کرده و محترم شمرده باشد.

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

و نیز در مواردی از قرآن کریم با معتبر شمردن لوازم مالکیت شخصی این نوع مالکیت را امضا فرموده ، مثلاً یکی از لوازم مالکیت صحت خرید و فروش است ، و اسلام فرموده: **(احل الله البیع)** یکی دیگر معاملات دیگری است که با تراضی طرفین صورت بگیرد که دراین باره فرموده: **(لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض)** و نیز فرموده: **(تجارة تخشون کسادها)** و آیاتی دیگر به ضمیمه روایات متواتره ای که این لوازم را معتبر می شمارد، و آیات نامبرده را تاءیید می کند.

و تدلوا بها الى الحکام لتاكلوا فریقا من اموال الناس

کلمه **(تدلوا)** مضارع از باب افعال **(ادلا)** است ، و ادلا به معنای آویزان کردن دلو در چاه است برای بیرون کشیدن آب ، و این کلمه را به عنوان کنایه در دادن

رشوه به حکام تا بر طبق میل آدمی رای دهند است عمال می کنند و این کنایه ای است لطیف که می فهماند مثل رشوه دهنده که می خواهد حکم حاکم را به سود خود جلب کند، و با مادیات عقل و وجدان او را بدزدد، مثل کسی است که با دلو خود آب را از چاه بیرون می کشد.

و کلمه (فریق) به معنای یک قسمت جدا شده کنار گذاشته شده از هر چیزی است، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله (تاکلوا) و بنابر این فعل (تاکلوا) بوسیله نهی قبلی مجزوم شده و گرنه (تاء کلون) می شد، و ممکن است و او را به معنای (مع) بگیریم، و (تاکلوا) را با تقدیر (ان) ناصبه منصوب بدانیم و بگوئیم تقدیر کلام (مع اءن تاکلوا) باشد، آن وقت مجموع آیه کلام واحدی شود، که یک غرض را افاده کند، و آن نهی از مصالحه ای است که راشی و مرتشی بر سر خوردن مال مردم می کنید، و مال مردم را بین خود تقسیم نموده حاکم یک مقدار از آن را که راشی به سویش ادلا می کند بگیرد، و خود راشی هم یک مقدار دیگر را، با اینکه می دانند این مال باطل است، و حقی در آن ندارند.

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه)

در کافی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه روایت کرده که فرمود: مردم بر سر مال و حتی ناموس خود قمار می زدند، و خدای تعالی از این کار نهیشان کرد.

و نیز در کافی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم معنای آیه: **(و لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الى الحکام)** در کتاب خدا چیست؟ فرمود: ای ابا بصیر خدای عزوجل می داند که در امت حکامی جائز پدید خواهند آمد، و خطاب در این آیه متوجه آنهاست، نه حکام عدل، ای ابا محمد اگر حقی بر کسی داشته باشی و او را دعوت کنی تا به یکی از حکام اهل ایمان مراجعه کنی، و او نپذیرد، و جز به مراجعه به حکام اهل جور رضایت ندهد، از کسانی خواهد بود که محاکمه به طاغوت می برد، و قرآن کریم درباره آنان می فرماید: **(الم ترالى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ، يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت).**

و در مجمع می گوید از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور از باطل سوگند دروغ است، که به وسیله آن اموال مردم را برابند.

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

بحث علمی و اجتماعی (پیرامون مالکیت فردی)

تمامی موجودات پدید آمده ای که هم اکنون در دسترس ماست - که از جمله آنها نبات و حیوان و انسان است - همه به منظور بقای وجود خود به خارج از دایره وجود خود دست انداخته در آن تصرف می کنند، تصرفاتی که ممکن است در هستی و بقای او دخالت داشته باشد، و ما هرگز موجودی سراغ نداریم که چنین فعالیتی نداشته باشد، و نیز فعلی را سراغ نداریم که از این موجودات سرزنش و منفعتی برای صاحبش نداشته باشد.

این انواع نباتات است که می بینیم هیچ عملی نمی کنند، مگر برای آنکه در بقا و نشو و نمای خود و تولید مثلش از آن عمل استفاده کند، و همچنین انواع حیوانات و انسان هر چه می کند به این منظور می کند که به وجهی از آن عمل استفاده کند، هر چند است فاده ای خیالی یا عقلی بوده باشد و در این مطلب هیچ شبهه ای نیست .

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

و بهمین جهت است که می بینیم یک انسان و یا حیوان و نبات که ما ملاک کارش را می فهمیم ، هرگز حاضر نمی شود دیگران در کار او مداخله نموده و در فایده ای که صاحب کار در نظر دارد سهیم و شریک شوند، این ریشه و اصل

اختصاص است که هیچ انسانی در آن شک و توقف ندارد، و این همان معنای لام در (لنا و لک ، مال من و مال تو است) می باشد و نیز می گوئیم : مراست که چنین کنم ، و تو راست که چنین کنی .

شاهد این حقیقت مشاهداتی است که ما از تنازع حیوانات بر سر دست آوردهای خود داریم ، وقتی مرغی برای خود آشیانه ای می سازد و یا حیوانی دیگر برای خود لانه ای درست می کند نمی گذارد مرغ دیگر آن را تصرف کند، و یا برای خود شکاری می کند و یا طعامی می جوید، تا با آن تغذی کند، و یا جفتی برای خود انتخاب می کند، نمی گذارد دیگری آن را به خود اختصاص دهد، و همچنین می بینیم اطفال دست آوردهای خود را که یا خوردنی و یا اسباب بازی و یا چیز دیگر است با بچه های دیگر بر سر آن مشاجره می کند، و می گوید این مال من است ، حتی طفل شیرخوار را می بینیم که بر سر پستان مادر با طفل دیگر می ستیزد، پس معلوم می شود مسأله اختصاص و مالکیت امری است فطری و ارتکازی هر جاندار با شعور.

پس از آنکه انسان در اجتماع قدم می گذارد، باز به حکم فطرت و غریزه اش همان حکمی را که قبل از ورود به اجتماع و در زندگی شخصی خود داشت معتبر شمرده ، باز به حکم اصل فطرت از مختصات خود دفاع می کند، و برای این منظور همان اصل فطری و اولی خود را اصلاح نموده سر و صورت می دهد، و به صورت قوانین و نوامیس اجتماعی در آورده مقدسش می شمارد، اینجاست که آن اختصاص اجمالی دوران کودکی به صورت انواعی گوناگون شکل می گیرد، آنچه از اختصاص ها که مربوط به مال است ملک نامیده می شود، و آنچه مربوط به غیر مال است حق .

انسانها هر چند ممکن است در تحقق ملک از این جهت اختلاف کنند که در اسباب تحقق آن اختلاف داشته باشند، مثلاً جامعه ای وراثت را سبب مالکیت نداند، دیگری بداند، و یا خرید و فروش را سبب بداند ولی غصب را نداند، و یا جامعه ای غصب را اگر به دست زمامدار صورت بگیرد سبب ملک بداند، و یا از این جهت اختلاف کنند که در موضوع یعنی مالک ملک اختلاف داشته باشند، بعضی انسان بالغ و عاقل را مالک بدانند، و بعضی صغیر و سفیه را هم مالک بدانند، بعضی فرد را مالک بدانند، و بعضی دیگر جامعه را، و همچنین از جهات دیگری در آن اختلاف داشته باشند، و در نتیجه مالکیت بعضی را بیشتر کنند، و از بعضی دیگر بکاهند، برای بعضی اثبات کنند و از بعضی دیگر نفی نمایند.

و لیکن اصل ملک فی الجمله و سر بسته از حقایقی است که مورد قبول همه است، و چاره ای جز معتبر شمردن آن ندارند، و به همین جهت می بینیم آنها هم که مخالف مالکیتند مالکیت را از فرد سلب نموده، حق جامعه اش و یا حق دولتش می دانند، دولتی که بر جامعه حکومت می کند ولی باز هم نمی توانند اصل مالکیت را از فرد انکار کنند، چون گفتیم مالکیت فردی امری است فطری، مگر اینکه حکم فطرت را باطل کنند، که بطلان آنهم مستلزم فنای انسان است.

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

آیه 189 بقره

سوره بقره ، آیه 189

يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البربان تاتوا البيوت
من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوبها واتقوا الله لعلكم
تفلحون . (189)

ترجمه آیه

از تو از هلالها می پرسند که غرض از این که قرص قمر در هر ماه یک بار
به صورت هلال در می آید چیست ؟ بگو اینها وقتها را برای مردم و برای حج
معین می کنند و این کار خوبی نیست که شما در حال احرام از پشت بام داخل
خانه ها شوید، بلکه عمل صحیح این است که از خدا بترسید و خانه ها را از در
درآیید و از خدا پروا کنید باشد که رستگار شوید. (189)

بیان آیه

معنای هلال و وجه تسمیه آن

يسئلونك ... والحج

کلمه (اهله) جمع هلال است که به معنای قرص قمر در شب اول و بطوریکه
گفته اند اول و دوم ماه است ، یعنی وقتی که از زیر شعاع شمس بیرون می آید،
البته بعضی شب سوم هم اضافه کرده اند،

بعضی دیگر گفته اند: قرص قمر را از اول ماه هلال می گویند تا وقتی که
متحجر شود، یعنی به صورت دایره ای درآید، که یک طرفش همان هلال شبهای
قبل است ، و بقیه اش را خطی نورانی تشکیل می دهد، بعضی دیگر گفته اند:
این اطلاق همچنان ادامه دارد تا زمانی که نورش بر ظلمت شب غلبه کند، و این

در شب هفتم است ، که بعد از آن دیگر هلالش نمی گویند، بلکه قمرش می خوانند، و در شب چهاردهم بدرش می گویند، و اسم عمومیش نزد عرب زبرقان است .

و کلمه (هلال) از است هلال گرفته شده ، که به معنای گریه و یا صدای طفل در حین ولادت است و اطرافیان زائو می فهمند که بچه بدنیا آمده ، و نیز از این گرفته شده که در باره حاجیان وقتی که صدا به گفتن لبیک بلند می کنند می گویند: (اهل القوم) ، و این بدان جهت است که وقتی ماه ذی الحجه را می بینند درباره آن گفتگو می کنند، و کلمه (مواقیت) جمع (میقات) است ، که از ماده وقت گرفته شده و به معنای وقت معین شده برای عمل است و این کلمه بر مکان معین برای عمل نیز اطلاق می شود، می گویند فلان محل میقات اهل شام ، و آن دیگری میقات اهل یمن است ، ولی در آیه مورد بحث معنای اول یعنی زمان معین منظور است .

در (یسئلونک عن لا هله) چه چیزی مورد سؤال واقع شده است؟!

در جمله: (یسئلونک عن الالهة) شرح نداده که سؤالی که از رسول خدا ﷺ کرده بودند چه بوده ؟ آیا از حقیقت قمر بوده ؟ یا همچنانکه بعضی پنداشته اند از علت اینکه چرا به اشکال مختلف یعنی هلال و قمر و بدر در می آید، و یا تنها از علت هلال شدنش یعنی پیدا شدنش در افق بعد از ناپدید شدنش در شبهایی چند که بعضی دیگر پنداشته اند و یا از جهات دیگر بوده است .

لیکن از همینکه تعبیر به اهله - یعنی جمع هلال - کرده و فرموده: از تو از اهله می پرسند، فهمیده می شود سؤالی از ماهیت و حقیقت قمر، و علت اشکال

گوناگونش نبوده ، زیرا اگر سؤال از این بود مناسب تر آن بود که گفته شود (**يسئلونك عن القمر**)

و نیز اگر سؤال از حقیقت هلال و سبب تشکل خاص آن در اول ماه بود، مناسب تر آن بود که بفرماید: (**يسئلونك عن الهلال**)، چون دیگر جهتی نداشت کلمه هلال را به صیغه جمع بیاورد، پس اینکه به صیغه جمع آورده ، خود دلیل براین است که سؤال از سبب یا فایده ای بوده که ممکن است در هلال شدن هر ماهه و ترسیم ماههای قمری بوده باشد، و اگر از این فایده ها تعبیر به اهله کرده بدین جهت بوده که اگر واقعا فایده ای هست ، ناشی و تحقق یافته از همین هلالها است ، و لذا سائل از اهله پرسیده ، و خدای تعالی از فایده آن پاسخ فرموده .

این معنا از خصوص جواب استفاده می شود که فرمود: (**هي مواقيت للناس والحج**)، برای اینکه مواقیع گفتیم عبارت است از زمانهایی که برای هر کاری معین می شود، و این زمان ماهها هستند، نه هلالها که عبارت است از قیافه مخصوص قرص قمر، پس معلوم می شود پاسخ ،
پاسخ سائلین نیست ، و نیز معلوم می شود منظور سائلین از اهله فواید آن بوده .

ماههای قمری و نقش مهم آنها در تنظیم امور زندگی انسانها

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

چون انسان از حیث خلقت طوری است که چاره ای جز این ندارد که افعال و کارهایش را که همه از سنخ حرکت به زمان است اندازه گیری کند، و لازمه احتیاج به اندازه گیری این است که زمان ممتد و بی سروته را بر طبق امور خود به صورت قطعه های سروته دار و کوچک و کوچکتري از قبیل سالها و فصلها و ماهها و هفته ها و روزها در آورد، و عنایت الهیه هم این احتیاج بندگان را تاءمین کرد، چون او مدبر امور مخلوقات و راهنمای آنها به سوی صلاح و اصلاح حیاتشان می باشد.

و این تقطیع و تکه تکه کردن زمان به دو صورت ممکن بود، یکی بر حسب حرکت سالیانه زمین به دور خورشید، که از آن چهار فصل درست می شود، و یکی هم بر حسب حرکت ماه به دور زمین ، و چون این تقطیع باید طوری باشد که همه مردم حتی عوام آنان نیز بتوانند به آسانی از حساب آن سر در آورند، لذا ماههای قمری رانام برد، که هرانسان دارای ادراک صحیح و حواس مستقیم آن رامی فهمد، چون ماه و طلوع و غروب آن را هر سال دوازده بار مشاهده می کند به خلاف خورشید که برجهایش دیدنی نیست بلکه بشر بعد از آنکه قرنهای در روی زمین زندگی کرد به تدریج به حساب آن که حسابی است بس دقیق پی برد، حسابی که هم اکنون نیز عامه مردم از آن سر در نمی آورند.

پس ماههای قمری اوقاتی هستند که مردم امور دین و دنیای خود را با آن تعیین می کنند، و مخصوصا در امور دینی مسأله حج را معین می کنند که در ماههای معلومی انجام می شود، و اینکه از میان همه عبادات حج را دوباره نام برد، گویا از این جهت بوده که خواسته است زمینه را برای آیات بعدی که حج را به بعضی از ماهها اختصاص می دهد فراهم سازد.

ولیس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابه

دلیلی نقلی این معنا را ثابت کرده که جماعتی از عرب جاهلیت رسمشان چنین بوده که چون برای زیارت حج از خانه بیرون می شدند دیگر اگر در خانه کاری می داشتند (مثلا چیزی جا گذاشته بودند) از در خانه وارد نمی شدند، بلکه از پشت، دیوار را سوراخ می کردند، و از سوراخ داخل می شدند، اسلام از این معنا نهی کرد، و دستور داد از در خانه ها درآیند، آیه شریفه مورد بحث می تواند با این داست ان منطبق باشد، و می توان به روایاتی که در نزول آیه این داست ان را نقل می کند، و به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت اعتماد نمود.

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

آن وقت بنابراین، جمله: (ولیس البر بان تاتوا البيوت ...)، متمم اول آیه خواهد بود، و روی هم معنای آیه چنین می شود: این ماهها اوقاتی است که برای

اعمال شرعی تعیین شده ، و تجاوز از آن اوقات به اوقات دیگر جایز نیست مثلاً حج را نباید در غیر ماههایش ، و روزه را در غیر ماه رمضان ، و سایر وظائف را در غیر موعد مقرر انجام داد، که در این صورت به منزله وارد شدن به خانه است از غیر دروازه آن ، پس صدر و ذیل آیه شریفه تنها می خواهد یک حکم را بیان کند.

و بنابر فرض اول که گفتیم دلیل نقلی مؤید آن است نفی بر و خوبی از آمدن درون خانه از پشت خانه دلالت می کند بر اینکه عمل نامبرده مورد امضای دین نیست ، و یک عمل دینی به شمار نمی رود، و گر نه معنا نداشت ، بفرماید این عمل بر و خوبی نیست بلکه باید بفرماید این کار را نکنید، و خدا این کار را حرام کرده ، و امثال این عبارات که می رساند حرمت این عمل یکی از احکام شرع است ، و در آیه شریفه خوب بودن آن را نفی ، و خوب بودن تقوا را اثبات کرده و در اثبات خوبی تقوا ظاهر کلام اقتضا می کرد بفرماید: **(ولکن البر هو التقوی)** ولی به جای آن فرمود: **(ولکن البر من اتقی)**، تا بفهماند کمال آدمی در اتصاف به تقوا است ، که مقصود هم همین اتصاف و داشتن تقوا است ، نه صرف حرف و مفهوم ، همچنانکه نظیرش در آیه شریفه: **(لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن)**.

و امر در جمله: **(واتوا البیوت من ابوابها)** امر مولوی و تکلیف آور نیست بلکه امر ارشادی و نصیحت است ، به اینکه خانه ها را از در در آمدن بهتر است از اینکه از پشت و یا بام آن درآئی ، برای اینکه آنهایی که برای خانه در ساخته اند غرضی عقلائی در نظر گرفته اند و آن این است که همه کسانی که با این خانه سر و کار دارند از یک نقطه داخل و خارج شوند،

و این رسمی است پسندیده که مردم بر آن عادت دارند، دلیل بر اینکه امر نامبرده مولوی نیست ، این است که زمینه کلام تخطئه عادت زشتی است که

بدون هیچ دلیلی در بین مردمی پیدا شده عادت‌تی که به جز از بین بردن یک عادت پسندیده ، و موافق با غرض عقلائی ، دلیل دیگری ندارد، در چنین زمینه ای سفارش به اینکه خانه ها را از در درآیید، به بیش از هدایت و ارشاد به سوی طریقه صواب دلالتی ندارد، و تکلیفی نمی آورد، بلکه داخل شدن در خانه ها از پشت خانه و یا از بام به عنوان اینکه این عمل جزء دین است ، بدعت است و حرام .

واتقوا الله لعلکم تفلحون

در اول سوره توجه فرمودید که تقوا یکی از صفاتی است که با همه مراتب ایمان و همه مقامات کمال جمع می شود، و این هم معلوم است که تمامی مقامات مستوجب فلاح و رستگاری نیست آنطور که مقامات آخر که به کلی شرک و ضلالت را از دل صاحبش زدوده می کند، مستوجب آن است ، بلکه این خاصیت را دارد که آدمی را به سوی فلاح هدایت نموده و به سعادت بشارت می دهد و بهمین جهت در جمله مورد بحث فرمود: (و از خدا بپره یزید شاید رستگار شوید) و نفرمود (تا رستگار شوید) و ممکن است منظور از تقوا امتثال خصوص امری باشد که در آیه شریفه آمده بود و آن مذمت در آمدن به خانه ها از پشت خانه بود.

بحث روایتی

پیرامون آیه شریفه (یسئلونک عن الاهله ...) و شاءن نزول آن

در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : مردم از رسول خدا ﷺ پرسیدند: اهله چیست ؟ آیه شریفه آمد که (یسئلونک عن الاهله قل هی مواقیت للناس) یعنی با این هلال های اول ماه

مدت هائی که برای دستورات دینی دارند، و همچنین عده زنان ، و هنگام رفتن به حج را تشخیص می دهند.

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

و نیز روایت کرده که بعضی از صحابه از رسول خدا ﷺ پرسیدند: حالات مختلف قمر برای چیست ؟ در پاسخ این آیه نازل شد و ما قبلا درباره این مطلب گفتیم که با ظاهر آیه نمی سازد، و بهمین جهت اعتباری به این حدیث نیست .

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

عرب جاهلیت وقتی برای زیارت کعبه احرام می بست اگر می خواست ند داخل خانه ای شوند از پشت خانه داخل می شدند، و بدین جهت آیه شریفه :
(لِیْسَ الْبِرَّان تَاْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا، وَلَکِن الْبِرَّ مِنْ اَتَقٰی وَ اَتُوا الْبُیُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا) نازل شد.

روایتی از تفسیر الدر المنثور در شاعن نزول آیه و نقد و بررسی آن

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از جابر روایت کرده اند که گفت: قریش را حمس یعنی خشناک و خطرناک لقب داده بودن دو این بدان جهت بود که مردم مدینه و سایر بلاد عرب وقتی احرام می بستند دیگر از هیچ دری وارد نمی شدند، ولی قریش وارد می شد، در این میان روزی رسول خدا ﷺ در بستانی بود و خواست تا از در بستان بیرون رود قطبه بن عامر انصاری هم در خدمتش بود، انصار عرضه داشتند: یا رسول الله این قطبه بن عامر مردی فاجر است، و با شما از در درآمد، رسول خدا به قطبه فرمود: چرا چنین کردی؟ عرضه داشت: دیدم شما از در بیرون شدید من نیز بیرون شدم، فرمود: آخر من مردی احمس هستم، (یعنی اهل مکه ام)، عرضه داشت دین من که با دین شما فرق ندارد، اینجا بود که آیه شریفه: **لیس البر بان تاتوا البیوت من ظهورها** نازل شد. مؤلف: قریب به این معنا به طرق دیگری نیز نقل شده و کلمه (حمس) جمع احمس است، مانند کلمه (حمر) که جمع احمر (سرخ) است، و حماسه به معنای شدت است، و قریش را از این جهت حمس می گفته اند که در امر دین خود تعصب و شدت داشتند، و یا بدین جهت بوده که اصولاً مردمی با صلابت و خطرناک بوده اند.

از ظاهر روایت برمی آید که رسول خدا ﷺ قبل از وقوع قصه قطبه بن عامر مساءله داخل شدن از پشت خانه را برای غیر قریش امضا کرده بوده و گر نه به قطبه ایراد نمی گرفت که تو چرا از در بیرون شدی، و بنابراین، آیه شریفه ناسخ آن امضای قبلی می شود، که بدون آیه قرآن تشریع شده بوده.

و لیکن خواننده گرامی توجه فرمود که آیه شریفه با این روایت منافات دارد، چون آیه مذمت می کند از اینکه خانه را از پشت آن داخل شوند، و حاشا از خدای سبحان که خودش و یا رسولش حکمی از احکام را تشریع کند، آنگاه همان حکم را تقبیح نموده و سپس نسخ کند، و این خود روشن است . و در محاسن برقی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله (واتوا البيوت من ابوابها) فرموده : یعنی هر کاری را از راهش وارد شوید.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اوصیای پیامبران ابواب خدایند، که باید مردم از آن درها به سوی خدا بروند، و اگر اوصیا نبودند خدای عزوجل شناخته نمی شد، و با این اوصیا است که خدای تعالی علیه خلقش احتجاج می کند.

مؤلف : این روایت از باب بیان مصداق است ، می خواهد یکی از مصادیق درهای رفتن به سوی خدا را که در روایت قبلی ابواب به آن تفسیر شده بود بیان کند، و گرنه هیچ شکی نیست در اینکه آیه شریفه به حسب معنا تمام است ، هر چند که به حسب مورد نزول ، خاص باشد، و اینکه امام فرمود: (اگر اوصیا نبودند خدای عزوجل شناخته نمی شد) معنایش این است که حق بیان نمی شد، و دعوت تامة ای که با اوصیا بود تمام نمی گشت ، البته معنای دیگری دقیق تر از این هم دارد که شاید ما ان شاء الله به بیان آن بپردازیم ، و روایات در معنای این دو روایت بسیار است .

سوره بقره ، آیات 195-190

آیات 195 - 190 بقره

و قتلوا فی سبیل الله الذّین یقتلونکم ولا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین
(190) و اقتلوه من حیث ثقفتهم و اخرجوهم من حیث اخرجوكم و الفتنه اشد من

القتل ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتل وكم فيه فان قتلوكم فاقتلوه
كذلك جزاء الكافرين (191). فان انتهوا فان الله غفور رحيم (192) و قتلوه حتى
لا تكون فتنه ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدون الا على ال ظلمين (193)
الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرم قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين (194) وانفقوا في
سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه واحسنوا ان الله يحب المحسنين (195).

ترجمه آیات

و در راه خدا با کسانی که با شما سر جنگ دارند کارزار نکنید اما تعدی روا
مدارید که خدا متجاوزان را دوست نمی دارد (190)
و ایشان را هر جا که دست یافتید به قتل برسانید و از دیارشان مکه بیرون
کنید همانطور که شما را از مکه بیرون کردند و فتنه آنان از این کشتار شما
شدیدتر بود ولی در خودش هر مکه که خانه امن است بایشان ننگید مگر
اینکه ایشان در آنجا با شما جنگ بیاغازند که اگر خود آنان حرمت مسجد
الحرام را رعایت ننموده جنگ را با شما آغاز کردند شما هم بجنگید که سزای
کافران همین است (191)

حال اگر از شرارت و جنگ در مکه دست برداشتند شما هم دست بردارید
که خدا آمرزگاری رحیم است . (192) و با ایشان کارزار کنید تا به کلی فتنه
ریشه کن شود و دین تنها برای خدا شود و اگر به کلی دست از جنگ برداشتند
دیگر هیچ دشمنی و خصومتی نیست مگر علیه ستمکاران (193) اگر آنان
حرمت ماه حرام را شکستند شما هم بشکنید چون خدا قصاص رادر همه
حرمت ها جایز دانسته پس هر کس بر شما ستم کرد شما هم به همان اندازه که
بر شما ستم روا داشتند بر آنان ستم کنید و نسبت به ستم بیش از آن از خدا
بترسید و بدانید که خدا با مردم با تقوا است (194)

و در راه خدا انفاق کنید و خویشان را به دست خود به هلاکت نیفکنید و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد (195)

بیان آیات

سیاق آیات در ارتباط با فرمان جهاد و قتال با مشرکین مکه است

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

علاوه بر این در این آیات قتال را مقید به قتال کرده ، و فرموده : **(و قاتلوا فی سبیل الله ، الذین یقاتلونکم)**، در راه خدا قتال کنید با کسانی که با شما قتال می کنند) و معلوم است که معنای این کلام اشتراط قتال به قتال نیست ، و نمی خواهد بفرماید اگر قتال کردند شما هم قتال کنید، چون در آیه کلمه (ان - اگر) به کار نرفته ، از سوی دیگر قید نامبرده احترازی هم نمی تواند باشد، تا معنا این شود که تنها با مردان قتال کنید نه با زنان و کودکان لشکر دشمن ، (که بعضی اینطور معنا کرده اند) برای اینکه قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند عملی بی معناست ، و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن ، بلکه اگر منظور این بود باید بفرماید: زنان و کودکان را مکشید.

بلکه ظاهر آیه این است که فعل (یقاتلونکم) برای حال و وصفی باشد برای اشاره و معرفی دشمن و مراد از جمله (الَّذین یقاتلونکم) الَّذِينَ حَالَمُ حَالُ الْقِتَالِ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ باشد، یعنی کسانی که حالشان حال قتال با مؤمنین است، و کسانی که در مکه چنین حالی را داشته اند همان مشرکین مکه بودند.

پس سیاق این آیات سیاق آیه : (اِذْنٌ لِلَّذِینَ یُقَاتِلُونَ بَانِهِمْ ظَلَمُوا وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰی نَصْرِهِمْ لَقَدِیْرٌ، الَّذِینَ اَخْرَجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ، اِلَّا اَنْ یَقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ) است که اذن در آن اذنی است ابتدائی، در قتال با مشرکینی که مقاتله می کنند نه اینکه معنایش شرط باشد.

علاوه بر اینکه آیات پنجگانه همه متعرض بیان یک حکم است، با حدود و اطرافش و لوازمش به این بیان که جمله و (قَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ) اصل حکم را بیان می کند و جمله : (لَا تَعْتَدُوا...) حکم نامبرده را از نظر انتظام تحدید می کند، و جمله و اقتلوه...، از جهت تشدید آن را تحدید می نماید و جمله : (وَ لَا تَقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...)، آن را از جهت مکان و جمله : (وَ حَتّٰی لَا تَكُوْنُ فِتْنَةٌ...) از جهت زمان و مدت تحدید می نماید، و جمله (الشَّهْرَ الْحَرَامَ...) بیان می کند که این حکم جن به قصاص در جنگ و آدم کشی و خلاصه معامله به مثل دارد، نه جنگ ابتدائی و تهاجمی و جمله (وَ اَنْفَقُوْا...) مقدمات مالی این قتال را فراهم می کند، تا مردم برای مجهز شدن انفاق کنند پس به نظر نزدیک چنین می رسد که نزول هر پنج آیه در باره یک امر بوده باشد، نه اینکه اول آیه ای نازل، و سپس آیه بعدی آن را نسخ کرده باشد، آنطور که بعضی احتمالش را داده اند، و نه اینکه در شؤن ی مختلف نازل شده باشد، که بعضی دیگر احتمالش را داده اند، بلکه به یک غرض نازل شد، و آن تشریع قتال با مشرکین مکه است که، سر جنگ با مؤمنین داشتند.

(وَ قَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ...)

اشاره به جنبه دفاعی قتال در اسلام

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

پس قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام می خواهد به وسیله قتال با کفار از حق قانونی انسان ها دفاع کند، حقی که فطرت سلیم هر انسانی به بیانی که خواهد آمد آن را برای انسانیت قائل است ،

آری از آنجائی قتال در اسلام دفاع است ، و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعییش تجاوز و خروج از حد و مرز است ، لذا قرآن کریم دنبال فرمان قتال فرمود: **(و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)** ، تجاوز مکنید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

و لا تعتدوا ان الله ...

کلمه **(تعتدوا)** از مصدر **(اعتدا)** است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است ، مثلاً وقتی گفته می شود: **(فلان عدا و یا فلان اعتدی معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرد و نهی از اعتدا نهی است مطلق ، در نتیجه مراد از آن مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد مانند قتال قبل از پیشنهاد صلح بر سر حق ، و نیز قتال ابتدائی ، و قتل زنان و کودکان ، و قتال**

قبل از اعلان جنگ با دشمن ، و امثال اینها، که سنت نبویه آن را بیان کرده است
و اقتلوهم حیث ثقفتموهم ... من القتل

وقتی گفته می شود (فلان ثقف ثقافه) معنایش این است که فلانی برخورد، و
یافت ، پس معنای آیه همان معنایی می شود که آیه : (فاقتلوا المشركين حیث و
جدتموهم)، مشرکین را بکشید هر جا که آنان را یافتید بدان معنا است .

معنای (فتنه) در قرآن

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

پس معنای آیه این شد که علیه مشرکین مکه کمال سخت گیری را به خرج
دهید، و آنان را هر جا که بر خوردید به قتل برسانید، تا مجبور شوند از
سرزمین و وطن خود کوچ کنند، همانطور که شما را مجبور به جلای وطن
کردند، هر چند که رفتار آنان با شما سخت تر بود، برای اینکه رفتار آنان فتنه
بود، و فتنه بدتر از کشتن است ، چون کشتن تنها انسان را از زندگی دنیا محروم
می کند، ولی فتنه مایه محرومیت از زندگی دنیا و آخرت و انهدام هر دو نشاءه
است .

ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ، حتی یقاتلوکم فیه ...

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

فان انتهوا فان الله غفور رحيم

کلمه (انتها) به معنای امتناع و خودداری از عملی است ، و منظور در اینجا خودداری از مطلق جنگ در کنار مسجد الحرام است ، نه خودداری از مطلق قتال بعد از مسلمان شدن دشمن و به اطاعت اسلام درآمدن ، چون عهده دار این معنا جمله: (فان انتهوا فلا عدوان...) است ، و اما جمله (انتها) اول ، قیدی است که به نزدیک ترین جمله ها برمی گردد، یعنی جمله (ولا تقتاتلوهم عند المسجد الحرام) و بنابراین هر یک از دو جمله یعنی جمله: (فان انتهوا فان الله) و جمله: (فان انتهوا فلا عدوان)، قید کلام متصل به خودش می باشد، و دیگر تکراری هم در کلام نشده و در جمله فان الله غفور رحيم سبب در جای مسبب به کار رفته تا علت حکم را بیان کند (چون جای آن بود که بفرماید اگر دست برداشتند شما هم دست بردارید).

لزوم دعوت قبل از قتال (90)

وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة و يكون الدين لله

این آیه همانطور که قبلا گفتیم مدت قتال را تحدید می کند، و کلمه فتنه در لسان این آیات به معنای شرک است ، به اینکه بتی برای خود اتخاذ کنند، و آن را بپرستند، آنطور که مشرکین مکه مردم را وادار به آن می کردند، دلیل اینکه گفتیم فتنه به معنای شرک است جمله: (و يكون الدين لله) است ، و آیه مورد بحث نظیر آیه: (وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة، وان تولوا فاعلموا ان الله

مولیکم نعم المولی ونعم النصیر) است که می فرماید با مشرکین قتال کنید تا زمانی که دیگر شرکی باقی نماند حال اگر پشت کردند بدانید که سرپرست شما تنها خداست ، که چه خوب سرپرست و چه خوب یآوری است .
و آیه نامبرده این دلالت را دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد، اگر دعوت را پذیرفتند که قتالی نیست ، و اگر دعوت را رد کردند آن وقت دیگر ولایتی ندارند

، یعنی دیگر خدا که نعم المولی و نعم النصیر است ولی و سرپرست ایشان نیست و دیگر یاریشان نمی کند، چون خدا تنها بندگان مؤ من خود رایاری می فرماید.

و معلوم است که منظور از قتال این است که دین برای خدا به تنهایی شود و قتالی که چنین تنهائی شود و قتالی که هدفی دارد و تنها به این منظور صورت می گیرد معنا ندارد بدون دعوت قبلی به دین حق که اساسش توحید است آغاز شود.

نسخ نشدن آیه شریفه (قاتلوهم حتی لا تکن) با آیه 29 توبه

از آنچه گفتیم این معنا روشن شد که آیه شریفه به وسیله آیه : (قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الاخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون) نسخ نشده به این گمان که آیه مورد بحث می فرماید تا محو آخرین اثر فتنه و نابودی آخرین فرد مشرک و اهل کتاب با ایشان قتال کنید، و آیه سوره توبه می فرماید اگر تن به ذلت دادند و جزیه پرداختند دست از قتالشان بردارید پس این آیه ناسخ آیه مورد بحث است .

ما گفتیم که آیه مورد بحث اصلاً ربطی به اهل کتاب ندارد تنها مشرکین را در نظر دارد و مراد از اینکه فرمود: (تا آنکه دین برای خدا شود) این است که مردم اقرار به توحید کنند و خدا را بپرستند و اهل کتاب اقرار به توحید دارند هر چند که توحیدشان توحید نیست و این اقرارشان در حقیقت کفر به خدا است همچنانکه خدای تعالی در این باره فرموده: **(انهم لا یؤمنون بالله والیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق)** ایشان ایمان به خدا و روز جزا ندارند و آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام نمی دانند و به دین حق متدین نمی شوند و لیکن اسلام بهمین توحید اسمی از ایشان قناعت کرده، مسلمین را دستور داده با ایشان قتال کنند تا حاضر به جزیه شوند و در نتیجه کلمه حق بر کلمه آنان مسلط گشته دین اسلام بر همه ادیان قاهر شود.

فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین ...

یعنی اگر دست از فتنه برداشته به آنچه شما ایمان آورده اید ایمان آورند دیگر با ایشان مقاتله نکنید، و دیگر عدوانی نیست مگر بر ستمگران، پس در این جمله سبب به جای مسبب به کار رفته، که نظیرش در جمله: **(فان انتهوا فان الله غفور رحیم ...)** گذشت، پس آیه شریفه مورد بحث نظیر آیه **(فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزکوة فاخوانکم فی الدین می باشد.**

الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص ...

کلمه (حرمات) جمع حرمت است و حرمت عبارت است از چیزی که هتک آن حرام و ترجمه تعظیمش واجب باشد،

و منظور از حرمات در اینجا حرمت ماههای حرام و حرمت حرم مکه است و حرمت مسجد الحرام، و معنای آیه این است که چونکه کفار حرمت ماه حرام را رعایت نکردند، و در آن جنگ راه انداختند، و هتک حرمت آن نموده در سال حدیبیه رسول خدا ﷺ و اصحاب او را از عمل حج باز داشته به

سویشان تیراندازی و سنگ پرانی کردند پس برای مؤمنین هم جایز شد با ایشان مقاتله کنند، پس عمل مسلمین هتک حرمت نبود بلکه جهاد در راه خدا و امتثال امر او در اعلاای کلمه او بود.

حتی اگر کفار در خود مکه و مسجد الحرام دست به جنگ می زدند، باز هم برای مسلمانان جایز بود با آنها معامله به مثل کنند، پس اینکه فرمود: **(الشهر الحرام بالشهر الحرام)** بیان خاصی است که تنها شامل یک مصداق از حرمت ها می شود و آن حرمت شهر حرام است ولی دنبالش بیان عامی آمده که شامل همه حرمت ها می گردد و آن عبارت است از جمله **(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)**، در نتیجه معنای آیه چنین می شود که خدای سبحان قصاص در خصوص شهر حرام را هم تشریع کرده ، برای اینکه قصاص در تمامی حرمت را تشریع کرده ، که شهر حرام هم یکی از آنهاست و اگر قصاص را تشریع کرده بدان جهت است که تجاوز درمقابل تجاوز را با رعایت برابری تشریع نموده است .

آنگاه مسلمانان را سفارش می کند به اینکه ملازم طریق احتیاط باشند، و در اعتدا و تجاوز به عنوان قصاص پا از حد فراتر نگذارند چون مسأله قصاص با است عمال شدت و خشم و سطوت و سایر قوایی که آدمی را به سوی طغیان و انحراف از جاده عدالت می خواند سروکار دارد و خدای تعالی معتدین یعنی همین منحرفین از جاده اعتدال را دوست نمی دارد، و چنین افراد بیش از آن احتیاجی که به قصاص و انتقام دارند به محبت خدا و ولایت و نصرت او محتاجند، و بدین جهت در آخر فرمود: **(واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين .)**

تجاوز ابتدائی مذموم و ممنوع ، و تجاوز در برابر تجاوز، پسندیده و مشروع می باشد

در اینجا این سؤال پیش می آید: که چگونه خدای تعالی با اینکه معتدین و متجاوزین را دوست نمی دارد، در این آیه به مسلمانان دستور داده به متجاوزین تجاوز کنند؟ جوابش این است که اعتدا و تجاوز وقتی مذموم است ، که در مقابل اعتدای دیگران واقع نشده باشد و خلاصه تجاوز ابتدائی باشد، و اما اگر در مقابل تجاوز دیگران باشد، در عین اینکه تجاوز است دیگر مذموم نیست ، چون عنوان تعالی از ذلت و خواری را به خود می گیرد، و اینکه جامعه ای بخواهد از زیر بار ستم و است عباد و خواری درآید خود فضیلت بزرگی است ، همانطور که تکبر با اینکه از رذائل است ، در مقابل متکبر از فضائل می شود، و سخن زشت گفتن با اینکه زشت است ، برای کسی که ظلم شده پسندیده است .

وانفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه ...

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

و معنا چنین می شود: (دست خود به تهلکه نیفکنید) و این تعبیر کنایه است از اینکه مسلمان نباید نیرو و است طاعت خود را هدر دهند، چون کلمه دست به معنای مظهر قدرت و قوت است ، بعضی هم گفته اند: حرف با، زائد نیست ، بلکه با سببیت است ، و مفعول (لا تلقوا) حذف شده ، معنایش (لا تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الی التهلکه ، یعنی خود را به دست خود به هلاکت

نیفکنید) می باشد و تهلکه به معنای هلاکت است ، و هلاکت به معنای آن مسیری است که انسان نمی تواند بفهمد کجا است ، و آن مسیری که نداند به کجا منتهی می شود، و کلمه تهلکه بر وزن تفعله بضمه عین است ، و در لغت عرب هیچ مصدر دیگری به این وزن وجود ندارد.

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

معنای احسان در برابر ظالم

سپس خدای سبحان آیه را با مسأله احسان ختم نموده ، می فرماید: (و احسنوا ان الله يحب المحسنين ...)، و منظور از احسان خودداری و امتناع ورزیدن از قتال ، و یا رافت و مهربانی کردن با دشمنان دین و امثال این معانی نیست ، بلکه منظور از احسان این است که هر عملی که انجام می دهند خوب انجام دهند، اگر قتال می کنند به بهترین وجه قتال کنند، و اگر دست از جنگ بر می دارند، باز به بهترین وجه دست بردارند، و اگر به شدت یورش می برند و یا سخت گیری می کنند، باز به بهترین وجهش باشد و اگر عفو می کنند به بهترین وجهش باشد.

پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت ، زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته اند، و از دین دفاع کرده اند که خود

مصلح امور انسانیت است ، همچنانکه خودداری از تجاوز به دیگران در هنگام است یفای حق مشروع ، و نیز از احقاق حق به طریقه غیر صحیح خود احسانی دیگر است ،

و اصولاً غرض نهائی از همه مبارزات و جنگها و سایر واجبات دین ، محبت خداست ، که بر هر متدین به دین ، واجب است آن محبت را از ناحیه پروردگارش به وسیله پیروی و متابعت از رسول خدا ﷺ جلب کند، همچنانکه فرمود: **(قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحببکم الله).**

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

معرفی جهادی که قرآن بدان فرمان داده

گفتاری پیرامون جهادی که در قرآن بدان فرمان داده شده است

آیا قرآن بشر را به خونریزی و کشورگشائی دعوت کرده ؟ و یا از فرمان جهادش هدف دیگری دارد؟ در قرآن کریم به آیاتی بر می خوریم که مسلمانان را به ترک قتال و تحمل هر آزار و اذیتی در راه خدا دعوت کرده ، از آن جمله فرموده : **(قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون ، ولا انتم عابدون ما اعبد).** و نیز فرموده : **(فاصبر علی ما یقولون)** و نیز می فرماید : **(الم تر الی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلوه و آتوا الزکوة فلما کتب علیهم القتال)** و گویا این آیه اشاره می کند به آیه : **(و دکثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتی یتی الله بامرہ ، ان الله علی کل شیء قدير، و اقیموا الصلوه و آتوا الزکوة).**

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

دسته های مختلف آیات قرآنی راجع به جهاد و قتال و مراتب و مراحل آن

(اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا، وان الله على نصرهم لقدير، الذين خرجوا من ديارهم بغير حق، الا ان يقولوا ربنا الله) و ممکن است بگوئیم آیه شریفه در باره دفاعی نازل شده است، که در واقعه بدر و امثال آن مأمور بدان شده اند.

و هم چنین آیه شریفه: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير و ان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولى ونعم النصیر) و نیز آیه شریفه: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونکم، ولا تعتدوا، ان الله لا يحب المعتدين).

دسته دیگر آیاتی است که در باره قتال با اهل کتاب نازل شده مانند آیه: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين واتوا الكتاب حتى يعطوا الجزیه عن يدهم صاغرون).

دسته دیگر آیات قتال با عموم مشرکین است، که غیر از اهل کتابند، مانند آیه شریفه: (فاقتلوا المشرکین حيث وجدتموهم) و آیه: (وقاتلوا المشرکین كافة كما يقاتلونکم كافة).

دسته دیگر آیاتی است که دستور می دهد با عموم کفار چه مشرک و چه اهل کتاب قتال کنید، مانند آیه: (قاتلوا الذين يلونکم من الکفار، وليجدوا فيکم غلظه).

اسلام و دين توحيد فطرى است و مجاهده در راه دفاع از اين دين نيز فطرى است

و چكيده سخن اين شد كه قرآن كريم خاطرنشان مى سازد كه اسلام و دين توحيد اساس و ريشه اش فطرت است ، و بهمين جهت مى تواند انسانيت را در زندگيش به صلاح بكشاند: (فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) و به همين دليل اقامه دين و نگهدارى آن مهم ترين حقوق قانونى انساني است ، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ).

قرآن آنگاه حكم مى كند به اينكه دفاع از اين حق فطرى و مشروع ، حقى ديگر است كه آن نيز فطرى است : (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوعٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ).

به حكم اين آيه قائم ماندن دين توحيد به روى پاى خود، و زنده ماندن ياد خدا در زمين ، منوط به اين است كه خدا به دست مؤ منين دشمنان خود را دفع كند، نظير اين آيه شريفه آيه : (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ).

و نيز در ضمن آيات قتال در سوره انفال اين جمله را آورده كه : (لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطَلَ الْبَاطِلُ ، وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ) و آنگاه بعد از چند آيه مى فرمايد: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) كه در اين آيه جهاد و قتالى را كه مؤ منين را بدان مى خواند زنده كننده مؤ منين خوانده است ، و معنايش اين است كه قتال در راه خدا چه به عنوان دفاع از مسلمين و از

بیضه اسلام باشد، و چه قتال ابتدائی باشد در حقیقت دفاع از حق انسانیت است ، و آن حق عبارت است از حقی که در حیات خود دارد، پس شرک به خدای سبحان هلاک انسانیت ، و مرگ فطرت ، و خاموش شدن چراغ درون دلها است ، و قتال که همان دفاع از حق انسانیت است این حیات را بر می گرداند، و بعد از مردن آن حق دوباره زنده اش می سازد.

از اینجاست که هر خردمند هوشیار متوجه می شود که اسلام به منظور تطهیر زمین از لوث مطلق شرک و خالص ساختن ایمان به خدای سبحان باید حکمی دفاعی داشته باشد، چون قتال در آیاتی که از نظر خواننده گذشت قتال برای از بین بردن شرک های علنی و وثیت بود، نه شرکتهای در لفافه ، و یا به منظور اعلاای کلمه حق بر کلمه اهل کتاب ، و وادار ساختن آنان به پرداخت جزیه بود.

حکم قرآن درباره قتال با شرک های در لفافه و نمونه هایی چند از آیات قرآنی درباره آن

و در خود این آیات سخن از شرکه ای در لفافه به میان آمده ، می فرماید: که اهل کتاب به خدا و رسولش ایمان ندارند، و به دین حق نمی گروند، پس معلوم می شود هر چند به خیال خود دارای دین توحید هستند، و لیکن در حقیقت مشرکند، و شرک خود را پنهان می دارند، و دفاع از حق فطری انسانیت ایجاب می کند آنان را به دین حق وادار سازد.

و قرآن کریم هر چند بطور صریح حکمی درباره این دفاع بیان نکرده ، لیکن با وعده ای که داده که مؤ منین علیه دشمنانشان روزی در پیش خواهند داشت ، و با در نظر داشتن اینکه این وعده منجر می شود مگر با قتال علیه شرک های در لفافه ، از اینجا می فهمیم که خدای تعالی این مرتبه از قتال را هم که همان

قتال برای اقامه اخلاص در توحید است تشریع نموده است ، اینک آیاتی که وعده نامبرده را می دهد از نظر خواننده می گذرد: (هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق ، لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون)

و از این آیه روشن تر این آیه است که می فرماید: (ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر: ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و باز از این می فرماید: (وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض ، کما است خلف الذین من قبلهم ، و لیمکن لهم دینهم ، الذی ارتضی- لهم ، و لیبدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی ، لا یشرکون بی شیئا) چون از جمله : (مراپرستند) به قرینه جمله (و چیزی شریکم نسازند) فهمیده می شود منظور از عبادت عبادت با اخلاص و با حقیقت ایمان است .

و در آیه زیر می بینیم که بعضی از ایمان ها را شرک می داند، و می فرماید: (وما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون) پس معلوم می شود خدا روزی را وعده داده که در آن روز زمین تصفیه شده ، و خالص در اختیار مؤ منین قرار می گیرد، روزی که در آن روز غیر خدا پرستش نشود، و خدای تعالی بطور حقیقت پرستش گردد.

و بسا که بعضی توهم کنند: این وعده الهی مستلزم تشریع حکم دفاع نیست ، چون ممکن است بدون توسل به اینگونه اسباب ظاهری بلکه به وسیله مصلحی غیبی این غرض حاصل گردد، اما این حرف با جمله (لیستخلفنهم فی الارض ..) منافات دارد، برای اینکه است خلاف وقتی تحقق می یابد که عده ای از بین بروند، و یا از مکانی که بودند کوچ کنند، و عده ای دیگر جای آنان را بگیرند، پس مسأله قتال در این جمله خوابیده . علاوه بر اینکه آیه 54 از سوره مائده که تفسیرش خواهد آمد می فرماید: (یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه

فسوف ياتي الله بقوم يحبهم و يحبونه ، اذله على المؤمن ين ، اعزة على الكافرين ،
يجاهدون في سبيل الله ، ولا يخافون لومه لائم).

و بطوریکه ملاحظه می کنید، به این معنا اشاره دارد، که به زودی به امر خدا
دعوتی حقه و نهضتی دینی به پا خواهد خواست ، و معلوم است که چنین
دعوت و نهضتی بدون جهاد و خونریزی تصور ندارد.

پاسخ به گفته غلط: اسلام دین شمشیر و اجبار است و مخالف روش انبیای
سلف می باشد!

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

پاسخی که گفتیم از بیان گذشته ما استفاده می شود، این است که قرآن می
گوید اسلام اساسش بر حکم فطرت بشر است ، فطرتی که هیچ انسانی در
احکام آن تردید نمی کند، و کمال انسان در زندگیش را همان می دانند که
فطرت بدان حکم کرده باشد، و به سویش بخواند، و این فطرت حکم می کند به
این که تنها اساس و پایه ای که باید قوانین فردی و اجتماعی بشر بر آن اساس
تضمین شود، توحید است ، و دفاع از چنین اساس و ریشه و انتشار آن در میان
جامعه ، و نگهداری آن از نابودی و فساد، حق مشروع بشر است و بشر باید حق

خود را است یفا کند، حال به هر وسیله ای که ممکن باشد، البته از آنجائی که ممکن است در است یفای این حق خود دچار تدریوها و یا کندرویها شود، خود قرآن راه اعتدال و میانه روی را ارائه داده ، نخست است یفاء این حق را با صرف دعوت آغاز کرده ، و دستور داده تا در راه خدا اذیت های کفار را تحمل کنند، و در مرحله دوم از جان و مال و ناموس مسلمین و از بیضه اسلام دفاع نموده ، متجاوزین را سر جای خود بنشانند، و در مرحله سوم اعلان جنگ دهند، و قتال ابتدائی را آغاز کنند، که هر چند به ظاهر قتالی است ابتدائی ، لیکن در حقیقت دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است ، همچنانکه تاریخ زندگی پیامبر اسلام شاهد است . که عادتش بر این جریان داشته ، و خدای تعالی در این باره فرموده : **(ادع الی سبیل ربك بالحکمه و الموعظه الحسنه ، و جادلهم بالتی هی احسن)**.

و این آیه شریفه مطلق است ، و اطلاقش دلیل بر همان گفته ما است ، که اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است و نیز و فرموده : **(لیهلك هلك عن بینة ، و یحیی من حی عن بینة)**

پاسخ به اشکال مسلمان شدن برخی از روی ترس و تحمیل قانون به اقلیت

ها

و اما اینکه گفته اند لازمه توسل به جنگ و زور این است که بعد از غلبه اسلام بر کفر پاره ای از افراد از ترس مسلمان شوند، در جواب می گوئیم : این اشکال وارد نیست برای اینکه اگر احیاء انسانیت و رساندن انسانها به حیات انسانیشان موقوف شد بر اینکه این حق مشروع را که همه انسانهای سلیم الفطره خواهان آن هستند بر چند نفری که سلامت فطرت خود را از دست داده اند

تحمیل کنیم ، تحمیل می کنیم ، و هیچ عیبی و اشکالی هم ندارد، البته این کار را بعد از اقامه حجت های بالغه و روشن کردن حق انجام می دهیم ، (که چه بسا از آن عده معدود چند تنی به وسیله همین اقامه حجت بخود آیند، و تسلیم حکم فطرت خود شوند).

و مسأله تحمیل قانون به اقلیت هایی که زیر بار قانون نمی روند، طریقه ای است که در میان همه ملتها و دولت ها دایر است ، نخست افراد متمرّد و متخلف از قانون را دعوت به رعایت قانون می کنند، آنگاه اگر زیر بار نرفتند، به هر وسیله ای که ممکن باشد قانون را بر آنان تحمیل می کنند، هر چند به جنگ و کشتار باشد بالاخره همه باید به قانون عمل کنند، حال یابطوع و رغبت خود، و یا به اکراه .

علاوه بر اینکه مسأله اکراه و اجبار نسبت به قوانین دینی در بیش از یک نسل اتفاق نمی افتد، چون اصولاً همیشه کره زمین محل زندگی یک نسل است ، و این یک نسل است که ممکن است افرادی سرکش و یاغی داشته باشد و تعلیم و تربیت دینی نسلهای آتی و بعدی را اصلاح می کند، و او را با دین فطری بار می آورد و قهراً همه افراد بطوع و رغبت خود به سوی دین توحید رو می آورند، و خلاصه در نسلهای بعد دیگر اکراهی اتفاق نمی افتد.

مسئله قبال و سیره انبیاء الهی در ارتباط با آن

و اما اینکه اشکال کرده و گفته اند: سایر انبیا کارشان صرف دعوت و هدایت بود، و تاریخ زندگی آن حضرات تا آنجا که در دسترس ما است هیچ نشان نداده که دست به اسلحه برده باشند، و یا اصولاً پیشرفت آنچنانه ای کرده باشند که زمینه قیام برایشان فراهم شده باشد، این نوح و هود و صالح علیهم السلامند که می بینیم همواره مقهور و مظلوم دشمنان بوده اند، و سلطه دشمن از هر طرف احاطه شان کرده بود، و همچنین عیسی (ع) در ایامی که در بین مردم بود و مشغول به دعوت بود هیچ پیشرفتی نکرد (و به جز عده ای انگشت شمار به نام حواریین دورش را نگرفتند، با این حال او چگونه می توانست قیام کند)، و این انتشاری که در دعوت آن جناب می بینیم بعد از آمدن ناسخ شریعتش یعنی آمدن اسلام صورت گرفت، (آری بعد از آنکه اسلام طلوع کرد جمعی که نمی خواستند زیر بار اسلام بروند، سنگ مسیحیت رابه سینه زدند، و نتیجتاً مسیحیت رواج یافت).

علاوه بر اینکه جمعی از انبیا هم بودند که در راه خدا قیام کرده، و دست به شمشیر زدند، که تورات و قرآن عده ای از آنان را نام می برند، قرآن کریم بطور اشاره و بدون ذکر نام می فرماید: (و کاین من نبی قاتل معه ریون کثیر، فما و هنوا لما اصابهم فی سبیل الله، و ما ضعفوا و ما است کانوا، و الله یحب الصابین، و ما کان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا، و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین).

و نیز نقل می کند که موسی قوم خود را دعوت کرد تا با قوم عمالقه قتال کنند، و می فرماید: (و اذ قال موسی لقومه - تا آنجا که می فرماید - یا قوم

ادخلوا الارض المقدسه التي كتب الله لكم ، ولا ترتدوا على ادباركم ، فتنقلبوا
خاسرين - تا آنجا که می فرماید - قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها
فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون).

و نیز فرموده : (الم تر الى الملا من بنى اسرائيل ؟ اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا
ملكا نقاتل في سبيل الله) تا آخر داست ان طالوت و جالوت .

و نیز در داست ان سليمان و ملکه سبا می فرماید: (الا تعلقوا على واتوني
مسلمين - تا آنجا که می فرماید - قال ارجع اليهم ، فلناتينهم بجنود لا قبل لهم بها،
ولنخرج نهم منها اذله و هم صاغرون) و این تهدیدی که با جمله (فلناتينهم
بجنود لا قبل لهم بها) کرده تهدیدی است ابتدائی و آله ناشی از دعوتی ابتدائی
بوده است .

بحث اجتماعی

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

در این معنا هیچ شکی نیست که اجتماع هر جاتحقق یافته چه اجتماع نوع
انسان ، و چه اجتماعات مختلفی که احیانا در انواعی از حیوانات (چون مورچه
و موریانه و زنبور عسل) می بینیم ، مبنی بر احساس فطری آن موجود به
احتیاج بدان بوده ، ساده تر بگویم موجودی که می بینیم اجتماعی زندگی می
کند، بدین جهت دست به تشکیل اجتماع زده که فطرتش حکم کرده به اینکه تو
محتاج هستی که اجتماعی زندگی کنی ، و گر نه هستی و بقایت در معرض خاطر
قرار می گیرد.

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

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

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

و هیچ دلیلی بهتر از مشاهدات ما در انواع حیوانات نیست، که می بینیم هر حیوانی برای روزی که بخواهد از حق خود دفاع کند بدنش مجهز به ادوات دفاع شده، مثلا در سرش شاخ روئیده، یا در سر انگشتانش چنگ، و یا در دهانش انیاب روئیده، و یا ظلف و خار و منقار و یا چیز دیگری دارد، و یا اگر به هیچ یک از این سلاح ها مجهز نشده، بقایش مانند آهو فرار می کند، و یا مانند سوسمار پنهان می شود و یا بعضی از حشرات خود را به مردن می زند، و بعضی دیگر چون میمون و خرس و روباه و امثال آن که قادر بر حيله گری هستند در هنگام دفاع از خود انواع حيله ها را بکار می برند.

انسان و جایگاه او از نظر دفاعی در بین حیوانات

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

انسان نیز مانند سایر انواع موجودات فطرتی دارد و فطرتش قضائی و حکمی دارد، که یکی از آنها این است که گفتیم : انسان حق دارد در موجودات دیگر دخل و تصرف کند، دیگر اینکه حق دارد از خودش و از حق فطرتش دفاع نماید، و همین حق دفاعی که انسان به فطرتش معتقد بدان شده ، او را وادار می کند به اینکه در همه مواردی که اجتماع انسانی آن را مهم تشخیص می دهد از این حق خود استفاده نموده ، با کسی و یا جامعه دیگری که می خواهد حق او را ضایع کند مقاتله و کارزار کند، اما به او اجازه نمی دهد که توسل به جنگ و زور را در حق اولش نیز به کار ببندد، هر چند که حق اولیش نیز فطری بود، و به حکم فطرتش در طریق منافع زندگیش هر چیزی را که می توانست استخدام کند استخدام می کرد.

حال ممکن است بپرسی : چرا در دفاع از خود و از منافعش حق داشت متوسل به زور شود، و کارزار کند، ولی در به دست آوردن حق اولش چنین حقی ندارد، در پاسخ می گوئیم : این معنا را اجتماع به گردنش گذاشته ، چون هر چند که فطرتش به او می گفت تو در به دست آوردن منافع می توانی در هر موجودی دخل و تصرف کنی ، و حتی هموعان خودت را نیز به خدمت بگیری ، و لیکن در زندگی اجتماعی این را فهمید که هموعانش در احتیاج به

منافع مانند او هستند. لذا ناگزیر شد به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعی با هموعان خود مصالحه کند یعنی از آنان آن مقدار خدمت بخواهد که خودش به آنان خدمت کرده ، و معلوم است که تشخیص برابری و نابرابری این دو خدمت و میزان احتیاج و تعدیل آن به دست اجتماع است .

پس معلوم شد که انسان در هیچ یک از مقاتلات و جنگ هائی که راه انداخته دلیل خود را استخدام و یا است ثمار و برده گیری مطلق که حکم اولی فطرت او بود قرار نداده و نمی دهد، بلکه دلیل را عبارت می داند از حق دفاع ، از اینکه می تواند در حفظ منافع خود دست به دفاع و کارزار بزند، و خلاصه برای خود حقی را فرض می کند، و سپس می بیند که دیگران دارند آن را ضایع می کنند، لذا برمی خیزد و در مقام دفاع از آن بر می آید.

بحث روایتی (در ذیل آیات قتال

پس هر قتالی در حقیقت دفاع است ، حتی بهانه فاتحین و کشورگشایان هم همین دفاع است ، اول برای خود نوعی حق مثلا حق حاکمیت و یا لیاقت قیمومیت بر دیگران و یا فقر و تنگی معیشت و یا کمبود زمین و امثال آن برای خود فرض می کند، و آنگاه در مقام دفاع از این حق فرضی بر می آید، و وقتی از آنان سؤال می شود: چرا به مردم حمله می کنی و خونها می ریزی ، و در زمین فساد راه می اندازی ؟ و چرا حرث و نسل را تباه می کنی ؟ در پاسخ می گوید از حق مشروع دفاع می کنم .

پس روشن شد که دفاع از حقوق انسانیت حقی است مشروع و فطری ، و فطرت ، است یقای آن حق را برای انسان جایز می داند، بله از آنجائی که این حق مطلوب به نفس نیست ، بلکه مطلوب به غیر است ، لذا باید با آن غیر مقایسه شود، اگر آن حقی که به خاطر آن می خواهد دفاع کند آنچنان اهمیتی

ندارد که به خاطر است یفایش دست به جنگ و خونریزی بزند، از آن حق صرف نظر می کند، چون می بیند برای دفاع از آن ضرر بیشتری را باید تحمل کند، و اما اگر دید منافی که در اثر ترک دفاع از دست می دهد، مهم تر و حیاتی تر از منافی است که در هنگام دفاع از دستش می رود، در این صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن می دهد.

و قرآن کریم اثبات نموده که مهم ترین حقوق انسانیت توحید و قوانین دینی است که بر اساس توحید تشریع شده ، همچنانکه عقلای اجتماع انسانی نیز حکم می کنند بر اینکه مهم ترین حقوق انسان حق حیات در زیر سایه قوانین حاکمه بر جامعه انسانی است ، قوانینی که منافع افراد را در حیاتشان حفظ می کند.

بحث روایتی

در ذیل آیات قتال

در مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه: **(وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...)** گفته است: این آیه در صلح حدیبیه نازل شده ، و جریان از این قرار بود که رسول خدا ﷺ در سالی که می خواست عمره بجای آورد با هزار و چهار صد نفر از مدینه بیرون آمد، و تا حدیبیه راه طی کرد، در حدیبیه مشرکین مکه آن جناب را از ورود به مکه مانع شدند، و مسلمانان ناگزیر شدند هدی خود را نحر کنند، آنگاه با مشرکین اینطور صلح کردند که مسلمانان امسال به مدینه برگردند، و سال بعد به زیارت آیند، و اهل مکه سه روز شهر را برای مسلمانان خالی کنند، و در این سه روز طواف خانه کعبه نموده هر کار دیگری

خواستند بکنند، رسول خدا ﷺ بدون درنگ به مدینه برگشت تا سال بعد آن جناب و یارانش آماده حرکت جهت عمره القضا شدند، و ترسیدند قریش به عهد سال قبل خود وفا نکنند و باز هم از ورود به مکه جلوگیری شان شوند، و ناگزیر پای کارزار به میان آید، و رسول خدا ﷺ هم هیچ راضی نبود که در ماه حرام و در حرم کارزار کند لذا این آیه شریفه نازل شد.

مؤلف: این معنا در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و غیر او نقل شده .

و نیز در مجمع البیان از ربیع بن انس ، و عبد الرحمان بن زید بن اسلم ، روایت کرده که گفته اند: این آیه اولین آیه ای است که درباره قتال نازل شده ، و چون نازل شد رسول خدا ﷺ با هر کس که با آن جناب سر جنگ داشت قتال می کرد، و با هر کس که از جنگ دست بر می داشت او نیز ترک قتال می کرد، تا آنکه آیه شریفه: **(اقتلوا الم شرکین حیث وجدتموهم)** نازل شد، و آیه قبلی را نسخ کرد.

مؤلف: این حرف اجتهدی است از انس و عبدالرحمان ، و گرنه خواننده گرامی متوجه شد که آیه شریفه ناسخ آیه مورد بحث نیست ، بلکه از تعمیم دادن حکم است بعد از خصوصی بودنش .

و در مجمع در ذیل آیه: **(واقتلوهم حیث ثقفتموهم...)** می گوید: سبب نزول این آیه این بود که مردی از صحابه مردی از کفار را در ماه حرام به قتل رسانید، کفار، مؤمنین را به این عمل توبیخ کردند، خدای تعالی در پاسخ آنان فرمود: جرم فتنه در دین شرک ورزیدن از جرم قتل نفس در ماه حرام عظیم تر است ، هر چند که آن نیز جایز نیست .

روایاتی در ذیل آیه (وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة)

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که از ظاهر کلام بر می آید که سیاق آیه شریفه با آیات بعدش یک سیاق است، و همه یک دفعه نازل شده. (پس اگر این واقعه سبب نزول باشد سبب نزول همه آیات مورد بحث است نه تنها آیه نامبرده)، (مترجم)

و در الدر المنثور در ذیل آیه: (وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة...) به چند طریق از قتاده روایت کرده که گفت: معنای (وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة) این است که با مشرکین قتال کنید، تا دیگر شرکی باقی نماند، و دین همه اش برای خدا باشد، یعنی تا آنکه همه به کلمه (لا اله الا الله) که رسول خدا ﷺ بدان دعوت می کرد و به خاطر آن قتال می نمود، اعتراف کنند. برای ما نقل کرده اند که رسول خدا ﷺ می فرمود: خدای تعالی مرا مامور نموده تا با مردم قتال کنم،

و این قتال را ادامه دهم تا همه بگویند: (لا اله الا الله) حال اگر از دشمنی و کفر دست برداشتند، ما نیز از دشمنی دست بر می داریم، مگر از دشمنی با ستمکاران و می گوید: مراد از ستمکاران کسانی اند که از گفتن (لا اله الا الله) خودداری می کنند، که قتال را با آنان ادامه باید داد، تا اعتراف کنند.

مؤلف: اینکه گفت: (مراد از ستمکاران...)، کلام قتاده است، که او از کلام رسول خدا ﷺ استفاده کرده و خوبی است و نظیر این روایت را از عکرمه آورده، و نیز در الدر المنثور است که بخاری و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده که گفت: در فتنه عبد الله بن زبیر دو نفر نزد عبد الله عمر آمدند و گفتند: چرا با بودن تو که پسر عمر و صحابی رسول خدا ﷺ هستی

مردم این فتنه ها را بپا کردند، و چرا تو قیام نمی کنی ؟ گفت : برای اینکه خدا خون برادرم را بر من حرام کرده ، پرسیدند: مگر خدای تعالی نفرموده : (و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه ، قتال کنید تا دیگر فتنه ای نماند)؟ گفت : ما قتال کردیم تا آنکه فتنه ای باقی نماند، و دین همه اش برای خدا شد، و شما می خواهید قتال کنید تا فتنه باشد، و دین برای غیر خدا شود.

مؤلف : عبد الله بن عمر و آن دو نفر در معنای فتنه اشتباه کردند، نه پرسش کنندگان معنای فتنه را فهمیدند، نه پاسخ گوینده ، و ما در سابق فتنه را معنا کردیم ، و مورد عبد الله بن زبیر اصلاً مورد فتنه نبوده بلکه مورد فساد در زمین ، و یا مورد قتال بداعی ظلم بوده ، و مسلمانان نمی توانستند درباره آن سکوت کنند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه : (و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه) گفته : یعنی تا شرک نماند، آنگاه گفته است این تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده .

روایاتی در ذیل آیه (الشهر الحرام بالشهر الحرام) و مسئله قتال در ماههای

حرام

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : (الشهر الحرام بالشهر الحرام) از علاء بن فضیل روایت کرده که گفت : از آن جناب پرسیدم : آیا مسلمانان در شهر حرام ابتداء به قتال می کنند؟ (یعنی آیا چنین عملی جایز است ؟) فرمود: وقتی مشرکین در آغاز رعایت حرمت شهر حرام را نکنند، مسلمین هم می توانند از این بابت آزاد باشند، اگر دیدند قتالشان در شهر حرام باعث پیروزی است ، می توانند در شهر حرام آغاز کنند، این همان است که آیه شریفه : (الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص) بیان می کند.

و در الدر المنثور است که احمد و ابن جریر و نحاس در کتاب ناسخش از جابر بن عبد الله روایت آورده که گفت: رسول خدا ﷺ هرگز در ماه حرام جنگ نمی کرد، مگر وقتی که کفار جنگ را آغاز کرده باشند، و حتی اگر قبل از ماههای حرام در جنگ بود، همینکه ماه حرام می رسید جنگ را متوقف می کرد، تا ماه حرام تمام شود.

و در کافی از معاویه بن عمار روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) این مسأله را پرسیدم، که مردی مردی دیگر را در بیرون حرم مکه به قتل رسانیده، و پس از آن داخل حرم شده، آیا می شود در حرم حد را بر او جاری کرد؟ فرمود: نه مادام که از حرم بیرون نشده او را نمی کشند، و آب و غذا هم نمی دهند، و چیزی به او نمی فروشند تا از حرم بیرون شود، آن وقت حد بر او جاری می کنند، عرضه داشتم چه می فرمائی درباره مردی که در حرم قتل و یا دزدی کرده؟ فرمود در همان حرم حد بر او جاری می شود، برای اینکه خود او رعایت حرمت حرم را نکرده، و خدای عزوجل در این مورد فرموده: **(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا علنتايه بمثل ما اعتدى عليكم)**، آنگاه با اینکه او در حرم است حدش می زنند چون قرآن می فرماید: **(لا عدوان الا على الظالمين، هیچ عدوان و تجاوزی نیست مگر علیه ستمکاران)**.

روایاتی در ذیل آیه (و لا تلقوا بأيديكم الى التهلكه)

در کافی از امام صادق (ع) روایت آورده که در ذیل آیه: **(و لا تلقوا بأيديكم الى التهلكه)** فرموده: اگر مردی آنچه دارد همه را در راه خدا انفاق کند کار خوبی انجام نداده، و نمی توان گفت: مردی موفق است، مگر نشنیده که خدای تعالی می فرماید: **(لا تلقوا بأيديكم الى التهلكه، و احسنوا ان الله يحب المحسنين)**، خود را به دست خود در هلاکت نیفکنید، و احسان کنید که

خدا نیکوکاران را دوست می دارد) آنگاه فرمود: یعنی اهل اقتصاد و میانه روی را دوست می دارد. شیخ صدوق هم از ثابت بن انس روایت کرده که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: اطاعت سلطان واجب است، و هر کس اطاعت سلطان را ترک کند، اطاعت خدا را ترک کرده، و در نهی او داخل شده است که فرمود: (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه)

و در الدر المنتور به چند طریق از اسلم ابی عمران روایت کرده که گفت: در قسطنطنیه می جنگیدیم، فرمانده نیروی مصر عقبه بن عامر، و فرمانده نیروی شام فضاله بن عبید بود

(روزی) لشکر عظیمی از روم در برابر ما صف آرائی کرد، ما نیز در برابر آنها صف آرائی کردیم، مردی از مسلمانان بر صف روم حمله کرد بطوریکه داخل در صف ایشان شد، مردم صدایشان به گفتن سبحان الله و اینکه چرا این مرد خود را به تهلکه افکند بلند شد، ابویوب صحابی رسول خدا ﷺ برخاست و فریاد زد هان ای مردم: چرا شما این آیه را تاءویل می کنید، و مسأله جهاد در راه خدا را از مصادیق آن می شمارید؟ این آیه در باره ما انصار نازل شد، که وقتی خدا دین خود را غلبه و عزت داد، و یاوران آن بسیار شدند، بعضی از ما پنهانی از رسول خدا ﷺ به بعضی دیگر گفتند: فعلا که خدا دین خود را عزت داد، و یاری کرد ما به سر وقت اموالمان برویم، که بی صاحب مانده است، و چرا نباید این کار را بکنیم و به اصلاح آنچه از اموال که فاسد شده پردازیم؟ اینجا بود که خدای تعالی در رد گفتار ما این آیه را نازل کرد: (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه) پس (بر خلاف آنچه شما پنداشته اید) تهلکه جهاد در راه خدا نیست، بلکه عبارت است از ترک جهاد و پرداختن به اصلاح اموال.

مؤلف : همین اختلاف روایات در معنای آیه مؤید گفتار ما است که آیه شریفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفریط در انفاق را شامل می شود، بلکه تنها مختص به انفاق نیست ، افراط و تفریط در غیر انفاق را هم شامل می گردد.

سوره بقره ، آیات 203 196

آیات 203 - 196 بقره (مربوط به حج)

واتموا الحج ولله فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففديه من صيام او صدقه او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب. (196) الحج اشهر معلومت فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا ولى الالب (197) ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفت فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هديكم وان كنتم من قبله لمن الضالين. (98) ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم (199) فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كذاكم آبائكم واشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق. (200) ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (201) اولئك لهم نصيب مما كسبوا واذكروا الله والله سريع الحساب (202) واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم تحشرون. (203)

ترجمه آیات

حج و عمره ای را که آغاز کرده اید تمام کنید حال اگر مانعی شما را از اتمام آن جلوگیری شد هر مقدار از قربانی که برایتان میسر باشد قربان کنید و سرهایتان را نتراشید تا آنکه قربانی به محل خود برسد پس اگر کسی مرضی بود و یا از نتراشیدن سر دچار آزاری می شود سر بتراشد و كفاره آن را روزه بگیرد یا صدقه ای دهد یا گوسفندی ذبح کند و اگر مانعی از اتمام حج و عمره

پیش نیامد پس هر کس که حج و عمره اش تمتع باشد هر قدر از قربانی که می تواند بدهد و اگر پیدا نمی کند و یا تمکن ندارد به جای آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت که جمعا ده روز کامل می شود روزه بدارد، البته این حج تمتع مخصوص کسانی است که اهل مکه نباشند و باید از خدا بترسید و حکم حج تمتع را انکار نکنید و بدانید که خدا شدید العقاب است . (196)

حج در چند ماه معین انجام می شود پس اگر کسی در این ماهها به احرام حج درآمد دیگر با زنان نیامیزد و مرتکب دروغ و جدال نشود که اینگونه کارها در حج نیست و آنچه از خیر انجام دهید خدا اطلاع دارد و توشه بردارید که بهترین توشه تقوا است و از من پروا کنید ای صاحبان خرد. (197)

در اثنای حج اگر بخواهید خرید و فروشی کنید حرجی بر شما نیست و چون از عرفات کوچ می کنید در مشعرالحرام به ذکر خدا پردازید و به شکرانه اینکه هدایتتان کرده یادش آرید چه قبل از آنکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید. (198)

آنگاه از مشعر که مشرکین کوچ می کنند شما هم کوچ کنید و خدا را است غفار کنید که او غفور و رحیم است . (199)

پس هر گاه مناسک خود را تمام کردید خدا را یاد آرید آنطور که در جاهلیت بعد از تمام شدن مناسک پدران خود را یاد می کردید بلکه بیشتر از آن اینجاست که بعضی می گویند: پروردگارا در همین دنیا به ما حسنه بده ولی در آخرت هیچ بهره ای ندارند. (200)

و بعضی از آنان می گویند پروردگارا به ما هم حسنه در دنیا بده و هم حسنه در آخرت و ما را از عذاب آتش حفظ کن . (201)

ایشان از آنچه کرده اند نصیبی خواهند داشت و خدا سریع الحساب است .
(202)

و خدا را در ایام معدود یازده و دوازده و سیزدهم را یاد آرید حال اگر کسی خواست عجله کند و بعد از دو روز برگردد گناهی نکرده و اگر هم کسی خواست تاخیر اندازد گناه نکرده و همه اینها در خصوص مردم با تقوا است و لذا از خدا بترسید و بدانید که شما همگی به سوی او محشور خواهید شد.
(203)

بیان آیات

این آیات در حجة الوداع یعنی آخرین حجی که رسول خدا ﷺ انجام داد نازل شده ، و در آن حج تمتع تشریع شده است .
واتموا الحج والعمرة لله ...

فرق بین تمام و کمال و مراد از امر به اتمام حج

تمام هر چیز عبارت است از آن جزئی که وقتی با سایر اجزا ضمیمه می شود آن چیز همان چیز می شود، و آثاری که دارد و یا آن آثار را از آن چیز انتظار داریم نیز مترتب می گردد، و تمام کردن آن چیز این است که ، بعد از آنکه همه اجزای آن را جمع کردیم آن جزء آخری را هم بیاوریم تا آثار برآن چیز مترتب شود، این معنای کلمه تمام و اتمام است . و اما کمال هر چیزی آن حال و یا وصفی و یا امری است که وقتی موجودی آن را داشته باشد، دارای اثری علاوه می شود غیر آن اثری که بعد از تمامیت دارا باشد، مثلا منضم شدن اجزای بدن انسانی به یکدیگر عبارت است از تمامیت انسان ، و اما عالم و یا

شجاع و یا عقیف بودنش عبارت است از کمال انسان ، از انسان تمام عیار و بی کمال آثاری بروز می کند، و از انسانی تمام و کامل آثاری دیگر ظهور می نماید. و چه بسا می شود که کلمه تمام در جای وصف کمال است عمل می شود، و آن را است عاره از این می گیرند، به این ادعا که آن وصف زاید از بس مورد اعتنا و اهمیت است جزء ذات به حساب می آید (و مثلاً می خواهند بگویند انسانی که عالم نیست اصلاً انسان تمام نیست تا به این تعبیر اهمیت علم را برسانند) و مراد از اتمام حج و عمره همان معنای اول یعنی معنای حقیقی کلمه است ، نه است عاره آن .

به دلیل اینکه دنبال جمله می فرماید: **(فان احصرتم فما است یسر من الهدی ...)**، چون می فرماید اگر به مانعی برخوردید و نتوانستید همه اجزای حج را بیاورید هر قدر می توانید بیاورید و این کلام با تمامیت به معنای حقیقی سازش دارد، نه تمامیت به معنای کمال ، و معنای صحیحی به نظر نمی رسد که اکتفا به بعضی از اجزا را متفرع کنند بر تمامیت به معنای کمال یا اتمام به معنای اکمال .

معنای حج و بیان اقسام آن در اسلام

و اما اینکه کلمه حج به چه معنا است ؟ معنای آن عبارت است از اعمالی که در بین مسلمین معروف است ، و ابراهیم خلیل (علیه السلام) آن را تشریع کرده ، و بعد از آن جناب همچنان در میان اعراب معمول بوده و خدای سبحان آن را برای امت اسلام نیز امضا کرده ، در نتیجه شریعتی شده که تا روز قیامت باقی خواهد بود.

ابتدا، این عمل ، احرام ، و سپس وقوف در عرفات ، و بعد از آن وقوف در مشعر الحرام است .

و یکی دیگر از احکام آن قربانی کردن در منا، و سنگ انداختن به ستون های سنگی سه گانه است ، و آنگاه طواف در خانه خدا، و نماز طواف ، و سعی بین صفا و مروه است البته واجبات دیگری نیز دارد، و این عمل سه قسم است :

1 - حج افراد

2 - حج قران

3 - حج تمتع که در س ال آخر عمر رسول خدا ﷺ تشریع شد.

و اما عمل عمره عملی دیگر است ، و آن عبارت است از رفتن به زیارت خانه کعبه ، از مسیر یکی از میقاتها، و طواف و نماز آن ، و سعی بین صفا و مروه ، و تقصیر، و این حج و عمره دو عبادتند که جز با قصد قربت تمام نمی شوند، به دلیل اینکه فرموده : **(واتموا الحج والعمره لله)** ، حج و عمره را برای خدا تمام کنید...

فان احصرتم فما است یسر من الهدی ، ولا تحلقوا روسکم

کلمه (احصار) به معنای حبس و ممنوع شدن است ، که البته منظور ممنوع شدن از اتمام آن به خاطر کسالت و بیماری یا دشمنی است ، و نیز منظور از این احصار ممنوعیت بعد از شروع و احرام بستن است ، و معنای است یسر در هر عملی آسان کردن آن است . بطوری که آسانی ها را در آن جلب نموده مشکلات را از آن بیرون کند.

معنای کلمه هدی و فرق آن با هدیه

و کلمه (هدی) پیش کش کردن چیزی از نعمتها به کسی و یا به محلی ، به منظور تقرب جستن به آن کس و یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه گرفته شده ، که به معنای تحفه است ، و یا از هدی است که به معنای هدایتی است که انسان را به سوی مقصود سوق می دهد، و کلمه (هدی و هدیه) همان فرقی را

با هم دارند که کلمه (تمر و تمره) با هم دارد، که اولی جنس خرما است، و دومی یک خرما، و مراد از هدی در مسأله حج آن حیوانی است که انسان با خود به طرف مکه می برد تا در حج خود آن را قربانی کند.

فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ...

حرف (فا) در آغاز جمله برای تفریع است، یعنی جمله را نتیجه سخنان قبلی می کند، و تفریع این حکم بر سخن قبلی که از تراشیدن سر نهی می کرد، دلالت دارد بر اینکه مراد از مرض خصوص آن مرضی است که با نتراشیدن سر برایش مضر است، و اگر سر را بتراشد آن مرض به بهبودی مبدل می گردد، و اگر در جمله: (از شما کسی که مرضی دارد و یا سرش ناراحت می شود)، کلمه (و یا) را که مفیدتر دید است به کار برد،

برای این بود که بفهماند مراد از ناراحتی سر، ناراحتی غیر از سر درد و بیماری است، بلکه ناراحتی از ناحیه حشرات است، پس عبارت **(اذی من راسه)** کنایه است از متاعذی شدن از حشرات از قبیل شپش که در سر می افتد.

پس این دو امر یعنی ناراحتی از شپش و یا سر درد، تراشیدن سر را جایز می کند، اما بافدیه به یکی از سه خصلت، اول روزه، دوم صدقه، و سوم نسک

و در روایات وارد شده که روزه نامبرده سه روز است، و مراد از صدقه سیر کردن شش نفر مسکین، و مراد از نسک قربانی کردن یک گوسفند است.

فاذا امنتم فمن تمتع بالعمره الى الحج

حرف (فا) بر سر جمله آن را متفرع بر احصار می کند و معنایش این است که چون از مرض و دشمن و یا موانع دیگر ایمن شدید، پس هر کس تمتع ببرد به وسیله عمره تا حج یعنی با عمره عمل عبادت خود را ختم کند، و تا مدتی

محل شود تا دوباره برای حج احرام بیوشد می تواند این کار را بکند، و در آن هدیی آسان با خود ببرد.

بنابر این حرف (با) در کلمه (بالعمره) بای سببیت است، و سببیت عمره برای تمتع و بهره گیری، بدین جهت است که در حال احرام نمی توانست از زنان و شکار و امثال آن بهره مند شود مگر آنکه از احرام درآید، و تمتع آدمی را از احرام بیرون می آورد.

فما استیسر من الهدی ...

از ظاهر آیه بر می آید که هدی نسکی است علی حده، نه اینکه جبران این باشد که شخص متمتع نتوانسته و یا نخواست احرام برای حج را از میقات ببندد، و لا جرم از شهر مکه برای حج احرام بسته است، برای اینکه جبران بودن هدی احتیاج به مونه ای زاید دارد، تا انسان آن را از آیه شریفه بفهمد، و خلاصه عبارت مورد بحث را هر کس ببیند، می فهمد که هدی عبادتی است مستقل، نه جبران چیزی که فوت شده.

حال اگر بگوئی جمله: (فما استیسر من الهدی ...) به خاطر حرف (فا) نتیجه جمله: (فمن تمتع ...) است، و مترتب بر آن است، همانطور که جزاء شرط در جمله: (اگر به منزل ما بیائی از تو پذیرائی می کنم) مترتب بر شرط (اگر) است و این ترتب به ما می فهماند که آوردن هدی کفاره و جبران تمتع و است راحتی است که بعد از عمره تمتع و قبل از حج آن می کند، علاوه بر اینکه وقتی فعل شرط خود کلمه تمتع است (هر کس تمتع کند باید چنین و چنان کند)، می فهمیم که هدی در ازای تمتعی قرار گرفته که گفتیم نوعی تسهیل شرعی و تخفیف است، پس هدی جبران این تخفیف می شود نه عبادتی جداگانه.

در پاسخ می گوئیم : کلمه (بالعمرة...)، این سخن را رد می کند، برای اینکه کلمه نام برده عمره را از حج جدا و آن دو را دو عمل مستقل می سازد، و جبران بودن هدی وقتی صحیح است که تسهیل و تخفیف در یک عمل تشریع شده باشد، نه در بین دو عمل ، که احرام اولی یعنی عمره تمام شده ، و احرام دومی یعنی حج هنوز شروع نگشته .

علاوه براینکه درک اشعار نامبرده به فرضی که صحیح باشد، وقتی است که تشریع هدی به خاطر تشریع تمتع به عمره تا حج باشد، نه اینکه به خاطر فوت احرام حج از میقات باشد. ظاهر آیه شریفه : **(فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى)** این است که می خواهد خبر دهد از تشریع تمتع ، و اینکه قبلا چنین عمره ای تشریع شده ، نه اینکه بخواهد با همین جمله آن را تشریع کند، چون می فرماید (پس هر کس به عمره تا حج تمتع کند، پس باید تا جائی که می تواند قربانی با خود ببرد)، معلوم می شود قبلا چنین عمره ای تشریع شده بوده ، که آن را مفروغ عنه و مسلم گرفته از تشریع قربانی در آن خبر می دهد. این خیلی روشن است که عبارت (هر کس تمتع کرد باید با خود هدی ببرد) و عبارت (تمتع کنید و در تمتع با خود قربانی ببرید) فرق دارد، اولی را در جائی می گویند که شنونده قبلا از تشریع تمتع اطلاع داشته باشد، و دومی را در جائی می گویند که گوینده می خواهد با همین کلام خود آنرا تشریع کند، خواهی گفت تمتع در کجا تشریع شده ؟ می گوئیم : در آیه شریفه : **(ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام).**

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم ...

اینکه حج را ظرف برای صیام قرار داد، و فرمود: (سه روز در حج) به این اعتبار است که عمل حج و عمل روزه در یک مکان و یک زمان انجام می شود، زمانی که عمل حج در آن انجام می شود، و زمان حج شمرده می شود، یعنی

فاصله میان احرام حج و مراجعت به مکه همان زمان سه روز روزه است ، و به همین اعتبار است که در روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده : که وقت روزه برای کسی که قادر باشد قبل از روز قربانی است ، و برای کسی که قادر نیست بعد از ایام تشریق یعنی یازده و دوازده و سیزدهم است ، و اگر کسی در این ایام هم قدرت بر روزه گرفتن نیافت باید پس از مراجعت به وطن آن را بگیرد ، و ظرف هفت روز دیگر بعد از مراجعت از مکه است ، چون (ظاهر جمله : (اذا رجعتم ، وقتی برگشتید) همان برگشتن به وطن است ، و گر نه می فرمود: در حال برگشتن ، علاوه بر اینکه التفات از غیبت (کسی که تمتع کند به عمره تا حج) به حضور (وقتی برگشتید) خالی از اشعار و دلالت بر این معنا نیست .

تلك عشرة كاملة ...

یعنی سه روز در حج و هفت روز در مراجعت ، ده روز کامل است ، و اگر عدد هفت را مکمل عدد ده خوانده نه متمم آن ، برای این بود که بفهماند هر یک از سه روز و هفت روز حکمی مستقل و جداگانه دارد، که بیانش در فرق میان دو کلمه تمام و کمال در اول آیه گذشت .

پس معلوم شد که روزه سه روز عملی است تام فی نفسه ، و اگر محتاج به هفت روز است محتاج در کامل بودنش هست ، نه در تمامیتش .

ذلك لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام

تفاوت اعمال و مناسک حج برای اهل مکه و غیر آنها از مردم

یعنی حکم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج ، برای غیر اهل مکه است ، یعنی برای کسی است که بین خانه و زندگی او و بین مسجد الحرام (البته بنابر تحدیدی که روایات کرده) بیش از دوازده میل فاصله باشد، و کلمه اهل به معنای خواص آدمی از زن و فرزند و عیال است : و اگر از مردم دور از مکه

تعبیر فرموده به کسی که اهلش حاضر در مسجد الحرام نباشد، در حقیقت لطیف ترین تعبیرات را کرده ، چون در این تعبیر به حکمت تشریع تمتع که همان تخفیف و تسهیل است اشاره فرموده .

توضیح اینکه : مسافری که از بلاد دور به حج - که عملی است شاق و تواءم با خستگی و کوفتگی در راه - می آید احتیاج شدید به استراحت و سکون دارد، و سکون و استراحت آدمی تنها نزد همسرش فراهم است ، و چنین مسافری در شهر مکه خانه و خانواده ندارد، لذا خدای تعالی دو رعایت در باره او کرده ، یکی اینکه اجازه داده بعد از مناسک عمره از احرام در آید، و دوم اینکه برای حج از همان مکه محرم شود، و دیگر مجبور به برگشتن به میقات نشود.

خواننده محترم توجه فرمود که جمله دال بر تشریع تمتع همین جمله است ، یعنی جمله : (ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ ...) نه جمله (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ...) و جمله نامبرده کلامی است مطلق ، نه به وقتی از اوقات مقید است ، و نه به شخصی از اشخاص ، و نه به حالی از احوال .

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

وجه تشدید بلیغ امر به تقوی در آیه شریفه (واتقوا الله ...)

اینکه در ذیل آیه چنین تشدید بالغی کرده ، با اینکه صدر آیه چیزی به جز تشریع حکمی از احکام حج را نداشت ، به ما می فهماند که مخاطبین اشخاصی بوده اند که از حال ایشان انتظار می رفته حکم نامبرده را انکار کنند، و یا در قبول آن توقف کنند، و اتفاقا مطلب از همین قرار بود، برای اینکه از میان همه احکام که در دین تشریع شده ، خصوص حج ، از سابق یعنی از عصر ابراهیم خلیل الله (علیه السلام) در بین مردم وجود داشته ، و معروف بوده ، و دلهاشان با آن انس و الفت داشت ،

و اسلام این عبادت را تقریبا به همان صورتی که از سابق داشته امضاء کرد، و تا اواخر عمر رسول خدا ﷺ به همان صورت بود، و تغییر دادن احکام آن بخاطر همان انس و الفت مردم کار بسیار مشکلی بود، و حتما با انکار و مخالفت مواجه می گردید، و بطوریکه از روایات هم بر می آید در دل بسیاری از آنان مقبول واقع نمی شد بدین جهت رسول خدا ﷺ ناگزیر بود خود آنان را مخاطب قرار دهد، و بر ایشان بیان کند، که حکم تازه ای که رسیده از ناحیه خداست ، و حکم رانی فقط کار خداوند است و او هر چه بخواهد حکم می کند، و حکمی که کرده عمومی است ، و احدی از آن مستثنا نیست ، نه هیچ پیغمبری ، و نه امتی .

و این نکته باعث شد که در آخر آیه با تشدید بلیغ امر به تقوا نموده ، از عقاب خدای سبحان زنهار دهد.

الحج اشهر معلومات ، فمن فرض فیهن الحج تا کلمه فی الحج

یعنی زمان حج نزد این قوم (یعنی عرب) ماههای معلومی است، و سنت (یعنی روایات) آن را معین کرده، که عبارت است از شوال، و ذی القعدة، و ذی الحجه، و اگر ذی الحجه را زمان حج شمرده، با اینکه زمان حج اوائل آن ماه است، نه همه آن، منافاتی ندارد، برای اینکه این تعبیر از قبیل تعبیری است که می گوئیم من روز جمعه خدمت شما می رسم، با اینکه آمدن در یک ساعت از روز جمعه صورت می گیرد، نه در تمامی آن روز. و در اینکه در آیه شریفه سه مرتبه کلمه حج تکرار شده با اینکه می توانست بار دوم و سوم به آوردن ضمیر اکتفا کند، لطفی در اختصار گوئی به کار رفته، چون مراد از حج اول زمان حج، و از حج دوم خود عمل حج، و از سوم زمان و مکان آن است و اگر ضمیر می آورد ناگزیر بود بدون جهت کلام را طول بدهد، (و بفرماید: **زمان الحج اشهر معلومات فمن فرض عليه هذا العمل ف لا رفث ولا فسوق ولا جدال في زمانها و مكانها**)

و فرض حج به این معنا است که با شروع در عمل حج این عمل را بر خود واجب سازد، چون به حکم آیه شریفه: **(واتموا الحج والعمرة لله...)**، شروع در این عمل باعث می شود که اتمامش بر آدمی واجب گردد.

و کلمه (رفث) به معنای هر عملی است که در عرف تصریح به نام آن نمی کنند بلکه، هر وقت بخواهند نام آن را ببرند، به کنایه می برند، مانند عمل زناشوئی و کلمه (فسوق) به معنای خارج شدن از طاعت خدا است، و جدال به معنای ستیزگی کردن و لجبازی در گفتار و بحث است، لیکن و سنت رفث را تفسیر کرده به جماع و فسوق را به دروغ، نه به جدال را به گفتن: خدا و بله به خدا.

وما تفعلوا من خير يعلمه الله ...

این جمله خاطرنشان می سازد که اعمال از خدای تعالی غایب و پنهان نیست ، و کسانی را که مشغول به اطاعت خدایند دعوت می کند به اینکه در حین عمل از حضور قلب و از روح و معنای عمل غافل نمانند، و این داب قرآن کریم است که اصول معارف را بیان می کند، و قصه ها را شرح داده شرایع و احکام را ذکر می کند، و در آخر همه آنها موعظه و سفارش می کند، تا علم از عمل جدا نباشد، چون علم بدون عمل در اسلام هیچ ارزشی ندارد، و بهمین جهت دعوت نامبرده را با جمله : **(واتقون یا اولی الالباب)** ختم کرد، و در این جمله بر خلاف اول آیه که مردم غایب فرض شده بودند، مخاطب قرار گرفتند، و این تغییر سیاق دلالت می کند بر کمال اهتمام خدای تعالی به این سفارش ، و اینکه تقوا وسیله تقرب و وظیفه ای است حتمی و متعین .

آیه ای که دلالت می کند بر اینکه دادوستد در حج حلال است .

لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم

این آیه شریفه می خواهد بفرماید: در خلال انجام عمل حج داد و ستد حلال است ، چیزی که هست از بیع و داد و ستد تعبیر فرموده به (طلب فضل پروردگار) و این تعبیر در سوره جمعه نیز آمده ، آنجا که می فرماید: **(یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع -)** تا آنجا که می فرماید **(فاذا قضیت الصلوة فانتثروا فی الارض ، وابتغوا من فضل الله)** چون در این دو آیه نخست از داد و ستد تعبیر به بیع کرده ، و سپس از همان تعبیر به طلب رزق خدا نموده ، و بهمین جهت است که در سنت نیز ابتغای از فضل خدا در آیه مورد بحث به بیع تفسیر شده ، پس آیه دلیل بر این است که دادوستد در خلال عمل حج مباح و جایز است .

فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام

کلمه (افضتم) از مصدر افاضه است ، که به معنای بیرون شدن دسته جمعی عده ای است از محلی که بودند، پس آیه دلالت دارد بر اینکه وقوف به عرفات هم واجب است ، همچنانکه وقوف به مشعرالحرام که همان مزدلفه باشد واجب است .

واذکروه کما هدیکم...

یعنی بیاد خدا بیفتید البته یادی که با نعمت (هدایت او شما را) برابر و مانند باشد، چون شما قبل از اینکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید.

ثم المیزان او افیضوا من حیث افاض الناس...

وقوف و کوچ از عرفات یکی دیگر از مناسک حج خانه خدا

ظاهر این آیه می رساند که افاضه بر طبق سنت دیرینه ای که قریش داشتند واجب است ، و می خواهد مخاطبین را در این سنت ملحق به نیاکانشان کند. بنابراین آیه شریفه با روایتی که می گوید: (قریش و هم سوگندانشان که به عرف محلی حمس نامیده می شدند، وقوف به عرفات نمی کردند، بلکه تنها به مزدلفه وقوف می کردند، و منطقشان این بود که ما اهل حرم نباید از حرم خدا دور شویم ، خدای تعالی در آیه بالا دستورشان داد که شما هم مانند سایر مردم کوچ کنید، از همانجائی که آنان کوچ می کنند، یعنی از عرفات) منطبق می شود و بنابراین ذکر این حکم بعد از جمله : **(فاذا افضتم من عرفات ...)**، و بکار بردن کلمه (ثم) که بعدیت را می رساند، در آن جمله برای این است که ترتیب ذکر را رعایت کرده باشد، و در حقیقت گفتار به منزله است دراک است ، و معنایش این است که احکام حج اینهائی بود که ذکر شد، چیزی که هست بر شما واجب است که در کوچ کردن مانند سایر مردم از عرفات کوچ کنید، نه از مزدلفه .

و بعضی از مفسرین گفته اند: در این دو آیه تقدیم و تاءخیری شده ، آیه اول را باید بعد از آیه دوم نوشته باشند، یعنی اول نوشته باشند: **(ثم افوضوا من حیث افاض الناس ، و سپس نوشته باشند: فاذا افضتم من عرفات ...)**

فاذا قضیت مناسککم تا جمله او اشد ذکر

دعوت به ذکر و یاد خدا و مبالغه در آن در خلال مناسک حج

این آیه شریفه دعوت به ذکر خدا می کند، و در این دعوت مبالغه نموده ، می فرماید: جا دارد که حاجی حداقل خدا را به قدر پدران خود به خاطر بیاورد، و بلکه بیشتر، برای اینکه نعمت خدا نسبت به او که به حکم آیه : و

(اذکروه کما هدیکم) همان نعمت هدایت است ، بزرگتر از نعمتی است که پدران به آدمی داده اند.

و بعضی از مفسرین گفته اند: وجه اینکه در این آیه سخن از پدران گفته این است که در جاهلیت رسم بوده بعد از تمام کردن عمل حج ساعتی در منا توقف می کردند، و در آنجا به شعر و نثری که از پدران خود به یادگار داشتند بر دیگران فخر می فروختند، خدای تعالی در این آیه می فرماید: به جای یادآوری از پدران خدا را یاد کنید بلکه بیشتر و کاملتر از یاد پدران یاد کنید.

او اشد ذکرا

این جمله اعراض از مطلب قبلی است و در نتیجه کلمه (او) معنای بلکه را می دهد دهد، در این جمله ذکر را متصف به شدت کرده ،

چون ذکر همانطور که از نظر کمیت و مقدار متصف به کثرت می شود، همچنانکه در جای دیگر فرموده: (واذکروا الله ذکرًا کثیرًا) و نیز فرموده: (والذاکرین الله کثیرًا) همچنین از نظر کیفیت متصف به شدت می شود چون ذکر، به معنای واقعیش منحصر در ذکر لفظی نیست بلکه امری است مربوط به حضور قلب ، و لفظ را هم اگر ذکر می گویند، از این جهت است که لفظ از معنای قلبی و یاد درونی حکایت می کند.

و چون چنین است هم اتصافش به کثرت از نظر موارد صحیح است ، چون معنایش یاد خدا در غالب حالات است ، همچنانکه فرمود: (الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم) و هم اتصافش به شدت در پاره ای از موارد صحیح است ، و چون مورد آیه بطوریکه از آن می شود موردی است که آدمی را از خدا بی خبر می کند، و یاد خدا را از دل می برد، لذا مناسب تر آن بود ذکر را که بدان امر می فرماید به شدت توصیف کند، نه به کثرت و مطلب روشن است .

فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا...

این جمله تفریع است بر جمله (فاذكروا الله كذاكرکم آباءكم)، و مراد از ناس مطلق افراد انسان اعم از مؤمن و کافر است چه کافر که به غیر از پدران خود بیاد کس دیگر نیست، و جز افتخارات دنیوی را نمی خواهد و جز دنیا نمی طلبد، و کاری به آخرت ندارد، و چه مؤمن که جز آنچه نزد خداست نمی جوید، و اگر هم چیزی از امور دنیا را بخواهد چیزی است که باز مورد رضای پروردگارش (و وسیله کسب رضای او) است، و بنابراین پس اینکه فرمود: (بعضی از مردم می گویند) منظور گفتن به زبان قال نیست، بلکه گفتن به زبان حال است، و معنای آیه این است که: بعضی از مردم نمی خواهند مگر دنیا را، و اینان در آخرت هیچ نصیبی ندارند، بعضی هم هستند که نمی جویند مگر آنچه را که مایه رضا و خوشنودی پروردگارشان باشد، چه در دنیا و چه در آخرت: اینان از آخرت هم نصیب دارند.

از اینجا روشن می شود که چرا حسنه را در نقل کلام اهل آخرت ذکر کرد و در نقل کلام اهل دنیا نقل نکرد، چون کسی که چیزی از امور دنیا می خواهد مقید نیست به اینکه آن چیز نزد خدا هم حسنه باشد یا نباشد، او دنیا را می خواهد که همه اش نزد او حسنه و خوب است،

چون مایه زندگی نیائی او است، و هوای نفسش موافق و سازگار است، به خلاف کسی که رضای خدا را می خواهد که در نظر او آنچه در دنیا و آنچه در آخرت است دو جور است، یکی حسنه و دیگری سیئه، و او نمی جوید و درخواست نمی کند مگر حسنه را.

و اینکه میان جمله: (وما له في الآخرة من خلاق) و جمله: (اولئك لهم نصيب مما كسبوا) مقابله انداخته، این معنا را می فهماند که اعمال طایفه اول که فقط دنیا را می خواهند باطل و بی نتیجه است، به خلاف دسته دوم که از آنچه

می کنند بهره می برند، همچنانکه در جای دیگر فرموده : (وقدمنا الى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا) و نیز فرموده : (ويوم يعرض الذين كفروا على النار، اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا، واستمتعتم بها) و نیز فرموده : (فلا نقيم لهم يوم القيمه وزنا).
والله سريع الحساب

سريع الحساب یکی از اسمای حسنی خدای تعالی است ، و از آنجائی که هیچ قیدی ندارد، به اطلاقش هم شامل دنیا می شود و هم شامل آخرت ، پس حساب خدائی همیشه حاصل است ، و جریان دارد هر عملی که بنده اش انجام دهد چه از حسنات باشد و چه غیر آن ، خدای عزوجل جزایش را مو به مو و درست بر طبق عملش می دهد.

پس آنچه از معنای جمله (فمن الناس من يقول) تا آخر سه آیه به دست آمد این شد که خدای را یاد کنید، چونکه مردم در طرز تفکرشان نسبت به دنیا دو دسته اند، بعضی از ایشان تنها دنیا را می خواهند و جز دنیا به یاد هیچ چیز دیگر نیستند که اینگونه مردم هیچ نصیبی در آخرت ندارند، بعضی دیگر کسانی هستند که آنچه مایه رضای خدا است می خواهند، که اینگونه افراد از آخرت هم نصیب دارند و خدا سریع الحساب است ، در حساب آنچه بنده اش می خواهد به زودی می رسد، و آن را بر طبق خواسته اش به او می دهد، و بنابراین پس ای مسلمانان شما با یاد خدا جزء نصیب داران در آخرت باشید، و از آنها مباشید که به خاطر ترک یاد خدا در آخرت بی نصیب شدند، و در نتیجه شما هم ناامید و تهی دست شوید.

واذكروالله في ايام معدودات

ایام معدودات همان ایام تشریق یعنی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه است دلیل بر اینکه مراد ایام بعد از دهه ذی الحجه است این است که

حکم یاد آوری خدا در ایام معدودات را بعد از فراغ از بیان اعمال حج ذکر فرمود،

و دلیل بر اینکه مراد سه روز بعد از دهه ذی الحجه است ، این است که دنبالش می فرماید: **(فمن تعجل فی یومین ...)**، چون تعجیل در دو روز وقتی فرض دارد که ایام سه روز باشد، یک روز روز کوچ باشد، و در دو روز هم عجله کند، این می شود سه روز، و اتفاقا در روایات هم ایام معدودات به همین سه روز که گفتیم تفسیر شده است .

فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه ، و من تاخر فلا اثم علیه لمن اتقی ...
کلمه (لا) نفی جنس می کند، پس اینکه در هر دو جا فرمود: **(لا اثم علیه)** جنس اثم و گناه را از حاجی نفی می کند، و هیچگونه قیدی هم در کلام نیاورده ، و اگر مراد این بود که بفهماند در تعجیل به تنهائی اثم نیست و یا در تاخیر به تنهائی اثم نیست لازم بود جمله را به آن مقید کند و بفرماید: **(لا اثم علیه فی التعجیل) و یا (لا اثم علیه فی التاخیر)**.

در نتیجه معنای آیه این می شود: کسی که عمل حج را تمام کرده ، گناهاش بخشوده شده است ، چه اینکه در آن دو روز تعجیل کند، و چه اینکه تاءخیر کند و از اینجا روشن می شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تاءخیر و تعجیل نیست نمی خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین اینکه تاءخیر کند و یا تعجیل ، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده ، چه تاءخیر و چه تعجیل .

و اما اینکه فرمود: **(لمن اتقی)** منظور این نیست که تعجیل و تاءخیر را بیان کند و گرنه حق کلام این بود که بفرماید **(فلا اثم علی من اتقی ، گناهی نیست بر کسی که از خدا بپرهیزد)** بلکه ظاهرا قید **(لمن اتقی)** نظیر همین قید در جمله : **(ذلك لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام ...)** است ، و مراد این است که

حکم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است ، اما کسانی که تقوا ندارند این امرزش را ندارند.

و معلوم است که باید این تقواپرهیز از چیزی باشد که خدای سبحان در حج از آن نهی کرده ، و نهی از آن را از مختصات حج قرار داده ، پس برگشت معنا به این می شود که حکم نامبرده تنها برای کسی است که از محرمات احرام و یا از بعضی از آنها پرهیز کرده باشد، و اما کسی که پرهیز نکرده ، واجب است در منا بماند و مشغول ذکر خدا در ایام معدودات باشد، و اتفاقا این معنا در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم آمده ، که ان شاء الله ، بزودی از نظر خواننده خواهد گذشت .

و اتقوا الله و اعلموا انکم تحشرون

در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می کند، و مساءله حشرمبعوث شدن در قیامت را تذکر می دهد، چون تقوا هرگز دست نمی دهد، و معصیت هرگز اجتناب نمی شود، مگر با یادآوری روز جزا، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: (ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب).

و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: (انکم الیه تحشرون) اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند، و همه در منا و عرفات یکجا جمع می شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می شوند و (لا یغادر منهم احدا) و خداوند احدی را از قلم نمی اندازد.

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات حج و شأان نزول و بیان آنها)

در تهذیب و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده اند که در ذیل آیه : (**واتموا الحج و العمره لله**) فرمود: این تمام کردن حج و عمره واجب است .

و نیز در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفتند: ما از آن دو بزرگوار از کلام خدای تعالی که می فرماید: (**واتموا الحج و العمره لله**) پرسیدیم ، فرمودند تمامیت حج به این است که در آن رفت و فسوق و جدال نشود.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: منظور از تمام کردن حج و عمره ادای آن ، و هم این است که وقتی به احرام آن دو در آمدند از محرّمات احرام پرهیزند.

مؤلف : این روایات منافاتی با آن معنائی که ما برای اتمام کردیم ندارد چون واجب بودن حج و عمره و ادای آن همان اتمام آن است .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا ﷺ چون خواست حجة الاسلام را بجا آورد، چهار روز از ذی القعدة مانده بیرون آمد، تا به مسجد شجره رسید، و در آنجا نماز خواند،

سپس مرکب خود را براند، تا به بیدا رسید، در آنجا محرم شد، و لیبیک حج گفت ، و صد راءس بدنه با خود حرکت داد، مردم هم همگی احرام به حج

بستند، و احدی نیت عمره نکرد، و تا آن روز اصلا نمی فهمیدند متعه در حج چیست ؟

تا آنکه رسول خدا ﷺ وارد مکه شد، طواف خانه را انجام داد، مردم هم با او طواف کردند، سپس نزد مقام دو رکعت نماز خواند و دست به حجر الاسود مالید، سپس فرمود: من ابتدا می کنم به آنچه خدای عزوجل ابتدا کرده بود، پس به صفا آمد، و سعی را از صفا شروع کرد، و هفت نوبت بین صفا و مروه سعی نمود، همینکه سعیش در مروه خاتمه یافت به خطبه ایستاد، و مردم را دستور داد تا از احرام در آیند، و حج خود را عمره قرار دهند، و فرمود این چیزی است که خدای عزوجل مرا بدان امر فرموده ، مردم محل شدند، و رسول خدا ﷺ فرمود: اگر من در این باره پیش بینی می داشتم و می دانستم چنین دستوری می رسد، خود من نیز مانند شما بدنه با خود نمی آوردم ، ولی چون آورده ام نمی توانم حج تمتع کنم ، برای اینکه خدای عزوجل فرموده : (و لا تحلقوا رؤ سکم حتی یبلغ الهدی محله ، یعنی سر نتراشید، و از احرام در نیائید، تا آنکه هدی به جای خودش که همان منا است برسد) سراقه بن جعثم کنانی عرضه داشت امروز تازه دین خود را شناختیم مثل اینکه همین امروز به دنیا آمده ایم ، حال به ما خبر بده آیا این حکم مخصوص امسال ما است ، یا برای هرساله است ؟ رسول خدا ﷺ فرمود نه ، برای ابد حکم همین است ، مردی برخاست و عرضه داشت :

یا رسول الله ﷺ آیا ممکن است چند روز دیگر که برای حج احرام می بندیم قطرات آب غسلی که در اثر نزدیکی با زنان کرده ایم از سر و رویمان بچکد، و خلاصه این چه حکمی است ؟ (و خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که در سنت جاهلیت بعد از داخل شدن در مکه و طواف ، از احرام در آمدن ، و

با زنان آمیختن از شنیع ترین گناهان شنیع تر بوده ، و از این جهت سائل برخاسته و اعتراض کرده (رسول خدا ﷺ فرمود تو تا ابد به این حکم ایمان نمی آوری ، امام صادق (ع) سپس فرمود: در همان ایام علی (ع) از یمن آمد، و به مکه وارد شد، و دید فاطمه (ع) از احرام در آمده ، و بوی خوش است عمل کرده ، نزد رسول خدا ﷺ روانه شد، جریان را از آن جناب پرسید، رسول خدا ﷺ فرمود: یا علی تو که احرام بستی به چه نیت بستی عرضه داشت : به آنچه رسول خدا ﷺ نیت کرده ، فرمود: پس تو هم نباید از احرام در آئی ، و او را در هدی خود که گفتیم صد بدنه بود شریک کرد، سی هفت شتر را به او داد، و شصت و سه شتر را برای خود نگه داشت ،

که همگی را به دست خود نحر کرد، و از هر شتری قسمتی را گرفته در دیگی قرار داده دستور داد آن را بپزند، و خودش از آن گوشت ، و مقداری از آبگوشتش تناول نموده فرمود: الان می توان گفت که از همه شصت و سه شتر خورده ایم ، و کسی که حج تمتع بجا آورد بهتر است از کسی که حج قران بیاورد، و سوق هدی کند، و نیز از کسی که حج افراد بیاورد بهتر است : راوی می گوید از امام صادق (ع) پرسیدم رسول خدا ﷺ در شب احرام بست یا در روز؟ فرمود: در روز، پرسیدم چه ساعتی ؟ فرمود هنگام نماز ظهر.

مؤلف : این معنا در تفسیر مجمع البیان و غیره نیز روایت شده .

و در تهذیب از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قیامت ، پس کسی که تمتع کند به عمره تا حج (یعنی عمره تمتع بیاورد قبل از حج) باید هر قدر می تواند قربانی کند، پس کسی نمی تواند و چاره ای ندارد جز اینکه تمتع کند، چون خدای تعالی این حکم را در کتاب نازل فرمود، و سنت رسول خدا ﷺ هم بر آن جاری گشت .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: (ما است یسر من الهدی) یک گوسفند است .

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسید اگر متمتع گوسفند نیافت چه کند؟ فرمود: قبل از روز هشتم و روز هشتم و روز عرفه را روزه بگیرد، شخصی پرسید: حال اگر در همان ترویبه که روز هشتم است تازه از راه رسیده باشد چه کند؟ فرمود: سه روز بعد از ایام تشریق ، روزه بگیرد شخصی پرسید: حال اگر شتر بانس مهلت نداد که در مکه بماند، و این سه روز روزه را انجام دهد چه کند؟ فرمود: روز حصبه و دو روز بعدش روزه بگیرد، پرسیدند: روز حصبه کدام است ؟ فرمود: روزی که کوچ می کند، پرسیدند: آیا روزه بگیرد در حالی که مسافر است ؟ فرمود: بله مگر در روز عرفه مسافر نبود؟ ما اهل بیت فتواءم ان این است و دلیلمان هم قرآن است که می فرماید: (فصیام ثلثه ایام فی الحج) و منظورش در ذی الحجه است .

و شیخ طوسی علیه الرحمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس خانه اش به مکه نزدیکتر از فاصله میقات به مکه باشد او جزء حاضرین در مسجد الحرام است ، و نباید حج تمتع انجام دهد.

مؤلف : یعنی کسانی که محل سکونتشان نزدیکتر از میقات است به مکه اینگونه افراد مصداق حاضرین در مسجد الحرام هستند، که نباید حج تمتع بیاورند، و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این معانی بسیار است .

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله (الحج اشهر معلومات) فرموده : ماههای معلوم حج عبارت است از شوال ، و ذی القعدة ، و ذی الحجه ، احدی نمی تواند به نیت حج در غیر این سه ماه احرام ببندد.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (فلا رفث...) فرموده: رفث به معنای جماع، و فسوق به معنای دروغ، و جدال به معنای گفتن: (نه به خدا و آری به خداست).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله (لا جناح علیکم ان تبتغوا فضلا من ربکم...) فرمود: منظور از فضل پروردگار رزق است، که بعد از آنکه محرم از احرام خارج شد می تواند در موسم حج به خرید و فروش بپردازد.

مؤلف: می گویند این خطاب بدین جهت صادر شد که عرب تجارت و خرید و فروش در موسم حج را گناه می دانست، خواست تا بالاین آیه محذور نامبرده را بردارد.

و در مجمع البیان گفته: بعضی ها گفته اند معنای جمله نامبرده این است که حرجی بر شما نیست که مغفرت پروردگار خود را طلب کنید، و این معنا را جابر هم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده.

مؤلف: در این روایت به اطلاق و بی قید آمدن فضل تمسک شده، و آن را به افضل افراد تطبیق کرده است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: (ثم افيضوا من حيث افاض الناس...):

فرموده: اهل حرم در مشعر وقوف می کردند و سایر مردم در عرفات، و اهل حرم از مشعر حرکت نمی کردند تا اهل عرفات به مشعر برسند، در همان ایام مردی که نامش ابو سیار بود، و الاغی سرحال داشت، از همه اهل عرفات جلو می افتاد، و در نتیجه همینکه اهل مشعر او را می دیدند می گفتند: اینک ابو سیار از عرفات رسید، آن وقت حرکت می کردند، پس خدای تعالی دستورشان داد همگی باید به عرفه وقوف کنند و از آنجا کوچ کنند.

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: (ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الآخره حسنه) فرمود: منظور از حسنه رضوان خدا و بهشت در آخرت است ، و نیز سعه رزق و حسن خلق در دنیا است .

و از همان جناب روایت شده که فرمود حسنه در دنیا رضوان خدا و توسعه در معیشت ، و همنشین خوب ، و در آخرت بهشت است .

و از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (حسنة در دنیا همسر صالح ، و در آخرت حوریه است ، و منظورش عذاب آتش همسر بد است).

مؤلف: این روایات از باب شمردن مصداق است ، و گر نه آیه شریفه مطلق است ، و از آنجائی که رضوان الله چیزی است که ممکن است نمونه اش و ظهور ناقصش در دنیا، و ظهور تامش در آخرت حاصل شود، از این جهت می توان آن را هم از حسنات دنیا شمرد همچنانکه در روایت اولی شمرده ، و هم از حسنات آخرت ، همچنانکه در روایت دومی شمرده .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه: (و اذکروا الله فی ایام معدودات...)، فرموده: مراد از این ایام ، ایام تشریق است چون عرب وقتی در منا اقامت می کرد، بعد از قربانی شتر به تفاخر می پرداخت ، یکی می گفت: پدر من چنین و چنان بود، آن دیگری می گفت پدرم چنین و چنان بود، خدای تعالی فرمود: (فاذا قضیت مناسککم فاذکروا الله کذکرکم آباءکم، و اشد ذکر)، چون از مناسک خود پرداختید به یاد خدا بیفتید، همانطور که به یاد پدران خود می افتید، بلکه بیشتر و شدیدتر از یاد پدران)، و تکبیر این است که بگوئی: (الله اکبر، الله اکبر لا اله الا الله ، و الله اکبر، و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدینا الله اکبر علی ما رزقنا من بهیمه الانعام .

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت کرده که فرمود: تکبیر در ایام تشریق را باید از نماز ظهر روز عید تا نماز صبح روز سوم عید ادامه داد، و اما در شهرها این تکبیر دنبال ده نماز گفته می شود (که در حقیقت از ظهر روز عید شروع، و بعد از نماز صبح روز دوازدهم ختم می گردد).

و در کتاب (من لا یحضره الفقیه) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب از مفاد آیه: (فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه، ومن تاخر فلا اثم علیه...) پرسید حضرت فرمود: معنایش این نیست که بیتوته در روز سیزدهم واجب نیست، خواست ی انجام بده و نخواست ی انجام نده بلکه معنایش این است که اگر این واجب را نیاوردی خدا این گناهت را می آمرزد، چون حاجی وقتی از حج بر می گردد همه گناهانش آمرزیده است.

و در تفسیر عیاشی از آن جناب روایت کرده که فرمود: او از حج بر می گردد در حالی که گناهانش آمرزیده شده، البته خدای تعالی گناه کسی را می آمرزد که تقوا داشته باشد.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: (لن اتقی...) فرمود: یعنی کسی که از شکار می پرهیزد تا وقتی که اهل منا از منا کوچ کنند.

و از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله: (لن اتقی...)، فرمود: یعنی کسی که از رفت و فسوق و جدال و سایر محرماتی که خدای تعالی بر محرم حرام کرده اجتناب کند.

و نیز از آن جناب روایت کرده که در معنای جمله نامبرده فرمود: یعنی از خدای عزوجل پروا داشته باشد.

و از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: یعنی کسی که از گناهان کبیره پروا کند.

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که آیه شریفه چه دلالتی دارد، و از آن چه فهمیده می شود، ممکن هم هست ما به عموم تقوا و اینکه قیدی برایش نیامده تمسک نموده، همانطور که در دو روایت اخیر آمده، بگوئیم منظور پروا کردن از عموم گناهان است.

بحث روایتی دیگر

بحث روایتی دیگر (در باره حج تمتع و نقد و بررسی ترحیم آن بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم)

در الدر المنثور است که بخاری، و بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که در پاسخ شخصی که از وی از متعه حج سؤال کرده بود، گفته: مهاجرین و انصار و همسران رسول خدا در حجة الوداع احرام بستند، ما نیز احرام بستیم، چون به مکه رسیدیم رسول خدا ﷺ فرمود: نیت احرام حج را به عمره برگردانید، مگر کسانی که با خود قربانی آورده، و به این علامت لنگه کفشی به گردن آن حیوان انداخته باشند که چنین افرادی باید به همان نیت حج باقی مانده، بقیه نیت عمره کنند، و چون خانه خدا را طواف و در صفا و مروه سعی کردیم، عمل عمره ما تمام شد، و از احرام در آمدیم، و با زنان در آمیختیم، و لباس پوشیدیم.

و درباره کسانی که با خود قربانی آورده، آن را نشان کرده بودند، فرمود: اینگونه افراد نباید از احرام در آیند، بلکه همچنان در احرام حج باشند، تا قربانیشان به جای خود برسد (یعنی در منا ذبح شود) آنگاه در شب ترویبه به ما

که از احرام در آمده بودیم ، دستور فرمود: به نیت حج احرام ببندیم ، ما نیز چنین کردیم ، تا از اعمال و مناسک حج در عرفات و مشعر و منا فارغ شدیم . و آنگاه در روز عید به مکه آمدیم ، و خانه خدا را طواف و بین صفا و مروه سعی کردیم ، و در اینجا همه اعمال حج ما پایان یافت ، تنها مسأله قربانی باقی ماند، که می بایست به حکم (فما است یسر من الهدی، فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم) یا قربانی کنیم ، (که البته در این قربانی گوسفند هم کفایت می کند)، و یا به جای آن روزه بگیریم ، سه روز در حج ، و هفت روز بعد از مراجعت به وطن .

در نتیجه آن سال هر دو عمل عمره و حج را در یکسال انجام دادیم ، و این سابقه نداشت ، دستوری بود که خدا در کتابش نازل فرمود و سنت رسول خدا ﷺ بر آن جاری شد، تا مسلمانان خارج مکه که از راه دور می آیند بتوانند قبل از رفتن به عرفات از احرام در آیند، و آنچه در احرام برایشان حرام بود حلال شود و اینکه گفتیم (مسلمانان خارج مکه)، دلیلش این کلام خدا است که می فرماید: (ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام)، و ماههای حج که خدای تعالی آنها را ماه حج خوانده شوال ، و ذی القعدة ، و ذی الحجة است ، پس هر کس در این ماهها حج تمتع کند، باید یا خونی بریزد، و یا روزه بگیرد، و رفت به معنای جماع ، فسوق به معنای معاصی و جدال به معنای ستیزگی در گفتار است .

روایاتی چند از طریق اهل سنت در باره حج تمتع

و نیز در الدر المنثور است که بخاری و مسلم از ابن عمر روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در حجة الوداع حج تمتع آورد به این صورت که اول عمره را آورد، و سپس احرام حج بست و از آغاز که در مسجد

ذو الحلیفه (واقع در محل شجره) احرام می بست قربانی هم معین کرد، و قربانیش را با خود سوق داد، و قبل از هر کس رسول خدا (ﷺ) به نیت عمره احرام بست، مردم هم به متابعت وی نیت تمتع کرده، اول به عمره و سپس به حج احرام بستند.

ولی از آنجائی که مردم دو دسته بودند، بعضی با خود قربانی آورده بودند، و بعضی نیاورده بودند، لذا همینکه رسول خدا (ﷺ) وارد مکه شد، به مردم فرمود: هرکس با خود قربانی آورده از احرام درنیاید، و هیچ یک از محرماتی که بر او حرام بود حلال نمی شود، مگر بعد از آنکه از عمل حج فارغ شود، و کسانی که قربانی نیاورده اند طواف و سعی انجام دهند، و سپس تقصیر کنند، و از احرام درآیند، و آنگاه (قبل از رفتن به عرفات) در مکه احرام حج ببندند و اگر از این دسته کسانی باشند که دسترسی به قربانی ندارند، باید سه روز در سفر و هفت روز در وطن روزه بگیرند.

و باز در الدرالمنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، از طریق مجاهد، و عطا از جابر روایت کرده که گفت: در بین مردم بگو مگو زیاد شد، (گویا منظور بگو مگوی درباره حج بوده) تا آنکه بیش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند، که دستور یافتیم از احرام در آئیم از در تعجب به یکدیگر می گفتیم: چطور ممکن است شخصی که برای عبادت به حج آمده احرام ببندد، در حالی که یک ساعت قبلش منی از عورتش می چکیده؟ این اعتراض به گوش رسول خدا (ﷺ) رسید لاجرم به خطبه ایستاد و فرمود: هان ای مردم آیا می خواهید به خدای تعالی چیز یاد بدهید، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بیشتر است، و بیشتر از شما از او پروا دارم، من اگر جلوتر می فهمیدم آنچه را که بعدا فهمیدم هرگز قربانی با خود سوق نمی دادم، و مثل

همه مردم از احرام در می آمدم ، بنابر این هرکس که برای عمل حج با خود قربانی نیاورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه اش روزه بگیرد، و هر کس توانست در همین جا قربانی تهیه کند آنرا ذبح کند، و ما به ناچار یک شتر را به نیت هفت نفر قربانی می کردیم چون قربانی یافت نمی شد. عطا اضافه کرده که ابن عباس هم گفته که چون قربانی یافت نمی شد رسول خدا گوسفندان خود را میان اصحابش تقسیم کرد و به سعد بن ابی وقاص یک تیس (نرَبز) رسید که به نیت خودش به تنهائی سر برید.

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ ، و بخاری و مسلم از عمران بن حصین روایت کرده که گفت : آیه متعه در کتاب خدا نازل شد، و ما در عهد رسول خدا ﷺ و با آن جناب به سفر حج رفتیم ، و حج را به صورت متعه یعنی تمتع آوردیم ، و بعد از آنهم هیچ آیه دیگری که حج تمتع را نسخ کند نازل نشد، و رسول خدا ﷺ هم تا زنده بود از آن نهی نکرد، تنها و تنها مردی از صحابه به رای خود آن را قدغن نمود، و هر چه خواست گفت .

مؤلف : این روایت به الفاظ و عباراتی دیگر که معنای همه آنها قریب به همان روایت در الدر المنثور است نیز نقل شده .

روایاتی دال بر تشریح حج تمتع در زمان پیامبر و نهی خلیفه دوم آن بر

اساس اجتهاد شخصی

و در صحیح مسلم و مسند احمد و سنن نسائی از مطرف روایت آمده که گفت : عمران بن حصین در مرضی که به آن مرض از دنیا رفت نزد من فرستاد، و مرا احضار کرد و گفت یکی از کسانی که من محدثش بودم ، و برایش حدیث می کردم تو بودی ، و به این امید برایت حدیث می گفتم که بعد از من سودی به حالت داشته باشد، اگر من زنده ماندم احادیث مرا به من نسبت مده ،

و خلاصه نگو فلانی چنین گفت ، و اگر از دنیا رفتیم مستقیما به من نسبت بده برای اینکه دیگر خطری برایم نیست و بدانکه رسول خدا ﷺ بین حج و عمره را جمع کرد، (یعنی حج تمتع آورد)، و بعد از آن آیه ای دیگر در نسخ این حکم نازل نشد و خودش هم از آن نهی نفرمود تنها یک مرد عادی از پیش خود هر چه خواست گفت .

و نیز در صحیح ترمذی و کتاب زاد المعاد تألیف ابن قیم روایت شده که شخصی از عبد الله پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد الله پسر عمر گفت : این عمل عملی است حلال ، پرسید: آخر پدرت از آن نهی کرده ، گفت : در این مسأله که پدرم نهی کرده ، اما رسول خدا ﷺ آن را بجای آورده ، آیا باید امر رسول خدا ﷺ را پیروی کنیم ، یا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت : البته امر رسول خدا متبع است ، عبد الله بن عمر گفت : اگر امر رسول خدا ﷺ متبع است پس بدان که رسول خدا ﷺ خودش این عمل را بجای آورد.

و صحیح ترمذی ، و سنن نسائی ، و سنن بیهقی ، و موطاء مالک ، و کتاب الام شافعی ، همگی از محمد بن عبد الله روایت آورده اند که گفت در سالی که معاویه حج بجای آورد از سعد بن ابی وقاص ، و از ضحاک بن قیس شنیدم : که با یکدیگر درباره حج تمتع بحث می کردند، ضحاک می گفت : تنها کسانی که این عمل را انجام می دهند که نسبت به امر خدا جاهلند، سعد در جوابش می گفت : بسیار حرف زشتی زدی ، ای برادر زاده ، ضحاک گفت : آخر عمر از این عمل نهی کرد، سعد گفت : آخر رسول خدا ﷺ این عمل را بجای آورد، و همه ما با آن جناب بجا آوردیم .

و در الدر المنثور است که بخاری ، و مسلم ، و نسائی از ابی موسی روایت آورده اند که گفت : در بطحا خدمت رسول خدا ﷺ رسید ، عرضه داشتم : در

حال احرام نیت کردم : احرام می بندم به آنچه رسول خدا ﷺ احرام بسته ، فرمود: آیا با خود قربانی آورده ای ؟ عرضه داشتم نه ، فرمود پس برو در خانه طواف کن ، و سعی بین صفا و مروه بجای آر، و سپس تقصیر کن ، و از احرام درآی ، من طواف و سعی کردم و سپس به خیمه زنی از بستگانم رفتم ، او سر مرا اصلاح کرد، و شستشو داد.

و من در زمان ابی بکر و همچنین در عهد خلافت عمر به حج تمتع فتوا می دادم تا آنکه در عهد عمر سالی در موسم حج مشغول مناسک حج بودم ، که مردی برایم خبر آورد: چه نشسته ای که امیر المؤمنین (عمر) در باره مناسک حج فتوایی تازه داده ، من بانگ برداشتم که ای مردم هر کس از ما فتوایی گرفته تکلیفش دشوار شده ، چون امیر المؤمنین دارد می آید و حکم هر مسأله را از او بگیرید، و به او اقتدا کنید، پس همینکه عمر وارد شد، از او پرسیدم : چه چیز تازه ای درباره مناسک حج گفته ای ؟ گفت . اینکه به کتاب خدا تمسک کنیم که می فرماید: **(واتموا الحج والعمرة لله)** ، ح ج و عمره را برای خدا تمام کنید) و نیز به سنت پیامبران تمسک کنیم که فرموده محرم نباید از احرام در آید تا آنکه قربانی خود را ذبح کند.

و نیز در الدر المنثور است که مسلم از ابی نضره روایت کرده که گفت : ابن عباس همواره به مردم دستور می داد حج تمتع کنند، و عبد الله بن زبیر همواره از آن نهی می کرد، این اختلاف نظر به جابر بن عبد الله گفته شد، در پاسخ گفت : احادیث به دست من در بین مردم دایر و شایع شده ، ما با رسول خدا ﷺ حج تمتع می کردیم ، همینکه عمر به خلافت رسید گفت : خدا از هر چه می خواست برای پیغمبرش حلال می کرد، و ملاک کار ما قرآن است ،

که هر آیه اش در جایی که باید نازل شود نازل شده ، و قرآن فرموده :
(فاتموا الحج و العمره لله) بنابراین همانطور که قرآن دستور داده عمل کنید، و حج خود را از عمره جدا سازید، یعنی در یک سال هر دو را انجام ندهید، چون اگر این کار را که می گویم بکنید حج شما تمام تر و عمره تان هم تمام تر می شود.

و در مسند احمد از ابی موسی روایت شده که گفت : این عمل یعنی حج تمتع سنت رسول خدا ﷺ است ، ولی من می ترسم مردم بین عمره و حج در زیر درختان اراک با زنان خود همخوابگی کنند و آنان را باخود برداشته به حج بروند.

گفتار صریح عمر در اینکه آنچه رسول خدا انجام می داده او از آن نهی می کند

و در جمع الجوامع سیوطی از سعید بن مسیب روایت آمده که گفت : عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههای حج نهی کرد، و گفت : هر چند خود من آنرا با رسول خدا ﷺ انجام دادم ، و لیکن از آن نهی می کنم ، چون این عمل باعث می شود یک فرد مسلمان که از افقی از آفاق به قصد زیارت حرکت می کند، و خسته و غبار آلود وارد مکه می شود، این خستگی و این غبار آلودگی و آن تلبیه گفتنش تنها مخصوص عمره اش باشد، بعد از عمره از احرام در آید، و لباس بپوشد، و خود را خوشبو کند، و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگی کند، و همچنان به عیش و لذت پردازد، تا روز هشتم ذی الحجه ، آن وقت به نیت حج احرام ببندد، و بطرف منا (و عرفات) برود، و تلبیه بگوید، در حالی که نه غبار آلود باشد و نه خسته و کوفته ، و تلبیه اش هم بیش از یک روز نباشد، در حالی که حج افضل از عمره است .

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگیری نکنیم مردم در زیر همین درختان اراک با زنان خود دست به گریبان می شوند، و این عمل در انظار مردمی که نه دامداری دارند و نه کشت و زرع ، مردمی که در نهایت فقر بسر می برند و بهار زندگیشان همین ایامی است که حاجیان به مکه می آیند خوشایند نیست .

و در سنن بیهقی از مسلم از ابی نضره از جابر روایت شده که گفت : به او گفتم : عبد الله بن زبیر از حج تمتع نهی می کند، و عبد الله بن عباس به آن امر می کند، تکلیف چیست ؟ کدام درست می گویند؟ گفت : احادیث به دست من در بین مردم منتشر می شود، خلاصه متخصص این فن منم ، و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدا ﷺ و عهد ابی بکر حج تمتع می کردیم ، تا آنکه عمر به خلافت رسید، وی به خطبه ایستاد و گفت : رسول خدا ﷺ همین رسول و قرآن همین قرآن است ، و در عهد رسول خدا ﷺ دو تا متعه حلال بود،

ولی من از این دو عمل نهی می کنم ، و مرتکبش را عقاب هم می نمایم ، یکی متعه زنان است که اگر به مردی دست پیدا کنم که زنی را برای مدتی همسر خود کرده باشد، او را سنگسار می کنم ، و زنده زنده در زیر سنگریزه ها دفن می سازم ، و دیگری متعه حج .

حکم خلیفه دوم بر تصریح خود او بر خلاف قرآن است

و در سنن نسائی از ابن عباس روایت شده که گفت: از عمر شنیدم می گفت: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می کنم، هر چند که در کتاب خدا هم آمده است، و رسول خدا ﷺ هم آن را انجام داده، و منظور عمر در اینجا متعه حج بود.

و در الدر المنثور است که مسلم از عبد الله بن شقیق روایت کرده که گفت: عثمان از متعه نهی می کرد، و علی به آن امر می فرمود: پس روزی عثمان به علی در این باره اعتراض کرد، علی (علیه السلام) فرمود: تو خود می دانی که بار رسول خدا ﷺ حج تمتع کردیم، عثمان گفت: بله می دانم، ولیکن آن روز از رسول خدا ﷺ می ترسیدیم و نمی توانستیم مخالفت کنیم.

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ و مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه در حج مخصوص اصحاب رسول خدا ﷺ بوده.

و باز در الدر المنثور می گوید: مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه عملی است که تنها ما می توانیم آن را انجام دهیم، هم متعه زنان و هم متعه حج.

بررسی کلی پیرامون نهی از متعه در حج

مؤلف: از اینگونه روایات بسیار زیاد است، ولی ما به آن مقدار که در غرض ما دخالت دارد اکتفا کردیم، و غرض ما بحث تفسیری پیرامون نهی از متعه در حج است، چون درباره این نهی از دو نظر می شود بحث کرد، یکی اینکه نهی کننده (یعنی عمر) حق داشته که چنین نهی بکند، یا نداشته؟ و اگر

نداشته آیا معذور بوده یا نه ، و این بحث از غرض ما و از مسؤ ولیت این کتاب خارج است .

نظیر دوم این است که روایات نامبرده احیانا به آیات کتاب و ظاهر سنت است دلال کرده می خواهیم بدانیم این است دلالتها صحیح است یا نه ؟ و این در مسؤ ولیت این کتاب و سنخه بحث ما در این کتاب است .

دلائلی که در روایات برای تحریم حج تمتع (پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) اقامه شده و نقد و رد آنها

لذا می گوئیم در این روایات از چند طریق بر نهی عمر از متعه حج شده است .

1 - استدلال به اینکه آیه : **(واتموا الحج والعمرة لله)** بر آن دلالت دارد، و حاصلش این است که آیه نامبرده عموم مسلمین را مأمور کرده به اینکه حج را تمام و عمره را تمام کنند، و آیه ای که حج تمتع را تشریع کرده مخصوص رسول خدا ﷺ است ، این استدلال در روایت ابی نضره از جابر آمده ، که گفت : همینکه عمر به خلافت رسید گفت : خداوند از هر چیز هر قدر بخواهد برای پیغمبرش حلال می کند و ملاک کار ما قرآن است ، که هر آیه اش در جائی که باید نازل شود نازل شده ، و فرموده : **(فاتموا الحج والعمرة لله)** و به حکم این آیه باید حج خود را از عمره خود جدا کنید.

و این استدلال به هیچ وجه درست نیست ، چون خواننده عزیز در تفسیر آیه نامبرده توجه فرمود که گفتیم : این آیه بیش از این دلالت ندارد که اتمام حج و عمره واجب است ، و کسی که باید این عبادت را انجام دهد نمی تواند در وسط آن را قطع کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: **(فان احصرتم...)**، و اما اینکه آیه شریفه دلالت داشته باشد بر اینکه مسلمانان باید عمره را جدای از حج

بیاورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدا ﷺ و یا به آن جناب و همراهانش بوده که در آن سال یعنی در حجة الوداع در خدمتش بوده اند، ادعائی است که اثباتش از خطر القتاد مشکل تر است (خطر القتاد به این معنا است که انسان ساقه ای پر از تیغ زهردار را با دست بگیرد، و دست خود را بر آن بکشد، بطوریکه همه تیغهای ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بریزد).

علاوه بر اینکه در این روایت اعتراف شده است به اینکه حج تمتع سنت رسول خدا ﷺ بوده همچنانکه در روایت نسائی از ابن عباس نیز این اعتراف آمده ، و عمر به نقل ابن عباس گفته : به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می کنم ، با اینکه رسول خدا ﷺ آن را انجام داد.

تمتع در حج موافق با کتاب خداست نه نهی از آن

2 - و اما اینکه استدلال کرده اند به اینکه نهی از تمتع در حج موافق با کتاب و سنت است همچنانکه در روایت ابی موسی آمده بود، که گفت : اگر از حج تمتع نهی کنیم هم به کتاب خدا عمل کرده ایم ، که می فرماید: **(واتموا الحج والعمره لله)** و هم به سنت پیامبرمان عمل کرده ایم ، که فرمود: (محرم از احرام در نمی آید تا وقتی که قربانیش ذبح شود).

در پاسخ می گوئیم کتاب خدا همانطور که قبلا خاطرنشان کردیم بر خلاف این گفتار دلالت دارد، و اما اینکه گفتند ترک حج تمتع پیروی از سنت رسول خدا ﷺ است که فرمود: (محرم از احرام در نمی آید مگر وقتی که قربانیش ذبح شود).

در پاسخ می گوئیم : اولاً این گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدا ﷺ است ، که در روایاتی دیگر آمده ، و بعضی از آنها گذشت ، که به صراحت فرمود: این مخصوص کسانی است که از میقات با خود قربانی آوردند.

و ثانياً اينکه : روايات تصريح دارد بر اينکه رسول خدا ﷺ خودش اين عمل را بجا آورد، يعنى اول احرام بست به عمره ، و سپس بار ديگر احرام بست به حج ، و نيز تصريح دارد بر اينکه آن جناب به خطبه ايستاد و فرمود: (ای مردم آيا می خواهيد خدا را چيز بياموزيد؟))، و ادعای عجيبی که در اين مقام شده ادعائی است که ابن تيميه کرده ، و گفته حج رسول خدا ﷺ (در آن سال) حج قرآن بود، نه حج تمتع چيزی که هست کلمه تمتع بر حج قرآن هم اطلاق می شود.

و ثالثاً: صرف اينکه سر نتراشند تا قربانی به محل خودش برسد احرام حج نيست خود اين روايات هم نمی تواند دليل بر اين مدعا باشد، و آيه هم دلالت دارد بر اينکه آن سائق هديی حکمش سر نتراشيدن است که اهل مسجد الحرام نباشد، چنين کسی است که حتماً بايد حج تمتع بياورد.

و رابعاً اينکه : بر فرض که رسول خدا ﷺ حج تمتع بجا نياورد ليکن اين را که ممکن نيست انکار کنيم که آن روز رسول خدا ﷺ به همه ياران خود يعنى آنهائی که در حضورش بودند و آنها که نبودند دستور داد حج تمتع بياورند، و چگونه ممکن است مسئله ای که مبدء تاريخش چنين باشد، يعنى عموم مسلمين در آن مسأله حکمی داشته باشند، و پيامبر اسلام حکمی ديگر مخصوص به خودش داشته باشد، و هر دو حکم در قرآن نيز نازل شده باشد، آنگاه حکم مخصوص به رسول خدا ﷺ در ميان امتش سنت گردد؟.

نهی عمر صراحتاً اجتهاد در مقابل نص است

3 - و اما این استدلال که گفتند: تمتع باعث می شود که حج (یکی از باشکوه ترین مراسم اسلامی) صورتی به خود بگیرد که بامعنویت آن سازگار نیست، چون به حاجی اجازه می دهد در بین عمل خوشگذرانی کند، از زنان کام بگیرد، و از بوی خوش و لباس های فاخر استفاده کند، و این است دلال از روایت احمد از ابی موسی استفاده می شود، آنجا که عمر گفت: درست است که حج تمتع سنت رسول خدا ﷺ است و لیکن من می ترسم مردم در بین عمل حج زیر درختان اراک با زنان خود درآمیزند، و آنگاه وقتی احرام حج ببندند که آب غسل جنابت از سر و رویشان بچکد، این بود که گفتار عمر، و نیز از بعضی روایتهای دیگر که در آن از عمر نقل شده که گفت: من می دانم که رسول خدا ﷺ و اصحابش حج تمتع را بجا آوردند، ولیکن من شخصا دوست نمی دارم کسانی که به زیارت خانه خدا می آیند با زنان درآمیزند،

آنگاه برای حج احرام ببندند، در حالی که آب غسل از سر و رویشان بچکد، این نیز گفتار عمر بود، که صریحاً اجتهادی است در مقابل نص، چون خدای تعالی و رسول گرامیش بر مسأله حج تمتع تصریح کرده اند، و خدا و رسولش بهتر می دانند که تشریع حکم حج تمتع ممکن است به اینجا منجر شود، که مسلمین رفتاری را بکنند که عمر آن را دوست نمی دارد، و بلکه از آن می ترسد، و با وجود چنین تصریحی دیگر جای اجتهاد نیست.

و از عجائب امور این است که در متن آیه ای که حج تمتع را تشریع کرد همان چیزی که عمر از آن می ترسید و از آن کراهت داشت آمده، می فرماید: **(فمن تمتع بالعمرة الى الحج، یعنی کسی که با آوردن عمره تا انجام حج لذت**

گیری کند، باید قربانی کند)، بطوریکه ملاحظه می فرمائید قرآن کریم نام این قسم حج را حج تمتع یعنی (حج لذت گیری) نهاده، چون تمتع جز این نیست که زائر خانه خدا بتواند از آنچه که در احرام بر او حرام بود یعنی از التذاذ با بوی خوش و با آمیزش با زنان، و پوشیدن لباس و غیره، بهره مند شود، و این عینا همان است که عمر از آن می ترسید و کراهت می داشت.

و از این عجیب تر اینکه وقتی آیه شریفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض کردند، و رسول خدا ﷺ امر فرمود تا به عین چیزی که سبب نهی بود تمتع ببرند توضیح اینکه وقتی این دستور صادر شد، بطوری که در روایت در الدر المنثور از حاکم از جابر آمده (مردم گفتند، آیا برای عمل حج در حالی به سوی عرفه روانه شویم که منی از عورت‌های ما می چکد)، این سخن به گوش رسول خدا ﷺ رسید بلا درنگ به خطبه ایستاد و در خطبه اش گفتار مردم را رد نموده، برای بار دوم دستور داد تمتع کنند، همانطور که بار اول آن را بر ایشان واجب کرده بود.

رد استدلال برخی که گفته اند حکم تمتع در حج باعث تعطیل بازارهای مکه است

4 - و اما است دلال دیگری که کرده اند و بطوریکه در روایت سیوطی از سعید بن مسیب آمده که گفته اند (حکم تمتع در حج باعث تعطیل شدن بازارهای مکه است، و مردم مکه نه زراعتی دارند و نه دامی، بهار کار مردم مکه همان موقعی است که حاجیان به مکه و بر آنان وارد می شوند) است دلال درستی نیست، چون اجتهادی است در مقابل نص علاوه بر اینکه خود خدای تعالی در کلام مجیدش نظیر این استدلال را رد نموده، آنجا که فرمان داده بود: از این پس مشرکین حق ندارند به مسجد الحرام در آیند، چون مشرک نجس

است ، و فرموده بود: یا ایها الذّین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامه م هذا و ان خفتم علیه فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء ان الله علیم حکیم) چون ممنوعیت مشرکین از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مکه معظمه نیز مستلزم کسادی بازار مکه بوده ،

و مع ذلک آیه شریفه این محذور خیالی را رد نموده می فرماید: اگر از فقر می ترسید بدانید که به زودی خدای تعالی به فضل خود شما را بی نیاز می کند. (مترجم)

رد استدلال برخی که تشریع حج تمتع را بر مبنای قول عثمان بر اساس ترس از رسول خدا دانسته اند

5 - و اما استدلال دیگری که کرده و گفتند: تشریع حج تمتع بر اساس ترس بوده (که به نظر نگارنده منظور ترس از رسول خدا (ﷺ) بوده) و چون امروز رسول خدا (ﷺ) نیست تا از او بترسیم دیگر جائی برای تمتع در حج نیست ، و این استدلال در روایت الدر المنثور از مسلم از عبد الله بن شقیق آمده که عثمان در پاسخ علی (ع) گفت : در آن روزها ما از رسول خدا (ﷺ) می ترسیدیم ، این بود گفتار عثمان که نظیر آن از ابن زبیر هم روایت شده ، و روایت به نقل الدر المنثور این است که ابن ابی شیبہ وابن جریر و ابن منذر از ابن زبیر روایت کرده اند که وقتی به خطبه ایستاد و گفت : ایها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسیدن حج این نیست که شما می کنید تمتع وقتی است که مردی مسلمان احرام حج ببندد ولی رسیدن دشمن یا عروض کسالت و یا شکستگی است خوان و یا پیشامدی دیگر نگذارد حج خود را تمام کند، و ایام حج بگذرد، اینجاست که می تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد، و پس

از انجام اعمال عمره از احرام در آید، و تمتع ببرد، تا آنکه سال دیگر حج را با قربانی خود انجام دهد، این است تمتع به عمره تا حج (تا آخر حدیث).

اشکالی که در این استدلال هست این است که آیه شریفه مطلق است هم خائف را شامل می شود، و هم غیر خائف را، و خواننده عزیز توجه فرمود که جمله ای که دلالت دارد بر تشریع حکم تمتع جمله: **(ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام...)** است، نه جمله: **(فمن تمتع بالعمرة الى الحج...)**، تا در معنای آن قید ترس را هم از پیش خود اضافه نموده بگویند: یعنی هر کس از ترس، حج خود را مبدل به عمره کرد، قربانی کند و معلوم است که جمله اول میان اهل مکه و سایر مسلمانان فرق گذاشته، و حج تمتع را مخصوص سایر مسلمانان دانسته، و سخنی از فرق میان خائف و غیر خائف به میان نیاورده.

علاوه براینکه تمامی روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا ﷺ حج خود را بصورت تمتع آورد، و دو احرام بست یکی برای عمره و دیگری برای حج.

حج تمتع مختص اصحاب پیامبر نیست

6 - و اما این استدلال که گفته اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدا (ﷺ) بوده و شامل حال سایر مسلمین نیست (نقل از دو روایت الدر المنثور از ابی ذر)، اگر منظور از آن ، همان استدلال عثمان و ابن زبیر باشد که جوابش را دادیم ، و اگر مراد این باشد که حکم تمتع خاص اصحاب رسول خدا (ﷺ) است ،

و شامل دیگران نمی شود، سخنی است باطل به دلیل اینکه آیه شریفه مطلق است و می فرماید: (این حکم برای هر کسی است که اهل مسجد الحرام نباشد...) چه صحابی و چه غیر صحابی .

علاوه براینکه اگر حکم تمتع مخصوص اصحاب رسول خدا (ﷺ) و یاران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبیر و ابی موسی و معاویه (و به روایتی ابی بکر) آنرا ترک کردند با اینکه از صحابه آن جناب بودند.

امثال دستورات رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم واجب است ، احکام خدا نسخ ناشدنی است و والی حق ندارد احکام خدا و رسول صلی الله علیه و آله وسلم را تغییر دهد

7 - و اما اینکه استدلال کردند، به مساءله ولایت ، و اینکه عمر در نهی از تمتع از حق ولایت خودش استفاده کرد، چون خدای تعالی در آیه شریفه : (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منكم) اطاعت اولی الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب کرده استدلال درستی نیست ، برای اینکه ولایتی که

آیه شریفه آن را حق اولی الامر (هرکه هست) قرار داده ، شامل این مورد نمی شود (چون اولی الامر حق ندارد احکام خدا را زیر و رو کند)

توضیح اینکه آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدا ﷺ نازل شده واجب است ، مانند آیه شریفه : **(اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم)**.

و معلوم است که هر حکمی که رسول خدا ﷺ تشریع کند به اذن خدا می کند، همچنانکه آیه شریفه : **(ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله)** و آیه شریفه : **((ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهىكم عنه فانتهوا))** و معلوم است که منظور از عبارت (آنچه رسول برایتان آورده) به قرینه جمله : **(و ما نهىكم عنه)** این است که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده ، در نتیجه به حکم آیه : نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد، و از هر چه که نهی کرده منتهی شد، و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضائی که رانده ، چنانکه درباره حکم فرموده : **(و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون)** و در آیه ای دیگر فرموده : **(فاولئك هم الفاسقون)** و در جائی دیگر فرموده : **(فاولئك هم الكافرون)**.

و در مورد قضا فرموده : **(و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم)** ، و من يعص الله ورسوله ، فقد ضلّ ضلّالا مبینا.

و نیز فرموده : **(و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة)** و ما می دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریع و یا حداقل اعم از آن و از غیر آن است ، و شامل آن نیز می شود.

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی ، و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند، و فرموده : (وانه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه ، تنزیل من حکیم حمید).

و این آیه مطلق است ، و به اطلاقش شامل بطلان به وسیله نسخ نیز می شود، پس به حکم این آیه آنچه که خدا و رسولش تشریع کرده اند، و هر قضائی که رانده اند، پیرویش بر فرد فرد امت واجب است ، خواه اولی الامر باشد یا نه . اطاعتی که آیه (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) برای ولی امر

قرار میدهد اطاعت در غیر احکام است

از اینجا روشن می شود که جمله : (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار می دهد، اطاعت در غیر احکام است ، پس به حکم هر دو آیه ، اولی الامر و سایر افراد امت در اینکه نمی توانند احکام خدا را زیر و رو کنند یکسانند. بلکه حفظ احکام خدا و رسول بر اولی الامر واجب تر است ، و اصولا اولی الامر کسانی هستند که احکام خدا به دستشان امانت سپرده شده ، باید در حفظ آن بکوشند پس حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهی و دستوراتی است که اولی الامر به منظور صلاح و اصلاح امت می دهند البته با حفظ و رعایت حکمی که خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد.

مانند تصمیم هائی که افراد عادی برای خود می گیرند، مثلا با اینکه خوردن و نخوردن فلان غذا برایش حلال است ، تصمیم می گیرد بخورد، و یا نخورد (حاکم نیز گاهی صلاح می داند که مردم هفته ای دو بار گوشت بخورند)، و یا با اینکه خرید و فروش برای افراد جایز است فردی تصمیم می گیرد این کار را

بکند، و یا تصمیم می گیرد نکند، (حاکم نیز گاهی صلاح می داند مردم از بیع و شراعتصاب کنند، و یا آن را توسعه دهند).

و یا با اینکه بر فرد فرد جایز است وقتی کسی در ملک او با او نزاع می کند به حاکم شرع مراجعه کند، و هم جایز است از دفاع صرفنظر کند، اولی الامر نیز گاهی مصلحت می داند که از حق صرفنظر کند، و گاهی صلاح را دراین می داند که آن را احقاق نماید.

پس در همه این مثالها فرد عادی و یا اولی الامر صلاح خود را در فعلی و یا ترک فعلی می داند، و حکم خدا به حال خود باقی است .

ولی امر نمی تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند
ولی آنچه می کند به صلاح حال امت می کند

و همچنانکه یک فرد نمی تواند شراب بنوشد و ربا بخورد، و مال دیگران را غصب نموده ملکیت دیگران را ابطال کند، هر چند که صلاح خود را در اینگونه کارها بداند، اولی الامر نیز نمی تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند، چون این عمل مزاحم با حکم خدای تعالی است ، آری اولی الامر می تواند در پاره ای اوقات از حدود و ثغور کشور اسلامی دفاع کند، و در وقت دیگر از دفاع چشم پیوشد، و در هر دو حال رعایت مصلحت عامه و امت را بکند، و یا دستور اعتصاب عمومی ، و یا انفاق عمومی ، و یا دستورات دیگری نظیر آن بدهد.

و سخن کوتاه آنکه آنچه یک فرد عادی از مسلمانان می تواند انجام دهد، و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعایت حفظ حکم خدای سبحان آن کار را بکند، و یا در آن چیز تصرف نماید، ولی امری که از قبل رسول خدا ﷺ بر امت او ولایت یافته ، نیز می تواند آن کار را بکند، و در آن چیز تصرف نماید،

تنها فرق میان یک فرد عادی و یک ولی امر با اینکه هر دو مأمورند بر حکم خدا تحفظ داشته باشند، این است که یک فرد عادی در آنچه می کند صلاح شخص خود را در نظر دارد، و یک ولی امر آنچه می کند به صلاح حال امت می کند.

وگرنه اگر جایز بود که ولی مسلمین در احکام شرعی دست بیندازد، هر جا صلاح دید آن را بردارد، و هر جا صلاح دید که حکم دیگری وضع و تشریع کند، در این چهارده قرن یک حکم از احکام دینی باقی نمی ماند، هر ولی امری که می آمد چندتا از احکام را بر می داشت ، و فاتحه اسلام خوانده می شد، و اصولا دیگر معنا نداشت بفرمایند احکام الهی تا روز قیامت باقی است .

تطبیق آنچه در باره حدود اختیارات ولی امر گفته شده با مسئله تمتع و آنچه از خلیفه دوم صادر شد

حال آنچه را گفته شد با مسأله تمتع که مورد بحث بود تطبیق داده می گوئیم: چه فرق است بین اینکه گوینده ای بگوید: حکم تمتع و بهره مندی از طبیات زندگی با هیأت عبادات و نسک نمی سازد، و چون نمی سازد شخص ناسک باید این تمتع را ترک کند، و بین اینکه گوینده بگوید مباح بودن برده گیری با وضع بین اینکه دنیای فعلی سازگار نیست،

چون دنیای متمدن امروز همه حکم می کنند به حریت عموم افراد بشر، پس باید حکم اباحه برده گیری که از احکام اسلام است برداشته شود، و یا اینکه بگوید اجرای احکام حدود به درد چهارده قرن قبل می خورد، و اما امروز بشر متمدن نمی تواند آن را هضم کند، و قوانین جاریه بین المللی هم آن را قبول نمی کند، پس باید تعطیل شود.

این بیانی که ما کردیم از پاره ای روایات وارده در همین باب فهمیده می شود مانند روایت الدر المنثور که می گوید: اسحاق بن راعویه در مسند خود، و احمد از حسن روایت آورده اند که عمر بن خطاب تصمیم گرفت مردم را از متعه حج منع کند، ابی بن کعب برخاست، و گفت تو این اختیار را نداری، چون متعه حج حکمی است که قرآن بر آن نازل شده، و ما خود با رسول خدا ﷺ عمره تمتع به جای آوردیم، عمر چون این بشنید از تصمیم تنزل کرد.

سوره بقره، آیات 204 207

آیات 204 207 بقره

ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه و هو الدالخصام. (204) واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. (205) واذا قيل له اتق الله اخذت العزة بالاثم فحسبه جهنم و لبئس المهاد. (206) ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد (207)

ترجمه آیات

و پاره ای از مردم ، منافق و سالوسند که وقتی سخن از دین و صلاح و اصلاح می کنند تو را به شگفت می آورند و خدا را گواه می گیرند که آنچه می گویند مطابق آن چیزی است که دردل دارند و حال آنکه سرسخت ترین دشمنان دین و حقند. (204)

(به شهادت اینکه) وقتی بر می گردند (و یا وقتی به ولایت و ریاست ی می رسند) با تمام نیرو در گستردن فساد در زمین می کوشند و به مال و جانها دست می اندازند با اینکه خدا فساد را دوست نمی دارد. (205)

و وقتی به ایشان گفته می شود از خدا بترس دستخوش آن غروری می شوند که گناه در دلشان ایجاد کرده تنها درمان دردشان جهنم است که بد قرارگاهی است . (206) و بعضی دیگرند که جان خود را در برابر خوشنودی های خدا می فروشند و خدا نسبت به بندگان رؤف است. (207)

بیان آیات

تقسیم مردم از نظر صفات و ذکر احوال و خصائص منافق

این آیات مشتمل بر تقسیمی دیگر است یعنی مردم را از حیث نتایج صفاتشان تقسیم می کند، همچنانکه آیات قبلی یعنی از آیه : (فمن الناس من

يقول ربنا آتنا...) به بعد مردم راز حث اصل صفاتشان تقسيم می کرد، که یا طالب دنيايند، و یا طالب آخرت ، و آیات مورد بحث از حث نتیجه دنياطلبی و عقبی طلبی که در اولی نفاق و در دومی خلوص درايمان است تقسيم می کند، و تناسب این آیات بامساءله حج تمتع بر کسی پوشيده نیست .

ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوه الدنيا...

کلمه اعجاب به معنای خرسند کردن است ، و جمله : (في الحيوه الدنيا) متعلق است به جمله : (يعجبك) و معنای مجموع آیه چنین می شود: (خرسندی و مسرت در دنيا از این جهت که دنياست و نوعی زندگی است منشاءش ظاهرینی و حکم کردن بر طبق ظاهراست ، و اما باطن و سريره در زیر پرده و پشت حجاب نهان است ، انسان تا زمانی که بستگی و تعلق به حیات دنيا دارد، نمی تواند حقایق پشت پرده را ببیند و درک کند، مگر اینکه از طریق تفکر در آثار مختصری از امر باطن را کشف کند و بهمین مناسبت است که دنبالش فرموده : (ويشهد الله على ما في قلبه...)، و معنای مجموع کلام این است که بعضی از مردمند که وقتی با تو سخن می گویند، طوری وانمود می کنند که افرادی حق پرستند، جانب حق رارعايت می کنند، و به صلاح خلق عنایت دارند، و پیشرفت دین و امت را می خواهند، در حالی که دشمن ترین مردم نسبت به حقند، و دشمنیشان با حق از هر دشمن دیگر شدیدتر است .

و کلمه (الد) افعّل تفضیل ازماده (ل - د - د) است ، لد، ولدود، هر دو به معنای شدت خصومت است .

وکلمه خصام جمع خصم است ، مانند صعب که جمعش صعاب و کعب که جمعش کعاب است .

بعضی هم گفته اند: خصام مصدر است : و جمله اءلدالخصام به معنای اشد خصومة می باشد.

واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها...

کلمه تولى به معنای دارای ولایت و سلطنت شدن و تملک آن است ، و مؤید این معنا جمله (اخذته العزه بالاثم) گرفتار غروری می شود که گناه در دل ایجاد می کند در آیه بعدی است ، که می فهماند عزتی که دچارش شده به خاطر گناهانی بوده که مرتکب شده ، و قلب مخالف با زبانش را، بیمار کرده است و سعى به معنای عمل و هم به معنای سرعت در راه رفتن است ، در نتیجه معنای آیه چنین است ، که این منافق شدید الخصومه وقتی دستش برسد، و دارای قدرتی شود و ریاست ی به دست آرد، سعى می کند فساد را در زمین بگستراند و ممکن است کلمه (تولى) به معنای اعراض از روبرو شدن ، و گفتگو کردن باشد و معنا چنین باشد که چون از نزد تو بیرون می شود، وضعش غیر آن وضعی می شود که در حضور تو داشت ، در حضور تو دم از صلاح و اصلاح و خیر می زد، و می گف ت در این راه سعى خواهد کرد، ولی چون بیرون می شود در راه فساد و افساد سعى می کند.

ويهلك الحرث والنسل

از ظاهر این عبارت بر می آید که می خواهد جمله قبلی یعنی فساد در زمین را بیان کند، و بفرماید فساد و افسادش به این است که حرث و نسل را نابود کند، و اگر نابود کردن حرث و نسل را بیان فساد قرار داده برای این است که قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولید مثل است اگر غذا نخورد می میرد، و اگر تولید مثل نکند نسلش قطع می شود، و انسان در تاءمین غذایش به حرث یعنی زراعت نیازمند است چون غذای او یا حیوانی است و یا نباتی ، و حیوان هم در زندگی و نموش به نبات نیازمند است پس حرث که همان نبات باشد اصل در زندگی بشر است ، و بدین جهت فساد در زمین را با اهلاك حرث

و نسل بیان کرد، پس معنای این آیه این شد: که او از راه نابود کردن حرث و نسل در زمین فساد می انگیزد، و در نابودی انسان می کوشد.

والله لا يحب الفساد

فساد تکوینی و فساد تشریعی و آنچه در آیه (و الله لا يحب الفساد) مورد

نظر است

مراد از فساد، فساد تکوینی و آنچه در گردش زمان فاسد می شود نیست چون پاره ای از فسادها هست که دست کسی در آن دخالت ندارد عالم عالم کون و فساد، و نشاء تنازع در بقا است، هیچ موجودی پدید نمی آید، مگر بعد از آنکه موجودی دیگر تباه می شود، و هیچ جاننداری متحقق نمی شود، مگر بعد از آنکه جاندارانی بمیرند و این کون و فساد و حیات و موت در این موجودات طبیعی، و در این نشاء طبیعت زنجیروار و از پشت سرهم قرار دارند، و این مستند به خود خدای تعالی است، و حاشا بر خدا که چیزی را که خودش مقدر فرموده مبعوض بدارد.

بلکه مراد از این فساد، فسادهای تشریعی است، یعنی آن فساد که دست بشر پدید می آورد،

آری خدای عزوجل آنچه از دین که تشریع کرد به منظور اصلاح اعمال بندگان بوده، تا با عمل صالح روزمره و تمرین مستمر، ملکات فاضله را در نفوس آنان پدید آورد، و اختلافشان را اصلاح کند، و در نتیجه حال انسانیت و جامعه بشریت حالی معتدل شود، در این هنگام است که زندگیشان هم در دنیا و هم در آخرت عین سعادت می شود، که به زودی در تفسیر آیه (كان الناس امة واحدة) بیانش خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و آن کسی که در آیه اول فرمود ظاهر قولش با باطن قلبش مخالف است ، وقتی در زمین سعی به فساد می کند، به نحوی نمی کند که ظاهر آن فساد باشد، بلکه به شکلی انجام می دهد که ظاهرش اصلاح باشد، یعنی کلمات را از جای خود تحریف می کند، و حکم خدا را از آنچه که هست تغییر می دهد، و در تعالیم دینی دخل و تصرف می کند، تصرفی که منجر به فساد اخلاق و اختلاف کلمه شود، و معلوم است که در فساد اخلاق و اختلاف کلمه مرگ دین و فنای انسانیت و فساد دنیا حتمی است .

آنچه که در این آیات آمده ، مورد تصدیق تاریخ قرار گرفته ، چون مردانی در امت اسلام آمدند، و بر دوش این امت سوار شده ، در امر دین و دنیا تصرفاتی کردند که نتیجه مستقیمش و بال برای دین ، و انحطاط برای مسلمین ، و اختلاف در امت بود و کار دین را به جائی کشانید که بازیه دست هر بازیگر شد، و انسانیت امت لقمه ، هر چپاولگر گردید، و نتیجه این سعی و خود کامگیها فساد زمین شد، اولاً بخاطر نابود شدن دین ، و ثانیاً به خاطر هلاک انسانیت و بهمین جهت است که می بینیم در بعضی از روایات هلاکت حرث و نسل به هلاکت دین و انسانیت تفسیر شده که ان شاء الله روایاتش خواهد آمد.

وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد

مفاد کلمه عزت معروف است و معنای

معنای عزت در آیه (أخذته العزة بالاثم) و اینکه عزت حقیقی مراد نیست

کلمه (مهاد) فرش و هر گستردنی است ، و از ظاهر کلام بر می آید که کلمه (بالاثم) متعلق است به (العزة) معنای آیه این است : او وقتی مامور به تقوا می شود و کسی نصیحتش می کند که از خدا بترس ، در اثر آن عزتی که با اثم و نفاق کسب کرده ، و دل خود را بیمار ساخته ، دچار نخوت و غرور می شود.

بی خبر از اینکه عزت مطلق (که در تحت تاء ثر هیچ عاملی از بین نرود) تنها از ناحیه خدای سبحان است ، همچنانکه فرموده : (تعز من تشاء، و تذل من تشاء) و نیز فرموده : (و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین) و نیز فرموده : (ایبتغون عندهم العزة ، فان العزة لله جميعا).

و حاشا بر خدای تعالی اینکه چیزی را که مخصوص خود او است ، و تنها او به بندگان می دهد به بنده ای بدهد، و باعث گناه و شر او گردد، پس معلوم می شود عزت مورد بحث در این آیه عزت خدائی نیست ، بلکه اصلا عزت نیست ، بلکه غروری است که اشخاص جاهل و ظاهر بین آنرا عزت می پندارند.

بحث در معنای باء در (بالاثم) و متعلق آن در آیه (اءخذته الغرة بالاثم)

و از اینجا این معنا روشن می شود که جمله (بالاثم) متعلق به جمله : (اءخذته ...) نیست ، تا در نتیجه حرف (با) در آن باء تعدیه ، و معنا چنین باشد: (عزت او را وادار به گناه و به این می کند که امر به تقوا را به عکس العملی ناخوشایند پاسخ دهد) و یا باء سببیت و معنا چنین باشد: (عزت و مناعت ، به سبب اثم و گناه در او پیدا شد که مرتکب گردید).

چرا با تعدیه و سببیت نیست ؟ برای اینکه مستلزم آن است که در این دو صورت خدای تعالی حالت نفسانی آن مغرور را عزت دانسته باشد، و عزت بودن این رذیله را امضاء فرموده باشد، در حالی که گفتیم : این حالت درونی که مورد بحث است ، عزت حقیقی نیست ، و اما اگر کلمه (بالاثم) را متعلق به (العزة) بدانیم ، همانطور که دانستیم ، دیگر این اشکال وارد نمی شود، چون آن حالت درونی را عزت ندانسته ، بلکه عزت باثم شمرده است .

و اما اینکه در سوره ص آیه دوم فرموده : **(بل الذین کفروا فی عزة و شقاق کم اهلکنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص)** .
این تعبیر از باب نام گذاری و امضا نیست ، و در این آیه حالت کفر و طغیان کفار را عزت نامیده ، و عزت بودن آن را امضا نفرموده ، چون کلمه عزت را نکره آورده ، و آیه را با جمله : **(کم اهلکنا)** ختم نموده تا بفهماند عزت نامبرده عزتی صوری و ناپایدار بوده ، نه عزت اصلی که به هیچ وجه از بین رفتنی نیست .

ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله ...
این آیه در مقابل آیه اول از آیات مورد بحث است ، که آنجا هم می فرمود:
(و من الناس)،

دسته ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)

و از این مقابله فهمیده می شود که وصف در این جمله نیز در مقابل وصف آن جمله است یعنی همانطور که مراد از جمله : **(و من الناس من يعجبك بيان** این معنا است که در آن عصر و آن ایام مردی وجود داشته که به گناهان خود افتخار می کرده ، و عزت می فروخته ، و از خودش خوشش می آمده ، و به ظاهر دم از صلاح می زده ، در حالی که در دل نقشه دشمنی می کشیده ، مردی بوده که از رفتارش چیزی جز فساد و هلاک عاید دین و انسانیت نمی شده .

همچنین از جمله : **(و من الناس من يشرى نفسه ...)**، نیز فهمیده می شود در آن روز مردی وجود داشته که جز به پروردگار خود نمی بالیده ، و جز به دست آوردن رضای خدای تعالی هیچ هدفی را دنبال نمی کرده ، مردی بوده که رفتارش امر دین و دنیا را اصلاح می کرده ، و به وسیله او حق احقاق می شده ، و عیش انسانها پاکیزه می شده ، و بشر از برکات اسلام برخوردار می شد.

با این بیان ارتباط ذیل آیه با صدر آن به خوبی روشن می گردد، و معلوم می شود که چرا در ذیل آیه فرموده : **(والله رؤف بالعباد، خدا نسبت به بندگان رؤوف است)**؟ چون وجود چنین فردی در میان انسانها خود رافتی است از خدای سبحان به بندگانش آری اگر مردانی دارای این صفات بین مردم و در مقابل آن دسته دیگر از مردان منافق و مفسده جو وجود نداشتند، ارکان دین منهدم می شد، و در بنای صلاح رشاد سنگی روی سنگ قرار نمی گرفت .

اما خدای تعالی همواره آن باطل ها را به وسیله این حق ها از بین برده ، و افساد دشمنان دین را به وسیله اصلاح اولیاش تلافی و تدارک می کند، همچنانکه خودش فرموده : **(ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع**

و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا)، و نیز فرموده: (فان یکفر بها هولاء فقد وکلنا بها قومالیسوا بها بکافرین).

پس فسادى که در دین و دنیا راه پیدا می کند، از ناحیه عده ای از افراد است که جز خودپرستی هوای دیگری بر سر ندارند، و این فساد و شکافی که اینان در دین ایجاد می کنند جز باصلاح و اصلاح آن دسته دیگر که خود را به خدای سبحان فروخته و در دل جز به پروردگار خود نمی اندیشند پر نمی شود، و زمین و زمینیان به صلاح نمی گرایند، و خدای تعالی این معامله سودمند خود را در آیه شریفه: (ان الله اشترى من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة، یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون، و عدا علیه حقا فی التوریه و الانجیل و القرآن، و من اوفی بعهده من الله فاست بشروا بیعکم الذی بايعتم به) و این موضوع در آیات دیگری نیز خاطرنشان گردیده است.

بحث روایتی

دسته ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)

در الدر المنثور از (سدى) روایت آورده در تفسیر آیه (ومن الناس من یعجبك قوله...) گفته است: این آیه درباره اخنس بن شریق ثقفی، هم پیمان بنی زهره نازل شد، که وی در مدینه به خدمت رسول خدا ﷺ رسید، و عرضه داشت: آمده ام تا اسلام بیاورم، و خدا می داند که من در دعویم راست گویم، رسول خدا ﷺ خوشش آمد، و بهمین جهت خدای تعالی فرمود: (و یشهد الله علی ما فی قلبه).

اخنس از حضور رسول خدا ﷺ بیرون شد و به زراعتی از مسلمانان و شترانی از ایشان برخورد زراعت را آتش زد، و شتران را پی کرد، و بدین جهت خدای سبحان فرمود: (واذا تولی سعی فی الارض...)

و در مجمع از ابن عباس نقل کرده که گفت : این آیات سه گانه درباره همه ریاکاران نازل شده ، که در ظاهر چیزهائی را اظهار می کنند که خلاف باطنشان است و صاحب مجمع اضافه کرده که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده

مؤلف : ولیکن این روایت با ظاهر آیات منطبق نیست .

و در بعضی از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده : که آیات نازل در باره دشمنان ایشان نازل شده است .

و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله : **(و يهلك الحرث والنسل)** فرموده : مراد از حرث در اینجا دین ، و مراد از نسل انسان است .

مؤلف : بیان این روایت گذشت و این نیز روایت شده که مراد از حرث ذریه و زراعت هر دو است ، و به هر حال مسأله تطبیق آیه بر مصداق امری است آسان .

روایات زیادی نقل شده که آیه **(و من الناس من يشري نفسه ...)** در شاءن امیر المؤمنین علیه السلام در شب فراش نازل شده است

و در امالی شیخ از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت آمده که در ذیل جمله : **(و من الناس من يشري نفسه ...)** فرموده : این جمله درباره علی (علیه السلام) نازل شده ، که در شب هجرت در بستر رسول خدا ﷺ خوابید .

مؤلف : روایات از طرق شیعه و سنی بسیار آمده که آیه نامبرده درباره شب فراش نازل شده ، که تفسیر برهان به پنج طریق آن را از ثعلبی و دیگران نقل کرده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از صهیب روایت کرده که گفت: وقتی می خواستم از مکه به سوی رسول خدا ﷺ مهاجرت کنم قریش به من گفتند ای صهیب تو آن روز که به شهر ما آمدی دست خالی بودی، و حال که می خواهی کوچ کنی اموالت را هم میبری و این به خدا سوگند ممکن نیست، و هرگز نمی گذاریم آنها را با خود ببری، من به ایشان گفتم: آیا اگر اموالم را به شما واگذار کنم دست از من بر می دارید؟ گفتند: بله به ناچار اموالم را به طرفشان پرتاب کردم و آزاد شدم، و از مکه بیرون آمده به مدینه رسیدم، این خبر به رسول خدا ﷺ رسید، دوبار، فرمود: صهیب در معامله اش سود برد.

مؤلف: در المنثور این قصه را به چند طریق دیگر روایت کرده، که در بعضی از آنها آمده: آیه (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي...) نیز در این قصه نازل شده، و در بعضی دیگر آمده آیه نامبرده درباره ابی ذر و صهیب نازل شده که هر دو جان خود را با مال خود خریدند، ولی ما در سابق هم گفتیم که آیه شریفه با این احتمال که شراء به معنای خریدن باشد نمی سازد، (بلکه شراء که در لغت هم به معنای خریدن است و هم فروختن. در آیه شریفه به معنای فروختن است، و تنها با معامله علی (ع) در لیلۃ المبيت قابل انطباق است).

و در مجمع روایتی از علی (ع) نقل کرده که فرمود: مراد از این آیه کسی است که به خاطر امر به معروف و نهی از منکر کشته شود.

مؤلف: این بیان عموم آیه شریفه است پس منافات ندارد که شاءن نزول خاصی داشته باشد.

سوره بقره، آیات 210 208

آیات 210 208 بقره

يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم
عدو مبين . (208) فان زلتم من بعد ما جائتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز
حكيم . (209) هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة و
قضى الامر و الى الله ترجع الامور. (21)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید بدون هیچ اختلافی همگی تسلیم خدا شوید و
زنهار گامهای شیطان را پیروی نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است .
(208)

پس اگر بعد از این همه آیات روشن که برایتان آمد داخل در سلم نگردید و
باز هم پیروی گامهای شیطان کنید بدانید که خدا غالبی شکست ناپذیر و
حکیمی است که هر حکمی درباره شما براند به مقتضای حکمت می راند.
(209)

(راستی حرف حسابی اینان چیست) آیا انتظار این را دارند که خدا و
ملائکه بر ابرها سوار شده نزد آنان بیایند (یعنی عذاب خدا به وسیله ابرهای
ویرانگر بیاید) و تکلیفشان یکسره شود؟ با اینکه سرنوشت ها معین شده و
بازگشت امور همه به خدای تعالی است. (210)

بیان آیات

هفت آیه کامل که راه نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می کند

این آیات یعنی از جمله **یا ایها الذین آمنوا** تا جمله : **(الا ان نصر الله قریب)** هفت آیه کامل است ، که راه تحفظ و نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می کند، و آن این است که مسلمانان داخل در سلم شوند، و تنها آن سخنانی که قرآن تجویز کرده بگویند، و آن طریقه عملی را که قرآن نشان داده پیش گیرند، که وحدت دینی از بین نمی رود، و سعادت دو سرای انسانها رخت بر نمی بندد، و هلاکت به سراغ هیچ قومی نمی رود، مگر به خاطر خارج شدن از سلم ، و تصرف در آیات خدا، و جابجا کردن آنها، که در امت بنی اسرائیل و امتهای گذشته دیگر دیده شد، و به زودی نظیر آن هم در این امت جریان خواهد یافت . ولی خدای تعالی این امت را وعده نصرت داده و فرموده : **(الا ان نصر الله قریب)**.

یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم كافة

کلمات سلم و اسلام و تسلیم هر سه به یک معنا است : و کلمه (کافه - همگی) مانند کلمه جمیعا تاءکید را افاده می کند و چون خطاب به بود و مؤمنین ماءمور شده اند همگی داخل در سلم شوند پس در نتیجه امر در آیه مربوط به همگی و به یک یک افراد جامعه است ، هم بر یک یک افراد واجب است و هم بر جمیع که در دین خدا چون و چرا نکنند، و تسلیم امر خدا و رسول او گردند.

معنای (سلم) که بدان امر شده و مراد از (گام های شیطان) که از آن زنهار داده شده است

و نیز از آنجائی که خطاب به خصوص مؤ منین شده ، آن سلمی هم که به سویش دعوت کرده به معنای تسلیم در برابر خدا و رسول شدن است ، و امری است متعلق به مجموع امت . و به فرد فرد آنان ، پس هم بر یک یک مؤ منین واجب است . و هم بر مجموع آنان .

پس سلمی که بدان دعوت شده اند عبارت شد از تسلیم شدن برای خدا، بعد از ایمان به او. پس بر مؤ منین واجب است امر را تسلیم خدا کنند، و برای خود صلاح دید و استبداد برای قائل نباشند و به غیر آن طریقی که خدا و رسول بیان کرده اند طریقی دیگر اتخاذ ننمایند، که هیچ قومی هلاک نشد مگر به خاطر همینکه راه خدا را رها کرده ، راه هوای نفس را پیمودند، راهی که هیچ دلیلی از ناحیه خدا بر آن نداشتند، و نیز حق حیات و سعادت جدی و حقیقی از هیچ قومی سلب نشد مگر به خاطر اینکه در اثر پیروی هوای نفس ایجاد اختلاف کردند.

از اینجا روشن می گردد که مراد از پیروی خطوات شیطان ، پیروی او در تمامی دعوت های او به باطل نیست ، بلکه منظور پیروی او است در دعوت هایی که به عنوان دین می کند،

و باطلی را که اجنبی از دین است زینت داده در لفافه زیبای دین می پیچد، و نام دین بر آن می گذارد، و انسانهای جاهل هم بدون دلیل آنرا می پذیرند، و علامت شیطانی بودن آن این است که خدا و رسول در ضمن تعالیم دینی خود نامی از آن نبرده باشند.

و از خصوصیات سیاق کلام و قیود آن این معنا نیز استفاده می شود، که خطوات شیطان تنها آن گامهای از شیطان است ، که در طریقه و روش پیروی شود. و اگر فرض کنیم که این پیروی کننده مؤ من باشد - که طریقه او همان طریقه ایمان است لاجرم طریقه چنین مؤ منین طریقه شیطانی در ایمان است ، و وقتی بر هر مؤ منی دخول در سلم واجب باشد، قهرا هر طریقی که بدون سلم طی کند خطوات شیطان و پیروی از آن پیروی از خطوات شیطان خواهد بود.

پس این آیه شریفه نظیر آیه : (یاایهاالناس کلوا مما فی الارض حالالا طیبا، ولا تتبعوا خطوات الشیطان ، انه لکم عدو مبین انما یامرکم بالسوء و الفحشاء، و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون) خواهد بود.

و نیز نظیر آیه : (یا ایهاالدین آمنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان و من یتبع خطوات الشیطان ، فانه یامر بالفحشاء و المنکر).

و باز نظیر آیه : (کلوا مما رزقکم الله و لا تتبعوا خطوات الشیطان : انه لکم عدو مبین) می باشد و فرق میان این آیات و آیه مورد بحث این است که در آیه مورد بحث به خاطر کلمه (کافه) دعوت متوجه به جماعت شده ، و در آیات نامبرده این خصوصیت ، نیست پس آیه مورد بحث در معنای آیه و (اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا) و آیه : و (ان هذا صراطی مستقیما، فاتبعوه ، و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله) است ، که خطاب متوجه جامعه اسلام و مجموعه افراد شده .

و از آیه شریفه استفاده می شود که اسلام تمامی احکام و معارفی را که مورد حاجت بشر است و صلاح مردم را تاءمین می کند تکفل کرده است .

فان زللت من بعد ما جائتکم البینات

کلمه (زللت) از ماده (ز - ل - ل) است و زلت به معنای لغزش و اشتباه است ، و معنای آیه این است که حال که دستور دادیم همگی داخل در سلم

شوید، اگر نشدید و به خطا رفتید، با اینکه زلت همان پیروی خطوات شیطان بود - پس بدانید که خدا عزیز و مقتدری است که در کارش از هیچ کس شکست نمی خورد، و حکیمی است که در قضائی که درباره شما می راند هرگز از حکمت خارج نمی شود، آنچه حکم می کند بر طبق حکمت است، و بعد از آنکه حکم کرد خودش هم ضامن اجرای آن است اجرا می کند بدون اینکه کسی بتواند از اجرای آن جلوگیری کند.

هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة

کلمه (ظلل) جمع (ظله) است که به معنای سایبان است، و ظاهر آیه این است که کلمه (ملائکه) عطف باشد بر کلمه (الله) و در این آیه شریفه التفاتی از خطاب (فان زللتهم) به غیبت (هل ينظرون) به کار رفته، و تازه خطاب را متوجه رسول خدا کرده، تا بفهماند از سخن گفتن با آنان اعراض دارد، چون حال آنان حال کسانی است که منتظر آمدن عذابی هستند که ما قضایش را رانده ایم، عذابی که مطابق پیروی خطوات شیطان باشد که آنان برای خود اختیار کرده اند، و در بین خود اختلاف و چند دستگی بوجود آوردند.

خلاصه منتظرند که عذاب خدا در ابرهائی سیاه بر آنان سایه افکند، و خدا قضای خود را از مسیری که خود آنان احتمالش را هم نمی دهند به کرسی بنشانند، و یا بگو حالشان حال کسی است که گمان می کنند خدا اعتنائی به شائن آنان دارد، و از اینکه هلاک شوند پروا می کند، (والی الله ترجع الامور) و با اینکه بازگشت همه امور به خدا است، دیگر از حکم و قضای خدا هیچ مفری ندارند.

پس سیاق حکم می کند به اینکه جمله: (هل ينظرون...) تهدید و وعیدی باشد که در آیه قبلی وعده اش را داده، و فرموده بود: (فاعلموا ان الله عزيز حكيم).

خداوند متصف به صفات اجسام نیست و ظواهر برخی آیات باید به وسیله
آیات محکم قرآنی معنا بشود

این را هم باید دانست که از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان
متصف به صفت اجسام نیست ، و با اوصاف ممکنات اوصافی که مستلزم حدوث
و فقر و حاجت و نقص است متصف نمی گردد، همچنانکه فرموده : (لیس
کمثله شیء) و نیز فرموده : (والله هو الغنی) و نیز فرموده : (الله خالق کل شیء)
(ء) و آیاتی دیگر نظیر اینها، آیات محکمی که متشابهات قرآن به وسیله آن آیات
معنا می شود.

پس هر چه از ظاهر آیات قرآن بر خلاف این آیات محکمه دیده شود
صفات و افعالی را به خدا نسبت دهد، که متضمن حدوث است ، باید به وسیله
آیات محکم قرآن معنا شود، و معنایی از آنها گرفت که با صفات علیا و اسمای
حسنای خدای تبارک و تعالی منافات نداشته باشد.

حال که این قاعده کلی را دانستی ، می گوئیم : در قرآن هر جا نسبت آمدن
و یا آوردن به خدا داد، مثلا فرمود: (و جاء ربك و الملك صفا صفا) و یا فرمود:
(فاتیهم الله من حیث لم یحتسبوا).

و یا فرمود: (فاتى الله بنیانهم من القواعد) در همه اینها معنایی منظور است
که با ساحت قدس خدای تعالی و تقدس منافات ندارد، مانند احاطه و امثال آن
، ولو اینکه بگوئیم از باب مجاز اینگونه تعبیرات شده است و بنابراین پس مراد
از آوردن یا آمدن خدا در آیه مورد بحث همان احاطه به مردم برای راندن قضا
در حق ایشان است .

علاوه بر اینکه ما در مواردی از کلام خدای تعالی می بینیم که وقتی می
خواهد نسبتی از نسبتها و یا فعلی از افعال را از استقلال اسباب و وسائط سلب

کند، گاهی آن نسبت و یا عمل را به خودش نسبت می دهد، و گاهی به امر خود نسبت می دهد، مثلاً یک جا می فرماید: (الله يتوفى الانفس) و یک جا می فرماید: (يتوفىكم ملك الموت) و جائی دیگر می فرماید: (توفته رسلنا). و خلاصه مسأله جان گرفتن را یک بار به خودش آن گاه نسبت می دهد، و یک بار به ملائکه، آنگاه در باره ملائکه می فرماید: (بامرہ يعلمون) و نیز یک جا می فرماید: (ان ربك يقضى بينهم) و نیز می فرماید: (فاذا جاء امر الله قضى بينهم).

همچنانکه در باره آوردن عذاب در آیات مورد بحث فرموده: (ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام...). و در جائی دیگر فرموده: (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة اوياتي امر ربك).

و این خود باعث می شود که ما هر جا که امورى به خدا نسبت داده شده که با کبريائي خدا سازگار نیست بتوانیم کلمه (امر) را تقدیر گرفته، بگوئیم: منظور امر خدا است، نه خود خدا، مانند عبارت (جاء ربك)، و عبارت (وياتيهم الله)، و بگوئیم منظور (جاء امر ربك) و (ياتيهم امر الله) است.

توجيهی لطيف تر و دقيق تر از ظواهرى که افعال حدوثی را به خداوند نسبت می دهد

این است آن توجيهی که بحث ساده پيرامون اینگونه نسبت ها دست می دهد، و همه مفسرين نیز آن را پذیرفته اند ولی تدبر در کلام خدای تعالی معنائی لطيف تر از این دست می دهد.

توضیح اینکه امثال آیه: (والله هو الغنى) و آیه: (العزیز الوهاب) و آیه: (اعطى كل شیء خلقه ثم هدى) این معنا را افاده می کند که خدای تعالی آنچه

را که از خلقت و شؤ و ن و اطوارش می دهد خودش واجد آن است ، و آنچه را می دهد و به آن جود می ورزد قطره هائی است از اقیانوسی که نزد خود دارد.

هر چند که برای فهم ما از جهت انسی که به ماده و احکام جسمانیت دارد دشوار است که تصور کند چگونه می توان اینگونه امور را از قید ماده و اوصاف حدوث جدا و مجرد کرد، تا نسبت دادنش به خدا محذور نداشته باشد.

آری آنچه باعث می شود، آمدن و آوردن و هر نسبت دیگری نظیر اینها را به خدا ندهیم ، مسأله نبودن نقص و حاجت در خداست ، و اگر ما بتوانیم اینگونه نسبت ها را از معنای نقص و حاجت مجرد کنیم ،

نسبت نامبرده بی اشکال خواهد شد، بلکه باید گفت : چاره ای جز این تجرید نداریم ، این معنا قابل انکار نیست که آنچه نام (چیز) بر آن صادق است از ناحیه خداست ، پس باید بگوئیم : نسبت هر چیز به خدا نسبتی است که لایق به کبریائی و عظمت او باشد، (یعنی بگوئیم اگر همه اجسام از خداست نه به این معنا است که خود خدا هم جسم است ، اگر آثار اجسام از او است ، نه به این معنا است که خود او هم این اثر را دارد، اگر می آید بطوری است که محتاج پا و بدن باشد).

چون عمل (آمدن) در میان موجودات جسمانی عبارت است از اینکه جسمی مسافتی را که بین آن و بین جسمی دیگر است با حرکت قطع کند، و به آن نزدیک شود، و اگر ما این خصوصیت مادیت را از عمل آمدن مجرد کنیم ، و در نتیجه صرف نزدیکی و رفع فاصله و حائل میان دو چیز که غرض نهائی از آمدن است باقی بماند، چنین آمدنی را می توانیم به خدا نسبت دهیم ، و بطور حقیقت هم نسبت دهیم ، نه بطور مجاز، پس آمدن خدا به سراغ کفار به معنای

برطرف شدن موانع میان قضای خدا و میان آنان است ، و این خود یکی از حقایق قرآنی است که بحث های برهانی نمی تواند به آن دست یابد، مگر آنکه تواءم با امعان و تدبر باشد، و پیچ و خم هایی که در این راه است پشت سر گذاشته بتواند اثبات کند که حقیقت هستی و وجود اصیل حقیقتی دارای شدت و ضعف است .

و به هر حال آیه مورد بحث متضمن و عید و تهدیدی است که آیه قبل به آن اشاره دارد که می فرمود: ان الله عزيز حكيم و ممکن است تهدیدی باشد به عذابی که کفار در روز قیامت در پیش دارند، چون آیات مشابه آیه مورد بحث مانند آیه : (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك) ظهور در همین عذاب دارد.

و ممکن است تهدیدی باشد به حادثه ای که وقوعش در دنیا متوقع است ، و این احتمال بعد از مراجعه به بعد از آیه (ولكل امة رسول) و آیه بعد از آیه : (فاقم وجهك للدين حنيفا) و نیز مراجعه به سوره انبیا و غیره در نظر قوت می گیرد، چون از این موارد استفاده می شود که آخرت آینده همین دنیا است ، و ظهور تام هر حقیقتی است که در این دنیا است ، و نیز ممکن است تهدیدی باشد به آینده ای که در انتظار آنان است چه در دنیا و چه در آخرت ، و به هر حال جمله : (في ظلل من الغمام) را باید به معنایی گرفت که مناسب با موردش باشد.

وقضى الامر والى الله ترجع الامور

از جمله (والى الله ...) به خوبی بر می آید که فاعل قضا هم خدای تعالی است و اگر نام خدای تعالی را نیاورد، و فرمود قضای امر رانده می شود، برای این بوده که مانند هر بزرگی دیگر اظهار عظمت و کبریا کند، که وقتی از وقوع احکامشان و صدور اوامرشان خبر می دهند نمی گویند ما چنین کردیم ، بلکه می گویند چنین و چنان شد، و اینگونه تعبیرها در قرآن کریم بسیار است .

بحث روایتی

بحث روایتی (پیرامون مراد از آیات یاد شده)

در تفسیر آیه (یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا...)، عده ای از روایات نقل کردیم که معنایی را که ما برای پیروی گامهای شیطان کردیم تاءبید می کرد، بدانجا مراجعه شود.

و در بعضی از روایات آمده که سلم عبارت است از ولایت ، و معلوم است که این روایت می خواهد یکی از مصادیق سلم را ذکر کند، که مکرر نظایر این تطبیق گذشت .

و در توحید و معانی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام) فرمود: آیه شریفه اینطور نازل شده : (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام) یعنی آیا منتظر جز این هستند که خدا ملائکه را با ابرهائی سیاه بفرستد و درباره آیه شریفه : (وجاء ربك و الملك صفا صفا) فرمود: خدای عزوجل متصف به آمدن و رفتن نمی شود او متعالی از این است که جابجا شود، پس منظور از آیه شریفه آمدن امر خداست ، و تقدیر آن (وجاء امر ربك) است .

مؤلف : منظور امام رضا (علیه السلام) این است که مراد آیه چنین است ، نه اینکه آیه دراصل به این صورت نازل شده .

و این معنایی که امام برای آیه شریفه کرده ، عینا همان معنایی است که به نظر ما قریب آمد، که منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست ، چون ملائکه هر چه می کند و هر وقت نازل می شود به امر خدا می کند و نازل می شود، همچنانکه آیه : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون). و درباره نزولشان فرموده : (ينزل الملائكة بالروح من امره).

البته در این میان معنای دیگری هست که بعضی از مفسرین آن را احتمال داده اند و آن این است که استفهام در آیه انکاری باشد، و بخواهد تمام جمله را انکار کند، نه تنها مدخول خود را انکار کند.

بنابراین احتمال معنای آیه چنین می شود: این کفار منتظر همین هستند که امری محال محقق شود، و آن این است که خدا سوار بر ابرهائی سیاه به سراغشان آید، همانطور که یک جسم به نزدیک جسمی دیگر می آید، و نیز انتظار دارند ملائکه نزدشان آید، امر و نهیشان کند، و حال آنکه چنین چیزی محال است، پس آیه شریفه بطور کنایه محال بودن این توقع را افاده می کند، که کفار با پند و نصیحت به راه بیایند.

لیکن این توجیه با اینکه گفتیم آیات همه در یک سیاقند نمی سازد، چون لازمه وحدت سیاق این است که کلام متوجه به مؤ منین باشد، و چنین وضعی ندارند که به راه آمدنشان به وسیله نصیحت محال باشد، بلکه مؤ منین در راه هستند.

علاوه بر اینکه اگر سیاق کلام برای افاده این معنا بود خالی از رد بر کفار نمی بود، همچنانکه عادت قرآن در امثال این مقامات این است که گفتار طرف را رد می کند، مانند آیه: **(وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا: لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ ؟ أَوْ نَرَى رَبَّنَا؟ لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَتَوَاعَتُوا كِبِيرًا) وَ(قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ).**

از این هم که بگذریم اگر منظور از آیه مورد بحث چنین معنایی بود، دیگر جا نداشت جمله: **(فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ)** را اضافه کند، و همچنین در بقیه کلمات هیچ نکته روشنی به چشم نمی خورد، و کافی بود بفرماید: **(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ).**

بحث روایتی دیگر

تفسیر آیه : (هل تنظرون...) و آیات مشابه آن در روایات ائمه‌هاهل بیت (علیه‌السلام) بر سه وجه

باید دانست که در روایات ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام):

- 1 - این آیه شریفه به روز قیامت تفسیر شده ، چنانکه عیاشی در تفسیر خود از امام باقر (علیه‌السلام) این روایت را آورده .
 - 2 - و نیز بروز رجعت هم تفسیر شده ، که مرحوم صدوق روایت آن را از امام صادق (علیه‌السلام) نقل کرده .
 - 3 - و به ظهور مهدی (علیه‌السلام) نیز تفسیر شده و عیاشی روایتش را در تفسیر خود به دو طریق از امام باقر (علیه‌السلام) آورده .
- و نظایر اینگونه روایات بسیار است ، که اگر بخواهی کتب حدیث را صفحه به صفحه ببینی ، خواهی دید که روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر بسیاری از آیات آمده ، که یا فرموده اند: مربوط به قیامت است ، و یا فرموده اند: مربوط به رجعت است ، و یا فرموده اند: مربوط به ظهور مهدی (علیه‌السلام) ، و این نیست مگر به خاطر وحدت و سنخیتی که در این سه معنا هست .

و مردم چون هیچ بحثی پیرامون حقیقت روز قیامت نکرده اند، و زحمت این تحقیق را بخود نداده ، و در نتیجه نفهمیده اند که قرآن کریم درباره این روز عظیم چه فرموده ، لذا در باره این روایات دچار اختلاف شده اند، بعضی به کلی آنها را با اینکه صدها روایت است ، و شاید از پانصد روایت که در ابواب مختلف نقل شده تجاوز کند طرح کرده اند، و بعضی دیگر دست به تاءویل و

توجیه آنها زده اند، با اینکه ظهور آنها روشن است ، و بلکه بعضی از آنها صریح در مفاد است ، و بعضی دیگر که حد متوسط و راه میانه را رفته اند تنها به نقل آنها اکتفا نموده ، از بحث پیرامون آنها خودداری نموده اند.

(بحث پیرامون رجعت)

فرقه های اسلامی غیر شیعه که عامه مسلمین را تشکیل می دهد، هر چند ظهور مهدی (علیه السلام) را قبول دارند، و روایاتش را به طرق متواتر از رسول خدا ﷺ نقل کرده اند و لیکن مسأله رجعت را انکار نموده ،

و آن را از مختصات شیعه دانسته اند، و چه بسا بعضی از کسانی که شیعه زاده اند، و اسما خود را شیعه می شمارند، در این اعصار پیدا شده اند که می گویند: روایات شیعه از احادیث دروغی است که دست یهود و یا کفاری که تظاهر به اسلام می کردند، مانند عبد الله سبا و یارانش آنها را داخل در احادیث ما کرده اند.

و بعضی دیگر در مقام ابطال رجعت از راه دلیل عقلی وارد شده و بطور خلاصه گفته اند: (مرگ امری است که با در نظر گرفتن عنایت پروردگار هرگز بر هیچ زنده ای عارض نمی شود مگر بعد از آنکه آن موجود زنده به حد کمال رسیده باشد، و زندگیش کامل شده ، آنچه در قوه داشته به فعلیت رسیده باشد، و چنین موجودی که تمامی کمالات بالقوه اش فعلیت یافته ، اگر بعد از مردن به دنیا برگردد، در حقیقت دوباره به حالت قوه و برگشته است ، و اینکه چیزی که فعلیت یافته برگردد و بالقوه شود امری است محال ، مگر اینکه مخبری صادق که یا خود خداست و یا خلیفه ای از خلفای او، از چنین برگشتی خبر دهند، همچنانکه در داستان های موسی ، و عیسی ، و ابراهیم (علیهم السلام) و داستان هائی از دیگران چنین خبرهائی آمده ، ولی نه از خدا، و نه از یکی از خلفای او خبر

معتبری نیامده که دلالت بر رجعت داشته باشد، و روایاتی که قائلین به رجعت به آن تمسک می کنند تمام نیست ، آنگاه شروع کرده اند به تضعیف روایات ، و یکی یکی را رد کرده اند، نه صحیحی باقی گذاشتند و نه سقیمی .

مسأله رجعت ورد بر منکرین آن

خوب توجه کن که این بیچاره نفهمیده که اگر دلیلش درست باشد، و راستی دلیل عقلی باشد صدر دلیلش ذیل آن راباطل می کند، چون اگر چیزی محال ذاتی شد، دیگر استثنا بر نمی دارد، که با خبر دادن مخبر صادق از محال بودن برگشته ، و ممکن شود، بلکه مخبر هر که باشد وقتی از وقوع امری محال خبر می دهد، باید فوراً صادق بودنش را تخطئه کرد، و به فرضی که بتوانیم در صادق بودنش شک کنیم ، ناگزیر باید خبرش را تاءویل کنیم ، و معنائی به آن بدهیم ، که ممکن باشد، مثل اینکه اگر خبر داد که عدد یک نصف عدد دو نیست ، و یا خبر داد که تمامی خبرهای صادق در عین صادق بودن کاذب است ، که گفتیم اگر بتوانیم در راست گوئی این مخبر تشکیک می کنیم ، و اگر نتوانستیم ناگزیر کلامش را توجیه می کنیم ، بطوریکه از محال بودن در آید.

و اما اینکه گفت : چیزی که از قوه به فعلیت در آمده ، دیگر محال است بالقوه شود، مطلبی است صحیح ، و لیکن قبول نداریم که مسأله مورد بحث ما از این باب باشد، برای اینکه مورد فرض او با مورد فرض ما مختلف است ، مورد فرض او کسی است که عمر طبیعی خود را کرده ، و به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد، که برگشتن او به دنیا مستلزم آن امر محال است ، و اما مرگ اخترامی که عاملی غیر طبیعی از قبیل قتل و یا مرض باعث آن شود برگشتن انسان بعد از چنین مرگی به دنیا مستلزم هیچ محذور و اشکالی نیست ، چون ممکن است انسان بعد از آنکه به مرگ غیر طبیعی از دنیا رفته در زمانی دیگر مستعد کمالی شود، که در زمانی غیر از زمان زندگیش موجود و فراهم باشد، و بعد از مردن دوباره زنده شود تا آن کمال را بدست آورد.

و یا ممکن است اصل استعدادش مشروط باشد به اینکه مقداری در برزخ
زندگی کرده باشد، چنین کسی بعد از مردن و دیدن برزخ دارای آن می شود، و
دوباره به دنیا بر می گردد، که آن کمال را به دست آورد، که در هر یک از این
دو فرض مسأله رجعت و برگشتن به دنیا جایز است ، و مستلزم محذور محال
نیست ، این گفتاری خلاصه و فشرده بود، درباره مسأله رجعت ، و تمام حرف
های آن موکول است به مقامی دیگر.

روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام نسبت به اصل رجعت متواتر است

و اما اینکه در یک یک روایات مناقشه کرده ، و آنها را ضعیف شمرده ، در پاسخ می گوئیم : هر چند هر یک از روایت ها روایت واحد است ، و لیکن روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت به اصل رجعت متواتر است ، به حدی که مخالفین مسأله رجعت از همان صدر اول این مسأله را از مسلمات و مختصات شیعه دانسته اند، و تواتر با مناقشه و خدشه در تک تک احادیث باطل نمی شود، علاوه بر اینکه تعدادی از آیات قرآنی و روایات که در باب رجعت وارد شده دلالتش تام و قابل اعتماد است ، که ان شاء الله به زودی در موردی مناسب متعرض آنها می شویم ، مانند آیه : **(و یوم نحشر من کل امة فوجا ممن یکذب بایاتنا) و آیات دیگر.**

علاوه بر اینکه آیات دیگری از قرآن دلالت اجمالی بر وقوع رجعت دارد مانند آیه : **(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم)** که می فهماند آنچه در امت های گذشته رخ داده ، در این امت نیز رخ خواهد داد، و یکی از آن وقایع مسأله رجعت و زنده شدن مردگانی است که در زمان ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر و ارمیا و غیر ایشان اتفاق افتاده ، باید در این امت نیز اتفاق بیفتد.

همچنانکه رسول خدا ﷺ هم کلامی دارند که بطور اجمال می فهماند آنچه در امت های سابق اتفاق افتاده در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد، و آن این است که فرمود: به آن خدائی که جانم به دست اوست ، که شما مسلمانان با هر سنتی که در امت های گذشته جریان داشته روبرو خواهید شد،

و آنچه در آن امت ها جریان یافته مو به مو در این امت جریان خواهد یافت ، بطوریکه نه شما از آن سنت ها منحرف می شوید، و نه آن سنت ها که در بنی اسرائیل بود شما را نادیده می گیرد.

از اینهم که بگذریم این قضایائی که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) خبر داده اند جزء ملاحم و اخبار غیبی مربوط به آخر الزمان است ، و راویانی آنها را آورده اند که مربوطند به قرن ها قبل از این ، و کتبشان از زمان تاءلیف تاکنون محفوظ مانده ، و نسخه آنها دست نخورده ، و ما تاکنون به چشم خود دیده ایم پاره ای از آنچه آن حضرات پیشگوئی کردند بدون کم و زیاد به وقوع پیوست ، قهرا باید نسبت به بقیه آنها نیز اعتماد کنیم ، و به صحت همه آنها ایمان داشته باشیم .

بیان اینکه بین نشاء دنیا و نشاء قیامت مزاحمتی نیست همانگونه که بین عالم برزخ و عالم دنیا هم مزاحمتی وجود ندارد

حال به آغاز سخن برگردیم ، که می گفتیم : یک آیه گاهی تفسیر می شود به روز قیامت ، و گاهی به رجعت ، و گاهی به روزگار ظهور مهدی (علیه السلام) ، اینک می گوئیم : آنچه از کلام خدای تعالی درباره قیامت و اوصاف آن به دست می آید، این است که قیامت روزی است که هیچ سببی از اسباب ، و هیچ کاری و شغلی از خدای سبحان پوشیده نیست ، روزی است که تمامی اوهام از بین می رود، و آیات خدا در کمال ظهور ظاهر می شود، و در سراسر آیات قرآنی و روایات هیچ دلیلی به چشم نمی خورد که دلالت کند بر اینکه در آن روز عالم جسمانی به کلی از بین می رود، بلکه بر عکس ادله ای به چشم می خورد که بر خلاف این معنا دلالت دارد، چیزی که هست این معنا استفاده می شود که در آن روز بشر یعنی این نسلی که خدای تعالی از یک مرد و زن به نام آدم و همسرش پدید آورده قبل از قیامت از روی زمین منقرض می شود.

و خلاصه میان نشاء دنیا و نشاء قیامت مزاحمت و مناقضتی نیست تا وقتی قیامت بیاید دنیا به کلی از بین برود، همچنانکه میان برزخ که هم اکنون اموات در آن عالمند، با عالم دنیا مزاحمتی نیست و دنیا هم مزاحمتی با آن عالم ندارد، همچنانکه از آیه : (تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلك فزین لهم الشیطان اعمالهم فهو ولیهم الیوم، و لهم عذاب الیم). این نبودن مزاحمت ، استفاده می شود.

این حقیقت روز قیامت است ، روزی که مردم برای رب العالمین پیا می خیزند روزی که همه اسرارشان آشکار می شود، چیزی از ایشان بر خدا پوشیده نمی ماند، و بهمین جهت است که گاهی از روز مرگ به روز قیامت تعبیر می شود چون روز مرگ هم روزی است که پرده ها از روی اسباب برای میت کنار می رود، همچنانکه از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (من مات قامت قیامته ، هر کس بمیرد قیامتش بر پا می شود) که ان شاء الله بیان همه اینگونه روایات خواهد آمد.

روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز رجعت و روز قیامت مراتب مختلف یک حقیقت هستند

و روایاتی که رجعت را اثبات می کند هر چند آحاد آن با یکدیگر اختلاف دارند، الا اینکه با همه کثرتش (که در سابق گفتیم متجاوز از پانصد حدیث است) در یک جهت اتحاد دارند، و آن یک جهت این است که سیر نظام دنیوی متوجه به سوی روزی است که در آن روز آیات خدا به تمام معنای ظهور ظاهر می شود، روزی که در آن روز دیگر خدای سبحان نافرمانی نمی شود، بلکه به خلوص عبادت می شود، عبادتی که مشوب و آمیخته با هوای نفس نیست ، عبادتی که شیطان و اغواش هیچ سهمی در آن ندارد، روزی که بعضی از اموات

که در خوبی و یا بدی برجسته بودند، یا ولی خدا بودند، و یا دشمن خدا، دوباره به دنیا بر می گردند تا میان حق و باطل حکم شود.

و این معنا به ما می فهماند روز رجعت خود یکی از مراتب روز قیامت است ، هر چند که از نظر ظهور به روز قیامت نمی رسد، چون در روز رجعت باز شر و فساد تا اندازه ای امکان دارد، به خلاف روز قیامت که دیگر اثری از شر و فساد نمی ماند و باز بهمین جهت روز ظهور مهدی (علیه السلام) هم معلق به روز رجعت شده است چون در آن روز هم حق به تمام معنا ظاهر می شود، هر چند که باز ظهور حق در آن روز کمتر از ظهور در روز رجعت است .

و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده که فرموده اند ایام خدا سه روز است ، روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز برگشت ، و روز قیامت ، و در بعضی از روایات آمده : ایام خدا سه روز است ، روز مرگ و روز برگشت و روز قیامت . و این معنا یعنی اتحاد این سه روز بر حسب حقیقت ، و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور باعث شده که در تفسیر ائمه (علیهم السلام) بعضی آیات گاهی به روز قیامت ، و گاهی به روز رجعت ، و گاهی به روز ظهور مهدی تفسیر شود، و در سابق هم گذشت که گفتیم چنین روزی فی نفسه ممکن است ، بلکه واقع هم هست ، و منکر آن هیچ دلیلی بر نفی آن ندارد.

سوره بقره ، آیات 212 211

آیات 212 211 بقره

سل بنی اسرائیل کم آتینا هم من آیه بینة و من یبدل نعمة الله من بعد ما جاء
ته فان الله شدید العقاب . (211) زين للذين كفروا الحياة الدنيا ویسخرون من
الذين آمنوا و الذين اتقوا فوقهم يوم القيمة و الله یرزق من یشاء بغير حساب (212)

ترجمه آیات

از بنی اسرائیل بپرس چه قدر آیت های روشن برایشان آوردیم (آنها
خواهند گفت : که) هر کس نعمت خدا را بعد از آنکه در اختیارش قرار گرفت
تغییر دهد باید بداند که خدا در عقاب شدید است . (211) زندگی دنیا در نظر
کسانی که کافر شدند زینت داده شده و بهمین جهت کسانی را که ایمان آوردند
مسخره می کنند در حالی که مردم با تقوا در روز قیامت فوق آنانند و خدا هر
که را بخواهد بدون حساب روزی می دهد. (212)

بیان آیات

سل بنی اسرائیل کم آتیناهم من آیه ...
این آیه که در آیه : (فان زللتهم من بعد ما جائتکم البينات فاعلموا ان الله
عزیز حکیم) بود، و می فرمود: مخالفین را به اخذ عزیزی مقتدر خواهد
گرفت ، تثبیت کند.

عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنی اسرائیل و اشاره به علت
انحراف کفار

می فرماید: این بنی اسرائیل در پیش روی شما هستند، و این امتی است که
خدای تعالی کتاب و حکم و نبوت و ملکشان داد، و از طبیات روزیشان کرد، و

از سایر امت های معاصرشان برتریشان داده بود، از ایشان پیرس که چقدر آیت روشن و معجزات هویدا برایشان فرستادیم ، و خوب در وضعشان بنگر، که چه بودند، و چه شدند؟ و در آخر کلمات را از جائی که داشت تغییر داده و تحریف کردند، و به خاطر دشمنی که با هم داشتند در قبال خدا و آیاتش و کتابش اموری دیگر از پیش خود ساختند، و خدا به خاطر شرکی که در ایشان پیدا شد به شدیدترین وضعی عقابشان کرد، و دچار اختلاف و تشتت آرائشان ساخت ، تا یکدیگر را جویدند و آقائیشان از دست برفت ، و سعادتشان تباه شد، و دچار عذاب ذلت و مسکنت در دنیا و عذاب خزی و خواری در آخرت شدند، در حالی که دیگر یآوری نداشتند.

و این سنت جاریه از ناحیه خدای سبحان اختصاص به قومی و ملتی ندارد، هر کس نعمت خدا را تغییر دهد، و از محرابش منحرف کند، خدا عقابش می کند و چقدر شدید العقاب است .

بنابراین بیان ، پس جمله : (و من یبدل نعمه الله) تا کلمه (العقاب) از قبیل وضع کلی در مورد جزئی است ، تا دلالت کند بر اینکه حکم نامبرده سنتی است در همه ادوار.

الذین کفروا الحیوه الدنیا...

سرچشمه تمامی انحرافات زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم است

این جمله در صدد تعلیل مطالب گذشته است ، و جنبه تعلیل را دارد، می خواهد بفرماید: ملاک و علت این انحرافها زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم است ، چون وقتی شیطان زندگی دنیا را در نظر زینت داد، او را و می دارد تا از هوای نفس و شهواتش پیروی کند، و هر حق و حقیقت را از یاد ببرد، تنها هدف و همتش رسیدن به شهوات و جاه و مقام باشد، هر چند که بر سر راهش

حقوقی پایمال شود، و نیز به منظور رسیدن به آن هدف هر چیزی را به خدمت می گیرد، که از آن چیزهائی که به خدمت می گیرد دین است، دین را هم وسیله رسیدن به امتیازات و تعینات خود قرار می دهد در نتیجه دین وسیله ای می شود برای تمیز زعما و رؤ سا، و برای هر چیزی که به درد ریاستشان می خورد و محکی می شود برای تقرب پیروان و مقلدان مرئوس، و تمایل رؤ سا به ایشان، همچنانکه در امت امروز خود می بینیم، و قبلا هم در بنی اسرائیل دیدیم.

و ظاهر کفر هم در قرآن همان ستر است، چه اینکه کفر اصطلاحی باشد، یا مطلق پوشاندن حق باشد، که در برابر مطلق ایمان است.

بنابراین زینت یافتن زندگی دنیا اختصاصی به کفار اصطلاحی ندارد، ممکن است

مسلمان اصطلاحی هم دچار این انحراف بشود و حقیقتی از حقایق دینی را بپوشاند، و نعمتی از نعمت های دینی را تغییر دهد، که چنین کسی هم کافری است که حیات دنیا در نظرش زینت یافته، او نیز باید خود را آماده عذاب شدید بکند.

والذین اتقوا فوقهم يوم القيمة ...

اگر در این جمله کلمه ایمان به کلمه تقوا مبدل شده، برای این بوده که بفهماند ایمان بدون تقوا به درد نمی خورد، باید تواءم با عمل باشد.

سوره بقره، آیه 213

آیه 213 بقره

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و انزل معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم. (213)

ترجمه آیه

مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیائی به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند. (213)

بیان آیه

بیان آیه شریفه و اشاره به علت تشریح دین

این آیه سبب تشریح اصل دین را بیان می کند، که چرا اصلا دینی تشریح شده، و مردم مکلف به پیروی آن دین شوند؟
و در نتیجه بینشان اختلاف بیفتد، یک دسته به دین خدا بگروند، دسته ای دیگر کافر شوند، و این معنا را اینطور بیان کرده: که انسان - این موجودی که

به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است - در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آنگاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریع شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند، و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند، و رفته رفته آن اختلافها در دین راه یافت، بر سر معارف دین و مبداء و معادش اختلاف کردند، و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه ها و حزبها پیدا شد، و به تبع اختلاف در دین اختلاف هائی دیگر نیز در گرفت، و این اختلاف ها بعد از تشریع دین به جز دشمنی از خود مردم دین دار هیچ علت دیگری نداشت، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند.

پس در نتیجه اختلاف ها دو قسم شد، یکی اختلاف در دین که منشاءش ستمگری و طغیان بود، یکی دیگر اختلافی که منشاءش فطرت و غریزه بشری بود، و اختلاف دومی که همان اختلاف در امر دنیا باشد باعث تشریع دین شد، و خدا به وسیله دین خود، عده ای را به سوی حق هدایت کرد، و حق را که در آن اختلاف می کردند روشن ساخت، و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند.

پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای

انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می نماید، این بود یک تاریخ اجمالی از حیات اجتماعی و دینی نوع انسان ، اجمالی که از آیه شریفه مورد بحث استفاده می شود، و اگر آن را به تفصیل بیان نکرد، در حقیقت به تفصیلی که در سایر آیات آمده اکتفا نموده است .

آغاز خلقت انسان

آغاز خلقت انسان

گفتیم آیات دیگر قرآن که هر کدام در جایی قرار دارد تفصیل تاریخ بشریت را بیان کرده ، و حاصل این تفصیل این است که نوع انسانی (البته نه تمامی انواع انسانها که حتی شامل سایر ادوار بشریت هم بشود بلکه این نوعی که فعلا نسلش در روی زمین زندگی می کند نوعی نیست که از نوع دیگری از انواع حیوانات و یا غیر حیوانات پدید آمده باشد

(مثلا از میمون درست شده باشد)، و طبیعت ، او را که در اصل حیوانی دیگر بوده با تحولات خود تحول داده ، و تکامل بخشیده باشد. بلکه نوعی است مستقل ، که خدای تعالی او را بدون الگو از مواد زمین بیافرید. و خلاصه روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند، ولی از این نسل بشر هیچ خبر و اثری نبود، آنگاه خدای تعالی از این نوع یک مرد و یک زن خلق کرد، که نسل فعلی بشر منتهی به آن دو نفر می شود، می فرماید: (انا خلقناکم من ذکر و انثی ، وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا) و نیز می فرماید: (خلقکم من نفس واحدة وجعل منها زوجها و نیز می فرماید: (ان مثل عیسی- عند الله کمثل آدم خلقه من تراب) این بود خلاصه ای از تاریخ پیدایش بشر از نظر قرآن .

فرضیه های علمای طبیعی امروز در باره تکامل بشر هیچ دلیل علمی و

یقینی ندارد

و اما این فرضی که علمای طبیعی امروز کرده اند، که تمامی انواع حیوانات فعلی و حتی انسان از انواع ساده تری پیدا شده اند، و گفته اند: که اولین فرد تکامل یافته بشر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده ، که مدار بحث های طبیعی امروز هم همین فرضیه است ، و یا گفته اند: انسان از ماهی تحول یافته ، همه این حرفها فرضیه ای بیش نیست و فرضیه هم هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد، بلکه آن را فرض و تصور می کنند، تا به وسیله آن بیانات علمی خود را توجیه و تعلیل کنند، و هر قدر هم که این فرضیه ها معتبر باشد، اعتبارش ربطی به اعتبار حقایق دینی ندارد، بلکه حتی با امکانات ذهنی هم منافات ندارد، چون بیشتر از توجیه کردن آثار و احکام مربوطه به موضوع بحث ، خاصیت دیگری ندارد، و ما ان شاء الله بحث مفصل این موضوع را در سوره آل عمران در تفسیر آیه : (ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب) خواهیم کرد.

انسان از روحی و بدنی ترکیب شده

انسان مرکب از روح و بدن است

خدای تعالی این نوع از موجودات را - آن روز که ایجاد می کرد - از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی ، و یکی هم جوهری مجرد، که همان نفس و روح باشد، و این دو، مادام که انسان در دنیا زندگی می کند متلازم و با یکدیگراند، همینکه انسان مرد بدنش می میرد، و روحش ، همچنان زنده

می ماند، و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می گردد.

خدای تعالی در این باره می فرماید: (و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقه، فخلقنا العلقه مضغدا، فخلقنا المضغدا عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم انشأناه خلقا آخر، فتبارك الله احسن الخالقين، ثم انكم بعد ذلك لميتون، ثم انكم يوم القيمة تبعثون) این آیات عینا همان مطلبی را که گفتیم خاطرنشان می سازد.

و در این معنا است آیه شریفه: (فاذا سويته، و نفخت فيه من روحي، فقعدوا له ساجدين).
له ساجدين).

و از همه آیات روشن تر آیه شریفه زیر است، که می فرماید: وقالوا اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد، بل هم بلقاء ربهم كافرون، قل يتوفاكم ملك الموت الذي و كل بكم، ثم الى ربكم ترجعون.

بطوریکه ملاحظه کردید سؤال کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می پنداشتند، و از در تعجب می پرسیدند: بعد از آنکه مردیم و اعضا و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد، دوباره زنده می شویم؟ خدای تعالی در پاسخ فرمود: آنچه در زمین مستهلک می شود شما نیستید، بدن شما است، و اما خود شما را ملک الموت می گیرد، و ضبط می کند، پس شما غیر آن بدن هستید که در زمین دفن می شود، آنچه در زمین گم می شود بدن ها است، و اما انسانها که همان نفوس بشری باشد گم شدنی و از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند، و به زودی ان شاء الله بحث مفصل پیرامون آنچه در این باره از قرآن استفاده می شود، و بحث در اینکه حقیقت روح انسانی چیست در محل مناسبش خواهد آمد.

شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا

شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا

خدای تعالی آن روز که بشر را می آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد، و گوش و چشم و قلب در او قرار داد، و در نتیجه نیروئی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر، که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلاً بوده، و عوامل آنچه بعداً خواهد بود نزد خود حاضر می بیند، پس می توان گفت: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد چنانکه خدای تعالی هم در این باره فرموده: **(علم الانسان ما لم يعلم)** و فرموده: **(والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة)**. و می فرماید: **(و علم آدم الاسماء كلها)**.

و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست، و می تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز، و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر، همچنانکه می بینیم: چه حیل‌های عجیبی در امر صنعت به کار می برد و راههای باریکی با فکر خود برای خود درست می کند، و خدای تعالی هم در این باره فرموده: **(وخلق لكم ما في الارض جميعا)**، و نیز فرموده: **(وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه)**، و آیاتی دیگر که همه گویای این حقیقتند که موجودات عالم همه برای انسان رام شده اند.

دانش های عملی انسان

دانش های علمی انسان

این دو عنایت که خدا به انسان کرده ، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات ، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده ، و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تاءثر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد، و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

توضیح اینکه اگر شما خواننده عزیز ذهن خود را از آنچه مشغولش کرده خالی کنی ، و مانند کسی که تاکنون از وضع انسانها خبری ندارد در انسان ، این موجود زمینی فعال و به کار گیرنده فکر و اراده - نظر بیفکنی ، و چنین فرض کنی که اولین بار است که این موجود را می بینی ، و درباره اش می اندیشی ، آن وقت خواهی دید که یک فرد از این انسان در کارهای زندگیش ادراکات و افکاری را به کار می گیرد، و ابزار کار خود قرار می دهد که نمی توانی آن ادراکات را به شمار آوری ، آنقدر زیاد است که عقل از کثرت و پردامنگی و تشتت جهات آنها دچار دهشت می شود.

و این علوم که گفتیم ابزار کار انسانها است ، عامل فراهم آمدن ، و دسته بندی شدن ، و انشعاب هر یک از دیگری ، و یا ترکیب آنها، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است ، و یا تصرف قوه فکریه او، تصرفش هم یا تصرفی است ابتدائی ، و یا تصرفهائی پی در پی ، و این نکته امری است واضح ، که هر

انسانی آن را هم از خودش در می یابد، و هم از دیگران ، و در دریافت آن
احتیاج به دقت و تدبیر ندارد، بلکه صرف توجه کافی است .

گوناگونی علوم و ادراکات انسان

حال که متوجه این نکته شدی می گوئیم : اگر این توجه و نظر را در علوم
و ادراکات خود و یا انسانی دیگر تکرار کنی ، خواهی دید که همه آنها یکسان
نیستند، بعضی از ادراکات بشری تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات
خارجی را دارند، و منشا اراده و عملی در ما نمی شوند، مثل اینکه درک می
کنیم :

که این زمین است ، و آن آسمان است ، و عدد چهار جفت است ، و آب
روان است ، و سیب یکی از میوه ها است و امثال این تصویرها و تصدیق ها، که
تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می شود، یعنی ماده خارجی وقتی در برابر
حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می گیرد حس ما منفصل شده ، می فهمیم که
آن آب و این زمین است ، و نظیر آن علمی است که از مشاهده نفس خود و
حضور نفس یعنی همان که از آن تعبیر می کنیم به (من) در نزد خود برای ما
حاصل می شود، و باز نظیر آن کلیات مقوله ای است که درک می کنیم ، و درک
آن نه اراده ای در ما ایجاد می کنند و نه باعث صدور عملی از ما می شوند،
بلکه تنها چیرهایی که در خارج است برای ما حکایت می کنند.

این یک عده از درک های ما است ، یک عده ادراک های دیگر داریم ، به
عکس قسم اول ، ادراک هایی است که تنها در موردی به آنها می پردازیم که
بخواهیم به کارش بزنیم ، و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا
مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن
ادراکات نیست ، از قبیل اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است ،

کارهائی هست که نباید انجام داد، و کارهای دیگری هست که باید انجام داد، و عمل خیر را باید رعایت کرد، و عدالت خوب و ظلم زشت است، این در باب تصدیقات، و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت، و امثال آن.

و اینگونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی کند، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست، و نیز از تاءثر عوامل خارجیه در ما پیدا نمی شود، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضائی است که قوای فعاله ما، و جهازات عامله ما دارد، و ما را وادار به اعمالی می کند، مثلاً قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می خواهد انجام یابد، و نیز اقتضای چیرهائی را دارد که باید از خود دور کند، و این دو اقتضا، باعث پیدایش صورت هائی از احساسات از قبیل حب و بغض، و شوق و میل، و رغبت می شود.

و آنگاه این صور احساس ما را و می دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار، و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم، و سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم، و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد.

پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارد، مگر در عمل، که اینگونه ادراکات را علوم عملی می نامیم، و بحث مفصل در این مقام محلی دیگر دارد.

هدایت خداوند که مربوط به تمامی موجودات می شود ، و هدایت او که

مختص انسان است

و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده ، تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند، و ما شروع کنیم به تصرف در عالم ، تا آنچه را که خدا می خواهد، بشود، و خدای تعالی در این باره فرموده : **(الَّذِي اعطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)** و نیز فرموده : **(الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى)** و این هدایت هدایتی است مربوط به تمامی موجودات ، که هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت کرده ، او را برای حفظ وجودش و بقای نسلش به اعمالی مخصوص به خودش سوق داده ، چه اینکه آن موجود دارای شعور باشد یا بی شعور.

و اما در خصوص هدایت انسان فرموده **(ونفس و ما سویها، فاهمها فجورها و تقویها)** که به حکم این آیه فجور و تقوای انسانها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدائی مشخص شده است ، هر کسی می داند چه کارهائی سزاوار است انجام دهد، و رعایتش کند، و چه کارهائی سزاوار انجام نیست ، و اینگونه علوم ، علوم عملیه ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد، و شاید بهمین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد.

و در باره کارهائی که نباید کرد فرمود: **(وما هذه الدنیا الا لهو و لعب ، و ان الدار الاخره لاهی الحیوان لو کانوا یعلمون)** چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد، زندگی دنیا هم همینطور است ، جاه و مال و تقدم و تاءخر و ریاست و مرئوسیت ، و سایر امتیازاتش همه خیالی است ، و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد، به این معنا که آنچه در خارج است

حرکاتی است طبیعی که انسان به وسیله آن حرکات در ماده ای از مواد عالم تصرف می کند، حال فردی که این حرکات را از خود بروز می دهد هرکه می خواهد باشد، آنچه در خارج تحقق دارد از اینکه یک انسان رئیس است، انسانیت او است، و اما ریاستش جز در خانه خیال و وهم تحقق ندارد، و همچنین لباسی که یک انسان به تن کرده آنچه از این لباس در خارج هست خود لباس است، اما مملوک بودنش برای او در خارج نیست، تنها در وهم و خیال صاحب لباس است، و بر همین قیاس است تمامی شئون زندگی دنیا.

انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می کند

به کار گرفتن هر چیزی توسط انسان، به منظور انتفاع از آنها انسان هر چیزی را...

پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می شود، و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند).

و به عبارتی دیگر، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و بهمین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می کند، تا با آن ادوات در ماده های دیگر تصرف کند، کارد و چاقو و اره و تیشه می سازد، سوزن برای خیاطی، و ظرف برای مایعات، و نردبان برای بالا رفتن، و ادواتی غیر اینها می سازد، که عدد آنها از حیطه شمار

بیرون است ، و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست ، و نیز انواع صنعت ها و فنونی برای رسیدن به هدف هائی که در نظر دارد می سازد.

و باز بهمین جهت انسان شروع می کند به تصرف در گیاهان ، انواع مختلف تصرف ها در آنها می کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، و لباس ، و سکنی ، و حوائج دیگر استخدام می کند، و باز بهمین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت ، و خون ، و پوست ، و مو، و پشم ، و کرک ، و شاخ ، و حتی پهن آنها و شیر و نتاج ، و حتی از کارهای حیوانات استفاده می کند، و به استعمار و استثمار حیوانات اکتفا ننموده ، دست بهاستخدام همنوع خود می زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می کند، اینها که گفتیماجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر. انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است

مدنی بودن انسان انسان بمقتضای طبیعتش مدنی است

بشر همچنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می خواهد، که آن دیگران از او می خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد، که همانطور که او می خواهد از دیگران بهره کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره کشی کنند، و همینجا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع ، و در حقیقت دوام زندگیش منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به این که آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می گویند (الانسان مدنی بالطبع)، و این است معنای اینکه می گوئیم: انسان حکم می کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می خواست از دیگران بهره کشی کند.

و بهمین جهت هر جای دنیا بینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می شود، و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نمی کند، و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می کند، تاریخ هم تا به امروز بهمین منوال جریان یافته، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است.

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می شود، آنجا که می فرماید: **(انه کان ظلوما جهولا)** و آنجا که می فرماید: **(خلق الانسان هلوعا)** و آنجا که می فرماید: **(ان الانسان لظلوم كفار)** و نیز می فرماید: **(ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى)**.

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می بود، و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می بود، در حالی که می بینیم دائما خلاف این در جریان است، و اقویای نیرومند خواسته های خود را بر ضعفا تحمیل می کنند، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می کشد، تا به مقاصد و مطامع خود برسد.

پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان

پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان و لزوم تشریع قوانین در جوامع بشری

تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه ای است که می خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند، و از سایر انسانها بهره کشی کند، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند، نتیجه می گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می کند، و هر قوی ئی می خواهد از ضعیف بهره کشی کند، و بیشتر از آنچه به او می دهد از او بگیرد، و از این بدتر اینکه غالب می خواهد از مغلوب بهره کشی کند، و بیگاری بکشد، بدون اینکه چیزی به او بدهد، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می شود در مقابل ظلم غالب دست به حيله و کید و خدعه بزند، تا روزی که به قوت برسد، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده، و انسانیت انسان را به هلاکت می کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می سازد.

و این آیه شریفه: **(و ما کان الناس الا امة واحدة فاختلفوا)** به همین معنا اشاره دارد.

و همچنین آیه شریفه: **(ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربک ، ولذلک خلقهم)** و همچنین آیه مورد بحث که در آن می فرمود: **(لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه ...)**.

و این اختلاف همانطور که توجه فرمودید امری است ضروری ، و وقوعش در بین افراد جامعه های بشری حتمی است ، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است ، هر چند که همگی به حسب صورت انسانند، و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می شود، و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضائی دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است ، و پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند، و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می گردد، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می شود.

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریع قوانین کرد، قوانین کلیه ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد، و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است :

راه های اعمال قانون در جامعه

اول اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریع شده بپذیرند، تا آنکه هر فردی از افراد به آن درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد، حال چه اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد، چون در این طریقه از تحمیل ، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را بکلی لغو می کنند، به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند، و رعایتش را لازم نمی شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می دانند، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می شمارند، حال چه اینکه از نظر دین خوب

باشد و چه نباشد، مثلاً یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می رود، و روز دیگر بی عفتی و بی شرمی، روزی راستی و درستی فضیلت می شود، و روزی دیگر دروغ و خدعه، روزی امانت، و روزی دیگر خیانت و همچنین،

طریقه دوم از دو طریق تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار می شمارند.

این دو طریق از راههای تحمیل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته، که گفتیم یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری قانون را به خورد مردم می دهد، و دومی از راه تربیت اخلاقی، و لیکن علاوه بر اینکه اساس این دو طریق جهل و نادانی است، مفاسدی هم به دنبال دارد، از آن جمله نابودی نوع بشر است، البته نابودی انسانیت او.

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده، و هستیش وابسته و متعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده، و به زودی به سوی او بر می گردد، و هستیش با مردن ختم نمی شود، او یک زندگی ابدی دارد، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد، و در اثر تمرین آن روش ملکاتی کسب کرده باشد، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود، اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد، یعنی هر عملی که کرد بر این اساس کرد که بنده ای بود از خدای سبحان، که آغازش از او و انجامش به سوی اوست، قهراً فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است، و اما اگر توحید را فراموش کند، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بیوشاند، فردی بوده که انسان آمده و دیو رفته است.

بیان یک مثل برای درک بهتر مطالب فوق

پس مثل انسان در سلوک این دو طریق مثل کاروانی را می ماند که راه بس دور و درازی در پیش گرفته ، و برای رسیدن به هدف و طی این راه دور، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته ، ولی در همان اولین منزل اختلاف راه بیندازد، و افراد کاروان به جان هم بیفتند، یکدیگر را بکشند، هتک ناموس کنند، اموال یکدیگر را غارت کنند، و جای یکدیگر را غصب کنند، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذاری درست کنند، که چه راهی پیش بگیرند که جان و مالشان محفوظ بماند؟

یکی از مشاورین بگوید: بیائید هر چه داریم با هم بخوریم ، به این معنا هر کس به قدر وزن اجتماعیش سهم ببرد، چون غیر از این منزل ، منزل دیگری نیست ، و اگر کسی تخلف کرد او را سرکوب کنیم .

یکی دیگر بگوید: نه ، بیائید نخست قانونی که عهده دار حل این اختلاف شود وضع کنیم ، و برای اجرای آن قانون وجدان و شخصیت افراد را ضامن کنیم چون هر یک از ما در ولایت و شهر خود شخصیتی داشته ایم ، به خاطر رعایت آن شخصیت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطوفت و شهادت و فضیلت رفتار نموده ، هر چه داریم با هم بخوریم ، چون غیر از این منزل منزلی دیگر نداریم .

و معلوم است که هر دوی این گویندگان به خطا رفته اند، و فراموش کرده اند که مسافرنده، و تازه به اولین منزل رسیده اند، و معلوم است که مسافر باید بیش از هر چیز رعایت حال خود را در وطن و در سر منزلی که به سوی آن راه افتاده بکند، و اگر نکند جز ضلالت و هلاکت سرنوشتی دیگر ندارد.

شخص سوم برمی خیزد و می گوید: آقایان در این منزل تنها از آنچه دارید باید آن مقداری را بخورید که امشب بدان نیازمندید، و بقیه را برای راه دور و درازی که در پیش دارید ذخیره کنید، و فراموش نکنید که وقتی از وطن بیرون می شدید از شما چه خواستند، در مراجعت باید آن خواسته ها را برآورده کرده باشید، و نیز فراموش نکنید که خود شما از این سفر هدفی داشتید، باید به آن هدف برسید.

تنها راه صحیح رفع اختلاف ، راه دین است

تنها راه صحیح رفع اختلاف راه دین است

و به همین جهت خدای سبحان (که انسانها را بهتر از خود انسانها می شناسد، چون خالق آنان است) شرایع و قوانینی برای آنان تاءسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد، که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می کند، و هم اخلاق آنان ، و هم رفتار شان را، و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست ؟ از کجا آمده ؟ و به کجا می رود؟ و اگر می رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند؟ که برای فردایش سودمند باشد؟.

پس تشریع دینی و تقنین الهی تشریعی است که اساسش تنها علم است و بس همچنانکه فرمود: (ان الحکم الا لله ، امر ان لا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اکثر الناس لا يعلمون . و نیز در آیات مورد بحث فرمود:

فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين ، و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

و بطوریکه ملاحظه می کنید بعثت انبیا را مقارن و تواءم با بشارت و تهدید کرده ، که همان فرستادن کتابی است مشتمل بر احکام و شرایعی که اختلافشان را از بین می برد.

اعتقاد به معاد و نقش آن در زندگی انسان

و از همین باب است آیه شریفه : (و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا، نموت و نحیا، و ما یهلکنا الا الدهر، و ما لهم بذلک من علم، ان هم الا یظنون) چونکه کفار اگر اصرار داشتند به این گفتار، برای این نبود که بخواهند تنها معاد را انکار کنند، بلکه بیشتر برای این بود که از زیر بار احکام شرع خارج گردند، چون اعتقاد به معاد مستلزم آن است که زندگی دنیا را با عبودیت و اطاعت از قوانین دینی منطبق سازند، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاسات دارد. و سخن کوتاه آنکه اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین ، و آن هم مستلزم پیروی احکام دین در زندگی است ، و مستلزم آن است که در تمام احوال و اعمال مراقب روز بعث و معاد باشند، لذا معاد را انکار کرده و اساس زندگی اجتماعی را بر صرف زندگی دنیا قرار دادند، بدون اینکه نظری به ماورای آن داشته باشند.

و همچنین آیه شریفه : (ان الظن لا یغنی من الحق شیئا، فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم) که می فرماید کفار زندگی خود را بر اساس جهل و گمان بنا کرده اند، و خدای تعالی که مردم را به سوی دارالسلام می خواند دین خود را براساس حق و علم بنا کرده و رسول هم ایشان را به روشی دعوت می کند که مایه حیات آنان است .

و می فرماید: (یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما یحییکم) و این حیات همان است که آیه زیر بدان اشاره نموده ، می فرماید: (و من کان میتا فاحییناه ، و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس ، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها).
و نیز فرموده : (افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق ، کمن هو اعمی ؟ انما یتذکر اولوالالباب).

ستایش فراوان علم و علما در قرآن کریم خود سخن کسانی که اساس دین را بر جهل تقلید می دانند باطل می کند

و نیز فرموده : (قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة ، انا و من اتبعني ، و سبحان الله و ما انا من المشركين) .
و نیز فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون ؟ انما يتذكر اولوا الالباب) و باز فرموده : (يعلمهم الكتاب و الحكمة ، و يزكهم) و از این قبیل آیاتی دیگر .

و قرآن کریم پراست از آیاتی که علم را می ستاید ، و مردم را به سوی آن می خواند ، و تشویق می کند ،
و تو را همین بس که به قول بعضی ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهلیت خوانده است .

پس این چقدر از انصاف به دور است که کسی بگوید دین اساسش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است ، گویندگان این سخن دروغ کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده ، و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ماورای طبیعت نیافتند ، در نتیجه خیال کردند عدم اثبات مستلزم اثبات عدم است ، و چه خطای بزرگی کردند ، و در این پندار و حکمشان چه خبطی مرتکب شدند .

آنگاه از طرفی دیگر هم نگاه کردند به جوامع دین دار ، البته آنهایی که با اموری هوسرانی می کردند ، و نامش را دین می گذاشتند ، در حالی که حقیقتی جز شرک نداشت ، و خدا و رسولش از شرک بیزارند ، آن وقت از سوی دیگر به طرز دعوتهای دینی نظر کردند که مردم را به تعبد و اطاعت چشم و گوش بسته

دعوت می کند، در حالی که نه دین عبارت بود از هوسرانی، و نه دعوت دینی عبارت بود از دعوت به اطاعت کورکورانه، چون دین شاءنش اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند، و ساختش مقدس تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کند که علم همراهش نباشد، و یا به طریقه ای بخواند که هدایت و کتابی روشنگر نداشته باشد، و چه کسی ستمگرتر است از کسی که چنین افترائی به خدا ببندد و یا به حق بعد از آمدنش تکذیب کند.

اختلاف در خود دین

اختلاف در خود دین

و سخن کوتاه آنکه خدای تعالی (که مخبری است صادق) به ما خبر داده: اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیله دین بوده، و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده اند الگوش را از دین گرفته اند. و نیز خبر می دهد به اینکه، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت، این بار در خود دین اختلاف کردند، و این اختلاف را حاملان دین و گردانندگان کلیسا و کسانی که به کتاب خدا علم داشتند از در حسادت که به یکدیگر می ورزیدند و تنها به انگیره سرکشی و ظلم به راه انداختند، همچنانکه خدای تعالی فرمود: **(لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَىٰ بِهِ نوحًا وَ الَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ، وَ مَا وَصَيْنَا بِهِ اِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ) - ان اقيموا الدين وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (تا آنجا که می فرماید: (وَ مَا تَفَرَّقُوا اِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ لَوْلَا كَلِمَةُ سُبْحَتِ مَنْ رَبِّكَ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ).** و نیز فرموده: **(وَ مَا كَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةٌ وَاحِدَةٌ، فَاخْتَلَفُوا، وَ لَوْلَا كَلِمَةُ سُبْحَتِ مَنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ).**

و منظور از کلمه ای که در این دو آیه بدان اشاره شد، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود که: **و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین).** و اختلاف در دین را مستند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مستند به فطرت، و این برای این جهت بود که دین فطری است، و چیزی که سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونی می پذیرد و نه گمراهی، و در نتیجه حکمش مختلف نمی شود، همچنانکه درباره فطری بودن دین فرموده: **(فاقم وجهک للدين حنیفا، فطرة الله التي فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلك الدين القيم).**

این فرازهایی بود که در حقیقت زیربنای تفسیر آیه مورد بحث است.

انسان بعد از دنیا

انسان بعد از دنیا

سپس خدای تعالی خبر می دهد از اینکه انسان به زودی از این زندگی اجتماعی کوچ نموده در عالمی دیگر و منزلگاهی دیگر فرود می آید، و آن عالم را برزخ نامیده، و فرموده: که بعد از آن منزلگاه منزلی دیگر هست، که سرمنزل انسانها است، و آن را خانه آخرت نامیده،

چیزی که هست او در زندگی بعد از دنیا حیاتی انفرادی دارد، دیگر زندگیش اجتماعی نیست، به این معنا که ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و همدستی دیگران ندارد، بلکه سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستیش مستقل از هستی دیگران، و تعاون و یاری دیگران است.

از اینجا می فهمیم که نظام در آن زندگی غیر نظام در زندگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره ای جز تعاون و اشتراک

نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سر گذاشته ، به سوی پروردگارش روی آورده ، و در آنجا تمامی علوم عملیش نیز باطل می شود، دیگر لزومی نمی بیند که دیگران را استخدام کند، و در شؤن آنان تصرف نماید، و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی کند (آنطور که گفتیم زندگی دنیا مجبورش کرد به اینکه تشکیل اجتماع دهد).

او نیز سایر احکامی هم که در دنیا داشت در آن عالم ندارد، و در آن عالم تنها و تنها سروکارش با اعمالی است که در دنیا کرده ، یا نتیجه هائی است که حسنات و سیئاتش ببار آورده و در آن عالم جز به حقیقت امر بر نمی خورد آنجاست که نباء عظیم برایش آشکار می شود، آن نبای که در دنیا بر سرش اختلاف داشتند، همچنانکه فرمود: (ونرثه ما یقول و یاتینا فردا).

و نیز در این باره فرموده : (لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة ، و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم ، و مانری معکم شفعاءکم الذین کنتم زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون). و نیز فرموده : (هنالك تبلوا کل نفس ما اسلفت ، و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما کانوا یفترون) و نیز فرموده : (یوم تبدل الارض غیر الارض ، و السموات و برزوا لله الواحد القهار).

و باز فرموده : (وان لیس للانسان الا ما سعی ، وان سعیه سوف یری ، ثم یجزیه الجزاء الاوفی).

و آیاتی دیگر که می فهمانند بعد از مرگ ، آدمی تنها است ، و یگانه همنشین او عمل او است ، و دیگر اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی بیند، و دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد، و از آن علوم عملیه ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می داد اثری نمی یابد، و کیفیت ظهور

عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزای عملش طوری است که با زبان نمی شود
بیان کرد.

كان الناس امة واحدة ...

(كان الناس امة واحدة ...) معنای کلمه (امت)، ریشه و موارد استعمال آن

کلمه (ناس) معنایش معروف است، و آن عبارت است از افرادی از انسان که دور هم جمع شده باشند، امت هم بهمین معنا است ولی گاهی اطلاق می شود بر یک فرد، همچنانکه در آیه شریفه: (ان ابراهیم کان امة قانتا لله) و گاهی بر زمان نسبتاً طولانی نیز اطلاق می شود، مانند آیه: (واذکر بعد امة) و آیه: (و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امة معدودة).

و نیز گاهی اطلاق می شود بر ملت و دین همچنانکه بعضی از مفسرین کلمه امت را در آیه شریفه: (ان هذه امتکم امة واحدة، و انا ربکم فاتقون) و نیز در آیه: (ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون) به این معنا گرفته اند. و اصل کلمه (امت) از ماده (ام - یاءم) گرفته شده که به معنای قصد است، و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می شود، که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند، و این مقصد واحد رابطه واحدی میان افراد باشد و بهمین جهت توانسته اند این کلمه را بر یک فرد هم اطلاق کنند، و همچنین در سایر موارد اطلاقش معنای قصد رعایت شده.

بیان مراد از امت واحده بودن انسان و اشاره به پیدایش دو اختلاف در میان

آنها

و به هر حال ظاهر آیه دلالت می کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفاقی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده اند، و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مدافعه ای در امور

زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته اند دلیل براین معنا جمله بعد است که می فرماید: (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب ، ليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ،...) (چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار داد).

پس معلوم می شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز، اختلاف دومی ، یعنی اختلاف در دین نبود، جمله : (وما اختلف فيه الا الذين اوتوه بغيا بينهم) است پس اختلاف در دین - تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان بوده است .

و اتفاقا همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است ، برای اینکه ما نوع انسانی را می بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا رفته ، و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعیش روز بروز مستحکم تر شده است ، و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق تری را برآورد، و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی ، و استفاده از مزایای زندگی ، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد.

هر چه ما به قهقری و عقب تر برویم ، به رموز کمتری از زندگی بر می خوریم ، و نوع بشر را می بینیم که به اسرار کمتری از طبیعت پی برده بودند، تا آنجا که می بینیم نوع بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی داند، تو گوئی تنها بدیهیات را می فهمیده ، و به اندکی از نظریات فکری که وسائل بقا را به ساده ترین وجه تاءمین می نموده دسترسی داشتند، مانند تشخیص گیاهان قابل

خوردن ، و یا استفاده از پاره ای شکارها، و یا منزل کردن در غارها، و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها.

بررسی مسئله اختلاف از قدیم ترین عهد زندگی بشر

این حال انسان در قدیم ترین عهد و ما قبل تاریخ بوده ، و معلوم است مردمی که حالشان اینچنین حالی بوده ، اختلاف مهمی نمی توانستند با هم داشته باشند، و فساد چشم گیری نمی توانسته در میان آنان بطور مؤثر پیدا شود، و مثال آنان مثل یک گله گوسفند بوده ، که تک تک گوسفندان هیچ همی ندارد مگر همینکه او نیز مثل سایر افراد علف بهتری پیدا کند، و همه در یک جا گرد آیند با هم در مسکن و مرتع و آبشخور شرکت داشته باشند.

با این تفاوت که انسان از همان روزها هم قریحه استخدام را داشته ، که بیانش گذشت ، و این اجتماع که گفتیم اضطراب به گردن بشر گذاشته ، نمی تواند جلو آن قریحه را بگیرد، و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج یکدیگر این قریحه را از یاد او نمی برده ،

و او هر روز که از تاریخش می گذشته یک قدم به سوی علم و قدرت پیش می گذاشته ، و به مزایای بیشتری از زندگی پی می برده ، و در طرز بهره گیری از منافع به طرق تازه تری راه می یافته .

و مسأله اختلاف در استعداد پهم از همان روز نخست در میان بشر بوده ، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده اند. و بعضی دیگر ضعیف ، و همین خود باعث پیدایش اختلاف می شده ، اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می کرده ، و می گفته حال که تو توانائی و او ضعیف است ، از او استفاده کن ، و او را به خدمت خود در آور، پس همین قریحه فطری بود، که او را به

تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می کرده ، و باز همین قریحه فطری بوده که او را به بهره کشی از ضعفها و می داشته .

خواهی گفت : مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ می گوئیم : در صورتی که مافوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد، و این تنها در مسأله احکام فطری انسان نیست ، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری هست ، زیرا قوای او بر فعلی از افعال او با یکدیگر زور آزمائی می کنند (شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می کند، و نیروی عقلش او را از آن کار باز می دارد) جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذائی سنگین و زیانبخش دعوت می کند، و عقلش او را از این کار باز می دارد، و هر نیروئی را آنقدر آزادی می دهد که به نیروهای دیگر صدمه وارد نیاید.

و تراحم در دو حکم فطری در مورد بحث نیز مانند همان تراحم است ، درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت ، و آنگاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت ، و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات ، و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می کنند برداشته است .

تفسیرهای دیگری بر (کان الناس امة واحدة) و نقد ورد آنها

پس با این بیان فساد گفتار مفسرینی که گفته اند: (مراد از آیه مورد بحث این است که مردم در سابق همه دارای هدایت بوده اند، و اختلاف بعد از نزول کتاب و به انگیزه بغی و حسد بوده) روشن می گردد، چون این مفسرین غفلت کرده اند از اینکه آیه شریفه می خواهد دو اختلاف اثبات کند، نه یک اختلاف ،

که بیانش گذشت ، و نیز غفلت کرده اند از اینکه اگر بشر همه دارای هدایت بوده اند، و هدایت یکی بوده و اختلافی در آن نبوده ، پس چه چیز موجب و مجوز بعث انبیا و فرستادن کتاب و دنبالش پدید آمدن اختلاف و اشاعه فساد و طغیان غرائز کفر و فجور و مهلکات اخلاقی شد؟ با اینکه همه اینها در باطن بشر پوشیده و پنهان بوده است ؟.

و نیز با این بیان فساد گفتار یک عده مفسر دیگر روشن می شود که گفته اند: منظور آیه این است که مردم امت واحده ای در ضلالت بودند، چون اگر منظور این نبود، وجهی نداشت که دنبالش بفرماید: (پس خدا انبیا را برانگیخت ...)

و وجه فساد این گفتار این است که این مفسرین غفلت کرده اند از اینکه خدای سبحان خودش این ضلالت را ذکر کرده و بطور اشاره فرموده : **(فهدی الله الذین آمنوا ما اختلفوا فیه من الحق باذنه)** و فرموده این ضلالت تنها از ناحیه علمای دین ، و بعد از نزول کتاب و بیان آیات خدا ناشی شده و اگر قبل از بعثت انبیا مردم همگی گمراه بوده گرفتار کفر و نفاق و معاصی بوده اند، دیگر معنا ندارد این ضلالت را به علمای دین نسبت دهد.

و باز از بیان گذشته ما اشکالی که به گفتار بعضی دیگر از مفسرین وارد است روشن می شود، چه آن مفسر گفته : منظور از کلمه **(ناس)** بنی اسرائیل است ، نه عموم مردم ، چون خدای سبحان در جای دیگر عین این اختلاف و بغی را به بنی اسرائیل نسبت داده فرمود: **(فما اختلفوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم)**.

و اشکال این تفسیر این است که هیچ دلیلی بر آن نیست ، و صرف اینکه طایفه ای از بشر دچار بغی شده اند، دلیل نمی شود که هر جا سخن از بغی می رود بگوئیم مراد همان قومند.

و از همه اینها فاسدتر تفسیر کسی است که گفته : منظور از کلمه : (ناس) در آیه شریفه خصوص حضرت آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) است ، و معنای آیه این است که آدم امت واحده و تنها کسی بود که هدایت داشت ، و بعد از او ذریه اش اختلاف کردند، و خدا انبیائی برانگیخت ...، و آیه شریفه نه از اول تابه آخرش با این تفسیر مطابقت دارد، و نه حتی بعضی از جملاتش با آن مساعد است .

تفسیر بعضی که مفاد آیه را مدنی بالطبع بودن انسان در همه ادوار تاریخ پنداشته اند

و باز با بیان ما فساد این گفتار روشن می شود که بعضی گفته اند: کلمه (کان) در آیه اصلا معنای زمان را نمی دهد، همچنانکه در جمله : (وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) کلمه (کان) منسلخ از زمان است ، و معنای آیه این است که مردم همه از این جهت که مدنی به طبعند یک امتند، چون مدنیت به طبع اختصاص به یک نسل و دو نسل ندارد، بلکه هر جا و در هر زمانی انسانی یافت شود، بالطبع مدنی است ، چون زندگیش بدون اجتماع با افراد دیگر تاءمین نمی شود، حوائجش آنقدر زیاد است که خودش به تنهایی نمی تواند آنها را برآورد، و دایره لوازم زندگیش آنقدر وسیع است که جز به اجتماع و تعاون با افراد دیگر و مبادله در مساعی تاءمین نگشته به حد کمال نمی رسد.

آری او باید از دسترنج خود آنچه خودش احتیاج دارد به خود اختصاص داده ، مازاد آن را به دیگران که کارهایی دیگر دارند بدهد، و در مقابل آنچه از دست آورد دیگران احتیاج دارد بگیرد، تا همه حوائج زندگیش تاءمین گردد.

این وضع انسان است که هیچ وقتی از اوقات بی نیاز از زندگی دسته جمعی نبوده ، تاریخ هم تا آنجا که در دست است این معنا را تاءبید می کند، برای اینکه می فهماند تشکیل اجتماع یک امر تحمیلی نبوده ، بلکه به مقتضای فطرت

بشر بوده ، چیزی که هست همین مدنیت که مایه قوام زندگی بشر بوده ، مایه اختلاف نیز می شده ، و نظام اجتماع را دچار اختلال می کرده ، و بهمین جهت خدای تعالی به خاطر عنایت شدیدی که به سعادت این نوع داشته ، شراییعی تشریع کرده ، تا این اختلاف را برطرف سازد، و این شرایع را با بعث انبیا و بشارت و انذار آنان ، و با فرستادن کتابی حاکم به همراه انبیا ابلاغ فرموده ، تا در موارد اختلاف مورد استفاده قرار گیرد.

پس حاصل معنای آیه بنابراین تفسیر این شد که مردم بر حسب طبع مدنی هستند، و هرگز از زندگی دسته جمعی بی نیاز نیستند، و همین زندگی دسته جمعی خود مایه اختلاف است ، و این اختلاف بود که بعثت انبیا و فرستادن کتابهای آسمانی را موجب گردید.

سه وجه در رد گفتار مفسرین فوق الذکر

و این معنی صحیح نیست زیرا اولاً: این مفسر مدنیت را طبع اولی انسان گرفته ، و اجتماع و اشتراک در زندگی را از لازمه ذاتی این نوع دانسته در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم اضطرار و ناچاری باعث شد بشر زیر بار زندگی اجتماعی برود، نه اینکه لازمه ذات او باشد، و باز توجه فرمودی که قرآن بر خلاف گفتار این مفسر دلالت دارد.

و ثانیاً در آیه شریفه بعثت انبیا را نتیجه مستقیم امت واحده بودن بشر قرار داده ، و اگر منظور از امت واحده بودن مسأله مدنیت بالطبع باشد، این نتیجه گیری درست نیست ، چون ربطی به هم ندارند، مگر اینکه اول اختلاف را نتیجه امت واحده بودن بگیریم ، بعداً بعثت انبیا را نتیجه اختلاف قراردهیم ، پس باید در کلام مرتکب تقدیر شویم ، و بگوئیم تقدیر آیه چنین است : (ناس امت واحده ای بودند، بعد در آنان اختلاف پدید آمد، پس خدای تعالی انبیا

رابرانیخت تا رفع اختلاف کنند)، و تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است ، علاوه بر اینکه خود آن مفسر حاضر به تقدیر گرفتن نیست .

و ثالثاً: بنابر تفسیر نامبرده در آیه شریفه تنها یک اختلاف ذکر شده ، در حالی که آیه

شریفه صریح در این است که اختلاف دو تا است .

چون می فرماید: (وانزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ، معلوم می شود یک اختلافی قبل از بعثت انبیا و انزال کتب داشته اند، و به منظور رفع آن خدا انبیا را برانگیخته و آنگاه می فرماید: (وما اختلف فيه) (یعنی فی الكتاب) (الا الذين اوتوه) ، یعنی اختلاف نکردند در کتاب مگر علمای کتاب ، و به انگیزه حسدی که به یکدیگر می ورزیدند، پس معلوم می شود این اختلاف اختلافی دیگر بوده ، و بعد از آمدن کتاب پدید آمده ، و دارندگان این اختلاف تنها علمای کتاب بوده اند نه همه مردم .

تفسیر آیه (فبعث الله النبيين و مندرین) و وجه اینکه تعبیر به بعث و بنی شده نهارسال و رسول

فبعث الله النبيين مبشرين و مندرین

خدای تعالی در این جمله از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده ، نه ارسال و مانند آن ، و این بدان جهت است که آیه از حال و روزی از انسان اولی خبر می دهد که حال و روز خمود و سکوت او است ، و در چنین حالی تعبیر به بعث پیامبران مناسب تر از ارسال است ، چون کلمه بعث از خاستن و امثال آن خبر می دهد، و شاید همین نکته باعث شده که از پیامبران هم تعبیر به نبیین کند، نه مرسلین ، و یا رسل ، علاوه بر اینکه حقیقت بعث و انزال کتاب به بیانی که گذشت بیان حق برای مردم و تنبیه آنان به حقیقت امر وجودشان و حیاتشان ، و

خبر دادن به ایشان است از اینکه مخلوق پروردگارشان هستند، پروردگاری که همان الله است، و معبودی جز او نیست و اینکه هر چه بکنند همان تلاششان تلاش برای رسیدن و بازگشتن به سوی خدا و به سوی روزی عظیم است، و در دنیا در منزلی قرار دارند که یکی از منازل سیر است، منزلی که به جز لهو و بازی و غرور حقیقتی ندارد، پس لازم است این حقیقت را در زندگی دنیا و کارهایی که در دنیا می کنند مراعات نموده، این معنا را نصب العین خود کنند، که از کجا آمده و به کجا می روند؟ و چنین زمینه ای با کلمه (نبی) مناسب تر است، چون نبی به معنای کسی است که اخبار ماوراء الطبیعه نزد او است، و این معنا در کلمه (رسول) نیست.

و در اینکه بعثت نبیین را به خدای سبحان نسبت داده، این دلالت هست که انبیا در تلقی وحی و تبلیغ رسالت خدا به سوی مردم دارای عصمتند، که توضیح بیشتر آن در آخر بیان می آید. ان شاء الله.

و اما تبشیر و انذار (یعنی وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کردند، و تهدید به عذاب خدای سبحان، عذابی که از خشم خدا ناشی می شود، به کسانی که خدا و آیات او را تکذیب نموده نافرمانیش کنند) دو مرتبه از روشن ترین مراتب دعوت است، چون انسانهای متوسط الحال بیشتر به منافع و مضار خود می اندیشند، هر چند که اقلیتی هم هستند از بندگان صالح و اولیای خدا که پای بند بهشت و دوزخ نبوده، جز به خود خدا نمی اندیشند.

وانزل معهم الكتاب، لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه

کلمه (کتاب) صیغه (فعال) از ماده (ک - ت - ب) است، و کتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روی کاغذ است، و لیکن از آنجائی که پیمانها و فرامین دستوری به وسیله کتابت و امضا انجام می شود، از

این جهت هر حکم و دستوری را هم که پیرویش واجب باشد، و یا هر بیان و بلکه هر معنای غیر قابل نقض را هم کتاب خوانده اند، قرآن کریم در این باره فرموده: **(ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)** و احیانا خود قرآن را کتاب خوانده، و فرموده: **(کتاب انزلناه اليك مبارك)** و در اینکه فرموده: **(فيما اختلفوا فيه...)**، دلالت بر معنائی است که ما برای آیه کردیم، و گفتیم معنایش این است که (مردم همه یک امت بودند، و سپس اختلاف کردند، و خدا به منظور رفع اختلافشان انبیائی برانگیخت...)

نخستین کتاب آسمانی کتاب نوح علیه السلام بوده است

و لام در کلمه (الکتاب) یا لام جنس است، و یا لام عهد ذهنی است، و مراد از کتاب کتاب نوح (ﷺ) است، به دلیل اینکه در آیه: **(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى)** که در مقام منت نهادن و بیان این حقیقت است که شریعت نازل بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامی شرایع سابقه است، که بر انبیای گذشته نازل شده، به اضافه آن معارفی که بخصوص پیامبر اسلام وحی شده، پس شریعت مختص است به این انبیای عظام، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ﷺ).

و چون جمله: **(وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ...)** دلالت داشت بر اینکه شرایع به وسیله کتاب تشریع شده، در نتیجه آیه مورد بحث بانضمام آیه سوره شورا دلالت می کند بر اینکه اولاً نوح (ﷺ) هم کتابی مشتمل بر شریعت داشته، و در جمله: **(وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ)** تنها همان کتاب - اگر الف و لام برای عهد باشد - و یا حداقل آن کتاب و سایر کتب آسمانی - اگر الف و لام برای جنس باشد - منظور است.

و ثانیاً: دلالت دارد بر اینکه کتاب نوح اولین کتاب آسمانی مشتمل بر شریعت بوده، چون اگر قبل از آن هم کتابی بوده، قهراً باید شریعتی هم بوده باشد، و در آیه سوره شوری باید نام آن را برده باشد.

و ثالثا دلالت دارد بر اینکه این عهده را که خدای تعالی در جمله : (مردم همه امت واحده ای بودند) به آن اشاره کرده ، قبل از بعثت نوح (علیه السلام) بوده ، و نوح (علیه السلام) در کتاب خود حل اختلاف آنان را کرده است .

و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه بغيا بينهم

اختلاف در دین به وسیله علما و از طغیان و بغی پدید آمده است

در سابق گذشت که گفتیم مراد از این اختلاف ، اختلاف بعد از آمدن شریعت ، و در خود شریعت ، و از ناحیه علمای دین و حاملین شریعت است ، و چون دین امری فطری است ، همچنانکه آیه : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) بر آن دلالت دارد، بدین جهت خدای سبحان اختلاف واقع در دین را ناشی از بغی و حسادت و طغیان دانسته است .

و جمله : (الا الذين اوتوه ...) دلالت دارد بر اینکه مراد از این جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دینی است ، نه اینکه هر تک تک اشخاصی که از صراط مستقیم منحرف شده ، و یا به دینی غیر دین خدا متدین گشته ، اهل طغیان و بغی است ، خلاصه منظور معرفی ریشه و سر منشاء اختلافات دینی است ، درست است که تک تک منحرفین هم از صراط مستقیم منحرفند ، و لیکن ریشه گمراهی این افراد باز همان علمای دینی هستند، که از در بغی و طغیان اختلاف به راه انداختند، و باعث شدند مردم از دین صحیح و الهی محروم شوند.

سه طائفه که خداوند آنان را معذور می داند

و خدای سبحان اهل بغی و طغیان را معذور نمی داند، ولی کسانی را که امر بر آنان مشتبه شده ، و راه درستی به سوی دین درست نجسته اند، معذور می داند، و می فرماید: (انما السبيل على الذين يظلمون الناس ، ويبغون في الارض

بغير الحق ، اولئك لهم عذاب اليم). و نیز درباره دسته دوم که امر بر آنان مشتبه گشته می فرماید: و (آخرون اعترفوا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، عسى الله ان يتوب عليهم ، ان الله غفور رحيم).
 (تا آنجا که می فرماید) (وآخرون مرجون لامر الله ، اما يعذبهم ، واما يتوب عليهم ، والله عليم حكيم).

و نیز در باره کسانی که قدرت تحقیق نداشته ، و به خاطر اختلافی که علمای دین در دین انداختند امر بر آنان مشتبه شده ، می فرماید: (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، لا يستطيعون حيلة ، ولا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم ، و كان الله عفوا غفورا).

فطری بودن دین با غفلت و اشتباه منافاتی ندارد

علاوه بر اینکه فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد، بلکه با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد، (و خلاصه هر چند دین خدا فطری است ، اما منافات ندارد که در اثر ایجاد اختلاف علما، دین خدا دچار اختلاف شود، و عامه مردم هم به تبع ، دچار گمراهی گردند، و مسؤؤل هم نباشند، ولی علمائی که عمدا اختلاف می کنند، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته اند.

و بهمین جهت خدای تعالی بغی را مخصوص علما کرده ، که آیات الهیه بر ایشان روشن بوده ، مع ذلک زیر بار نرفته اند و درباره آنان در جای دیگر فرموده : (والذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون .

و آیات در این باره بسیار زیاد است ، که در تمامی آنها بعد از کلمه کفر تکذیب را هم اضافه کرد، تا اهل دوزخ را منحصر در کسانی کند که با داشتن علم ، خدا و آیاتش را انکار کردند، و سخن کوتاه آنکه مراد از آیه شریفه این

است که این اختلاف یعنی اختلاف در دین به دست علمای دین در مردم می افتد.

فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق

این جمله مورد اختلاف را بیان می کند، که آن عبارت است از حق ، حقی که کتاب از ناحیه خدا آورده ، همچنانکه جمله : (وانزل معهم الکتاب بالحق) نیز تصریح بدان دارد، در اینجا عنایت الهیه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده ، یعنی جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤ ون زندگی می شود، و هم شامل اختلافات در معارف حق الهیه ، که عامل اصلی آن اختلاف ، علمای دین بودند، و اگر هدایت را مقید به اذن خود کرد، بدین جهت بوده که بفهماند اگر خدا مؤ منین را هدایت کرده ، نه از این باب بوده که مؤ منین او را الزام کرده باشند، و بر او واجب کرده باشند، به خاطر ایمانشان ایشان را هدایت کند، چون خدای سبحان محکوم کسی واقع نمی شود، و کسی نمی تواند چیزی را بر او واجب کند، مگر اینکه خودش چیزی را بر خود واجب کند، و لذا فرمود: هر که را هدایت کند به اذن خود هدایت می کند، یعنی اگر خواست هدایت نکند می تواند و جمله : (والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم) به منزله تعلیل کلمه (بازنه) است ، و معنای آیه چنین است که اگر خدا دسته ای از مؤ منین را هدایت کرده به اذن خود کرده است ، چون او مجبور به هدایت کسی نیست ، هر که را بخواهد هدایت می کند، و هر که را بخواهد نمی کند، چیزی که هست خودش خواسته که تنها کسانی را هدایت کند و به صراط مستقیم رهنمون شود که ایمان داشته باشند.

نکاتی که از آیه شریفه (کان الناس امة واحدة) استفاده می شود

پس از آیه شریفه چند نکته روشن گردید:

اول حد دین و معرف آن و اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می کند، و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است ، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم اینکه دین از همان روز اولی که در بشر آمد برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت ، و سپس رو به استکمال گذاشت ، و در آخر رافع اختلافهای فطری و غیر فطری شد.

سوم اینکه دین خدا لایزال رو به کمال داشته ، تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد، در این هنگام است که دین ختم می شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی آید، و به عکس وقتی دینی از ادیان خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد، و خدای تعالی در این باره می فرماید: **(ما کان محمد ابا احد من رجالکم ، و لکن رسول الله و خاتم النبیین)** و نیز فرموده : **(ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء)** و نیز فرموده : **(وانه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه)**.

عنایت خدای تعالی به رفع اختلافات انسانها و هدایت بشر بسوی کمال از
راه بعث انبیا (علیه السلام)

چهارم اینکه هر شریعت لاحق ، کامل تر از شریعت سابق است .
پنجم اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارتی دیگر سبب دعوت
دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است ، همانطور
که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می کند، همان فطرت نیز او را
به طرف اختلاف می کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او
باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی شود، و لاجرم باید عاملی
خارج از فطرت او عهده دار آن شود، و بهمین جهت خدای سبحان از راه بعثت
انبیا و تشریع شرایع ، نوع بشر را به سوی کمال لایق به حالش و اصلاحگر
زندگیش این اختلاف را برطرف کرد، و این کمال ، کمال حقیقی است ، که داخل
در صنع و ایجاد است ، قهرا مقدمه آنها یعنی بعثت انبیا هم باید داخل در عالم
صنع باشد.

اما اینکه گفتیم خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقی هدایت نمود،
بدین جهت است که به حکم آیه : (الَّذِي اعطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى).

یکی از شئون خدائی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه ای که
خلقتش را تمام می کند هدایت نماید، و یکی از چیرهای که خلقت آدمی با آن
تمام می شود، و اگر نباشد خلقتش ناقص می ماند، این است که به سوی کمال
وجودش در دنیا و آخرت هدایت شود.

همچنانکه باز خود خدای تعالی فرموده : (كَلَّا نَمْدُ هُوَ أَوْلَا هَوْلًا مِّنْ عَطَاءِ
رَبِّكَ ، وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا).

و این آیه به خوبی می فهماند که کار خدای تعالی همین امداد عطا است ، هر کسی را که در راه حیاتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد میدهد، و آنچه را که مستحق است عطا می کند و عطای او از ناحیه او دریغ نمی شود مگر آنکه کسی با بهره نگرفتن خودش و از ناحیه خودش از گرفتن عطای او دریغ کند.

و معلوم است که انسان خودش نمی تواند این تقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود او این تقیصه را پدید آورده ، چگونه می تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و مال خود را در زندگی اجتماعی هموار کند؟. و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می آورد، و باعث می شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود، و خودش نمی تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضا اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد، و آن منحصرا جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است ، و وحی ، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به (بعث)، و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده ، فرموده اوست که در امت ها انبیا مبعوث می کند، با اینکه مسأله قیام انبیا مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده ، تا بفهماند تنها خداست که می تواند اختلافات بشر را حل کند.

پس نبوت حالتی است الهی (و اگر خواستی بگو) حالتی است غیبی ، که نسبتش به حالت عمومی انسانها، یعنی درک و عمل آنها، نسبت بیداری است به خواب ، که شخص نبی به وسیله آن ، معارفی را درک می کند که به وسیله آن اختلافها و تناقض ها در حیات بشر مرتفع می گردد، و این ادراک و تلقی از

غیب ، همان است که در زبان قرآن وحی نامیده می شود، و آن حالتی که انسان از وحی می گیرد نبوت خوانده می شود

تقریر دلیل و برهان برای نبوت عامه

از اینجا روشن می گردد که این سه مقدمه ، یعنی :

1 - دعوت فطرت (منظور مؤلف دعوت مستقیم فطرت نیست تا اشکال کنی که خود ایشان فطری بودن مدنیت را انکار کردند بلکه منظور دعوت غیر مستقیم است یعنی فطرت او راه استفاده دیگران دعوت می کند و این استخدام او را ناگزیر می سازد که به زندگی مدنی تن در دهد. مترجم بشر را به تشکیل اجتماع مدنی .

2 - و دعوت آن به اختلاف از یک طرف .

3 - و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مسأله نبوت ، و به عبارتی دیگر دلیل نبوت عامه است ، که اینک برای خواننده عزیز تقریر میشود:

نوع بشر به حسب طبع بهره کش است ، و این بهره کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و می دارد دارد، و درعین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می کشاند، در نتیجه در همه شئون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شئون را واجب می داند، دچار اختلاف می شود، و آن حوائج برآورده نمی گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده ، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به قوانین کدائی ، و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می شود.

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد.

دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد، و چون راه اول کافی نیست چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده، و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد، و آن راه عبارت است از تفهیم الهی، و غیر طبیعی، که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌کنیم.

به حکم عقل و تجربه راه رفع اختلافات انسانها منحصر در تفهیم الهی از راه وحی و نبوت است

و این برهان که دیدید مرکب از چند مقدمه بود، همه مقدماتش در قرآن کریم به صراحت آمده، که بیانش گذشت، تجربه هم آن را از تاریخ زندگی بشر و اجتماعاتش مسلم کرده، چون تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد تمامی امتهای که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند، و به دنبال دچار اختلاف هم شده‌اند، و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.

آری آنطور که تاریخ نشان می‌دهد نه چنین سابقه‌ای در زندگی انسان وجود داشته، که روزی از روزهای زندگیش از مسأله استخدام دست برداشته باشد، و نه روزی که حس استخدامش او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده، و به زندگی انفرادی قانعش ساخته باشد، و نه روزی که اجتماع تشکیل یافته‌اش از اختلاف خالی باشد، و نه روزی که اختلافش به غیر قوانین اجتماعی الهی برطرف شده باشد، و نه روزی که فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلی که به نظر خود او سالم باشد) توانسته قوانینی وضع کند، که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده‌کنده باشد.

چرا راه دور و دراز برویم ؟ برای به دست آوردن تمامیت این دلیل کافی است به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر بنگریم ، که جلو چشم خود ما صورت می گیرد، و می بینیم که اجتماعات بشری تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشریت شده ، و چه جنگهای خانمان براندازی تهدیدش می کند، که هر یک میلیونها کشته به جای می گذارد، و تا چه حد زورگوئی بر بشریت مسلط شده ، و چطور بهره گیری از جان و مال و عرض مردم رواج یافته ، تازه همه این فسادها در عصری جریان دارد که عصر تمدن و ترقی و عصر دانشش می خوانند!!! دیگر درباره اعصار گذشته که عصر جاهلیت و ظلمت بوده چه احتمالی می توان داد؟! و اما اینکه گفتیم : عالم صنع و ایجاد هر موجودی را به سوی کمال لایقش سوق می دهد، مساله ای است که تجربه و بحث آنرا اثبات کرده ، و همچنین اینکه گفتیم : وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت ، دیگر اقتضای خلاف آنرا ندارد.

این نیز امری است مسلم ، که تجربه و بحث اثباتش کرده است ، و اما اینکه گفتیم (تنها تعلیم و تربیت دینی که از مصدر نبوت و وحی صادر می شود می تواند اختلافات بشری را رفع و فساد ناشی از آن را اصلاح کند). این نیز امری است که هم بحث و هم تجربه آنرا اثبات کرده ،

بیان اینکه تجربه و بحث کرده وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت
دیگراقتضای خلافت آن را ندارد

اما اینکه بحث آن را اثبات کرده بیانش این است که دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می کند، و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است :

1 - عقائد حقه .

2 - اخلاق فاضله .

3 - اعمال نیک .

و اما اینکه گفتیم تجربه آن را اثبات کرده ، بهترین دلیلش اسلام است که در مدتی کوتاه که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد، از منحط ترین مردم صالح ترین اجتماع ساخت ، از راه تعلیم و تربیت نفوس آن مردم را اصلاح نمود، و آن مردم دیگران را اصلاح کردند حتی به جرات می توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ریشه ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می شود، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است ، و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می کند و خود ما ان شاء الله در محلی مناسب تر پیرامون آن بحث خواهیم داشت .

(نکته ششم) دین اسلام که خاتم ادیان است برای آخرین مرحله کمال انسان

تشریع شده است

ششم اینکه: دینی که خاتم ادیان است، برای استکمال انسان حدی قائل است، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می داند، و این مستلزم آن است که بگوئیم: استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است، و به بیش از آن نیازمند نمی شود. و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن است، که جریان تاریخ از عصر نزول قرآن تا به امروز که قریب چهارده قرن است، آن را تصدیق کرده، زیرا می بینیم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبیعی و اجتماعی چه گامهای بلندی در ترقی و تعالی برداشته، و چه مسافت دوری را پیموده، اما از جهت معارف حقیقی و اخلاق فاضله اش (که به خاطر همانها انسان بود، و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت)، نه تنها یک قدم ترقی نکرده، بلکه قدمهای زیادی به عقب و قهقرا برداشته، و بالآخره در مجموع کمالات روحی و جسمی (البته تواءم با هم) تکاملی نکرده است، (تا چه رسد به اینکه به جائی رسیده باشد که قرآن و معارف آن کافیش نباشد).

شبهه شریعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نیست و پاسخ بدان

در این بحث بعضی ها گفته اند: قوانین عمومی چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگی او است، باید همواره با تحولات اجتماعی متحول شود، و با پیشرفت اجتماع پیشرفت کند، هر چه بشر به سوی کمال صعود می کند، باید قوانین او هم دوش به دوش او بالا رود، و شکی نیست که وضع تمدن عصر

حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقایسه نیست ، و نسبت میان امروز و آن روز بشر قابل مقایسه با نسبت میان آن روز و روزگار عیسی بن مریم و موسی (علیهم السلام) نیست ، بلکه نسبت در طرف ما بیشتر و ترقی و تکامل بشر زیادتر بوده ، و همین تفاوت باعث می شود که شرایع اسلام هم نسخ شود، و شریعتی دیگر قابل انطباق بر مقتضیات عصر حاضر تشریع گردد.

جوابش همان است که گفتیم اسلام در تشریعیات تنها کمالات مادی را در نظر نگرفته ، بلکه حقیقت وجود بشر را نیز منظور داشته ، و اصولاً اساس شرایع خود را بر کمال و رشد روحی و جسمی هر دو با هم قرار داده ، و سعادت مادی و معنوی هر دو را خواسته است ، و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل ، به تکامل دینی معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست و بس ، و همین جا است که امر بر دانشمندان مشتبه شده ، از بس در مباحث اجتماعی مادی غور و تعمق کرده اند، (و دیده اند ماده همواره در تحول و تکامل است اجتماع مادی هم مانند ماده تحول می پذیرد) پنداشته اند که اجتماع مورد نظر دین هم همان اجتماعی است که مورد نظر آقایان است ، لاجرم گفته اند: باید قوانین اجتماعی با تحول اجتماع متحول شود و هر چندی یک بار نسخ گردد، و قوانینی دیگر جایگزین قوانین قبلی شود.

در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم دین اساس شرایع خود را جسم تنها قرار نداده ، بلکه جسم و روح هر دو را منظور داشته .

و بنابراین اگر کسی بخواهد ناتمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید بگردد، یک فرد یا یک اجتماع دینی را پیدا کند، که جامع تمامی تربیت های دینی و زندگی مادی باشد، یعنی آن زندگی مادی و معنوی را که دین دعوت بدان می

کند یافته باشد، آن وقت از او پرسد آیا دیگر چیزی نقص داری که محتاج به تکمیل باشد؟ و یا جهتی از جهات انسانیت تو و حیات تو دچار سستی هست که محتاج تقویت باشد؟ یا نه ، اگر چنین فرد و چنین اجتماعی را پیدا کردیم ، آن وقت حق داریم بگوئیم : دین اسلام دیگر برای بشر امروز کافی نیست . هفتم اینکه انبیا علیهم السلام از هر خطائی معصومند.

گفتار در عصمت انبیا علیه السلام

نکته هفتم عصمت انبیا علی نبینا و آله و علیهم السلام گفتار

هفتمین نتیجه ای که ما از آیه مورد بحث گرفتیم ، یعنی عصمت انبیا احتیاج به توضیح دارد، تا روشن شود چگونه آیه شریفه بر آن دلالت دارد، لذا می گوئیم : عصمت سه قسم است یکی عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد، دوم عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم اینکه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد، و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود، و بالاخره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت ، وجود نیروئی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه نگه می دارد.

و اما خطا در غیر آنچه گفتیم ، یعنی خطای در گرفتن وحی ، و خطای در تبلیغ رسالت ، و خطای در عمل ، از قبیل خطا در امور خارجی ، نظیر غلطهائی که گاهی در حاسه انسان و ادراکات او و یا در علوم اعتباریش پیش می آید، مثلا در تشخیص امور تکوینی و اینکه آیا این امر صلاح است یا نه ؟ مفید است یا مضر؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است .

و به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا (علیهم السلام) در همه آن جهات سه گانه دارای عصمتند.

اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت ، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است ، که می فرماید: (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات ، بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) ، چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیاء را مبعوث کرده برای تبشیر و انداز ، و انزال کتاب ، (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند، حق در اعتقاد، و حق در عمل را، و به عبارت دیگر مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حقه و اعمال حق ، و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده .
و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که فرمود: (لا يضل ربي ولا ينسى).

پس ، از آیه مورد بحث و این آیه می فهمیم خدا هر چه را بخواهد از طریقی می خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست ، و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد در طریقه اش گمراه نمی شود، و چگونه ممکن است غیر این باشد؟! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست او است ، و ملک و حکمرانی خاص وی است .

عصمت انبیا (علیه السلام) از خطا در تلقی و در تبلیغ وحی

حال که این معنا روشن شد، می گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است ، و چون این را خواسته ، البته می شود، یعنی هم انبیا را مبعوث می کند، و هم انبیا معارفی را که از او می گیرند می فهمند، یکی دیگر از خواسته های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند، و چون او خواسته تبلیغ می کنند، و ممکن نیست نکنند، چون در جای دیگر فرموده : (ان الله بالغ امره ، قد جعل الله لكل شیء قدرا) و نیز فرموده : (والله غالب علی امره و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است .

دلیل دیگر بر این عصمت آیه شریفه : (عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا ، الا من ارتضى من رسول ، فانه یسلک من بین یدیه ، و من خلفه رصدا ، لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ، واحاط بما لدیهم ، و احصى کل شیء عددا).

از ظاهر این آیه به خوبی بر می آید که خدای تعالی رسولان خود را اختصاص می دهد به وحی : و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده ، تاءیدشان می کند، و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است ، و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطانها و غیر آنها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکنات آنان احاطه دارد، تا مسلم شود که رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند.

و نظیر این آیه در دلالت بر عصمت انبیا از خطا در تلقی و در تبلیغ ، آیه زیر است که کلام ملائکه وحی را حکایت می کند، و می فرماید: (و ما ننزل الا بامر ربك ، له ما بین ایدینا و ما خلفنا ، و ما بین ذلک ، و ما کان ربك نسیا).

عصمت انبیا (علیه السلام) از معصیت . و ذکر آیاتی که به طور مطلق بر

عصمت انبیا (علیه السلام) دلالت دارند

این آیات همه دلالت دارد بر اینکه وحی از حین شروعش به نازل شدن ، تا وقتی که به پیامبر می رسد، و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می کند، در همه این مراحل از دگرگونی و دستبرد هر بیگانه ای محفوظ است .

البته این دو وجه و دو دلیلی که ما آوردیم هر چند تنها عصمت انبیا در دو مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می کرد، و متعرض عصمت از گناه نبود، ولی ممکن است همین دو دلیل را طوری دیگر بیان کنیم ، که شامل عصمت از معصیت هم بشود، به اینکه بگوئیم : هر عملی در نظر عقلا مانند سخن دلالتی بر مقصود دارد، وقتی فاعلی فعلی را انجام می دهد، با فعل خود دلالت می کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته ، و عمل جایزی شمرده است . عینا مثل این است که با زبان گفته باشد این عمل عمل خوبی است ، و عملی است جایز. حال اگر فرض کنیم که از پیغمبری گناهی سر بزنند، با اینکه خود او مردم را دستور می داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوید، قطعاً این عمل وی دلالت دارد بر تناقض گوئی او، چون عمل او مناقض گفتار او است ، و در چنین فرض این پیغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض است ، و تبلیغ تناقض تبلیغ حق نیست ، چون کسی که از تناقض خبر می دهد از حق خبر نداده ، بلکه از باطل خبر داده است ، چون هر یک از دو طرف طرف دیگر را باطل می داند، پس هر دو طرف باطل است ، پس عصمت انبیا در تبلیغ رسالت تمام نمی شود مگر بعد از آنکه از معصیت هم عصمت داشته باشند، و از مخالفت خدای تعالی مصون بوده باشند.

تا اینجا آیاتی از نظر خواننده گذشت ، که به توجیهی تنها بر دو قسم عصمت ، و به توجیهی دیگر بر هر سه قسم دلالت می کرد، اینک آیاتی که بطور مطلق دلالت بر عصمت می کنند از نظر خواهد گذشت .

آیاتی که به طور مطلق بر عصمت دلالت می کنند

(اولئك الذين هدى الله ، فبهديهم اقتده)

معلوم می شود انبیا (علیهم السلام) هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده ، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند.

آیه شریفه : (ومن يضل الله فماله من هاد، ومن يهدي الله فماله من مضل) هم از هدایتی خبر می دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی کند.
(من يهدي الله فهو المهتد).

این آیه شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده ، می فرماید: در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست ، و معلوم است که گناه هم یک قسم ضلالت است ، به دلیل آیه شریفه : (الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان؟ انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم ، و لقد اضل منكم جبلا كثيرا) که هر معصیتی را ضلالتی خوانده ، که با ضلال شیطان صورت می گیرد، و فرموده شیطان را عبادت مکنید، که او گمراهتان می کند.

پس اثبات هدایت خدائی در حق انبیا (علیهم السلام) ، و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد، و آنگاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزّه است ، و همچنین بری از اینند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند.

یکی دیگر از آن آیات که بطور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می کند آیه شریفه : (ومن يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ، من النبيين ، و الصديقين ، و الشهداء و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا) است ، که مردم را دو دسته کرده ، یکی آنهایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است ، دیگر آن طایفه ای که خدا بر آنان انعام کرده ، و غیر اطاعت عملی ندارند .
و به شهادت آیه شریفه : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، و لا الضالين).

که اوصاف افرادی را می شمارد که خدا بر آنان انعام کرده ، می فرماید: اینان گمراه نیستند، و اگر از انبیا گناه صادر شود، و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود.

مؤید این معنا آیه زیر است که می فرماید: (اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ابراهيم و اسرائيل و ممن هدينا و اجتبينا، اذا تتلى عليهم آیات الرحمن خروا سجدا و بکیا، فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة ، و اتبعوا الشهوات ، فسوف يلقون غیا) چون اولاد دو خصلت را در انبیا جمع کرده ، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند، دوم اینکه دارای هدایتند، چون در جمله : (و ممن هدينا و اجتبينا) حرف (من) آورده ، که بیانگر جمله : (انعم الله عليهم ...) باشد و دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است ، و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است .

و معلوم است که از این دو دسته انسانها دسته دوم غیر دسته اولند، چون دسته اول رجالی ممدوح و مشکورند، ولی دسته دوم مذمومند، و وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می کنند، و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی کنند، و دوزخی نمی

بینند، و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سرزنند، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می کردند، باز ممکن نبود که دوزخ را دیدار نکنند، برای اینکه جمله: **(اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا)** اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است، پس معلوم می شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده اند.

استدلال از طریق عقلی بر عصمت انبیا

این استدلال شبیه و نزدیک به استدلال کسی است که مسأله عصمت انبیا را از طریق عقلی اثبات کرده، می گوید: ارسال رسل و اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت ایشان است، و دلیل براین است که هیچ دروغی از ایشان صادر نمی شود، و نیز دلیل براین است که اهلیت تبلیغ را داشته اند،

چرا؟ برای اینکه عقل آدمی انسانی را که دعوتی دارد، و خودش کارهائی می کند که مخالف آن دعوت است، چنین انسانی را اهل و شایسته آن دعوت نمی داند، پس اجرای معجزات به دست انبیا خود متضمن تصدیق عصمت آنان در گرفتن وحی و تبلیغ رسالت و امتثال تکالیف متوجه به ایشان است.

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که مسأله دعوت انحصار به انبیا ندارد، مردم عادی و همین مردم که شماعقل آنانرا دلیل بر عصمت انبیا گرفته اید خودشان هم دعوت دارند، چون اغراضی اجتماعی دارند، که باید مردم را به سوی آن دعوت کنند، و بر دعوت خود پافشاری و تبلیغ هم می کنند و ما می بینیم که گاهی می شود خود آنان قصور و یا تقصیرهای در تبلیغ مرتکب می شوند، چرا چنین قصور و یا تقصیری در دعوت انبیا جایز نباشد؟ در پاسخ می گوئیم: تقصیر و قصور مردم به یکی از دو جهت است، که هیچ یک در مسأله دعوت انبیا نیست، یا این است که خودشان مختصر قصور و یا

تقصیر را مضر نمی دانند، و در آن مسامحه می کنند، و یا این است که غرضشان با رسیدن به مقداری از مطلوب حاصل می شود و به مختصر قناعت کرده از تمامی مطلوب صرفنظر می کنند: و خدای تعالی نه اهل مسامحه است، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنی است .

و نیز این اشکال بر آن وارد نیست که کسی بگوید: ظاهر آیه : **(فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة ، ليتفقهوا فی الدین ، ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم ، لعلهم یحذرون)** با این دلیل نمی سازد، برای اینکه از هر فرقه طایفه ای را ماءمور به تبلیغ نموده که دارای عصمت نیستند.

زیرا هر چند آیه شریفه در حق عامه مسلمانان است که عصمت ندارند لیکن این را هم نمی خواهد بفرماید که این طایفه مبلغ هر چه بگویند خدا تصدیق دارد، و سخن ایشان هر چه باشد بر مردم حجت است ، بلکه صرفاً می خواهد اجازه تبلیغ دهد، و بفرماید این طایفه اجازه دارند آنچه را که خوانده اند در اختیار مردم بگذارند: و آیه شریفه وقتی اشکال به آن دلیل می شد که منظور معنای اول بوده باشد، نه دوم .

استدلال به آیه (و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله) بر عصمت انبیاء

و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا (علیهم السلام) آیه شریفه: (و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله) می باشد، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده، و آنهم تنه غایت و یگانه نتیجه، و این معنا به ملازمه ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می دهد اراده کرده باشد،

و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر یک وسیله ای برای تبلیغ اند، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطائی در قول یا فعل شود، و یا مرتکب خطائی در فهمیدن وحی گردد، این خطا را از مردم خواسته، در حالی که خدا از مردم جز حق نمی خواهد.

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سربزند یا قولی و یا عملی از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت راز مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست، و خدا در عین اینکه آن را نخواست، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی زند، حتی در صورتی هم که به قول بعضی ها تکلیف ما لایطاق را جایز بدانیم، و بگوئیم برای خدا جایز است که خلق را بما لا یطاق تکلیف کند، برای اینکه تکلیف به تناقض تکلیفی است که خودش محال است، نه اینکه تکلیف به محال باشد، دلیل اینکه تکلیفی است محال، این

است که در مورد یک عمل هم تکلیف است هم لا تکلیف ، هم اراده است و هم لا اراده ، هم حب است و هم لا حب ، هم مدح است و هم ذم .

باز از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد آیه شریفه زیر است :

(رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند، و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان (ﷺ) است ، و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می شود که از ناحیه خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نیز خطائی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند، و گرنه مردم در گناه کاری خود معذور خواهند بود، و می توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم . زیرا پیغمبرت را دیدیم که همین گناه را می کرد، و یا پیغمبرت به ما اینطور دستور داد، و این نقض غرض خدای تعالی است ، و حکمت خدا با نقض غرض نمی سازد.

اشکال به آیات استدلال شده بر عصمت انبیاء و پاسخ به آن

حال اگر بگوئی : همه آیاتی که تا اینجا مورد استدلال قرار دادید بیش از این دلالت ندارد که انبیا (ﷺ) خطائی و معصیتی ندارند،

و این آن عصمتی که ادعایش می کردید نیست ، برای اینکه عصمت بطوریکه قائلین به آن معتقدند عبارت است از نیروئی که انسان را از وقوع در خطا و از ارتکاب معصیت باز دارد و این نیرو ربطی به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلکه مافوق عمل است ، مبدئی است نفسانی که خودش برای خود افعالی نفسانی دارد، همچنانکه افعال ظاهری از ملکات نفسانی صادر می شود.

در پاسخ می گوئیم : بله ، درست است و لیکن آنچه ما در بحث های گذشته به آن احتیاج داریم ، همان نبودن خطا و گناه ظاهری از پیغمبر است ، و اگر نتوانیم اثبات آن نیروئی کنیم که مصدر افعالی از صواب و طاعت است مضر به دعوی ما نیست .

علاوه بر اینکه ما می توانیم وجود آن نیرو را هم اثبات نموده بگوئیم : عصمت ظاهری انبیا ناشی از آن نیرو است ، به همان دلیلی که در بحث از اعجاز و اینکه آیه : **(ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا)** و همچنین آیه : **(ان ربی علی صراط مستقیم)** چه دلالتی دارند، گذشت .

از این هم که بگذریم اصولا می توانیم بگوئیم : هر حادثی از حوادث بطور مسلم مبدئی دارد، که حادثه از آن مبدء صادر می شود، افعالی هم که از انبیا صادر می شود، آن هم به یک و تیره ، یعنی همه صواب و اطاعت صادر می شود، لابد مستند به یک نیروئی است که در نفس انبیا (علیهم السلام) هست ، و این همان قوه ای است که شما دنبالش می گردید.

سبب و منشاء عصمت انبیا (علیه السلام) نیرو و ملکه نفسانی آنها است
نه عامل و سبب خارج از وجود ایشان

توضیح اینکه : افعالی که از پیغمبری صادر می شود که فرض کردیم همه اطاعت خداست ، افعالی است اختیاری ، عینا مانند همان افعال اختیاریه ای که از خود ما صادر می شود، چیزی که هست در ما همانطور که گاهی اطاعت است همچنین گاهی معصیت است ، و شکی نیست در اینکه فعل اختیاری از این جهت اختیاری است که از علم و مشیت ناشی می شود، و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می شود، اگر مطلوب - یعنی همان صورت های علمیه - پیروی هوس و

ارتکاب عملی باشد که خدا از آن نهی کرده ، معصیت سر می زند، و اگر مطلوب حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولی باشد اطاعت محقق می شود.

پس اختلاف اعمال ما که یکی اطاعت نامیده می شود و دیگری معصیت ، به خاطر اختلافی است که در علم صادر از نفس ما وجود دارد،

(و گرنه ریخت و قیافه گناه و صواب یکی است و میان شکل عمل زنا و عمل زناشوئی هیچ فرقی نیست) حال اگر یکی از این دو علم یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد معلوم است که جز اطاعت عملی از انسان سرنمی زند و اگر آن یکی دیگر یعنی حرکت در مسیر هوای نفس که مبداء صدور معصیت است ادامه یابد، (پناه می بریم به خدا) جز معصیت از انسان سر نخواهد زد.

و بنابر این صدور افعال از رسولخدا ﷺ به وصف اطاعت صدوری است دائمی و این نیست مگر برای اینکه علمی که افعال اختیاری آن جناب از آن علم صادر می شود، صورت علمیه ای است صالح ، و غیر متغیر، و آن عبارت است از اینکه دائما باید بنده باشد، و اطاعت کند، و معلوم است که صورت علمیه و هیئت نفسانیه ای که راسخ در نفس است ، و زوال پذیر نیست ، ملکه ای است نفسانی ، مانند ملکه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن ، پس در رسولخدا ﷺ ملکه نفسانیه ای هست که تمامی افعالش از آن ملکه صادر است ، و چون ملکه صالحه ای است همه افعالش اطاعت و اتقیاد خدای تعالی است ، و همین ملکه است که او را از معصیت باز می دارد.

این معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصیت بود، اما از آن دو جهت دیگر، یعنی عصمت از خطا در گرفتن وحی ، و در تبلیغ و رسالت ، باز می گوئیم که در آن جناب ملکه و هیئت نفسانیه ای است که نمی گذارد در این دو

جهت نیز به خطا برود، و اگر فرض کنیم که این افعال یعنی گرفتن وحی و تبلیغ آن و عمل به آن، همه به یک شکل یعنی به شکل اطاعت و صواب از آن جناب صادر می شود، دیگر احتیاج نداریم که قائل به وجود واسطه ای میان آن جناب و اعمالش شده، چیزی را منضم به نفس شریف رسول خدا ﷺ بدانیم که با وجود چنان چیزی افعال اختیاریه آن جناب به شکل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خدای سبحان از آن جناب صادر شود، زیرا نه تنها احتیاج نداریم، بلکه در آن صورت افعال اختیاریه آن جناب از اختیاریت خارج می شود، زیرا در چنین فرضی اراده خود آن جناب تاءثری در کارهایش نخواهد داشت، بلکه هر کاری که می کند مستند به آن واسطه خواهد بود، و در این صورت خارج از فرض شده ایم، چون فرض کردیم که آن جناب نیز فردی از افراد انسان است، که هر چه می کند با علم و اراده و اختیار می کند، پس عصمت خدائی عبارت شد از اینکه خداوند سببی در انسان پدید آورد که به خاطر آن تمامی افعال انسان نام برده به صورت اطاعت و صواب صادر شود، و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس، یعنی ملکه نفسانی که بیانش گذشت.

گفتاری در نبوت

گفتاری در نبوت

خدای سبحان بعد از آنکه این حقیقت (یعنی وصف ارشاد مردم به وسیله وحی) را در آیه مورد بحث و در بسیاری از موارد کلامش ذکر کرد، از مردانی که متکفل این وظیفه اند تعبیرهایی مختلف کرده، یعنی دو جور تعبیر کرده، که کانه نظیر تقسیم است یکی رسول، و یکی هم نبی، یک جا فرموده: **(و جیء بالنبیین و الشهداء).**

و جائی دیگر فرموده: **(یوم یجمع الله الرسل فیکول ماذا اجبتم).**

معنای (رسول) و (نبی) و فرق آن دو

و معنای این دو تعبیر، مختلف است، رسول کسی است که حامل رسالت و پیامی است، و نبی کسی است که حامل خبری باشد، پس رسول شرافت و ساطت میان خدا و خلق دارد، و نبی شرافت علم به خدا و به اخبار خدائی. بعضی ها گفته اند: فرق میان نبی و رسول به عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است، و هم مامور، به تبلیغ رسالت، و اما نبی کسی است که تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبلیغ هم باشد و چه نباشد.

لیکن این فرق مورد تاءیید کلام خدای تعالی نیست، برای اینکه می فرماید: **(واذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا)** که در مقام مدح و تعظیم موسی (علیه السلام) او را هم رسول خوانده، و هم نبی، و مقام مدح اجازه

نمی دهد این کلام را حمل بر ترقی از خاص به عام کنیم ، و بگوئیم ، معنایش این است که اول نبی بود بعدا رسول شد.

و نیز می فرماید: (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی) که در این آیه میان رسول و نبی جمع کرده ، درباره هر دو تعبیر به ارسلنا کرده است ، و هر دو را مرسل خوانده ، و این با گفتار آن مفسر درست در نمی آید.

لیکن آیه : (ووضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء) که همه مبعوثین را انبیا خوانده ، و نیز آیه : (ولكن رسول الله و خاتم النبیین) که پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده .

و همچنین آیه مورد بحث که می فرماید: (فبعث الله النبیین مبشرين و منذرین) که باز همه مبعوثین را انبیا خوانده ، و نیز آیاتی دیگر، ظهور در این دارد که هر مبعوثی که رسول به سوی مردم است نبی نیز هست .

و این معنا با آیه : (وكان رسولا نبیا، و رسولی نبی بود) منافات ندارد، چون در این آیه از دو کلمه رسول و نبی معنای لغوی آنها منظور است ، نه دو اسمی که معنی لغوی را از دست داده باشد، در نتیجه معنای جمله این است که او رسولی بود با خبر از آیات خدا، و معارف او.

و همچنین آیه : (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی...)، چون ممکن است گفته شود، که نبی و رسول هر دو به سوی مردم گسیل شده اند، با این تفاوت که نبی مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غیبی که نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره ای از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولی رسول کسی است که به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت گسیل شده است ، همچنانکه امثال آیات زیر هم به این معنا اشعار دارد.

(ولكل امة رسول ، فاذا جاء رسولهـم ، قضى بينهم بالحق) وآیه : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا).

و بنابر این پس نبی عبارت است از کسی که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است ، یعنی اصول و فروع دین را بیان کند، البته این مقتضای عنایتی است که خدای تعالی نسبت به هدایت مردم به سوی سعادتشان دارد، و اما رسول عبارت است از کسی که حامل رسالت خاصی باشد، مشتمل بر اتمام حجتی که به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاکت و امثال آن باشد، همچنانکه فرمود: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل).

و از کلام خدای تعالی در فرق میان رسالت و نبوت بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی استفاده نمی شود، و لازمه این معنا همان مطلبی است که ما بدان اشاره نموده گفتیم :

رسول شرافت وساطت بین خدا و بندگان را دارد، و نبی شرافت علم به خدا و معارف خدائی را دارد، و به زودی خواهیم گفت انبیا بسیارند ولی خدای سبحان در کتاب خود نام و داستان همه را نیاورده همچنانکه خودش در کلام خود فرموده (ولقد ارسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك) و آیاتی دیگر نظیر این .

انبیائی که در قرآن از آنان یاد شده است

و از انبیا، آنانکه قرآن نامشان را آورده عبارتند از: 1 - آدم 2 - نوح 3 - ادریس 4 - هود 5 - صالح 6 - ابراهیم 7 - لوط 8 - اسماعیل 9 - یسع 10 - ذو الکفل 11 - الیاس 12 - یونس 13 - اسحاق 14 - یعقوب 15 - یوسف 16 - شعیب 17 - موسی 18 - هارون 19 - داوود 20 - سلیمان 21

- ایوب 22 - زکریا 23 - یحیی 24 - اسماعیل صادق الوعد 25 - عیسی 26 - محمد (صلی الله علیهم اجمعین) .

البته در آیات دیگری از قرآن کریم می بینید که انبیائی دیگر نه به اسم بلکه با توصیف و کنایه ذکر شده اند. (الم تر الى الملا من بنی اسرائیل من بعد موسی اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکا) که مربوط است به جناب صموئیل و طالوت .
(او کالذی مرّ علی قریة و هی خاویة علی عروشها) که مربوط است به داستان جناب عزیز، که صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد. (اذ ارسلنا الیهم اثنین فکذبوا فاعززنا بثلث) (فوجدنا عبدا من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما). که مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد دیگری هم هستند که قرآن کریم نامشان را آورده ولی نفرموده جزء انبیا بوده اند، مانند همسفر موسی که قرآن تنها درباره اش فرموده : (واذ قال موسی لفتیه) و مانند ذی القرنین و عمران پدر مریم .

تعداد انبیا و انبیای اولوالعزم

و سخن کوتاه اینکه در قرآن کریم برای انبیا عدد معینی معین نکرده ، و عده آنان در روایات هم مختلف آمده ، مشهورترین آنها روایت ابی ذر از رسول خدا ﷺ است ، که فرموده انبیا صد و بیست و چهار هزار نفر، و رسولان ایشان سیصد و سیزده نفر بودند.

البته این را هم باید دانست که سادات انبیا یعنی اولوا العزم ایشان که دارای شریعت بوده اند پنج نفرند: 1 - نوح 2 - ابراهیم 3 - موسی 4 - عیسی 5 - محمد (ﷺ). که قرآن درباره آنان فرموده : (فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل).

و به زودی خواهد آمد که معنای عزم در اولوا العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست ، که از ایشان گرفته شد، و اینکه آن عهد را فراموش نمی کنند، همان عهدی که درباره اش فرمود: **(واذ اخذنا من النبیین میثاقهم ، و منك و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا).**

و نیز فرمود: **(ولقد عهدنا الی آدم من قبل فَنَسَى ولم نجد له عزما)** و هر یک از این پنج پیامبر صاحب شریعت و کتاب است چنانکه خداوند فرموده: **(شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)** و نیز فرمود: **(ان هذا لفی الصحف الاولى صحف ابراهیم و موسی).**

و نیز فرمود: **(انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون - تا آنجا که می فرماید - و قفینا علی آثارهم بعیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیه من التوریا، و آتیناه الانجیل ، فیه هدی و نور - تا آنجا که می فرماید - و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب ، و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله ، و لا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق ، لكل جعلنا منکم شرعه و منهاجا، و لو شاء الله لجعلکم امة واحدة ، و لكن لیبلوکم فیما آتیکم).**

و این آیات بیان می کند که اولوا العزم دارای شریعت بوده اند و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم کتاب داشته اند، و اما کتاب نوح در سابق توجه فرمودید که آیه شریفه: **(کان الناس امة واحدة...)** به انضمام با آیه: **(شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا)** بر آن دلالت داشتند، و این معنا یعنی انحصار شریعت و کتاب در پنج پیغمبر نام برده منافات ندارد با اینکه به حکم آیه: **(و آتینا داود زبوراً)** داود (علیه السلام) هم کتابی داشته باشد و همچنین آدم و شیث و ادریس که به حکم روایات دارای کتاب بوده اند، برای اینکه کتاب نامبردگان کتاب شریعت نبوده . این را هم باید دانست که یکی از لوازم نبوت وحی است ، و وحی نوعی سخن گفتن خدا است ، که نبوت بدون آن نمی شود، چون در آیه

: (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده) وحى را به تمامى انبيا
نسبت داده ، و به زودى در سوره شورى ان شاء الله بحث مفصلى در اين
خصوص خواهد آمد.

بحث روایتی

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیه (كان الناس ...) و پیرامون نبوت
ومسائل آن)

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: (مردم قبل از
نوح همه یک امت بوده ، و هدایتشان همان هدایت فطری بود، و از نظر دین
داری و بی دینی و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند، تا آنکه خدا انبیا را مبعوث
کرد آن وقت دو طایفه شدند.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل همین آیه آمده که فرمود:
اینکه مردم یک امت بوده اند مربوط است به قبل از نوح ، شخصی پرسید: قبل
از نوح همه مردم دارای هدایت بودند؟ فرمود: نه ، بلکه همه دارای ضلالت
بودند، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذریه صالح او کسی بجز شیث وصی
آدم باقی نماند و او به تنهایی نمی توانست دین خدا را اظهار کند، آن دینی را که
آدم و ذریه صالحش بر آن بودند چون قابیل همواره او را تهدید به کشتن می
کرد،

که اگر سخنی از دین به میان آوری به سرنوشت هابیل گرفتارت می کنم
ناگزیر در میان مردم به تقیه و کتمان رفتار می کرد، در نتیجه مردم روز به روز
گمراه تر می شدند تا آنکه کسی نماند مگر آنکه ارثی از گمراهی برده بود و
شیث ناگزیر به جزیره ای در وسط دریا رفت ، باشد که در آنجا خدا را عبادت
کند، در همین موقع بود که برای خدای تعالی بدا حاصل شد، و بنایش بر این
شد رسولانی برانگیزد، و تو اگر مسأله بدا را از مردم بپرسی آن را انکار نموده

می گویند خدا قضای هر چیز را رانده ، و دیگر کاری به هیچ کار ندارد، و دروغ می گویند زیرا مسأله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است ، که درباره اش فرموده : **(فیها یفرق کل امر حکیم)** یعنی مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نیامدن باران در آن شب معین می شود، عرضه داشتیم مردم قبل از آمدن انبیا همه گمراه بودند، یا بر طریق هدایت ؟ فرمود: نه ، هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود که خدا بر آن فطرت خلقتشان کرد، خلقتی که در همه یکسان است ، و دگرگونی ندارد، خودشان که نمی توانستند راه بیابند تا آنکه خدا هدایتشان کند، مگر نشیدی کلام ابراهیم را که به حکایت قرآن گفته : **(لئن لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الضالین)** یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد.

مؤ لف : اینکه فرمود: (نه هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود) بیانگر معنای ضلالتی است که در اول حدیث ذکر شده بود، می خواهد بفرماید: هدایت تفصیلی به معارف الهیه نداشتند، ولی هدایت اجمالی داشتند، و هدایت اجمالی با ضلالت یعنی جهل به تفصیل معارف جمع می شود، همچنانکه در روایت مجمع که در اول بحث گذشت به این معنا اشاره نموده ، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدایت داشتند و نه ضلالت .

و اینکه فرمود: (یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد) ضلالت را تفسیر می کند پس هدایت عبارت است از همینکه میثاق را حقیقتا به یاد داشته باشد، همچنانکه کاملین از مؤ منین همینطورند، و یا حداقل طبق رفتار نامبردگان رفتار کند، هر چند که مانند آنان میثاق را حقیقتا به یاد نداشته باشد، و این حال سایر مؤ منین است ، و اطلاق کلمه هدایت بر حال اینگونه مؤ منین نوعی عنایت لازم دارد.

روایتی از امام صادق (علیه السلام) در اثبات نبوت و وجود انبیاء الهی

و در توحید از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: زندیقی که نزد امام صادق (علیه السلام) آمده بود، از آن جناب پرسید: از چه راهی انبیاء و رسل را اثبات می کنی؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: مابعد از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری صانع داریم، که ما فوق ما، و مافوق تمامی مخلوقات عالم است، و صانعی است حکیم چنین صانعی جایز نیست که به چشم مخلوقاتش دیده شود، و او را لمس کنند، و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست کند، خلق با او و او با خلق بگو داشته باشد.

پس ثابت شد که باید سفرائی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعشان و آنچه مایه بقایشان است و ترکش باعث فنایشان می شود هدایت کنند، پس ثابت شد که خدا در میان خلق افرادی دارد که خلق را از طرف او که حکیم و علیم است به سوی نیکی ها امر می کنند، و از بدیها نهی می نمایند. در اینجا ثابت می شود که خدا در خلق زبانهای گویا دارد، که همان انبیا و برگزیدگان از خلق اویند، حکمائی هستند مؤدب به حکمت او، و به همان حکمت مبعوث شده اند، و در عین اینکه از نظر خلقت ظاهری مانند سایر افرادند از نظر حقیقت و حال غیر آنهایند، بلکه از ناحیه خدای حکیم علیم مؤید به حکمت و دلائل و براهین و شواهدند، شواهدی چون زنده کردن مردگان، و شفا دادن جذامیان، و نابینایان، پس هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی ماند، همواره کسی هست که بر صدق دعوی رسول و وجوب عدالت خدا دلالت کند.

مؤلف : این روایت بطوریکه ملاحظه کردید مشتمل است بر سه حجت و دلیل ، درباره سه مسأله از مسائل نبوت .

اول استدلال بر نبوت عامه که اگر در کلام آن جناب دقت کنی خواهی دید که درست همان را افاده می کند که ما از جمله : **(كان الناس امة واحدة)** استفاده کردیم ، (و گفتیم فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرد، و هم به ایجاد اختلاف کشید، و چون فطرت اختلاف آور نمی تواند رافع اختلاف باشد، پس ناگزیر باید عاملی خارج از محیط و فطرت او عهده دار رفع اختلافش شود).

دوم استدلال بر اینکه پیغمبر باید به وسیله معجره تاءیید شود، و دلیلی که امام (علیه السلام) در این باره آورده درست همان مطلبی است که ما در بحث از اعجاز در تفسیر آیه : **(وان كنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله)** بیان کردیم . سوم مسأله خالی نبودن زمین از حجت است ، که ان شاء الله بیانش خواهد آمد.

روایتی مشهور در باره عدد انبیاء و رسل و کتب مرسله

و در معانی و خصال از عتبه لثی از ابی ذر رضی الله عنه نقل کرده که گفت به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عرضه داشتم : انبیا چند نفر بودند؟ فرمود: صد و بیست و چهار هزار نفر، پرسیدم : مرسلین از آنان چند نفر بودند؟ فرمود: سیصد و سیزده نفر که خود جمعیتی بسیارند، پرسیدم : اولین پیغمبر چه کسی بود؟ فرمود: آدم پرسیدم : آدم جزء مرسلین بود؟ فرمود: بله خدا او را به دست قدرت خود بیافرید، و از روح خود در او بدمید. آنگاه فرمود: ای اباذر چهار تن از انبیا سریانی بودند آدم ، و شیث ، و اخنوخ ، (که همان ادریس باشد، و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت)، و چهارم نوح (علیه السلام) ، و چهار نفر دیگر از عرب

بودند هود، صالح، شعیب، و پیامبر تو محمد ﷺ و اولین پیغمبر از بنی اسرائیل موسی، و آخرین ایشان عیسی (و بین آندو) ششصد پیغمبر بودند.

پرسیدم: یا رسول الله خدای تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود صد کتاب کوچک و چهار کتاب بزرگ، و خدای تعالی پنجاه صحیفه بر شیت نازل کرد، و سی صحیفه بر ادريس و بیست صحیفه بر ابراهيم، و چهار کتاب بزرگ تورات و انجیل و زبور و فرقان است.

مؤلف: این روایت که مخصوصا صدر آن متعرض عدد انبیا و مرسلین است، از روایات مشهور است، که هم شیعه آن را نقل کرده و هم سنی در کتب خود نقل کرده اند، و این معنا را صدوق در خصال و امالی از حضرت رضا (علیه السلام) از آباء گرامش از رسول خدا ﷺ و از زید بن علی از آباء گرامش از امیرالمؤمنین نقل کرده، ابن قولویه هم در کامل الزیارة، و سید در اقبال از امام سجاد (علیه السلام) و در بصائر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند. روایتی درباره مراد از (رسول) و (نبی) و اشاره به نسبت بین آن دو

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه: **(وكان رسولا نبيا...)** فرمود: پیغمبری که در خواب فرشته را می بیند، و صدای او را می شنود ولی خود فرشته را نمی بیند نبی، و پیغمبری که صوت فرشته را می شنود ولی در خواب فرشته را نمی بیند بلکه در بیداری می بیند رسول است.

مؤلف: و در این معنا روایاتی دیگر آمده و ممکن است از امثال آیه: **(فارسل الی هرون)** نیز این معنا استفاده شود، و معنای آن این نیست که رسول کسی باشد که فرشته وحی نزدش فرستاده شود، بلکه مقصود این است که نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند که خصوصیت یکی رؤیا و خصوصیت دیگری دیدن فرشته وحی است.

و چه بسا هر دو مقام در یک نفر جمع شود، و او دارای هر دو خاصیت باشد، و چه بسا می شود که نبوت باشد و رسالت نباشد، و در نتیجه معنای رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معنای نبوت خواهد بود، همچنانکه حدیث ابی ذر هم که در سابق گذشت تصریح به این معنا می کرد، و می فرمود: پرسیدم : مرسلین از انبیا چند نفر بودند.

پس روشن گردید که هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبیی رسول نیست ،

روایاتی درباره انبیای الوالعزم (علیه السلام)

و با این بیان جواب از اعتراضی که بعضی بر دلالت آیه : (و لکن رسول الله و خاتم النبیین) کرده اند، که تنها خاتمیت نبوت رامی رساند، نه خاتمیت رسالت را، و روایت ابی ذر و نظایر آن هم رسالت را غیر نبوت دانسته ، داده می شود.

به این بیان که گفتیم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است ، و معلوم است که وقتی اعم موقوف شود اخص هم موقوف می شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است ، و همانطور که خواننده توجه فرمود نسبت بین رسالت و نبوت عام و خاص مطلق است ، نه عام و خاص من وجه ، (که رسالت از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص و نبوت هم از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص باشد).

و در کتاب عیون از حضرت ابی الحسن الرضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: اولوا العزم از این جهت اولوا العزم نامیده شدند، که دارای عزائم و شرایعند، آری همه پیغمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند تابع شریعت و پیرو کتاب نوح بودند، تا وقتی که شریعت ابراهیم خلیل برپا شد، از آن به بعد همه انبیا تابع شریعت و کتاب او بودند، تا زمان موسی (علیه السلام) شد، و هر پیغمبری پیرو شریعت و کتاب موسی بود، تا ایام عیسی از آن به بعد هم سایر انبیائی که آمدند تابع شریعت و کتاب عیسی بودند، تا زمان پیامبر ما محمد (صلی الله علیه و آله).

پس این پنج تن اولواالعزم انبیا و افضل همه انبیا و رسل (علیهم السلام) بودند، و شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی شود، و دیگر بعد از آن جناب ، تا روز

قیامت پیغمبری نخواهد آمد، پس بعد از آن جناب هر کس دعوی نبوت کند، و یا کتابی بعد از قرآن بیاورد، خونسش برای هر کس که بشنود مباح است .
مؤلف : این معنا را صاحب کتاب قصص الانبیا هم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده .

معنای اولوالعزم و اقوال متعدد درباره انبیای اولوالعزم

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : **(فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل ...)** آمده : که ایشان عبارتند از: نوح ، و ابراهیم ، و موسی ، و عیسی بن مریم ، (علیهم السلام) و معنای اولوا العزم این است که در اقرار به وحدانیت خدا و به نبوت انبیای قبل و بعد از خود از دیگران پیشی گرفته ، و تصمیم گرفتند در برابر تکذیب و آزار قوم خود صبر کنند.

مؤلف : و از طرق اهل سنت و جماعت از ابن عباس و قتاده روایت شده : که اولوا العزم انبیا پنج نفر بودند، نوح ، و ابراهیم ، و موسی ، و عیسی ، و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) همانطور که از طرق اهل بیت روایت شده ولی در این میان اقوال دیگر هم هست که به بعضی نسبت داده شده ، ب بعضی گفته اند: اولوا العزم شش تنند، نوح ، و ابراهیم ، و اسحاق و یعقوب ، و یوسف ، و ایوب ، و بعضی دیگر گفته اند اولوا العزم تنها کسانی هستند که مامور به جهاد و قتال بودند، و اظهار مکاشفه کرده ، در راه دین جهاد می کردند، و بعضی دیگر گفته اند: که ایشان چهارتنند ابراهیم ، و نوح ، و هود، و چهارمشان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، ولی این چهار قول هیچ دلیلی ندارد، و وجه صحیح همان است که مابیان کردیم .

و در تفسیر عیاشی از ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما بین آدم و ما بین نوح انبیائی بودند پنهانی ، که خود را از مردم پنهان می داشتند،

و بهمین جهت در قرآن هم نامشان برملا نشده ، و مانند سایر انبیا اسامیشان ذکر نشده (تا آخر حدیث).

مؤلف : و از اهل بیت (علیهم السلام) به طرق بسیاری روایاتی در این معنا وارد شده .

و در تفسیر صافی از مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی از میان سیاه پوستان پیغمبری مبعوث کرد، ولی داستانش را در قرآن نیاورده .

و در نهج البلاغه در خطبه ای که پیرامون آدم سخن گفته می فرماید: خدای تعالی او را به زمین که دار بلیه و تناسل ذریه است فرود آورد، و از میان فرزندان او انبیائی برگزید، و از آنان پیمان گرفت که در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت او رعایت امانت رابکنند، و هر یک از این انبیا وقتی مبعوث شدند که بیشتر مردم معاصرش عهد خدا را شکسته ، و حق او را نشناختند، و شریکها برایش گرفتند، و شیطان آنان را در معرفت خدا سرگردان ، و از عبادت او منصرف کرده بود.

در این موقع خدای تعالی پیغمبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل می داشت ، تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در فطرت خود با خدا بسته اند رعایت کنند، و نیز نعمت های الهی را که فراموش کرده اند به یادشان آورند، و از راه تبلیغ ، حجت خدای را بر آنان تمام نمایند، و نیز از این راه دفینه های نهفته در عقول بشر را تحریک و بیدار سازند، و آیات قدرت الهی را که از هر سو بر آنان احاطه دارد به ایشان نشان دهند، از بالای سر، آیت آسمانی بی پایه را و از پائین آیت گهواره زمین را، و آیاتی که در معاش آنان و مایه زندگی آنان است ، و نیز اجلها که ایشان را فانی می سازد، و بیماریها و

ناملایماتی که ایشان را پیر، و زمین گیر می کند، و حوادث غیر منتظره ای که هر لحظه و پشت سرهم به ایشان رو می آورد.

و خدای تعالی هرگز خلق خود را از نبی مرسل و کتابی منزل و یا حجتی تمام شده و راهی مستقیم و هموار خالی نگذاشته پیغمبرانی که کمی طرفداران و نفرات، به قصور از انجام رسالت وادارشان نکرد، و کثرت نفرات دشمن و مکذبین از کارشان باز نداشت، و هر یک پیغمبر بعدی خود را می شناخت، و گاهی او را به مردم هم معرفی می کرد، روزگار بشریت تا بود چنین بود، و این معنا در نسلها که منقرض شد و نسلهائی که جانشین آنان گشت جریان داشت، تا آنکه خدای سبحان محمد ﷺ را برای وفای به وعده هایش مبعوث کرد، تا آخرین پیامبر خود را هم مبعوث کرده باشد. (تا آخر خطبه).

مؤلف: اینکه در روایت داشت: (اجتالتهم) معنایش همان (سرگردان کرد) است، چون از ماده جولان است که به معنای به هر طرف دویدن است، و اینکه فرمود: (واترالیهم) به معنای فرستادن یکی پس از دیگری است، و کلمه (اوصاب) جمع وصب و به معنای مرض است، و کلمه (احداث) جمع حدث است، که به معنای حادثه های ناگوار است، و اینکه فرمود: (نسلت القرون) معنایش این است که نسل هائی در گذشته و کلمه (انجاز عدته) به معنای محقق ساختن وعده است، و مراد به این وعده همان است که قبل از آمدن پیامبر اسلام وعده آمدنش را به عیسی و سایر انبیا (علیهم السلام) داده بود، و در قرآن هم فرمود: (و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا، کلمه پروردگارت که صدق و عدل بود اینک تمام شد).

روایتی از امام صادق (علیه السلام) دالّ بر اینکه شریعت محمدی
صلی الله علیه وآله وسلم کامل ترین شرایع است

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت : امام صادق
(علیه السلام) فرمود: خدای تعالی در قرآن درباره موسی (علیه السلام) فرمود: (وكتبنا له في
الاولاح من كل شيء).

از اینجا می فهمیم که پس همه چیز را برای موسی ننوشته ، بلکه از
هر چیزی مقداری نوشته ، و نیز در باره عیسی (علیه السلام) فرموده : (لابين لكم
بعض الذي تختلفون فيه).

و ما می فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده ، و درباره
محمد ﷺ فرموده : (وجئنا بك على هؤلاء شهيدا و نزلنا عليك الكتاب تبياناً
لكل شيء).

مؤلف : در بصائر الدرجات همین معنا را از عبد الله بن ولید به دو طریق
روایت کرده است و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (قال الله لموسى ...)، اشاره است به
اینکه آیه شریفه : (في الاولاح من كل شيء) بیانگر و مفسر آیه دیگری است که
درباره تورات فرموده : (وتفصيلاً لكل شيء)، و می خواهد بفرماید تفصیل هر
چیز از بعضی جهات است ، نه از هر جهت ، زیرا اگر در تورات همه چیز را از
همه جهت بیان کرده بود، دیگر معنا نداشت بفرماید: (من كل شيء) پس همین
جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده ، ولی از هر
جهت بیان نشده ، دقت بفرمائید.

(درباره نبوت عامّه از جهت اثر آن در کمال یابی انسان)

مسئله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریع شده است و قوانین تشریع شده اموری است اعتباری نه حقایق خارجی

، هر چند مسئله ای است مربوط به علم کلام نه علم فلسفه که از حقایق خارجی و عینی بحث می کند، و کاری به امور اعتباری ندارد.

و لیکن از یک نقطه نظر دیگر مسئله فلسفی هم هست، برای این که مواد قانون دینی که یا معارف اصولی است، و یا احکام اخلاقی است، و یا دستور رات عملی، هر چه باشد با نفس انسان سروکار دارد، چون غرض از تشریع این قوانین اصلاح نفس بشر است، می خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد.

آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می دهد، که یا هم سنخ با سعادت او است، و یا مایه شقاوت او، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان، و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتها است.

زیرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقانه برای نفس خود کمالاتی کسب می کند، که تنها می تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد، و نیز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورتهائی درست می کند، که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد، و این باعث می شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار مستقیماً به دار البوار و دوزخ و آتش درآید، چون صور نفسانی او جز با آتش نمی تواند رابطه داشته باشد، و این خود سیری است حقیقی.

و بنابراین پس مسأله نبوت از این نظر یک مسأله حقیقی خواهد بود، و حجتی هم که ما در بیان سابق درباره نبوت عامه آوردیم و آن را از کتاب خدای عزیز استفاده کردیم یک دلیل نقلی نبود بلکه حجتی بود عقلی و برهانی . توضیح اینکه این صورتهای که گفتیم در اثر تکرار عمل پیدا می شود، صورتهائی است برای نفس انسان ، انسانی که در راه استکمال قرار گرفته ، و در اینکه انسان موجودی است حقیقی و یکی از انواع موجودات و دارای آثار وجودیه خارجی ، هیچ حرفی نیست ، و این انسان از ناحیه علل فیاضه که به هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش می دهد دارای چنین قابلیت هست که به آخرین مرحله کمال وجودیش برسد، و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان .

و چون چنین است پس بر خدائی که واجب الوجود و تام الافاضه است ، واجب است برای هر نفسی که استعداد پرسیدن به کمالی را دارد افاضه ای کند، و شرایطی فراهم آورد، تا آن نفس به کمال خود برسد، و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود، و این کمال هر چه می خواهد باشد،

البته اگر نفس دارای صفات پسندیده ای باشد این کمال سعادت خواهد بود، و اگر دارای رذائلی و هیاءتی نازیبا بود، البته این کمال کمال در شقاوت خواهد بود.

و از آنجائی که این ملکات و این صورتهای که برای نفس پیدا می شود از راه افعال اختیاریه او، و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی ، و خوف از نادرستی ، و رجاء به درستی ، و رغبت به منافع ، و ترس از ضررها منشاء می گیرد لاجرم آن افاضه خدائی لازم است متوجه به دعوت دینی شود، و خدای تعالی از راه دعوتهای دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع ، بشر

را به اعمال صالح و ادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوتهای دینی مایه شفای مؤمنین گشته ، سعادشان بوسیله آن به کمال برسد، و از سوی دیگر مایه خسارت ستمگران گشته ، شقاوت آنان هم تکمیل گردد، و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسؤؤل این دعوت شود، لاجرم باید انبیائی برگزینند، اینجاست که بحث فلسفی ما به مسأله نبوت عامه منتهی می گردد.

عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیاء (علیه السلام)

کفایت نمی کند

حال ممکن است بگوئی : در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است ، چون عقل هم می گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند، و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست ، چه رسد به اینکه مسأله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ می گوئیم : آن عقلی که انسان را به حق دعوت می کند عقل عملی است ، که به حسن و قبح حکم می کند، و برای ما مشخص می کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است ، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است ، و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است . احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است ، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است ، و هیچ فعلیتی ندارد، و ما در سابق هم گفتیم : که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است .

و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می گیرد، و بالفعل در انسان موجود است نمی تواند و نمی گذارد که عقل بالقوه

انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می شود، با اینکه همه انسانهای وحشی ، هم عقل دارند، و هم فطرتشان علیه آنان حکم می کند، ولی می بینیم که هیچ کاری صورت نمی دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی نیاز نیستیم ، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده ، و عقل خود ما نیز نبوتش را تاءیید کرده باشد.

بحث اجتماعی

(درباره نبوت و پاسخ به شبهات و اشکالات)

حال اگر بگوئیم : بر فرض اینکه عقل بشر به تنهایی نتواند در فرد فرد بشر، و یا در تک تک اقوام ، در همه تقادیر عمل کند، و راه بشر را پیش پایش روشن سازد، و لیکن طبیعت سودجوی بشر دائماً متمایل به آن جانبی است که صلاح خود را در آن سو می بیند، اجتماعی هم که تابع طبیعت است ، افراد خود را به همان سو هدایت می کند، پس بالاخره اجتماع انسان هیأت صالحه ای به خود خواهد گرفت ، که در آن هیأت سعادت افراد اجتماع تاءمین می شود، و این همان اصل معروف است که می گویند انسان تابع محیط است ، آری واکنشها و تاءثرهای متقابل که جهات متضاد در یکدیگر دارند، بالاخره کار اجتماع را به صلاحی مناسب محیط زندگی انسانی می کشاند، و در نتیجه سعادت نوع را در صورتی که افرادش مجتمع باشند به سوی نوع جلب می کند.

شاهد این معنا این است که هم خود مشاهده می کنیم ، و هم تاریخ می گوید: که اجتماعات لایزال رو به سوی تکامل داشته ، و همواره در جستجوی

صلاح و بهتر شدن بوده ، و به سوی سعادت‌ی که در ذات‌ه انسان لذیذ است متوجه است .

بعضی از اجتماعات به این آرزوی خود رسیده اند، مانند جامعه سویس ، و بعضی در طریق رسیدن به آنند و هنوز شرایط کمال برایشان فراهم نشده ، مانند سایر دولت ها که بعضی نزدیک به رسیدنند و بعضی فاصله زیاد است .

در پاسخ می گوئیم : اینکه طبیعت به سوی کمال و سعادت است ، چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند چون اجتماعی که سروکارش منتهی به طبیعت است حالش حال طبیعت است ، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است ، و لیکن آن حقیقتی که جا دارد مورد دقت قرار گیرد، این است که این تمایل و توجه مستلزم آن نیست که کمال و سعادت حقیقیش فعلیت هم داشته باشد، گفتگوی شما درباره کمال شهوی و غضبی انسان است ، که ما در سابق گفتیم این کمال در انسان فعلیت دارد، آنکه در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگیش به دنبال آن است ، آن سعادت حقیقی است ، شاهدش عینا ، همان شاهی است که خود شما به آن استشهاد کردید، که اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوی کمال متوجه بوده و هستند، همه می خواهند به مدینه فاضله و سعیده برسند، چیزی که هست بعضی به آن نزدیک شده اند، و بعضی دیگر هنوز دورند.

آری آن کمال و سعادت‌ی که ما در اجتماعات ، نامبرده می بینیم کمال و سعادت جسمی است ، و کمال جسمی کمال انسان نیست ، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی ، و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت ، او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن ، آری او فنا و زوال ندارد، او احتیاج به کمال و سعادت‌ی دارد که

در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است کمال او و سعادت او بخوانی، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی.

پس روشن شد که اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانیش، نه کمال انسانی، و اگر منظور شما این است که انسان به حسب طبیعت به سوی کمال حقیقی و سعادت واقعی هدایت شده، (نه کمال جسمانی که اگر تقویت شود، انسانیتش هلاک گشته، آن واقعیت دو گونه اش مبدل به یک گونه آنهم حیوانیت شده، و در نتیجه از صراط مستقیم گمراه می گردد) اشتباه کرده اید، برای اینکه چنین کمالی جز با تاءبیدی از ناحیه مساءله نبوت، و جز بوسیله هدایت الهیه حاصل نمی شود.

رابطه هدایت الهیه و دعوت نبویه به هدایت تکوینیه

و اگر بگوئی: از دو حال بیرون نیست، یا این هدایت الهیه و دعوت نبویه که شما مدعی صحت آن هستید ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و یا ندارد، اگر ارتباط داشته باشد، باید تاءثرش در اجتماعات بشری فعلیت داشته باشد، همانطور که هدایت تکوینی انسان و بلکه هر موجود مخلوقی به سوی منافع وجودش امری است فعلی، و جاری در خلقت و تکوین، پس باید همه اجتماعات دارای هدایت انبیا باشند، و عینا مانند سایر غرائزی که در همه افراد بشر جاری است جریان داشته باشد، و اگر ارتباطی با هدایت تکوینی نداشته باشد، که دیگر معنا ندارد آن را هدایت به سوی کمال حقیقی و اصلاح حقیقی بخوانی، چون اجتماعات بشری چنین هدایتی را نمی پذیرد.

پس ادعای اینکه تنها مساءله نبوت می تواند اختلافات زندگی را برطرف کند، صرف فرضیه ای است که قابل انطباق با حقیقت و واقع نیست.

در پاسخ می گوئیم : اولاً هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباط با هدایت تکوینی دارد، و آثارش در تربیت انسانها مشهود و معاین است ، بطوریکه کسی نمی تواند آنرا انکار کند، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر شده ، میلیونها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند،

برای رسیدن به سعادت تربیت کرده ، و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده .

علاوه بر بعضی اجتماعات دینی که احیاناً تشکیل شده ، و به صورت مدینه فاضله ای در آمده است ، از این هم که بگذریم عمر دنیا که هنوز تمام نشده ، و عالم انسانی منقرض نگشته ، از کجا که تحولات اجتماع انسانی روزی کار انسان را به تشکیل اجتماعی دینی و صالح نکشاند، اجتماعی که زندگی انسانها در آن ، زندگی انسان حقیقی باشد، و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقیه برسد، روزی که در روی زمین جز خدا چیزی پرستیده نشود، و اثری از ظلم و رذائل باقی نماند، و ما نمی توانیم مثل چنین تاءثر عظیمی را نادیده گرفته ، و بی اعتنا از کنارش بگذریم .

آثار تکوینی هدایت دینی در اصلاح جوامع بشری و تاءثیر متقابل عمل و نفس در یکدیگر

و ثانیاً بحثهای اجتماعی ، و همچنین علم روانکاوی و علم اخلاق این معنا را ثابت کرده که افعالی که از انسان سر می زند، ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد، و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می کند، و در عین حال تاءثری متقابل در نفس دارد.

پس افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن اثر هم می گذارند، و از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می شود، یکی سرایت صفات و اخلاق ، و یکی هم اصل وراثت آنها، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسیله سرایت در عمل وسعت عرضی پیدا می کند، و در اصل دوم بقای وجود آنها بوسیله وراثت وسعت طولی می یابد.

(ساده تر بگویم عمل آدمی مطابق و هم سنخ نفس او صادر می شود هر قدر نفس دارای صفات کاملتری باشد عمل دارای کیفیت بیشتری از حسن می گردد و این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار اینگونه اعمال ملکات فاضله رسوخ بیشتری در نفس پیدا می کند و در نتیجه صدور اینگونه اعمال دوام و بقای بیشتری می یابد و این همان وسعت طولی است). مترجم پس چنین دعوت عظیمی که همواره دوش به دوش بشر و از قدیمی ترین عهد بشریت چه قبل از ضبط تاریخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذیرفته حتما اثر عمیقی در زندگی اجتماعی بشر داشته ، و در تهذیب اخلاق بشر و تقویت صفات پسندیده او اثر گذاشته ، و گرنه مورد قبول او واقع نمی شد، پس دعوت

دینی بدون شک آثاری در نفوس داشته حتی در آن اکثریتی که آنرا نپذیرفته و به آن ایمان نیاوردند.

آری حقیقت امر این است که این تمدنی که ما فعلا در جوامع مترقی بشر می بینیم ، همه از آثار نبوت و دین است ، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده اند، از روزی که دین در میان بشر پیدا شد، و امت ها و جماعتهای بسیاری خود را متدین به آن دانستند،

از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد،

چون غیر از دین هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده .

اشاره به اقسام اجتماعات بشری و اینکه تنها می توان از تربیت دینی امید خیر و سعادت داشت

پس آنچه از صفات پسندیده در امروز در میان اقوام و ملل می بینیم ، هر قدر هم اندک باشد بطور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است ، چون اجتماعاتی که در بشر پیدا شده ، و سیستم هائی که برای خود اتخاذ کرده ، بطور کلی سه قسم سیستم است ، و چهارمی ندارد.

یکی سیستم استبداد است ، که جامعه را در تمامی شؤون انسانیت محکوم به اسارت و بردگی می کند.

و یکی دیگر سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکمفرماست . و قلمرو این قوانین تنها افعال مردم است ، و در اخلاق و امور معنوی بشر را آزاد گذاشته ، و بلکه به آزادی در آن دعوت هم می کند.

و سوم دین است که بشر را در جمیع شؤون مادی و معنوی دعوت به صلاح می کند، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار.

بنابراین اگر در دنیا امید خیر یا سعادت باشد، باید از دین و تربیت دینی امید داشت، و در آن جستجو کرد، شاهد این معنا ملل راقیه دنیای عصر حاضر است که می بینیم اساس اجتماع را کمالات مادی و طبیعی قرار داده، و مسأله دین و اخلاق را مهمل گذاشته اند، و می بینیم با اینکه اصل فطرت را دارند، مع ذلک فضائل انسانی از قبیل صلاح و رحمت و محبت و صفای قلب و غیره را از دست داده اند، و احکام فطرت را از یاد برده اند، و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر کافی بود، و همانطور که گفتیم صفات انسانی از بقایای موروثنی دین نبود، نمی بایستی کار بشر به این توحش بکشد و نباید هیچ یک از فضائل انسانی را از دست داده باشد.

علاوه بر اینکه تاریخ راست گوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباسهایی است که مسیحیان بعد از جنگ های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده، و بوسیله آن پیشرفت کردند، و خود مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند، که اگر بخواهیم بیشتر در اینجا قلمفرسایی کنیم دامنه کلام بسیار وسیع می شود.

ولی سخن را کوتاه کرده می گوئیم: این دو اصلی که گفته شد، یعنی اصل سرایت و اصل وراثت، تقلیدی است چون انسان دارای این غریزه است، که می خواهد سنت و سیره ای که با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد، و این دو اصل تقلیدی همانطور که باعث نفوذ سنت های غیر دینی می شوند، باعث نفوذ سنتهای دینی نیز می شوند، و این خود تاءثری است فعلی.

رابطه دعوت انبیاء (علیه السلام) با فطرت انسانها

حال اگر بررسی : بنابراین دیگر فطرت چه نقشی دارد، وقتی سعادت بشر به دست مسأله نبوت تاءمین می شود، دیگر نباید فطرت تاءثری داشته باشد، و حال آنکه می بینیم تشریع دینی هم اساس کار خود را فطرت بشر قرار داده ، و انبیا ادعا می کنند که قوانین دینیشان بر طبق فطرت است .

در پاسخ می گوئیم : همان بیانی که در سابق برای ارتباط فطرت با سعادت و کمال انسان گذراندیم ، در پاسخ از این شبهه کافی است ، برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می کند، امری خارج از این نوع ، و بیگانه از فطرت او نیست ، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می دهد.

چیزی که هست این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند، بدون اینکه معینی او را اعانت و یاری کند، و این معین که می تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت ، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست ، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی خارج از ذات انسان ، و منضم به انسان باشد، چون اگر اینطور بود، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده ، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی ئی باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می افزاید، و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد.

بلکه آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده ، و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده ، و تنها آحادی از بشر می توانند به آنها پی ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند، همچنانکه می بینیم کسانی از افراد بشر می توانند لذت نکاح و زناشوئی

را درک کنند، که به سن بلوغ رسیده باشند، و آنهایی که به این سن نرسیده اند، با اینکه استعداد پائین درک در آنها هست، ولی نمی توانند آن را درک و لمس کنند، آری هر چند که تمامی افراد بشر از بالغ و غیر بالغ در فطرت انسانیت مشترکند و هر چند که درک شهوت درکی است فطری، اما فعلیت آن تنها مخصوص افراد بالغ است.

و سخن کوتاه اینکه نه حقیقت نبوت امری است زاید بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادت که سایر افراد امت را به سویش می خواند، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانیشان با آن مءنوس است، و گر نه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود.

بطلان گفتار کسی که در صدد توجیه طبیعی مسائل نبوت برآمده است

در اینجا ممکن است بگوئی بنابراین بیان اشکال دوباره متوجه مسأله نبوت می شود، چون بنابراین توجیه که گفتید نبوت خارج از فطرت نیست پس همان فطرت برای هدایت خلق کافی است .

چون خلاصه بیان شما این شد که اولاً فطرت انسانی او را به تمدن و سپس به اختلاف می کشاند، و در ثانی همین فطرت در بعضی از افراد برجسته از صلحا که فطرتشان مستقیم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاک است آنان را به راه و روشی که مایه صلاح اجتماع و سعادت بشریت است هدایت می کند، و در نتیجه ایشان قوانینی وضع می کنند که زندگی دنیا و آخرت بشر را اصلاح می کند، چون بنابراین بیان ، نبی عبارت شد از انسان صالحی که در او نبوغی اجتماعی وجود دارد.

در پاسخ می گوئیم : خیر، ما نمی خواستیم این را بگوئیم و این گفته تفسیری است که با حقیقت نبوت و آثار آن منطبق نیست .

اولاً برای اینکه این فرضیه ای است که بعضی علمای اجتماع که هیچ آگهی و تخصصی در مسائل دینی و معارف مربوط به مبدء و معاد ندارند فرض کرده و گفته اند: نبوت نبوغ خاصی است اجتماعی که از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشی می شود، و این نبوغ او را وادار می کند در حال اجتماع ، و آنچه مایه اصلاح اجتماعاتی است که دستخوش اختلال نظام شده ، و آنچه مایه سعادت انسان اجتماعی است تفکر کند.

و آن وقت این نابغه اجتماعی را پیغمبر خوانده و فکر صالحی که از قوای فکریه او ترشح می کند وحی نامیده و قوانینی را که او به منظور اصلاح جامعه

آورده است دین خوانده ، و روح پاک او را که این افکار را به قوای فکریه او می دهد روح الامین نامیده ، چون طهارت روح او نمی گذارد که هوا و هوس خود را پیروی نموده ، در نتیجه به بشریت خیانت کند، (البته ملهم حقیقی را خدای سبحان دانسته) و نیز آن کتابی که مشتمل بر افکار عالیه و پاک او است ، کتاب آسمانی ، و قوای طبیعی ، و یا جهات داعیه به خیر را ملائکه و نفس اماره به سوء و یا قوا و یا جهات داعیه به شر و فساد را شیطان خوانده ، و بهمین قیاس تمامی مسائل نبوت را با مسائل طبیعی توجیه کرده است .

و حال آنکه این فرضیه فاسد است و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم گفتیم باید نبوت به این معنا را یک بازی سیاسی نامید، نه نبوت الهی .

و باز در گذشته گفتیم : این فکری که آقایان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده اند از خواص عقل عملی است ، که وظیفه اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است ، که کدام مصلحت دارد، و کدام مفسده ؟ و این عقل را همه عقلا دارند، و یکی از هدایای فطرت است ، که مشترک میان همه افراد انسان است .

و نیز گفتیم : این عقل عینا همان است که بشر را به اختلاف می کشاند، و چیزی که مایه اختلاف است نمی تواند در عین حال وسیله رفع اختلاف شود، بلکه محتاج است به متممی که کار او را در رفع اختلاف تکمیل کند، و توجه فرمودید که آن متمم باید شعوری خاص باشد که به حسب فعلیت مختص به بعضی از آحاد انسان باشد، تا بوسیله آن شعور مرموز به سوی سعادت حقیقی انسان در معاش و معادش هدایت شود.

از اینجا روشن گردید که این شعور از سنخ شعور فکر نیست ، به این معنا که آن نتایج فکری که انسان از راه مقدمات عقلیه اش به دست می آورد، غیر شعور نبوی است ، و طریق آن غیر طریق این است .

و روانکاوانی که پیرامون خواص نفس بحث می کنند شکی در این معنا ندارند که در آدمی شعوری هست نفسی و باطنی ، که چه بسا در آحادی از افراد انسان پیدا می شود، و دری از غیب به رویش می گشاید از عالمی که ورای این عالم است و در نتیجه به عجایی از معارف و معلومات دست می یابد، ورای آنچه در دسترس عقل و فکر است ، و تمامی علمای نفس چه قدمای دانشمندان اسلامی خودمان ، و چه روانکاوان عصر حاضر در اروپا از قبیل جمز انگلیسی و غیره به این حقیقت تصریح کرده اند.

پس معلوم شد که باب وحی نبوی غیر باب فکر عقلی است ، و نیز معلوم گردید که مسأله نبوت و همچنین شریعت و دین و کتاب و فرشتگان و شیاطین را نمی توان با آن معانی که آقایان برای این عناوین کرده اند منطبق دانست .

و ثانیاً آنچه از کلمات خود انبیا که مدعی مقام نبوت و وحی بودند، از محمد، و عیسی ، و موسی ، و ابراهیم ، و نوح ، (علیهم السلام) و غیر ایشان در دست است ، با در نظر گرفتن اینکه این حضرات دعوی یکدیگر را تصدیق دارند، - و نیز آنچه از کتب آنان باقی مانده ، مانند قرآن کریم ، صریح در خلاف این تفسیری است که آقایان برای نبوت ، و وحی ، و نزول کتاب ، و همچنین ملائکه ، و حقایق دیگر دینی کرده اند، برای اینکه صریح کتاب و سنت اسلام و همچنین آنچه از انبیا (علیهم السلام) درباره این حقایق و آثارش به ما رسیده خارج از سنخ طبیعی و نشاء ماده و حکم حس است ، و خلاصه حقایقی است که اگر بخواهیم با اسرار طبیعی توجیهش کنیم ،

تاء ویلی کرده ایم که طبیعت کلام آنان آن را نمی پذیرد، و ذوق هیچ شنونده ای آن را نمی پسندد.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آنچه وسیله رفع اختلاف اجتماع انسانی است شعوری باطنی است، که صلاح اجتماع را درک می کند، و آن شعور باطنی نیروئی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می کند، شعوری است غیر شعور فکری، که تمامی افراد انسان در آن شریکند.

پاسخ به این شبهه که مسئله نبوت امری خارق العاده و از فطرت همگانی بیگانه است

باز هم اگر برگردی و بگوئی: در سابق گفتیم: هر طریقه و روشی که فرض شود هادی انسان به سوی سعادت و کمال نوعی او است، باید از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبی از فطرت او، و چون سنگی در دست او، و این شعور باطنی که شما برای انبیا اثبات می کنید امری است خارق العاده که تک تک افراد انسان در خود چنان چیزی نمی یابند، و افراد انگشت شماری مدعی داشتن آن هستند، و با این حال چگونه می تواند تمامی افراد بشر را به سوی صلاح و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

در پاسخ می گوئیم: در این که مسأله نبوت امری خارق العاده است حرفی نیست، و همچنین در اینکه شعور نبوت از قبیل ادراکات باطنی است، و شعوری است پنهان از حواس ظاهری شکی نیست، لیکن عقل بشر نه منکر خارق العاده است، و نه هر چیزی را که محسوس به حواس ظاهری نیست باطل و خالی از حقیقت می داند.

آن چیزی که عقل نمی پذیرد تنها امور محال است ، و هیچ دلیل عقلی بر محال بودن خارق العاده نداریم ، بلکه خود عقل اینگونه امور و همچنین امور مستور از حواس ظاهری را اثبات می کند، و راه برای اثباتش دارد.

آری عقل می تواند برای اثبات هر امر ممکن از دو طریق استدلال کند، یکی از طریق علل وجود آن ، که این قسم استدلال را اصطلاحاً لمی می خوانند، و دیگری از راه لوازم و آثار آن که این طریق را طریق انی می نامند، از این دو طریق وجود آن چیز را اثبات می کند: هر چند که به هیچ یک از حواس ظاهری محسوس نباشد.

نبوت را هم به همان معنائی که ما برای آن کردیم می توان به این دو طریق اثبات نمود، یک بار از طریق آثار و برکاتش که همان تاءمین سعادت دنیا و آخرت بشر است و نوبتی از طریق لوازمش ، به این بیان که نبوت از آنجا که امری است خارق العاده قهراً برگشت ادعای آن از ناحیه کسی که مدعی نبوت است ، به این ادعا است که آن خدائی که در ورای طبیعت است و اله طبیعت است ، و طبیعت را بطور کلی به سوی سعادتش و انسان را هم که نوعی از موجودات طبیعت است به سوی کمال و سعادتش هدایت می کند، در بعضی از افراد انسان تصرفی خارق العاده می کند، به این معنا که به او وحی می فرستد.

حال می گوئیم شما بر حسب فرض نبوت را پذیرفته اید تنها اشکالتان در این است که مردمی که شعور مرموز آن پیغمبر را ندارند، فطرتشان ارتباطی و اتحادی با دعوت او ندارد، چگونه ممکن است به نبوت او پی ببرند، تا او بتواند ایشان را به سوی کمال و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

حاصل جواب ما این شد که مردم به محضی که دعوی او را می شنوند: این معنا به ذهنشان می آید که اگر این شخص پیغمبر باشد، یعنی شخص خارق

العاده باشد که خدای تعالی در او تصرفی خارق العاده کرده ، باید کارهای خارق العاده دیگر هم صدورش از او ممکن باشد، چون به اصطلاح علمی معروف (حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد، یعنی دو چیز که مثل همدیگرند اگر حکم یکی امکان و جواز باشد، حکم آن دیگری هم همان است و اگر حکم یکی عدم امکان و جواز باشد، در آن دیگری هم همان است).

در مسأله مورد بحث نیز وقتی بنا شد یک امر خارق العاده ممکن باشد، باید خارق العاده های دیگر نیز ممکن باشد و این شخص خودش دعوی نبوت یعنی امری خارق العاده می کند، پس باید خارق العاده هائی دیگر نیز برایش ممکن باشد، و بتواند برای اثبات نبوت خود معجزه بیاورد، معجزه ای مربوط به نبوتش که هر بیننده ای که در نبوت او شک دارد، با دیدن آن یقین به نبوت وی بکند، و ما در بحث اعجاز در تفسیر آیه : (وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله ...) به قدر کفایت بحث کردیم .

توضیحی درباره عصمت انبیاء (علیه السلام) در پاسخ به شبهه

حال اگر بگوئیم : گیرم که اختلاف بشر بوسیله این شعور مرموز که نامش وحی نبوت است ، و شخص پیغمبر آن را از راه آوردن معجزه اثبات کرد، و مردم به حکم عقل خودشان محکوم به پذیرفتن آثار نبوت او یعنی دین و شریعت او شدند، برطرف شد، لیکن این سؤال باقی می ماند که از کجا بفهمیم این پیغمبر ایمن از اشتباه است ، و چه عاملی هست که می تواند او را در تشریعاتش از وقوع در اشتباه جلوگیری شود، او هم فردی است از بشر، همان طبیعت که سایر افراد دارند که احياناً دچار اشتباه می شوند، او نیز دارد، و معلوم است که ارتکاب خطا و اشتباه در مرحله تشریع دین و رفع اختلاف از اجتماع خود عین اختلاف اجتماعی است در اینکه از استکمال نوع انسانی جلوگیری شده

، و او را از راه سعادت و کمالش منحرف و گمراه می کند، در نتیجه همان محذور دوباره و از نو بر می گردد.

در پاسخ می گوئیم : این سؤال مربوط به همان مسأله عصمت انبیا است ، که

بحث های گذشته صرفنظر از دلیل نقلی پاسخگوی آن است ، برای اینکه گفتیم آن عاملی که نوع انسان را آفرید و به سوی فعلیت کمال و در آخر به سوی این کمالی که گفتیم رفع اختلاف می کند سوق داد، ناموس خلقت بود، که عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوی کمال وجودی و سعادت حقیقی ، آری آن سبب که باعث شد انسان در خارج وجودی حقیقی یابد، مانند سایر انواع موجودات خارجی همان سبب او را به هدایت تکوینی خارجی به سوی سعادتش هدایت می کند.

خطا و غلط در تکوین راه ندارد و ارتباط این مسئله با عصمت انبیا

این هم مسلم و معلوم است که امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی شوند، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست ، چون پر واضح است که آنچه در خارج است همان است که در خارج هست ، و خطا و غلط جایش ذهن است ، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی کند، و گاهی می کند، آنجا که تطبیق نمی کند می گوئیم : فلان مطلب غلط و اشتباه ، و یا فلان خبر دروغ است ، و آنجا که تطبیق می کند، می گوئیم صحیح و راست است .

و وقتی فرض کردیم که آن چیزی که انسانها را به سوی سعادت و رفع اختلاف ناشی از اجتماعش هدایت می کند، ایجاد و تکوین است ، قهرا باید اشتباه و خطائی در هدایتش مرتکب نشود، نه در هدایتش ، و نه در وسیله

هدایتش ، که همان روح نبوت و شعور مرموز وحی است ، پس نه تکوین در ایجاد این شعور در وجود شخص نبی اشتباه می کند، و نه خود این شعور که پدیده تکوین است ، در تشخیص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه می شود، و اگر فرض کنیم خطا و غلطی در کارش باشد واجب است که تکوین این تقیصه را با امری که مصون از غلط و اشتباه است تدارک و جبران کند، پس واجب است بالاخره کار تکوین در این خصوص منتهی به امری شود که خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد.

پس روشن گردید که روح نبوی به هیچ چیزی تعلق نمی گیرد، مگر آنکه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونیت از خطا در امر دین و شریعت تشریع شده است ، و این عصمت همانطور که در سابق هم اشاره کردیم غیر عصمت از معصیت است ، چون این عصمت مربوط به تلقی وحی از خدای سبحان است ، و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبودیت است ، و مرحله سومی هم هست که آن عبارت است از عصمت در تبلیغ وحی ، و این دو قسم اخیر هر دو در طریق سعادت انسان تکوینی قرار دارند و بطور تکوین هم قرار دارند، و چون گفتیم خطا و غلطی در تکوین نیست ، پس هیچ پیغمبری در گرفتن وحی و هم در مرحله تبلیغ خطا ندارد.

شعور باطنی انبیاء (علیه السلام) یعنی وحی مانند شعور فطری همگانی تغییر و تاءثیرپذیر نیست

از آنچه گذشت پاسخ از یک اشکال دیگری که در این مقام شده روشن می شود، و آن اشکال این است که چرا نتوانیم این احتمال را بدهیم که این شعور باطنی یعنی وحی مانند شعور فطری که در همه انسانها هست در سنخه وجود مثل هم نباشند؟

همانطور که دومی محکوم تغییر و دستخوش تاءثر است اولی نیز باشد؟. آری شعور فطری هر چند امری غیر مادی و قائم به نفس مجرد از ماده است، الا اینکه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را می پذیرد، همچنانکه در مورد افراد دیوانه و سفیه و ابله و کودن و سالخورده گانی که دچار ضعف شعور می شوند، و سایر آفاتی که عارض بر قوای مدرکه می گردد مشاهده می کنیم، چه اشکال دارد که درباره شعور مرموز وحی هم احتمال دهیم و بگوئیم: هر چند امری است مجرد، ولی هر چه باشد یک نحوه تعلقی به بدن مادی پیغمبر دارد، و حتی به فرضی هم که قبول کنیم که این شعور ذاتا غیر مادی است، باز جلو این احتمال باز است، که مانند شعور فکری تغییر و فساد را بپذیرد، همینکه پای این احتمال به میان آید، تمامی اشکالات قبلی مسلما عود می کند.

برای اینکه در پاسخ می گوئیم: ما در سابق روشن کردیم که این هدایت و سوق یعنی سوق نوع انسانی به سوی سعادت حقیقیه اش کار آفریدگار، و به دست صنع و ایجاد خارجی است، نه کار عقل فکری و عملی، و گفتیم که فرض پیدایش خطا در وجود خارجی فرضی است بی معنا.

و اما اینکه گفتید: این شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادی در معرض تغییر و فساد است قبول نداریم که هر شعوری که متعلق به بدن باشد در معرض تغییر و فساد است بلکه آن مقداری که در این باره مسلم است، همان شعور فکری است (و ما گفتیم که شعور نبوت از قبیل شعور فکری نیست) به دلیل اینکه یک قسم از شعورها شعور و درک انسان نسبت به خودش است، که نه بطلان می پذیرد، و نه فساد، و نه تغییر و نه خطا (حتی دیوانه و سفیه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند)، چون علم به نفس علم

حضور است ، و خود معلوم آن ، عین معلوم خارجی است ، و سخن بیشتر
درباره این مطلب موقوف به محل خودش (در مباحث فلسفی) است .

نتایجی که در این مبحث به دست آمده

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مسأله روشن گردید، اول اینکه اجتماع انسانی همانطور که به سوی تمدن می رود به سوی اختلاف هم می رود. دوم اینکه این اختلاف که قاطع الطريق سعادت نوع است با فرومولهای عقل فکری و قوانین مقررہ آن از بین نمی رود و نخواهد رفت . سوم اینکه تنها رافع این اختلاف ، شعور نبوی است ، که خدای سبحان آن را به آحادی از انسانها می دهد، و بس . چهارم اینکه سنخه این شعور باطنی که در انبیا هست غیر سنخه شعور فکری است که همه عقلا از انسانها در آن شریکند. پنجم اینکه این شعور مرموز در ادراک عقائد و قوانین حیات بخشی که سعادت حقیقی انسانها را تضمین می کند، دچار اشتباه نمی شود. ششم اینکه این نتایج (که البته سه نتیجه آخر، یعنی لزوم بعثت انبیا، و اینکه شعور وحی غیر شعور فکری است ، و اینکه پیغمبر معصوم است ، و در تلقی و گرفتن وحی خطا نمی کند) نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می دهد، و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می بینیم به سوی سعادت و کمالش هدایت شده ، و هادی آنها همان علل هستی آنها است ، که هر موجودی را به وسائل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده ، بطوریکه هر موجودی می تواند سعادت خود را دریابد، انسان هم یکی از انواع موجودات است ، او نیز مجهز به تمامی جهازی که بتواند بوسیله آن عقاید حق و ملکات فاضله را دریابد، و عمل خود را صالح کند، و اجتماعی فاضل ترتیب دهد می باشد، پس ناگزیر ناموس هستی باید این

سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد، و بطور هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد، آری بطور هدایت تکوینی که غلط و خطائی در آن راه نداشته باشد، که بیانش گذشت .

سوره بقره ، آیه 214 (درباره ثبات و تسلیم در برابر سختی ها و فتنه ها که امت هابدان مبتلا می گردند)

ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم
البساء والضراء و زلزلوا حتى يقول الرسول و الذين ء امنوا معه متى نصر الله . الا
ان نصر الله قريب 2140
ترجمه آیه

آیا به دستوری که دادیم که همگی داخل در سلم شوید عمل می کنید و از اختلاف دست بر می دارید یا نه بلکه می پندارید بدون اینکه آنچه بر سر اقوام و ملل گذشته از مصائب درونی و برونی بیامد بر سر شما آید داخل بهشت شوید؟ نه ممکن نیست شما نیز مانند آنها امتحان خواهید شد آنها آنچنان آزمایش سختی شدند که دچار تزلزل گشته حتی رسول و گفتند: پس نصرت خدا چه وقت است آنگاه به ایشان گفته شد: آگاه باشید که نصرت خدا نزدیک است (214).

بیان آیه

در سابق گفتیم : این آیات از جمله : (یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم كافة) تا آخر آیه مورد بحث یک سیاق دارند، و همه به هم مربوطند.
ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ...

بهشت رضوان و قرب رب العالمین در گرو تحمل سختی ها است و سنت الهی در میان امم گذشته در بین امت اسلام تکرار خواهد شد (تکرار تاریخ)

در این جمله آنچه را که آیات سابق بر آن دلالت می کرد تثبیت می کند، و آن این بود که دین یک نوع هدایت خدائی است، برای مردم هدایتی است به سوی سعادتشان در دنیا و آخرت، و نعمتی است که خداوند بشر را به آن اختصاص داده. پس بر انسانها واجب است در برابر آن تسلیم شوند، و با وجود آن دیگر گامهای شیطان را پیروی نکنند، و در این هدایت اختلاف نیندازند، و دوا را به صورت دردی جدید در نیاورند، و بوسیله پیروی هوا و به طمع زخرف دنیا نعمت خدای سبحان را با کفر و عذاب معاوضه نمایند که اگر چنین کنند غضبی از ناحیه پروردگارشان به ایشان می رسد، همانطوری که به بنی اسرائیل رسید، چون آنها هم نعمت پروردگار را بعد از آنکه در اختیارشان قرار گرفت تغییر دادند آری خدا با بنی اسرائیل عداوت خاصی نداشت، این سنت دائمی خدا است که فتنه ها پیش آورد، و احدی از مردم به سعادت دین و قرب رب العالمین نمی رسد مگر با ثبات و تسلیم.

در این آیه شریفه التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته، چون در آیات قبلی مؤ منین، غایب فرض شده بودند، می فرمود: (مردم امت واحده ای بودند)، و در این آیه حاضر به حساب آمده اند، می فرماید: (نکند خیال کرده اید که ...)، و این بدان جهت بود که اصلاً در این آیات روی سخن با مؤ منین بود، در شش آیه قبل می فرمود: **(یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه)**، چیزی که هست در آیه قبلی موقعیت ایجاب کرد غایب به حساب آیند، همینکه آن عنایت کلامیه اعمال شد دوباره به سیاق قبلی برگشته مؤ منین را مخاطب قرار داد.

کلمه (ام) متصله و به معنای (یا اینکه) نیست، بلکه منقطعه و به معنای (بلکه) است، و معنای آیه بطوریکه دیگران هم گفته اند این است که (نه، بلکه گویا پنداشته اید که قبل از برخورد با آنچه امم گذشته برخوردند داخل بهشت می شوید).

البته اختلافی که در میان اهل ادب درباره کلمه (ام) منقطعه وجود دارد معروف است: ولی حق مطلب به نظر ما این است که اصل این کلمه برای افاده تردید (یا اینکه) است، و اگر گاهی معنای (بلکه) را می دهد، از این نظر است که معنای بلکه هم در آن موارد منطبق است، نه اینکه برحسب وضع لغوی دو جور (ام) داریم، در نتیجه معنای ام منقطعه در مورد آیه مورد بحث این می شود: **(هل انقطعتم بما امرناکم من التسليم، بعد الايمان، والثبات علی نعمه الدين، والاتفاق والاتحاد ام لا بل حسبتم ان تدخلوا الجنة...)**، یعنی آیا بعد از آنکه به شما دستور دادیم که بعد از ایمان آوردن هم استقامت به خرج دهید و هم تسلیم شوید آیا از آرزوی کاذب خود دست برداشته اید یا نه، بلکه گمان دارید که داخل بهشت می شوید.

و لما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم

کلمه (مثل) اگر با کسره میم و سکون ثا خوانده شود به معنای شبه (مانند) است، و اگر بفتحه میم و فتحه ثا خوانده شود معنای شبه (شباهت) را می دهد، و منظور از مثل که برای چیزی می آورند بیانی است که کانه آن چیز را در نظر شنونده مجسم کرده است، که این چنین بیان را استعاره تمثیلیه می گویند، مانند اینکه خدای تعالی درباره علمای یهود که به علم خود عمل نمی کردند مثل زده به چهارپائی که کتاب بر آن بار کرده باشند، می فرماید: **(مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا)** و نیز از همین باب است مثل به معنای صفت مانند آیه: **(انظر کیف ضربوا لك الامثال)** چون این در پاسخ آن تهمت

ها است که به رسول خدا ﷺ می زدند، و می گفتند: او مجنون است ، ساحر است ، کذاب است ، و امثال اینها، پس کلمه امثال در اینجا به معنای صفت است و از آنجائی که در آیه مورد بحث خدای تعالی با جمله (مستهم البساء و الضراء...) آن مثل را بیان کرده ، لاجرم باید گفت : که کلمه نامبرده معنای اول را می دهد.

مستهم البساء و الضراء...

معنای باساء و ضراء و اشاره به سنت جاریه الهی درباره همه انسانها

بعد از آنکه شوق مخاطب برای فهمیدن تفصیل اجمالی که جمله : (ولما یاتکم مثل الذین...) بر آن دلالت داشت شدید شد، با جمله مورد بحث آن را تفصیل داد، و کلمه (باساء) به معنای شدت و سختی است که از خارج نفس آدمی به آدمی وارد می شود، مانند گرفتاریهای مالی ، و جاهی ، و خانوادگی ، و نداشتن امنیتی که در زندگیش به آن نیازمند است .

و اما ضراء عبارت است از شدتی که به جان و تن انسان می رسد، مانند جراحت و قتل و مرض ، و کلمه زلزله و زلزال معنایش معروف است ، و اصل آن از ماده (ز - ل - ل) است ، که به معنای لغزیدن است ، و اگر این کلمه تکرار شده ، برای این بود که بر تکرار دلالت کند، تو گوئی زمینی که مثلاً دچار زلزله شده ، لغزشهایی پشت سر هم کرده ، و این معنا، در کلمه (صر - و صرصر)، و کلمه (صل و صلصل) و کلمه (کب و کبکب) نیز جریان دارد، و کلمه زلزال در آیه شریفه کنایه است از اضطراب و دهشت .

حقّی يقول الرسول والذین آمنوا معه ...

کلمه (يقول) به نصب لام خوانده شده و بنابراین قرائت جمله در معنای غایت و نتیجه است .

برای جملات قبل بعضی هم آن را به ضمه لام خوانده اند، و بنابراین قرائت جمله نامبرده حکایت حال گذشته است ، و هر چند هر دو معنا صحیح است ، لیکن دومی با سیاق مناسب تر است ، برای اینکه اگر جمله نامبرده غایتی باشد که جمله (زلزلوا) را تعلیل کند، آن طور که باید با سیاق مناسب نیست .

مقی نصر الله الا ان نصر الله قریب

این جمله حکایت کلام رسول و مؤمنین به آن حضرت با هم است ، و گرچه چنین کلامی از رسول خدابه ذهن می زند، که آن جناب چرا باید بگوید (یاری خدا کی می رسد)؟ ولی با در نظر گرفتن اینکه خدای تعالی قبلا به رسول و مؤمنین وعده نصرت داده بود، و مثلا فرموده بود: (ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون) و نیز فرموده بود: (کتب الله لا غلبن انا و رسلی) جمله مورد بحث هیچ به ذهن نمی زند، و اگر بنا باشد از شنیدن امثال این عبارتها یکه بخوریم باید از آیه : (حقی اذا است یئس الرسل ، و ظنوا انهم قد کذبوا، جاءهم نصرنا) باید یکه بخوریم ، که لحنش شدیدتر از لحن آیه مورد بحث است .

و نیز ظاهر آن است که جمله : (الا ان نصر الله قریب) حکایت کلام خدای تعالی باشد، نه تنمیه کلام رسول و مؤمنین با وی .
و این آیه همانطور که قبلا هم اشاره کردیم دلالت می کند بر اینکه مسأله ابتلا و امتحان در امت اسلام نیز جریان دارد، و این سنت همیشگی است .
و نیز دلالت دارد بر اینکه مثل و وصف امتهای گذشته عینا تکرار می شود، آنچه بر سر امتهای گذشته رفته است بر امت اسلام نیز خواهد رفت ، و این همان است که نامش را تکرار تاریخ و یا عود آن می گذاریم .

سوره بقره آیه 215 (درباره انفاق)

یسلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین و الاقریین و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و ما تفعلوا من خیر فان الله به علیم . (215)

ترجمه آیه

از تو می پرسند: چه اتفاق کنند بگو (اولا باید می پرسیدید که به چه کسی اتفاق کنیم در ثانی می گوئیم) هر چه اتفاق می کنید به والدین و خویشاوندان و یتام و مساکین و در راه ماندگان اتفاق کنید و از کار خیر هر چه به جای آرید بدانید که خدا به آن دانا است. (215)

بیان آیه

يسئلونك ماذا ينفقون؟ قل ما انفقتم من خير...

توضیح نکته ای که در عدم انطباق جواب به سؤال در آیه نهفته است

مفسرین گفته اند این آیه سؤال و جوابی است که جواب آن طبق اسلوب حکمت داده شده ، برای اینکه سؤال از جنس و نوع اتفاقات کرده اند، که از چه جنسی و چه نوعی اتفاق کنند، و این سؤال بی شباهت به لغو نیست ، برای اینکه هر کسی می داند که اتفاق با چه چیز انجام می شود، (با انواع مال)، پس جا داشت پرسند به چه کسی اتفاق کنیم ، و بهمین جهت سؤال ایشان را پاسخ نداده ،

جواب را از سؤال صحیحی داد که آنها نکرده بودند، یعنی بیان حال و انواع کسانی که باید به ایشان اتفاق کرد، تا هم جوابی داده باشد، و هم تعلیمشان کرده باشد که چگونه سوال کنند.

و این سخن از مفسرین سخنی است بلیغ ، الا اینکه یک چیز را نگفتند و آن این است که آیه شریفه در عین حال جنس مورد اتفاق را هم بیان کرده ، و با دو جمله بطور اجمال متعرض آن نیز شده ، اول با کلمه (من خیر)، و دوم با جمله (و ما تفعلوا من خیر فان الله به علیم...).

پس آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آن چیزی که باید انفاق شود مال است ، حال هر چه می خواهد باشد، چه کم و چه زیاد، و اینکه این عمل عمل خبری است ، و خدا بدان آگاه است ، و لیکن ایشان باید می پرسیدند به چه کسی انفاق کنند، و مستحق انفاق را بشناسند، و مستحقین انفاق عبارتند از والدین ، و اقربا، وایتام ، و مساکین ، و ابن السبیل .

رد وجوه نادرست که در مورد عدم تطابق سؤ ال و جواب در آیه گفته شده

است

و از سخنان عجیب و غریب ، گفتار بعضی از مفسرین است که گفته اند: مراد از کلمه (ما) در جمله (ما ینفقون) پرسش از ماهیت نیست ، چون استعمال (ما) در ماهیت یک اصطلاح منطقی است ، که نباید یک جمله عربی و مخصوصا جمله قرآنی را که فصیح ترین کلام و بلیغ ترین کلمات عربی است با اصطلاح منطقی معنا کنیم ، بلکه کلمه نامبرده سؤ ال از کیفیت انفاق است ، که به چه صورت این عمل را انجام دهند؟ و مال را در چه محلی مصرف کنند؟ در پاسخ فرموده در این مصارف خرج کنید، پس جواب مطابق سؤ ال است ، نه آنطور که علمای بلاغت گفته اند.

نظیر این سخن بلکه غریب تر از آن گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: هر چند سؤ ال بلفظ (ما) آمده ، الا اینکه مقصود سؤ ال از کیفیت است ، چون همه می دانند که آنچه انفاق می شود مال است ، نظیر آیه : **(قالوا ادع لنا ربك یبین لنا ماهی ان البقر تشابه علينا)**، که در سؤ ال خود کلمه (ما) را آورده اند، با اینکه بنی اسرائیل می دانستند گاو چیست ، و چه صفتی دارد، و ما نمی توانیم کلمه (ما هی) را حمل بر سؤ ال از ماهیت کنیم ، ناگزیر باید بگوئیم سؤ ال از

صفاتی است که گاو مورد نظر را از گاوهای دیگر جدا کند، و به همین جهت جواب را مطابق سؤال داد و فرمود: **(قال انه يقول انها بقره لا ذلول ...)**.

امر بر این مفسرین مشتبه شده و خیال کرده اند وقتی کلمه (ما) در لغت وضع نشده برای سؤال از ماهیت، که یک اصطلاح منطقی است،

و معنایش سؤال از جنس قریب و فصل قریب است، پس حتما وضع شده برای سؤال از کیفیت، در حالی که هیچ ملازمه میان این دو نیست، تا کسی بتواند در سؤال از مستحقین اتفاق بپرسد: (ما ذا انفق چه اتفاق کنم) و منظورش این باشد که به چه کسی اتفاق کنم، و در جوابش گفته شود: به والدین و اقربا، چون اینگونه سؤال کردن از روشن ترین موارد غلط حرف زدن است.

بلکه کلمه (ما) وضع شده است برای سؤال از مشخصاتی که مورد سؤال را معرفی کند، حال چه اینکه این تعریف با حد و ماهیت باشد، و چه با خواص و اوصاف پس معنای این کلمه اعم از اصطلاح منطقی ها است، نه اینکه مغایر آن باشد و تنها وضع شده باشد برای سؤال از کیفیت چیزی، و از همینجا معلوم می شود که در آیه شریفه: **(يٰبِیْنَ لَنَا مَا هِیَ)**، و پاسخ **(انها بقره لا ذلول)** سؤال و جوابی مطابق با اصل لغت واقع شده، و در آنجا نیز خواسته اند گاو مورد نظر را با مشخصاتش تعریف کند، و موسی (علیه السلام) در پاسخ همین کار را کرد. و اما اینکه گفتند از آنجا که ماهیت گاو معلوم بوده ناگزیریم کلمه (ما) را حمل بر سؤال از کیفیت گاو کنیم، نه از ماهیت آن، خطائی است که روشن تر از آن خطائی نیست، چون صرف این جهت باعث نمی شود که کلمه نامبرده معنای وضعی و لغویش تغییر کند.

گفتار دیگری که غرابت کمتری از گفتار مفسر قبلی ندارد، این است که بعضی گفته اند: سؤال از هر دو جهت بوده، هم از اینکه چه اتفاق کنند و هم از

اینکه کجا اتفاق کنند، ولی یکی از دو سؤال حذف شده و تنها یکی ذکر شده است، چون از جواب فهمیده می شود که یکی حذف شده، و خطا بودن این حرف برای خواننده روشن است.

و به هر حال جای هیچ شکی نیست، در اینکه در آیه شریفه به جای پاسخ اصلی پاسخی دیگر داده شده، تا بفهماند که سؤال سؤالی درست نبوده، باید می پرسیدند به چه کسی اتفاق کنیم، و گرنه جواب این سؤال که چه چیز را باید اتفاق کرد بسیار روشن است، و سؤال از آن بیجا است، و اینکه در پاسخ به معنای دیگر توجه داد، برای همین بود که بفهماند سؤال صحیح چیست،

مواردی از آیات قرآنی که در آنها یکی از فنون بلاغت که انتقال از مطلبی به مطلب دیگر است به کار رفته است

و این عمل یعنی برگرداندن وجهه کلام به جائی دیگر در قرآن کریم بسیار است ، و این خود از لطیف ترین بیاناتی است که جز در قرآن در هیچ کلامی دیگر یافت نمی شود، مانند آیه شریفه : و مثل (الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء)، و آیه شریفه :

(مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ریح فيهاصر)، و آیه شریفه : (مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل) و آیه شریفه : (يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم) و آیه شریفه : (قل ما اسئلكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا) و آیه شریفه : (سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين) و آیاتی دیگر نظیر اینها. و ما تفعلوا من خير فان الله به عليم...

در این جمله اتفاق در جمله قبل به کلمه (خير) تبدیل شده ، همچنانکه در اول آیه مال به کلمه (خير) تبدیل شده بود، و این برای اشاره به این نکته است که اتفاق چه کم و چه زیادش عملی پسندیده و سفارش شده است ، و لیکن در عین حال باید چیزی باشد که مورد رغبت و علاقه باشد همچنانکه قرآن کریم فرموده : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون).

و نیز فرموده : (ياايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ، و مما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخديه الا ان تغمضوا فيه).

و نیز اشاره باشد به اینکه اتفاق باید به صورتی زشت و شر نباشد، مانند اتفاق توأم با منت و اذیت، همچنانکه در جای دیگر به این نکته تصریح کرده می فرماید: **(ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى)** و نیز فرموده: **يسئلونك ما ذا ينفقون قل العفو).**

بحث روایتی

(در ذیل آیه شریفه مذکوره و شاءن نزول آن)

در درالمنثور از ابن عباس روایت کرده که گفت: من هیچ مردمی ندیدم که بهتر از اصحاب محمد ﷺ باشند، چه به جز سیزده مسأله از او نپرسیدند، تا آن جناب از دنیا رفت، و همه آن سوالات در قرآن هست، از آن جمله است آیه: **(يسئلونك عن الخمر والميسر)**، و **(يسئلونك عن الشهر الحرام)**، و **يسئلونك عن اليتامى**، و **يسئلونك عن المحيض**، و **يسئلونك عن الانفال**، و **يسئلونك ما ذا ينفقون**)، و خلاصه از آن جناب نپرسیدند مگر چیزی را که به حالشان سود داشت. در مجمع البیان در ذیل آیه نامبرده گفته است: درباره عمرو بن جموح - که پیرمردی سالخورده و ثروتمند بود - نازل شده، که پرسید: یا رسول الله به چه چیز صدقه دهم، و به چه کسی دهم؟ خدای تعالی در پاسخ این آیه را فرستاد.

مؤلف: این حدیث را در درالمنثور از ابن منذر از ابن حیان روایت کرده، و گفتند: ایشان روایت را ضعیف دانسته اند، ولی ما می گوئیم علاوه بر آن با مضمون آیه هم منطبق نیست، چون در آیه تنها یک سؤال آمده آنهم سؤال از اینکه چه چیز اتفاق کنند، و سخنی از اینکه به چه کسی اتفاق کنند نیامده.

ونظیر این روایت در عدم انطباق با آیه روایتی است که باز در المنثور از ابن جریر، و ابن منذر، از ابن جریح آورده که گفت: مؤمنین از رسول خدا

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرسیدند اموال خود را به چه مصرفی برسانند؟ این آیه نازل شد، که
 (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ؟ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ...)، و این آیه مربوط به صدقات
 مستحبی است و زکات غیر اینها است .

باز نظیر آن در ضعف و عدم انطباق با آیه روایتی است که در الدر المنثور از
 سدی نقل کرده که گفت : روزی که آیه نازل شد هنوز زکات واجب نشده بود و
 این آیه مربوط به مخارجی است که افراد برای خانواده خود می کنند، و
 صدقاتی مؤلف : نسبت بین آیه زکات که می فرماید: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) و
 بین این آیه نسبت ناسخ و منسوخ نیست مگر اینکه معنای نسخ چیز دیگری
 باشد.

سوره بقره ، آیات 218 216

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ
 لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. (216)
 يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدْعُنَ سَبِيلَ اللَّهِ وَكَفَر
 بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَأَخْرَاجَ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا
 يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ أَنْ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ
 دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
 النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (217) أَنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (218)

ترجمه آیات

قتال بر شما واجب شده در حالی که آن را مکروه می دارید و چه بسا
 چیزها که شما از آن کراهت دارید در حالی که خیرتان در آن است و چه بسا
 چیزها که دوست می دارید در حالی که شر شما در آن است و خدا خیر و شر
 شما را می داند و خود شما نمی دانید. (216)

از تو از ماه حرام و قتال در آن می پرسند بگو قتال در ماه حرام گناهی بزرگ است ولی جلوگیری مشرکین از راه خدا و کفر به آن و جلوگیری از رفتن شما به مسجد الحرام و بیرون کردنشان مؤمنین را از آنجا نزد خدا گناه بزرگتری است

چون فتنه است و فتنه جرمش از قتل بزرگتر است و این مشرکین لایزال با شما قتال می کنند به این امید که اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد اینگونه افراد اعمال نیکشان بی اجر شده در دنیا و آخرت از آن بهره مند نمی شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاویداند. (217)

کسانی که ایمان آوردند و کسانی که مهاجرت کردند و در راه خدا جهاد نمودند آنان امیدوار رحمت خدا باشند که خدا غفور و رحیم است. (218)

بیان آیات

کتب علیکم القتال وهو کره لکم ...)

کتابت همانطور که مکرر گذشت ظهور در واجب شدن دارد، البته اگر کلام در زمینه تشریع باشد، و امام اگر زمینه کلام تکوین باشد، و در چنین زمینه ای مثلاً بفرماید: (کتب الله)، آن وقت معنای راندن قضا را می دهد.

و چون زمینه گفتار مسأله تشریع است کلمه (کتب) معنای (واجب شد) را می دهد، پس آیه دلالت دارد بر اینکه جنگ و قتال بر تمامی مؤمنین واجب است، چون خطاب متوجه مؤمنین شده، مگر کسانی که دلیل آنها را استثنا کرده باشد، مانند آیه: (لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج، ولا علی المریض حرج) و آیات و ادله دیگر.

و در آیه مورد بحث نفرمود: (کتاب الله) خدا بر شما واجب کرد، بلکه فرمود (کتب) بر شما واجب شد، و این بدان جهت است که در ذیل آن دارد (و هو کره لکم)، و در چنین مقامی نام خدا بردن و فاعل را معرفی کردن نوعی هتک حرمت خداست، و تعبیر به صیغه مجهول نام خدای عزاسمه را از سبکی و استخفاف حفظ می کند، چون در آیه فرمانی صادر شده که مورد کراهت مؤمنین است. و کلمه (کره) به ضمه کاف به معنای مشقتی است که انسان از درون خود احساس کند حال چه از ناحیه طبع باشد و یا از ناحیه ای دیگر و کلمه (کره) با فتحه کاف به معنای مشقتی است که از خارج به انسان تحمیل شود، مثل اینکه انسانی دیگر او را به کاری که نمی خواهد مجبور سازد، و در قرآن کریم آمده: (لا یحِل لکم ان ترثوا النساء کرها) و نیز آمده: (فقال لها وللارض ائتیا طوعا او کرها).

و اما اینکه چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده؟ یا از این جهت است که در جنگ جانها در خاطر قرار می گیرد، و حداقل خستگی و کوفتگی دارد و ضررهای مالی به بار می آورد، و امنیت و ارزانی ارزاق و آسایش را سلب می کند، و از این قبیل ناراحتی ها که مورد کراهت انسان در زندگی اجتماعی است به دنبال دارد.

آری اینگونه ناملازمات طبعاً بر مؤمنین هم شاق است، هر چند خدای سبحان مؤمنین را در کتاب خود مدح کرده و فرموده: در میان آنان افرادی هستند که در ایمانشان صادقند، و آنچه می کنند جدی و سودمند است، لیکن در عین حال طایفه ای از ایشان را مذمت می کند که در دلهایشان انحراف و لغزش هست، و این معنا با مراجعه به آیات مربوطه به جنگ بدر و احد و خندق و غزوات دیگر کاملاً به چشم می خورد.

و معلوم است مردمی که مشتمل بر هر دو طایفه هستند. و بلکه اکثریت آنها را طایفه دوم تشکیل می دهد. وقتی مورد خطاب قرار گیرند، صحیح است که صفت اکثر آنان را به همه آنان نسبت داد، و گفت: (قتال مکروه شما است)، البته این وجه اول بود.

و یا از این جهت بوده که مؤمنین به تربیت قرآن بار آمده اند، و عرق شفقت و رحمت بر تمامی مخلوقات در آنان شدیدتر از دیگران است، تربیت شدگان قرآن حتی از آزار یک مورچه هم پرهیز دارند، و نسبت به همه خلائق راءفت و مهر دارند، چنین کسانی البته از جنگ و خونریزی کراهت دارند، هر چند دشمنانشان کافر باشند، بلکه دوست دارند با دشمنان هم به مدارا رفتار کنند، و آمیزشی دوستانه داشته باشند، و خلاصه با عمل نیک و از راه احسان آنان را به سوی خدا دعوت نموده، و به راه رشد و در تحت لوای ایمان بکشانند، تا هم جان برادران مؤمن شان به خطر نیفتد، و هم کفار با حالت کفر هلاک نشوند و در نتیجه برای ابد بدبخت نگردند.

چون مؤمنین اینطور فکر می کردند، خدای سبحان در آیه مورد بحث به ایشان فهمانید که اشتباه می کنند، چون خدائی که قانونگذار حکم قتال است، خوب می داند که دعوت به زبان و عمل، در کفاری که دچار شقاوت و خسران شده اند هیچ اثری ندارد، و از بیشتر آنان هیچ سودی عاید دین نمی شود، نه به درد دنیای کسی می خورند، نه به درد آخرت. پس اینگونه افراد در جامعه بشریت عضو فاسدی هستند که فسادشان به سایر اعضا هم سرایت می کند، و هیچ علاجی به جز قطع کردن، و دور افکندن ندارند. این وجه هم برای خود وجهی است.

و این دو وجه هر چند هر دو می توانند جمله : (و هو کره لكم) را توجیه کنند، و لیکن وجه اول به نظر با آیات عتاب مناسب تر است ، علاوه بر اینکه تعبیر در جمله : (کتب علیکم القتال) هم به بیانی که گذشت که چرا به صیغه مجهول آمده مؤید وجه اول است .

وعسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لكم ...

چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده ؟

در سابق گذشت که کلمات (عسی) و (لعل) و امثال آن در کلام خدای تعالی در همان معنای امیدواری استعمال شده ، لیکن لازم نیست که امید قائم به خود گوینده یعنی خدای تعالی باشد،

تا اشکال شود امید نسبت به جاهل از آینده است ، و در خدا معنا ندارد، بلکه کافی است که قائم به مخاطب یا در مقام مخاطب باشد، پس اگر خدای سبحان هم می فرماید (امید است چنین و چنان شود)، نه از این جهت است که خود او امید دارد، بلکه به این عنایت است که مخاطب و یا شنونده امیدوار شود.

وجه تکرار کلمه عسی در آیه شریفه (و عسی ان تکرهوا)

و تکرار کلمه (عسی) در آیه شریفه برای این است که مؤمنین از جنگ کراهت داشتند، و علاقمند به صلح و سلم بودند، خدای سبحان خواست تا ارشادشان کند بر اینکه در هر دو جهت اشتباه می کنند، توضیح اینکه اگر می فرمود: **(عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم، او تحبوا شیئا و هو شر لکم)** معنایش این می شد که ملاک کار کراهت و محبت شما نیست، چون بسا می شود که این کراهت و محبت به چیزی تعلق می گیرد که واقعیت ندارد، و این سخن را به کسی می گویند که یک بار اشتباه کرده باشد مثلا تنها از دیدن زید کراهت داشته و اما کسی که دوبار خطا کرده یکی اینکه از دیدن اشخاص کراهت ورزیده، و یکی هم اینکه دوستدار گوشه گیری و تنهایی شده، در برابر چنین کسی بلاغت در گفتار ایجاب می کند به هر دو خطایش اشاره شود، و گفته شود تو نه در کراهت از معاشرت راه درست را پیش گرفته ای، و نه در علاقه ات به گوشه گیری زیرا **(عسی ان تکره شیئا و هو خیر لک و عسی- ان تحب شیئا و هو شر لک)**، چه بسا از چیزی بدت آید که برای خوب باشد و چه بسا به چیزی علاقمند باشی و برای بد باشد) برای اینکه تو جاهل هستی، و خودت به تنهایی نمی توانی به حقیقت امر برسی.

در آیه مورد بحث هم مؤمنین چنین وضعی داشتند، هم از قتال کراهت داشتند، و هم بطوریکه جمله **(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم)** نیز اشاره دارد، به سلم و صلح علاقمند بودند، لذا خداوند خواست ایشان را به هر دو اشتباهشان واقف سازد، با دو جمله مستقل یعنی **(عسی ان تکرهوا...)** و **(عسی ان تحبوا...)** مطلب را بیان فرمود.

والله يعلم وانتم لا تعلمون

این جمله بیان خطای ایشان را تکمیل می کند، چون خدای تعالی خواسته است در بیان این معنا راه تدریج را بکار ببندد تا ذهن مؤمنین یکه نخورد، لذا در بیان اول تنها احتمال خطا را در ذهنشان انداخت ، و فرمود درباره هر چه کراهت دارید احتمال بدهید که خیر شما در آن باشد. و درباره هر چه علاقمندید احتمال بدهید که برایتان بد باشد، و بعد از آنکه ذهن مؤمنین از افراط دور شد، و حالت اعتدال به خود گرفته به شک افتاد، قهرا جهل مرکبی که داشت زایل شد، و در چنین حالتی دوباره روی سخن را متوجه آنان کرده فرمود: این حکم یعنی حکم قتال که شما از آن کراهت دارید حکمی است که خدای دانای به حقایق امور تشریع کرده ، و آنچه شما آگهی دارید و می بینید هر چه باشد مستند به نفس شما است ، که بجز آنچه خدا تعلیمش داده علمی ندارد،

و از حقایق بیشتری آگاه نیست . پس ناگزیر باید در برابر دستورش تسلیم شوید.

و این آیه شریفه در اثبات علم علی الاطلاق برای خدا، و نفی آن از غیر خدا مطابق سایر آیاتی است که دلالت بر معنا دارد، مانند آیه شریفه : (ان الله لا یخفی علیه شیء) و آیه شریفه : (ولا یحیطون بشیء من علمه ، الا بما شاء) و ما در تفسیر آیه : (وقاتلوا فی سبیل الله) پاره ای مطالب درباره جنگ و قتال گذراندیم بدانجا نیز مراجعه شود.

یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه

سؤال درباره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن

این آیه شریفه از قتال در ماه های حرام منع و مذمت می کند، و می فرماید: این کار جلوگیری از راه خدا و کفر است، و این را هم می فرماید که با این حال بیرون کردن اهل مسجد الحرام از آنجا جرم بزرگتری است نزد خدا، و بطور کلی فتنه از آدم کشی بدتر است.

می خواهد اعلام بدارد این سؤال که آیا جنگ در ماه های حرام جایز است یا نه؟ به دنبال حادثه ای بوده که چنین سؤال را ایجاب می کرده، و قبلاً قتلی البته اشتباهاً واقع شده بوده. چون در آخر آیات هم می فرماید: **(ان الذين آمنوا، و الذين هاجروا، و جاهدوا في سبيل الله، اولئك يرجو رحمت الله، و الله غفور رحيم...)**، و با جمله خدا غفور و رحیم است می فهماند بعضی از مهاجرین قتلی مرتکب شده، و به ناچار مهاجرت کرده بودند و کفار همین جرم را مایه جنجال قرار داده بودند، و این قرائن داستان عبد الله بن جحش و اصحابش را که در روایات آمده تاءیید می کند.

قل قتال فيه كبير، و صد عن سبيل الله، و المسجد الحرام... کلمه (صد) به معنای جلوگیری و یا برگرداندن است، و مراد از سبیل الله عبادت ها و مخصوصاً مراسم حج است، و ظاهراً ضمیر در کلمه (به) به سبیل بر می گردد، در نتیجه مراد از کفر نامبرده کفر عملی است نه کفر اعتقادی، و کلمه (المسجد الحرام) عطف است بر کلمه **(سبیل الله)**، و در نتیجه معنا چنین می شود که قتال در مسجد الحرام صد از سبیل الله، و صد از مسجد الحرام است.

این آیه دلالت می کند بر حرمت قتال در شهر حرام، و بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه بوسیله آیه: **(فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)** نسخ شده ولی درست نیست، به همان دلیلی که در تفسیر آیات قتال گذشت.

واخراج اهله منه اكبر عندالله و الفتنة اكبر من القتل ...

یعنی این عملی که مشرکین مرتکب شدند و رسول خدا و مؤمنین به وی را که همان مهاجرین باشند از مکه که زادگاه ایشان بود بیرون کردند، از قتال در مسجد الحرام بزرگتر است، و آزار و شکنجه هائی که مشرکین درباره مسلمانان روا داشته، و نیز دعوت به کفرشان از یک قتلی که از سوی مسلمانان رخ داده بزرگتر است، پس مشرکین حق ندارند مؤمنین را ملامت کنند، با اینکه آنچه خود کرده اند بزرگتر است از خلافتی که مؤمنین را به خاطر آن ملامت می کنند، علاوه بر این که آنچه مؤمنین کردند و در شهر حرام یک مشرک را کشتند، به خاطر خدا و به امید رحمت خدا کردند. و خدا هم آمرزگار رحیم است.

ولا يزالون يقاتلونكم ...

کلمه (حتی) برای تعلیل است، و معنای (لیردوكم) را می دهد (و من یرتد منكم عن دینه ...).

این جمله تهدیدی است علیه مرتدین، یعنی کسانی که از دین اسلام برگردند، به اینکه اگر چنین کنند عملشان حبط می شود، و تا ابد در آتش خواهند بود.

گفتاری پیرامون حبط

معنا و آثار حبط اعمال و بیان اینکه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادی و معیشتی است)

کلمه حبط به معنای باطل شدن عمل، و از تءاثر افتادن آن است، و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده، از آن جمله فرموده: (لئن اشرکت لیحبطن عملك، و لتكونن من الخاسرين).

و نیز فرموده : (ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله ، و شاقوا الرسول ، من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا، و سيحبط اعمالهم ، يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ، و لا تبطلوا اعمالكم .

و ذیل همین آیه سوره محمد که میان کفار و مؤمنین مقابله انداخته ، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده ، و به اینان می فرماید زنهار مواظب باشید عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اینکه حبط به معنای بطلان عمل است ، همچنانکه از آیه : (و حبط ما صنعوا فيها، و باطل ما كانوا يعملون) نیز این معنا استفاده می شود و قریب به آن آیه : (وقدمنا الى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا) است .

و سخن کوتاه اینکه کلمه (حبط) به معنای باطل شدن عمل و از تاءثر افتادن آن است ، بعضی گفته اند: اصل این کلمه از حبط با حرکت است ، یعنی با فتحه حا و با، و حبط به معنای پرخوری حیوان است ، بطوریکه شکمش باد کند، و گا هی منجر به هلاکتش شود.

و آنچه خدای تعالی درباره اثر حبط بیان کرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت است ، پس حبط ارتباطی با اعمال دارد، از جهت اثر آخرتی آنها، آری ایمان بخدا همانطور که زندگی آخرت را پاکیزه می کند زندگی دنیا را هم پاکیزه می سازد، همچنانکه قرآن کریم فرمود: (من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن ، فلنحیینه حیوة طيبة و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون).

این بود معنای کلمه حبط، حال ببینیم چگونه اعمال کفار و مخصوصا مرتدین در دنیا و آخرت حبط می شود؟ و ایشان زیانکار می گردند؟ اما زیانکاریشان در دنیا که بسیار روشن است .

و هیچ ابهامی در آن نیست برای اینکه قلب کافر و دلش به امر ثابتی که همان خدای سبحان است بستگی ندارد، تا وقتی به نعمتی می رسد نعمت را از ناحیه او بداند، و خرسند گردد، و چون به مصیبتی می رسد آن را نیز از ناحیه خدا بداند، و دلش تسلی یابد، و نیز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز کند، به خلاف مؤمن که در همه این مراحل زندگی دلش به جائی بستگی دارد.

و خدای تعالی در این مقایسه می فرماید: **(او من کان میتا فاحیناه ، وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس ، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟) و مؤمن را در زندگی دنیا نیز دارای نور و حیات خوانده و کافر را مرده و بی نور، و نظیر آن آیه : (فمن اتبع هدای فلا یضل ولا یشقی ، و من اعرض عن ذکر فی فان له معیشتة ضنکا، و نحشره یوم القیمة اعمی).**

که از راه مقابله می فهمیم زندگی مؤمن و معیشتش فراخ و وسیع و قرین با سعادت است .

و همه این مطالب و علت سعادت و شقاوت را در یک جمله کوتاه جمع کرده و فرموده : **(ذلک بان الله مولی الذین آمنوا، و ان الکافرین لا مولی لهم).**

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالی که حبط می شود، مطلق کارهائی است که انسان به منظور تاءمین سعادت زندگی خود انجام می دهد، نه خصوص اعمال عبادتی ، و کارهائی که نیت قربت لازم دارد، و مرتد، آنها را در حال ایمان ، و قبل از برگشتن به سوی کفر انجام داده ، علاوه بر دلیل گذشته ، دلیل دیگری که می رساند: مراد از عمل ، مطلق عمل است ، نه تنها عبادت ، این است که : دیدید حبط را به کفار و منافقین هم نسبت داده ، با اینکه کفار عبادتی ندارند، و در این باره فرموده : **(یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم و یتبث اقدامکم ، و الذین کفروا فتنعسا لهم و اضل اعمالهم ، ذلک بانهم کرهوا ما انزل الله ، فاحبط اعمالهم).**

و نیز می فرماید: (ان الذين يكفرون بايات الله ، و يقتلون النبيين بغير حق ،
و يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس ، فبشرهم بعذاب اليم ، اولئك الذين
حبطت اعمالهم في الدنيا و الاخره و ما لهم من ناصرين) و آیاتی دیگر.

بی اساس بودن نظام در این که آیا اعمال شخص مرتد تا حین مرگ باقی است یا به محض ارتداد حبط می شود

پس حاصل آیه مورد بحث مانند سایر آیات حبط این است که کفر و ارتداد باعث آن می شود که عمل از این اثر و خاصیت که در سعادت زندگی دخالته داشته باشد می افتد، همچنانکه ایمان باعث می شود، به اعمال آدمی حیاتی و جانی می دهد، که به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمی می دهد، حال اگر کسی باشد که بعد از کفر ایمان بیاورد، باعث شده که به اعمالش که تاکنون حبط بود حیاتی ببخشد، و در نتیجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند، و اگر کسی فرض شود که بعد از ایمان مرتد شده باشد، تمامی اعمالش می میرد، و حبط می شود، و دیگر در سعادت دنیا و آخرت وی اثر نمی گذارد، و لیکن هنوز امید آن هست که تا نمرده به اسلام برگردد، و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمی شده، و شقاوتش قطعی می گردد.

از اینجا روشن می شود که بحث و نزاع در اینکه آیا اعمال مرتد تا حین مرگ باقی است و در هنگام مرگ حبط می شود، یا از همان اول ارتداد حبط می شود بحثی است باطل و بیهوده .

توضیح اینکه بعضی قائل شده اند، به اینکه اعمالی که مرتد قبل از ارتداد انجام داده، تا دم مرگش باقی است، اگر تا آن لحظه به ایمان خود برنگردد آن وقت حبط می شود، و به این آیه استدلال کرده که می فرماید: **(وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)** و چه بسا آیه: **(وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ الدِّينِ الْمُنْكَرِ)** هم آن را تاءید کند، چون این آیه نیز حال کفار در هنگام مرگ را بیان می کند و

نتیجه این نظریه آن است که اگر مرتد در دم مرگ به ایمان سابق خود برگردد، صاحب اعمال سابق خود نیز می شود، ودست خالی از دنیا نمی رود. بعضی دیگر قائل شده اند به اینکه به محض ارتداد اعمال صالح آدمی باطل می شود، و دیگر بر نمی گردد،

هر چند که بعد از ارتداد دوباره به ایمان برگردد، بلکه بعد از ایمان بار دومش می تواند تا دم مرگ اعمال صالحی انجام دهد، و آیه شریفه که قید مرگ را آورده منظورش بیان این جهت است، که تمامی اعمال که تا دم مرگ انجام داده حبط می شود.

و ما گفتیم اصلاً جائی برای این بحث نیست، چون اگر در آنچه ما گفتیم دقت کنی متوجه می شوی که آیه شریفه در صدد بیان این معنا است که تمامی اعمال و افعال مرتد از حیث تاءثر در سعادتش باطل می شود.

بررسی مسئله تاءثیر اعمال نیک و بد در یکدیگر (احباط و تکفیر)

در اینجا مسأله دیگری هست که تا حدی ممکن است آن را نتیجه بحث در حبط اعمال دانست، و آن مسأله احباط و تکفیر است، و آن عبارت است از اینکه آیا اعمال در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را باطل می کنند، و یا نه بلکه حسنات حکم خود، و اثر خود را دارند، و سیئات هم حکم خود و اثر خود را دارند، البته این از نظر قرآن مسلم است که حسنات چه بسا می شود که اثر سیئات را از بین می برد، چون قرآن در این باره تصریح دارد.

بعضی از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده اند، و گفته اند: اعمال یکدیگر را باطل می سازند، و آنگاه این علما در بین خود اختلاف کرده، بعضی گفته اند: هر گناهی حسنه قبل از خود را باطل می کند، و هر حسنه ای سیئه قبل

از خود را از بین می برد، و لازمه آن حرف آن است که انسان یا تنها حسنه
برایش مانده باشد، و یا تنها سیئه .

و بعضی دیگر گفته اند: میان حسنات و سیئات موازنه می شود، به این معنا
که از حسنات و سیئات هر کدام بیشتر باشد، به مقدار آنکه کمتر است از آنکه
بیشتر است کم می شود، تا بقیه بیشتر بدون منافی باقی بماند، و لازمه این دو
قول این است که برای هر انسانی از اعمال گذشته اش بجز یک قسم نمانده
باشد، یا حسنه به تنهایی ، و یا سیئه به تنهایی و یا اینکه هر دو با هم مساوی
بوده ، و تساقط کرده اند، و هیچ چیزبرایش نمانده باشد.

و این درست نیست ، زیرا اولاً از ظاهر آیه : **(وآخرن اعترف وا بذنوبهم،
خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، عسى الله ان يتوب عليهم ، ان الله غفور رحيم)**
بر می آید که اعمال چه حسنات و چه سیئات ، باقی می ماند، و تنها توبه خدا
سیئات را از بین می برد، و تحابط به هر معنائی که تصورش کنند با این آیه نمی
سازد.

و ثانياً خدای تعالی در مسأله تاءثر اعمال همان روشی را دارد که عقلا در
اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازات است ، که کارهای نیک را جدا
پاداش می دهند، و کارهای زشت را جداگانه کیفر، مگر در بعضی از گناهان که
باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می شود، که در این موارد تعبیر به
حبط عمل می کنند، و آیات در اینکه روش خدا این است بسیار زیاد است ، و
حاجتی به آوردن آنها نیست .

بعضی دیگر گفته اند: نوع اعمال محفوظند، و هریک از اعمال اثر خود را
دارد چه حسنه و چه سیئه .

بله چه بسا می شود که حسنه سیئه را از بین می برد همچنانکه فرمود: **(يا
ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا، و يكفر عنكم سياتكم).**

و نیز فرموده: (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) و نیز فرموده: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم).

بلکه بعضی از اعمال گناه را مبدل به حسنه می کند، همچنانکه فرمود: (الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات).

در اینجا مسأله دیگری هست که اصل و بنیان آن دو مسأله است، و آن این است که ببینیم مکان و زمان این جزا و استحقاق آن کجا و چه وقت است؟ بعضی گفته اند: هنگام عمل، بعضی دیگر گفته اند: حین مرگ و بعضی دیگر گفته اند: عالم آخرت است، بعضی هم گفته اند هنگام عمل است به موافات، به این معنا که اگر آن حالی را که در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نیست مگر آنکه خدا بداند که سرانجام حال او چیست، و بر چه حالی مستقر می شود، در نتیجه، همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود برایش نوشته می شود.

صاحبان این اقوال هر یک برای گفته خود استدلال به آیاتی متناسب با آن کرده اند، چون بعضی از آیات هستند که مناسب با یکی از این اوقات و منطبق با آن می شود، البته گاهی به وجوه عقلیه ای که برای خود ترکیب و تلفیق کرده اند استدلال نموده اند.

مسئله اصلی در مبحث احباط و تکفیر، زمان و مکان استحقاق جزائی اعمال است

ولی آنچه جا دارد گفته شود: این است که اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تکفیر و مسائلی نظیر اینها راه نتیجه اعمال را که در تفسیر آیه: (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها...)، بیان شد پیش بگیریم، لازمه آن راه این است که بگوئیم نفس و جان انسانی مادام که متعلق به بدن است

جوهری است دارای تحول که قابلیت تحول را هم در ذات خود دارد، و هم در آثار ذاتش، یعنی آن صورتهائی که از او صادر می شود، و نتایج و آثار سعیده و شقیه قائم به آن صورتهای است.

بنابراین وقتی حسنه ای از انسان صادر می شود، در ذاتش صورت معنویه ای پیدا می شود، که مقتضی آن است که متصف به صفت ثواب شود، و چون گناهی از او سر می زند صورت معنویه دیگری در او پیدا می شود که صورت عقاب قائم بدان است، چیزی که هست ذات انسان از آنجائی که گفتیم متحول و از نظر حسنات و سیئاتی که از او سر می زند در تغیر است، لذا ممکن است صورتی که در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتی مخالف آن شود، این است وضع نفس آدمی، و همواره در معرض این دگرگونی هست تا مرگش فرا رسد، یعنی نفس از بدن جدا گشته، از حرکت و تحول (حرکت از استعداد پیه فعلیت و تحول از صورتی به صورتی دیگر) بایستد.

در این هنگام است که صورتی و آثاری ثابت دارد، ثابت یعنی اینکه دیگر تحول و دگرگونی نمی پذیرد، مگر از ناحیه خدای تعالی، یا به آمرزش و یا شفاعت به آن نحوی که در سابق بیان کردیم.

و همچنین اگر در مسأله ثواب و عقاب مسلک مجازات را به آن جور که در گذشته بیان کردیم اختیار کنیم، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سیئه و اطاعت و معصیت نسبت به تکالیف الهیه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال یک انسان اجتماعی از جهت تکالیف اجتماعی و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود.

و ما می بینیم عقلا به مجرد اینکه فعلی از فاعلش سرزد، اگر فعل خوبی باشد شروع می کنند به مدح او، و اگر بد باشد می پردازند به مذمت و ملامتش

ولی این معنا را هم در نظر دارند که مدح و ذمشان دائمی نمی تواند باشد، چون ممکن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنکه فعلا مستحق مدح است در آینده مستحق مذمت و آنکه فعلا مستحق مذمت است در آینده مستحق مدح شود.

پس عقلا هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بکار می زنند، و لیکن بقای آن دو را مشروط به این می دانند که فاعل عملی بر خلاف آنچه کرده بود نکند، و تنها کسی را مستحق مدح ابدی و یا مذمت همیشگی می دانند، که یقین کنند وضع او عوض نمی شود، و این یقین وقتی حاصل می شود که فاعل دستش از عمل کوتاه شود، یا به اینکه بمیرد و یا حداقل دیگر استعداد پزنده ماندن نداشته باشد، چنین کسی را اگر فاعل عمل نیکی بوده مستحق ستایش دائمی، و اگر مرتکب جنایتی شده سزاوار مذمت دائمی می دانند.

از اینجا معلوم شد که همه آن اقوالی که در مسائل نامبرده نقل کردیم، اقوالی باطل و منحرف از حق بود، برای اینکه بنای بحث را بر اساسی گذاشته بودند که اساسی و درست نبود. و معلوم شد که اولاً حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مستحق ثواب و یا عقاب می شود، و لیکن این است حقایقش دائمی نیست، ممکن است دستخوش دگرگونی بشود، و وقتی از معرض دگرگونی در می آید که دیگر عملی از او صادر نشود، یعنی بمیرد.

و ثانيا در مسأله حبط شدن به وسیله کفر و امثال آن، حق این است که حبط هم نظیر است حقایق اجر است، که به مجرد ارتکاب گناه می آید، ولی

همواره در معرض دگرگونی هست تا روزی که صاحبش بمیرد، آن وقت یک طرفی می شود.

و ثالثا حبط همانطور که در اعمال اخروی هست در اعمال دنیوی هم جریان می یابد.

و رابعا فرض تحابط یعنی حبط طرفینی در اعمال ، و اینکه یک عمل عمل دیگر را حبط کند، و دومی هم اولی را حبط کند، فرضیه ای است باطل ، به خلاف تکفیر و امثال آن .

گفتاری پیرامون احکام اعمال از حیث جزا

یکی از احکام اعمال آدمی این است که پاره ای از گناهان حسنات دنیا و آخرت را حبط می کند، مانند ارتداد که آیه شریفه : (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...) آنرا باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت معرفی کرده ، و یکی دیگر کفر است کفر به آیات خدا و عناد به خرج دادن نسبت به آنکه آن نیز به حکم آیه : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ ، وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ، أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِأَعْثَ حَبِطَ أَعْمَالٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) .

اشاره به اعمال نیک و بدی که به انحاء مختلف در یکدیگر اثر می گذارد

و همچنین در مقابل آن دو گناه بعضی از اطاعتها و اعمال نیک هست ، که اثر گناهان را هم در دنیا محو می کند و هم در آخرت ، مانند اسلام و توبه ، به دلیل آیه شریفه : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ ، لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ، وَانِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ ، وَاسْلُمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ ، ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ ، وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) .

و آیه شریفه : (فَمَنْ اتَّبَعَ هَدَايَ فَلَا يَضِلْ وَلَا يَشْقَى ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى) .

و نیز بعضی از گناهان است که بعضی از حسنات را حبط می کند مانند دشمنی با رسول خدا ﷺ که به حکم آیه شریفه : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرُّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُوا اللَّهَ شَيْئًا ، وَ

سیحبط اعمالهم ، یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالکم) باعث حبط بعضی از حسنات می شود، چون مقابله میان دو آیه اقتضا می کند که امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معنای نهی از مشاققه با رسول بوده .

و نیز ابطال در آیه دوم معنای حبط در آیه اول باشد.

و نیز مانند صدا بلند کردن در حضور رسول خدا ﷺ که به حکم آیه شریفه (یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی . ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)

و نیز بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می برد مانند نمازهای واجب که به حکم آیه شریفه : (واقم الصلوة طرفی النهار، و

زلفا من اللیل ، ان الحسنات یذهبن السيئات). باعث محو سیئات می گردد و مانند حج که به حکم آیه شریفه : (فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه ، و من تاخر فلا اثم علیه) و نیز مانند اجتناب از گناهان کبیره که به حکم آیه شریفه : (ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم) باعث محو سیئات می شود، و نیز به حکم آیه شریفه : (الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللم ، ان ربک واسع المغفرة) باعث محو اثر گناهان کوچک می شود.

و نیز بعضی از گناهان است که حسنات صاحبش را به دیگران منتقل می کند، مانند قتل که خدای تعالی درباره اش فرموده : (انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک) و این معنا درباره غیبت و بهتان و گناهانی دیگر در روایات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده ، و همچنین بعضی از طاعتها هست که گناهان صاحبش را به غیر منتقل می سازد، که بزودی خواهد آمد. و نیز بعضی از گناهان است که مثل سیئات غیر را به انسان منتقل می کند، نه

عین آن را، مانند گمراه کردن مردم که به حکم آیه : (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ ، و من اوزار الذين يضلونهم بغير علم).

و نیز فرموده : (و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم) و همچنین بعضی از اطاعتها هست که مثل حسنات دیگران را به انسان منتقل می کند، نه عین آنها را، و قرآن در این باره فرموده : (و نكتب ما قدموا و آثارهم).

باز پاره ای از گناهان است که باعث دو چندان شدن عذاب می شود، و قرآن در این باره فرموده : (اذا لاذقناه ضعف الحیوة و ضعف الممات) و نیز فرموده : (يضاعف لها العذاب ضعفين).

و همچنین پاره ای از طاعتها هست که باعث دو چندان شدن ثواب می شود، مانند انفاق در راه خدا که در باره اش فرموده : (مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة ماء حبة). و نظیر این تعبیر در دو آیه زیر آمده : (اولئك يوتون اجرهم مرتين) (يوتكم كفلين من رحمته ، و يجعل لكم نورا تمشون به ، و يغفر لكم).

علاوه بر اینکه به حکم آیه شریفه (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) بطور کلی کارهای نیک پاداش مکرر دارد.

و نیز پاره ای از حسنات هست که سیئات را مبدل به حسنات می کند، و خدای تعالی

در این باره فرموده : (الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يبذل الله سيئاتهم حسنات). و نیز پاره ای از حسنات است که باعث می شود نظیرش عاید دیگری هم بشود، و در این باره فرموده : (و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان ، الحقنا بهم ذريتهم و ما التناهم من عملهم من شيء، كل امرء بما كسب رهين).

ممکن است اگر در قرآن بگردیم نظیر این معنا را در گناهان نیز پیدا کنیم ، مانند ظلم به ایتام مردم ، که باعث می شود فرزند خود انسان یتیم شود، و نظیر آن ستم در فرزندان ستمگر جریان یابد، که در این باره می فرماید: **(و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریة ضعافا خافوا علیهم).**

و باز پاره ای حسنات است که سیئات صاحبش را به دیگری و حسنات آن دیگری را به وی می دهد همچنانکه پاره ای از سیئات است که حسنات صاحبش را به دیگری و سیئات دیگری را به او می دهد، و این از عجایب امر جزا و استحقاق است ، که ان شاء الله بحث پیرامون آن در ذیل آیه شریفه : **(لیمیز الله الخبیث من الطیب ، و یجعل الخبیث بعضه علی بعض ، فیرکمه جمیعا ، فیجعلہ فی جهنم)** و در موارد همه این آیاتی که دیدید روایات بسیار متنوعی وارد شده ، که ان شاء الله هر دسته از آنها را در ذیل آیه مناسبش نقل خواهیم کرد.

نظامی که از لحاظ پاداش و کیفر اعمال بر اعمال حاکم است مغایر نظام طبیعی اعمال است

و با دقت در آیات سابق و تدبر در آنها این معنا روشن می شود که اعمال انسانها از حیث مجازات یعنی از حیث تاءثرش در سعادت و شقاوت آدمی نظامی دارد غیر آن نظامی که اعمال از حیث طبع در این عالم دارد. چون در این عالم عمل خوردن مثلا که یک عمل انسانی است ، از حیث اینکه عبارت است از مجموع حرکاتی جسمانی و فعل و انفعالهائی مادی که تنها قائم به شخص خورنده است ، و اثرش هم که عبارت است از سیر شدن ، عاید فاعل به تنهائی می شود، و با خوردن من دیگری سیر نمی شود،

و همچنین قیامی به غذای خورده شده دارد، که آن را از صورتی به صورت دیگر در می آورد، ولی با جویدن این غذا غذاهای دیگر جویده نمی شود، و هضم نمی گردد، و نیز غذائی که به صورت نان بوده مبدل به برنج نمی شود، و ذات و هویتش متبدل نمی گردد و همچنین اگر زید عمرو را بزند، این حرکاتی که از او سر زده تنها زدن است و چیز دیگری نیست ، و تنها زید زنده است نه دیگری ، و تنها عمرو زده شده نه دیگری ، و همچنین مثالهای دیگر.

و لیکن همین افعال در نشاء سعادت و شقاوت احکامی دیگر دارد، همچنانکه می بینیم قرآن کریم گناهان را که از نظر نظام دنیائی ای بسا خدمت به نفس و کام گیری از لذات باشد ظلم به نفس خوانده می فرماید: **(و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون)**.

و نیز فرموده: **(ولا یحقوق المکر السیء الا باهله)** و نیز فرموده: **(انظر کیف کذبوا علی انفسهم)**.

و نیز فرموده: **(ثم قیل لهم این ما کنتم تشرکون ، من دون الله ؟ قالوا: ضلوا عنا، بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا. كذلك یضل الله الکافرین)**.

اختلاف بین این دو نظام نه تنها مخالف مبانی عقلی نیست بلکه مبتنی بر احکام کلیه عقلائی است

و سخن کوتاه آنکه عالم مجازات نظامی جداگانه دارد، چه بسا می شود که یک عمل در آن عالم مبدل به عملی دیگر می شود، و چه بسا عملی که از من سر زده مستند به دیگری می شود، و چه بسا به فعلی حکمی می شود غیر آن حکمی که در دنیا داشت ، و همچنین آثار دیگری که مخالف با نظام عالم جسمانی است .

و این معنا نباید باعث شود که کسی توهّم کند که اگر این مطلب را مسلم بگیریم باید احکام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بکلی باطل بدانیم ، و در اینصورت دیگر سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد، بدین جهت جای این توهّم نیست که ما می بینیم خدای سبحان هر جا استدلال خودش و یا ملائکه موکل بر امور را بر مجرمین در حال مرگ یا برزخ حکایت می کند، و همچنین هر جا امور قیامت و آتش و بهشت را نقل می نماید،

همه جا به حجت های عقلی یعنی حجت هایی که عقل بشر با آنها آشنا است استدلال می کند، و همه جا بر این نکته تکیه دارد، که خدا به حق حکم می کند و هرکس هر چه کرده به کمال و تمام به او بر می گردد.

و از آن جمله می فرماید: (و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الامن شاء الله ، و نفخ فیہ اخری ، فاذا هم قیام ینظرون و اشرقت الارض بنور ربها، و وضع الكتاب و جیء بالنبیین ، و الشهداء و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون ، و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون).

و نیز در قرآن این خبر مکرر آمده ، که خدا بزودی در قیامت در میان مردم به حق داوری ، و در آنچه اختلاف دارند به حق حکم می کند، و در این باب کلامی که از شیطان حکایت فرموده کافی است که گفت : (ان الله وعدکم وعد الحق ، و وعدتکم ، فاخلفتکم ، و ما کان لی علیکم من سلطان ، الا ان دعوتکم فاستجبتم لی ، فلا تلومونی ، و لوموا انفسکم).

از اینجا می فهمیم که هر چند میان نشاء طبیعت و نشاء جزا همانطور که گفتیم اختلاف روشنی هست ، و لیکن چنان هم نیست که حجت و دلیل عقلی در نشاء اعمال و نشاء جزا باطل باشد، چیزی که هست باید با دقت و تدبیر حل عقده کرد.

طریقه سخن گفتن قرآن با مردم در خصوصیات احکام جزا

و چیزی که این عقده را می گشاید، این است که خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده ، و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد، طبق عقول اجتماعی سخن گفته ، و به اصول و قوانینی تمسک کرده ، که در عالم عبودیت و مولویت دایر است ، خود را مولی و مردم را بندگان ، و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده ، و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و سایر ملحقات آن از قبیل عذاب ، و مغفرت ، و غیره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده .

این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم ، و خود او تصریح می فرماید که مسأله عظیم تر از آن توهم ها و خیالاتی است که به ذهن مردم می رسد، و چیزی است که حوصله مردم گنجایش آن را ندارد، حقایقی است که فهم بشر بدان احاطه نمی یابد، و بهمین جهت آن حقایق را نازل و باز هم نازل کرده ، تا هم افق با ادراک بشر شود، و در نتیجه آن مقداری که خدا می خواهد از آن حقایق و از تاءویل این کتاب عزیز بفهمند همچنانکه فرمود: **(والکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون ، و انه فی ام الکتاب لدینا لعل حکیم)**.

پس قرآن کریم در خبر دادن از خصوصیات احکام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احکام کلیه عقلائیه است ، که در بین عقلا دایر است ، و اساسش مصالح و مفاسد است .

و لطف قضیه در اینجا است که این حقایق پنهان از سطح فهم های عادی با همه بلندی افقش قابل تطبیق با احکام عقلانی نامبرده است ، و می شود با آنها توجیهش کرد.

نمونه هایی از موارد جزایی که عقل عملی اجتماعی هم به آنها حکم می کند

آری عقل عملی اجتماعی هیچ امتناعی ندارد از اینکه بعضی از مفسدین را مثلا به تمامی آثار سوئی که بر عمل زشتش مترتب می شود، و ضررهائی که به اجتماع می زند مؤ اخذه نموده ، مثلا از قاتل تمامی حقوق اجتماعی که به خاطر مرگ مقتول فوت شده ، مطالبه کند، و یا اگر سنت زشتی در اجتماع باب کرده او را به تمامی زشتی هائی که دیگران مرتکب می شوند مؤ اخذه کند.

در مثال اول حکم کند به اینکه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلی به گردن قاتل است ، و در مثال دوم حکم کند به اینکه تمامی گناهای را که افراد اجتماع به خاطر پیروی از سنت او انجام داده اند گناه خود او است ، هر چند که گناه یک یک آن افراد هم هست و همانطور که تک تک افراد را مؤ اخذه می کند، او را نیز مؤ اخذه می نماید.

و همچنین ممکن است درباره کسی که عملی را انجام داده حکم کند به اینکه انجام نداده ، و یا درباره فعلی معین و محدود حکم کند به اینکه آن فعل نیست ، و یا حسنات دیگران حسنات ما است ، و یا اینکه انسان امثال آن حسنات را دارد، همه اینها به مقتضای مصالحی است که موجود باشد.

پس قرآن کریم این احکام عجیبی که در باب جزا دارد از قبیل مجازات و یا پاداش انسان ، به خاطر کاری که دیگران کرده اند، و نسبت دادن فعل به کسی که فاعل آن نیست ،

و فعلی را غیر آن کردن و امثال آن را تعلیل نموده ، و با قوانین عقلانیه ای که در ظرف اجتماع و در سطح افکار عمومی جریان دارد توضیح می دهد، هر چند که بر حسب واقع و حقیقت نظامی دارد غیر نظام عالم حس ، و احکام اجتماعی و عقلانی محصور در چهار دیواری زندگی دنیا است و به زودی برای انسان چیرهایی که در امروز برایش مستور بود کشف می شود و این کشف در روز قیامت است که همه سرائر و باطن ها ظاهر می شود.

همچنانکه قرآن کریم فرموده : (و لقد جئناهم بكتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یومنون ، هل ینظرون الا تاویله ؟ یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل ، قد جاءت رسل ربنا بالحق).
و نیز فرموده : (و ما کان هذا القرآن ان یفتی من دون الله ، و لکن تصدیق الذی بین یدیه ، و تفصیل الکتاب لاریب فیه من رب العالمین) (تا آنجا که می فرماید): (بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ، و لما یاتهم تاویله).

بیان عدم اختلاف و تعارض بین دو دسته آیات مربوط به جزای اعمال

با این بیانی که ذکر کردیم اختلافی که در نظر ابتدائی میان آیات مربوطه به این احکام عجیب و میان امثال آیه : (فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره ، و من یعمل مثقال ذره شریره) و آیه : (لکل امرء بما کسب رهین) و آیه : (و ان لیس للانسان الا ما سعی) و آیه : (ان الله لا یظلم الناس شیئا) و آیات بسیاری دیگر موجود است برطرف می شود.

برای اینکه آیات دسته اول که مورد بحث ما است حکم می کند به اینکه گناهان کشته شده به ظلم ، به گردن قاتل ظالم است ، و وقتی به گردن او بود اگر مؤاخذه اش کنند، به گناهان خودش مؤاخذه اش کرده اند، و نیز آن آیات حکم می کرد که هر کس سنت بدی باب کند پیروان آن سنت به تنهایی آن گناه

را مرتکب نشده اند، باب کننده نیز مرتکب شده ، پس یک معصیت دو معصیت است ، و اگر حکم می کرد به اینکه یاور ظالم در ظلمش و پیرو پیشوای ضلالت هر دو شریک در معصیتند، و مثل خود ظالم و پیشوا، فاعلند، قهرا مصداق آیه : **(لا تزر وازرة وزر اخرى ...)** و نظایر آن می شوند، نه اینکه این دو طایفه از حکم آیه نامبرده مستثنا باشند و یا مورد نقض آن واقع گردند.

آیه شریفه : **(وقضى بينهم بالحق، وهم لا يظلمون، ووفيت كل نفس ما عملت و هو اعلم بما يفعلون)** هم به همین معنا اشاره می کند، چون جمله (و خدا به آنچه می کردند داناتر است) دلالت و یا حداقل اشعار به این دارد که پرداخت و دادن عمل هر کسی به وی بر حسب علم خدا و محاسبه ای است که او از افعال خلق دارد، نه بر حسب محاسبه ای که خلق پیش خود دارند، چون خلق علم و عقل این محاسبه را ندارند، زیرا خدا این عقل را در دنیا از آنان سلب کرده ، و در حکایت گفتار دوزخیان فرموده : **(لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير).**

و نیز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته می فرماید: **(ومن كان في هذه اعمى، فهو في الاخرة اعمى، و اضل سبيلا).**

و نیز فرموده : **(نار الله الموقده التي تطلع على الافئدة)** و در تصدیق این گرفتن علم و عقل فرموده : **(قالت اخريهم لا وليهم: ربنا هولاء اضلونا، فاتهم عذابا ضعفا من النار، قال: (لكل ضعف ولكن لا تعلمون)** که در این آیه برای همه متبوعان و تابعان عذاب دو چندان اثبات کرده ،

اما متبوعان برای اینکه هم خودشان گمراه بودند، و هم دیگران را گمراه کردند، و اما تابعان برای اینکه هم گمراه شدند و هم با پیروی متبوعین مکتب آنان را زنده نگه داشتند، و باعث رونق آن مکتب شدند، آنگاه می فرماید: هر دو طایفه نادانند.

مردم از نفی علم از مجرمین در دنیا و آخرت

حال اگر بگوئی : ظاهر آیاتی که علم را از مجرمین هم در دنیا و هم در آخرت سلب می کند، منافات دارد با آیات دیگری که اثبات علم برای آنان می کند، مانند آیه شریفه : (کتاب فصلت آیاته قرآنا عربا لقوم یعلمون) و مانند آیاتی که علیه کفار احتجاج می کند، و احتجاج علیه کسی که علم ندارد، و است دلال سرش نمی شود معنا ندارد.

علاوه بر اینکه خود آیات مورد بحث مشتمل بر احتجاجی است که در آخرت علیه کفار می شود، و ما چاره ای نداریم مگر اینکه برای آنان در آخرت عقل و ادراکی اثبات کنیم .

از این که هم بگذریم در این میان آیاتی است که برای کفار در خصوص آخرت علم و یقین اثبات می کند، مانند آیه شریفه : (لقد کنت فی غفله من هذا، فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید).

و آیه شریفه : (ولو تری اذ المجرمون ناکسوا روسهم عند ربهم ، ربنا ابصرنا و سمعنا، فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون).

در پاسخ می گوئیم : منظور از اینکه گفتیم خدای تعالی علم در دنیا را از آنان نفی کرده ، نفی پیروی از علم است ، و منظور از نفی علم در آخرت از آنان این است که وقتی سر از قبر بر می آورند جهالتی که در دنیا بر اساس آن زندگی کردند گریبانشان را می گیرد، و اعمالشان از ایشان منفک نمی شود همچنانکه فرمود: (وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه ، و نخرج له یوم القیمة کتابا یلقاه منشورا). و نیز فرموده : (قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین ، فبیئس القرین).

و آیاتی دیگر نظیر آن ، و بزودی در تفسیر آیه : (یبین الله لکم آیاته لعلکم تعقلون). پیرامون این مطلب بطور مفصل بحث خواهد آمد.

گفتاری از امام غزالی پیرامون نقل اعمال (از شخصی دیگر)

امام غزالی از این اشکال که چگونه اعمال از یکی به دیگری منتقل می شود، پاسخی دیگر داده ، و در بعضی از رساله های خود بطور خلاصه گفته :
نقل حسنات و سیئات به خاطر ظلمی که انسان کرده ، در همین دنیا و هنگام جریان ظلم واقع می شود، ولی روز قیامت برای انسان کشف می شود، و مثلاً ظالم می بیند که طاعتهايش در نامه عمل دیگری است ، پس این معنا در آخرت معلوم می شود، و گرنه در همان دنیا منتقل شده بود.

همچنانکه فرمود: **(لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)** که می فرماید در روز قیامت خدای واحد قهار مالک است ، و حال آنکه در دنیا نیز مالک حقیقی خدا است ، لاجرم باید بگوئیم منظور از اثبات ملک برای خدا در قیامت این است که این حقیقت در دنیا برای همه منکشف نیست ، در قیامت منکشف می شود، چیزی را هم که انسان نمی داند، و در خود سراغ ندارد، چنین چیزی برای او وجود ندارد، هر چند در واقع وجود داشته باشد، و همینکه علم به آن چیز پیدا کرد در حقیقت همان هنگام دارای آن شده است .

پس با این پاسخ مقصود کلام آن کسی که گفته چگونه معدوم و امور عرضی منتقل می شود؟ از اعتبار ساقط می گردد، زیرا آنچه منتقل می شود ثواب عمل و اطاعت است ، نه خود عمل ، و لیکن از آنجائی که منظور از عمل نیک ثواب آن است ، تعبیر می کنند به اینکه عمل فلانی منتقل به دیگری می شود.

و اما اینکه گفت امور عرضی چگونه منتقل می شود می گوئیم : اثر اطاعت امری خارج از انسان ، و عارض و لاحق به او نیست ، تا این اشکال پیش آید و نیز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنیا از قبیل اعاده معدوم و

محال باشد، و شما هم نمی توانید اثر طاعات را امری جوهری بدانید، و گرنه از شما می پرسیم نام این جوهر چیست ؟.

بلکه اثر طاعات آن روشنائی است که در قلب آدمی پدید می آورد، چون طاعات اثری در قلب دارد، که ما نام آن را تنویر می گذاریم ، همچنانکه گناهان در قلب اثری دارد که باید نامش را قساوت و ظلمت گذاشت ،

و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوی مستحکم می شود، و به خاطر تاریکی ها و قساوت استعداد بقلب برای دوری و حجاب بیشتر می شود، و میان طاعات و معاصی تعاقب و تضاد است ، همچنانکه خود قرآن فرموده : **(ان الحسنات يذهبن السيئات و رسول خدا ﷺ فرموده : (اتبع السيئه الحسنة تمحها، دنب ال گناه حسنه ای بجای آر تا آنرا محو کنی) ، و نام آثار سوء گناهان اثم است ، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمین مناسبت است که آن جناب فرمود: (آدمی حتی از اینکه تیغی به پایش برود اجر می برد) (ان الرجل ليثاب حتى بالشوكة تصيب رجله) و نیز فرمود: حدود شرعی کفار گناهان است . (الحدود كفارات).**

بنابراین ظالم از ظلمی که می کند ظلمت و قساوتی در دلش پیدا می شود، که آن ظلمت اثر نوری را که از طاعات در قلبش پیدا شده بود می زداید، و مظلوم از ظلم او متاءلم گشته شهوتش می شکند، و در نتیجه اثر گناهان یعنی ظلمتی که از ناحیه آن در دلش پیدا شده بود، زدوده می شود، و دلش به نوعی نورانی می شود، پس می توان گفت نوری که قبلا در قلب ظالم بوده ، به قلب مظلوم منتقل می شود، و ظلمتی که قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل می شود. این است معنای انتقال حسنات و سیئات .

حال اگر کسی بگوید: اینکه نقل نیست ، بلکه آنچه تو گفتی معنایش این شد که نور قلب ظالم می میرد، و خاموش می شود، و نوری دیگر در قلب مظلوم پیدا می شود، و همچنین ظلمت قلب مظلوم می میرد، و ظلمتی دیگر در قلب ظالم پیدا می شود، و این نقل حقیقی نیست . در پاسخ می گوئیم : کلمه (نقل) گاهی بر همین معنا نیز بطور استعاره به کار می رود، مثلاً گفته می شود سایه از فلان جا به جای دیگر منتقل شد، و یا گفته می شود نور آفتاب و یا چراغ از زمین به دیوار افتاد، و از این قبیل تعبیرات ، معنای انتقال طاعات هم از همین قبیل است .

به این معنا که از انتقال ثواب طاعات ، به انتقال طاعات تعبیر شده ، و از مسبب به سبب کنایه آورده شده است ، و اثبات وصف در محلی و ابطال مثل آن در محلی دیگر را نقل نامیده و همه این تعبیرات در لسانها شایع است : و به برهان معلوم شده ، هر چند که در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اینکه در لسان شرع هم وارد شده باشد، این بود خلاصه گفتار امام غزالی .

اشکال بر کلام غزالی

مؤلف : حاصل گفتار وی این شد که اگر رفتاری که خدای سبحان نسبت به هر قاتل و هر مقتول دارد نقل خوانده شده ،

در حقیقت استعاره ای است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده ، و سپس محو چیزی و اثبات چیزی دیگر را نقل نامیده ، و ما اگر این پاسخ را که غزالی داده در همه احکامی که برای اعمال شمردیم جاری کنیم باید همه آنها را مجاز بدانیم در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم خدای سبحان این احکام را بر طبق نظریه عقل عملی و اجتماعی مقرر

کرده ، و احکام خود را براساس آن نظریه ها تاءسیس نموده ، آنچه را که عقل مصالح بداند مصالح دانسته ، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته ، و شکی نیست که این احکام عقلی که از عقل صادر می شود به اعتقاد حقیقت صادر می شود نه مجاز، و بهمین حساب قاتل را به جرم مقتول مؤ اخذ نموده ، و مقتول و یا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هدیه می دهد، و همچنین معاملاتی دیگر نظیر اینکه ناشی از این اعتقاد است ، که جرم او عین جرم این ، و حسنه این عین حسنه او است و همچنین .

این وضع احکام نامبرده است در ظرف اجتماع ، که موطن احکام عقلی عملی است : و اما بالنسبه به غیر این ظرف یعنی در ظرف حقایق ، البته باید گفت : تمامی این احکام مجازند، مگر اینکه پای تحلیل عقلی پیش آید، به این معنا که این مفاهیم از آنجا که مفاهیمی اعتباریه هستند که از حقایق گرفته شده اند و به مجاز و ادعا جزء مصادیق آن حقایق شمرده شدند لاجرم همه آنها با مقایسه با آن حقایق ماءخوزه مجازهایی خواهند بود. (دقت فرمائید)

محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها

یکی دیگر از احکام اعمال این است که به حکم آیات زیر اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است ، و روزی مجسم خواهد شد (یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا، و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینہ امداء بعیدا و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه ، و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا) (و نکتب ما قدموا و آثارهم ، و کل شیء احصیناه فی امام مبین) (لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائك ، فبصرک الیوم حدید) و ما در سابق بحشی پیرامون تجسم اعمال گذرانیدیم .

وجود ارتباط بین اعمال انسان و حوادث خارجی این جهان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که بین اعمال انسان و حوادثی که رخ می دهد ارتباط هست ، البته منظور ما از اعمال تنها حرکات و سکنات خارجیه ای است که عنوان حسنه و سیئه دارند، نه حرکات و سکناتی که آثار هر جسم طبیعی است ، به آیات زیر توجه فرمائید: (و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیران الله لا یغیر ما بقوم ، حتی یغیروا ما بانفسهم و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مردله) (ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم) و این آیات ظاهر در این است که میان اعمال و حوادث تا حدی ارتباط هست ، اعمال خیر و حوادث خیر و اعمال بد و حوادث بد.

و در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده ، و به وجود این ارتباط تصریح نموده است ، یکی آیه شریفه (ولو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء، و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون) و دیگری آیه : (ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس ، لیذیقهم بعض الذی عملوا، لعلهم یرجعون).

پس معلوم می شود حوادثی که در عالم حادث می شود، تا حدی تابع اعمال مردم است ، اگر نوع بشر بر طبق رضای خدای عمل کند، و راه طاعت او را پیش گیرد، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند، و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته ، ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند، و اعمال زشت مرتکب گردند، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا، و هلاکت امتها، و سلب امنیت ، و شیوع ظلم ، و بروز جنگها، و سایر بدبختی ها باشند،

بدبختی هایی که راجع به انسان و اعمال انسان است ، و همچنین باید در انتظار ظهور مصائب و حوادث جوی ، حوادثی که مانند سیل و زلزله و صاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشند، و خدای سبحان در کتاب

مجیدش به عنوان نمونه داستان سیل عرم ، و طوفان نوح ، و صاعقه ثمود، و صرصر عاد، و از این قبیل حوادث را ذکر فرموده .

نتایج اعمال نیک و بد افراد و جوامع در این عالم

پس هر امتی که طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو می رود، و خدا هم وبال آنچه کرده بدو می چشاند، و قهرا منتهی به هلاکت و نابودیشان می شود، به این آیات توجه فرمائید: (اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبة الذین کانوا من قبلهم ، کانوا هم اشد منهم قوة و آثارا فی الارض ، فاخذهم الله بذنوبهم ، و ما کان لهم من الله من واق).

(و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفوها، ففسقوا فيها، فحق علیها القول ، فدمرناها تدمیرا) ثم ارسلنا رسلنا تترا کما جاء امة رسولها کذبوه ، فاتبعنا بعضهم بعا، وجعلناهم احادیث فبعدا لقوم لا یومنون).

این آیات همه راجع به امت طالحه بود، و معلوم است که وضع امت صالحه خلاف این وضع است .

فرد هم مثل امت است ، او نیز حسنه و سیئه و عذاب و نعمت دارد، چیزی که هست بسیار می شود که فرد به نعمت اسلاف و نیاکان خود متنعم می شود، همچنانکه به مظالم آنان معذب می گردد، به آیات زیر توجه فرمائید: (قال انا یوسف و هذا اخي ، قد من الله علینا، انه من یتق و یصبر: فان الله لا یضیع اجر المحسنین).

و مراد از منتی که خدا بر او نهاد همان ملک و عزت و نعمت های دیگر او است ، (فخسفنا به و بداره الارض) (وجعلنا له لسان صدق علیا) که گویا منظور از یاد خیر ذریه صالحه ای است که مشمول انعام او باشند، همچنانکه در جائی دیگر فرموده : (فجعل له کلمه باقیة فی عقبه) و (اما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی

المدينه ، و كان تحته كنزهما، و كان ابوهما صالحا، فاراد ربك ان يبلغا اشدهما، و يستخرجا كنزهما) (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا، خافوا عليهم).

نعمت ها و بلاهای الهی و عناوین آنها در خصوص دو دسته مختلف : امت
صالح ، امت طالح و بد

و مراد از این ذریه هر نسل آینده ایست که گرفتار آثار شوم ظلم نیاکان
خود می شوند.

و سخن کوتاه اینکه وقتی خدای عزوجل نعمتی را بر امتی یا فردی افاضه
فرمود، اگر آن امت و یا آن فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتی بوده که
خدا بر او انعام فرموده ، و یا امتحانی بوده که خواسته او را به این وسیله
بیارزمايد، همچنانکه از سلیمان حکایت کرده است که گفت : **(هذا من فضل ربی ،
لیبلونی ء اشکرام اکفر و من شکر فانما یشکر لنفسه ، و من کفر فان ربی
غنی کریم).**

و نیز فرموده : **لئن شکرتم لازیدنکم ، ولئن کفرتم ان عذابی لشدید)** و
این آیه نظیر آیه قبلش دلالت دارد بر اینکه خود عمل شکر، یکی از اعمال
صالحه ای است که نعمت را در پی دارد.

و اگر طالح و بد باشد، نعمتی که خدا به او داده به ظاهر نعمت است ، و در
واقع مکاری است که در حقش کرده ،

و است دراج و املا است چنانکه درباره (نیرنگ) در کلام مجیدش فرموده :
(ویمکرون ویمکر الله والله خیر الماکرین).

و درباره است دراج و املا فرموده : **(سنستدرجههم من حیث لا یعلمون ، و
املی لهم ان کیدی متین)** و نیز فرموده : **(و لقد فتننا قبلهم قوم فرعون).**

و وقتی بلاها و مصائب یکی پس از دیگری می رسد، مردم در مقابل این نیز
مانند نعمتها دو جورند، اگر مردمی و یا فردی باشند صالح ، این مصیبت ها برای

آنان فتنه و آزمایش است ، و خدا بوسیله آن بندگان خود را می آزماید، تا خبیث از طیب و پاک از ناپاک جدا و متمایز شود، و مثل امت صالحه و فرد صالح که گرفتار آنها می گردد، مثل طلا است که گرفتار بوته آتش و محک آزمایش می شود، تا خالصش از ناخالص مشخص شود.

و خدا در این باره فرموده : (احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ؟ ولقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ، ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ، ساء ما يحكمون).
و نیز فرموده : (و تلك الايام نداولها بين الناس ، وليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهدا).

و اگر قوم و فردی که به آن گرفتاریها و مصائب گرفتار شده اند طالح و بدکار باشند، خود این حوادث عذاب و کیفری است که در مقابل اعمال خود می بینند، و آیات سابق نیز بر این معنا دلالت داشت .

پس این هم یکی از احکام عمل آدمی است ، که به صورت حوادث نیک و بد در می آید، و عاید صاحب عمل می شود.

و اما این آیه شریفه که می فرماید: (ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ، و معارج عليها يظهرون ، و لبيوتهم ابوابا و سر را عليها يتكئون ، و زخرفا و ان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا، و الاخرة عند ربك للمتقين) نظری به بحث ما ندارد، بلکه مراد از آن (و خدا داناتر است) مذمت دنیا و سرگرمی های آن است ، می خواهد بفرماید لذات دنیا در برابر نعمت هائی که نزد خدای سبحان است قدر و قیمتی ندارد، و بهمین جهت خدای تعالی آن را به کفار می دهد، و از آخرت نمی دهد، و قدر و قیمت هر چه هست در زندگی آخرت است ، و اگر نبود که افراد انسان مثل همدیگرند

و مساعیشان یکی و نظیر هم است ، هر آینه زندگی دنیا را مخصوص کفار می کرد.

اعتقاد به تاءثیر اعمال انسان در پیدایش حوادث عمومی به معنای انکار نظام علیت در جهانطبیعت نیست

حال اگر کسی بگوید: حوادث عمومی و مخصوصا از قبیل سیل ها، و زلزله ها، و بیماریهای واگیر، و جنگ و جدالها، هر یک برای خود علل طبیعی دارد، عللی که اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پیدا شد، معلولشان هم پیدا می شود، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح ، و بنابراین دیگر معنا ندارد پیدایش آنها را به اعمال خوب و بد تعلیل و توجیه کنیم ، و اینگونه تعلیلها فرضیه هائی است ، دینی که با واقع مطابقت ندارد.

در پاسخ می گوئیم : این یک اشکال فلسفی است که منافاتی با بحث تفسیری ما که مربوط است به آنچه از کلام خدا استفاده می شود ندارد، و ما به زودی این اشکال را در بحث فلسفی جداگانه ای در تفسیر آیه : **(ولوان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء) بطور مفصل متعرض می شویم ان شاء الله .**

و خلاصه بحثی که در آنجا خواهیم کرد این است که این اشکال ناشی از بدفهمی و عدم توجه به منطق قرآن است ، و اهل قرآن خیال کرده اند اینکه قرآن و اهل آن اعمال نیک و بد مردم را باعث حدوث حوادثی نیک و بد می دانند، می خواهند به کلی علل طبیعی را از علیت انداخته ،

تاءثر آنها را انکار کنند، و یا بگویند همانطور که علل طبیعی علیت دارد، این اعمال هم دارد، در حالی که چنین نیست ، اعتقاد به تاءثر افعال که جای خود دارد، حتی قرآن و اهل آن و بلکه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمی

خواهند قانون علیت و معلولیت عمومی را انکار کنند، و بگویند آنچه اتفاق می افتد صرف اتفاق است، و حتی نمی خواهند خدای تعالی را در پدید آمدن حوادث شریک علل طبیعی بدانند، بعضی از حوادث را به علل طبیعی مستند کنند، و بعضی دیگر را به خدای تعالی نسبت دهند.

بلکه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتی است، در طول علل طبیعی، اثبات عاملی است معنوی، فوق عوامل مادی، می خواهند بگویند، هم علل طبیعی دست اندر کارند، و هم افعال بندگان و هم خود خدای تعالی، اما بطور ترتیب، نزدیکترین علت به حدوث حوادث، علل طبیعی است، و باعث بکار افتادن عوامل، رحمت و غضب الهی است، و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهی، اعمال نیک و بد انسانها است نظیر نامه نوشتن که یک عمل است، هم به نوک قلم نسبتش می دهیم، و هم به خود قلم، و هم به دست و پنجه نویسند و هم به خود او.

وجود شرور در دنیا جزئی از نظام تکوینی خالق عالم است

حال خواهی پرسید: منظور از این حرف چیست؟ می گوئیم همانطور که در بحث از نبوت عامه گفتیم، خدای تعالی که عالم کونرا آفرید، و به راه انداخت، انسان را هم به سوی سعادت هستی و کمال زندگیش به راه انداخته، و معلوم است که یکی از مراحل این نوع در مسیرش به سوی سعادت، مرحله عمل او است: که اگر بشر در این مرحله دچار مانعی بشود، که او را از سیر به سوی سعادت متوقف نموده، و مشرف به هلاکت و نابودی سازد، خدای تعالی در مقابل آن مانع چیزی قرار می دهد تا آن مانع را بر طرف کند، و اگر آن مانع جزئی از همین انسانها است آن جزء فاسد را از بین می برد، نظیر مزاج بدنی که همواره در جنگ با عوارض و بیماریهایی است، که یا همه بدن و یا عضوی از

آن را تهدید می کند، اگر بتواند آن بیماری را ریشه کن می کند، و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و یا آن عضو را رها می کند، تا به کلی از کار بیفتد.

و مشاهده و تجربه این معنا را اثبات کرده، که صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تکوین را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهایی کرده که متوجه به سوی او است، و معنا ندارد که تمامی موجودات مسلح به این نوع اسلحه باشند، و تنها نوع و یا فرد انسان از کلیت مستثنا باشد و نیز اثبات کرده که هر موجود نوعی را به دشمنی گرفتار کرده، تا دفاع از خود و دور کردن دشمن وادارش کند به اینکه قوای وجودی خود را به کار بگیرد، و از این راه وجودش کامل شود و به آن غایت و سعادت که برایش در نظر گرفته شده برسد، وقتی وضع همه موجودات اینطور است، چگونه ممکن است انسان اینطور نباشد، و عالم صنع نسبت به خصوص او بی اعتنائی کرده باشد.

آنچه را خدای متعال آفریده است بیهوده و عبث خلق نکرده است

این همان معنائی است که آیه شریفه: **(و ما خلقنا السموات والارض و ما بینهما لاعین، ما خلقناهما الا بالحق، و لکن اکثرهم لا یعلمون و نیز آیه شریفه: (و ما خلقنا السماء والارض و ما بینهما باطلا: ذلك ظن الذين كفروا)** بر آن دلالت دارند.

پس همانطور که یک صنعتگر اگر چیزی را به عنوان سرگرمی و تفریح بسازد، بدون اینکه عنایتی و حاجتی به آن داشته باشد، همینکه آن را ساخت ارتباطش با آن قطع می شود، و دیگر اعتنائی به آن ندارد که چه می شود و در کدام خاکروبه می افتد، و فاسد می شود، و اما اگر چیزی را برای منظوری بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود، و آن را زیر نظر می گیرد، تا اگر خطری که آن را از صلاحیت به کار بردن در آن منظور ساقط می کند تهدیدش کرد، از

آن خطر جلوگیری کند، و به این منظور اگر صلاح دید از یکی از اجزای آن که در نتیجه دادنش مؤثر است صرفنظر می کند، و یا جزئی دیگر به آن اضافه می کند، و یا اگر دید دیگر منظورش را تاءمین نمی کند، اوراقش نموده، از نو آن را می سازد، و صنعت جدیدی درست می کند.

وضع خلقت آسمانها و زمین و موجودات در آنها که یکی از آنها انسان است نیز چنین است، خدای تعالی آنچه را خلق کرده عبث و بیهوده خلق نکرده، بلکه برای این خلق کرده که به حد کمالش برساند، و دوباره به سوی خودش برگرداند، همچنانکه فرمود: **(افحسبتم انما خلقناکم عبثا، و انکم الینالاً ترجعون)** و نیز فرموده: **(وان الی ربک المنتهی).**

و وقتی وضع بدین قرار باشد، بدیهی است که عنایت الهیه باید شامل انسان نیز بشود، و او را مانند سایر مخلوقاتش به آن غایتی که برای رسیدن به آن غایتش آفریده برساند، و برای رساندنش به آن غایت نخست او را دعوت و ارشاد کند، و سپس امتحان و ابتلا را در کارش اعمال کند، و اگر از این راه هم نشد آن کسی که غایت خلقت در او باطل شده، و دیگر وجودش به آن غایت نمی رسد،

و هدایت به دردش نمی خورد، آن کس را هلاک سازد، و این هلاک ساختن خود مایه اتقان در فرد و در نوع است، به سرنوشت امتی خاتمه می دهد، و دیگران را از شر آن امت راحت می کند.

همچنانکه فرموده: **(و ربک الغنی ذو الرحمة، ان یشا ینذهبکم ویستخلف من بعدکم ما یشاء، کما انشاکم من ذریة قوم آخرین)** دقت در جمله **(و ربک الغنی ذو الرحمة)** پروردگار تو بی نیاز و دارای رحمت است، را فراموش نفرمائید.

و این سنت یعنی سنت ابتلا و انتقام سنتی ربانی است که در کتاب خود آن را سنتی شکست ناپذیر، و غیر مقهور خوانده ، و غالب و منصورش معرفی نموده ، فرموده و (ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم ، و یعفوا عن کثیر، و ما انتم بمعجزین فی الارض ، و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر). و نیز فرموده : (و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون).

عوامل سعادت و خیر بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد

یکی دیگر از احکام اعمال از حیث سعادت و شقاوت این است که عوامل سعادت بر عوامل شقاوت غلبه دارد، و بر آن فائق است، و از طایفه اول هر صفت و خصوصیت جمیله ای چون فتح و پیروزی و ثبات و استقرار و امنیت و تاءصل و بقا است، همچنانکه مقابلات این صفات یعنی بی دوامی و بطلان و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبیت و نظایر آن از جمله عوامل طایفه دوم است.

و آیات قرآنی در این معنا بسیار زیاد است، و در این باره کافی است آیات زیر را از نظر بگذرانی (مثلا کلمة طيبة كشجرة طيبة، اصلها ثابت، وفرعها فی السماء، توتی اكلها کل حین باذن ربها، و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل کلمه خبیثه، كشجرة خبیثه، اجتثت من فوق الارض، ما لها من قرار، یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت، فی الحیوة الدنیا، و فی الآخرة، و یضل الله الظالمین، و یفعل الله ما یشاء).

در این آیه شریفه حق را به درختی طیب و ریشه دار و بارور، و باطل را به بوته ای خبیث بی ریشه و بی دوام و بی خاصیت مثل زده است،

(لیحق الحق و یبطل الباطل) و (العاقبه للتقوی، سرانجام از آن تقوا است و لقد سبقتم کلماتنا المرسلین، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون). (و الله غالب علی امره، و لکن اکثر الناس لا یعلمون) و آیاتی دیگر نظیر اینها.

به علت محدود بودن فکر و درک انسان ، غلبه خدائی برای اکثریت مردم
مجهول است

و اینکه در ذیل آیه اخیر فرموده : (و لیکن بیشتر مردم نمی دانند)، خود
اشعار به این دارد که این غلبه خدائی طوری نیست که همه مردم آن را بفهمند،
بلکه اکثر مردم نسبت بدان جاهلند، و اگر این غلبه غلبه محسوس بود، همه آن
را می دیدند، و دیگر معنا نداشت بفرماید: (بیشتر مردم نمی دانند، پس غلبه
نامبرده از دو جهت برای اکثریت مردم مجهول است ،و آنها که منکر آیند
انکارشان از دو جهت است .

اول اینکه فکر انسان محدود است و تنها پیش پای خود را می بیند، و می
فهمد، و اما اموری که از نظر او غایب است نمی بیند، او هر چه می گوید درباره
وضع روز حاضرش می گوید، و از آینده خود غافل است ، تنها دولت یک روزه
را دولت و غلبه یک ساعته را غلبه می داند، و عمر کوتاه خود و زندگی اندک
خویش را معیار و مقیاس قرار داده ، بر طبق آن بر له یا علیه کل جهان حکم
می کند.

اما خدای سبحان که محیط به زمان و مکان ، و حاکم بر دنیا و آخرت ، و
قیوم بر هر چیز است ، وقتی حکمی می کند حکمش فصل ، و چون قضائی می
راند قضایش حتم است ، دنیا و عقبی نسبت به او حاضر، و عالم واحدی است ،
او ترس فوت ندارد، و بهمین جهت در هیچ امری عجله نمی کند، پس ممکن
است - بلکه واقع هم شده - که فساد یک روز را وسیله اصلاح عمری ، و یا
محرومیت فردی را وسیله رستگاری امتی قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ نظر
خیال می کند که وضع آن یک فرد خدا را به ستوه آورده ، و خدا نتوانسته آن را

اصلاح کند، و یا فکر می کند خدا مغلوب هم می شود، و کسانی می توانند از او پیشی بگیرند، (و چه بد حکمی است که می رانند).

نمی دانند که خدای سبحان همانطور که یک قطعه زمان را می بیند، سراپای سلسله زمان را هم می بیند،

و همانطور که بر یک فرد از خلق خود حکم می کند، بر تمامی خلق نیز حکم می کند، هیچ کاری او را از کارهائی دیگر باز نمی دارد و حفظ زمین و آسمان خسته اش نمی کند، خدائی است علی و عظیم ، همواست که به پیامبرش می فرماید: **(و لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قليل ثم ماویهم جهنم ، و بئس المهاد).**

غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است

دوم اینکه غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است ، چون غلبه جسمانیات این است که مسلط بر افعال شود، و آن را منقاد و مطیع قاهر و غالب سازد به این معنا که حریت اختیار را سلب نموده ، کره و اجبار را گسترش دهد، همانطور که عادت سلاطین مستبد و غالب همین است ، که بعد از غلبه عده ای را می کشند، جمعی را اسیر می کنند، و در بقیه به دلخواه خود تحکم و زورگوئی روا می دارند از سوی دیگر تجربه و حکم و برهان هم دلالت دارد بر اینکه فشار و کره دوام ندارد، (در مثل می گویند به نیزه می توان تکیه داد اما روی نیره نمی توان نشست)، و سلطه اجانب هیچوقت برامتهای زنده استقرار دائمی نیافته ، بلکه در گرو چند روزی اندک است .

به خلاف غلبه معنویات که دلہائی یافت می شود تا در آن منزل گیرد، و افرادی معتقد و مؤمن به آن بار می آورد، و معلوم است که نه ما فوق ایمان تام درجه ای هست ، و نه چون احکام آن حصنی است ، وقتی ایمان به یکی از

امور معنوی در دل پیدا می شود، هر چند که روزی و برهه ای از زمان نگذارند ظهور کند، بالاخره روزی خودنمائی خواهد کرد، و دهری طولانی حکومت خواهد کرد، و بهمین جهت است که می بینیم دولت های بزرگ و جوامع زنده امروز کمال اعتنا را به مسأله تبلیغ دارند، بیش از آن مقداری که به ارتش و سلاحهای جنگی اعتنا به خرج می دهند، چون می دانند که سلاح معنوی شدیدتر از سلاح ارتش است .

تازه این در معنویات صوری و موهوماتی است که مردم در شؤون اجتماعی خود به آن اعتقاد دارند، و امور موهوم هم از حد خیال و وهم تجاوز نمی کند، حال ببین غلبه و دوام معنویات حقیقی که خدای سبحان بدان دعوت می کند (و از نهاد خود بشر سرچشمه می گیرد) چقدر است و چقدر ریشه دار است .

پس حق از این جهت که حق است چیزی جز باطل و ضلالت در مقابلش قرار ندارد، همچنانکه قرآن کریم فرموده : **(فما ذا بعد الحق الا الضلال)** و معلوم است که باطل تاب مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل .

مؤمن در هر حال منصور و غیر مغلوب است و حق در دنیا هم در ظاهر و هم در باطن غالب است

این وضع حق است ، از همین جهت که حق است ، و اما وضع حق از حیث تاءثر و رساندن بشر به هدف ، نیز غلبه اش شکست ناپذیر است ، نه تخلف دارد و نه اختلاف ، چون اگر مؤمن به حق بر دشمن حق غلبه کند، و در همین ظاهر زندگی دنیا بر او چیره گردد که معلوم است هم پیروز است و هم ماجور، و اگر دشمن حق بر او غلبه کند، باز هم ضرر نمی کند حتی اگر او را مجبور به کاری کند وظیفه اش این است که طبق اجبار و اضطرار عمل کند، و همین عمل

باز مطابق رضای خدای تعالی است ، همچنانکه فرمود: (الا ان تتقوا منهم تقيه)
و حتی اگر او را بکشد مرگش مرگ نیست ، بلکه حیاتی است طیب ، همچنانکه
فرمود: (ولا تقولوا لمن يقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون).
پس مؤمن در هر حال و همیشه منصور و غیر مغلوب است ، حال یا هم در
ظاهر و هم در باطن ، و یا تنها در باطن همچنانکه فرمود: (قل هل تربصون بنا
الا احدى الحسنيين).

از اینجا روشن می شود که حق در دنیا غالب است ، هم در ظاهر دنیا و هم
در باطن آن ، اما در ظاهر برای اینکه عالم خلقت همانطور که توجه فرمودید
نوع انسانی را تکوینا به سوی حق و سعادت هدایت می کند، و به زودی بشر را
به هدف نهائی می رساند، آری غلبه ای که به ظاهر از باطل می بینیم ، تاخت و
تازهای بی دوام است که نباید بدان اعتنا کرد، و باید دانست که تاخت و تاز
باطل همواره مقدمه ایست برای ظهور حق ، رشته زمان هم که به آخر نرسیده و
روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستی هم هرگز شکست نمی خورد، و اما اینکه
گفتیم در باطن هم غالب است ، برای اینکه حجت و دلیل قاطع همیشه با حق
است و باطل هیچ دلیلی ندارد.

مناط و ملاک در حق بودن و باطل بودن قول و فعل .

و اما اینکه گفتیم : قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلی که متصف به صفات جمیله ای چون ثبات و بقا و حسن باشد، و قول و فعل باطل آن است که متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدی باشد، وجهش همان است که در بحث های گذشته به آن اشاره کردیم ، و گفتیم از آیه شریفه : (ذلکم اللہ ربکم خالق کل شیء) و آیه شریفه : (الذی احسن کل شیء خلقه).

و آیه شریفه : (ما اصابک من حسنه فمن اللہ ، و ما اصابک من سیئه فمن نفسک) استفاده می شود که سیئات و بدیها اعدام و بطلان هائی هستند که مستند به خدائی باشند، زیرا هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است ، نه نیستی ها، به خلاف حسنات که چون به حکم آیات مذکوره مستند به خدایند، امور وجودی هستند، و به همین جهت است که فعل و قول حسن منشاء هر جمال و منبع هر خیر و سعادت از قبیل ثبات و بقا و برکت و نفع است ، و بر عکس قول و فعل بد منشاء هر زشتی و منبع هر بدبختی است .

و خدای تعالی در همین باره می فرماید: (انزل من السماء ماء، فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا، و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه ، او متاع ، زبد مثله ، كذلك یضرب اللہ الحق و الباطل ، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض .

اقوال و افعال نیک (حسنات) منطبق بر حکم عقل هستند

یکی دیگر از احکام اعمال این است که حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حکم عقل است، به خلاف سیئات که چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند، و در سابق هم گفتیم که خدای سبحان اساس تمامی آنچه را که برای بشر بیان کرده عقل قرار داده، (البته منظور ما از عقل همان نیروئی است که بوسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می دهد).

و بهمین جهت است که مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده، و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل می سازد نهی فرموده، مانند شراب، و قمار، ولهو و غش، و غرر در معاملات، و نیز از دروغ، و افترا، و بهتان و خیانت، و ترور، و هر عملی که سلامت عقل در حکمرانی را مختل می سازد نهی فرموده، چون همه این کارها عقل انسان را در مرحله عمل دچار خبط می کند، و این را هم می دانیم که اساس حیات بشر در همه شؤون فردی و اجتماعی بر سلامت ادراک و صحت فکر و اندیشه است.

و شما خواننده عزیز اگر مفاسد اجتماعی و فردیه را، حتی آن مفاسدی که فسادش برای همه جوامع مسلم است، و کسی منکر آن نیست، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهی، خواهی دید که اساس آن مفاسد اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت است، و بقیه مفاسد هم هر قدر که زیاد باشد، و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است، که جای توضیحش محل دیگری است، که ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

بحث روایتی

(در ذیل آیات گذشته)

روایاتی به نقل از ابن عباس در خصوص آیه (و عسی ان تکوهوا شیئا) و

بیان مفاد روایت

در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت من پشت سر رسول خدا ﷺ سوار شده بودم ، فرمود: ای ابن عباس از خدا به آنچه برایت مقدر کرده راضی باش هر چند که مخالف خواست ه و آرزویت باشد، برای اینکه مقدرات تو از پیش در کتاب خدا ثبت شده ، عرضه داشتم : یا رسول الله این در کجای قرآن است ، با اینکه من قرآن را خوانده ام (چنین چیزی بیاد ندارم ؟) فرمود: آیه : (و عسی ان تکوهوا شیئا و هو خیر لکم ، و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم ، و الله یعلم و انتم لا تعلمون).

مؤلف : در این روایت اشعار و اشاره ای هست به اینکه تقدیر تنها اختصاص به تکوین و مقدرات زندگی ندارد، بلکه شامل تشریع هم می شود، (چون آیه شریفه راجع به تشریع است) چیزی که هست به اختلاف اعتبارات مختلف می شود و اما اینکه کلمه : عسی (امید است) در خصوص این آیه به معنای (واجب بودن) است عمال شده باشد، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد، و ما در سابق هم گفته ایم که این کلمه در مورد خدای تعالی هم به همان معنای لغویش در قرآن بکار رفته ، که همان اظهار امید باشد، پس نباید به گفته بعضی ها اعتنا کرد که گفته اند: در قرآن همه چیز مصداق (عسی) است ، چون عسی در قرآن و از ناحیه خدا واجب است ، و از این عجیب تر مطلبی است که از بعضی مفسرین نقل شده که گفته اند هر چیزی که در قرآن با کلمه (عسی) بیان شده واجب

است ، مگر دو جا یکی در مساءله تحریم که فرموده : (عسی ربه ان طلقکن)
و یکی هم در سرگذشت بنی اسرائیل که فرموده : (عسی ربکم ان یرحمکم).

روایتی در شائن نزول آیه (یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه ...)

و نیز در الدرالمنثور است که ابن جریر از طریق سدی روایت کرده که گفت :
رسول خدا ﷺ قشونی به ناحیه ای فرستاد،

و در آن قشون هفت نفر یک فرمانده داشتند، که فرمانده آنان عبد الله بن
جحش اسدی و بقیه نفرات عمار یاسر بود، و ابو حذیفه بن عتبّه بن ربیعّه ، و
سعد بن ابی وقاص ، و عتبّه بن صفوان سلمی ، هم پیمان بنی نوفل ، و سهل بن
بیضا، و عامر بن فهیره ، و واقد بن عبد الله یربوعی ، هم پیمان عمر بن خطاب ،
و رسول خدا ﷺ فرمانی نوشت برای فرمانده آنان ، و دستور داد آن را نخواند
تا به ملل برسد، و در آنجا پیاده شود همینکه عبدالله و نفراتش به آن بیابان
رسیدند، نامه را گ شود، دید نوشته حرکت کن تا برسی به بیابان نخله عبد الله
به یارانش گفت : هر کس خریدار مرگ است راه بیفتد، و وصیت خود را بکند
من وصیت خود را می کنم ، و به پیروی از دستور رسول خدا حرکت خواهم کرد،
این بگفت و حرکت کرد، و از نفراتش سعد بن ابی وقاص و عتبّه بن غزوآن
(ظاهرا صفوان باشد) که شتری از شتران خود را گم کرده و به دنبال آن رفته
بودند جای ماندند، و ابن جحش همچنان پیش می رفت ، تا رسید به حکم بن
کیسان و عبد الله بن مغیره بن عثمان ، و عمر و حضرمی ، عبدالله با این چند
نفر جنگ کرد، تا در آخر حکم بن کیسان و عبد الله بن مغیره بن عثمان اسیر
شدند، و عمر و حضرمی کشته شد، که واقد بن عبد الله او را کشت ، و این اولین
غنیمتی بود که به دست اصحاب محمد ﷺ افتاد، همینکه وارد مدینه شدند، و
اسرا و اموال را همراه آوردند مشرکین اعتراض کردند که محمد ادعا می کند که

پیرو فرمان خداست آن وقت خود اولین کس می شود که حرمت ماه حرام را می شکند.

به دنبال این واقعه بود که این آیه شریفه نازل شد (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) درست است ما هم می گوئیم این عمل حلال نیست ، اما شما مشرکین بزرگتر از قتل در ماه حرام را مرتکب شدید آن زمان که کفر ورزیدید، و محمد را از آمدن به مکه جلوگیری شدید، و فتنه (که همان شرک به خدا باشد) نزد خدا از قتال در ماه حرام بزرگتر است ، و باز بهمین جهت فرمود: (و صد عن سبيل الله ، و كفر به).

مؤلف : روایات در این معنا و قریب به این معنا از طرق اهل سنت بسیار است ، و نیز در مجمع البیان این معنا روایت شده ، و در بعضی روایات آمده که قشون نامبرده هشت نفر بودند، که نهی آنان امیرشان بود.

داستانی از تاریخ صدر اسلام و شائن نزول آیه حرمت جنگ در ماههای حرام از زبان یک روایت

و باز در الدرالمثور است که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم و بیهقی
از طریق یزید بن رومان از عروه روایت کرده اند که گفت: رسول خدا
ﷺ عبد الله بن جحش

را به نخله فرستاد، و به او فرمود: آنجا بمان تا از اخبار قریش چیزی کسب
نموده برای ما بیاوری، و دستور جنگ به او نداده بود، چون این جریان در ماه
حرام اتفاق افتاد، و قبل از براه انداختنش فرمانی برایش نوشته بود، آنگاه
فرمود تو و نفرات حرکت کنید، و بعد از دو روز راهپیمائی فرمان را بازکن، و
بخوان هر چه دستورات داده بودم عمل کن، و زنهار هیچیک از نفرات را در
آمدن با خودت مجبور مساز عبد الله بعد از دو روز راه پیمائی فرمان را باز
کرد، دید در آن نوشته شده به راه خود ادامه بده تا به نخله برسی، و از آنجا
اخبار قریش را آنچه بدست می آوری در دسترس ما قرار دهی، بعد از خواندن
فرمان به نفرات خود گفت: من مطیع فرمان رسول خدایم، از شما هم هر کس
میل به شهادت دارد، با من به راه بیفتد که من به امر رسول خدا را هم را ادامه
می دهم، و هر کس از آمدن کراحت دارد برگردد، چون رسول خدا
ﷺ و سلم مرا از اینکه شما را مجبور سازم نهی کرده، نفراتش همه با او رفتند
تا به نجران رسیدند، در نجران سعد بن ابی وقاص و عتبه بن غزوان شتری را که
داشتند گم کردند، و به تعقیبش رفتند، و در نتیجه از عبد الله جدا گشتند.

عبد الله با بقیه نفراتش به راه خود ادامه دادند، تا به نخله رسیدند، در نخله
بودند که سر و کله عمرو بن حضرمی، و حکم بن کیسان، و عثمان و مغیره بن

عبد الله ، با اموالی که با خود داشتند و از طایف چرم و روغن به مکه می بردند پیدا شد، مسلمانان همینکه آنها را دیدند، واقد بن عبد الله که سر خود را تراشیده بود به ایشان نزدیک شد، و ایشان مردی سر تراشیده دیدند عمار گفت : او با شما کاری ندارد، آنگاه اصحاب رسول خدا ﷺ با یکدیگر مشورت کردند که چه کنیم ؟ یکی گفت : اگر اینها را بکشید در ماه حرام کشته اید، چون این جریان در روز آخر جمادی واقع شده بود، و اگر رهایشان کنید دیگر دست به آنها پیدا نخواهید کرد، چون همین شب وارد مکه الحرام می شوند، و مکه هم جای کشتن کسی نیست ، و سرانجام نتیجه مشورتشان این شد که ایشان را بکشند، پس واقد بن عبد الله تمیمی با یک تیر عمرو بن حضرمی را کشت ، و عثمان بن عبد الله و حکم بن کیسان هم اسیر شدند، و مغیره هم فرار کرد، و دست مسلمانان به او نرسید، شتران و اموال را حرکت دادند، تا به مدینه نزد رسول خدا ﷺ آوردند، حضرت فرمود: به خدا سوگند من به شما دستور نداده بودم در ماه حرام جنگ کنید، پس رسول خدا ﷺ آن دو اسیر و اموالشان را توقیف کرد، و در آنها تصرفی نکرد وقتی این سخن را از رسول خدا ﷺ شنیدند، سخت پریشان شده پنداشتند که هلاک گشته اند، مسلمانان هم به این عمل توبیخشان می کردند.

و اما قریش وقتی از عمل مسلمانان خبردار شد گفتند: محمد خون حرام را ریخت ، و اموالی را به غارت برد، و اسیرانی گرفت ، و حرمت ماه حرام را هتک کرد، (و از این قبیل بدگوئی ها سر دادند) تا آنکه این آیه نازل شد

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ...)

همینکه این آیه نازل شد، رسول خدا ﷺ اموال را تصرف کرد، و از دو اسیر هم فدیة گرفت ، مسلمانان گفتند: یا رسول الله آیا طمع داری که ما هم جنگ کنیم ؟ در پاسخ آنان این آیه نازل شد (ان الذين آمنوا والذين هاجروا و

جاهدوا فی سبیل الله ، اولئك یرجون رحمہ الله) و این جمعیت هشت نفر بودند، که نهمی آنان عبد الله بن جحش امیر ایشان بود.

مؤلف : در اینکه آیه شریفه : (ان الذین آمنوا و الذین هاجروا...) در باره داستان اصحاب عبد الله بن جحش نازل شده ، روایات دیگری نیز هست ، و این آیه دلالت دارد بر اینکه اگر کسی عملی را قریه الی الله انجام دهد، و در عمل خطا کند، معذور است ، و خلاصه هیچ گناهی در صورت خطا گناه نیست و نیز دلالت دارد بر اینکه مغفرت به غیر مورد گناه هم تعلق می گیرد. و در این روایات اشاره ای هم به این معنا هست که سائیلی که جمله یسئلونک پرسش آنان را نقل می کند، مؤمنین بوده اند، نه مشرکین که کار مؤمنین را مورد طعنه قرار می دادند، روایت ابن عباس هم که در بحث روایتی سابق گذشت این معنا را تاءبید می کند، چون در آن روایت داشت : هیچ مردمی را بهتر از اصحاب رسول خدا ﷺ ندیدم ، چون تا رسول خدا ﷺ زنده بود بیش از سیزده سوء ال از او نکردند که همه آنها در قرآن است ، و آن عبارت است از (یسئلونک عن الخمر و المیسر و یسئلونک عن الشهر الحرام) (تا آخر حدیث)، باز مؤید این معنا این است که خطاب در آیه به مؤمنین است ، چون می فرماید: (ولا یزال با شما قتال می کنند، تا شما را از دیتان برگردانند...).

سوره بقره ، آیات 219 220

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنفع للناس واثمهما اكبر من نفعهما ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون. (219) في الدنيا والاخرة ويسئلونك عن اليتيم قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخونكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعتنكم ان الله عزيز حكيم. (22)

ترجمه آیات

از تو حکم شراب و قمار را می پرسند بگو در آن دو گناهی است بزرگ و منفعی است برای مردم اما اثر سوء آندو در دلها بیش از منافع صوری آنها است و نیز از تو می پرسند چه تعداد انفاق کنند؟ بگو حد متوسط را خدا اینچنین آیات را برایتان بیان می کند تا شاید تفکر کنید. (219)

هم درباره دنیا تفکر کنید و هم درباره آخرت و از تو مسأله ایتام را می پرسند بگو اصلاح امور آنان بهتر است از رها کردن آنان از ترس اینکه مبادا از مال آنان بطرف شما آید و اگر با آنان اختلاف کنید برادران شمايند و خدا مفسد شما را از مصلحتان می شناسد و اگر خدا می خواست شما را به مشقت می انداخت. (220)

بیان آیات

يسئلونك عن الخمر والميسر...

معنای خمر و میسر و ذکر چگونگی بازی میسر

کلمه (خمر) بطوریکه از لغت استفاده می شود به معنای هر مایع مست کننده است ، مایعی که اصلا به این منظور درستش می کنند، و اصل در معنایش ستر (پوشیدن) است ، و اگر مسکر را خمر و پوشاننده خواندند، بدین جهت است که عقل را می پوشاند، و نمی گذارد میان خوب و بد و خیر و شر را تمیز دهد، روپوش را هم که زنان با آن سر خود را می پوشانند از همین جهت خمار می گویند، و نیز می گویند (خمرت الاناء) یعنی من روی ظرف را پوشاندم ، و نیز اگر می گویند (اخمرت العجین) معنایش این است که من مایه خمیر را داخل خمیر کردم ، و اگر مایه را خمیر گفته اند، به این جهت است که قبلا خمیر می شود، و رویش را می پوشانند.

و خمر به معنای مسکر در عرب تنها در شراب انگور و خرما و جو استعمال می شده چون غیر این چند قسم مسکری نمی شناختند و بعدها مردم به تدریج اقسام آن را زیاد کردند که هم از جهت نوع بسیار شد، و هم از حیث درجه سکرش انواع مختلفی پیدا کرد، و به هر حال همه انواعش خمر است .

و کلمه (میسر) در لغت به معنای قمار است ، و مقامر (قمارباز) را یاسر می گویند، و اصل در معنایش سهولت و آسانی است ، و اگر قمار باز را آسان خواندند به این مناسبت است که قمار باز بدون رنج و تعب و به آسانی مال دیگران را به چنگ می آورد، بدون اینکه کسبی کند، یا بیلی بزند، و عرقی بریزد البته میسر در عرب بیشتر در یک نوع خاصی از قمار استعمال می شود، و آن عبارت است از انداختن چوبه تیر که از لام و اقلامش هم می گویند.

و اما چگونگی این بازی اینطور بوده که شتری را می خریدند و نحر می کردند، و آن را بیست و هشت قسمت می کردند، آنگاه ده چوبه تیر که یکی

نامش فذ، و دوم تواءم، و سوم رقیب و چهارم حلس، و پنجم نافس، و ششم مسبل، و هفتم معلی، و هشتم منیح، و نهم سنیح، و دهم رغد، نام داشت قرار می دادند، و همه می دانستند که از این بیست و هشت سهم یک جزء سهم فذ است، و دو جزء سهم تواءم، و سه جزء سهم رقیب، و چهار جزء سهم حلس و پنج قسمت سهم نافس، و شش سهم از آن مسبل، و هفت قسمت که از همه بیشتر است از آن معلی است، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند، آنگاه به شکل بخت آزمائی دست می بردند، و یکی از آن ده تیر را بیرون می آوردند، اگر فذ بیرون می شد، یک سهم از بیست و هشت سهم را به کسی که فذ را به نامش بیرون آوردند می دادند و اگر تواءم بیرون می شد دو سهم،

و همچنین و اگر یکی از سه چوبه منیح و سفیح و رغد به نام کسی در می آمد، چیزی از آن سهام عایدش نمی شد، با اینکه صاحبان این سه سهم در دادن پول شتر شرکت داشتند و این عمل همیشه میان ده نفر انجام می شد، و در تعیین اینکه چه کسی صاحب فذ، و چه کسی صاحب تواءم و یا آن هشت چوبه دیگر باشد با قرعه تعیین می کردند.

قل فیهما اثم کبیر

معنای (اثم) و بیان مضرات جسمانی و اخلاقی میگزاری

کلمه (کبیر) با ثای سه نقطه یعنی کثیر نیز قرائت شده، و کلمه (اثم) از نظر معنا نزدیک است به کلمه (ذنب)، و نظای ر آن، و آن عبارت است از حالتی که در انسان، یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می شود که باعث کندی انسان از رسیدن به خیرات می گردد، پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود شقاوت و محرومیت از نعمت های دیگری را می آورد، و سعادت زندگی را در جهات

دیگری تباه می سازد، و دو گناه مورد بحث از همین گناهان است و بدین جهت آن را اثم خوانده .

اما می گساری مضراتی گوناگون دارد، یکی مضرات طبیعی ، و یکی اخلاقی ، و یکی مضرات عقلی ، اما ضررهای طبیعی و آثار سوء و جسمی این عمل اختلال هائی است که در معده ، و روده ، و کبد، و شش ، و سلسله اعصاب و شرایین ، و قلب ، و حواس ظاهری ، چون بینائی و چشائی و غیر آن پدید می آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید تاءلیفات بسیاری نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده اند، که از کثرت مبتلایان به انواع مرضهای مهلکی خبر می دهد که از این سم مهلک ناشی می شود.

و اما مضرات اخلاقی شراب این است که علاوه بر آثار سوئی که گفتیم در درون انسان دارد و علاوه بر اینکه خلقت ظاهری انسان را زشت و بی قواره می کند، انسان را به ناسزاگوئی وا می دارد، و نیز به دیگران ضرر می رساند، و مرتکب هر جنایتی و قتلی می شود، اسرار خود و دیگران را فاش می سازد، به نوامیس خود و دیگران هتک و تجاوز می کند، تمامی قوانین و مقدسات انسانی را که اساس سعادت زندگی انسانها است باطل و لگد مال می کند، و مخصوصا ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار می دهد، آری کسی که مست شده و نمی داند چه می گوید و چه می کند، هیچ جلوگیری که از افسار گسیختگی مانعش شود ندارد، و کمتر جنایتی است که در این دنیای مالا مال از جنایات دیده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلکه مستقیم و یا حداقل غیر مستقیم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهای عقلیش این است که عقل را زایل و تصرفات عقل را نامنظم و مجرای ادراک را در حال مستی و خماری تغییر می دهد، و این قابل انکار نیست و بدترین گناه و فساد هم همین است ،

چون بقیه فسادها از اینجا شروع می شود و شریعت اسلام همانطور که قبلا هم گفته شد اساس احکام خود را تحفظ بر عقل قرار داده ، خواسته است با روش عملی ، عقل مردم را حفظ کند، (و بلکه رشد هم بدهد)، و اگر از شراب ، و قمار، و تقلب ، و دروغ ، و امثال این گناهان نهی کرده ، باز برای این است که اینگونه اعمال ویرانگر عقلند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می سازد در میان اعمال شرب خمر، و در میان اقوال دروغ و زور است . پس این اعمال یعنی اعمالی که حکومت عقل را باطل می سازد، و در راس آن سیاست هائی است که مستی و دروغ را ترویج می کند، اعمالی است که انسانیت را تهدید می کند، و بنیان سعادت او را منهدم ساخته ، آثاری هر یک تلخ تر از دیگری بار می آورد، آری شراب آب شور را می ماند که هر چه بیشتر بنوشند تشنه تر می شوند، آنجا که کار به هلاکت برسد، آثار این آب آتشین هم روز به روز تلخ تر، و بر دوش انسانها سنگین تر است ، چون مبتلای به شراب جرعه ای دیگر می نوشد تا بلکه شاید خستگیش بر طرف شود، ولی تلاشی بیهوده می کند.

و این فخر برای دین مبین اسلام این محجه بیضا و شریعت غرابس است ، که زیر بنای احکام خود را عقل قرار داده ، و از پیروی هوای نفس که دشمن عقل است نهی فرموده .

و گفتنی های ما پیرامون شرب خمر بیش از اینها است ان شاء الله تتمه آن در سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت .

تحریم تدریجی میگزاساری توسط شارع مقدس اسلام

و از آنجائی که مردم به قریحه حیوانیت که دارند همواره متمایل به لذائذ شهوت هستند، و این تمایل شهواتی را

بیشتر در بین آنان شایع می سازد تا حق و حقیقت را، و قهرا مردم به ارتکاب آنها عادت نموده ترکش برایشان دشوار می شود، هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد، بدین جهت خدای سبحان مبارزه با اینگونه عاداتها را تدریجا در بین مردم آغاز کرد، و با رفق و مدارا تکلیفشان فرمود:

یکی از این عادات زشت و شایع در بین مردم می گزاری بود، که شارع اسلام به تدریج تحریم آن را شروع کرد، و این مطلب با تدبیر در آیات مربوط به این تحریم که می بینیم چهار بار نازل شده کاملا به چشم می خورد.

بار اول فرموده: **(قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها وما بطن، و الاثم و البغی بغیر الحق)** و این آیه در مکه نازل شده، و بطور کلی هر عملی را مصداق اثم باشد تحریم کرده، و دیگر فرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است، و اینکه در آن اثمی کبیر است.

و احتمالا این همان جهت است که گفتیم خواسته است رعایت سهولت و ارفاق را کرده باشد، چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است خود نوعی اغماض است، همچنانکه آیه شریفه: **(و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا)** نیز اشاره به این اغماض دارد، (چون شراب را در مقابل رزق نیکو قرار داده)، و گویا مردم با اینکه صراحتا بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنکه آیه شریفه: **(لا تقربوا الصلوة و انتم**

سکاری) در مدینه نازل شد، و تنها از می گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده .

و اعتبار عقلی خود ما و نیز سیاق آیه شریفه نمی پذیرد که این آیه بعد از آیه بقره ، و دو آیه مائده که بطور مطلق از می گساری نهی می کنند نازل شده باشد، و معنا ندارد که بعد از نهی از مطلق می گساری ، دوباره نسبت به بعضی از موارد آن نهی کنند، علاوه بر اینکه این کار با تدریجی که گفتیم از این آیات استفاده می شود منافات دارد، چون تدریج عبارت از این است که اول تکلیف آسان را بیان کنند بعدا به سخت تر و سخت تر از آن بپردازند نه اینکه اول تکلیف دشوار را بیان کنند، بعدا آسانتر آن را بگویند.

و سپس آیه سوره بقره که مورد بحث ما است نازل شد، و فرمود: **(يسئلونك عن الخمر والميسر، قل فيهما اثم كبير و منافع للناس، و اثمهما اكبر من نفعهما)** و این آیه بعد از آیه سوره نسا نازل شد، به بیانی که گذشت ، و دلالت بر تحریم هم دارد، برای اینکه در اینجا تصریح می کند بر اینکه شرب خمر اثم است ، و در سوره اعراف بطور صریح بیان می کند که هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهی کرده .

رد سخن بعضی از مفسرین که گفته اند آیه سوره بقره صریح در حرمت شراب نیست .

از اینجا فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: آیه سوره بقره صریح در حرمت نیست ، چون تنها دارد **(قل فيهما اثم كبير)**، و این بیش از این دلالت ندارد که در شراب اثم یعنی ضرر هست ، و در جای دیگر بطور کلی هر چیز مضری تحریم شده ، ولی آیا خصوص چیزهائی را که مضر از جهتی و

مفید از جهت دیگر است نیز شامل می شود یا نه ؟ جای اجتهاد است ، و بهمین جهت صحابه در آن اجتهاد کرده ، بعضی بطور کلی آن را ترک کرده اند ، و بعضی دیگر همچنان بر نوشیدنش اصرار می ورزیدند ، و گویا پیش خود فکر کرده اند که چه مانعی دارد ، ما شراب را طوری بنوشیم که هم از منافعش برخوردار شویم ، و هم ضررش بما نرسد ، و همین اشتباه باعث و زمینه شد برای اینکه تحریم قطعی آن نازل شود ، و بفرماید : **(انما الخمر والمیسر - و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان - تا آنجا که می فرماید - فهل انتم منتهون)** و وجه فساد این تفسیر آن است که اولاً مفسر نامبرده کلمه (اثم) را به معنای مطلق ضرر گرفته ، در حالی که اثم به معنای ضرر نیست ، و صرف اینکه در آیه شریفه در مقابل نفع قرار گرفته ، دلیل نمی شود بر اینکه به معنای ضرر باشد ، که مقابل نفع است ، و اگر به این معنا باشد مفسر نامبرده آیه **(و من یشرك بالله فقد افتری اثماً عظیماً)** و آیه : **(فانه آثم قلبه)** و آیه : **(ان تبوء باثمی و اثمک)** و آیه : **(لکل امری ء منهم ما اکتسب من الائم)** و آیه : **(و من یکسب اثماً فانما یکسبه علی نفسه)** و آیاتی دیگر را چگونه معنا می کند ، و چگونه کلمه اثم را در آنها به معنای ضرر می گیرد؟.

و ثانیاً در آیه شریفه حکم شراب را به ضرر تعلیل نکرده ، و بر فرض که تسلیم شویم اینطور تعلیل کرده : که ضرر شراب و قمار از نفعش بیشتر است ، دیگر معنا ندارد عبارت به این صراحت را به اجتهاد ارجاع دهد ، و در حقیقت این عمل ، اجتهاد در مقابل نص است .

و ثالثاً گیرم که آیه شریفه به خودی خود قاصر باشد از اینکه دلالت بر حرمت کند ، لیکن در دلالت کردنش بر اثم صراحت دارد ، و با در نظر داشتن اینکه در مدی نه نازل شده ، و آیه سوره اعراف که اثم را تحریم کرده قبل از آن

نازل شده بوده، با این حال کسی که آیه سوره اعراف را در مکه شنیده، دیگر چگونه می تواند در آیه مورد بحث که در مدینه نازل شده اجتهاد کند.

از اینهم که بگذریم آیه سوره اعراف دلالت بر حرمت مطلق اثم دارد، و آیه مورد بحث شراب و قمار را اثم کبیر یعنی فرد اعلاى اثم خوانده دیگر کسی شک نمی کند در اینکه این دو از مصادیق کامل و تام اثم تحریم شده اند، چون قرآن کریم قتل، و کتمان شهادت، و افترا، و غیره را نیز اثم خوانده، و هیچ یک را اثم کبیر نخوانده به جز شراب، و قمار، و به جز شرک که آن را اثم عظیم نامیده و فرموده: **(و من یشرك بالله فقد افترى اثما عظيما).**

آخر مرحله در تحریم خمر و میسر

و سخن کوتاه اینکه: (هیچ شکی نیست در اینکه آیه مورد بحث دلالت بر تحریم دارد).

آنگاه دو آیه سوره مائده نازل شد، و فرمود: **(يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعنكم تفلاحون انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء في الخمر و الميسر، و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوة، فهل انتم منتهون).**

از ذیل این دو آیه بر می آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیه سوره بقره هنوز از می گساری دست بردار نبودند، و به کلی آن را ترک نکرده بودند، تا این دو آیه نازل شد، و در آخرش فرمود حالا دیگر دست بر می دارید یا خیر؟.

همه آنچه گفته شد درباره شراب بود.

و اما میسر: مفاسد اجتماعی آن و اینکه مایه فرو ریختن پایه های زندگی است امری است که هر کسی آن را به چشم خود می بیند، و نیاز به بیان ندارد، و ان شاء الله به زودی در سوره مائده متعرض آن خواهیم شد.

شرح بقیه مفردات آیه شریفه سیئلونک عن الحمر و المسیرقل فیها اثم
کبیر...

اینجا گفتگوی ما در شراب و قمار پایان یافت ، حال به بحثی که درباره کلمات آیه داشتیم برگردیم ، (قل فیهما اثم کبیر، و منافع للناس) معنای کلمه اثم را گفتیم ، اما کلمه (کبیر) صفت مشبه از کبر است ، و کبر در حجم ها به منزله کثرت است در اعداد، و مقابل کبر صغر است ، همچنانکه در مقابل کثرت قلت است ، پس کبر و صغر دو وصف نسبی هستند، به این معنا که جسم و یا حجمی معین ، نسبت به حجمی دیگر کوچک تر از حجم کبیر، و نسبت به حجمی سوم بزرگتر از حجم صغیر است ، و اگر این مقایسه و نسبت نبود هیچ چیز نه کبیر بود و نه صغیر، همچنانکه هیچ عددی نه بسیار بود و نه اندک .

و این معنا به نظر نزدیک می رسد که اولین باری که بشر متوجه معنای کبر شده در حجم ها بوده ، چون حجم یک کمیت متصل در جسمانیت است ، آنگاه از حجم و صورت آن منتقل به معنای شده ،

به عنوان گسترش دادن معنای کلمه ، کبر و صغر معانی را هم با این دو کلمه توصیف کردند، (مثلا گفتند فلان عمل جرمی بزرگ ، و یا خطائی بزرگ و یا احسانی کوچک است) خدای تعالی هم فرموده : (انها لاحدی الکبر، آن عمل یکی از بزرگ ها است).

و نیز فرموده : (کبرت کلمه تخرج من افواههم) و نیز فرموده : (کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه).

و اما کلمه (عظم) همان معنای کبر را می دهد، با این تفاوت که عظم ظاهرا از عظم (استخوان) گرفته شده ، که یکی از اجزای بدن هر حیوان استخوانداری است ، چون معیار در بزرگی جثه هر حیوانی درشتی است خوانهای او است ،

که در داخل بدن او بهم پیوسته است ، آنگاه هر چیز بزرگ و درشتی را هم به عنوان استعاره عظیم خواندند، و بعد از کثرت استعمال معنای اصلی کلمه شد و مانند سایر مواد اصلی و مشتقات هم از آن اشتقاق یافت .

و کلمه (نفع) مخالف کلمه (ضرر) است و این دو کلمه بر اموری اطلاق می شود که یا محبوب و مطلوب دیگران است ، و یا مکروه ، همچنانکه دو کلمه خیر و شر اطلاق می شود بر اموری که یا مطلوب برای خودش است ، و یا مکروه برای خودش ، (دوای نافع است برای مریض ، و سم مضر است برای انسان ، ولی چیزی که خیر و یا شر است برای خودش خیر و یا شر است)، و مراد از منافع شراب و قمار، منافی است که در خرید و فروش و یا ساختن آن ، و یا در سرگرمی با آن است ، و چون در ذیل آیه ، اثم با منافع آن دو مقایسه شد، و فرمود اثم آن دو اکبر است لذا جهت کثرت منافع را الغا کرد، و فرمود: (نفعهما) برای اینکه عدد در کبر دخالتی ندارد.

و یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو

معنای عفو در (یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو...)

کلمه (عفو) بطوریکه راغب گفته به معنای آن است که به سوی چیزی خم شوی ، تا آن را بگیری ، این معنای اصلی کلمه نامبرده است لیکن از آنجائی که عنایات مختلفه ای در کلام پیدا شد، ناگزیر کلمه نامبرده را در معانی مختلفه ای استعمال کردند، مانند آمرزش ، و محو کردن اثر، و واسطه شدن در انفاق ، که همین معنای اخیر منظور آیه است و خدا داناتر است .

گفتار در اینکه چرا در پاسخ از اینکه (چه انفاق کنیم ؟) فرموده : (عفو را) همان گفتاری است که ما در تفسیر آیه (یسئلونک ما ذا ینفقون ؟ قل ما انفقتم من خیر فللوالدین و الاقریین ...) گذرانیدیم .

يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة

ظرف (در دنیا و آخرت) متعلق است به جمله (تتفكرون)، ولی ظرف آن نیست ، و معنای آیه این است که شاید شما درباره امور دنیا و آخرت فکر کنید، (نه اینکه در دنیا و آخرت فکر کنید)، بلکه درباره حقیقت این دو نشاء ، البته آنچه مربوط به شما است فکر کنید، و بفهمید که دنیا خانه ای است که خدا آن را برای شما آفرید، تا در آن زندگی کنید، و آنچه برایتان در خانه آخرت که بازگشتگاه شما است نافع است کسب کنید، چون در آخرت به سوی پروردگارتان بازگشت می کنید و خدا شما را در برابر اعمالی که در دنیا کرده اید جزا می دهد

دو نکته در آیه : 1 تشویق مردم به تفکر پیرامون حقایق وجود 2 عدم رضایت به تقلید و اطاعت کورکورانه

در این آیه شریفه دو نکته هست ، اول اینکه مردم را تشویق و تحریک می کند به این که پیرامون حقایق وجود، و معارف مبدا و معاد و اسرار طبیعت بحث کنند و در طبیعت اجتماع و نوامیس اخلاق ، و قوانین زندگی فردی و اجتماعی بیندیشند و سخن کوتاه آنکه از میان تمامی علمی که از مبدا و معاد و حقایق بین آن دو بحث می کند، آنچه را که مربوط به سعادت و شقاوت انسان است بکار بگیرند.

دوم اینکه قرآن کریم هر چند که بشر را به اطاعت مطلقه و بی چون و چرای خدا و رسول دعوت می کند، الا اینکه به این هم رضایت نمی دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه ، و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را بکار بگیرند، تا در هر مسأله حقیقت امر کشف شود، و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد.

و گویا مراد از تبیین همان کشف و پرده برداری از علل احکام و قوانین ، و روشنگری اصول معارف و علوم باشد.

و یسئلونک عن الیتامی ، قل اصلاح لهم خیر

وجه اینکه مسلمانان از امر ایتم از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم

سوال کردند

این آیه شریفه اشعار بلکه دلالت دارد بر نوعی تخفیف و تسهیل ، چون اول اجازه خلط و آمیزش با ایتم را می دهد، بعدا می فرماید و اگر خدا خواست کمکتان می کند، و از این تعبیر معلوم می شود که مسلمانان قبلا تشدید از خدا نسبت به امر ایتم شنیده بودند، که مایه تشویش و اضطراب دلهاشان می شده ،

و همین اضطراب وادارشان کرده که از امر ایتم سوال کنند، و واقع هم همینطور بوده ، چون آیاتی شدید اللحن در امر ایتم نازل شده بود، مانند آیه :
(ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما، انما ياكلون في بطونهم نارا، وسيصلون سعيرا) و آیه : (وآتوا اليتامى اموالهم ، ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ، ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ، انه كان حوبا كبيرا). که در اولی خوردن مال یتیم را خوردن آتش ، و در دومی خوردن خبیث و جرمی کبیر خوانده .

پس از ظاهر امر چنین بر می آید که آیه مورد بحث بعد از آیات سوره نساء نازل شده ، و با این معنا آن روایاتی که درشائن نزول آیه وارد شده و به زودی از نظر خواننده می گذرد، تاءیید می شود و در جمله : (قل اصلاح لهم خیر...)، از آنجا که کلمه (اصلاح) نکره و بدون الف و لام آمده ، دلالت دارد بر اینکه آنچه مرضی خداست نوع خاصی از اصلاح است ، نه هر اصلاحی ، هر چند که اصلاح ظاهری باشد، پس باید گفت نکره آمدن اصلاح برای افاده تنوع است و در نتیجه مراد از صلاح اصلاح حقیقی است ، نه صوری و جمله ذیل آیه هم که می فرماید: (والله يعلم المفسد من المصلح...)، به این نکته اشعار دارد.

وان تخالطوهم فاخوانکم

ترخیص در اختلاط سرپرستان و اولیاء ایتام با ایتام ، متضمن مساوات بین تمام مومنین است

این جمله به مساواتی اشاره می کند که خدای تعالی در میان تمامی برقرار کرده می خواهد، تمامی صفات و تعیناتی که باعث امتیاز یک طبقه از طبقه دیگر است ، و ریشه بروز همه انواع فساد در میان مردم می شود مثلا این آن دیگری را برده خود می کند، و آن این دیگری را به استضعاف می کشد، و ذلیل خود نموده به او بزرگی می فروشد، و نیز باعث انواع ظلم ها و تجاوزات می شود لغو شده اعلام کند، آری با این اعلام برادری است که موازنه و هم سنگی میان دو طبقه مردم میان یتیم ضعیف و ولی قوی ، میان توانگر میلیونر و فقیر خاکسترنشین ، و همچنین میان هر ناقص و تامی بر قرار می شود، همچنانکه در جای دیگر هم فرمود: **(انما المؤمنون اخوة)**.

پس معلوم می شود آیه شریفه آن مخالطه با یتیم را تجویز می کند که مخالطه برادرانه باشد، مخالطه دو برادر که در حقوق اجتماعی بین مردم برابرند آنچه از مالش برداشته می شود، مانند و برابر همان مالی است که به او می دهند پس آیه مورد بحث مقابل آیه : **(وآتوا الیتامی اموالهم ، ولا تتبدلوا الخیث بالطیب ، ولا تاكلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حوبا کبیرا)** قرار دارد، و این محاذات یکی از شواهدی است بر اینکه در آیه مورد بحث نوعی تخفیف و تسهیل داده شده ، همچنانکه ذیل آیه نیز بر آن دلالت کرد و نیز جمله : **(والله يعلم المفسد من المصلح)** هم تا حدی بر آن دلالت داشت .

پس معنای آیه چنین است که آمیزش با ایتام اگر ضروری شد جایز است (و این همان تخفیف نامبرده است)، ولی باید نظیر مخالطت دو برادر باشد یعنی با تساوی حقوق باشد، آن وقت است که دیگر جای ترس و دلواپسی نیست ،

چون این عمل اگر به فرض ، اصلاح باشد، آنهم اصلاح حقیقی نه صوری ، عمل خیری است ، و حقیقت امر هم بر خدا پوشیده نیست ، تا بترسید مبادا صرفا به خاطر اینکه مخالطت کرده اید از شما مؤ اخذ کند، نه خدای سبحان مفسد را از مصلح تمیز می دهد.

والله يعلم المفسد من المصلح ...

کلمه (يعلم) نسبت به کلمه (مفسد) که مفعول آن است بدون واسطه عمل کرده ، ولی کلمه (مصلح) را با حرف (من) مفعول خود کرده ، و این گویا بدین جهت است که کلمه (يعلم) در اینجا متضمن معنای تمیز است ، و کلمه (عنت) به معنای کلفت و مشقت است .

بحث روایتی

(در ذیل آیات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستی ایتام)

در کافی از علی بن یقطین روایت کرده که گفت: مهدی عباسی از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) از شراب پرسید، آیا در کتاب خدا حرام است یا خیر؟ چونکه مردم منهی بودن آنرا می دانند ولی حرمتش را نمی دانند. حضرت فرمود بلکه حرام است، پرسید در کجای قرآن تحریم شده ای ابا الحسن؟ فرمود: در آیه: (انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن، و الاثم و البغی بغیر الحق)، آنگاه امام پس از چند کلمه فرمود: اما اثم عینا همان خمر است، برای اینکه در جای دیگر فرموده: (یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر، و منافع للناس، و اثمهما اکبر من نفعهما) پس به حکم این آیه خمر و میسر در کتاب خدا اثم است و اثم آن دو از منفعتی که ممکن است داشته باشد بیشتر است همچنانکه خدا فرمود،

مهدی گفت: ای علی بن یقطین این فتوائی است هاشمی گفتم: درست است، یا امیرالمؤمنین، حمد خدای را که این علم را از شما اهل بیت بیرون نکرد می گوید: به خدا سوگند مهدی بدون درنگ گفت: تو درست می گوئی ای رافضی.

روایتی از ائمه معصومین علیه السلام در شدت حرمت شرب خمر

مؤلف: در سابق بیانی که معنای این روایت را روشن کند گذشت. و باز در کافی از ابی بصیر از یکی از دو امام صادق و باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود خدای تعالی برای معصیت خانه ای و صندوقی قرار داده، و

برای آن دری درست کرده ، و آن در را قفل کرده ، و برای آن قفل کلیدی هست ، و آن شراب است . و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا ﷺ فرمود: شراب سر منشا تمامی گناهان است . و باز در آن کتاب از اسماعیل روایت کرده که گفت : امام باقر (علیه السلام) به طرف مسجد الحرام آمد، جمعی از قریش به وی نگریسته و گفتند: این معبود اهل عراق است ، بعضی از خود آنان گفت : خوب است کسی را بفرستیم نزدش ، جوانی را فرستادند، جوان پرسید: عمو جان از همه گناهان کییره بزرگتر چیست ؟ فرمود: شرب خمر .

و نیز از ابی البلاد از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که فرمود: خدای تعالی به هیچ گناهی بزرگتر از شرب مسکر نافرمانی نشده ، چون این مست است که ندانسته هم نماز واجب را ترک می کند، و هم به مادر و دختر و خواهر خود می پرد.

و در احتجاج آمده که زندیقی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: یا ابا عبد الله چرا خدا شراب را که هیچ لذتی لذیذتر از آن نیست حرام کرد؟ فرمود: بدین جهت حرام کرد که ام الخبائث ، و منشا تمامی شرور است ساعتی بر شاراب خمر می گذرد که در آن ساعت عقلش از کفش رفته ، نه پروردگار خود را می شناسد و نه از هیچ معصیتی پروا دارد (تا آخر حدیث).

مؤلف : این روایات یکدیگر را تفسیر می کنند، و تجربه و حساب عقل هم مساعد آنها است .

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم شراب خمر را لعنت می کند

و در کافی از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا ﷺ در مسأله خمر ده نفر را لعنت کرد 1 - آنکه درخت خرما و یا انگور و

یا چیز دیگر را به منظور شراب می کارد 2 - آنکه باغبانیش می کند 3 - آنکه آنرا می فشارد 4 - آنکه می نوشد 5 - آنکه ساقی شراب می شود 6 - آنکه شراب را بار می کند 7 - آنکه بار شراب را برایش می برند 8 - آنکه آنرا می فروشد 9 - آنکه شراب را می خرد 10 - آنکه پول شراب را می خورد. و نیز در کافی و محاسن از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود رسول خدا ﷺ فرمود: ملعون و باز ملعون است ، کسی که کنار سفره ای بنشیند که در آن سفره شراب نوشیده می شود.

مؤلف : آیه شریفه (ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان) مؤید این دو روایت است .

و در خصال به سند خود از ابی امامه روایت کرده که گفت : رسول خدا ﷺ فرمود: چهار طایفه اند که خدا در قیامت نظری به آنان نمی افکند (یعنی رحمتش را شامل حال آنان نمی کند) 1 - عاق 2 - کسی که زیاد منت می گذارد 3 - کسی که قضا و قدر را تکذیب می کند 4 - کسی که بر شرب خمر عادت کرده است .

روایتی درباره وضع شارب خمر در روز قیامت

و در امالی ابن الشیخ به سند خود از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا ﷺ روایت آمده که فرمود: پروردگارم جل جلاله سوگند خورده که هیچ بنده ای از بندگانم در دنیا شراب ننوشد، مگر آنکه در قیامت به همان مقدار که نوشیده از حمیم دوزخ به او می چشانم ، حال چه اینکه اهل عذاب باشد و یا آمرزیده باشد آنگاه فرمود: روز قیامت شارب الخمر با روی سیاه و چشمانی کبود محشور می شود در حالی که گونه اش کج و معوج است ، آب از دهانش ریزان ، و زبانش از پشت سرش آویزان است .

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این معنا بر خدا حق و سزاوار است ، که به شارب الخمر بنوشاند آن آبی را که از فرج زنان فاحشه می ریزد و در آن روز آن آب عبارت است از صدید، و صدید چرک و خون غلیظ و درهمی است که حرارتش و بوی گندش اهل دوزخ را عذاب می دهد.

مؤلف : شاید بتوان گفت که آیه : (ان شجرة الزقوم طعام الاثیم کالمهل یغلی فی البطون ، کغلی الحمیم ، خذوه فاعتلوه الی سواء الجحیم ثم صبوا فوق راسه من عذاب الحمیم ، ذق انک انت العزیز الکریم). این روایات را تاءیید می کند، چون می فرماید: (به درستی درخت زقوم طعام گنه کار است که چون مس مذاب در درون دلها می جوشد، فرمان می رسد: بگیرید او را و تا وسط دوزخ ببرید، و سپس از بالای سرش عذاب حمیم بریزید، (و به او بگوئید) بچش این را که تو همان دردانه ای بودی که برای خود احترامی قائل بودی) و در همه معانی گذشته روایات بسیاری دیگر هست .

و در کافی از وشاء از ابی الحسن (علیه السلام) روایت آورده که گفت : من از آن جناب شنیدم می فرمود: میسر قمار است .

روایاتی در شائن نزول (و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو) و معنای عفو

مولف : روایات در این معنا بسیار زیاد است ، بطوریکه هیچ شکی در آن نیست .

و در الدرالمنثور در تفسیر آیه (و یسئلونک ماذا ینفقون ...) از ابن عباس روایت آورده که گفت : چند نفر از صحابه بعد از آنکه ماء مور شدند در راه خدا اتفاق کنند، نزد رسول خدا ﷺ شدند، و عرضه داشتند ما نفهمیدیم این نفقه ای که ماء مور شده ایم از اموالمان در راه خدا بدهیم چیست ؟ بفرما چه باید بدهیم ، خدای تعالی این آیه را نازل کرد: (و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو)، و قبل از این آیه مسلمانان آن قدر اتفاق می کردند که حتی مختصری که صدقه دهند و مالی که غذائی برای خود فراهم کنند برایشان نمی ماند.

و نیز در الدرالمنثور است که از یحیی روایت شده که گفت : من شنیدم معاذ بن جبل ، و ثعلبه نزد رسول خدا ﷺ شدند و پرسیدند: یا رسول الله ما برده دار و زن و بچه دار هستیم ، بفرما از اموال خود چه مقدار اتفاق کنیم ؟ خدای تعالی این آیه را نازل کرد که : (و یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو).

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: عفو به معنای حد متوسط است .

و در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: عفو یعنی مقدار کفایت ، و در روایتی که از ابی بصیر نقل کرده فرموده عفو، به معنای میانه روی است .

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه : (الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا، وَلَمْ يَقْتُرُوا، وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آن صحیح نبود، و این هم صحیح نبود، قهرا حد وسط صحیح است .
و در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عفو آن مقداری است که از قوت سال زیاد بیاید.

مؤلف : روایات همه با هم متوافقند، و روایت اخیر از قبیل بیان مصداق است ، و روایات در فضل صدقه و کیفیت و مورد و کمیت آن از حد شمار بیرون است که انشاءالله بعضی از آنها در موارد مناسب خواهد آمد.

روایاتی در شائن نزول (و یسئلونک عن الیتامی)

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : (و یسئلونک عن الیتامی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود بعد از آنکه آیه : (ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما، انما یاکلون فی بطونهم نارا، و سیصلون سعیرا) نازل شد، هر کس یتیمی در خانه داشت از خانه بیرون کرد، و از رسول خدا ﷺ پرسیدند جز این چه می توانستیم بکنیم ؟ در پاسخ ، این آیه نازل شد: (یسئلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر، و ان تحالطوهم فاخوانکم فی الدین ، و الله یعلم المفسد من المصلح).
و در الدرالمنثور از ابن عباس روایت کرده که گفت : وقتی خدای تعالی آیه : (و لا تقربوا مال الیتیم الا بالقی هی احسن)، و آیه : (ان الذین یاکلون اموال الیتامی ...) نازل شد، کسانی که یتیمی در خانه خود داشتند طعام و شراب خود را از طعام و شراب یتیم جدا نموده ، سهم او را بیشتر از سهم خود می دادند، و اگر یتیم نمی توانست همه آن طعام و نوشیدنی را مصرف کند، و زیاد می آمد، زیادیش را هم مصرف نمی کردند تا فاسد شود، و این برای آنان دشوار بود، لاجرم جریان را به عرض رسول خدا ﷺ رساندند خدای تعالی این آیه را

نازل کرد: (يسئلونك عن اليتامى، قل اصلاح لهم خير، و ان تخالطوهم فاخوانكم)، از آن پس سفره خود و ایتام را یکی کردند با آنها خوردند و نوشیدند. مولف: این معنا از سعید بن جبیر و عطا و قتاده نیز روایت شده.

سوره بقره، آیه 221

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولا منه مؤمنه خير من مشركة ولو اعجب بكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه وببين ءاياته للناس لعلهم يتذكرون (221)

ترجمه آیه

با زنان مشرک ازدواج مکنید تا ایمان آورند و یک کنیز باایمان بهتر است از خانمی مشرک هر چند آن خانم مورد شگفت و خوشایندتان باشد و با مردان مشرک ازدواج مکنید تا ایمان آورند که یک برده مؤمن از آقائی مشرک بهتر است هر چند که مورد شگفت و خوشایند شما باشد آری مشرکین شما را به سوی آتش دعوت می کنند و خدا به سوی جنت و مغفرتی به اذن خود می خواند و آیات خود را برای مردم بیان می کند تا شاید متذکر شوند. (221)

بیان آیه

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ...

راغب در مفردات می گوید کلمه نکاح در اصل لغت به معنای عقد نکاح بوده بعنوان استعاره در عمل زناشوئی استعمال شده، و این محال است که در اصل لغت به معنای عمل زناشوئی بوده و سپس استعاره شده باشد در عقد ازدواج، برای اینکه تمامی الفاظی که عمل زناشوئی را افاده می کنند، کنایات

هستند (و هیچ لفظی در برابر این عمل وضع نشده)، چون همه مردم گفتگوی از آن را زشت می دانند، و با این حال محال است کسی که می خواهد به مخاطب خود از یک عمل مشروع و پسندیده خبر دهد، و بگوید: من با فلانی ازدواج کرده ام، تعبیری کند که تنها در هنگام فحش دادن استعمال می شود. این بود گفتار راغب و گفتار درستی است، چیزی که هست باید این را هم می گفت، که منظور از عقد علقه زوجیت است، نه عقد لفظی (که بین هر ملت و مذهبی در هنگام مراسم ازدواج خوانده می شود).

معنا و مراتب شرک به موارد استعمال کلمه (مشرک) و (کافر)

و کلمه (مشرکات) اسم فاعل از مصدر اشراک، یعنی شریک گرفتن برای خدای سبحان است، و معلوم است که شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همانطور که کفر و ایمان هم از این نظر دارای مراتبند. مثلاً اعتقاد به اینکه خدا دو تا و یا بیشتر است و نیز بتها را شفیعیان درگاه خدا گرفتن، شرکی است ظاهر، و از این شرک کمی پنهان تر شرکی است که اهل کتاب دارند، و برای خدا فرزند قائلند، و مخصوصاً مسیح و عزیر را پسران خدا می دانند.

و به حکایت قرآن می گویند: **(نحن ابناء الله و احبائه)** و این نیز شرک است، از این هم کمی مخفیتر اعتقاد به استقلال اسباب است، اینکه انسان مثلاً دوا را شفا دهنده بیندارد، و همه اعتمادش به آن باشد، این نیز یک مرتبه از شرک است، و همچنین ضعیف تر و ضعیف تر می شود، تا برسد به شرکی که به جز بندگان مخلص خدا احدی از آن بری نیست، و آن عبارت است از غفلت از خداوند تعالی و توجه به غیر خدای عزوجل، پس همه اینها شرک است.

اما این باعث نمی شود که ما کلمه (مشرک) را بر همه دارندگان مراتب شرک اطلاق کنیم ، همچنانکه می دانیم اگر مسلمانی نماز و یا واجبی دیگر را ترک کند، به آن واجب کفر ورزیده ، ولی کلمه (کافر) را بر او اطلاق نمی کنیم ، خدای تعالی ترک عمل حج را کفر خوانده ، و فرموده : **(وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ)**

ولی چنین کسی را کافر نمی خوانیم ، بلکه فاسقی است که به یکی از واجبات خدا کفر ورزیده و بر فرض هم که بتوانیم اطلاق کنیم ، باید بگوئیم فلانی کافر به حج است . و همچنین سایر صفاتی که در قرآن استعمال شده ، مانند صالحین و قانتین ، و شاکرین ، و متطهرین ، و یا فاسقین ، و ظالمین ، و و ، برابر و معادل افعالی که این صفات از آنها مشتق شده نیستند، (کسی که یک عمل صالح ، و یک عبادت ، و یک شکر، و یک طهارت ، و یک فسق ، و یک ظلم کرده ، صالح و قانت و شاکر و متطهر و فاسق و ظالم خوانده نمی شود) و این واضح است ، پس این عناوین را نام یا صفت کسی کردن ، حکمی دارد، و صرف نسبت دادن فعل به آن کس حکمی دیگر.

در قرآن کریم کلمه (مشرک) بر غیر اهل کتاب اطلاق شده و اطلاق آن بر اهل کتاب ثابت و معلوم نیست

علاوه بر اینکه این معنا به روشنی معلوم نشده ، که قرآن کریم کلمه مشرک را بر اهل کتاب هم اطلاق کرده باشد، به خلاف لفظ کافرین ، بلکه تا آنجا که می دانیم این کلمه بر غیر اهل کتاب اطلاق شده ، مثلاً فرموده : **(لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ ، وَ الْمُشْرِكِيْنَ مُنْفَكِيْنَ ، حَتّٰى تَاْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ).**

و یا فرموده : (انما المشركون نجس ، فلا يقربوا المسجد الحرام) و یا فرموده :
(كيف يكون للمشركين عهد) و نیز می فرماید: (وقاتلوا المشركين كافة) و باز
می فرماید: (قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم) و مواردی دیگر.

و اما اینکه فرمود: (وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا، قل بل ملة ابراهيم
حنيفا، وما كان من المشركين) منظورش از مشرکین یهود و نصاری نیست ، تا
تعریضی بر اهل کتاب باشد، و در نتیجه با گفته ما منافات داشته باشد، بلکه
ظاهرا منظور غیر اهل کتاب است ، به قرینه اینکه در آیه ای دیگر فرموده : (ما
كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين).
چون از این آیه استفاده می شود کلمه (حنيف) تعریضی بر یهود و نصاری
است ، نه جمله (وما كان من المشركين)، چون حنیف به معنای بری ء بودن
ساحت ابراهیم از انحراف از وسط به طرف افراط و تفریط است ، به طرف
مادیت محضه یهود، و معنویت محضه نصارا، و کلمه (مسلم) تعریض بر مشرکین
است ، چون می فهماند که ابراهیم تنها تسلیم خدا بود، و چون بت پرستان برای
او شریکی نمی گرفت .

و همچنین آیات زیر که در آنها کلمه مشرکین آمده ، با گفتار ما منافاتی
ندارد چون در اینها منظور از این کلمه معنای وصفی و اسمی آن نیست ، بلکه
منظور کسانی است که گاهگاهی شرک از آنان سر می زند، و آن آیات این است
: (وما يؤمن اكثرهم بالله ، الا وهم مشركون) (انما سلطانه على الذين يتولونه ، و
الذين هم به مشركون) چون می دانیم مؤ منین هم که احیانا گناه می کنند، در
حال گناه در تحت تسلط شیطانند پس این شرک شرک مشرکین اصطلاحی
نیست ، شرکی است که بعضی از مؤ منین و بلکه همه آنان سوای افرادی انگشت
شمار یعنی اولیای مقرب و عباد صالحین گرفتار آن می شوند.

ظاهر آیه شریفه تحریم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج با اهل کتاب

پس از این بیان که قدری هم طولانی شد، این معنا روشن گردید که ظاهر آیه شریفه که می فرماید: **(و لا تنكحوا المشركات)** تنها می خواهد ازدواج با زن و مرد بت پرست را تحریم کند، نه ازدواج با اهل کتاب را.

پس از اینجا فساد گفته بعضی روشن می شود که گفته اند: آیه شریفه ناسخ آیه سوره مائده است ، که می فرماید: **(الیوم احل لكم الطيبات ، و طعام الذین اوتوا الكتاب حل لكم ، و طعامکم حل لهم ، و المحصنات من المؤمنات ، و المحصنات من الذین اوتوا الكتاب من قبلکم).**

و نیز فساد این گفتار که گفته اند: آیه مورد بحث که می فرماید (با زنان مشرکه ازدواج نکنید)، و آیه : **(و لا تمسکوا بعصم الکوافر)** ناسخ آیه مائده هستند، و نیز اینکه گفته اند: آیه سوره مائده ناسخ دو آیه سوره بقره و ممتحنه هستند روشن می گردد.

عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بین آیات سوره بقره و آیات سوره مائده و ممتحنه

و وجه فساد آنها این است که آیه سوره بقره به ظاهرش شامل اهل کتاب نمی شود، و آیه سوره مائده تنها شامل اهل کتاب است پس هیچ منافاتی میان آن دو نیست ، تا بگوئیم آیه سوره بقره ناسخ آیه سوره مائده و یامسوخ به آن است ، و همچنین آیه سوره ممتحنه ، هر چند عنوان (زنان کافر) در آن مورد بحث واقع شده ، و این عنوان ، هم شامل اهل کتاب می شود، و هم مشرکین ، چون کلمه (کافر) اهل کتاب را هم به اینطور شامل می شود، که با صدق آن

دیگر نام مؤ من برایشان صادق نباشد، به شهادت اینکه فرموده: (من کان عدو الله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال، فان الله عدو للکافرین).

الا اینکه ظاهر آیه به بیانی که در همان سوره خواهد آمد ان شاء الله تعالی این است که اگر مردی مسلمان شد، در حالی که زنی کافر در عقد دارد حرام است که دیگر به عقد آن زن واقعی بنهد، و خلاصه او را به همسری خود باقی بگذارد، مگر اینکه او نیز ایمان بیاورد آن وقت مرد می تواند به عقد سابق همسرش اعتبار قائل باشد، و این معنا هیچ دلالتی بر ازدواج ابتدائی با اهل کتاب ندارد.

و بر فرض که تسلیم شویم، و بگوئیم: دو آیه نامبرده یعنی آیه بقره و آیه ممتحنه دلالت دارد بر حرمت ازدواج ابتدائی با زن اهل کتاب، باز هم ناسخ آیه مائده نمی شوند، برای اینکه آیه مائده بطوریکه از سیاقش برمی آید در مورد امتنان و تخفیف نازل شده، و چنین موردی قابل نسخ نیست بلکه تخفیفی که از آن استفاده می شود حاکم بر تشدید است که از آیه بقره فهمیده می شود، پس اگر نسخی در میان شده باشد، باید بگوئیم آیه سوره مائده ناسخ است.

علاوه بر اینکه سوره بقره اولین سوره ای است که بعد از هجرت در مدینه نازل شده، و سوره ممتحنه در مدینه قبل از فتح مکه نازل شده، و سوره مائده آخرین سوره ای است که بر رسول خدا ﷺ نازل گشته، و این سوره نمی تواند منسوخ واقع شود، چون بعد از آن، آیه ای نازل نشده، و معنا ندارد آیات سوره های قبل ناسخ آن باشد.

ولامة مؤمنة خیر من مشرکة ولو اعجبتکم

ملاک شایستگی در طرف ازدواج ایمان است نه مزایای اعتباری دیگر

ظاهراً مراد از امة مؤمنه کنیز باشد، که در مقابل حره (زن آزاد) است، و مردم در روزگاری که برده داری معمول بود کنیزان را خوار می شمردند، و از اینکه با آنها ازدواج کنند عارشان می آمد، و اگر کسی این کار را می کرد سرزنش می کردند، پس اینکه در آیه کنیز را مقید به مؤمنه کرد، ولی مشرکه را مقید به حریت نکرد، با اینکه گفتیم مردم کنیز را خوار می شمردند، و از ازدواج با آنان احتراز داشتند، خود دلیل بر این است که می خواهد بفرماید: زن با ایمان هر چند که کنیز باشد بهتر است از زن مشرک، ولو آزاد باشد، و دارای حسب و نسب و مال و سایر مزایائی باشد که عادتاً خوشایند انسان است.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه (امة) و همچنین کلمه (عبد) در جمله بعدی، کنیز و غلام نیست، بلکه کنیز خدا و بنده خدا است، ولی این حرف احتمال بعیدی است.

ولا تنحکوا المشرکین حتی یومنوا، ولعبد مؤمن خیر من مشرک...

گفتار در این جمله همان گفتاری است که در جمله قبلی گذشت.

اولئک یدعون الی النار، واللّه یدعوا الی الجنة و المغفرة باذنه...

این جمله اشاره است به حکمت تحریم آن دو قسم ازدواج، می فرماید، مشرکین از آنجا که اعتقاد به باطل دارند راه ضلالت را طی می کنند، قهراً ملکات رذیله که باعث جلوه یافتن کفر و فسوق در نظر آدمی است، و انسان را از دیدن طریق حق و حقیقت کور می کند، در دلهاشان رسوخ می یابد، بطوریکه گفتار و کردارشان دعوت به شرک می شود، و به سوی هلاکت راهنمائی می کند، و بالاخره آدمی را به آتش می کشاند.

پس مشرکین چه زن و چه مردشان به سوی آتش دعوت می کنند، ولی مؤمنین بر خلاف آن با سلوک راه ایمان و اتصافشان به لباس تقوا انسان را به زبان

و عمل به سوی جنت و مغفرت می خوانند، و به اذن خدا هم می خوانند، چون خدا اجازه شان داده که مردم را به سوی ایمان دعوت کنند، و به رستگاری و صلاح که سرانجامش جنت و مغفرت است راه بنمایانند.

در این آیه جا داشت بفرماید: **(اولئك يدعون الى النار، وهؤلاء يدعون الى الجنة والمغفرة)**، آنها به سوی آتش دعوت می کنند، و مؤمنین به سوی جنت و مغفرت، ولی فرمود و خدا به سوی جنت و مغفرت، و این بدان جهت بود که بفهماند مؤمنین در دعوتشان به سوی جنت و مغفرت و بلکه در تمامی شؤون وجودشان خود را مستقل از پروردگار خود نمی دانند، و خدا را ولی خود می دانند، همچنانکه خدا هم فرمود: **(والله ولي المؤمنين)**.

و در آیه شریفه وجهی دیگر است، و آن این است که بگوئیم: مراد از دعوت خدا به سوی جنت و مغفرت همان حکمی است که در صدر آیه تشریع کرده، و فرمود: با زنان مشرکه ازدواج نکنید، تا ایمان بیاورند...، چون همین نهی مؤمنین از همنشینی و معاشرت با کسی که معاشرت و نزدیک شدن با او، و انس گرفتن با او، جز دوری از خدای سبحان ثمری ندارد و تحریک مؤمنین به معاشرت با کسی که نزدیکی با او نزدیک شدن به خدای سبحان، و یادآوری آیات او، و مراقبت امر و نهی او است، خود دعوتی است از خدا به سوی جنت، و مؤید این معنا تزییل آیه است به جمله **(و یبین آیاته للناس لعلهم یتذکرون)**، البته ممکن هم هست دعوت را اعم از دعوت اولی و دومی بدانیم، تا آیه شامل هر دو وجه بشود، که در این صورت سیاق خالی از لطفی مخصوص نخواهد بود. (دقت فرمائید)

بحث روایتی

(در شأن نزول آیه شریفه و لا تنکوا المشرکات حتی یؤمن ...)

در مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث آمده : که این آیه درباره مرثدبن ابی مرثد غنوی نازل شده ، که رسول خدا ﷺ او را به مکه فرستاد تا عده ای از مسلمانان را از مکه بیاورد، و چون او مردی شجاع و قوی بود، در مکه زنی به نام عناق او را به سوی خود خواند، و مرثد از این کار امتناع ورزید، با اینکه در جاهلیت دوست هم بودند، عناق گفت ، میل داری با من ازدواج کنی ؟ مرثد گفت : باید از رسول خدا ﷺ اجازه بگیرم ، و چون به مدینه برگشت : از آن جناب اجازه خواست تا با عناق ازدواج کند (این آیه نازل شد).

مؤلف : این معنا را سیوطی هم در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده . و نیز در الدر المنثور است که واحدی در ذیل این آیه از طریق سدی از ابی مالک از ابن عباس روایت کرده که گفته : آیه (**و لامة مؤمنة خیر من مشرکة**) درباره عبد الله بن رواحه نازل شد، که کنیزی سیاه داشت ، روزی برکنیز خود خشم کرد، و او را لطمه ای زد، پس از آنکه خشمش فرو نشست ، نزد رسول خدا ﷺ شد، و داستان خود را عرضه داشت ، رسول خدا ﷺ پرسید وضع کنیزت چگونه است ؟ عرضه داشت روزه می گیرد، و نماز می خواند، و وضو را نیکو می گیرد، و شهادت به وحدانیت خدا و رسالت تو می دهد، فرمود: ای عبدالله کنیز تو مؤمنه است ، عبدالله گفت حال که او را مؤمنه می دانی به آن خدائی که تو را به حق مبعوث فرموده : آزادش می کنم ،

و با او ازدواج می نمایم ، و همین کار را کرد، مردم که این را شنیدند او را ملامت کردند، (که تو با کنیزی ازدواج کردی)؟ و این مردم ازدواج با زنان و مردان مشرک را به خاطر اینکه حسب و نسبی معین دارند دوست می داشتند، خدای تعالی این آیه را فرستاد، و در آن فرمود: (کنیز با ایمان بهتر است از زن آزاد مشرک).

و نیز در آن کتاب از مقاتل روایت کرده که در ذیل جمله : (ولامة مؤمنة) گفته است : به ما چنین رسیده که منظور از امه نامبرده کنیزی از حذیفه بود که حذیفه او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود.

مولف : میان این روایات که در شاعن نزول آیه وارد شده منافات نیست ، چون ممکن است چند نفر با کنیز خود ازدواج کرده باشند، و مورد ملامت واقع شده باشند آنگاه این آیه در پاسخ همه ایراد کنندگان نازل شده باشد.

البته در این میان روایات متعارضه ای هست که در خصوص جمله (ولا تنکحوا المشركات حتى يؤمن ...) وارد شده مبنی براینکه این جمله ناسخ آیه : (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلکم)، و یا منسوخ آن است ، که ان شاء الله در تفسیر سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت .

سوره بقره ، آیات 222 223

ويسلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امرکم الله ان الله يحب التوبين و يحب المتطهرين . (222) نسائکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم و قدموا لانفسکم و اتقوا الله و اعلموا انکم ملاقوه و بشر المؤمنین . (223)

ترجمه آیات

از تو از مساءله حیض می پرسند بگو آن آزاری است برای زنان پس باید که از زنان در حال حیض کناره گیری کنید و با ایشان نزدیکی جنسی ننمائید تا وقتی که پاک شوند پس همینکه غسل کردند می توانید آنطور که خدا دستورتان داده با ایشان نزدیکی کنید که خدا مردم تائب را دوست می دارد و آنهایی را هم که در پی پاک شدن هستند دوست می دارد. (222)

زنان شما کشتزار شمايند از هر طرف خواستيد به کشتزار خود درآئيد و در صدد پديد آوردن يادگاري و نسلي براي خود برآئيد و از خدا پروا کنید و بدانيد که شما او را دیدار خواهید کرد و مؤ منين را بشارت ده. (223)

بیان آیات

ويستلونك عن المحيض قل هواذی ...

معنای (محیض) و (اذی) و وجه اینکه قرآن محیض را اذی خوانده است

کلمه (محیض) مانند کلمه (حیض) مصدر (حاضت المرأة - تحيض) است ، و معنایش جریان خون معروفی است که صفات مخصوصی دارد، و زنان حائض آن صفات را می شناسند، و چون این مصدر مختص زنان است لذا اسم فاعل آن را مذکر هم می آورند، و می گویند زن حائض ، همچنانکه می گویند زن حامل .

و کلمه (اذی) - بطوریکه گفته اند - به معنای ضرر است ، لیکن این حرف قابل خدشه است ، چون اگر اذیت ضرر بود، باید صحیح باشد در مقابل نفع استعمال شود، همانطور که کلمه ضرر در مقابل کلمه نفع استعمال می شود، و معلوم است که هیچ وقت به جای دواي مضر نمی گوئیم : دواي موزی ، چون

موذی یک معنای دیگری غیر مضر را افاده می کند و بهمین جهت است که خدای تعالی فرموده: **(لن یضروکم الا اذی)**.

و اگر فرموده بود: **(لن یضروکم الا ضررا)** کلام فاسد می شد، و نیز اگر کلمه (اذیت) را به معنای ضرر بگیریم آنگاه در امثال آیه: **(ان الذین یؤذون الله و رسوله)** و آیه: **(لم تؤذونی و قد تعلمون انی رسول الله الیکم)** دچار اشکال می شویم چون در اینگونه آیات کلمه (اذیت) ظهوری در معنای ضرر ندارد، پس ظاهر این است که کلمه (اذی) به معنای هر عارضه ای باشد برای چیزی که ملایم با طبع آن نباشد، که این معنا به وجهی منطبق با معنای ضرر نیز هست.

و اینکه محیض را اذی خوانده، به همان معنائی است که گفتیم، چون خون حیض که به عادت زنان مربوط است، از عمل خاصی حاصل می شود که طبیعت زن در مزاج خون طبیعی زن انجام می دهد، و مقداری از خون طبیعی او را فاسد، و از حال طبیعی خارج نموده، و به داخل رحم می فرستد، تا بدین وسیله رحم را پاک کند، و یا اگر جنین در آن باشد، با آن خون جنین را غذا دهد، و یا اگر بچه بدنیا آمده ماده اصلی برای ساختن شیر جهت کودک را آماده سازد.

و بنابر آن تفسیری که کلمه (اذی) را به معنای ضرر گرفتند، محیض را هم به معنای جمع شدن با زنان در حال حیض گرفته، و در معنای آیه گفته اند: از تو می پرسند آیا در چنین حالی جایز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده این عمل ضرر است، و درست هم هست چون پزشکان گفته اند: طبیعت زن در حال حیض سرگرم پاک کردن رحم، و آماده کردن آن برای حامله شدن است، و جماع در این حال نظام این عمل را مختل می سازد، و به نتیجه این عمل طبیعی یعنی به حمل (و به رحم زن) صدمه می زند.

فاعتزلوا النساء فی المحیض، و لا تقربوهن ...

کلمه (اعتزال) که جمله (فاعتزلوهن) امر از آن است، به معنای عزلت گرفتن، و دوری گزیدن از معاشرت است، و نیز وقتی گفته می شود: (عزلت نصیبه)، معنایش این است که من سهم او را مشخص نموده، و از سایر سهام جدا کردم، و کنار گذاشتم و کلمه (قرب) در مقابل کلمه (بعد) است، و این کلمه هم به خودی خود متعدی می شود، و هم با حرف (من)، و مراد از اعتزال ترک نزدیکی از محل خون است، که بیانش خواهد آمد.

آراء طوائف و مذاهب مختلف در مسأله حیض و رعایت اعتدال در نظریه اسلام در این باره

طوائف مختلف مردم در مسأله حیض آراء و مذاهبی مختلف دارند، یهود در این مسأله شدت عمل به خرج می داد، و در حال حیض زنان، حتی از غذا و آب و محل زندگی و بستر زنان دوری می کرد، و در تورات نیز احکامی سخت درباره زنان حائض و کسانی که در محل زندگی و در بستر و غیره با ایشان نزدیکی می کنند وارد شده.

و اما نصارا، در مذهب ایشان هیچ حکمی درباره اجتماع با زنان حائض، و نزدیک شدن به ایشان نیامده، و اما مشرکین عرب، آنان نیز در این باره هیچ حکمی نداشتند، جز اینکه ساکنین مدینه و دهات اطراف آن، از این کار اجتناب می کردند، و این بدان جهت بود که آداب و رسوم یهودیان در ایشان سرایت کرده بود، و همان سخت گیریهای یهود را در معاشرت با زنان حائض معمول می داشتند، و اما عربهای دیگر، چه بسا این عمل را مستحب هم می دانستند، و می گفتند جماع با زنان در حال حیض باعث می شود فرزندی که ممکن است پدید شود خونخوار باشد، و خونخواری در میان عشایر صحرائشین صفتی پسندیده بوده است.

و به هر حال پس این که فرمود: (از زنان در حال حیض کناره گیری کنید) هر چند ظاهرش امر به مطلق کناره گیری است همانطور که یهودیان می گفتند، و هر چند که برای تاءکید این ظاهر بار دوم هم فرمود: (ولا تقربوهن)، و لیکن جمله: (فاتوهن من حیث امرکم الله)، با در نظر داشتن اینکه منظور از (آنجائی که خدا دستور داده) همان مجرای خون است، که در آخر آیه است، خود قرینه است بر اینکه جمله: (فاعتزلوا)، و جمله دوم یعنی (ولا تقربوهن) جنبه کنایه دارند،

نه تصریح، و مراد از آمدن زنان و نزدیکی با ایشان نزدیکی از محل خون است فقط، نه مطلق مخالطت و معاشرت، و نه مطلق تمتع و لذت گیری از آنان.

پس معلوم شد اسلام در مسأله حیض زنان راه وسط را اتخاذ کرده، راهی میانه در بین تشدید تمامی که یهود اتخاذ کرده، و در بین اهمال مطلق که نصارا پیش گرفته اند، و آن راه میانه این است که مردان در هنگام عادت زنان از محل ترشح خون نزدیکی نکنند، و تمتعات غیر این را می توانند ببرند، و در جمله: (فی المحیض) اسم ظاهر در جای ضمیر به کار رفته چون می توانست بفرماید: (فاعتزلوا النساء فیه) و نکته این تبدیل این است که منظور از محیض اول معنای مصدری کلمه است، و از محیض دوم زمان حیض است، پس کلمه دوم غیر کلمه اول است، و اگر ضمیر می آورد، قهرا به مرجعی بر می گشت که معنای آن منظور نبود.

حق یطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حیث امرکم الله

کلمه (طهارت - پاکی) که در مقابلش کلمه (نجاست - پلیدی) قرار دارد از کلماتی است که معنایش در ملت اسلام دایر است، و احکام و خواصی برای آنها تشریع شده، و قسمت عمده ای از مسائل دینی را تشکیل می دهد، و این

دو کلمه به خاطر اینکه بسیار بر سر زبانها است ، حقیقتی شرعی و یا حداقل
حقیقت متشرعه ای گردیده است که معنای این دوجور حقیقت در فن اصول
بیان شده .

معنای طهارت و بررسی منشاء پیدایش مفهوم طهارت و نجاست در بین

مردم

و اما معنای طهارت ، چیزی است که همه مردم با وجود اختلافی که در زبانهایشان هست می دانند، و از همینجا باید دانست که طهارت از آن معانی است که اختصاص به یک قوم و دو قوم یا یک عصر و دو عصر ندارد، بلکه تمامی انسانها در زندگی خود با آن سروکار دارند.

چون اساس زندگی بر تصرف در مادیات ، و بوسیله آنها رسیدن به هدفهای زندگی است ، باید از مادیت استفاده کند تا به مقاصد زندگی خود برسد، آری انسان هر چه را که می خواهد و طبعش متمایل به آن می شود بدین جهت است که در آن فایده و خاصیتی سراغ دارد، و به خاطر آن فایده به سوی آن چیز جذب می شود، و از همه فوایدی که آدمی دارد، فایده های مربوط به تغذی و تولید دامنه دارتر است ، و با خیلی چیزها سروکار دارد.

و این چیزهایی که مورد استفاده خوردن و تولید واقع می شود، گاهی مورد هجوم عوارضی واقع می شود، که آن صفات رغبت انگیزش را که بیشتر رنگ و بو و طعم است از دست می دهد، و دیگر انسان به آن چیزها رغبتی پیدا نمی کند، بلکه طبع آدمی از آن متنفر می شود، آن حالت اولی طهارت ، و حالت دومی نجاست ، نامیده می شود پس طهارت و نجاست دو صفت وجودی است که در اشیا هست ،

اگر صفت اولی در چیزی وجود داشت ، و مایه رغبت انسان در آن شد، آن چیز ظاهر است و اگر صفت دومی پیدا شد، آن چیز پلید است .

و اولین باری که انسان متوجه این دو معنا شد، در محسوسات به آن برخورد، آنگاه آن دو را در معقولات هم استعمال کرد، و لفظ در هر دو جور طهارت و نجاست بکار برد، چه طهارت و نجاست مادی و محسوس، و چه طهارت و نجاست معنوی مثلاً طهارت حسب و نسب، و طهارت در عمل، و طهارت در اخلاق، و عقاید، و اقوال، و نجاست در آنها.

کلماتی که بر طهارت و نجاست مادی و معنوی دلالت دارند، و اینکه اسلام هر دو قسم طهارت و نجاست را معتبر شمرده است

این خلاصه گفتاری است که در معنای طهارت و نجاست از دیدگاه مردم باید دانست، و اما نظافت، و نراحت، و قدس، و سبحان، الفاظی هستند که از نظر معنا با لفظ طهارت نزدیکند، چیزی که هست نظافت به معنای طهارتی است که بعد از پلیدی در چیزی حاصل می شود، (مثلاً لباس بعد از شسته شدن نظیف می شود، و بهمین جهت) کلمه نظافت بخصوص در محسوسات استعمال می شود.

و اما کلمه (نراحت) در اصل به معنای دوری بوده، و اگر در طهارت استعمال شود، بطور استعاره استعمال شده است.

و کلمه (قدس) و (سبحان) تنها مخصوص طهارت معنوی است. و همچنین کلمات (قذارت) و (رجس) قریب المعنای با کلمه (نجاست) است. لیکن قذارت در اصل به معنای دوری بوده: مثلاً می گفتند: (ناقه قذور)، یعنی شتری که، همیشه از گله شتران دوری می کند، و یا می گفتند: (رجل قاذوره) یعنی مردی که به خاطر بدخلقیش با مردم نمی جوشد، و از مردم دوری می کند و حاضر نیست با آنان یک جا جمع شود، و (رجل مقذر) با فتحه میم، یعنی مردی که مورد نفرت و اجتناب مردم است.

و نیز می گفتند: (قدرت الشیء)، و یا (تقدرت الشیء)، و یا (استقدرت الشیء) که در هر سه عبارت معنا این است که من از فلان چیز بدم می آید، و بنابراین استعمال قذارت در معنای نجاست در اصل استعمالی مجازی بوده چون نجاست هر چیزی مستلزم آن است که انسان از آن دوری کند.

و همچنین کلمه (رجس)، و کلمه (رجز) به کسره را، و گویا اصل در معنای رجز هول و وحشت بوده، پس دلالت آن بر نجاست نیز به استعاره است. و اسلام معنای طهارت و نجاست را معتبر شمرده، و همچنین طهارت و نجاست مادی و معنوی هر دو را پذیرفته، بلکه در معارف کلیه و در قوانین مقررده نیز سرایت داده، بعضی قوانین را طاهر، و بعضی را نجس خوانده، از آن جمله می فرماید: (ولا تقربوهن حتی یطهرن) که منظور از این طهارت پاکی از حیض است،

(و ثیابک فطهر و لکن یرید لیطهرکم) (اولئك الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم) (لا یمسه الا المطهرون).

شریعت اسلام همچنین یک عده چیزهایی را نجس شمرده، مانند خون، و بول، و غائط، و منی، از انسان (و بعضی حیوانات)، و پاره ای حیوانات زنده چون خوک، و حکم کرده به اینکه در نماز و خوردن و نوشیدن از آنها اجتناب شود و اموری را هم طهارت خوانده، مانند شستشوی جامه و بدن از نجاستی که به آنها برخورد کرده که آن را طهارت خبیثیه خوانده، و طهارت با وضو و غسل آنطور که در کتب فقهی شرح داده شده به دست می آید و آن را طهارت حدثیه خوانده.

اسلام دین توحید است و تمام فروغ آن به همان اصل بر می گردد. اصل
توحید طهارت و بقیه معارف آن نیز طهارتها هستند

و در سابق هم گذشت که بیان کردیم اسلام دین توحید است ، و تمامی
فروع آن به همان اصل واحد بر می گردد، و آن اصل واحد است ، که در تمامی
فروع دین منتشر شده است . از اینجا روشن می گردد که اصل توحید، طهارت
هم هست ، طهارت کبرا نزد خدای سبحان ، و بعد از این طهارت کبرا و اصلی ،
بقیه معارف کلیه نیز طهارت هائی است برای انسان ، و بعد از آن معارف کلیه
اصول اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذائل) است ، و بعد از اصول اخلاقی
احکام عملی نیز که به منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریع شده طهارت هائی
دیگر است ، و آیات مذکوره نیز بر همین مقیاس انطباق دارد، هم آیه (یرید
لیطهرکم) و هم آیه : (ویطهرکم تطهیرا) و هم آیات دیگری که در معنای
طهارت وارد شده .

حال برگردیم به مطلبی که داشتیم ، و می گوئیم طهارت در جمله : (حتی
یطهرن) به معنای قطع شدن جریان خون از زنان است ، و در جمله : (فاذا
تطهرن) یا به معنای شستن محل خون است ، و یا به معنای غسل کردن است ،
و جمله : (فاتوهن من حیث امرکم الله ...)، امری است که تنها جواز را می
رساند، و دلالت بر وجوب ندارد، چون بعد از نهی واقع شده ، و می خواهد
بطور کنایه بفهماند: بعد از پاک شدن ، و یا غسل کردن زن ، نزدیکی کردن با او
جایز است ، و این ادبی است الهی و لایق به قرآن کریم ، و اگر امر نامبرده را
مقید کرد به قید (امرکم الله) برای این بود که آن ادب را تکمیل کرده باشد چون
عمل جماع در نظر بدوی امری است لغو،

و لهو، لذا آن را مقید کرد به امر خدا، و با این قید از اموری قرارش داد که خدا تکوینا به آن امر کرده، تا دلالت کند بر اینکه جماع یکی از اموری است که تمامیت نظام نوع انسانی هم در حیاتش و هم در بقایش منوط به آن است، پس سزاوار نیست چنین امری را بازیچه قرار داد، بلکه باید از دیدگاه یکی از اصول نوامیس تکوینیش نظر کرد.

و آیه شریفه: (فاتوهن من حیث امرکم الله) از نظر سیاق شباهت به آیه شریفه: (فالان باشروهن و ابتغوا ما کتب الله لکم).

و آیه: (فاتوا حرثکم انی شئتم، و قدموا لانفسکم) دارد، پس از این شباهت چنین به نظر می رسد که مراد از امر به آمدن در آیه مورد بحث، امر تکوینی است، که خلقت و تکوین انسان هم بر آن دلالت دارد، چون خلقتش مجهز به اعضائی است که اگر مسأله تناسل نبود اعضائی زاید و بیهوده بود، و نیز مجهز به قوائی است که انسان را به عمل زناشوئی دعوت می کند، تا نسل بشر قطع نگردد، پس امر نامبرده امر شرعی نیست، همچنانکه منظور از کتابت در جمله: (و ابتغوا ما کتب الله لکم) نیز همین مسأله توالد و تناسل است، و این معنا به خوبی از آیه می شود.

البته ممکن است بگوئیم: مراد از امر دستور شرعی است، و می خواهد مسأله ازدواج و تناسل را بطور کفائی واجب کند، به این معنا که بر عموم انسانها واجب است نسلی برای بعد از خود درست کنند، اگر چند نفر این کار را کردند، تکلیف از دیگران ساقط است، مانند سایر واجبات کفائی، که زندگی جز با انجام آنها تاءمین نمی شود، لیکن این احتمال بعید است.

بررسی گفتاری برخی مفسرین در استدلال به آیه (فاءتوا حرثکم انی شئتم)

بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه جمع شدن با زنان از عقب حرام است ، ولی استدلال بسیار سست و ناپسند است ، برای اینکه منشا و اساس آن یکی از دو پندار است ، که هر دو غلط است ، یا گمان کرده اند که مفهوم (پس نزد ایشان شوید از آنجا که خدا دستور داده)، این است که از عقب نزدیک نشوید، که این مفهوم لقب است ، و قطعاً حجت نیست (و این عبارت که فرمان تکوینی خدا به اینکه باید نسل بشر حفظ شود با نزدیکی از جلو اطاعت می شود)، هیچ ربطی به حلیت و حرمت سایر اقسام نزدیکی ندارد.

و یا اینکه پنداشته اند: امر به هر چیزی دلالت دارد بر نهی از ضد آن ، که نیز قطع داریم بر ضعف چنین دلالتی .

علاوه بر اینکه اگر بطور کلی صیغه امر دلالت بر وجوب کند، در خصوص جمله مورد بحث دلالت ندارد، برای اینکه امر در آن بعد از نهی واقع شده (و در علم اصول مسلم شده که امر به دنبال نهی تنها می فهماند حالا دیگر نهی نیست ، و آن عمل در این صورت جایز است) این در صورتی است که خواسته باشند به امر در (فاتوھن) استدلال کنند، و اگر به امر در جمله (من حیث امرکم الله) استدلال کنند، باید پرسید: آیا امر نامبرده را امر تکوینی می دانید، یا تشریعی اگر تکوینی باشد، که از دلالت لفظی خارج است ، زبان ندارد، تا با آن استدلال شود، و اگر تشریعی باشد، تازه بر وجوب کفائی دلالت می کند و ما بر فرض که در مساءله (آیا امر به هر چیز دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه) قائل شویم که دلالت دارد، در اوامری قائل می شویم که بخواهد تکلیفی را بطور عینی و مولوی واجب کند، نه بطور کفائی و یا ارشادی .

ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين

معنای توبه و وجه اینکه توابین و متطهرین در آیه شریفه ان الله يحب
التوابين و يحب المتطهرين به صورت مطلق آمده است

توبه به معنای برگشتن به سوی خدای سبحان است و تطهر به معنای
پذیرفتن و شروع به طهارت است ، یا بگو صرفنظر کردن جدی از پلیدی و
برگشتن به اصل (یعنی طهارت) است ، پس در نتیجه هر دو عنوان توبه و تطهر
در مورد اوامر و نواهی خدا، و مخصوصا در مورد طهارت و نجاست صادقند،
چون گردن نهادن به اوامر خدا و دست برداری از هر چیز که خدا نهی کرده ،
هم تطهر از قذارت است ، که مخالف اصل و مفسده آور است ، و هم توبه و
بازگشت به سوی خدا است ، و بهمین مناسبت بوده که خدای تعالی حکم در
آیه را با جمله : (ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين ...) تعلیل نموده .

چون لازم است میان حکم و علتی که برای آن ذکر می شود مناسبت و
انطباقی باشد، و در آیه مورد بحث چند حکم آمده ، یکی دوری کردن از جماع
در حال حیض ، و یکی انجام این عمل در غیر آن حال ، و از آنجائی که توابین
و متطهرین در جمله مورد بحث مطلق آمده ، تمامی مراتب توبه و طهارت را به
بیانی که گذشت شامل می شود.

و چون کلمه (توابین) صیغه مبالغه و به معنای کسی است که بسیار توبه می
کند، بعید نیست این مبالغه را از کلمه (متطهرین) نیز استفاده کنیم ، در نتیجه
کثرت در توبه و طهارت از هر جهت استفاده شود، هم کثرت از جهت نوع توبه
و طهارت ، و هم از جهت عدد آن دو، آن وقت معنا چنین می شود که خدا همه
انواع توبه را دوست می دارد، چه اینکه با استغفار باشد و چه اینکه با امتثال
همه اوامر و نواهی او باشد، و چه با معتقد شدن به همه اعتقادات حقه باشد، و

نیز خدا همه انواع تطهر را دوست می دارد، چه اینکه با گرفتن وضو و انجام غسل باشد،

و چه اینکه با انجام اعمال صالحه باشد، و چه اینکه با کسب علوم حقه باشد، هم همه این انواع توبه و تطهر را دوست می دارد، و هم تکرار آن دو را.

نساوكم حرث لکم، فاتوا حرثکم انی شئتم

کلمه (حرث) مصدر و به معنای زراعت است، و مانند زراعت بر زمینی هم که در آن زراعت می شود اطلاق می گردد، هم می گویند: (این گندمها کشت و زرع فلانی است)، و هم می گویند: (این زمین زراعت فلانی است)، و کلمه (انی) از اسمای شرط است، که مانند کلمه (متی) در خصوص زمان استعمال می شود، البته گاهی در مکان هم بکار می رود همچنانکه در قرآن آمده: **(یا مریم انی لك هذا، قالت هو من عند الله).**

حال اگر در آیه مورد بحث به معنای مکان باشد، معنا چنین می شود (شما به کشتزار خود وارد شوید، از هر محلی که خواستید)، و اگر به معنای زمان باشد معنایش این می شود (شما هر وقت خواستید به کشتزار خود بروید).

معنای آیه (فاتوا حرثکم انی شئتم) با توجه به کاربرد دو گانه انی در زمان

و مکان

و به هر معنا که باشد می خواهد اطلاق را برساند، مخصوصا با قید (شئتم) این اطلاق روشن تر به چشم می خورد، و این همان مانعی است که نمی گذارد جمله (فاتوا حرثکم) دلالت بر وجوب کند، چون معنا ندارد عملی را واجب کنند و به دنبالش اختیار انجام آن را به خود واگذار نمایند.

این را هم باید بدانیم که آوردن جمله: (زنان شما کشتزار شمايند) قبل از بیان (فاتوا حرثکم) و نیز تعبیر از زنان برای بار دوم به (کشتزار) خالی از این دلالت نیست، که مراد توسعه و آزادی دادن در عمل زناشوئی است، یا از نظر مکان و یا از نظر زمان البته مکانی که زنان انتخاب کنند، نه آنجائی که مردان از زنان انتخاب کنند، حال اگر اطلاق تنها از نظر مکان باشد، دیگر آیه شریفه متعرض اطلاق نیست، و در نتیجه آیه قبلی که می فرمود: (فاعتزلوا النساء فی المحیض)، و جمله و (لا تقربوهن حتی یطهرن...) تعارضی ندارد.

و اگر اطلاق آیه تنها از نظر زمان باشد، آن وقت این اطلاق بوسیله محیض تخصیص می خورد، برای اینکه آیه محیض مشتمل بر کلمه ای است که نمی گذارد آیه بوسیله آیه حرث نسخ شود، و آن کلمه (اذی) است، که می فهماند محیض آزاری است، و اصلا علت تشریع حرمت نزدیکی با زنان در حیض همین آزار بودن حیض است، و معلوم است مادام که حیض هست آزار هم هست، و این نسخ بردار نیست.

و نیز علت دیگری که نمی گذارد نسخ نامبرده صورت بگیرد، این است که آیه محیض دلالت دارد بر اینکه حرمت اجتماع با زنان در حال حیض خود نوعی تطهیر زنان از پلیدی است ،

و خدای سبحان همیشه تطهیر را دوست می دارد، و بربنندگان خود منت می گذارد، که تطهیرشان کرده می فرماید: **(ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم ، ولیم نعمته علیکم).**

و معلوم است که این معنا قابل نسخ نیست ، و نمی شود آن را با امثال آیه : **(نساءکم حرث لکم ، فاتوا حرثکم انی شئتم ...)**، مقید کرد چون این آیه اولاً می خواهد آزادی دهد، و علت آزاد شدن مردم با علت تحریم یعنی آزار بودن حیض جمع می شود، و در نتیجه در برداشتن حرمت کاری نمی تواند بکند، و ثانیاً آیه حرث مشتمل بر جمله : **(وقدموا لانفسکم ...)** است ، که به خوبی از آن استفاده می شود که حرث بودن زنان نمی تواند نسخ آیه محیض باشد، چه بعد از آن آیه نازل شده باشد، و چه قبل از آن

حاصل کلام در معنای جمله (زنان شما کشتزار شمایند)

پس حاصل کلام در معنای آیه این شد که نسبت زنان به جامعه انسانی نسبت کشتزار است به انسان کشت کار، همانطور که کشتزار برای بقای بذر لازم است ، و اگر نباشد بذرها به کلی نابود می شود، و دیگر غذائی برای حفظ حیات و ابقای آن نمی ماند، همچنین اگر زنان نباشند نوع انسانی دوام نمی یابد، و نسلش قطع می شود، آری خدای سبحان تکون و پدید آمدن انسان ، و یا بگو به صورت انسان درآمدن ماده را تنها در رحم مادران قرار داده ، و از سوی دیگر طبیعت مردان را طوری قرار داده که متمایل و منعطف به سوی زنان است با اینکه مقداری از آن ماده اصلی در خود مردان هم وجود دارد، و در نتیجه

میان دو دسته از انسانها مودت و رحمت قرار داده و چون چنین بوده قطعا غرض از پدید آوردن این جاذبه و کشش ، پدید آوردن وسیله ای بوده برای بقای نوع ، پس دیگر معنا ندارد، آن را مقید به وقتی و یا محلی معین نموده ، از انجام آن در زمانی و مکانی دیگر منع کند، بلکه مگر آنکه در یک موردی خاص انجام این عمل مزاحم با امری دیگر شود، امری که فی نفسه واجب بوده ، و اهمالش جایز نباشد، و با این بیان معنای جمله : **(و قدموا لانفسکم)** به خوبی روشن می شود.

یکی از تفسیرهای عجیب و غریب استدلالی است که بعضی به جمله **(نساوکم حرث لکم...)** کرده اند، بر اینکه در هنگام جماع عزل (یعنی بیرون ریختن نطفه) جایز است ، با اینکه آیه شریفه هیچ نظری به این جهت ندارد، تا اطلاقش شامل آن شود، نظیر این حرف تفسیر دیگری است که گفتن بسم الله قبل از جماع را از جمله : **(و قدموا لانفسکم...)** کرده است .

و قدموا لانفسکم ، واتقوا الله ، واعلموا انکم ملاقوه ، و بشر ال مؤمنین ...

امر به ازدواج و تناسل و دیگر دستوراتی که مربوط به زندگانی دنیوی است به امر به عبادت و ذکر خدا منتهی می شوند

گفتیم : مراد از اینکه فرمود: **(قدموا لانفسکم)** - که یا خطاب به مردان است ، و یا به مردان و زنان هر دو ، - واداشتن انسانها به ازدواج و تناسل است ، تا نوع بشر در زمین باقی بماند، و این هم معلوم است که غرض خدای سبحان از بقای نوع بشر در زمین ، بقای دین او، و ظهور توحید و پرستش او است ، و برای این است که جوامع بشری باشند تا با تقوای عمومی خود او را بپرستند، همچنانکه فرمود: **(و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون).**

بنابراین اگر دستوراتی می دهد که با حیات آنان و بقایشان مرتبط است ، برای این است که به این وسیله آنان را به عبادت پروردگارشان برساند، نه برای اینکه بیشتر به دنیا بگروند، و در شهوات شکم و فرج فرو رفته ، در وادی غی و غفلت سرگردان شوند.

پس مراد از جمله (و برای خود مقدم بدارید) هر چند مسأله توالد و تقدیم داشتن افرادی جدید الوجود به بشریت و جامعه است ، بشریتی که همه روز افراد زیادی از آن دستخوش مرگ و فنا می شود، و به مرور زمان عدش نقصان می پذیرد، و لیکن این مطلوبیت فی نفسه نیست غرض به خود توالد تعلق نگرفته ، بلکه برای این است که با توالد و آمدن افرادی جدید به روی زمین ذکر خدای سبحان در زمین باقی بماند، و افراد صالحی دارای اعمال صالح پدید آیند، تا خیرات و ثوابتشان هم عاید خودشان شود، و هم عاید پدرانی که باعث پدید آمدن آنان شدند، همچنانکه فرمود: **(و نکتب ما قدموا و آثارهم).**

بیانی که از نظر خواننده گذشت این احتمال را تاءیید می کند که مراد از تقدیم برای خود از پیش فرستادن اعمال صالح است ، برای روز قیامت ، همچنانکه در جائی دیگر فرموده : **(یوم ينظر المرء ما قدمت یداه)** و نیز فرموده : **(و ما تقدموا لانفسکم من خیر، تجدوه عند الله هو خیرا و اعظم اجرا).**

پس جمله : **(و قدموا لانفسکم و اتقوا الله و اعلموا انکم ملاقوه)** از نظر سیاق نظیر آیه :

(یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ، و لتنظر نفس ما قدمت لغد، و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون) می باشد.

پس مراد از جمله مورد بحث (و خدا داناتر است) تقدیم عمل صالح و تقدیم اولاد به این امید است که اولاد نیز افرادی صالح برای جامعه باشند، و مراد از جمله : **(و اتقوا الله ...)** تقوا به صورت عمل صالح در خصوص نزدیکی با

حرث است ، و خلاصه می خواهد بفرماید در نزدیکی با زنان از حدود خدا تعدی نکنید و پاس حرمت خدا را بدارید، و محارم خدا را هتک نکنید و مراد از جمله : **(واعلموا انکم ملاقوه...)** تشویق به تقوا و شکافتن معنای آن است ، می فرماید از روز لقای الله و سوء حساب بترسید، همچنانکه در آیه سوره حشر هم که می فرمود: **(واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون...)** تقوا به معنای ترس از خداست ، و اطلاق کلمه (بدانید) و اراده لازمه آن که همان مراقبت و تحفظ و اتقا باشد، امری است که در کلام شایع است ، از آن جمله خدای عزوجل فرموده : **(واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه)** که منظور از آن لازمه آن است ، که همان تقوا باشد، یعنی بترسید و پروا داشته باشید، از حائل شدن خدا میان شما و دلهایتان ، و چون عمل صالح و ترس از روز حساب از لوازم خاصه ایمان بود، لذا در آخر کلام فرمود: **(وبشر المؤمنین)**، همانطور که دیدیم در آیه سوره حشر عنوان مؤمنین را در اول آیه آورده فرمود: **(يا ايها الذين آمنوا)**.

بحث روایتی

(در ذیل آیات گذشته مربوط به حیض ، طهارت ...)

در الدرالمنثور است که احمد، و عبد الله بن حمید، و دارمی ، و مسلم ، و ابو داود، و ترمذی ، و نسائی ، و ابن ماجه ، و ابو یعلی ، و ابن منذر، و ابو حاتم ، و نحاس . (در کتاب ناسخش)، و ابو حیان ، و بیهقی (در سنن خود)، همگی از انس روایت کرده اند که یهود وقتی زنانشان حیض می شدند او را از خانه بیرون می کردند، و در خوردن و نوشیدن با او شرکت نمی کردند، و در یک خانه با او بسر نمی بردند، مسأله از رسول خدا ﷺ سؤال شد، در پاسخ این آیه نازل

شد، (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ، قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ...)، رسول خدا ﷺ فرمود: با زنان حائض در یک خانه زندگی نکنید،

و هر کار دیگری انجام بدهید الا جماع، این معنا به گوش یهود رسید، گفتند این مرد مثل اینکه تصمیم گرفته هر چه را که ما داریم با آن مخالفت کند، به دنبال این سخن اسید بن خضیر، و عباد بن بشر، نزد رسول خدا شده گفتند: یهود چنین و چنان گفتند، آیا ما به گفته آنان از اجتماع با زنان اجتناب کنیم؟ چهره رسول خدا از شنیدن این سخن متغیر شد بطوریکه ما گمان کردیم بر آن دو نفر خشم گرفته، ولی وقتی آن دو نفر بیرون می رفتند، شخصی ظرفی شیر جهت آن جناب هدیه می آورد، رسول خدا ﷺ در پی آن دو نفر فرستاد، تا از آن شیر بنوشند آن دو فهمیدند رسول خدا ﷺ از آنان خشمگین نشده.

و در الدر المنثور از سدی روایت کرده که در تفسیر آیه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) گفته: این آیه در پاسخ ثابت بن دحداح نازل شد، چون سائل او بوده.

مؤلف: نظیر این روایت از مقاتل هم نقل شده.

روایاتی از امام صادق (علیه السلام) درباره احکام حائض و مفاد آیه (فاتوهن من حیث امرکم الله ...) و (ان الله يحب التوابین و يحب المتطهرین)

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن آن در باره جمله: (فاتوهن من حیث امرکم الله ...)، فرموده: این جمله درباره طلب فرزند است، می فرماید: فرزند را از راهی که خدا دستور داده طلب کنید.

و در کافی است که از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند، مردی که زنش حائض است چه بهره ای از او می تواند داشته باشد؟ فرمود: همه چیز الا جلو بعینه.

و نیز در همان کتاب از آن جناب پرسیدند: زنی که در آخرین روز عادت خون حیضش قطع شده چه حکمی دارد؟ فرمود: اگر همسرش دچار طغیان شهوت شود باید دستورش دهد محل خون را بشوید، آنگاه اگر خواست می تواند قبل از غسل با او نزدیکی کند، و در روایتی دیگر آمده که اضافه فرمود: ولی غسل کردن بهتر است .

مؤلف: روایات در این معانی بسیار زیاد است، و این روایات قرائت آیه را به صورت (یطهرن) بدون تشدید تاء یید می کند، چون بطوریکه گفته اند کلمه نامبرده به معنای قطع جریان خون زنان است، به خلاف (یتطهرن) با تشدید ها که به معنای قبول طهارت است، که در آن معنای اختیار خوابیده، و در نتیجه با غسل کردن که یک عمل اختیاری است مناسب است، به خلاف قطع جریان خون، که به اختیار زن نیست .

و مراد از تطهر اگر غسل به فتحه غین - شستشو - باشد، آیه شریفه دلالت می کند بر استحباب شستشو، و اگر غسل به ضمه غین باشد دلالت بر استحباب غسل می کند، همچنانکه امام هم فرمود: غسل بهتر است، و در هر تقدیر دلالت بر حرمت جماع قبل از غسل بفتحه غین یا غسل بضمه غین ندارد، چون اگر حرام بود، دیگر معنا نداشت غسل و یا غسل غایت و منتهی الیه نهی بوده باشد. (دقت فرمائید)

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: (ان الله يحب التوابين، و يحب المتطهرين) فرموده مردم در جاهلیت خود را با پنبه و سنگ پاک می کردند، سپس رسم شد که خود را شستشو کنند، و چون کار پسندیده ای بود رسول خدا ﷺ همه را موظف کرد چنین کنند، خود نیز چنین کرد، و خدا در کتابش نازل کرد که (ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين).

مؤلف : اخبار در این معنا بسیار است ، و در بعضی از آنها آمده : اولین کسی که با آب طهارت گرفت ، براء بن عازب بود، که به دنبال عمل او آیه شریفه نازل شد، و استنجای با آب سنت گردید.

روایتی از امام باقر (علیه السلام) درباره حالتهای مختلف دل انسان و اینکه آیا بعضی موارد مورد ابتلاء مؤمنین نفاق محبوب می شود یا خیر؟!

باز در همان کتاب از سلام بن مستنیر روایت آورده که گفت : نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) بودم ، که حمران بن اعین داخل شد، و چند مسأله پرسید همینکه حمران خواست برخیزد به امام عرضه داشت : این را خدمت شما عرضه بدارم خدا بقایت را طولانی کند و ما را از وجودت برخوردار فرماید که ما هر وقت خدمت شما شرفیاب می شویم بیرون نمی رویم مگر در حالی که دلهایمان رقت و خاطرمان آسایش و امنیت یافته ، بطوریکه دیگر هیچ غمی از دنیا در دلمان نمی ماند، و آنچه از مال دنیا که در دست مردم است چون پر کاهی به نظرمان می رسد ولی وقتی از حضورتان بیرون می شویم ، و با مردم و تجار همنشین می گردیم ، دنیا در نظرمان محبوب می شود، سر این چیست ؟ امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: این مربوط به دلهاست که گاهی نرم است و گاهی سخت ، آنگاه فرمود: آگاه باشید که وقتی اصحاب رسول خدا ﷺ به آن جناب عرضه داشتند از خطر نفاق بر خود می ترسیم ، امام اضافه کرد رسول خدا ﷺ پرسید: چرا از آن می ترسید؟ عرضه داشتند: برای اینکه هر وقت در حضور شما هستیم ، و شما ما را به عذاب خدا تذکر می دهید: و به ثوابش ترغیب می کنید. در نتیجه دلمان نرم می شود، و دنیا را فراموش می کنیم ، و نسبت به آن زاهد و بی رغبت می شویم ، بحدی که گوئی آخرت رامی بینیم ، و آتش و بهشت را مشاهده می کنیم ، اما این تا لحظه ای است که نزد توایم ،

همینکه از تو دور می شویم ، داخل این خانه هاشده فرزندان را می بوئیم ، زن و اهل خود را مشاهده می کنیم آن حالتان که نزد تو داشتیم بر می گردد، بطوریکه گوئی اصلا چنان حالتی نداشته ایم ، آیا جا دارد این معنا را در خود نوعی نفاق بشماریم ، و از آن بترسیم ؟ رسول خدا ﷺ در پاسخشان فرمود: ابد، این پندارها گامهای شیطان است ، که می خواهد شما را متمایل به دنیا کند به خدا سوگند اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید ملائکه به مصافحه شما می آیند: آن وقت می توانید روی آب قدم بزنید، و اگر شما نبودید که گناه کنید و به دنبالش از خدا آمرزش بطلبید خدای تعالی خلقی دیگر می آفرید که گناه کنند، و به دنبالش طلب مغفرت نمایند، و او هم ایشان را بیامرزد، آری مؤ من هم بسیار دچار فتنه می شود وهم بسیار به خدا بازگشت می کند، مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را که فرمود: **(ان الله يحب التوابين ، و يحب المتطهرين)**، و نیز فرموده : **(استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)**.

توضیح و تفسیر برخی قسمتهای روایت مذکوره

مؤلف : نظیر این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود نقل کرده است ، و اینکه فرمود: **(اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید...)** اشاره است به مقام ولایت ، مقامی که دارنده اش به کلی از دنیا منصرف می شود، و به آنچه نزد خدا است مشرف گشته ، و می اندیشد، و ما در بحث پیرامون آیه : **(الذین اذا اصابتهم مصیبه)** پاره ای مطالب در این باره تقدیم داشتیم .

و اینکه فرمود: **(اگر شما نبودید که گناه کنید...)** اشاره است بر قدر، یعنی جریان حکم اسمای الهی به مرتبه افعال و جزئیات حوادث بر طبق اقتضائاتی که مفاهیم اسما دارد که توضیح آن در ذیل آیه شریفه **(وان من شیء الا عندنا**

خزائنه، وما نزلہ الا بقدر معلوم) خواهد آمد، و همچنین گفتار درباره آن در ذیل سایر آیات قدر می آید.

جمله: مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را که فرموده: (ان الله يحب التوابين...)، جزء کلام امام ابی جعفر (علیه السلام) است، و خطابش به حمران است، می خواهد به این وسیله توبه و تطهر را تفسیر کند، اولی را به بازگشت نمودن از گناهان به سوی خدا، و دومی را به ازاله پلیدی های گناهان از نفس، و تیرگی آن را از قلب، و این یکی از موارد استفاده مراتب حکم است از حکم بعضی مراتب،

و نظیر آن در قرآن کریم آیه: (لا یمسه الا المطهرون) آمده، که با آن استدلال کرده اند بر اینکه علم کتاب تنها نزد پاکان از اهل بیت است، و نیز استدلال کرده اند بر اینکه بدون وضو نمی شود دست به خطوط قرآن گذاشت (با اینکه ضمیر در لا یمسه بکتاب مکنون بر می گردد).

و همانطور که به حکم آیه شریفه: (وان من شیء الا عندنا خزائنه) عالم خلقت از ناحیه خدا شروع شده، و در یک قوس نزول پائین و پائین تر می آید، تا به پست ترین مراحل برسد همچنین احکام مقادیر نیز نازل نمی شود مگر با مرور به منازل حقایق (دقت فرمائید) و به زودی ان شاء الله توضیح بیشترش در تفسیر آیه: (هو الذی انزل علیک الكتاب منه آیات محکمات...) می آید.

از اینجا می توان به آنچه قبلا اشاره کردیم آشنائی بیشتری پیدا کرد، در آنجا گفتیم: مراد از توبه و تطهر در آیه شریفه - البته بنابر ظاهر لفظ، نه تاویل آن - شستشوی با آب و برگرداندن بدن پلید است -، بعد از ازاله پلیدی - به سوی خدای سبحان.

و نیز معنای روایت قمی روشن می شود که قبلا نقل کردیم ، که فرمود خدای تعالی حنفیت یعنی طهارت را در آغاز بر ابراهیم نازل کرد، و طهارت ده قسمت است پنج قسمت آن مربوط به سر و گردن است و پنج قسمت مربوط به بدن اما آنچه مربوط به سر است ، یکی کوتاه کردن شارب ، دوم کوتاه نکردن ریش ، سوم اصلاح مو، چهارم مسواک ، پنجم خلال کردن دندان ، و اما آنچه مربوط به بدن است ، اول گرفتن موهای بدن ، دوم ختنه کردن ، سوم ناخن گرفتن ، چهارم غسل از جنابت ، پنجم طهارت با آب ، و این است آن حنفیت طاهره که ابراهیم آورده ، و تاکنون نسخ نشده ، و تا قیامت نسخ نخواهد شد (تا آخر حدیث) و اخباری که همه اینها را مصداق طهارت می شمارد بسیار است ، و در بعضی آمده که نوره کشیدن نیز طهور است .

روایاتی از معصومین (علیه السلام) درباره مفاد آیه (نساء کم حرث لکم ...)

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : (نساء کم حرث لکم ...) از معمر بن خلاد، از ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شما درباره وطی زنان در عقب ایشان چه نظری دارید؟ عرضه داشتم : من چنین شنیده ام که فقهای مدینه در آن اشکالی نکرده اند، فرمود: یهود می گفت وقتی مرد از عقب زن نزدیکی کند فرزندش لوچ بیرون می آید، (شاید منظور از لوچ کج فکری باشد)، لذا خدای تعالی در رد نظریه یهود در این مسأله این آیه را نازل کرد، که : (زنان شما کشتزار شمايند به کشتزار خود از هر جا خواستيد نزدیکی کنید). و باز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرموده ، یعنی خواه از مقابل و خواه از پشت ، در جلو او تصرف کنید.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: من از وی از مردی پرسیدم که در عقب همسرش وطی می کرد حضرت بدش آمد و فرمود: زنهار که در روده زنان جماع نکنید.

و نیز فرمود: معنای اینکه قرآن می فرماید: **(نساوکم حرث لکم ، فاتوا حرثکم انی شئتم)**، این است که هر وقت خواستید به کشتزار خود درآئید، نه از هر جا که خواستید.

و در آن کتاب از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده که گفت نامه ای به امام رضا (علیه السلام) نوشته ، از چنین مسأله ای پرسیدم جواب چنین آمد که از کسی پرسیده ای که با کنیزش از عقب نزدیکی می کند، باید بدانی که زن لعبتی است که نباید اذیت شود، و کشتزار است همانطور که خدا کشتزارش خوانده .

مؤلف : روایات در این معانی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار زیاد است که در کتاب های کافی و تهذیب و دو تفسیر عیاشی و قمی آمده و همه دلالت بر این دارند، که آیه بیش از این نمی رساند، که نزدیکی با زنان از جلو آزاد است ، و بنابراین ممکن است کلام امام صادق (علیه السلام) را در روایت عیاشی از عبد الله بن ابی یعفور بهمین معنا حمل کنیم ، چون در آن روایت آمده من از امام صادق (علیه السلام) از نزدیکی با زنان در عقب ایشان پرسیدم ، فرمود: اشکال ندارد و دنبالش این آیه را تلاوت فرمود: **(نساوکم حرث لکم ، فاتوا حرثکم انی شئتم)**.

مؤلف : ظاهراً مراد از نزدیکی با زنان در عقب ایشان این است که از عقب در جلو ایشان وطی شود، و استدلال به آیه هم بر این اساس بوده همچنانکه ، خبر معمر بن خلاد گذشته بر آن شهادت می دهد.

روایتی از اهل سنت در شائن نزول (نساوئکم حرث لکم ...) و بیاناقوال
مختلف در استدلال به آن

و درالدر المنثور است که ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت کرده که
گفت : انصار تنها بطور مضاجعه با زنان نزدیکی می کردند: ولی قریش این کار
را به صورتهای گوناگون انجام می دادند، اتفاقاً مردی از قریش با زنی از انصار
ازدواج کرد، و خواست با او نزدیکی کند زن گفت : حاضر نیستم مگر به همان
صورت معمولیش ، نزاعشان به رسول خدا ﷺ رسید،

آیه شریفه : (فاتوا حرثکم انی شئتم) نازل شد، یعنی چه در حال ایستاده ،
و چه نشسته چه خوابیده اما در هر حال تنها از یک صمام .

مؤلف : این معنا به چند طریق از صحابه روایت شده ، که سبب نزول آیه
این بوده ، و روایتی هم از حضرت رضا (علیه السلام) مطابق آن گذشت .

و اینکه فرمود: از یک صمام معنایش از یک مجرا و سوراخ است کنایه از
اینکه تنها از فرج باشد، چون روایات بسیاری از طرق اهل سنت وارد شده که
نزدیکی با زنان از مجرای پشت را تحریم کرده ، و این معنا را به چند طریق از
عده ای از صحابه رسول خدا ﷺ روایت کرده اند، و قول ائمه اهل بیت هر
چند جواز با کراهت شدید است ، بطوریکه اصحاب امامیه به طرق خود که تا
ائمه دارند آن را روایت کرده اند، الا اینکه همانطور که گفتیم هیچ یک از ائمه
در حکم مساله به آیه : (نساوئکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم ...) تمسک
نکرده اند، بلکه به گفتار لوط پیغمبر تمسک کرده اند، که فرمود: (ان هولاء بناتی
ان کنتم فاعلین) تمسک کرده اند، چون لوط با اینکه می دانست قومش جز
لواط را نمی خواهند دختران خود را عرضه کرد، و در قرآن کریم آیه ای برای
نسخ این حکم نیامده .

و با این حال مساله در روایات صحابه مورد اختلاف است ، از عبد الله بن عمر و مالک بن انس ، و ابی سعید خدری ، و جمعی دیگر روایت شده که به جواز آن فتوا می دادند، و به آیه (نساوكم حرث لكم...) تمسک می کردند، حتی از ابن عمر روایت شده که گفته است : اصلا آیه نامبرده برای همین جهت نازل شده .

در الدر المنثور از دار قطنی (در کتاب غرائب مالک) و او با ذکر سند از نافع روایت کرده که روزی ابن عمر به من گفت : ای نافع این قرآن را نگه دار، و گوش بده تا بخوانم ، و از حفظ خواند تا رسید به آیه : (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انی شئتم) در اینجا به من گفت : ای نافع می دانی درباره چه کسی نازل شده ؟ گفتم : نه ، گفت : درباره مردی از انصار که با زنش از عقب او وطنی کرده بود، و در بین مردم عملی زشت تلقی شده بود، خدا این آیه را فرستاد، گفتم : یعنی می خواهی بگوئی از عقب در جلو همسرش قرار داده بود گفت نه رسماً در عقب او.

روایاتی چند از اهل سنت و بیان فتوای آنان بر جواز وطنی از پشت همسر

مؤلف : در الدر المنثور این معنا را از ابن عمر به چند طریق روایت کرده ، آنگاه می گوید: ابن عبدالبر گفته : روایت به این مضمون که از عبد الله بن عمر نقل شده معروف و مشهور و سند آن صحیح است .

و نیز در الدر المنثور آمده که ابن راهویه ، و ابو یعلی ، و ابن جریر، و طحاوی ، در کتاب مشکل الآثار، و ابن مردویه ، همگی با سندی حسن از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت : مردی همسرش را از عقب نزدیکی کرده مردم او را سرزنش کردند، آیه شریفه : (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انی شئتم...)، نازل شد.

و نیز در همان کتاب است که خطیب در روایت مالک از ابی سلیمان جوزجانی نقل کرده که گفت: من از مالک بن انس از وطی در عقب همسران پرسیدم او به من گفت: هم الان از این عمل غسل سر و گردن کرده ام .

و نیز در همان کتاب آمده که طحاوی از طریق اصبع بن فرج ، از عبد الله بن قاسم روایت کرده که گفت: من هیچ استادی که در دینم از آنها تقلید می کنم ندیدم ، مگر آنکه این عمل (وطی آنان در عقبشان) را حلال می دانست آنگاه این آیه را قرائت کرد، که **(نساوکم حرث لکم)**، سب س گفت: دیگر روشن تر از این چه بیانی؟.

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: عبد الله بن عمر که خدا از گناهانش بگذرد - خیال کرده زن و شوهری بودند از دو طایفه ، آن یکی یعنی زن از طایفه انصار و از بت پرستان بوده ، در حالی که شوهرش از قریش بوده ، و انصار از یهودیان تقلید می کردند که اهل کتاب بودند و برای خود فضیلتی در علم قائل بودند و بسیاری از غیر یهود از عمل یهود تقلی د و پیروی می کردند و از جمله خصایص ایشان این بود که با زنان از یک مجرا نزدیکی می کردند، و این بسی مایه خوشحالی زنان است و آن قبیله قریش با زنان به هر شکلی آمیزش می کردند از عقب و از جلو خوابیده و ایستاده ، همینکه مهاجرین قریش به مدینه آمدند، مردی از ایشان با زنی از انصار ازدواج کرد و رفت که با او نیز همین کارها را بکند، زن پذیرفت ، و گفت رسم ما این است که تنها یک جور، و در یک مجرا، می خواهی بخوابی و نمی خواهی دوری کن ، این نزاعشان علنی شد، و به رسول خدا ﷺ رسید خدای تعالی این آیه را نازل کرد: **(نساوکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم)**، یعنی چه از جلو و چه از عقب ، چه خوابیده و چه غیر آن .

اما منظور این است که در همه این احوال از مجرای فرزند باشد.
مولف: این روایت را سیوطی هم در در المنثور به چند طریق از مجاهد از ابن عباس نقل کرده.

و نیز در همان کتاب است که ابن عبد الحکم نقل کرده که شافعی با محمد بن حسن در این مساله مناظره کرد، محمد علیه او استدلال کرد به اینکه تنها فرج زن کشتزار است، و آنجا است که فرزند تکون می یابد، شافعی گفت پس به گفته تو باید غیر فرج حرام باشد، محمد ملتزم شد که آری همینطور است، شافعی گفت حال بگو ببینم: اگر با ساق زن و یا گوشت شکم او این کار را بکند چطور است، آیا ساق و گوشت شکم هم کشتزار است، و اولاد درست می کند گفت: نه، گفت: چون کشتزار نیست باید حرام باشد؟ گفت: نه، شافعی گفت پس چطور با کلمه (کشتزار) استدلال می کنی.

استدلال ابن عباس درباره حیض و بررسی استدلال او

و نیز در همان کتاب آمده: که ابن جریر، و ابن ابی حاتم، از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: در حینی که من و مجاهد نزد ابن عباس نشسته بودیم، مردی نزد او آمد و گفت آیا مرا از آیه حیض راحت نمی کنی؟ گفت: بله می کنم، بخوان: (و یسئلونک عن المحیض - تا جمله - فأتوهن من حیث امرکم الله)، ابن عباس گفت: یعنی با آنان نزدیکی کنید، از همانجائی که خون می بینند، چون قبلا از جماع در آن نهی شده بودی، و بعد از قطع خون ماموری که در همانجا جماع کنی، سائل پرسید: با آیه (فأتوهن من حیث امرکم الله) چرا استدلال نمی کنی؟ ابن عباس گفت: وای بر تو آیا عقب زنان هم کشتزار است، اگر این حرف تو حق باشد باید آیه حیض نسخ شده باشد، چون هر وقت زن از جلو حیض شود تو می توانی از عقب جماع کنی، با اینکه

آیه می فرماید: باید (از آنان کناره گیری کنید، پس معنای (انی شئتم) هر وقت از شب و روز است .

مؤلف : استدلال ابن عباس همانطور که ملاحظه می کنید مخدوش است ، برای اینکه آیه محیض بیش از این دلالت ندارد که جماع در محل جریان خون در حال حیض حرام است ، پس اگر آیه حرث دلالت کند بر جواز وطی در عقب ، بین دو آیه هیچ تعارضی نخواهد بود، تا باعث نسخ آیه اول شود، علاوه بر اینکه توجه فرمودید که آیه حرث هم دلالت بر مقصد آنان یعنی جواز وطی در عقب ندارد،

بله در بعضی از روایات که از ابن عباس نقل شده ، دیده می شود که کرده به حرمت آن به امری که در جمله : (فاتوهن من حیث امرکم الله ...)، آمده و شما خواننده محترم در آنچه گذشت توجه فرمودید، که استدلال مزبور فاسدترین استدلال است ، و آیه شریفه هیچ دلالتی ندارد بر حکم غیر مجرای خون ، تنها حکم مجرای خون را بیان می کند، که در حال حیض حرام و در حال طهر حلال است ، و آیه حرث هم هیچ دلالتی بر توسعه از جهت حرث ندارد و نمی خواهد بفرماید همه جای زنان کشتزار شما است ، و به هر حال مساله مربوط به تفسیر نیست ، مربوط به فقه است ، چیزی که هست ما این مقدار هم که بحث کردیم ، از این نظر بود که بدانیم دلالت آیات چقدر است .

سوره بقره ، آیات 224 227

و لا تجعلوا الله عرضة لايمنكم ان تبروا و تتقوا و تصلحوا بين الناس و الله
سميع عليم (224) لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمنكم و لكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم و الله غفور حلیم . (225) للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة
اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم (226) و ان عزموا الطلق فان الله سميع عليم
(227)

ترجمه آیات

خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید و سوگند او را مانع از
پرهیزکار بودن و اصلاح بین مردم نسازید که خدا شنوا و دانا است . (224) خدا
شما را به سوگندهای بیهوده تان بازخواست نمی کند ولی به آنچه دلهایتان
مرتکب شده مؤاخذه می نماید، و خدا آمرزنده و بردبار است . (225)
آنانکه سوگند میخورند که تا ابد از زنان خود دوری کنند، تنها چهار ماه
مهلت دارند، اگر برگشتند خدا آمرزنده و رحیم است (226)
و اگر تصمیم بر طلاق گرفتند باز هم مجرم شناخته نمی شوند و خدا شنوا و
دانا است (و اما اگر نه طلاق دهند و نه حق زنان را که از آن جمله نزدیکی با
ایشان است بدهند مجرمند). (227)

بیان آیات

و لا تجعلوا الله عرضة لايمنكم ان تبروا...

معنای کلمات (عرضه) و (ایمان) و وجه تسمیه کلمه یمین به معنی سوگند

کلمه عرضه به ضم عین از ماده عرض است، که به معنای عرضه کردن چیزی است به کسی، و یا چیزی، تا ببیند اگر به کارش می آید و در تاءمین غرضش دخالت دارد بپذیرد، مثل اینکه کالائی را در معرض فروش قرار دهی، یا منزلی را به مشتری عرضه کنی، تا اگر خواست در آنجا اسکان گزیند، یا غذا را برای خوردن عرضه کنی، و به همین جهت می گویند: فلان هدف در معرض تیراندازی و نشانه گیری قرار گرفت، و یا درباره دختری که شایستگی ازدواج دارد می گویند: فلان دختر در عرضه (معرض) ازدواج قرار گرفت، و درباره ماشینی که صلاحیت برای سفر دارد می گویند فلان ماشین در معرض سفر واقع شد، این معنای اصل کلمه بود.

اما عرضه به معنای مانعی که سر راه در می آید، و همچنین عرضه ای که نصب می کنند، تا مانند هدف تیراندازی معرض توارد واردات پی در پی قرار گیرد.

و در نتیجه از کلمه، معنای کثرت عوارض استفاده شود، داخل در معنای اصلی کلمه نیست، بلکه بعدها پیدا شده است.

و اما کلمه (ایمان)، جمع یمین یعنی سوگند است، و این معنا را از کلمه یمین به معنای دست راست گرفته اند، چون در بین عرب مرسوم و معمول بود که وقتی سوگندی می خوردند، و یا عهده می بستند، و یا بیعتی می کردند، و یا مثلاً معامله ای انجام می دادند، برای اینکه بفهمانند عمل نامبرده قطعی شد، به یکدیگر دست می دادند (این رسم در بین ایرانیان نیز معمول است)، پس در حقیقت از ابزار عمل، که همان دست باشد، نامی برای عمل، که عهد و سوگند و امثال آن باشد اسمی مشتق کردند، چون بین عمل و ابزار ملازمه ای بوده،

همچنانکه از عمل سب (انگشت نگاری) اسمی مشتق کرده اند، برای آن
انگشتی که مهر می زند، و آنرا انگشت سیاه خوانده اند.

معنای آیه شریفه (و لا تجعلوا الله عرضة لایمانکم ...)

و معنای آیه شریفه (و خدا داناتر است) این است که خدا را معرضی که هدف سوگندهایتان شود قرار مدهید، آن هم سوگند به اینکه دیگر نیکی نکنید، و تقوا به خرج ندهید، و بین مردم اصلاح نکنید،

برای اینکه خدای سبحان راضی نیست که نامش را وسیله ای قرار دهید برای امتناع از آنچه که بدان امر کرده ، چون خدا به نیکی و تقوا و اصلاح امر فرموده است مؤید این معنا روایاتی است که در شائن نزول این آیه وارد شده و به زودی انشاء الله از نظر خواننده خواهد گذشت .

و بنابراین در سه جمله : (ان تبروا)، (و تتقوا)، (و تصلحوا)، حرف لا در تقدیر است ، و تقدیر کلام (ان لا تبروا و لا تتقوا و لا تصلحوا) می باشد، و این قسم استعمال در جائی که حرف (ان) در کلام باشد، شایع است ، مانند آیه شریفه (یبین الله لکم ان تصلوا) که جمله : (ان تصلوا) معنای (ان لا تصلوا) را میدهد.

البته ممکن هم هست طوری معنا کنیم که احتیاج به تقدیر لا نیفتد، و آن این است که بگوئیم جمله : (ان تبروا) تا به آخر متعلق است به لازمه معنای (و لا تجعلوا) چون لازمه آن این است که خدای تعالی از چنین سوگندهائی نهی کرده باشد، و معنای آیه این باشد که خدا شما را از این سوگند نهی نموده و حکم کذائی خود را برایتان بیان می کند، که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید.

آثار سوء روانی و اجتماعی سوگند بسیار

و نیز ممکن است کلمه عرضه به معنای (چیزی که عرضه بر آن بسیار است بوده باشد)، آن وقت آیه شریفه ، نهی از زیاد سوگند خوردن به خدای سبحان خواهد بود، و چنین معنا خواهد داد که بسیار به خدا سوگند نخورید، که اگر چنین کنید باعث می شود که دیگر موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بین مردم نشوید، چون کسی که بسیار به خدا سوگند می خورد نام خدا دیگر در نظرش عظیم نمی ماند و سوگند به او را عملی سبک می شمارد، چون هر عملی که تکرار شد از اهمیت می افتد، و چنین کسی از دروغ هم پروا نمی کند، و دروغ هم بسیار خواهد گفت ، تازه این ضرر روانی سوگند بسیار است ، و اما ضرر اجتماعی آن ، این است که جامعه ، برای چنین فردی ارزش و منزلتی نمی شناسد، چون همه می فهمند که او برای خودش حرمتی در نظر مردم قائل نیست ، و خودش می داند که هر چه بگوید، جامعه آن را نمی پذیرد، و تکذیبش می کند و نیز می فهمند که او اینقدر برای نفس خودش احترام قائل نیست که به آن اعتماد کند، ما چگونه به او اعتماد کنیم ؟ در نتیجه آیه شریفه ، همان را خواهد گفت که آیه شریفه : **(ولا تطع کل حلاف مهین)** هیچ حلاف بی مقداری را اطاعت مکن)، آن را افاده می کند.

بنابراین فرض نیز مناسب تر آن است که حرف (لا) در تقدیر نگیریم ، بلکه بگوئیم که سه جمله (تبروا - تتقوا - تصلحوا) به خاطر حذف حرف جر منصوبند و تقدیر کلام **(حق تبروا...)** باشد، و معنا چنین شود که خدا را در معرض سوگندهای بسیار خود قرار ندهید، تا در نتیجه موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بشوید، و یا بگوئیم سه جمله نامبرده ، مفعول له برای نهی است که در

بالا هم گفتیم جمله : **(لا تجعلوا)** بر آن دلالت می کند، و معنا چنین می شود:
 نهی **(لا تجعلوا)** بخاطر این بود که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید.
 و در اینکه فرمود: **(والله سمیع علیم،)** نوعی تهدید است بر مضمون آیه ،
 چه اینکه آیه را به معنای اول بگیریم ، یا به معانی دیگر، چیزی که هست معنای
 اول همانطور که بر خواننده نیز پوشیده نیست ، روشن تر است .
لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ...

معنای کلمه (لغو) و مراد از سوگند لغو در آیه قرآن

(لغو) از کارهایی است که اثری به دنبال نداشته باشد، و معلوم است که اثر
 هر چیزی به خاطر اختلاف متعلقات و جهاتش مختلف می شود، سوگند هم
 اثری از جهت لفظش دارد، و هم اثر دیگری از این جهت دارد که گفتار آدمی را
 تاءکید می کند، و اثر سومش از این جهت است که خود عقد و پیمانی است ، و
 نیز اثر دیگری دارد از حیث مخالفت و شکستن آن ، و همچنین از جهات دیگر
 آثار دیگری دارد، الا اینکه چون در آیه شریفه مقابله شده میان عدم مؤ اخذه بر
 سوگند لغو، و مؤ اخذه بر آثار سوئی که هر گناهی و مخصوصا سوگند لغو، در
 دلها باقی می گذارد، لذا به نظر می رسد که مراد از سوگند لغو، آن سوگندی
 باشد که هیچ اثری در قصد صاحب سوگند نداشته باشد، سوگندهای بیهوده ای
 است که صاحبش نمی خواهد به وسیله آن عقدی و پیمانی ببندد، و به اصطلاح
 فارسی زبانها، تکیه کلامی است که بعضی به آن عادت کرده اند، و مرتب
 میگویند، (آره و الله)، (نه و الله) .

معنای (کسب) و فرق آن با (اکتساب)

و کلمه (کسب) به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل است، با صنعت و یا حرفه و یا زراعت و امثال آن، و این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که حوائج مادی زندگی را برآورد، ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامی دست آوردهای انسان استعمال شد، چه دست آوردهای خیر و چه شر، مانند کسب مدح و ثنا، و کسب افتخار، و کسب یاد خیر و نام نیک از راه حسن خلق و خدمت به مردم، و مانند کسب فضائل اخلاقی و کسب علم نافع، و کسب فضیلت از راه اعمالی که مناسب با آن است. و مانند کسب ملامت و مذمت، و کسب لعنت و طعنه، و کسب گناهان و آثار زشت گناه،

و امثال آن از راه اعمالی که چنین آثاری دارد، در نتیجه استعمال زیاد در این موارد همه این موارد معنای کلمه کسب و اکتساب شده است.

بعضی گفته اند: فرق میان کسب و اکتساب این است که، اکتساب به معنای جلب منفعت برای خویش است، و کسب اعم است، هم شامل کسب منفعت برای خویش می شود، و هم شامل کسب و جلب منفعت برای دیگران، پس کسب برده برای مولایش، و کسب ولی برای عبدش کسب هست، ولی اکتساب نیست و همچنین کسبهای دیگری از این قبیل، و به هر حال کاسب و مکتسب خود انسان است نه دیگری.

گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم

آیه مورد بحث از شواهدی است که دلالت می کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال

اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی ، این عضو است که مسؤ ول درک است ، هم چنانکه طبق همین پندار، شنیدن را به گوش ، و دیدن را به چشم ، و چشیدن را به زبان ، نسبت میدهیم ، و لیکن مدرک واقعی خود انسان است ، (و این اعضاء، آلت و ابزار درک هستند) چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است ، که جز به خود انسان نسبت داده نمی شود.

نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه (فانه آثم قلبه) و آیه شریفه : (و جاء بقلب منیب).

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می دهند؟ ظاهراً منشا آن ، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می افتد، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتیکه اگر قلب ش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی ماند.

از تکرار این تجربه یقین کرد که مبداء حیات در آدمی ، قلب آدمی است ، به این معنا که ،

روحی را که معتقد است در هر جاننداری هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده ، و نیز یقین کرد، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها، همه مربوط به قلب است ، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است .

و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبدا فعل مخصوص به خودش ندانیم ، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست ، در عین اینکه قلب رامبداء حیات می دانیم ، دماغ را هم مبداء فکر، و چشم را وسیله دیدن ، و گوش را ابزار شنیدن ، و شش را آلت تنفس ، و هر عضو دیگر را منشا عمل خاص به خودش می دانیم ، چون همه اعضا (و حتی خود قلب) به منزله آلت و ابزاری است برای انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است .

تجربه وجود یک مرکز فرماندهی در بدن که به تمام اعضاء دستور صادر می کند راثابت کرده است .

و چه بسا که تجربه های مکرر علمی هم این نظریه را تاءیید کند، چون بارها این آزمایش را در مرغان انجام داده اند که در یک عمل جراحی دماغ (مغز سر) مرغ را بیرون آورده اند، و دیده اند که حیوان همچنان زنده است لیکن ، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد، (حتی نمی فهمد که گرسنه و یا تشنه است ، و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می کند، و اینکه این دانه و آن سنگ ریزه است)، و چون مواد غذائی به او نمی رسد قلبش از ضربان می ایستد و می میرد و همچنین چه بسا بتوان این نظریه را از این راه تاءیید کرد که تاکنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می شود از آن مرکز صادر بشود، و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است ، زیرا می بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است ، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است ، وهم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف

است ، در عین حال همه در تحت یک لوا، و مطیع یک مرکز فرماندهی ، و دارای وحدتی حقیقی هستند.

و نباید گمان کرد که اگر ب شر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی ای پی ببرد، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است ، (و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده ، در نتیجه نمی تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند).

پی بردن بشر به مغز به عنوان راءس البدن از دیر باز بوده است

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود، به اهمیت سر، که جایگاه دماغ است نیز پی برده بود،

به شهادت اینکه می بینیم از قدیم ترین زمانها امت های مختلف و با زبانهای مختلف مبداء حکم و امر و دستورات جامعه را راءس و رئیس نامیده ، و لغت های مختلفی از آن منشعب کرده است ، نظیر راءس ، و رئیس و رئاسه ، و راس الخیط، (سر نخ) و راس المده (سر رسید)، و راس المسافه ، و راس الکلام ، و راس الجبل (سر کوه)، و همچنین سر جانداران و چهار پایان را راس خوانده ، و نوک شمشیر را راس السیف نامیده است ، (پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود، و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم ، نمی توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد).

و ظاهرا همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بوئی از شعور در آن باشد، از قبیل : حب و بغض و رجا و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرات و امثال آنرا به قلب نسبت دهند، و منظورشان از قلب ، همان روحی است که به بدن وابسته است ، و یا به وسیله قلب ، در بدن جریان

می یابد، و لذا ادراکات نامبرده را، هم به قلب نسبت می دهند، و هم به روح ، و هم به نفس ، گاهی می گویند: فلانی را دوست دارم ، و گاهی می گویند روحم او را دوست می دارد، و نیز می گویند قلبم او را دوست می دارد، و گاهی هم می گویند نفسم او را دوست می دارد، آنگاه این مجاز گوئی آنقدر ادامه می یابد که لفظ قلب را بر نفس اطلاق می کنند، همچنانکه بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه صدر را بر قلب اطلاق می کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می دهند.

و در قرآن کریم از این قسم نسبت ها در موارد بسیاری آمده ، از آن جمله فرموده : **(یشرح صدره للاسلام)** و نیز فرموده : **(انك يضيق صدرك)** و نیز فرموده : **(و بلغت القلوب الحناجر)** که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده : **(ان الله علیم بذات الصدور)** و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی اشاره باشد به تحقیق این نظریه ، چیزی که هست متأسفانه تاکنون این نظریه آنطور که باید و شاید روشن نشده است .

نظر ابوعلی سینا درباره مرکز ادراکات نفسانی در انسان

شیخ ابو علی ابن سینا، در این مسئله که مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان بدن انسانی چیست ؟)

این احتمال را ترجیح داده است که همان قلب باشد، به این معنا که قلب مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد، (همانطور که چشم آلت بینائی و گوش آلت شنوائی است ولی آن عضوی که می بیند و می شنود قلب است)، پس همه ادراکات از قلب است و دماغ واسطه درک است .

اشاره به کراهت سوگندهای لغو و بیهوده

در اینجا به تفسیر آیه مورد بحث برگشته و می گوئیم : جمله (و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم) خالی از مجاز عقلی نیست ، برای اینکه ظاهر کلمه لکن که اعراض از مؤ اخذه در بعضی از اقسام سوگند یعنی از سوگند به لغو به بعضی دیگر است ، این است که خود آن بعض دیگر را ذکر کند و نکرده ، بلکه اثر شکستن آن سوگند را که همان اثم (گناه) باشد ذکر نمود، و این خود مجاز عقلی و اعراض در اعراض است و اشاره است به اینکه خدای سبحان تنها با قلب انسانها کار دارد، همچنانکه در جای دیگر فرمود: (وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله) و نیز فرموده : (ولکن یناله التقوی منکم).

و در جمله : (والله غفور حلیم) اشاره ای است به اینکه قسم اول سوگند هم که همان سوگندهای لغو بود، کراهت دارد و سزاوار نیست از مؤ من سر بزند

همچنانکه در جای دیگر نیز از مطلق لغو نهی کرده و فرموده (قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوٰتهم خاشعون ، و الذين هم عن اللغو معرضون . للذين يولون من نسائهم ...)

کلمه (یولون) مضارع از مصدر ایلاء باب افعال است ، که ثلاثی آن ، یعنی ماده اصلیش (آیه) است که به معنای سوگند است ، چیزی که هست در زبان شرع بیشتر در یک قسم سوگند استعمال می شود، و آن این است که شوهری از در خشم و به منظور ضرر رساندن به همسرش سوگند بخورد که دیگر نزد او نرود، و منظور از ایلاء در آیه نیز همین سوگند است ، و کلمه (تربص) به معنای انتظار، و کلمه فی ء که مصدر فعل (فاؤا) است به معنای برگشتن است .

تفسیر آیه (لَّذِینَ یُؤْلُونُ مِنْ نِسَائِهِمْ) با توجه به مفردات آن

و ظاهراً متعدی کردن کلمه (یولون) با حرف (من) به خاطر این بوده است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای خودش متضمن و در بر دارنده معنائی چون دوری گزیدن و مانند آن است ، پس خود این کلمه می فهماند که منظور از سوگند این است که از مباشرت با زنان دوری کنند، و این هم که در آیه شریفه تربص را محدود به چهار ماه کرده است اشعاری به این دوری دارد، چون حد چهار ماه همان حدی است که شارع و قانونگذار اسلام برای ترک مباشرت با همسران معین کرده ، و فرموده که بیش از آن نمی توانند مباشرت را ترک کنند، و از همین اشارات فهمیده می شود که مراد از عزم بر طلاق عزم به خود طلاق است ، نه صرف تصمیم بر آن ، همچنانکه دنباله آیه نیز که می فرماید: (فان الله سمیع علیم) به این معنا اشعار دارد، برای اینکه شنوایی به اطلاقی که واقع شده ارتباط دارد، نه با تصمیم قلبی بر آن .

و اینکه فرمود: (فان الله غفور رحيم) دلالت دارد بر اینکه شکستن سوگند ایلاء و برگشتن به سوی همسر گناه ندارد، و اگر شرع برای شکستن آن کفاره ای معین کرده دلالت ندارد بر اینکه شکستن آن گناه است همچنانکه جمله مورد بحث دلالت ندارد بر اینکه می شود آن کفاره را ترک کرد، چون کفاره مغفرت پذیر و بخشیدنی نیست ، و کفاره شکستن سوگند در آیه زیر آمده ، که می فرماید: (لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين).

بنابراین معنای آیه این است که ، هر کس سوگند بخورد که دیگر به همسرش نزدیک نشود، حاکم شرع چهار ماه صبر می کند، اگر برگشت و حق همسرش را ادا کرد، یعنی با او هم بستری نمود، و کفاره شکستن قسم خود را داد، که او راعقاب نمی کند، و اگر تصمیم گرفت طلاقش دهد و طلاقش داد که باز عاقبی ندارد چون طلاق هم گریزگاه دیگری است از عقاب ، و خدای شنوای دانا است .

بحث روایتی

(شامل روایاتی راجع به قسم خوردن وایلاء)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایتی آورده که در ذیل آیه (ولا تجعلوا الله عرضة لایمانکم...)، فرمود: منظور، گفتن (نه بخدا) و (آری بخدا) است .

و نیز در همان کتاب از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر همان آیه روایت آورده که فرمودند: منظور این است که کسی مثلاً سوگند بخورد که دیگر با برادرش هم صحبت و هم کلام نشود، و یا کار دیگری نظیر سخن گفتن انجام ندهد و یا سوگند بخورد که دیگر با مادرش سخن نگوید.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه نامبرده فرموده: اگر تو را خواستند تا میان دو نفر اصلاح دهی نگو که من قبلاً سوگند خورده ام که چنین کاری نکنم .

مؤلف: روایت اولی همانطور که ملاحظه کردید آیه را به یکی از دو معنا تفسیر کرده، و دومی و سومی به معنای دوم معنا کرده، و قریب به دو روایت اخیر روایتی است که باز در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده، که فرمودند: آیه شریفه، در باره مردی است که بین دو نفر اصلاح می کند، و در بین، گرفتار پاره ای از گناهان (از دروغ و غیبت و امثال آن) می شود، و از این بابت ناراحت می گردد آیه شریفه می فرماید خدا او را می آمرزد. پس چنین کسی هم از مصادیق عامل به آیه است .

و در کتاب اصول کافی از مسعدة از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه: **(لَا يَوَاحِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ...)**، فرمود: (سوگند لغو) این است که کسی بگوید: (نه بخدا) و (بله بخدا) بدون اینکه بخواهد عهده‌ی ببندد، و یا پیمانی محکم کند.

مؤلف: و این معنا در کافی بدون ذکر سند نیز از آنجناب روایت شده، و در تفسیر مجمع البیان نیز از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده است.

روایاتی از صادقین (علیه السلام) درباره ایلاء

و نیز در کتاب اصول کافی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمودند: اگر مردی سوگند بخورد که دیگر با همسرش نزدیکی نکند، زن نمی تواند تا چهار ماه اعتراضی بکند، و در این مدت هیچ حقی ندارد، شوهر هم در خودداری از زنش گناهی نکرده تا مدت چهار ماه بسر آید،

اگر در خلال این مدت با او هم بستر شد که شده است و اگر نشد و زن نیز سکوت کرد و راضی بود و شکایتی نکرد باز هم هیچ حرفی نیست، و مرد در حلیت و وسعت است، و اما اگر بعد از تمام شدن چهار ماه، زن شکایت کرد، حاکم شرع به شوهرش اخطار می کند که: یا از سوگندش برگردد، و با همسرش تماس برقرار کند، و یا طلاقش دهد، حال اگر عزم بر طلاق داشتند باید مرد از او کناره گیری کند، تا زن یک حیض ببیند، و از آن پاک شود و آنگاه شوهر او را طلاق دهد، و بعد از طلاق هم تا مدت سه حیض، خود او سزاوارتر از دیگران به همسر خویش است، و در این مدت می تواند رجوع کند، و این همان ایلائی است که خدای تعالی در کتابش نازل کرده، و رسول خدا ﷺ آن را سنت خویش قرار داده، و بر طبق آن عمل کرده است.

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ضمن حدیثی فرمود:
ایلاء عبارت از این است که مردی به همسرش بگوید: (و الله دیگر با تو جماع
چنین و چنانی نمی کنم)، و یا بگوید (والله تو را به خشم می آورم) و در این
مقام نیز بر آید...

مؤلف: و در خصوصیات ایلاء و مسائل مربوط به آن بین شیعه و سنی
اختلاف هائی وجود دارد و چون بحث فقهی است باید به آنجا مراجعه کرد.

سوره بقره ، آیات 242 228

و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء و لا یحل لهن ان یمکن ما خلق الله
فی ارحامهن ان ین یومن بالله و الیوم الاخر و بعولتهن احق بردهن فی ذلک ان
ارادوا اصلحا و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه و الله عزیز
حکیم (228) الطلق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسن و لا یحل لکم ان
تأخذوا مماء اتیتوهن شیا الا ان یخافا الا یقیما حدود الله فان خفتم الا یقیما
حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها و من یتعد
حدود الله فاولئك هم الظالمون (229) فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح
زوجا غیره فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدود الله و
تلك حدود الله یبینها لقوم یعلمون. (230) و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن
فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف و لا تمسکوهن ضارا لتعتدوا و من
یفعل ذلک فقد ظلم نفسه و لا تتخذوا آیات الله هزوا و اذکروا نعمت الله علیکم
و ما انزل علیکم من الکتب و الحکمہ یعظکم به و اتقوا الله و اعلموا ان الله
بکل شیء علیم (231) و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان
ینکحن ازواجهن اذا تراضوا بینهم بالمعروف ذلک یوعظ به من کان منکم یمؤمن
بالله و الیوم الاخر ذلک لکم و لکم و اطهر و الله یعلم و انتم لا تعلمون (232)
و الولدت یرضعن اولدهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة و علی المولود له
رزقه و کسوتهن بالمعروف لا تکلف نفس الا وسعها لاتضار ولده بولدها و

لا مولود له بولده و على الوارث مثل ذلك فان ارادا فصلا عن تراض منهما و تشاور
 فلا جناح عليهما و ان اردتم ان تسترضعوا اولدكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم
 ما آتيتم بالمعروف و اتقوا الله و اعلموا ان الله بما تعملون بصير (233) و الذين
 يتوفون منكم و يذرون ازوجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشره فاذا بلغن
 اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف و الله بما تعملون خبير
 (234) و لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبه النساء او اكننتم في
 انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن و لكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا
 قولاً معروفاً و لا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله و اعلموا ان الله يعلم
 ما في انفسكم فاحذروه و اعلموا ان الله غفور حلیم (235) لا جناح عليكم ان
 طلقتن النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة و متعهن على الموسع قدره و
 على المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين . (236) و ان طلقتن من قبل
 ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذي
 بيده عقده النكاح و ان تعفوا اقرب للتقوى و لا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما
 تعملون بصير (237) حفظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى و قوموا لله قنّتين
 (238) فان خفتم فرجلاً او ركباناً فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم
 تكونوا تعلمون . (239) و الذين يتوفون منكم و يذرون ازوجاً وصية لزوجهم
 متاعاً الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في انفسهن
 من معروف و الله عزيز حكيم . (240) و للمطلقات متاع بالمعروف حقاً على
 المتقين . (241) كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون . (242)

ترجمه آیات

زنان طلاق گرفته ، تا سه پاکی منتظر بمانند و اگر به خدا و روز جزا ایمان
 دارند روا نیست چیزی را که خدا در رحم هایشان خلق کرده ،
 نهان دارند، و اما شوهرانشان اگر سر اصلاح دارند در رجوع به ایشان در
 عده طلاق سزاوارترند زنان را نیز مانند وظائفشان حقوق شایسته است و مردان
 را بر آنان مرتبتی و برتری هست و خدا عزیز و حکیم است . (228)

طلاق دو بار است و پس از دو بار یا نگهداری به شایستگی و یا رها کردن با احسان و شما را نرسد که چیزی از آنچه به زنان داده اید بگیرید، مگر آنکه بدانید که حدود خدا را بپا نمی دارند، که در این صورت در آنچه زن به عوض خویش دهد گناهی بر آنان نیست، این حدود خدا است، از آن تجاوز نکنید و کسانی که از حدود خدا تجاوز کنند، ستمکارانند. (229)

و اگر بار دیگر زن را طلاق داد، دیگر بر او حلال نیست تا با شوهری غیر او نکاح کند اگر طلاقش داد و شوهر قبلی و زن تشخیص دادند که حدود خدا را بپا میدارند، باکی بر آنان نیست که به یکدیگر باز گردند، این حدود خداست که برای گروهی که دانا هستند بیان می کند. (230)

و چون زنان را طلاق دادید و بسر آمد مدت خویش رسیدند به شایستگی نگاهشان دارید، و یا به شایستگی رها کنید، و زنها را برای ضرر زدن نگاهشان ندارید که ستم کنید، هر کس چنین کند به خویش ستم کرده است، آیت های خدا را به مسخره نگیرید نعمت خدا را بر خویشان با این کتاب و حکمت که بر شما نازل کرده و به وسیله آن پندتان می دهد و از خدا بترسید و بدانید که خدا به هر چیز دانا است. (231)

و چون زنان را طلاق دادید و به مدت خویش رسیدند، منعشان نکنید که با شوهران خود به شایستگی به همدیگر رضایت داده اند زناشوئی کنند، هر که از شما به خدا و روز جزا ایمان دارد از این اندرز می گیرد، این برای شما بهتر و پاکیزه تر است خدا می داند و شما نمی دانید. (232)

مادران، فرزندان خویش را دو سال تمام شیر دهند، برای کسی که می خواهد شیر دادن را کامل کند و صاحب فرزند خوراک و پوشاک آنها را به شایستگی عهده دار است هیچکس بیش از توانش مکلف نمی شود، هیچ مادری

به سبب طفلش زیان نبیند و نه صاحب فرزند، به سبب فرزندش، وارث نیز مانند این را بر عهده دارد اگر پدر و مادر به رضایت و مشورت هم خواستند طفل را از شیر بگیرند گناهی بر آنان نیست و اگر خواستید برای فرزند خود دایه بگیرید، اگر فردی را که در نظر می گیرید به شایستگی به او حقی بدهید گناهی بر شما نیست، از خدا بترسید و بدانید که خدا بینای اعمال شما است (233).

کسانی از شما که بمیرند و همسرانی به جا گذارند، زنان چهار ماه و ده روز، به انتظار بمانند و چون به مدت خویش رسیدند آنچه به شایستگی درباره خویش کنند، گناهی بر شما نیست که خدا از آن چه می کنید آگاه است. (234)

آنچه درباره خواستگاری زنان به اشاره می گوئید یا در دل خویش نهان می کنید، گناهی بر شما نیست، خدا می داند که شما یادشان خواهید کرد ولی با آنها قرار آمیزش سری نبندید، مگر آنکه سخنی شایسته گوئید، و نیز قصد بستن عقد زناشوئی نکنید تا از عده در آیند و بدانید که خدا بر آنچه در دلهای شما است آگاه است، از او بترسید و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است. (235)

اگر زنان را طلاق دادید قبل از اینکه به آنان دست زده باشید و مهری هم برایشان معین نکرده اید گناهی بر شما نیست ولی باید از بهره ای شایسته، که در خور نیکوکاران است بهره ورشان کنید، توانگر به اندازه خویش و تنگدست به اندازه خودش. (236)

و اگر پیش از آنکه به زنان دست بزنید طلاقشان دادید و مهری برای آنها مقرر داشته اید، نصف آنچه مقرر داشته اید باید بدهید مگر آنکه گذشت کنند یا آنکه گره زناشوئی به دست او است گذشت کند و گذشت کردن شما به

پرهیزکاری نزدیکتر است ، بزرگواری را میان خودتان فراموش نکنید که خدا به آنچه می کنید بینا است . (237)

همه نمازها و نماز میانه را مواظبت کنید و برای خدا مطیعانه بیای خیزید .
(238)

و اگر در حال ترس بودید می توانید پیاده و سواره نماز گزارید و چون ایمن شدید خدا را یاد کنید چنانکه به شما چیزهائی را که نمی دانسته اید تعلیم داده است . (239)

کسانی از شما که مرگشان فرا رسد و همسرانی بجا گذارند، برای همسران خویش معاشی تا یک سال بدون بیرون کردن وصیت کنند، اگر خود بیرون رفتند درباره خویش کاری که شایسته باشد، هر چه کنند گناهی بر شما نیست و خدا عزیز و حکیم است . (240)

زنان طلاق گرفته بهره ای به شایستگی در خور پرهیزکاران دارند . (241)
بدینسان خدا آیه های خویش را برای شما بیان می کند شاید تعقل کنید .
(242)

بیان آیات

این آیات در باره احکام طلاق و عده و شیردادن زن مطلقه به فرزند خود و در خالاش بعضی از احکام نماز است .

و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلثه قروء...

اصل در معنای (طلاق) آزاد شدن از قید و بند است ولی به عنوان استعاره در رها کردن زن از قید ازدواج استعمال شده ، و در آخر به خاطر کثرت استعمال ، حقیقت در همین معنا گشته است .

کلمه (تربص) هم به معنای (انتظار) می آید و هم به معنای (حبس)، و اگر در آیه مورد بحث، آنرا مقید کرد به قید (بانفسهن) برای این بوده که بر معنای تمکین به مردان دلالت کند، و بفهماند که عده طلاق چیست، و برای چیست، عده طلاق این است که: زن مطلقه در مدت عده به هیچ مردی تمکین نکند، و پذیرای ازدواج با کسی نشود،

اشاره به حکمت تشریع عده برای زن مطلقه

و اما اینکه عده برای چیست، و چه حکمتی در تشریع آن هست؟ می فهماند برای این است که آب و نطفه مردان به یکدیگر مخلوط نشود، و نسب ها فاسد نگردد، (و اگر زن مطلقه حامله است معلوم باشد که از شوهر اولش حمل برداشته نه دوم، و اگر عده واجب نمی شد معلوم نمی شد چنین فرزندی، فرزند کدام یک از دو شوهر است)، البته این حکمت لازم نیست که در تمامی موارد موجود باشد، چون قوانین و احکام همیشه دائر مدار مصالح و حکمت های غالبی است،

نه حکمت های عمومی (در نتیجه اگر زن عقیم هم مطلقه شد، باید عده را نگه بدارد).

پس اینکه فرمود: (یتربصن بانفسهن) به منزله این است که فرموده باشد زنان مطلقه به خاطر احتراز از اختلاط نطفه ها و فساد نسل، عده نگه می دارند، و با هیچ مردی تمکین نمی کنند و این جمله هر چند جمله ای خبری است لیکن منظور از آن انشاء است، و خلاصه به جای اینکه بفرماید: (باید عده نگه دارند) به منظور تاءکید فرموده: (عده نگه میدارند).

توضیحی مبسوط پیرامون واژه (قرء) و معنای آن

و کلمه (قروء) جمع (قرء) است ، و قرء لفظی است که هم معنای حیض را می دهد، و هم معنای پاکی از آنرا، بطوری که گفته اند، از واژه هائی است که دو معنای ضد هم دارد، چیزی که هست معنای اصلی آن جمع است ، اما نه هر جمعی ، بلکه جمعی که دگرگونگی و تفرقه به دنبال داشته باشد، و بنابراین بهتر این است که بگوئیم معنایش در اصل پاکی بوده است ، چون در حال پاکی رحم ، خون در حال جمع شدن در رحم است ، و سپس در حیض هم استعمال شده ، چون حیض حالت بیرون ریختن خون بعد از جمع شدن آن است ، و به همین عنایت جمع کردن حروف ، و سپس بیرون ریختن آن برای خواندن را هم قرائت نامیده اند، اهل لغت هم تصریح کرده اند به اینکه معنای قرائت جمع کردن است ، و نیز از جمله شواهدی که اشعار و بیان می دارد که اصل در ماده (ق - ر - ء) جمع است ، آیه شریفه : **(لا تحرك به لسانك لتعجل به ، ان علينا جمعه و قرآنه ، فاذا قراناه فاتبع قرآنه)** است که می فرماید: زبانت را به انگیزه عجله در خواندن قرآن حرکت مده ، جمع آن و قرآنش به عهده ما است ، هر وقت آن را قرائت کردیم خواندنش را به دنبالش قرار بده ، و همچنین آیه شریفه : **(و قرانا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث)** و مجموعه ای که ما آنرا جزء جزء کردیم تا آنرا به تدریج بخوانی) که خدای تعالی در آن و در آیه قبلی از کلام خود تعبیر به قرآن کرد، نه به کتاب ، و نه به فرقان و نظائر آن و اصلا به همین جهت بود که گفتیم کلام خدایتعالی قرآن نامیده شده است .

راغب در مفردات خود می گوید: کلمه قرء در حقیقت نامی است برای داخل شدن از پاکی به حیض ، و از آن جائیکه اسم جامعی است برای دو چیز، طهر و حیض بعد از طهر، لذا بر هر دو اطلاق می شود، هم طهر یعنی پاکی از

حیض را قرء می گویند، و هم خود حیض را، چون این قاعده کلی است که وقتی کلمه ای نام برای دو چیز شد بر تک تک آنها اطلاق میشود.

مانند کلمه مائده که چون به معنای سفره طعام است ، هم بر سفره به تنهایی اطلاق می شود، و هم بر طعام به تنهایی ، و کلمه (قرء) نام طهر به تنهایی نیست ، همچنان که نام حیض به تنهایی نیز نیست ، به دلیل اینکه به زن طاهری که اثری از خون حیض نمی بیند نمی گویند فلانی دارای قرء است ، همچنانکه به زنی هم که دائما حیض است نمی گویند فلانی دائم القرء است ، این بود گفتار راغب .

ولا یجل لهن ان یمکن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یؤمن بالله و الیوم
الآخر...

آیه شریفه می خواهد زنان مطلقه را از این عمل نهی کند که به خاطر زودتر از عده در آمدن ، حیض یا آبستن بودن خود را کتمان کنند، و یا بخواهند با کتمان خود، در کار رجوع شوهران خللی وارد آورند، و یا غرض دیگری امثال این داشته باشند و اگر خدای تعالی مسأله کتمان را در این آیه مقید کرد به قید: (اگر زنان ایمان به خدا و روز جزاء دارند) ولی اصل حکم عده را مقید به این قید نکرد، برای این است که زنان را به نوعی تشویق کند، تا حکم او را اطاعت کنند، و بر عمل به آن ثبات قدم به خرج دهند، چون این تقید بطور اشاره می فهماند که این حکم از لوازم ایمان به خدا و روز جزائی است که پایه و اساس شریعت اسلام است ، پس هیچ مسلمانی بی نیاز از این حکم نیست ، و این تعبیر مثل این است که به شخصی بگوئیم اگر خیر و خوبی می خواهی با مردم نیکو معاشرت کن ، و یا به مریض بگوئیم : اگر طالب شف ا و بهبودی هستی باید پرهیز کنی .

وبعولتهن احق بردهن فی ذلك ان ارادوا اصلاحا

معنای کلمه (بعل) و توضیح مرجع ضمیر کلمه بعولتهن در آیه ت (و بعولتهن احقبردهن ...)

کلمه (بعولته) جمع (بعل) است، و بعل به معنای نر از هر جفتی است، البته مادام که جفت هستند، و علاوه بر دلالتی که بر مفهوم خود دارد، اشعاری و بوئی هم از تفوق و نیرومندی و ثبات در شدائد دارد، واقعیت خارجی هم همین طور است، چون می بینیم: در هر حیوانی نر از ماده در شدائد نیرومندتر است، و بر ماده خود نوعی برتری دارد، و در انسان نیز، شوهر نسبت به همسرش همینطور است و نیز به همین جهت زمین بلندتر از زمینهای اطرافش را بعل می گویند، بت بزرگ و نخلی که بزرگتر از همه نخلها باشد، و هر چیز بزرگی از این قبیل را بعل می گویند.

ضمیر در کلمه (بعولتهن) به مطلقات بر می گردد، لیکن، منظور از مطلقات همه زنان مطلقه نیست، بلکه حکم در این آیه یعنی رجوع شوهر به همسرش در ایام عده، مخصوص طلاق رجعی است، و شامل طلاقهای بائن نمی شود، و مشارالیه به اشاره (ذلک) همان تربص، یعنی عده است، و اگر مطلب را مقید کرد به قید (ان ارادوا اصلاحا - اگر در صدد اصلاحند)، برای این بود که بفهماند رجوع باید به منظور اصلاح باشد،

نه به منظور اضرار، که در جمله: (ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا) در سه آیه بعد صریحا از آن نهی شده است.

سزاوارتر بودن شوهران به مردان مطلقه نسبت به مردان دیگر در صلاق

رجعی

و کلمه احق اسم تفضیل است ، و حق اسم تفضیل این است که معنایش با مفضل علیه باشد، (وقتی می گوئیم زید شجاعتر از عمرو است ، باید عمرو هم شجاع باشد، و گر نه سخن غلطی گفته ایم)، و در آیه دارد که باید هم شوهر در زن مطلقه حق داشته باشد، و هم هر خواستگار دیگر، چیزی که هست ، شوهر احق از دیگران باشد، یعنی حق او بیشتر باشد، لیکن از آنجا که در آیه ، کلمه رد - برگشت آمده ، به معنای برگشتن جز با همان شوهر اول محقق نمی شود، زیرا دیگران اگر با آن زن ازدواج کنند با عقدی جداگانه ازدواج می کنند، ولی تنها شوهر است که می تواند بدون عقد جدید به عقد اولش برگردد و آن زن را دوباره همسر خود کند.

از همین جا روشن می شود که در آیه شریفه به حسب معنا تقدیری لطیف به کار رفته ، و معنای آیه این است که : شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعی ، سزاوارترند به آن زنان ازدیگران ، و این سزاواری به این است که شوهران می توانند در ایام عده برگردند: البته این برگشتن تنها در طلاقهای رجعی است ، نه طلاقهای بائن ، و همین سزاواری قرینه است بر اینکه منظور از مطلقات ، مطلقات به طلاق رجعی است ، نه اینکه ضمیر در **(بعولتهن)** از باب استخدام و شبیه آن به بعضی از مطلقات برگردد، البته این راهم بگوئیم که آیه شریفه ، مخصوص زنانی است که همخواب شده باشند، و حیض هم ببینند، و حامله هم نباشند، و اما آن زنانی که شوهران آنها با ایشان نزدیکی نکرده اند، و یا در سن

حیض دیدن نیستند، یا نابالغند، و یا به حد یائسگی رسیده اند و نیز زنانیکه حامله هستند، حکمی دیگر دارند که آیات دیگری متعرض حکم آنها است .
و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف ، وللرجال علیهن درجه).

تکرار کلمه (معروف) در آیات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام این عمل به وجه سالم است

(معروف) به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بداند، و با آن مأنوس باشد، و با ذائقه ای که اهل هر اجتماعی از نوع زندگی اجتماعی خود به دست می آورد سازگار باشد، و به ذوق نزنند.
و کلمه (معروف) در آیات مورد بحث تکرار شده، یعنی در دوازده مورد آمده است و این بدان جهت است که خدای تعالی اهتمام دارد به اینکه عمل طلاق و ملحقات آن بر وفق سنن فطری انجام شود، و عملی سالم باشد، بنابر این کلمه معروف هم متضمن هدایت عقل است، و هم حکم شرع، و هم فضیلت اخلاقی، و هم سنت های ادبی و انسانی، (آن عملی معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد، و هم با حکم شرع و یا قانون جاری در جامعه مطابق باشد، و هم با فضائل اخلاقی منافی نباشد، و هم سنت های ادبی آنرا خلاف ادب نداند).

(معروف) از نظر اسلام و روش صحیح رعایت تساوی در قانونگذاری

اسلام

چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده، معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده، و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند، و یکی از

احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در هر حکمی برابر و مساوی باشند و در نتیجه احکامی که علیه آنان است برابر باشد با احکامی که به نفع ایشان است ، البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد، آن فردی که تاءثر در کمال و رشد اجتماع در شؤ و ن مختلف حیات اجتماع دارد، باید با فردی که آن مقدار تاءثر را ندارد، فرق داشته باشد، مثلاً باید برای شخصی که حاکم بر اجتماع است حکومتش محفوظ شود، و برای عالم ، علمش و برای جاهل جهلش ، و برای کارگر نیرومند، نیرومندی اش ، و برای ضعیف ، ضعفش در نظر گرفته شود، آنگاه تساوی را در بین آنان اعمال کرد، و حق هر صاحب حقی را به او داد، و اسلام بنابر همین اساس احکام له و علیه زن را جعل کرده ، آنچه از احکام که له و به نفع او است با آنچه که علیه و بر ضد او است مساوی ساخته ، و در عین حال وزنی را هم که زن در زندگی اجتماعی دارد، و تاءثری که در زندگی زناشوئی و بقای نسل دارد در نظر گرفته است ، و معتقد است که مردان در این زندگی زناشوئی یک درجه عالی بر زنان برتری دارند و منظور از درجه ، همان برتری و منزلت است .

از اینجا روشن می گردد که جمله (وللرجال علیهن درجه ...)، قیدی است که متمم جمله سابق است و با جمله قبلی روی هم یک معنا را نتیجه می دهد و آن این است که خدای تعالی میان زنان مطلقه با مردانشان رعایت مساوات را کرده ، در عین حال درجه و منزلتی را هم که مردان بر زنان دارند، منظور داشته است ، پس آن مقدار که له زنان حکم کرده ، همان مقدار علیه آنان حکم نموده نه بیشتر، و ما انشاء الله به زودی در یک بحث علمی جداگانه به تحقیق این مسأله بر می گردیم .

الطلاق مرتان ، فامساک بمعروف ، او تسریح باحسان

کلمه (مره) به معنای یک دفعه است، پس کلمه (مرتان) به معنای دو دفعه است، و از ماده مرور گرفته شده، تا دلالت کند بر یک عمل، همچنانکه کلمات (دفعه) و (کره) و (نزله) هم معنای آنرا می دهند، و بر وزن آن نیز هستند و هم از نظر اعتبار نظیر آن می باشند.

معنای کلمه (تسریح) و مراد از (تسریح زن بر احسان) در آیه شریفه

و کلمه (تسریح) در اصل به معنای رها کردن در چریدن است، از اصطلاح (سرحت الابل شتر را رها کردم، تا برود و از میوه درخت سرخ بخورد) گرفته شده، و درخت سرخ دارای باری است که تنها شتران آن را می خورند، و در آیه شریفه، به عنوان استعاره در رها شدن زن مطلقه استعمال شده، البته رها شدنی که شوهر نتواند رجوع کند، بلکه او را ترک بگوید، تا عده اش سر آید که به زودی جزئیاتش می آید و مراد از طلاق در جمله: **(الطلاق مرتان...)**، طلاق رجعی است که شوهر می تواند در بین عده برگردد، و لذا آیه شریفه، شوهر را مخیر کرده بین دو چیز، یکی امساک، یعنی نگه داشتن همسرش که همان رجوع در عده است و دیگری رها کردن او، تا از عده خارج شود، و اما طلاق سوم همان است که جمله: **(فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره...)**، حکمش را بیان می کند.

و ظاهرا مراد از تسریح زن به احسان این است که او را در جدا شدن و نشدن آزادبگذارد، به این معنا که زن بعد از دو نوبت مطلقه شدن، دیگر محکوم به این نباشد که اگر همسرش خواست در عده رجوع کند، دست او به جایی بند نباشد، بلکه شوهر در مدت عده، رجوع نکند، تا عده سر آید، لکن از این واضح تر این است که مراد، طلاق سوم باشد، چون تفریع جمله **(فامساک...)** را

مطلق آورده و بنابر این جمله (فان طلقها...) بیانی تفصیلی بعد از بیانی اجمالی
برای تسریح خواهد بود.

مراد از نگهداری زن به وجه معروف یا طلاق دادن به او وجه نیکو

و در اینکه (امساک) را مقید به قید (معروف) و (تسریح) را مقید به قید (احسان) کرده، عنایت لطیفی است که بر خواننده پوشیده نیست، برای اینکه چه بسا می شود که امساک همسر و نگهداری او در حباله زوجیت (پیوند زن و شوهری) به منظور اذیت و اضرار او باشد، و معلوم است که چنین نگهداری، نگهداری منکر و زشتی است، نه معروف و پسندیده، آری کسی که همسرش را طلاق می دهد و همچنان تنهایش می گذارد تا نزدیک تمام شدن عده اش شود و آنگاه به او رجوع نموده بار دیگر طلاقش می دهد و به منظور اذیت و اضرار به او این عمل را تکرار می کند چنین کسی امساک و زن داری او منکر و ناپسند است، و از چنین زن داری در اسلام نهی شده است، آن زن داری در شرع جائز و مشروع است که اگر بعد از طلاق به او رجوع می کند به نوعی از انواع التیام و آشتی رجوع کند، طوری رجوع کند که آن غرضی که خدای تعالی در خلقت زن و مرد داشته، یعنی سکون نفس و انس بین این دو حاصل گردد. این درباره امساک بود که گفتیم دو جور است، و اسلام امساک به معروف را جائز دانسته و آن نوع دیگر را جائز ندانسته است و اما (تسریح) یعنی رها کردن زن، آن نیز دو گونه تصور می شود، یکی اینکه انسان همسر خود را به منظور اعمال غضب و داغ دل گرفتن طلاق دهد، که چنین طلاقی منکر و غیر معروف است و یکی به صورتیکه شرع آن را تجویز کرده، (به همین دلیل که احکامی برای طلاق آورده)، و آن طلاقی است که در عرف مردم متعارف است و شرع منکرش نمی داند،

همچنانکه در آیات بعدی می فرماید: (فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف)، اصل در تعبیر هم همین است که در دو آیه بعد کرده ، واگر در آیه مورد بحث اینطور تعبیر نکرد بلکه امساک را مقید به معروف و تسریح را مقید به احسان کرد، به خاطر این بود که آیه ، با مطالب آیه بعدش که می فرماید: (و لا یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموهن شیئا...)، تناسب و ارتباط بیشتری داشته باشد.

وجه اینکه (امساک) و (تسریح) در آیه شریفه هم به قید معروف و هم به قید احسان مقید شده اند

توضیح اینکه : مقید شدن (امساک) و (تسریح) به قید معروف و هم به قید احسان ، همه برای این است که این دو عمل (یعنی نگه داشتن زن و رها کردن او) به نحوی صورت بگیرد که موجب فساد حکم شرع نشود، با این تفاوت که شارع در فرض رها کردن زن ، نخواست است به صرف معروف بودن آن اکتفا کند، بلکه خواسته است علاوه بر معروف بودن ، احسان هم بوده باشد، ساده تر بگویم در فرض نگهداری زن همین مقدار کافی است که نگه داری به شکل معروفش باشد یعنی منظور مرد از رجوع به زن ، اذیت و آزار او نباشد، همچنانکه در آیات بعد فرموده : (و لا تمسکوهن ضارا لتعتدوا) ولی در مورد رها کردن زن ، معروف بودن شکل آن کافی نیست ، چون ممکن است مرد به همسرش بگوید به شرطی تو را طلاق می دهم و آزادت می کنم که فلان مقدار از مهریه ای که از من گرفته ای برگردانی ، او هم راضی شود، و این شکل طلاق دادن چه بسا می شود که از نظر افکار عمومی طلاق معروفی باشد، و کسی آن را منکر و ناپسند نداند، پس قید معروف به تنهائی کافی نبود و به همین جهت در اینجا قید دیگری آورد، و حکم را مقید به احسان کرد.

و اگر در این آیه ، این قید زائد را آورد، و در آیه بعدی نیاورد، برای این بود که می خواست دنبال آیه مورد بحث بفرماید: **(ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً)** تا با تشریح این حکم ضرر زنان را جبران کرده باشد، برای اینکه طلاق به ضرر زن است و یکی از مزایای زندگی زن را که همان زندگی زناشویی است از او سلب می کند، اسلام خواست تا زنان از دو سو خسارت نبینند، و اگر در آیه مورد بحث فرموده بود: **(او تشریح بمعروف ولا يحل لكم ...)**، این نکته فوت می شد.

الا ان يخافا الا يقيما حدود الله

منظور از اینکه فرمود: (مگر اینکه بترسند که حدود خدائی را بپا ندارند)، این است که چنین گمانی در دلشان قوی باشد، و منظور از حدود خدا، اوامر و نواهی او، واجبات و محرمات دینی او است ،

و این در صورتی است که زن و شوهر هر دو تشخیص دهند که توافقی اخلاقی ندارند، و در نتیجه نه این بتواند حوائج او را برآورد، و نه او بتواند حوائج این را برآورد، و در آخر، کارشان به دشمنی با یکدیگر منجر شود (که در چنین فرضی برای مرد جائز است چیزی از مهریه زنش را از او پس بگیرد و طلاقش دهد، و اگر زن نیز به آن رضایت داد و چیزی از مهریه را به او بگردانید، کمک به گناه شوهر نکرده است ، چون گفتیم گرفتن مقداری از مهریه توسط شوهر در این فرض حلال است نه گناه).

فان خفتما الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به

وضعیتی که طلاق جایز شمرده شده و شوهر می تواند مهریه را پس گرفته

طلاق دهد

در جمله قبلی ، زن و شوهر را دو نفر فرض کرده بود، و کلمات (بخافا) و (یقیناً) را تنبیه آورد، و در این جمله خطاب را متوجه جمع کرد، و فرمود: (پس اگر ترسیدید که حدود خدا را بپا ندارند...) و این گویا برای اشاره به این می باشد که باید خوف نامبرده خوف غیر متعارف نباشد، بلکه ناجوری اخلاق آن دو نفر طوری باشد که اگر یک یک همه شما مسلمانان از وضع آنان خبردار شوید شما هم دچار آن ترس بشوید، و اما اگر وضع آن دو طوری است که برای هیچیک از عقلای قوم غیر قابل دوام نباشد و تنها خود زن و شوهر هستند که می گویند به نظر ما وضع قابل دوام نیست ، حال یا به خاطر اینکه هر دو دنبال هوسرانی هستند، و یا هر دو از شدت تقدس دچار وسوسه شده اند، و یا هر انگیزه دیگری که ممکن است داشته باشند، در چنین فرصتی پس گرفتن مهریه زن حلال است ، و باز به همین جهت بود که با اینکه می توانست بفرماید: (فان خفتم ذلك) (اگر از چنین چیزی ترسیدید)، اینطور نفرمود، بلکه دوباره کلمه (یقیناً) را تکرار کرد خواست تا هیچ نقطه اشتباهی باقی نماند.

و اما این سؤال که با اینکه پس گرفتن مهریه (چه حلالش و چه حرامش) مربوط به شوهر است ، چرا نفی جناح را از هر دو کرد، (و فرمود برای شما زن و شوهر اشکالی نیست ؟) جوابش این است که پس گرفتن مهریه در آن صورت که بر مرد حرام است دادنش هم بر زن حرام می باشد، برای اینکه پس دادن مهریه در این صورت اعانت بر گناه و بر ظلم است ، و اما در آن صورت که حلال است که همان صورت طلاق خلع است ، نه گرفتن مهریه از زن برای

مرد حرام است ، و نه دادن زن اعانت بر ظلم است ، پس درست است که از هر دو نفی جناح کند.

تلك حدود الله فلا تعتدوها، و من يتعد حدود الله ...

مشارالیه به کلمه (تلك - آن) همان معارفی است که در دو آیه مورد بحث ، ذکر شد، و آن عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی ، و یک قسمت دیگر مسائل علمی بر اساس معارف اصولی ، و کلمه (اعتداد) که مصدر فعل (لا تعتدوها) است ، به معنای تعدی و تجاوز است .

اکتفا به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف اخلاقی ،ابطال مصالح شریعت است

و چه بسا بتوان از آیه شریفه بوئی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود، و می توان گفت که آیه ، اشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی ، و جمود به خرج دادن بر ظواهر دین کافی نیست ، (برای اینکه احکام فقهی دین مانند اسکلت ساختمان است ، اسکلتی که به هیچ وجه زندگی در آن قابل تحمل نیست ، و احکام اخلاقی به منزله سفید کاری و سیم کشی و دکوربندی آن ساختمان است ، مثلا احکام فقهی و قانونی زناشوئی ، احکامی است خشن ، که نه شوهر حق دارد به زن خود فرمانی دهد و نه زن حق دارد بدون اذن او از خانه در آید، ولی همین قوانین فقهی وقتی تواءم شد با احکام اخلاقی که اسلام در باب زناشوئی داده آنوقت قانونی بسیار گوارا و قابل عمل می شود و نیز احکام فقهی راجع به عبادت و دعا و ذکر، اسکلتی است که مجرد آن انسان را به فرض دین که همان سعادت بشریت است نمی رساند، ولی وقتی این جسد تواءم با روح و معنای عبادت شد که همان

ورزیدگی و تزلزل ناپذیری روح است ، آن وقت قوانینی خواهد شد که بشریت بی نیاز از آن نخواهد بود و هیچ قانونی جایگزین آن نمی شود. (مترجم)

پس اکتفا نمودن بر عمل به ظواهر دین ، و رعایت نکردن روح آن ، باطل کردن مصالح تشریع ، و از بین بردن غرض دین است ، چون اسلام همانطور که مکرر گفته ایم دین عمل است ، نه دین حرف ، و شریعت کوشش است نه فرض ، و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به خاطر همین که به انجام تشریفات ظاهری اکتفا نموده و از روح دین و باطن امر آن بی خبر ماندند. دلیل این معنا بیانی است که انشاء الله در تفسیر آیه 231 همین سوره که می فرماید: **(و من یفعل ذلك فقد ظلم نفسه)** خواهد آمد.

و در این آیه التفاتی از خطاب جمعی در **(ولا یحل لکم...)**، و در **(فان خفتم...)**، به خطاب فردی در **(تلك حدود الله)**، و سپس به خطاب جمع ی در **(فلا تعتدوها...)**، و باز به خطاب فردی در **(فاولئك هم الظالمون)** به کار رفته است ، (چون کلمه تلک در عربی تنها به معنای کلمه این نیست ، بلکه به معنای این که می بینی نیز هست ، و خلاصه خطاب به مفرد است ، و جمع آن (تلکم) می آید و همچنین کلمه (اولئک) به معنای (آنان که شناختی است)، و این التفاتها برای این بوده که ذهن مخاطب را نشاط بخشد و کسالت از شنیدن و گوش دادن به سیاقی یکنواخت را از او ببرد، و او را هوشیار سازد.

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره

نوع سوم طلاق و حکم آن

این آیه حکم طلاق سوم را که همان حرمت رجوع است بیان می کند، و می فرماید بعد از آنکه شوهر سه بار همسر خود را طلاق داد دیگر نمی تواند با عقدی و یا با رجوع جدید با وی ازدواج کند، مگر بعد از آنکه مردی دیگر با او ازدواج بکند، اگر او طلاقش داد، وی می تواند برای نوبت چهارم با او رابطه زناشویی برقرار سازد، و با اینکه در چنین فرضی عقد ازدواج و یا هم بستری با آن زن برای مرد حرام است، حرمت را به خود زن نسبت داده، فرموده دیگر این زن بر او حلال نیست، تا بفهماند حرمت تنها مربوط به وطی نیست، هم وطی او حرام است و هم عقد کردنش، و نیز اشاره کرده باشد به اینکه منظور از جمله (حتی تنکح زوجا غیره)، این است که هم باید به عقد شوهری دیگر در آید، و هم آن شوهر او را وطی کند، و عقد به تنهایی کافی نیست، آنگاه اگر شوهر دوم طلاقش داد دیگر مانعی از ازدواج آن دو یعنی زن و شوهر اول نیست، بلکه می توانند (ان یتراجعا) اینکه به زوجیت یکدیگر برگردند، و با توافق طرفینی عقدی جدید بخوانند، فراموش نشود که فرمود (ان یتراجعا) و مسأله تراجع غیر رجوع است، که در دو طلاق اول، که تنها حق مرد بود، بلکه تراجع طرفین است، و نیز فرموده این وقتی است که احتمال قوی بدهند که می توانند حدود خدا را پیا دارند.

و اگر در جمله (وتلك حدود الله)، دو بار کلمه حدود را تکرار کرد، با اینکه ممکن بود

با آوردن ضمیر اکتفا کند، برای این بود که منظور از این حدود غیر حدود قبلی است.

لطائف و ظرائف دقیقی که در آیات طلاق به کار رفته است

و در این آیه ، کوتاه گوئی عجیبی به کار رفته که عقل را مبهوت می کند، چون در آیه شریفه ، با همه کوتاهش چهارده ضمیر به کار رفته ، با اینکه مرجع بعضی از آنها مختلف و بعضی دیگر مختلط است ، و در عین حال هیچ تعقید و ناروانی در ظاهر کلام بچشم نمی خورد، و هیچ اغلاق و گنگی هم در معنای آن نیست .

و علاوه بر این که در آیه شریفه و آیه قبل از آن عدد بسیاری از اسماء ناشناس و از کنایات آمده ، و با کمال تعجب ذره ای از زیبایی کلام را نکاسته ، و سیاق را بر هم نزده ، مانند جمله : (فامساک بمعروف ، او تسریح باحسان) ، که چهار اسم ناشناسند، و مانند جمله (مما آتیتموهن شیئا) ، که کنایه از مهر زنان است ، و جمله : (فان خفتم ...) که کنایه است از اینکه باید ترس مزبور معمولی و عادی باشد، نه ناشی از وسوسه ، و جمله : (فیما افتدت) که کنایه است از مالی که زن به همسرش می دهد تا به طلاق او رضایت دهد، و جمله : (فان طلقها) که منظور از آن (فان طلقها للمرة الثالثة) (و اگر برای بار سوم طلاقش داد) می باشد، و جمله : (فلا تحل له) که منظور از آن این است که دیگر نه عقد بستن او برای مرد حلال است و نه وطیش ،

و جمله : (حتی تنکح زوجا غیره) که منظور از آن هم عقد است و هم وطی ، و این خود کنایه ای است مؤدبانه ، و جمله : (ان یتراجعا) که کنایه است از عقد فقط .

و در این دو آیه ، مقابله های زیبایی بکار رفته ، یک مقابله بین امساک و تسریح و یکی بین (ان یخافا الا یقیما حدود الله) ، و بین (ان ظنا ان یقیما حدود الله) ، و تفنن در تعبیر در دو جمله (فلا تعتدوها) ، (و من یتعد) ، آمده است .

و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن

تا جمله ، لتعتدوا مراد از بلوغ اجل رسیدن و مشرف شدن بر انقضای عده است ، چون کلمه (بلوغ) همانطور که در رسیدن به هدف استعمال می شود همچنین در رسیدن به نزدیکی های آن نیز بکار می رود، دلیل بر اینکه منظور از بلوغ اشراف است . جمله : (فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ...) است ، چون می فرماید: بعد از این بلوغ مخیر هستید بین اینکه همسر را نگه دارید، و یا رها کنید، و ما می دانیم بعد از تمام شدن عده دیگر چنین اختیاری نیست ، و در جمله (ولا تمسکوهن ضارا لتعتدوا...) از رجوع به قصد اذیت و ضرر نهی کرده ، همچنانکه از رهاکردن با ندادن مهر (در غیر خلع و رضایت همسر) نهی فرموده

و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ...

اشاره به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر در آیه (فمن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ...) (ظلم نفسه ...)

این آیه اشاره است به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر، و حاصلش این است که ازدواج برای تتمیم سعادت زندگی است ، و این سعادت تمام نمی شود مگر با سکونت و آرامش هر یک از زن و شوهر به یکدیگر و کمک کردن در رفع حوائج غریزی یکدیگر، و (امساک) عبارت است از اینکه شوهر بعد از جدا شدن از همسرش دو باره به او برگردد، و بعد از کدورت و تقار، به صلح و صفا برگردد، این کجا؟ و برگشتن به قصد اضرار کجا؟.

پس کسی که به قصد اضرار بر می گردد، در حقیقت به خودش ستم کرده ، که او را به انحراف از طریقه ای که فطرت انسانیت به سویش هدایت می کند، واداشته است .

علاوه بر اینکه چنین کسی آیات خدا را به مسخره گرفته ، و به آن استهزاء می کند، برای اینکه خدای سبحان احکامی را که تشریع کرده به منظور مصالح بشر تشریع نموده است ، نه اینکه اگر به کارهائی امر و از کارهائی نهی کرده ، خواهان نفس آن کارها و متنفر از نفس این کارها بوده است ، و در مورد بحث بانفس امساک و تسریح و اخذ و اعطا کار دارد، نه ، بلکه بنای شارع همه بر این بوده است که مصالح عمومی بشر را تاءمین نموده ، و مفاسدی را که در اجتماع بشر پیدا می شود اصلاح کند، و به این وسیله سعادت حیات بشر را تمام کند و لذا به همین منظور آن دستورات عملی را با دستوراتی اخلاقی مخلوط کرده ، تا نفوس را تربیت و ارواح را تطهیر نموده ،

معارف عالیه ، یعنی توحید و ولایت و سایر اعتقادات پاک را صفایی دیگر دهد، پس کسی که در دین خود به ظواهر احکام اکتفا نموده و به غیر آن پشت پا میزند، در حقیقت آیات خدا را مسخره کرده است .

مقصود از نعمت در (و اذکرو نعمه الله علیکم)

و مراد از نعمت در جمله : (واذکروا نعمه الله علیکم) نعمت دین ، و یا حقیقت دین است ، که گفتیم همان سعادت است که از راه عمل به شرایع دین حاصل می شود، مانند آن سعادت زندگی که مختص است به الفت میان زن و شوهر، دلیل بر اینکه منظور از نعمت ، نعمت دین است ، این است که خدای سبحان در آیات زیر سعادت دینی را نعمت خوانده ، و فرموده : (الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی) ، و نیز فرموده : (ولیتم نعمته علیکم) و نیز فرموده : (فاصبحتم بنعمته اخوانا).

و بنابراین اینکه بعدا می فرماید: (وما انزل علیکم من الكتاب والحکمه یعظکم به ...) به منزله تفسیری است برای این نعمت ، و قهرا مراد از کتاب و

حکمت ظاهر شریعت و باطن آن ، و یا به عبارتی دیگر احکام و حکمت احکام است . ممکن نیز هست مراد از نعمت مطلق نعمت های الهیه باشد، چه نعمت های تکوینی و چه غیر آن ، در نتیجه معنای جمله چنین می شود: حقیقت معنای زندگی خود را بیاد آورید، و متوجه آن باشید، و مخصوصا به مزایا و محاسنی که در الفت و سکونت بین زن و شوهر است و به آنچه از معارف مربوط به آن که خدای تعالی به زبان وعظ بیان کرده ، و حکمت احکام ظاهری آنرا شرح داده ، توجه کنید که اگر شما در آن مواعظ دقت کامل به عمل آورید و به تدریج کارتان به جائی می رسد که دیگر به هیچ قیمتی دست از صراط مستقیم برندارید، و کمال زندگی و نعمت وجود خود را تباه نکنید، و از خدا پروا کنید، تا دلهایتان متوجه شود که خدا به هر چیزی دانا است ، در این صورت است که دیگر ظاهر شما مخالف باطنتان نخواهد شد، و دیگر چنین جرات و جسارتی علیه خدا نخواهید کرد، که باطن دین او را در شکل تعمیر ظاهر آن منهدم سازید.

واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا
بينهم بالمعروف ...

کلمه (عضل) که مصدر فعل (لا تعضلوهن) است ، به معنای منع است ، و ظاهرا خطاب در جمله (فلا تعضلوهن - پس آنان را منع نکنید) به اولیای زنان مطلقه و کسانی است که اگر شرعا ولایت بر آن زنان ندارند لیکن زنان از ایشان رو دربایستی دارند، و نمی توانند با آنان مخالفت کنند، و مراد از کلمه (ازواجهن) شوهران قبل از طلاق است .

نهی آیه شریفه از دخالت اولیا در امر ازدواج مجدد همسرانی که عده شان تمام شده و می خواهند دوباره با همسر قبلی خود ازدواج کنند

پس آیه دلالت دارد بر اینکه اولیا و بزرگترهای زن مطلقه ، نباید زن نامبرده را اگر خواست با شوهرش آشتی کند، از آشتی آنها جلوگیری نمایند، پس اگر بعد از تمام شدن عده خود زن راضی بود که دوباره با همسر قبلی خود ازدواج کند، اولیا و بزرگان زن نباید غرض های شخصی یعنی خشم و لجبازی که با داماد قبلی دارند در این کار دخالت دهند و چه بسیار می شود که دخالت می دهند، آیه شریفه تنها بر این مقدار دلالت دارد، اما اینکه عقد دوم هم محتاج به اجازه ولی است هیچ مورد نظر آیه نیست ! برای اینکه اولاً جمله : (فلا تعضلوهن...) اگر نگوییم که بر نداشتن چنین ولایتی دلالت دارد، حداقل می گوئیم دلالتی بر تاءثر ولایت ندارد، و ثانیاً صرف اینکه خطاب را متوجه اولیا به تنهایی کرده ، هیچ دلالتی بر این معنا ندارد، چون این توجیه خطاب ، هم با تاءثر ولایت می سازد، و هم با عدم تاءثر، و اصلاً نهی در آیه حکم مولوی نیست ، تا دعوا کنیم که آیا بر تاءثر ولایت دلالت دارد یا نه ، بلکه حکمی است ارشادی که می خواهد مردم را به مصالح و منافع این آشتی ارشاد کند، همچنانکه در آخر آیه می فرماید: این به پاکیزگی و طهارت شما نزدیک تر است و این خود بهترین دلیل است بر اینکه حکم نامبرده ارشادی است .

و چه بسا مفسرین که گفته اند: خطاب نامبرده به خود همسران است ، چون خطاب در اول آیه نیز به همسران بود، و می فرمود: (واذا طلقتم النساء...) و معنای دو خطاب رویهم این است که وقتی زنان را طلاق دادید، هان ای شوهران وقتی عده آنان سرآمد از اینکه شوهرانی دیگر اختیار کنند آنان را باز ندارید، و منظور از این بازداشتن ، این است که وقتی طلاق می دهند به همسران اطلاع

ندهند تا از ناحیه طول مدت عده متضرر شوند، و یا به نحوی دیگر از شوهر گرفتن آنان جلوگیری کنند.

لیکن این تفسیر با کلمه : (ازواجهن) نمی سازد، چون اگر منظور آن بود که بعضی از مفسرین گفته اند، می بایست فرموده باشد: (فلا تعضلوهن ان ینکحن) و یا فرموده باشد: (ان ینکحن ازواجاً)، ولی فرموده : جلوگیری ایشان نکنید از اینکه با شوهران خود ازدواج کنند، و از ظاهر این عبارت پیدا است که منظور، جلوگیری اولیا و یا بستگان ایشان است از اینکه دوباره با شوهران قبلی خود ازدواج کنند.

و مراد از اینکه فرمود: (فبلغن اجلهن) این است که عده شان سرآید، چون اگر عده زن مطلقه سر نیامده باشد، شوهر می تواند رجوع کند، هر چند که اولیا و یا بستگان زن راضی نباشند، چون قبلاً فرمود: (وبعولتهن احق بردهن فی ذلک)، علاوه بر اینکه جمله (ان ینکحن)، صریح در ازدواج بعد از عده است، که نکاحی جداگانه است، و اما در داخل عده نکاح نیست، بلکه رجوع به ازدواج قبلی است.

ذلک یوعظ به من کان منکم یؤمن بالله و الیوم الآخر...

این جمله مانند جمله ای است که قبلاً بعد از نهی زنان از کتمان وضع رحم ها آمده بود، و می فرمود: (ولا یحل لهن ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یؤمن بالله و الیوم الآخر) و اگر در میان همه مسائل ازدواج تنها در این دو مورد فرمود: (اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند) یعنی اگر به دین توحید معتقد هستند، برای این بود که دین توحید همواره به اتحاد دعوت می کند نه افتراق و جدایی، و انبیا برای وصل کردن آمده اند نه فصل کردن و جدایی انداختن.

و در جمله : (ذلک یوعظ به من کان منکم)، التفاتی از خطاب به جمع در (طلقتن) به خطاب به مفرد (ذلک)، و دوباره از خطاب به مفرد به خطاب به

جمع (منکم) به کار رفته و حال آنکه اصل در این کلام، این بود که همه جا خطاب را متوجه مجموع این امت و رسول خدا ﷺ کند، اما می بینیم در غیر از جهات احکام، خطاب را متوجه شخص آن حضرت نموده، و فرموده: (تلك حدود الله فلا تعتدوها)، و یا فرموده: (فاولئك هم الظالمون) و یا فرموده: (و بعولتهن احق بردهن في ذلك) و یا فرموده: (ذلك يوعظ به من كان يومئذ بالله)، که در این چهار مورد با (کاف) خطاب نمود (تلك) و (اولئك) و (ذلك) آورده و می دانیم که خطابش به رسول خدا ﷺ است، تا قوام خطاب را حفظ نموده، حال آن کسی را که رکن در این مخاطبه هست رعایت کرده باشد، و رکن مخاطبه در مسأله وحی رسول خدا ﷺ است بدون واسطه، و عموم مردم هستند با وساطت رسول خدا ﷺ).

و اما خطاب هایی که مشتمل است بر احکام، همه متوجه مجموع امت است، و بازگشت حقیقت اینگونه التفات کلامی به توسعه خطاب بعد از تضییق و تضییق آن بعد از توسعه است، و باید در آن تدبیر شود.

ذلکم ازکی لکم و اطهر...

کلمه زکات که اسم تفضیل ازکی از آن مشتق شده به معنای نمو صحیح و پاک است، و اما کلمه طهارت که مصدر اسم تفضیل اطهر است در معنایش بحث کردیم، و مشار الیه به اشاره (ذلکم) مانع نداشتن از رجوع زنان به شوهران و یا خود رجوعشان است،

و برگشت هر دو به یک معنا است، چه بگوئیم مانع نشدن شما از رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و اطهر است، و چه بگوئیم رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و اطهر است.

علت اینکه رجوع زنان به شوهران خود ازکی و اءطهر خوانده شده است

و اما علت اینکه ازکی و اطهر است این است که چنین رجوعی ، رجوع از دشمنی و جدائی به التیام و اتصال است ، و غریزه توحید در نفوس را تقویت می کند و بر اساس آن ، همه فضائل دینی رشد نموده ، ملکه عفت و حیا در میان زنان تربیت می شود، و نمو می کند، و معلوم است که چنین تربیتی در پوشاندن معایب زن و پاکی دلهايشان مؤثرتر است .

و از جهت دیگر، در این رجوع فائده ای دیگر است ، و آن این است که دلهايشان از اینکه متمایل به اغیار شود محفوظ می ماند، به خلاف اینکه اولیا و بستگانش او را از ازدواج با همسر قبلی منع کنند، که در آن صورت چنین خطری به احتمال قوی پیش خواهد آمد.

و اسلام دین زکات و طهارت و علم است ، همچنانکه خدای تعالی فرموده :
(و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه).

و نیز فرموده : (ولکن یرید لیطهرکم).

والله یعلم و انتم لا تعلمون)

منظور از اینکه می فرماید: (و شما نمی دانید) این است که شما به غیر آنچه خدا تعلیمتان داده نمی دانید، و آنچه می دانید او به شما تعلیم داده ، همچنانکه فرموده : (و یعلمهم الکتاب).

و نیز فرموده : (و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء) پس میان آیه مورد بحث با دو آیه قبل که می فرمود: (و تلك حدود الله یبینها لقوم یعلمون ...) منافات ندارد، بلکه می خواهد بفرماید هر چه می دانند، به تعلیم خدا میدانند.

والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین ، لمن اراد ان یتم الرضاة

منظور از والدات مادرانند، و اگر نفرمود (امهات) و به جای آن فرمود - والدات) برای این بود که کلمه (ام) اعم از کلمه (والده) است، همچنانکه کلمه (اب) اعم از کلمه (والد) است، و کلمه (ابن) اعم از (ولد) است،

وجه اینکه در آیه شریفه به جای کلمه (والد)، (مولودله) آورده شده است

و حکم در آیه شریفه تنها در مورد والده و ولد و مولود له (والد) تشریع شده، و اما اینکه چرا بجای (والد) کلمه (مولود له) - آنکس که فرزند برای او متولد شده) را به کار برده؟ برای این بوده که به حکمت حکمی را که تشریع کرده اشاره نموده باشد، یعنی بفهماند پدر به علت اینکه فرزند برای او متولد می شود و در بیشتر احکام زندگیش ملحق به اوست - البته در بیشترش نه همه احکام که بیانش در آیه تحریم خواهد آمد ناگزیر مصالح زندگی و لوازم تربیت و از آن جمله خوراک و پوشاک و نفقه، مادری که او را شیر می دهد به عهده او است، و این هم بعهدہ مادر اوست که پدر فرزند را ضرر نزند، و آزار نکند، برای اینکه فرزند برای پدرش متولد شده است.

و از سخنان بسیار عجیب و غریب، سخنی است که بعضی از مفسرین در پاسخ به سؤال بالا گفته اند، و آن این است که گفته است: از این جهت فرمود: (مولودله) و نفرمود: (والد)، که زنان هر چه می زایند برای مردان می زایند برای اینکه اولاد، مال پدران است، و به همین جهت است که هر کسی از پدر خود نسبت می برد، نه از مادر، و مأمون پسر رشید در این باره شعری گفته است که می بینید: (وانما امهات الناس اوعیه مستودعات و للاباء ابناء) فرزندان مال پدران هستند و بس.

فرزند ملحق به پدر است یا مادر؟! و آیه قرآن کدام یک را معتبر می داند

این بود آن گفتار عجیب ، و گویا گوینده آن از صدر آیه و نیز از ذیلش غفلت کرده که اولاد را به مادران نسبت داده ، و در صدر فرموده : (اولادهن) و در ذیل فرموده : (بولدها)، که حکم این صدر و ذیل فرزند همانطور که فرزند پدر است فرزند مادر نیز هست ، و اما شعر مامون ، باید توجه داشت که مامون و امثال او چه کسی هستند، تا شعرشان چه باشد اینها بی ارزش تر از آنند که کسی بخواهد کلام خدای تعالی را با گفتار آنان تفسیر کند، و یا احتمالی را تاءیید نماید.

و نیز باید دانست که مساله ادبیات و قوانین اجتماعی و امور تکوینی بر بسیاری از علمای ادب خلط شده ، و در نتیجه در بسیاری از مواقع برای روشن ساختن یک حکم اجتماعی و یا یک حقیقت تکوینی به یک معنای لغوی استشهاده می کنند.

و حق مطلب در مسأله فرزند این است که نظام تکوین فرزند را ملحق به پدر و مادر و هر دو می کند، برای اینکه هستی فرزند مستند به هر دوی آنها است ، و اما اعتبار اجتماعی البته در این باره مختلف است ، بعضی از امتها فرزند را ملحق به مادر می دانند، و بعضی به پدر، و آیه شریفه ، نظریه دوم را معتبر شمرده و با تعبیر از پدر به (مولودله) به این اعتبار اشاره کرده ، و در بالا بیان اینکه چرا این نظریه را معتبر شمرده ، گذشت .

معنای کلمه ارضاع و حکم بچه شیرخواره پس از طلاق والدین او

کلمه (ارضاع) که مصدر فعل (یرضعن) است ، مصدر باب افعال و از ماده رضاعه و رضع گرفته شده است ، که به معنای مکیدن پستان به منظور نوشیدن شیر از آن است ، و کلمه (حول) به معنای سال است ، و اگر سال را حول

(گردش) نامیده اند به خاطر این است که سال می گردد و اگر حول را به وصف کمال مقید کرد، برای این بود که سال اجزای بسیاری دارد، دوازده ماه و سیصد و پنجاه و پنج روز است، و چه بسا می شود که به مسامحه یازده ماه و یا سیصد و پنجاه روز را هم یک سال می نامند، مثال می گ ویند: در فلان شهر یک سال ماندم، در حالیکه چند روز کمتر بوده. و جمله (لمن اراد ان يتم الرضاعه)، دلالت دارد بر اینکه: حضانت (کودکی را در دامن پروریدن) و شیر دادن حق مادر طلاق داده شده، و موکول به اختیار او است، اگر خواست می تواند کودکش را شیر دهد و در دامن پیوردد، و اگر نخواست می تواند از این کار امتناع بورزد، و همچنین رساندن مدت دو سال را به آخر، حق اوست، اگر خواست می تواند دو سال کامل شیر دهد، و اگر نخواست می تواند مقداری از دو سال را شیر داده، از تکمیل آن خودداری کند، و اما شوهر چنین اختیاری ندارد، (که از ابتدا اگر خواست بچه را از همسر مطلقه اش بگیرد و اگر نخواست نگیرد)، البته در صورتیکه همسرش موافق بود، می تواند یکی از دو طرف را اختیار کند، همچنانکه جمله (فان ارادا فصالا...) این معنا را می رساند.

و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف، لا تکلف نفس الا وسعها)

پیام احکامی خچند در خصوص بچه شیر خوار و وظایف والدین او پس از

طلاق

منظور از کلمه (مولودله) همانطور که گفتیم پدر طفل است و منظور از رزق و کسوة، خرجی و لباس است، و خدای عزوجل این خرجی و نفقه را مقید به معروف کرد، یعنی متعارف از حال چنین شوهر و چنین همسر، و آنگاه مطلب را چنین تعلیل کرد: که خدا هیچ کسی را به بیش از طاقتش تکلیف نمی کند، و آنگاه دو حکم دیگر هم بر این حکم ضمیمه کرد.

اول اینکه: حق حضانت و شیر دادن و نظیر آن مال همسر است، پس شوهر نمی تواند به زور میان مادر و طفل جدائی بیندازد، و یا ازاینکه مادر فرزند خود را ببیند، و یا مثلاً ببوسد، و یا در آغوش بگیرد جلوگیری کند، برای اینکه این عمل مصداق روشن مضاره و حرج بر زن است، که در آیه شریفه، از آن نهی شده است.

دوم اینکه: زن نیز نمی تواند در مورد بچه شوهر، به شوهر مضاره و حرج وارد آورد، مثلاً نگذارد پدر فرزند خود را ببیند، و از این قبیل ناراحتیها فراهم کند، چون در آیه شریفه می فرماید: **(لا تضار والده بولدها، ولا مولود له بولده)**، نه زن به وسیله فرزندش به ضرر و حرج می افتد، و نه پدر،

و اگر در این جمله می فرمود: **(ولا مولود له به)**، و مرجع ضمیر(به) را که همان (ولده) باشد نمی آورد، تناقضی به چشم می خورد چون در چنین فرضی ضمیر (به) به کلمه ولدها بر می گردد، چون در سابق ذکری از کلمه: ولد به میان نیامده بود، در نتیجه این توهم پیش می آمد که در آیه شریفه تناقض هست، از یک طرف می فرماید: (شوهر، کسی است که فرزند برای او متولد می شود)، و از طرفی دیگر می فرماید: فرزند برای مادر متولد می شود).

پس در جمله مورد بحث، هم حکم تشریع مراعات شده، و هم حکم تکوین، یعنی هم فرموده، از نظر تکوین، فرزند هم مال پدر و هم مال مادر است، و از طرفی دیگر فرموده: از نظر تشریع و قانون، فرزند تنها از آن پدر است.

و علی الوارث مثل ذلك

از ظاهر آیه بر می آید: آنچه که به حکم شرع به گردن پدر است، مانند خرجی و لباس در صورتی که پدر فوت شود به گردن وارث او خواهد بود، لیکن مفسرین آیه را به معانی دیگری تفسیر کرده اند که با ظاهر آیه نمی سازد،

و از آنجا که اصل مساله مربوط به فقه است متعرض آن معانی نشدیم ، اگر کسی بخواهد به آنها آگاه شود باید به کتب فقهی مراجعه نماید، و آنچه ما در معنای آیه گفتیم موافق با مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است ، چون از اخباری که از ایشان رسیده ، همین معنا استفاده می شود، و همچنین موافق با ظاهر آیه شریفه نیز هست .

فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور...

کلمه (فصال) به معنای از شیر جدا کردن کودک است ، و کلمه تشاور به معنای اجتماع کردن در مجلس مشاوره است ، و این جمله به خاطر حرف فاء که در آغاز دارد تفریع بر حقی است که قبلا برای زوجه تشریح شده ، و به وسیله آن حرج از بین برداشته شد، پس حضانت و شیر دادن بر زن واجب و غیر قابل تغییر نیست ، بلکه حقی است که می تواند از آن استفاده کند، و می تواند ترکش کند.

پس ممکن است نتیجه مشورتشان این باشد که هر دو راضی شده باشند بچه را از شیر بگیرند، بدون اینکه یکی از دو طرف ناراضی و یا مجبور باشد و همچنین ممکن است نتیجه این باشد که پدر، فرزند خود را به زنی دیگر بسپارد تا شیرش دهد، و همسر خودش راضی به شیر دادن نشود و یا فرضا شیرش خراب باشد، و یا اصلا شیر نداشته باشد، و یا جهاتی دیگر، البته همه اینها در صورتی است که مرد به خوبی و خوشی آنچه را که زن استحقاق دارد به او بدهد، و در همه موارد منافاتی با حق زن نداشته باشد، و قید (اذا سلمتم ما آتیتم بالمعروف) همین را می رساند.

واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصیر

در این جمله ، امر به تقوا می کند و اینکه این تقوا به اصلاح صورت این اعمال باشد، چون احکام نامبرده همه اموری بود مربوط به صورت ظاهر، و لذا

دنباله جمله فرمود: (و بدانید که خدا بدانچه می کنید دانا است ...)، به خلاف ذیل آیه قبلی یعنی آیه و (اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ...)، که در ذیل آن فرمود: از خدا پروا کنید، و بدانید که خدا به هر چیزی دانا است برای اینکه آیه نامبرده مشتمل بود بر جمله: (ولا تمسکوهن ضارا لتعتدوا)، و معلوم است که ضرار و دشمنی سبب می شود که از ظاهر اعمال تجاوز نموده، به نیت نیز سرایت کند، و در نتیجه پاره ای از دشمنی هایی که در صورت عمل ظاهر نیست انجام دهد، دشمنی هایی که بعدها اثرش معلوم گردد.

والذین يتوفون منكم و یذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرين) کلمه (توفی) به معنای میراندن است، وقتی گفته می شود خدای تعالی فلانی را توفی کرد، معنایش این است که او را میراند، پس خدا متوفی است، (به کسر فاء) و او (شخص مرده) متوفی (به فتح فاء) است: متوفی اسم فاعل و متوفی اسم مفعول است و کلمه یتوفون فعل مجهول است یعنی فعلی است که حالت اسم مفعولی را بیان می کند و کلمه یذرون مانند کلمه یدعون فعل مضارع است که از ماده آن دو فعل ماضی مشتق نشده است، و معنای هر دو رها کردن و ترک نمودن است، و منظور از کلمه عشره ده روز است که چون از ظاهر کلام پیدا بود کلمه روز را ذکر نفرمود.

فاذا بلغن اجلهن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف ... مراد از (بلوغ اجل) تمام شدن مدت عده است، و جمله: (فلا جناح ...) کنایه است از دادن اختیار به زنان در کارهایی که می کنند، پس اگر خواستند ازدواج کنند می توانند، و خویشاوندان میت نمی توانند او را از این کار باز بدارند به استناد اینکه در فامیل ما چنین چیزی رسم نیست. زیرا اینگونه عادات که اساسش جاهلیت و کوری و یا بخل و یا حسد است نمی تواند حق زن را از او سلب کند، چون زنان خود صاحب اختیار می باشند، و این حق

عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده

معروف و مشروع آنان است ، و در اسلام کسی نمی تواند از عمل معروف نهی کند.

قبل از اسلام امتهای مختلف ، درباره زن شوهر مرده ، عقائد خرافی مختلفی داشتند، بعضی معتقد بودند که او را با همسر مرده اش باید آتش زد، یا زنده زنده در گور شوهرش به خاک سپرد، بعضی دیگر معتقد بودند که تا آخر عمر نباید با هیچ مردی ازدواج کند و این عقیده نصارا بود، و بعضی می گفتند: باید تا یک سال بعد از مرگ شوهرش از هر مردی اعتزال و کناره گیری کند، و این عقیده عرب جاهلیت بود، بعضی دیگر نزدیک به یک سال را معتقد بودند، مثلاً نه ماه ، که این اعتقاد بعضی از ملل راقیه و متمدن است .

بعضی دیگر معتقد بودند که شوهر متوفی حقی به گردن همسرش دارد و آن همین است که از ازدواج با دیگران تا مدتی خودداری کند، همه این عقاید خرافی ناشی از احساسی است که در خود سراغ داشتند، و آن این بود که ازدواج یعنی شرکت در زندگی و آمیخته شدن در آن ، و معلوم است که این احساس ، اساسش انس و الفت و محبت بود، و خود محبت ، احترامی دارد که باید رعایتش کرد، و محبت هر چند دو طرفی است و زن و شوهر هر دو باید رعایت آن را بکنند، و هر یک مرد دیگری به خاطر محبتی که مرده به او داشت ازدواج نکند، زن شوهر نکند و شوهر زن نگیرد، و لیکن رعایت این احترام از ناحیه زن واجب تر و لازم تر است ، چون زن باید رعایت حیا و پوشیدگی و عفت را هم بکند. پس سزاوار نیست زنی که شوهرش مرده ، خود را مانند کالائی مبتذل (که هر کس آن را دستکاری می کند) در معرض ازدواج قرار دهد، پس انگیره احکام مختلفی که در امت های مختلف در این باب جعل شده ،

همین است ، و اسلام چنین حکم کرده است که چنین زنی تقریباً یک ثلث سال یعنی چهار ماه و ده روز شوهر اختیار نکند، و عده وفات بگیرد.

والله بما تعملون خبير.

از آنجائی که گفتار در آیه مشتمل بر تشریع حکم عده وفات ، و حق ازدواج برای زنان بعد از تمام شدن عده بود، و هر دوی این احکام مستلزم آن است که خدای تعالی اعمال بندگان را تشخیص دهد و از صلاح و فساد آن با خبر باشد، لذا از بین اسمای حسناى خدای تعالی اسم خبير برای تعلیل حکم مناسب بود، تا بفهماند که اگر خدای تعالی چنین حکم فرمود، به این جهت بود که او از عملی که ممنوع است و عملی که مباح و بی اشکال است خبر دارد، پس زنان بایستی در بعضی موارد از ازدواج خودداری کنند، و در بعضی از موارد دیگر هر چه می خواهند برای خود اختیار کنند.

ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء او اکنتم فی انفسکم

معنی تعریض و بیان فرق آن با کنایه

کلمه تعریض که مصدر باب تفعیل است ، و فعل عرضتم که از آن مشتق شده به معنای گرداندن وجهه کلام به سویی است که شنونده ، مقصود گوینده را بفهمد، و گوینده به مقصود خود تصریح نکرده باشد، که به زبان فارسی آن را طعنه زدن و گوشه زدن و کنایه هم می گویند، و فرق میان تعریض و کنایه این است که در گفتاری که در آن تعریض باشد به معنایی غیر ظاهر عبارت ، در نظر است ، مثل گفتار خواستار به زنیکه خواستگاری می کند که می گوید من خیلی زن دوست و خوش معاشرتم ، که مقصودش این است که اگر با من ازدواج کنی به زندگی خوشی می رسی ، و محبوب می شوی ، بر خلاف کنایه ، که غیر از معنای مقصود، چیز دیگری در نظر نیست ،

مثل این که برای فهماندن اینکه مثلاً حاتم طائی مردی سخی و بخشنده بود بگوئی خاکسترش زیاد بود که در این مثال به خاکسترش کاری نداری ، بلکه می خواهی بگوئی بسیار میهمان دار و با سخاوت است .

و کلمه خطبه بکسره خاء از (مصدر خ - ط - ب) است ، که به معنای تکلم و برگشتن در کلام است ، وقتی که گفته می شود فلانی فلان زن را خطبه (با کسره خاء) کرد، معنایش این است که در امر تزویج با او گفتگو کرد، پس آن مرد خاطب است نه خطیب ، و وقتی گفته می شود فلان خطیب برای مردم ایراد خطبه (بضمه خاء) کرد معنایش این است یا بطور کلی با ایشان سخن گفت ، و یا در خصوص مواعظ سخن گفت ، پس چنین کسی خطیبی است از خطباء و اما خواستگار خاطبی است از خطاب .

معنای اکنان و مراد آیه (و لا جناح علیکم فیما عرضتم ...)

و کلمه (اکنان) که مصدر باب افعال (اکنان) است، از ثلاثی مجرد (ک - ن - ن) گرفته شده است که به فتح کاف به معنای پنهان کردن و پوشاندن است، اما نه هر پوشاندنی، بلکه باب افعال آن، یعنی خصوص اکنان به معنای پوشاندن در دل است، پس این فصل تنها در مورد اسرار نهفته در نفس به کار می رود همچنانکه در آیه مورد بحث هم فرمود: (او اکننتم فی انفسکم)، و اما ثلاثی مجرد آن، یعنی (کن) مختص است به پوشش های مادی، از قبیل محفظه و جامه و خانه همچنانکه در آیه: (کانهن بیض مکنون) و آیه: (کامثال اللؤلؤ المکنون) در مورد تخم شتر مرغی که زیر بال او از گرد و غبار محفوظ مانده و لولویی که در صندوقچه اش محفوظ داشته است استعمال شده است، و مراد از آیه مورد بحث این است که در مورد خواستگاری مانعی نیست از اینکه شما به کنایه سخنی بگویید، و خواسته خود را به کنایه بفهمانید، و یا در امر زن مورد نظرتان اموری را در قلب پنهان بدارید، که بعد از چند صباح دیگر که فلان زن از عده بیرون می آید از او خواستگاری خواهیم کرد، و یا مثلاً آرزو کنید که کی می شود من به وصل او نائل شوم؟ و یا اموری از این قبیل.

علم الله انکم ستذکرونهن ...

این جمله در مورد تعلیل برای نفی جناح از خواستگاری است و تعریض در آن است، می فرماید: اینکه گفتیم در خواستگاری و تعریض اشکالی نیست برای این است که به یاد زنان بودن، امری است مطبوع طبع شما مردان، و خدا هرگز از چیزی که غریزه فطری و نوع خلقت شما است نهی نمی کند، بلکه آنرا تجویز هم می کند، و مساله زنان خود یکی از مواردی است که به روشنی دلالت

می کند بر اینکه احکام دین اسلام همه بر اساس فطرت است و هیچ حکم غیر فطری ندارد.

ولا تعزموا عقده النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله

معنای (عزم) و وجه اینکه در آیه شریفه عقده نکاح به عزم وابسته شده است

کلمه (عزم) به معنای تصمیم جدی و عقد قلب است بر اینکه فعلی را انجام دهی، و یا حکمی را تنبیت کنی، بطوری که دیگر در اعمال آن تصمیم و تاءثرش هیچ سستی و وهن باقی نماند، مگر آنکه به کلی از آن تصمیم صرف نظر کنی، به این معنا که عاملی باعث شود به کلی تصمیم شما باطل گردد، و اما کلمه (عقده) این کلمه از ماده (ع - ق - د) است که به معنای بستن است، و در این آیه، علقه زناشوئی به گرهی تشبیه شده که دو تا ریسمان را به هم متصل می کند، به طوری که آن دو را یک ریسمان (البته بلندتر) می سازد، گوئی حباله و ریسمان نکاح هم دو نفر انسان را (یعنی زن و شوهر را) به هم متصل می کند.

و در اینکه عقده نکاح را وابسته به عزم کرد که یک امری است قلبی، اشاره است به اینکه سنخ این گره و این دلبستگی با سنخ گره های مادی تفاوت دارد، این گره امری است قائم به قلب و به نیت و اعتقاد، چون اصل مساله شوهر بودن (از طرف مرد) و همسر ب ودن (از طرف زن) یک امر اعتباری عقلائی است، که جز در ظرف اعتقاد و ادراک موطنی ندارد، (آنچه ما در خارج می یابیم تنها و تنها شخص فلان آقا و فلان خانم است، و شوهر بودن او و همسر بودن این چیزی نیست که علاوه از خود آنها در خارج وجود داشته باشد)، عینا نظیر ملک و سایر حقوق اجتماعی و عقلائی، که بیانش در ذیل آیه شریفه:

(كان الناس امة واحدة...) گذشت ، پس می توان گفت در آیه شریفه ، هم استعاره به کار رفته که تصمیم جدی را محکم کردن گره نامیده و هم کنایه به کار رفته که مساله ازدواج را نوعی گره خوانده است ، و مراد از کتاب مکتوب حکمی است که خدای تعالی رانده ، که زن باید فلان مدت عده نگه دارد، و در مدت عده ازدواج نکند.

پس معنای آیه این می شود، که مادامی که عده زنان به آخر نرسیده ، عقد ازدواج را جاری نکنید، و این آیه شریفه کشف می کند که گفتاری در آن آیه و در آیه قبل از آن که می فرمود: (لا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبه النساء...)، تنها راجع به خواستگاری از زنان در عده و عقد بستن آنان است ، بنابر این لام در کلمه النساء لام عهد است ، نه لام جنس و غیره ، (و معنایش در آیه قبل این است که اشکالی بر شما نیست که در خواستگاری همین زنانی که مورد بحث بودند، چنین و چنان کنید، و در آیه مورد بحث این است که در مورد همین زنان مادام که از عده در نیامده اند اجرای عقد نکنید) (مترجم).

واعلموا ان الله يعلم ما فی انفسکم ...

در این آیه از صفات خدای تعالی سه صفت علم و مغفرت و حکم را نامبرده ، و این خود دلیل است بر اینکه مخالفت حکمی که در دو آیه آمده ، یعنی خواستگاری کردن از زنان در عده و تعریض به آنان و بستن قول و قرار محرمانه با ایشان از مهلکات است ، که خدای سبحان آنطور که باید آنها را دوست نمی دارد، هر چند که به خاطر مصالحی تجویزش کرده باشد.

لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) کلمه

مس که در

لغت به معنای تماس گرفتن دو چیز با یکدیگر است و در اینجا کنایه است از عمل زناشوئی ، و منظور از فرض کردن فريضة ای برای زنان ، معین کردن

مهریه است . و معنای آیه این است که انجام نگرفتن عمل زناشوئی و همچنین معین نکردن مهریه مانع از صحت طلاق نیست .

و متعوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره متاعا بالمعروف

کلمه (تمتع) که مصدر فعل امر (متعوا) است به معنای آن است که به کسی چیزی دهی که از آن بهره مند گردد، و کلمه متاع و نیز متعه عبارت از همان چیز است ، و در آیه مورد بحث کلمه متاعا مفعول مطلق برای متعوهن است ، هر چند که جمله (علی الموسع قدره و علی المقتر قدره)، بین این مفعول و فعلش فاصله شده است .

معنای (موسع) و (مقتر) و آیه شریفه (و متعوهن علی الموسع قدره ...)

و کلمه (موسع)، اسم فاعل از باب افعال است که ماضی آن اوسع می باشد و موسع به کسی گویند که دارای وسعت مالی باشد، و گویا این فعل از آن افعال متعدی است که همیشه مفعولش به منظور اختصار حذف می شود، تا ثبوت اصل معنا را برساند و به همین جهت بر خلاف ظاهر لغوی اش فعل لازم شده ، و کلمه (مقتر) نیز اسم فاعل از همان باب است ، و مقتر به کسی گویند که در ضیق مالی قرار داشته باشد، و کلمه قدر به فتح دال و سکون آن به یک معنا است .

و معنای آیه این است که : واجب است بر شما که همسر خود را طلاق می دهید در حالی که در حین عقد ازدواجش مهری برایش معین نکرده بودید، اینکه چیزی به او بدهید، چیزی که عرف مردم آن را بپسندد، (البته هر کسی به اندازه توانائی خود، ثروتمند به قدر وسعش یعنی بقدری که مناسب با حالش باشد، بطوری که وضع همسر مطلقه اش بعد از جدائی و قبل از جدائی تفاوت فاحش نداشته باشد)، و فقیر هم به قدر وسعش ، البته این حکم مخصوص مطلقه ای است که مهریه ای برایش معین نشده باشد، و شامل همه زنان مطلقه نیست ، و

نیز مخصوص زنی است که شوهرش با او هیچ نزدیکی نکرده باشد، و دلیل این معنا آیه بعدی است که حکم مساله سایر زنان مطلقه را بیان می کند.

حقا علی المحسنين .

کلمه (حقا) مفعول مطلق است برای فعلی که حذف شده ، و تقدیر آن (حق الحکم حقا) است ، و از ظاهر این جمله هر چند به نظر می رسد که وصف محسن بودن دخالت در حکم دارد، و چون از خارج می دانیم احسان واجب نیست ، نتیجه می گیریم که پس احسان مستحب است و حکم در آیه حکمی است استحبابی ، نه وجوبی ، و لیکن روایات صریح از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) حکم در آیه را واجب دانسته ، و شاید وجه در آن همان باشد که در سابق فرمود: (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان...) که در آن آیه احسان بر زنان مطلقه (مسرحة) را واجب کرد، پس در این آیه نیز حکم احسان بر محسنین که همان مردان طلاقگو باشند محقق و واجب شده است ، و خدا داناتر است .

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ...

موردی از طلاق که مرد باید نصف مهر زن را به او بدهد

یعنی و اگر طلاق را قبل از ادخال به ایشان واقع ساختید، ولی در آغاز که عقدشان می کردید مهریه ای برایشان معین کردید، واجب است که نصف آن مهر معین شده را به ایشان بدهید، مگر اینکه خود آن زنان طلاق و یا ولی آنان نصف مهر را ببخشند، که در این صورت همه مهر ساقط می شود، و اگر زن آن را قبلاً گرفته بوده، باید برگرداند، و یا آنکه شوهر که تمام مهر را قبلاً داده، نصف مهری که از آن زن طلب دارد به وی ببخشد این مساله را به این جهت میگوئیم که آیه شریفه می فرماید: **(او یعفو الذی بیده عقده النکاح)** و در مساله نکاح، سه نفر عقده را به دست دارند، یکی زن و دوم ولی زن، و سوم شوهر، و هر یک از این سه طائفه میتوانند نصف مهر را ببخشند. و به هر حال آیه شریفه بخشیدن نصف مهر را به تقوا نزدیک تر شمرده، و این بدان جهت است که وقتی انسان از چیزی که حق مشروع و حلال او است صرف نظر کند، یقیناً از هر چیزی که حق او نیست و بر او حرام است بهتر صرف نظر می کند و بر چشم پوشی از آن قوی تر و قادرتر است.

ولا تنسوا الفضل بینکم ...

تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود

کلمه (فضل) مانند کلمه فضول به معنای زیادی است، با این تفاوت که فضل به طوریکه گفته اند زیادی در مکارم و کارهای ستوده است، و فضول، به معنای زیادی در ناستوده است، در این جمله کلمه فضل آمده که از نظر اخلاقی سزاوار است انسان در مجتمع حیاتش آن را به کار گیرد، و افراد اجتماع

در آن قلمرو با یکدیگر زندگی و معاشرت کنند، و منظور این بوده که مردم را به سوی احسان و فضل به یکدیگر تشویق کند، تا افراد به آسانی از حقوق خود صرف نظر کنند،

و شوهر در مورد همسرش تسهیل و تخفیف قائل شود، و همسر او نیز نسبت به شوهرش سخت گیری نکند و نکته ای که در جمله: **(ان الله بما تعملون بصیر)**، همان نکته ای است که در ذیل آیه: **(والوالدات یرضعن اولادهن)** بیان کردیم.

حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و قوموا لله قانتین

حفظ هر چیز به معنای ضبط آن است، ولی بیشتر در مورد حفظ معانی در نفس، استعمال می شود، و کلمه: **(وسطی)** مونث **(اوسط)** (میانه تر) است، و منظور از **(صلوة وسطی)** نمازی است که در وسط نمازها قرار می گیرد و از کلام خدای تعالی استفاده نمی شود که منظور از آن چه نمازیست؟ تنها سنت است که آن را تفسیر می کند و انشاء الله به زودی روایاتش از نظر خواننده می گذرد.

و لام در جمله: **(قوموا لله)**، لام غایت است و قیام به هر امری کنایه است از اشتغال به انجام آن و کلمه: **(قنوت)** به معنای خضوع در اطاعت است، در جای دیگر فرموده: **(کل له قانتون)** و نیز فرموده: **(و من یقنت منکن لله و لرسوله)** پس حاصل معنای آیه این است که باید شما مردم متصف به اطاعت خدا و خضوع و خلوص برای او شوید.

فان خفتم فرجالا او رکباناً...

نماز از واجباتی است که در هیچ حالتی ساقط نمی شود

این جمله شرطیه ، عطف است بر جمله قبل و دلالت دارد بر شرطی که حذف شده ، و معنایش این است که اگر نترسیدید محافظت بکنید، و اما اگر ترسیدید این محافظت را با مقدار امکانات خود تقدیر کنید، و به همان مقدار نماز بخوانید، چه در حال پیاده (که ایستاده باشید، یا در راه باشید) و چه در حال سواره و کلمه (رجال) جمع رجل (مرد) نیست ، بلکه جمع راجل (پیاده) است ، و کلمه (رکبان) جمع راکب است ، و این قسم نماز، همان نماز خوف است .

حرف (فا) در جمله : (فاذا امنتم) فای تفریع است ، و معنای جمله را چنین می کند: حال که گفتیم محافظت بر نمازها امری است که در هیچ شرایطی ساقط نمی شود، بلکه اگر ترسی در کارتان نبود و توانستید نماز را حفظ کنید واجب است بکنید و اگر محافظت بر نماز برایتان دشوار شد هر قدر ممکن بود محافظت کنید، پس باید هر وقت آن ترس از بین رفت و دو - باره امنیت پیدا کردید مجددا در محافظت نماز بکوشید، و خدا را بیاد آورید).

حرف (کاف) در جمله (کما علمکم...) کاف تشبیه است ، و جمله : (ما لم تکنوا تعلمون) از قبیل به کار بردن عام در مورد استعمال خاص است ، تا دلالت کند بر منت های بسیاری که خدا از نعمت های بسیار و از تعلیم بر مردم دارد و گر نه جاداشت بفرماید: (و چون امنیت یافتید خدا را همانطور که قبلا در مورد نماز خوف ، تعلیمتان داد بیاد آورید، ولی اینطور نفرمود، بلکه تعلیم را عمومیت داد، و فرمود: خدا را همانطور که چیرهایی به شما تعلیم داد که نمی دانستید بیاد بیاورید و این تعبیر برای آن بود که بر امتنان بر همه نعمت ها و تعلیم ها دلالت کند و بنابراین معنای آیه چنین می شود پس خدا را آنچنان بیاد

آورید که یاد آوریتان مساوی و برابر با این نعمت باشد، که نماز در حال امن و در حال خوف و نیز همه شرایع دین رابه شما تعلیم کرد.

والذین يتوفون منكم و یذرون ازواجاً وصیة لازواجهم .

کلمه (وصیة) در اینجا مفعول مطلق است برای فعلی تقدیری، و تقدیر آیه (لیواصوا وصیة) است، و اینکه کلمه (حول) را با الف و لام تعریف کرده خالی از دلالت بر این نیست که آیه شریفه قبل از تشریع عده وفات یعنی چهار ماه و ده روز نازل شده چون زنان عرب جاهلیت، بعد از مرگ شوهران خود یک سال تمام در خانه می نشستند، یعنی شوهر نمی کردند، و این آیه شریفه سفارش می کند به مردان که برای همسران خود وصیتی کنند و مالی معین نمایند، که بعد از مرگشان به ایشان بدهند، مالی که کفاف مخارج یک سال ایشان را بدهد، بدون اینکه از خانه های خود اخراج شوند، چیزی که هست از آنجائیکه این تعیین مال، حق زنان است و حق چیز نیست که هم می توان آنرا استیفا کرد و هم از آن صرف نظر نمود، لذا می فرماید: اگر زنان شوهر مرده در این مدت از خانه شوهر بیرون شدند، دیگر شما ورثه شوهر تقصیری در ندادن آن مال ندارید، و یا اگر خواستند بطور شایسته شوهر کنند دیگر شما مسؤ ول نیستید، و این نظیر سفارشی است که به اشخاص مشرف به مرگ کرده که چیزی از مال خود را برای والدین و خویشاوندان وصیت کنند و فرمود: (کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیه للوالدین و الاقربین بالمعروف حقاً علی المتقین).

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آیه مورد بحث به وسیله آیه شریفه ای که عده وفات را چهار ماه و ده روز معین کرده، و نیز به آیه ای که برای زنان دارای فرزندان، هشت یک و برای زنان بی اولاد چهار یک مال شوهر را ارث معین می کند، نسخ شده است.

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین ...)

این آیه شریفه در باره تمام مطلقات است ، چیزی که هست ، از اینکه حکم را وابسته به صفت تقوا کرده ، استفاده می شود که حکم وجوبی نیست ، بلکه استحبابی است .

كذلك یبین الله لكم آیاته لعلكم تعقلون

معنای کلمه (عقل) و بیان کلماتی که در قرآن کریم درباره انواع ادراکات انسانی آمده است)

کلمه (عقل) در لغت به معنای بستن و گره زدن است .
و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته ، عقل نامیده اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می دهد، عقل نامیده اند، و در مقابل این عقل ، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است ، و این کمبود به اعتباری جنون ، و به اعتباری دیگر سفاهت ، و به اعت بار سوم حماقت ، و به اعتبار چهارم جهل نامیده می شود.

کلماتی که در قرآن کریم در باره انواع ادراکات انسانی آمده ، بسیار است و چه بسا تا بیست جور لفظ برسد، مانند (ظن) ، (حسبان) ، (شعور) ، (ذکر) ، (عرفان) ، (فهم) ، (فقه) ، (درایت) ، (یقین) ، (فکر) ، (رای) ، (زعم) ، (حفظ) ، (حکمت) ، (خبرت) ، (شهادت) ، و (عقل) ، که کلماتی نظیر (فتوی) و (بصیرت) (نیز ملحق به آنها است و بد نیست در اینجا معنای این کلمات را بدانیم ، لذا می گوئیم :

معانی کلمات زن ، حسابان ، شعور، ذکر و عرفان و معرفت

کلمه (ظن) به معنای تصدیق بیش از پنجاه درصد و نرسیده به صد در صد است ، زیرا که اگر به درجه صد در صد برسد جزم و قطع می شود.

کلمه (حسابان) هم به معنای ظن است ، با این تفاوت که گویا استعمال کلمه حسابان در مورد ظن استعمالی است استعاری ، مانند کلمه عد - شمردن چون همه می دانیم که لفظ حساب کردن و لفظ شمردن ، معنای اصلی اش چیست ، ولی ما همین دو کلمه را در مورد احتمال راجح نیز استعمال می کنیم ،

و می گوئیم : من فلانی را از شجاعان می دانستم ، و از دلاوران به حساب می آوردم ، و منظور این است که او را در هنگام شمردن شجاعان ، ملحق به آنان می دانستم .

و اما کلمه (شعور) که به معنای ادراک دقیق است از ماده (شعر - به فتح شین) گرفته شده ، که به معنای مو بوده و ادراک دقیق را از آنجا که مانند مو باریک است ، شعور خوانده اند و مورد استعمال این کلمه محسوسات است ، نه معقولات و به همین جهت حواس ظاهری را مشاعر می گویند.

و کلمه (ذکر)، به معنای پیش کشیدن صورتهایی است که در خزینه ذهن انبار شده ، و آن را بعد از آنکه از نظر و فکر غایب بوده ، حاضر سازیم ، و یا اگر حاضر بوده ، نگذاریم غایب شود.

و اما کلمه عرفان و معرفت ، به معنای آن است که انسان صورتی را که در قوه دراکه اش ترسیم شده ، با آنچه که در خزینه ذهنش پنهان دارد، تطبیق کند، و تشخیص دهد که این همان است یا غیر آن ، و بدین جهت است که گفته اند معرفت عبارت است از ادراک بعد از علم قبلی .

معانی کلمات فهم ، فقه ، درایت ، فکر و راءى

اما کلمه (فهم) به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند.
و کلمه (فقه) به معنای آن است که فهم ، یعنی همان صورت ذهنی را بپذیرد، و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود.

و کلمه درایت به معنای فرو رفتن در این نقش و دقت در آن برای درک خصوصیات و اسرار و مزایای نهفته آن است ، و به همین جهت ، این کلمه در مقام بزرگداشت و تعظیم به کار می رود، همچنانکه می بینیم در آیات شریفه (الحاقه ما الحاقه و ما ادريک ما الحاقه) و آیات (انا انزلناه فی ليله القدر و ما ادريک ما ليله القدر) استعمال شده ، می فهماند که تشخیص خصوصیات و اسرار قیامت و اسرار ليله القدر امری عظیم است که کسی قادر به درک آن نیست و اما یقین عبارت است از اینکه همان درک ذهنی آنچنان قوت و شدت داشته باشد که دیگر قابل سستی و زوال نباشد.

و کلمه (فکر) به معنای نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است ، تا شاید از مرور در آن ، و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن ، مجهولاتی برای انسان کشف شود. و کلمه (رای) به معنای تصدیق است که از همان فکر و تجدید نظر در مطالب حاضر در ذهن پیدا می شود، چیزی که هست بیشتر در علوم عملی که پیرامون آنچه (باید کرد) و آنچه نباید کرد، بحث می کند، استعمال می شود، نه در علوم نظری که مربوط است به امور تکوینی .
کلمات سه گانه (قول) و (بصیرت) و (افتاء) هم نزدیک به همین معنا را می دهد، با این تفاوت که استعمال (قول) در تصدیق حاصل از فکر، استعمال در معنای لغوی آن (گفتن) نیست ، بلکه تقریباً شبیه به استعمال مجازی و استعاری

و از قبیل بکار بردن لازم در مورد ملزوم است ، چون قول در هر چیز، بعد از آن است که اعتقاد به آن پیدا شده باشد، پس استعمال قول در خود اعتقاد، استعمال لازم در مورد ملزوم است .

معانی کلمات زعم ، علم ، حفظ، حکمت ، خبرت و شهادت

و اما کلمه (زعم) به معنای تصدیق مطلب است ، تصدیق از این حیث که مطلب نامبرده صورتی است در ذهن ، حال یا این تصدیق شصت در صد باشد، و یا صد در صد. (پس کلمه نامبرده هم در مورد ظن استعمال می شود و هم در مورد قطع و جزم).

و کلمه (علم) همانطور که گفتیم به معنای احتمال صد در صد است ، بطوری که حتی یک در صد هم احتمال خلاف آن داده نمی شود.

و کلمه (حفظ) به معنای ضبط کردن صورت آن چیزی است که برای ما معلوم شده است ، بطوری که هیچ دگرگونی و تغییری در آن پیدا نشود.

و کلمه (حکمت)، به معنای صورت علمیه است ، اما از این جهت که مطلبی محکم و استوار است .

و کلمه (خبرت) به معنای این است که شخص خبره صورت علمیه ای را که در ذهن دارد آنچنان بدان احاطه داشته باشد که بداند از مقدمات آن چه نتایجی بر آن مترتب می شود.

و کلمه (شهادت)، به معنای دیدن و رسیدن به عین یک چیز و یا یک صحنه است ، حال یا به حس ظاهری مانند (دیدن)، (شنیدن)، (بوئیدن)، و (لمس محسوسات)، و یا به حس باطن مانند (مشاهده)، (درک یقینی وجدانیات)، درک این که مثلاً (من میدانم و اراده و محبت و بغض و نظائر آن را دارم).

همه الفاظی که تاکنون معنا کردیم به غیر از پنج لفظ اخیر تا حدی سر و کار با ماده و حرکت و دگرگونی دارند، و به همین جهت در مورد خدای تعالی استعمال نمی شوند، مثلاً گفته نمی شود: خدای تعالی ظن می کند و می پندارد، و یا خیال می کند و یا می فهمد، و یا تفقه می کند و...

و اما الفاظ پنجگانه اخیر از آنجائی که مستلزم نقص و فقدان نیست، در مورد خدای سبحان نیز به کار می رود،

همچنانکه می بینیم در آیات زیر بکار رفته (والله بكل شیء علیم) و (ربك على كل شیء حفیظ) (والله بما تعملون خبیر) (انه هو العلیم الحکیم) (انه على كل شیء شهید).

تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود درباره عقل و خردمندی انسان

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می گوئیم: لفظ (عقل) همانطور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: (اراده)، (حب)، (بغض)، (امید)، (ترس) و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله

آن معانی ، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن ، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آنگاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است ، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می کند بر طبق مجرائی می کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده ، و این همان عقل است .

لیکن بسا می شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می کند و کورانی و طوفانی در درون به راه می اندازد، مثلا درجه شهوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می کند، و یا درجه خشمش بالا می رود، (و به حکم این که گفته اند: حقیقت سرابی است آراسته - هوا و هوس گرد برخاسته) چشم عقلش نمی تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و یا به طرف وادی تفریط سقوط می کند،

آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت های کاذب و منحرف و تحریف شده ، حکم می کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می شود، هر چند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی تواند. چنین قاضی ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته ، قاضی نیست .

انسان عاقل هم در مواردی که یک یا چند تا از غرائز و امیال درونیش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود بسته ، و یا عینک خشم ، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص ، یا بخل ، یا تکبر، در عین اینکه هم

انسان است و هم عاقل نمی تواند به حق حکم کند، بلکه هر حکمی که می کند باطل است ، ولو اینکه (مانند معاویه ها) حکم خود را از روی عقل بداند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی ، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست ، برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است .

در قرآن ، مراد از تعقل ادراک تواءم با سلامت فطرت است ، نه تعقل تحت

تأثیر غرائز و امیال نفسانی

و خدای عزوجل هم ، کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیروئی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره مند شود، و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرائی قرار نگیرد، و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی شود، همچنانکه قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می کند که در قیامت میگویند: **(لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير)** اگر ما می شنیدیم و تعقل می کردیم دیگر از دوزخیان نمی بودیم .

و نیز فرموده : **(افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها، او آذان یسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور)** چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دلهایی شوند که با آن تعقل کنند، و یا گوش هایی که با آن بشنوند؟ آخر تاریک شدن چشم سر، کوری نیست ، این چشم دل است که کور می شود، دلهایی که در سینه ها است .

پس این آیات همانطور که ملاحظه گردید کلمه عقل را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد، و کلمه سمع را در علمی بکار برده که انسان به کمک دیگران آن را به دست می آورد، البته با سلامت فطرت در هر دو برای اینکه می فرماید آن عقل ، عقلی است که با دل روشن تواءم باشد نه با دل کور.

و نیز فرموده: (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه) و چه کسی از ملت ابراهیم که دین فطری است روی می گرداند بجز کسیکه خود را سفیه و نادان کرده باشد.

در سابق هم گفتیم که آیه شریفه ، به منزله عکس نقیض است ، برای آن حدیثی که می فرماید: (العقل ما عبد به الرحمن ...) عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمان پرستش شود...

پس از همه آنچه تا اینجا گفتیم این معنا روشن گردید که مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد، و اینجا است که معنای جمله: (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) به خوبی روشن می شود، چون در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است ، و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله ای به سوی آن است ، همچنانکه در جای دیگر نیز فرموده: (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) همه این مثل ها را برای انسان می زنیم ، ولی وی آنها را تعقل نمی کند، مگر کسانی که عالم باشند.

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات طلاق)

در سنن ابی داود از اسماء انصاریه بنت یزید بن سکن روایت کرده که گفت: در زمان رسول خدا همسر مرا طلاق داد، و تا آن ایام زن مطلقه عده نداشت ، در همان روزهایی که من مطلقه شدم حکم عده طلاق نازل شد، که می فرمود: (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء)، پس به حکم این حدیث (اسماء انصاریه) اولین زنی است که بر آیه مربوط به عده طلاق عمل کرده است .

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه (والمطلقات یتربصن بانفسه ن ثلاثه قروء)، از زرارہ روایت آمده کہ گفت : من از ربیعۃ الراۃ شنیدم کہ می گفت : یکی از نظرات من این است کہ منظور از قرء هایی کہ خدای تعالی در قرآن نام برده همان طہر و پاکی بین دو حیض است نہ خود حیض ، من وقتی این را از ربیعہ شنیدم بہ خدمت امام ابی جعفر (علیہ السلام) شرفیاب شدہ جریان را بہ عرض آن حضرت رساندم .

فرمود: ربیعہ این حرف را بہ رای خود نزدہ بلکه از علی (علیہ السلام) بہ او رسیدہ ، عرضہ داشتم : خدا شایستہ ات بدارد مگر رای علی (علیہ السلام) این بودہ ؟ فرمود بلہ آن جناب قرء را طہر و پاکی از حیض می دانستہ کہ در آن حال خون در رحم جمع می شود چون قرء بہ معنای جمع شدن است . و این جمع شدن خون همچنان ادامہ دارد تا ناگہان سرازیر می شود و حالت حیض پدید می آورد.

عرضہ داشتم خدا شایستہ ات بدارد، اگر مردی ہمسر خود را قبل از آنکہ با او جماع کردہ باشد در حالت طہارت زن و در حضور دو شاهد عادل طلاق دہد آیا او نیز باید عدہ نگہ دارد؟ با اینکہ شوہر بہ او نزدیکی نکرده ؟ فرمود بلہ ، وقتی داخل حیض سوم شد عدہ اش تمام شدہ و می تواند شوہر کند...

مؤلف : این معنا بہ چند طریق از آن جناب نقل شدہ ، و اینکہ زرارہ بعد از کلام امام کہ فرمود: ربیعہ این حرف را بہ رای خود نزدہ بلکه از علی (علیہ السلام) بہ او رسیدہ است ، پرسیدہ بود خدا شایستہ ات بدارد مگر رای علی (علیہ السلام) این بودہ ، از این جهت بودہ کہ در بین اہل سنت معروف شدہ بود کہ رای علی (علیہ السلام) این است کہ منظور از (قروء) حیض ہا است ، نہ طہرہا و پاکی ہا، بہ شہادت روایتی کہ در تفسیر الدر المنثور آمدہ و از شافعی و عبد

الرزاق و عبد بن حمید و بیهقی از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: شوهر زن مطلقه می تواند به او رجوع کند، تا زمانی که از حیض سوم غسل نکرده باشد، بعد از آن دیگر نمی تواند رجوع کند، و بر همه مردان حلال است که با وی ازدواج کنند.

ولی ائمه اهل بیت منکر این نسبت هستند و به آن نسبت می دهند که فرموده : (قرءها) عبارتند از پاکی و طهرها، نه حیض ها، همچنانکه در روایت ربیعہ هم همین را به آنجناب نسبت دادند، البته این نظریه را به عده ای دیگر از اصحاب مانند زید بن ثابت و عبد الله بن عمر و عایشه نسبت داده اند، و از ایشان روایت هم کرده اند.

و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده ، که در ذیل جمله (ولا یحل لهن ان یمکنن ما خلق الله فی ارحامهن)، فرمود: منظور حمل است و حیض .

و در تفسیر قمی آمده است که خدای تعالی سه چیز را به خود زنان واگذار کرده (که خود آنان باید طبق واقع از آنها خبر دهند، زیرا این چند چیز اموری است که به غیر خود زن کسی از آن خبردار نمی شود، تا بر طبق آن شهادت دهد) و آن عبارت است از پاکی و حیض و حاملگی .

و نیز در همان تفسیر آمده که امام (علیه السلام) در ذیل جمله (وللرجال علیهن درجه) فرمود: حق مردان بر زنان بیشتر است از حقی که زنان بر مردان دارند. مؤلف : این مطلب با تساوی حقوق زن و مرد منافات ندارد، به همان بیانی که در ذیل جمله نامبرده گذشت .

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه (الطلاق مرتان فامساک بمعروف ، او تسریح باحسان) از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی تا دو نوبت

طلاق دادن زن را برای مرد جائز دانسته ، بار سوم که او را به خانه آورد یا باید به خوبی نگه دارد، و یا به احسان او را تسریع و رها کند، که رها کردن به احسان ، همان طلاق سوم است .

و در تهذیب از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (طلاق سنت) این است که مردی همسرش را طلاق دهد، البته در حالی که زن در حال حیض نباشد، و در آن پاکی با وی جماع هم نکرده باشد، آنگاه به او رجوع نکند تا سه پاکی اش تمام شود، وقتی سه دوره از پاکی او تمام شد دیگر رابطه ای بین آن دو نمی ماند آن وقت همسرش یکی از مردانی خواهد بود که اگر خواست از او خواستگاری کند، و اگر پذیرفت می تواند دوباره با وی ازدواج کند و اگر نخواست نمی کند و اما اگر خواست قبل از تمام شدن پاکی هایش به او رجوع کند، دو نفر را بر رجوع خود شاهد گیرد و رجوع می کند که در این صورت با اینکه طلاقش داده بود باز زن اوست ...

حکمت تحریم رجوع بعد از طلاق سوم

و در کتاب فقیه از حسن بن فضال روایت آمده است که گفت : من از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم علت این که مرد بعد از طلاق سوم نمی تواند در عده رجوع کند، چیست ؟ فرمود: خدای عزوجل برای دو نوبت اجازه طلاق به مردان داده ، و فرموده : (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسریع باحسان)، و منظور از تسریع ، طلاق سوم است ، که بعد از آن دیگر نمی تواند با همسرش ازدواج کند، برای اینکه نافرمانی خدا را کرده ، چون خدای تعالی طلاق را دوست نمی دارد و اگر ازدواج با همسر مطلقه را بعد از طلاق سوم تحریم کرده ، علتش این است که نخواستند مردم امر طلاق را سبک بشمارند و با طلاقهای پی در پی زنان را اذیت کنند...

مؤلف : مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بطوری که شیعه روایت کرده این است که طلاق با یک لفظ و یا در یک مجلس ، فقط یک طلاق است ، هر چند که گفته باشد: (طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا) - من سه بار طلاق دادم ، و اما اهل سنت و عامه روایاتشان مختلف است ، بعضی از آن روایات دلالت دارد بر اینکه سه طلاق به حساب می آید و چه بسا که اهل سنت همین نظریه را از علی و جعفر بن محمد (علیهم السلام) هم روایت کرده اند.

درباره وقوع سه طلاق با یک لفظ یا در یک مجلس از نظر خاصه و عامه

و لیکن از بعضی دیگر از روایات آنان که صاحبان صحاح مانند مسلم و نسائی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده اند بر می آید که واقع شدن سه طلاق با یک لفظ چیزی بوده که عمر (خلیفه دوم) آن را در سال دوم و یا سوم خلافت خویش وضع نمود، از آن جمله در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق و مسلم و ابو داود و نسائی و حاکم بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : طلاق در یک جلسه ، در زمان رسول خدا ﷺ و ابی بکر و دو سال از خلافت عمر یک طلاق بود (هر چند که در یک جلسه می گفتند) (تو راسه طلاقه کردم))، بعد از دو سال عمر در باره این مساله گفت : مردم درباره طلاق که شارع برای آنها مهلت قرار داده بود از من می خواهند که به عجله انجام شود، و چه خوب است ما خواسته آنان را امضا کنیم ، و امضا کرد.

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت : عبد یزید پدر رکانه ، مادر رکانه را طلاق داد، و زنی از قبیله مزینه گرفت ، آن زن نزد رسول خدا ﷺ آمد و عرضه داشت : همانطور که این یک موی من (مویی از سر خود گرفته بود) به درد موی دیگر نمی خورد، عبد یزید هم برای من مثل همان است ، (کنایه از این است که او مردی ندارد) پس بین من و او جدائی بینداز.

رسول خدا ﷺ را غیرت گرفت و رکانه و برادرانش را خواند آنگاه به اهل مجلس خود فرمود: به نظر شما آیا این پسر از نظر فلان و فلان شباهتی به عبد یزید دارد، و آیا این پسر دیگر از نظر فلان و فلان شبیه عبد یزید نیست؟ همه گفتند بله پس رو کرد به عبد یزید و فرمود این زن مزینه ای را طلاق بده، او هم طلاق داد، بعد فرمود به همسر اول خود ام رکانه رجوع کن، عرضه داشت آخر من گفته ام تو را سه طلاقه کردم، فرمود: می دانم، ولی در عین حال رجوع کن، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: **(یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن).**

(این حدیث به توضیحی مختصر نیازمند است، و آن این است که عقد نکاح در چند جا از ناحیه زن قابل فسخ است، و زن بدون احتیاج به طلاق شوهر می تواند عقد را فسخ کند، یکی از آن موارد عارضه عنن یعنی قیام نکردن آلت تناسلی مرد است) (مترجم)

رسول خدا ﷺ از ادعای آن زن مزینه ای چنین فهمید که می خواهد بگوید، عبد یزید به چنین عارضه ای مبتلا است، و رسول خدا ﷺ برای اینکه اثبات کند که در او چنین عارضه ای هست یا نه، فرزندان عبد یزید را خواند، و همه حضار در مجلس شهادت دادند که از نظر قیافه، این اشخاص فرزندان عبد یزید هستند پس معلوم شد عبد یزید عنن نداشته و گرنه دارای فرزند نمی شد، در نتیجه، نزدیکی نکردنش با همسر جدیدش از بی میلی بوده، (روایات دیگری که این قصه را نقل کرده اند و در کنز العمال و غیره آمده و ذیلا از نظر خواننده می گذرد، مؤید این معنا است، چون در آنها آمده که عبد یزید از طلاق همسرش سخت اندوهناک بوده است).

بدین جهت بود که رسول خدا ﷺ دستور داد زن جدیدش را طلاق بدهد و در تفسیر الدر المنثور از بیهقی از ابن عباس روایت کرده که گفت: رکانه

همسرش را در یک مجلس سه طلاقه کرد، بعد پشیمان شد، و از دوری او سخت اندوهناک گردیده و جریان را از رسول خدا ﷺ پرسید. حضرت پرسید، چه جور طلاقش دادی؟ عرضه داشت: در یک مجلس سه طلاقه اش کردم، حضرت فرمود خیلی خوب پس یک بار او را طلاق داده ای، و اگر می خواهی رجوع کنی همین اکنون رجوع کن، به همین جهت فتوای ابن عباس این بود که طلاق تنها در هنگام پاکی صحیح است، و طلاق سنتی هم که خدا بدان امر کرده و فرموده: **(فطلقوهن لعدتهن)**، همین است.

مترجم: در این روایت دو سؤال هست:

اول اینکه: چرا در روایت بالا به نقل سنن ابی داود قصه مربوط به پدر رکانه یعنی عبد یزید بود، و در نقل الدر المنثور مربوط به خود رکانه آمده؟ جواب این سؤال این است که اولاً من در الدر المنثور در تفسیر آیه مورد بحث و آیه سوره طلاق چنین نقلی نیافتم، و تنها همان روایت ابی داود آمده،

و ثانیاً اگر در جای دیگر در الدر المنثور نقل شده علت اینکه قصه را مربوط به رکانه دانسته به احتمال قوی این است که وی بعد از نقل روایت قبلی گفته است: این روایت صحیح نیست، چون عبد یزید اسلام را درک نکرده، و قبل از اسلام فوت کرده بود. سؤال دوم این است که: چطور الدر المنثور بعد از نقل حدیث، مسئله طلاق در پاکی را نتیجه آن دانسته، و به آیه **(فطلقوهن لعدتهن)**، استشهاد کرده؟ جوابش این است که به حکم روایات شیعه و سنی، طلاق سنت که آیه نامبرده ناظر به آن است، آن طلاقی است که شرائط صحت را داشته باشد و یکی از این شرائط این است که شوهر طلاق را در طهری واقع سازد که در آن پاکی با وی جماع نکرده باشد (پایان سخن مترجم).

مؤلف: این معنا در روایات دیگر نیز آمده، و بحث در اینکه عمر به چه مجوزی سه طلاقه را در یک مجلس اجازه داده است، نظیر آن بحثی است که در مسئله متعه حج گذشت.

بعضی از مفسرین و یا فقها در باره واقع نشدن سه طلاق در یک مجلس استدلال کرده اند به آیه الطلاق مرتان و گفته اند که دو نوبت و سه نوبت طلاق بر طلاق در یک مجلس که بگوئی: (من تو را سه طلاقه کردم)، صادق نیست، همچنانکه همین صادق نبودن در مورد لعان (نفرین کردن) مورد اتفاق همه است، که باید هر یک از شوهر و زن چهار مرتبه خدا را شاهد بگیرند که تفصیلش در سوره نور در جلد 29 این کتاب خواهد آمد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله (او تسریح باحسان)، گفته در اینکه منظور از آن چیست دو قول است، یکی اینکه منظور، طلاق بار سوم است، دوم اینکه منظور این است که زن در حال عده را به حال خود بگذارند تا از عده در آید، نقل از سدی و ضحاک، و این معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است.

روایاتی در مورد طلاق خلع و مبارات

مولف: اخبار همانطور که ملاحظه می کنید در معنای جمله نامبرده مختلف است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله (ولا یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموهن شیئا الا ان یخافا الا یقیما حدود الله...)، از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: طلاق (خلع) این نیست که زن را آنقدر شکنجه دهی تا بگوید مهرم حلال و جانم آزاد، بلکه این در وقتی است که زن بگوید هیچ سوگندی که برای تو می خورم راست نمی گویم، و به آن وفا نمی کنم، و از این به بعد بدون اجازه ات از خانه بیرون می روم، و مرد اجنبی را به بسترت راه می دهم، و از جنابتی که از جماع تو حاصل شود غسل نمی کنم، و یا بگوید هیچ امری را از تو اطاعت نمی کنم، تا طلاقم دهی،

اگر این را گفت، آن وقت بر شوهر حلال می شود آنچه مهر به او داده، پس بگیرد، و یا علاوه بر آن مقداری هم از مال زن را که زن قادر بر آن است طلب کند، و با رضایت طرفین در طهری که با او جماع نکرده طلاقش دهد، در حالی که شهود هم حاضر باشند، در چنین شرایطی طلاق بائن خواهد بود، هر چند که یک طلاق است، و دیگر شوهر نمی تواند در عده رجوع کند، و بعد از عده، او هم مانند سایرین یک خواستگار است، اگر زن راضی شد دوباره خود را به عقد او در می آورد، و اگر خواست در نمی آورد، پس اگر خود را به عقد او در آورد، نزد شوهر دو طلاق دیگر محل دارد، و جا دارد که شوهر بر زن شرط کند، آن شرطی را که صاحب مبارات می کند.

مترجم : (فرق طلاق مبارات با طلاق خلع این است که در طلاق خلع تنها زن طالب جدائی است ، و به همین جهت مرد می تواند هم مهری را که داده پس بگیرد، و هم چیزی از مال زن را مطالبه نموده بگوید: اگر فلان چیز را به من بدهی طلاق می دهم ، ولی در طلاق مبارات هر دو طالب جدائی هستند، و به همین جهت شوهر نمی تواند علاوه بر پس گرفتن مهر چیز دیگری را طلب کند).

در مبارات ، مرد شرط می کند که اگر دوباره ، به مهریه ات برگردی و آنرا طلب کنی من هم به همسری تو برمی گردم .
و یا بگوید اگر تو چیزی از آنچه را که به من داده ای در خواست کنی من هم به همسری تو بر می گردم .

و نیز فرمود: طلاق خلع و مبارات و تخیر تنها و تنها در حال پاکی بدون جماع ، و با شهادت دو نفر شاهد عادل صحیح است ، و زنی که به خلع مطلقه شده اگر شوهر دیگری اختیار کند و از او هم طلاق بگیرد بر شوهر اول حلال است که با وی ازدواج کند.

و نیز فرمود: مردی که زنش را به طلاق خلع یا مبارات طلاق داده نمی تواند در عده رجوع کند، مگر اینکه زن پشیمان شود، آن وقت می تواند آنچه گرفته به او برگرداند و رجوع کند.

مترجم : (در این حدیث کلمه تخیر آمده بود که لازم است معنا شود، بعد از آنکه آیه شریفه **(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَازِوَاجِكُمْ...)** نازل شد رسول خدا ﷺ همسران خود را در ماندن در همسری آنجناب و طلاق خود دادن و رفتن مخیر کرد، برادران اهل سنت به اتفاق به این آیه استناد کرده اند که شوهر می تواند زن خود را مخیر کنید،

و همینکه گفت تو مخیری ، اگر زن هم راضی بوده ، در حقیقت طلاق واقع شده ، ولی مذهب امامیه این است که این حکم مخصوص رسول خدا ﷺ است ، و روایت بالا هر چند از امام صادق (ع) است ، لیکن به خاطر معارضه و مخالفتش با روایاتی دیگر مورد قبول و عمل قرار نگرفته است).

معنای خلع از زبان امام باقر (علیه السلام) و بیان اولین خلعی که در اسلام واقع شده است

و در فقیه از امام باقر (ع) روایت کرده که فرمود: آنگاه که زن به شوهرش صریح ؛ بگوید: (دیگر هیچ دستوری را از تو اطاعت نمی کنم) حال چه اینکه توضیح هم بدهد و چه ندهد برای مرد حلال است با گرفتن چیزی از او، طلاقش دهد، و اگر چیزی گرفت دیگر نمی تواند در عده رجوع کند.

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد از سهل بن ابی حثمه روایت آورده که گفت : حبیبه دختر سهل زن ثابت بن قیس بن شماس بود، و از او بدش می آمد، چون مردی کوچک و زشت رو بود، به ناچار نزد رسول خدا ﷺ آمد، و عرضه داشت یا رسول الله من قدرت دیدن او را ندارم ، و اگر ترس از خدا نبود تف به روی او می انداختم حضرت فرمود: آیا حاضری آن باغچه ای که مهریه ات کرده به او برگردانی ؟ عرضه داشت : آری ، باغچه را برگردانید، و رسول خدا ﷺ بین آن دو جدائی انداخت ، و این اولین خلعی بود که در اسلام واقع شد.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (ع) روایت کرده که در تفسیر کلام خدا که فرموده : (تلك حدود الله فلا تعتدوها...) فرمود: خدای تعالی بر زناکار غضب کرده صد تازیانه برای کیفر او معین کرد، بنابراین هر کس که بر زناکار خشم

بگیرد و بیش از صد تازیانه بزند من نزد خدا از او بیزارم ، خدای تعالی هم فرموده : **(تلك حدود الله فلا تعتدوها)**.

معنای (عسیله) و روایت معروف به آن که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم واقع شده است

و در کتاب کافی از ابی بصیر روایت کرده است که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آن چه زنی است که دیگر برای شوهرش حلال نیست تا آنکه شوهری دیگر کند؟ فرمود: زنی است که شوهرش او را طلاق دهد، بعد رجوع کند و بار دوم طلاقش دهد و باز رجوع کند، و سپس بار سوم طلاق دهد، اینجا است که دیگر برای شوهرش حلال نیست ، تا آنکه شوهری دیگر کند و آن شوهر شیرینی و عسیله جماع او را بچشد.

مولف : کلمه (عسیله) به معنای جماع است ، در صحاح گفته : در جماع ، عسیله است . یعنی لذتی است که تشبیه به عسل شده ،

و اگر (های) تصغیر در آخرش آورده اند برای این است که عسل غالباً مونث استعمال می شود، بعضی هم گفته اند برای این است که هاء نامبرده بر یک قطعه از عسل دلالت کند همچنانکه وقتی می خواهند یک تکه طلا را نام ببرند می گویند: ذهبه ، این بود گفتار صاحب صحاح .

و در اینکه امام فرمود: (و عسیله او را بچشد) اقتباسی از کلام رسول خدا ﷺ شده که در داستان مردی به نام رفاعه فرمود: **(لا حتى تذوق عسیله و یذوق عسیلتک)**، و داستان وی چنین بود: در تفسیر الدر المنثور از بزاز و طبرانی و بیهقی روایت آمده که رفاعه بن سموال همسرش را طلاق داد، همسرش خدمت رسول خدا ﷺ رسید و عرضه داشت : یا رسول الله عبد الرحمان با من ازدواج کرده ولی با او نیست مگر چیزی مثل این (و اشاره کرد به

رشته ای از جامه اش)، رسول خدا ﷺ جوابش را نداد، و او هم چنان تکرار کرد تا آنکه رسول خدا ﷺ فرمود: به نظرم می خواهی دوباره به همسری رفاعه برگردی؟ نه، ممکن نیست مگر بعد از آنکه تو عسیله او را بچشی و او عسیله تو را بچشد.

مؤلف: این روایت از روایات معروف است، جمع کثیری از صاحبان صحاح و غیر ایشان از اهل سنت نیز آن را نقل کرده اند، و بعضی از محدثین شیعه، نیز هر چند الفاظ آن مختلف نقل شده، لیکن بیشتر نقل ها مشتمل بر جمله نامبرده است.

عقل متعه در محلل شدن کافی نیست

و در تهذیب از امام صادق (ع) روایت آمده که در باره متعه سؤال شد که آیا عقد متعه هم در محلل شدن کافی است یا حتما باید عقد دائم باشد؟ فرمود: نه، کافی نیست، برای اینکه خدای تعالی در آیه شریفه (فان طلقها فلا تحل له حتی تنکح زوجا غیره، فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا)، می فرماید اگر شوهر دوم که در حقیقت محلل است او را طلاق داد آنگاه شوهر اول می تواند با او ازدواج کند، و در متعه طلاق نیست.

و نیز در همان کتاب از محمد بن مضارب روایت شده که گفت: از حضرت رضا (ع) پرسید: آیا مرد خواجه هم محلل می شود؟ فرمود: نه و در تفسیر قمی در ذیل آیه: (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن... ولا تمسکوهن ضارا لتعتدا...) می گوید: امام (ع) فرمود وقتی طلاقش داد دیگر نمی تواند به او برگردد مگر آنکه آنچه را که گرفته برگرداند.

و در کتاب فقیه از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: برای مرد شایسته نیست که همسرش را طلاق بدهد و دوباره رجوع کند، در حالی که

احتیاجی به او نداشته باشد، و آنگاه دوباره طلاقش دهد، چون این ضرری است که خدای عزوجل از آن نهی فرموده ، مگر اینکه در رجوعش بنای نگهداری از او داشته باشد.

و تفسیر عیاشی در ذیل جمله : (ولا تتخذوا آیات الله هزوا...) از عمرو بن جمیع و او بدون ذکر سند از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: و کسی که از این امت قرآن بخواند و داخل آتش دوزخ شود از آنهائی است که آیات خدا را به مسخره گرفته است .

دو روایت در شأن نزول آیه (فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن).

و در صحیح بخاری در ذیل آیه : (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ...) آمده که خواهر معقل بن یسار از شوهرش طلاق گرفت ، و شوهرش در عده وی رجوع نکرد، تا از عده در آمد، بعدا خواستگاریش کرد، ولی معقل نمی پذیرفت پس این آیه در موردش نازل گردید: (فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن).

مولف : در تفسیر الدر المنثور این حدیث را از او و از عده ای از صاحبان صحاح از قبیل نسائی و ابن ماجه و ترمذی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده است .

و نیز در تفسیر الدر المنثور، از سدی روایت آمده که گفت : آیه نامبرده در شان جابر بن عبدالله انصاری نازل شده ، او دختر عمویی داشت که شوهرش طلاقش داد، و با اینکه عده اش تمام شده بود می خواست رجوع کند جابر جلوگیری می کرد و می گفت تو دختر عموی ما را طلاق داده ای دوباره می خواهی با او ازدواج کنی ؟ و خود آن زن علاقمند به شوهرش بود، این آیه نازل شد که چرا از ازدواج زنان جلوگیری می کنید.

مؤلف: برادر و پسر عمو بنابر مذهب ائمه اهل بیت، ولایتی نسبت به خواهر و دختر عمو ندارند، بنابراین اگر مسلم بگیریم که یکی از دو روایت بالا درست است، و آیه درباره منع معقل و یا جابر نازل شده، قهرا باید بگوئیم نهی در آن نه در مقام تحدید کردن ولایت است، و نه جعل حکمی وضعی، بلکه فقط می خواهد ارشاد کند به اینکه مانع شدن از اینکه زن و شوهری دوباره به هم برگردند عمل زشتی است، و یا اگر در مقام بیان حکم تکلیفی باشد می خواهد کراهت و یا حرمت تکلیفی این عمل را برساند حال این عمل چه از ناحیه برادر و یا پسر عمو باشد، و چه از ناحیه بیگانه.

مترجم: در فقه شیعه و سنی این مسئله مورد اختلاف است که آیا برادر ولایتی نسبت به ازدواج خواهر دارد یا خیر، ابو حنیفه و شافعی در یک قولش و نیز مالک قائل به ولایت شده اند، و شیعه قائل به این است که ولایت ندارد، چون دلیلی بر آن نیست.

روایاتی در باره شیر دادن به فرزند و احکام آن

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : **(و الوالدات یرضعن اولادهن...)** از امام صادق روایت آمده که این آیه را تلاوت کرد، سپس فرمود: فرزند، مادام که شیر می خورد متعلق به پدر و مادر است ، و هر دو بالسویه با فرزندشان مرتبطند، ولی همینکه از شیر گرفته شد پدر از مادر و بستگان وی به او نزدیکتر و سزاوارتر است ، و اگر پدر، زنی را پیدا کند که با روزی چهار درهم او را شیر بدهد، و مادر گفت من پنج درهم می گیرم ، پدر قانونا می تواند فرزند را از همسرش بگیرد، و به دایه بدهد، لیکن این عمل اخلاقا درست نیست ، و نوعی اجبار و خشونت نسبت به فرزند است ، و او را در دامن مادرش باقی گذاشتن به لطف و مهربانی و مدارا نزدیک است .

و نیز در همان کتاب و از همان جناب روایت آورده که در ذیل جمله **(لا تضار والده بولدها...)** فرمود: بسیار اتفاق می افتاد که زن هنگام جماع ، دست رد به سینه شوهر می زد، و می گفت می ترسم حامله شوم ، با اینکه من بچه دار هستم ، و چه بسا می شد که شوهر از جماع خودداری می کرد و می گفت می ترسم حامله شوی و دختر آوری ، و من مبتلا به کشتن وی شوم ، و لذا در اسلام خدای تعالی نهی کرد از اینکه مرد موجب زیان زن گردد و یا زن باعث ضرر مرد شود.

و نیز در همان کتاب از امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله **(و علی الوارث مثل ذلك)** فرمود: منظور خرج است ، اگر شوهر در همین ایام از دنیا برود نفقه زن مطلقه اش را باید ورثه او بدهند.

و نیز در همان کتاب از امام صادق (ع) روایت کرده که در معنای همین جمله فرمود: وارث هم مانند خود متوفی نباید زن مطلقه را آزار دهد، مثلاً بگوید نمی گذارم بچه اش به دیدنش برود، و زن مطلقه هم وارث را نباید آزار دهد، مثلاً اگر ورثه چیزی نزد او دارند از دادنش مضایقه نکند، و ورثه نباید بر آن کودک سخت بگیرند.

باز در کافی از حماد، از امام صادق (ع) روایت آمده که فرمود: بعد از فطام دیگر رضاعی نیست، می گوید: پرسیدم فدایت شوم فطام چیست؟ فرمود: حولین - دو سال شیرخوارگی - که خداوند فرموده است. مولف: اینکه امام کلمه (حولین) را در جواب آورده خواسته است که عبارت آیه را حکایت کرده باشد، و به همین جهت فرمود: آن حولین که خدا فرموده و گرنه فطام به معنای از شیر گرفتن است.

و در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق در کتاب مصنف و ابن عدی از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت، رسول خدا فرمود: بعد از حلم (رسیدن به حد بلوغ) دیگر یتیمی باقی نمی ماند، یعنی وقتی طفل یتیم به حد بلوغ رسید دیگر مشمول احکام خاص یتیمان نیست.

آنچه در اسلام حکم سلبی و یا عدم صحت و عدم اعتبار بر آن بار شده است

و نیز فرمود: بعد از فصال دیگر رضاعی نیست، یعنی بعد از دو سال دیگر نباید طفل را شیر داد.

و نیز فرمود: سکوت از روز تا به شب در اسلام نیست (و این خود نوعی روزه بود که از صبح تا به شب سکوت کنند).

و باز فرمود: وصال در روزه نیست ، یعنی دو شبانه روز یا بیشتر روزه یکسره مشروع نیست ، و هیچ نذری در معصیت نیست ، و هیچ نفقه ای در معصیت نیست ، اگر کسی که نفقه اش بر مسلمان واجب است از مسلمان بخواهد که خرج شرابش را هم بدهد، بر مسلمان واجب نیست اینگونه مخارج را بپردازد، و هیچ سوگندی در قطع رحم معتبر و واجب الوفاء نیست ، و هیچ کس حق ندارد هنگام ضعف اسلام ، بعد از آنکه خدا هجرت به سرزمین های اسلام را واجب کرده در سرزمین های کفر سکونت اختیار کند، و هیچ کس حق ندارد هنگام قدرت اسلام و فتح و پیروزی مسلمین به جائیکه اسلام در آنجا ضعیف است هجرت کند، و هیچ سوگندی که بین زن و شوهر خورده می شود واجب الوفاء نیست ، و نه بین فرزند با پدرش و نه بین برده با مالکش ، و هیچ طلاق قبل از نکاح معتبر نیست ، و هیچگونه آزادی ای قبل از مالک شدن ، بر برده صحیح نیست .

و در تفسیر عیاشی از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی آیه شریفه : **(وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَیَذَرُونَ ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعه اشهر و عشرا)** نازل شد،

زنان شروع کردند به بگو مگوی با رسول خدا ﷺ که : ما نمی توانیم چهار ماه و ده روز صبر کنیم ، حضرت به ایشان فرمود: در جاهلیت وقتی یکی از شما شوهرش می مرد مدفوع شتری می گرفت و پشت سر خود می انداخت ، و بعد از مرگ شوهر خود، در پرده می نشست تا درست یک سال بگذرد، آن وقت در مثل همان روز آن مدفوع را بر می داشت و می سائید و به چشم خود سرمه می کرد، و آنگاه شوهر می گرفت حالا چطور شده که در برابر چهار ماه و ده روز که حکم خداست نمی توانید صبر کنید؟.

روایاتی راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده

و در تہذیب از امام باقر (علیہ السلام) روایت آورده کہ فرمود: در تمامی اقسام نکاح ، وقتی شوہر می میرد بر زن واجب است کہ چہار ماہ و دہ روز عده نگہدارد، چہ عقد دائم باشد و چہ متعہ و چہ ملکیت ، و آن زن چہ آزاد باشد و چہ کنیز .

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیہ السلام) روایت کردہ کہ گفت : بحضورش عرضہ داشتم : فدایت شوم چطور شد کہ عده زن مطلقہ ، سہ حیض و یا سہ ماہ شد، و عده زن شوہر مرده چہار ماہ و دہ روز؟ فرمود: اما سہ حیض مطلقہ برای این بود کہ رحم وی از فرزند استبراء شود، و معلوم گردد کہ از شوہرش حاملہ نیست ، چون درست است کہ زن حاملہ ہم ممکن است حیض ببیند، اما ممکن نیست سہ ماہ پشت سر ہم حیض شود، و اگر حیض شود معلوم می گردد کہ حاملہ نیست .

و اما عده زن شوہر مرده ، از این رو چہار ماہ و دہ روز شد کہ : خدای تعالی یک جا بہ نفع زن حکم کردہ ، و در جای دیگر بہ نفع مرد، بہ ضرر زن حکم نمودہ است تا در مسالہ ایلاء رعایت عدالت شدہ باشد، کہ شوہر بہ منظور اذیت و ضرر رساندن بہ زن سوگند می خورد کہ تا ابد با او نزدیکی نکند، خدای تعالی بہ نفع زن (ابد) را محدود بہ چہار ماہ کردہ ، و فرمودہ : **(لَلَّذِينَ يُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبِصَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ)**، در نتیجہ ہرگز برای ہیچ مردی جائز نیست کہ بیش از چہار ماہ زن خود را معطل کند، چون خدای تعالی کہ خالق زنان است می داند منتہی صبر زنان در دوری از مردان چہار ماہ است ، و جای دیگر بہ ضرر او حکم کردہ ، چون بہ او دستور دادہ کہ ہر گاہ شوہرش فوت کرد، چہار ماہ و دہ روز عده نگہدارد، پس در عده وفات همان را از او گرفتہ

که در مساله ایلاء به او داده است ، و از شوهرش هم همان را در ایلاء گرفته که در هنگام مرگش به او داده است .

مؤلف : این معنا از حضرت رضا و حضرت هادی (علیه السلام) نیز به طرقی دیگر نقل شده است .

روایاتی در باره آیه (و لا جناح علیکم ان ...) و موردی که بر پرداخت نصف مهر بر مرد واجب می شود

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (ولا جناح علیکم ان تطلقتم النساء...) فرمود: هرگاه مرد قبل از وطی همسرش او را طلاق دهد نصف مهرش را باید بدهد، و اگر همه را داده نصف آن را پس می گیرد و اگر اصلاً مهریه ای برایش معین نکرده به خوبی و خوشی و رعایت اینکه عمل پسندیده ای باید انجام دهد چیزی به او بدهد، آنکه توانگر است به قدر توانش ، و آنهم که فقیر است به قدر توانائی خود، و چنین مطلقه ای عده ندارد، می تواند در همان ساعت شوهر کند.

و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که درباره مردی که زنش را قبل از وطی طلاق داده فرموده است : بر عهده او است که نصف مهرش را بدهد البته در صورتی که مهری برایش معین کرده باشد، و اگر معین نکرده ، باید نصف مهریه ای را که معمولاً برای چنان زنی معین می کنند بدهد (مهر المثل).

مؤلف : در این روایت جمله متاع بمعروف در آیه شریفه تفسیر شده است . و در کتاب کافی و تهذیب و تفسیر عیاشی و غیر آنها از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله : (الَّذی بیده عقدہ النکاح)، روایاتی آمده که فرمودند: منظور از ولی ، دختر و پسر است ، که با ولایتی که نسبت به آنان

داشتند بین آن دو ازدواج برقرار کردند، با همان ولایت می توانند از گرفتن نصف مهر صرف نظر کنند.

مؤلف: روایات در این باب بسیار است، و در بعضی از روایات وارده، از طرق اهل سنت و جماعت، از رسول خدا ﷺ و علی (علیه السلام) آمده که فرموده اند: تنها شوهر است که اختیار نکاح به دست اوست.

مترجم: در نتیجه، و بنابراین روایات، معنای آیه چنین می شود که چنین زنانی، نصف مهر می برند، مگر آنکه به شوهران ببخشند، و یا شوهر آن نصف دیگر را ببخشد و پس نگیرد.

مراد از (صلوة وسطی) در (حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی)

و در کافی و فقیه و تفسیر عیاشی و قمی در ذیل آیه شریفه (حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی...) به طرق بسیاری از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمودند: منظور از صلوة وسطی، نماز ظهر است.

مؤلف: این معنا از ائمه اهل بیت در روایاتی که از ایشان نقل شده به کلمه واحد آمده است، و بین روایات ائمه، هیچ اختلافی دیده نمی شود، بله، در بعضی از آنها آمده است که منظور از آن نماز جمعه است ولی چیزی که هست اینکه: از همانها نیز استفاده می شود که ظهر و جمعه را یک نوع گرفته اند، و عبارت از نماز نیمه روز که در جمعه به صورتی و در غیر جمعه به صورتی دیگر خوانده می شود دانسته اند، نه اینکه مانند نماز صبح و ظهر دو نوع نماز و مربوط به دو وقت باشد، همچنانکه این معنا در کافی و تفسیر عیاشی از زراره از امام باقر (علیه السلام) آمده و عبارت روایت کافی چنین است:

خدای تعالی فرموده: (حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی)، و منظور از نماز وسطی نماز ظهر است، یعنی اولین نمازی که رسول خدا ﷺ خواند، که

از دو جهت وسطی نامیده شده ، یکی از این جهت که درست در وسط روز خوانده می شود و دوم اینکه ، بین نماز صبح که اول روز است ، و نماز عصر که اواخر روز است قرار دارد.

آنگاه فرمود: این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا ﷺ در سفر بود و در سفر در رکعت دوم قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر (غیر سفر) به همان حال باقی گذاشت ، و برای شخص مقیم و غیر مسافر دو رکعت دیگر اضافه کرد، و همین دو رکعت اضافی ظهر را در روز جمعه به خاطر دو خطبه ای که در نماز جمعه واجب است ، و نیز برای اینکه باید آن دو خطبه را امام بخواند از نماز ظهر روز جمعه برداشت ، از این جهت کسی که ظهر جمعه ، نماز را بدون جماعت بخواند، باید مانند روزهای دیگر چهار رکعت بخواند...

و این روایت بطوری که ملاحظه می کنید ظهر و جمعه را یک نماز دانسته و حکم می کند به اینکه هر دو نماز وسطی هستند، ولی بیشتر این روایات سندهایشان از وسط بریده است ، بعضی هم که سندش تمام است متن آن خالی از تشویش و اضطراب نیست ، مانند همین روایت کافی که از یک طرف می گوید در نماز ظهر قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر به همان حال گذاشت .

و از طرف دیگر می گوید: برای شخص مقیم دو رکعت دیگر اضافه کرد، به اینکه حضری هم مقیم است ، و باید چهار رکعت نماز بخواند، از همه اینها گذشته اصلاً انطباق روایات بر آیه شریفه واضح نیست ، و خدا می داند.

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد و ابن منیع و نسائی و ابن جریر و شاشی و ضیاء همگی از طریق زبرقان روایت کرده اند که جمعی از قریش

نشسته بودند که زید بن ثابت از کنارشان رد شد، دو جوان را نزدش فرستادند تا از وی معنای صلات وسطی را بپرسند.

زید گفت: نماز ظهر است. دو جوان برگشتند و نزد اسامة بن زید شده و از او پرسیدند، او هم گفت: نماز ظهر است، چون رسول خدا ﷺ در هجیر مشغول نماز بود و به جز یک صف و دو صف با او نبودند، مردم مشغول گفتگو و معامله شائن بودند، و به همین جهت این آیه نازل شد که:

(حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطی و قوموا لله قانتین)، به دنبال نزول آیه رسول خدا ﷺ فرمود مردمی که در هنگام نماز مشغول گفتگو و معامله بودند، یا اینکه از این عمل خود دست بر می دارند و یا آنکه خانه هایشان را آتش می زنم.

اقوال مفسرین در تفسیر صلاة وسطی مختلف است

مؤلف: این شائن نزول از زید بن ثابت و غیر از او به طرق دیگری روایت شده است و خواننده باید توجه داشته باشد که اقوال مفسرین در تفسیر صلات وسطی مختلف است و بیشتر اختلافشان ناشی از اختلافی است که در روایات قوم است، در نتیجه یکی گفته: نماز صبح است، و آن را از علی (ع) و از بعضی صحابه نقل کرده اند، و بعضی گفته اند: نماز ظهر است و آن را از رسول خدا ﷺ و از عده ای از صحابه نقل کرده اند جمعی گفته اند: نماز عصر است و آن را باز به رسول خدا ﷺ و جمعی از صحابه نسبت داده اند، و سیوطی در الدر المنثور نزدیک به پنجاه و چند روایت بر طبق این نسبت آورده، بعضی دیگر گفته اند: نماز مغرب است، بعضی گفته اند: صلات وسطی در بین همه نمازها نامعلوم است، همچنانکه شب قدر در بین شب ها نامعلوم است، و بر

طبق گفته خود، روایاتی از صحابه آورده اند، بعضی هم گفته اند: نماز عشاء است، و بعضی آن را نماز جمعه دانسته اند.

و در مجمع البیان در تفسیر جمله: **(و قوموا لله قانتین)**، می گوید: قنوت به معنای دعا کردن در نماز و به حال ایستاده است، و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده است.

مؤلف: این مطلب از بعضی صحابه نیز نقل شده است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله نامبرده فرمود: منظور این است که انسان نسبت به نمازش اهتمام بورزد، و بر اوقات آن محافظت کند، و خلاصه هیچ کار دیگری، او را در نماز مشغول نسازد.

روایاتی در ارتباط با آیه (فرجالا او رکبانا...) و نماز خوف

مؤلف: خواننده متوجه است که منافاتی میان این دو روایت نیست .
و در کافی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل جمله: (فرجالا او رکبانا...) روایت کرده که فرمود: این در وقتی است که از درنده یا دزد بترسد، که در حال راه رفتن و دویدن بعد از تکبیر به جای رکوع و سجود اشاره می کند.
و در فقیه از همان جناب روایت آورده که درباره نماز (زحف) (جنگ) فرمود: عبارت است از تکبیر و تهلیل و تسبیح و دیگر هیچ، آنگاه این آیه را تلاوت کردند.

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت آورده که فرمود: اگر در سرزمین هولناکی واقع شدی و ترسیدی که دزدی و یا درنده ای به تو حمله ور شود، نماز واجب خود را می توانی بالای مرکب بخوانی .
و باز در همان کتاب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که از دزدان راه ترس دارد، بر بالای مرکبش نماز را می خواند، و برای رکوع و سجده اش اشاره می کند.

مؤلف: روایات در این معانی بسیار زیاد است .
و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از آن جناب از این کلام خدا پرسیدم که می فرماید: (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَا زَوَاجَهُمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ اخْرَاجٍ)، فرمود: حکم این آیه که می فرماید: خرجی یک سال همسر را باید وصیت کرد، نسخ شده، پرسیدم: جریان چگونه بوده است؟ فرمود: قرار این بود که هرگاه مردی از دنیا رفت نخست از اصل مالش خرجی یک سال همسر و یا همسرانش را جدا بر می داشتند، و دیگر به

ایشان ارث نمی دادند ولی آیه ای که هشت یک مال را برای زن بچه دار و چهار یک مال را برای زنی که شوهرش بچه ندارد، ارث معین کرده این آیه را نسخ کرد، و بعد از آن اگر خرجی زن را بدهند به حساب ارث او می دهند.

و نیز در همان کتاب از معاویه بن عمار روایت کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: **(وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ...)**، فرمود: این آیه به وسیله آیه تربص چهار ماه و ده روز و نیز به وسیله آیه میراث نسخ شده است .

مترجم: معنای نسخ شدن آن به وسیله آیه میراث روشن شد، و اما نسخ شدنش به وسیله آیه عده وفات برای این است که آیه مورد بحث مشتمل بر دو چیز بود، یکی همان که، خرجی یک سال را از مال شوهر می برد، دوم اینکه، در مدت یک سال از خانه شوهر بیرون نمی رود، و اگر رفت خرجی یک سال را به او نمی دهند، آیه، عده وفات را می گوید که زن تنها چهار ماه و ده روز از شوهر کردن خودداری می کند.

و در کتاب کافی و تفسیر عیاشی آمده، که شخصی از امام صادق (ع) سؤال کرد مردی که زنش را طلاق داده، آیا باید چیزی از مال به او بدهد؟ فرمود بله، مگر آن مرد دوست نمی دارد از نیکوکاران باشد، مگر نمی خواهد از پرهیزکاران باشد؟!.

بحث علمی

بحث علمی (پیرامون زن ، حقوق و شخصیت و موقعیت اجتماعی او از نظر اسلام و دیگر ملل مذاهب).

از آنجائی که قانونگذار قوانین اسلام ، خدای تعالی است همه می دانیم که اساس قوانینش (مانند قوانین بشری) بر پایه تجارب نیست ، که قانونی را وضع کند و بعد از مدتی به نواقص آن پی برده ناگزیر لغوش کند، بلکه اساس آن مصالح و مفاسد واقعی بشر است ، چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است ، لیکن به حکم تعرف الاشياء باضدادها، ما برای درک ارزش قوانین الهی چه بسا نیازمند باشیم به اینکه در احکام و قوانین و رسوم دائر در میان امتهای گذشته و حاضر تامل و دقت کنیم .

از سوی دیگر پیرامون سعادت انسانی بحث کنیم ، و به دست آوریم که به راستی سعادت واقعی بشر در چیست ؟، و آنگاه نتیجه این دو بررسی را با یکدیگر تطبیق کنیم تا ارزش قوانین اسلام و مذاهب و مسلک های اقوام و ملت های دیگر را به دست آوریم ، و روح زنده آن را در بین ارواح آن قوانین متمایز ببینیم ، و اصلا مراجعه به تواریخ ملل و سیر در آنها و بررسی خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر برای همین است که به قدر و منزلت اسلام پی ببریم ، نه اینکه احتمال می دهیم در اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و کاملتری هست و می خواهیم به جستجوی آن برخیزیم .

و به همین منظور مساله را از چند نقطه نظر مورد بحث قرار می دهیم .

1 - اینکه زن در اسلام چه هویتی دارد؟ و هویت زن را با هویت مرد

مقایسه کنیم .

2 - زن در نظر اسلام چه ارزش و موقعیتی در اجتماع دارد، تا معلوم کنیم
تأثیر زن در زندگی بشریت تا چه حد است؟.

3 - اینکه : در اسلام چه حقوق و احکامی برای زن تشریع شده است؟.

4 - تشریع آن احکام و قوانین بر چه پایه ای بوده است .

و همانطور که گفتیم برای روشن تر شدن بحث ناگزیریم آنچه را که تاریخ از
زندگی زن در قبل از اسلام ضبط کرده پیش بکشیم ، و در آن نظری بکنیم ،
بینیم اقوام قبل از اسلام و اقوام غیر مسلمان بعد از اسلام تا عصر حاضر چه
اقوام متمدن و چه عقب افتاده ، با زن چه معامله ای می کردند؟ و معلوم است
که بررسی تاریخی این مساله بطور کامل از گنجایش این کتاب بیرون است ،
ناگزیر شمه ای از تاریخ را از نظر می گذرانیم و می گذریم .

زندگی زن در ملت های عقب مانده

زندگی زن در ملت های عقب مانده

زندگی زن در امتهای قبائل وحشی ، از قبیل ساکنین آفریقا و استرالیا و
جزائر مسکون در اقیانوسیه و امریکای قدیم و غیر اینها نسبت به زندگی مردان
نظیر زندگی حیوانات اهلی بود، آن نظری که مردان نسبت به حیوانات اهلی
داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند، و به زنان با همان دید می نگریستند.
به این معنا که انسان به خاطر طبع استخدای که در او هست همانطور که
این معنا را حق خود می شمرد، که مالک گاو و گوسفند و شتر و سایر حیوانات
اهلی خود باشد، و در آن حیوانات هر نوع تصرفی که می خواهد بکند، و در هر
حاجتی که برایش پیش می آید به کار ببندد، از مو و کرک و گوشت و استخوان
و خون و پوست و شیر آن استفاده کند، و به همین منظور برای حیوان طویله می

ساخت ، و حفظش می کرد، و نر و ماده آنها را به هم می کشانید تا از نتایج آنها هم استفاده کند، بار خود را به پشت آنها می گذاشت ، و در کار شخم زمین و کوبیدن خرمن و شکار، آنها را به کار می گرفت ، و به طرق مختلف برای کارهای دیگر، که نمی توان شمرد، حیوانات را استخدام می کرد.

و این حیوانات بی زبان از بهره های زندگی و آنچه که دلهایشان آرزو می کرد از خوردنی و نوشیدنی و مسکن و جفت گیری و استراحت آن مقدار را دارا بودند که مالکش در اختیارش بگذارد، و انسان هم آن مقدار در اختیار حیوانات می گذاشت که مزاحم و منافی با اغراضش نباشد، او این حیوانات را تسخیر کرد، تا به زندگی او سود رساند، نه اینکه مزاحم زندگی او باشد.

و به همین جهت بسیار می شد که بهره کشی از آن زبان بسته ها، مستلزم رفتاری می شد که از نظر خود آن حیوانات بسیار ظالمانه بود، و اگر حیوان زبان می داشت و خودش ناظر در سرنوشت خود بود فریادش از این زورگوئی های عجیب بلند می شد، چه بسیار حیوانی که بدون داشتن هیچ جرمی مظلوم واقع می شد، و چه بسیار حیوان ستم کشی که از ظلم صاحبش به استغاثه در می آمد و امروز هم در می آید، و کسی نیست که به دادش برسد، و چه بسیار ستمکاری که بدون هیچ مانعی به ظلم خود ادامه می دهد، چه ب سیار حیواناتی که بدون داشتن هیچگونه استحقاق ، زندگی لذت بخشی دارند، و تنها به خاطر اینکه سگ خوش قواره ای است از کاخ ها و بهترین ماشین ها و بهترین غذاها برخوردار باشند، و فلان اسب فقط به خاطر اینکه نژاد خوبی دارد در ناز و نعمت بسر برده و در مساله تخم گیری از او استفاده کنند.

و بر عکس چه بسیار حیواناتی که بدون هیچ تقصیری، در سخت ترین شرایط زندگی کنند، و مانند الاغ باربر و اسب عزاری، دائما در زحمت و سختی باشند.

حیوان برای خودش هیچ حقی از حقوق زندگی ندارد، و در سایه حقوقی که صاحبش برای خودش قائل است زندگی می کند، اگر کسی پای سگی و یا اسبی را بشکند از این نظر تعقیب نمی شود که چرا حیوان بی زبان را آزدی، و حق او را پایمال ساختی؟، بلکه از این نظر تعقیب می شود که چرا به صاحب حیوان ضرر رساندی، و حیوان قیمتی او را از قیمت انداختی، همه اینها برای این است که انسان، زندگی و هستی حیوانات را دنباله رو زندگی خود و فرع هستی خود می داند، و ارزش جایگاه آنها را طفیلی ارزش وجودی خود می شمارد.

در این امت ها و قبائل زندگی زنان نیز در نظر مردان چنین زندگی یی بود، یعنی مردان زندگی زنان را پیرو زندگی خود می دانستند، و معتقد بودند که زنان برای خاطر مردان خلق شده اند، و بطور اجمال و سر بسته و بدون اینکه فکر کنند چه می گویند، می گفتند: هستی و وجود زنان و زندگیشان تابع هستی و زندگی مردان است، و عینا مانند حیوانات هیچ استقلالی در زندگی و هیچ حقی ندارند و زن، مادام که شوهر نکرده تحت سرپرستی و ولایت پدر است، و بعد از ازدواج تحت ولایت شوهر است، آن هم ولایت بدون قید و شرط و بدون حد و مرز.

در این امتها مرد می توانست زن خود را به هر کس که بخواهد بفروشد، و یا ببخشد و یا او را مانند یک کالا قرض دهد تا از او کام بگیرند، بچه دار شوند، یا به خدمت بگیرند و یا بهره هائی دیگر بکشند، و مرد حق داشت او را تنبیه و

مجازات کند، کتک بزند، زندان کند، و حتی به قتل برساند، و یا او را گرسنه و تشنه رها کند، حال او بمیرد یا زنده بماند، و نیز حق داشت او را مخصوصا در مواقع قحطی و یا جشن ها مانند گوسفند چاق بکشد، و گوشتش را بخورد، و آنچه را که از مال مربوط به زن بود، مال خودش می دانست ، حق زن را هم ، حق خود می شمرد، مخصوصا از جهت دادوستد و سایر معاملاتی که پیش می آمد خود را صاحب اختیار می دانست .

و بر زن لازم بود که از مرد (پدرش باشد یا شوهرش) در آنچه امر و دستور می دادند کورکورانه اطاعت کند، چه بخواهد و چه نخواهد و باز به عهده زن بود که امور خانه و اولاد و تمامی مایحتاج زندگی مرد را در خانه فراهم نماید، و باز به عهده او بود که حتی سخت ترین کارها را تحمل کند، بارهای سنگین را به دوش بکشد، گل کاری و امثال این کارها را بکند، و در قسمت حرفه و صنعت پست ترین حرفه را بپذیرد.

و این رفتار عجیب ، در بین بعضی از قبائل به حدی رسیده بود که وقتی یک زن حامله بچه خود را به دنیا می آورد بلافاصله باید دامن به کمر بزند و به کارهای خانه بپردازد. در حالیکه شوهرش با نداشتن هیچ کسالتی خود را به بیماری بزند، و در رختخواب بخوابد و زن بدبختش به پرستاری او بپردازد، اینها کلیاتی بود از حقوقی که زن در جامعه عقب مانده داشت ، و از بهره هائی که از زندگی اش می برد، که البته اهل هر قرن از قرنهای بربریت و وحشیگری و خصلت ها و خصوصیت های مخصوص به خود داشته ، سنت ها و آداب قومی با اختلاف عادات موروثیشان و اختلاف مناطق زندگی و جوی که بر آن زندگی احاطه داشت ، مختلف می شد که هرکس به کتب تاءلیف شده در این باب مراجعه کند، از آن عادات و رسوم آگاه می شود.

زندگی زن در امتهای پیشرفته قبل از اسلام

زندگی زن در ملت های متمدن قبل از اسلام

منظور ما از امتهای متمدن و پیشرفته آن روز، آن امت هایی است که تحت رسوم ملی و عادات محفوظ و موروثی زندگی می کرده اند بدون اینکه رسوم و عاداتشان مستند به کتابی یا مجلس قانونی باشد، مانند مردم چین و هند و مصر قدیم و ایران و نظائر اینها.

آنچه در این باب در بین تمامی این امتها مشترک بوده، این بود که زن در نظر این اقوام هیچگونه استقلال و حریت و آزادی نداشته، نه در اراده اش و نه در اعمالش، بلکه در همه شؤون زندگی اش تحت قیمومت و سرپرستی و ولایت بوده، هیچ کاری را از پیش خود منجز و قطعی نمی کرده، و حق مداخله در هیچ شانی از شؤون اجتماعی را نداشته است (نه در حکومت، نه در قضاوت، و نه در هیچ شانی دیگر).

حال ببینیم با نداشتن هیچ حقی از حقوق، چه وظائفی به عهده داشته است ؟
اولا تمامی آن وظائفی که به عهده مرد بوده به عهده او نیز بوده است، حتی کسب کردن و زراعت و هیزم شکنی و غیر آن، و ثانيا علاوه بر آن کارها، اداره امور خانه و فرزند هم به عهده او بوده، و نیز موظف بود که از مرد در آنچه می گوید و می خواهد اطاعت کند. البته زن در اینگونه اقوام، زندگی مرفه تری نسبت به اقوام غیر متمدن داشته است، چون اینان دیگر مانند آن اقوام به خود اجازه نمی دادند زنی را بکشند، و گوشتشان را بخورند، و بطور کلی از مالکیت محرومشان نمی دانستند، بلکه زن فی الجمله می توانست مالک باشد، مثلاً ارث ببرد، و اختیار ازدواج داشته باشد، گو اینکه ملکیت و اختیاراتش در اینگونه موارد هم، به استقلال خود او نبود.

در این جوامع مرد می توانست زنان متعدد بگیرد، بدون اینکه حد معینی داشته باشد، و می توانست هر یک از آنان را که دلش خواست طلاق دهد، و شوهر بعد از مرگ زنش می توانست بدون فاصله ، زن بگیرد، ولی زن بعد از مرگ شوهرش نمی توانست شوهر کند، و از معاشرت با دیگران در خارج منزل ، غالبا ممنوع بود.

و برای هر یک از این امت ها بر حسب اقتضای مناطق و اوضاع خاص به خود، احکام و رسوم خاصی بود، مثلا امتیاز طبقاتی که در ایران وجود داشت چه بسا باعث می شد زنان از طبقه بالا حق مداخله در ملک و حکومت و حتی رسیدن به سلطنت و امثال آن را داشته باشند، و یابوتوانند با محرم خود چون پسر و برادر ازدواج کنند، ولی دیگران که در طبقه پائین اجتماع بودند چنین حقی را نداشته باشند.

و مثلا در چین از آنجا که ازدواج نوعی خودفروشی و مملوکیت بود، و زن در این معامله خود را یکباره می فروخت ، قهرا دیگر معقول نبود که اختیارات یک زن ایرانی را داشته باشد، و همینطور هم بود یک زن چینی از ارث محروم بود، و حق آن را نداشت که با مردان و حتی با پسران خود سر یک سفره بنشیند، و مردان می توانستند دو نفری و یا چند نفری یک زن بگیرند، و در بهره گیری از او، و استفاده از کار او با هم شریک باشند، آن وقت اگر بچه دار می شد غالبا فرزند از آن مردی بود که کودک به او بیشتر شباهت داشت .

و مثلا در هند، از آنجائی که معتقد بودند زن پیر و مرد و مانند یکی از اعضای بدن او است دیگر معقول نبود که بعد از شوهر، ازدواج برای او حلال و مشروع باشد، بلکه تا ابد باید بی شوهر زندگی کند و بلکه اصلا نباید زنده بماند، چون گفتیم زن را به منزله عضوی از شوهر می دانستند، و در نتیجه

همانطور که بر حسب رسوم خود مردگان را می سوزانند، زن زنده را هم با شوهر مرده اش آتش می زدند، و یا اگر زمانی زنده می ماندند، در کمال ذلت و خواری زندگی می کردند.

زنان هند قدیم در ای ام حیض ، نجس و پلید بودند، و دوری کردن از آنان لازم بود، و حتی لباسهایشان و هر چیزی که با دست یا جای دیگر بدنشان تماس می گرفت ، نجس و خبیث بود.

و می توان وضع زنان در این امته را اینطور خلاصه کرد که : نه انسان بودند و نه حیوان ، بلکه برزخی بین این دو موجود به حساب می آمدند، به این معنا که از زن ، به عنوان یک انسان متوسط و ضعیف استفاده می کردند، انسانی که هیچگونه حقی ندارد، مگر اینکه به انسانهای دیگر در امور زندگی کمک کند، مثل فرزند صغیر که حد وسطی است بین حیوان و انسان کامل ، به سایر انسانها کمک می کند، اما خودش مستقلا حقی ندارد، و تحت سرپرستی و ولایت پدر یا سایر اولیای خویش است ، بله بین فرزند صغیر و زن ، این فرق بود که فرزند بعد از بلوغش از تحت سرپرستی خارج می شد، ولی زن تا ابد تحت سرپرستی دیگران بود.

زن در میان کلدانیان ، آشوریان ، رومیان و یونانیان قدیم

موقعیت زن در بین کلدانیان ، آشوریان ، رومیان و یونانیان قدیم امت هائی که تاکنون نام بردیم ، امت هایی بودند که بیشتر آداب و رسوم شان بر اساس اقتضاء منطقه و عادات موروثی و امثال آن بود، و ظاهرا به هیچ کتاب و قانونی تکیه نداشت ، در این میان امت هائی از قبیل کلدانیان و رومیان و یونانیان هستند که تحت سیطره قانون و یا کتاب هستند.

اما کلد و آشور، که قوانین (حامورابی) در آن حکومت می کرد، به حکم آن قوانین، زن را تابع همسرش دانسته و او را از استقلال محروم می دانستند. و نیز به حکم آن شریعت، زن نه در اراده اش استقلال داشت و نه در عمل، حتی اگر زن از شوهرش در امور معاشرت اطاعت نمی کرد و یا عملی را مستقلاً انجام می داد، مرد می توانست او را از خانه بیرون کرده، و یا زنی دیگر بگیرد، و بعد از آن حق داشت با او معامله یک برده را بکند، و اگر در تدبیر امور خانه اشتباهی می نمود مثلاً اسراف می کرد، شوهر می توانست شکایتش را نزد قاضی ببرد، و بعد از آنکه جرم او اثبات شد، او را در آب غرق کند.

و اما روم، که از قدیمی ترین امتهائی است که قوانین مدنی وضع کرده است، اولین باری که دست به وضع قانون زد، حدود چهار صد سال قبل از میلاد بود که به تدریج، در صدد تکمیل آن درآمد، و این قانون، نوعی استقلال به خانه داده، که در آن چهار دیواری دستورات سرپرست خانه واجب الاجراء است، و این سرپرست یا شوهر است و یا پدر فرزندان که نوعی ربوبیت و سرپرستی نسبت به اهل خانه دارد، و اهل خانه باید او را پیروستند، همانطور که خود او در کودکی پدران گذشته خود را که قبل از او تاسیس خانواده کردند می پرستید، و این سرپرست اختیار تام دارد، و اراده او در تمامی آنچه که می خواهد و به آن امر می کند نسبت به اهل خانه اش یعنی زنان و فرزندان نافذ و معتبر است، حتی اگر صلاح بداند که فلان زن و یا فلان فرزند باید کشته شود، باید بدون چون و چرا اطاعتش می کردند، و کسی نبود که با وی مخالفت کند.

و زنان خانه یعنی همسر و دختر و خواهر وضع بدتری نسبت به مردان و حتی پسران داشتند، با اینکه مردان و پسران هم تابع محض سرپرست خانه بودند، ولی زنان اصولاً جزء جامعه نبودند، و در نتیجه به شکایت آنها گوش

نمی دادند، و هیچ معامله ای از ایشان معتبر و نافذ نمی شد، و مداخله در امور اجتماعی به هیچ وجه از آنان صحیح نبود، ولی مردان خانه، یعنی اولاد ذکور و برادران سرپرست و حتی پسر خوانده ها (چون در آن روزها پسرخواندگی در میان رومیان و همچنین یونانیان و ایرانیان و اعراب معمول بوده) می توانستند با اجازه سرپرست مستقل شوند، و همه امور زندگی خود را اداره کنند.

زنان در روم قدیم جزء اعضای اصلی خانه و خانواده نبودند، خانواده را تنها مردان تشکیل می دادند، زنان تابع خانواده بودند، در نتیجه قرابت اجتماعی رسمی که مؤثر در مساله توارث و امثال آنست، مختص در بین مردان بود (مردان بودند که از یکدیگر ارث می بردند، و یا مثلاً شجره دودمانشان به وسیله ایشان حفظ می شد) و اما زنان نه در بین خود خویشاوندی (خواهری و دختری عمویی و غیره) داشتند، و نه در بین خود و مردان، حتی بین زن و شوهر خویشاوندی نبود، بین پسر با مادرش و بین خواهر و برادرش و بین دختر و پدرش ارتباط خویشاوندی که باعث توارث شود نبود.

بلکه تنها قرابت طبیعی (که باعث اتصال زن و مردی به هم و تولد فرزندی از آن دومی شد) وجود داشت، و بسا می شد که همین نبودن قرابت رسمی مجوز آن می شد که با محارم یکدیگر ازدواج کنند، و سرپرست خانه، که ولی همه دختران و زنان خانه بود، با دختر خود ازدواج کند، چون ولی دختر و سرپرست او بود همه رقم اختیاری در او داشت.

و سخن کوتاه اینکه در اجتماع خانواده، وجود زن در نظر رومیان وجودی طفیلی، و زندگیش تابع زندگی مردان بود، زمام زندگی و اراده اش به دست سرپرست خانه بود، که یا پدرش باشد اگر پدری در خانه بود، و یا همسرش اگر

در خانه کسی به نام همسر باشد، و یا مردی دیگر غیر آن دو، و سرپرست خانه هر کاری می خواست با او می کرد، و هر حکمی که دلش می خواست می راند. چه بسا می شد که او را می فروخت ، و یا به دیگران می بخشید، و یا برای کام گیری به دیگران قرض می داد، و چه بسا به جای حقی که باید پردازد (مثلا قرض یا مالیات) خواهر یا دخترش را در اختیار صاحب حق می گذاشت ، و چه بسا او را با کتک و حتی کشتن مجازات می کرد، تدبیر مال زنان نیز بدست مردان بود، هر چند که آن مال مهریه ای باشد که با ازدواج بدست آورده ، و یا با اذن ولی خود کسب کرده باشد، ارث را که گفتیم نداشت و از آن محروم بود، و اختیار ازدواج کردن دختر و زن به دست پدر و یا یکی از بزرگان قوم خود بود، طلاقش هم که به دست شوهر بود و... آری این بود وضع زن در روم .

و اما یونان ، وضع زن در آنجا و اصولا وضع به وجود آمدن خانواده و ربوبیت و سرپرستی خانواده ، نزدیک همان وضع روم بود. یعنی قوام و رکن اجتماع مدنی و همچنین اجتماع خانوادگی نزد آنان ، مردان بودند، و زنان تابع و طفیلی مردان به حساب می آمدند، و به همین جهت زن در اراده و در افعال خود استقلال نداشت ، بلکه تحت ولایت و سرپرستی مرد بود.

لیکن همه این اقوام ، در حقیقت قوانین خود را، خودشان نقض کردند، برای این که اگر برای زن استقلالی قائل نبودند، باید همه جا قائل نباشند، یعنی همانطوری که یک کودک نه در منافعش مستقل است و نه در جرائمش ، باید در مورد زنان نیز اینطور حکم می کردند که اگر در اراده و اعمالشان آنجا که مثلا می خواهند چیزی بخرند و یا بفروشند مستقل نیستند، در جرائمشان هم مستقل

نباشند، یعنی اگر کار خلافی کردند، نباید خودشان جریمه شوند، و یا شکنجه گردند، بلکه باید ولی و سرپرستان جریمه بپردازد.

ولی همانطور که گفتیم، این اقوام، طفیلی بودن زن را فقط در طرف منافعشان حکم می کردند، اگر کار نیکی می کردند پاداش آنها به کیسه سرپرست آنها می رفت و اما اگر کار بدی می کردند، خودشان شکنجه می شدند.

و این خود عینا یکی از شواهد و بلکه از دلایلی است که دلالت می کند بر اینکه در تمامی این قوانین زن را به این نظر که موجودی است ضعیف و جزئی است از اجتماع، اما جزئی ناتوان و محتاج به قیم، مورد توجه قرار ندادند، بلکه به این دید به او نگاه کرده اند که موجودی است مضر، و مانند میکروبی است که مزاج اجتماع را تباه می کند، و صحت آن را سلب می نماید، چیزی که هست می دیدند که اجتماع حاجت حیاتی و ضروری به این میکروب دارد، زیرا اگر زن نباشد نسل بشر باقی نمی ماند، لذا می گفتند: چاره ای نیست جز اینکه باید به شائن وی اعتنا کنیم و وبال امر او را به عهده بگیریم.

پس اگر جرمی و خیانتی کرد باید خودش عذاب آن را بچشد، و اما اگر کار نیکی کرد و سودی رسانید مردان از آن بهره مند شوند، و برای ایمنی از شرش نباید هیچگاه آزادش گذاشت، که هر کاری خواست بکند، عینا مانند یک دشمن نیرومندی که در جنگ شکست خورده باشد و او را اسیر گرفته باشند، مادام که زنده است باید مقهور و زیر دست باشد، اگر کار بدی کند شکنجه می شود، و اگر کار نیکی کند تشکر و تقدیر از او به عمل نمی آید.

و همینکه دیدید می گفتند که قوام اجتماع به وجود مردان است، باعث شد که معتقد شوند به اینکه اولاد حقیقی انسان، فرزندان پسر می باشند، و بقای

نسل به بقای پسران است ، (و اگر کسی فرزند پسر نداشته باشد و همه فرزنداناش دختر باشند، در حقیقت بلا عقب و اجاق کور است)، و همین اعتقاد منشا پیدایش عمل تبنی (فرزندگیری) شد، یعنی باعث آن شد که اشخاص بی پسر، پسر دیگری را فرزند خود بخوانند و ملحق به خود کنند، و تمامی آثار فرزند واقعی را در مورد او هم مترتب سازند، برای اینکه می گفتند خانه ای که در آن فرزند پسر نیست محکوم به ویرانی و نسل صاحب خانه محکوم به انقراض است ، لذا ناچار می شدند بچه های پسر دیگران را فرزند خود بخوانند، تا به خیال خودشان نسلشان منقرض نشود، و با اینکه می دانستند این فرزند خوانده ، فرزند دیگران است و از نسل دیگران آمده ، مع ذلک فرزند قانونی خود به حساب می آوردند، و به او ارث می دادند و از او ارث می بردند، و تمامی آثار فرزند صلبی را در مورد او مترتب و جاری می کردند.

و وقتی مردی از این اقوام یقین می کرد که عقیم است و هرگز بچه دار نمی شود، دست به دامن یکی از نزدیکان خود از قبیل : برادر و برادر زاده می شد، و او را به بستر همسر خود می برد تا با او جماع کند، و از این جماع فرزندی حاصل شده ، و او آن فرزند را فرزند خود بخواند و خاندان او باقی بماند.

مساله ازدواج و طلاق نیز در یونان و روم نزدیک به هم بود، در هر دو قوم تعدد زوجات جائز بود، اما در یونان اگر زن از یکی بیشتر می شد یکی از آن زنان ، زن قانونی و رسمی بود و بقیه غیر رسمی .

وضع زن در عرب و محیط زندگی عرب ،

(آن محیطی که قرآن در آن نازل شد)

وضع زن در عرب و محیط زندگی اعراب

عرب از همان زمانهای قدیم در شبه جزیره عربستان زندگی می کرد، سرزمینی بی آب و علف و خشک و سوزان ، و بیشتر سکنه این سرزمین ، از قبائل صحرائشین و دور از تمدن بودند، و زندگیشان با غارت و شبیخون ، اداره می شد، عرب از یک سو، یعنی از طرف شمال شرقی به ایران و از طرف شمال به روم و از ناحیه جنوب به شهرهای حبشه و از طرف غرب به مصر و سودان متصل بودند، و به همین جهت عمده رسومشان رسوم توحش بود، که در بین آن رسوم ، احياناً اثری از عادات روم و ایران و هند و مصر قدیم هم دیده می شد. عرب برای زن نه استقلالی در زندگی قائل بود و نه حرمت و شرافتی ، بلکه حرمتی که قائل بود برای بیت و خاندان بود، زنان در عرب ارث نمی بردند، و تعدد زوجات آن هم بدون حدی معین ، جائز بود، همچنانکه در یهود نیز چنین است ، و همچنین در مساله طلاق برای زن اختیاری قائل نبود، و دختران را زنده به گور می کرد، اولین قبیله ای که دست به چنین جنایتی زد، قبیله بنوتمیم بود، و به خاطر پیشامدی بود که در آن قبیله رخ داد، و آن این بود که با نعمان بن منذر جنگ کردند، و عده ای از دخترانشان اسیر شدند که داستانشان معروف است ، و از شدت خشم تصمیم گرفتند دختران خود را خود به قتل برسانند، و زنده دفن کنند و این رسم ناپسند به تدریج در قبائل دیگر عرب نیز معمول گردید، و عرب هرگاه دختری برایش متولد می شد به فال بد گرفته و داشتن چنین فرزندی را ننگ می دانست بطوری که قرآن می فرماید:

(یتواری من القوم من سوء ما بشر به)، یعنی پدر دختر از شنیدن خبر ولادت

دخترش خود را از مردم پنهان می کرد و بر عکس هر چه بیشتر دارای پسر می شد (هر چند پسر خوانده) خوشحال تر می گردید، و حتی بچه زن شوهرداری

را که با او زنا کرده بود، به خود ملحق می کرد و چه بسا اتفاق می افتاد که سران قوم و زورمندان، بر سر یک پسری که با مادرش زنا کرده بودند نزاع می کردند، و هر یک آن پسر را برای خود ادعا می نمودند.

البته از بعضی خانواده های عرب این رفتار هم سرزده، که به زنان و مخصوصا دختران خود در امر ازدواج استقلال داده، و رعایت رضایت و انتخاب خود او را کرده باشند، که این رفتار از عرب، شبیه همان عاداتی است که گفتیم در اشراف ایرانیان معمول بود، و خود یکی از آثار امتیاز طبقاتی در جامعه است.

و به هر حال رفتاری که عرب با زنان داشت، ترکیبی بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش، ندادن استقلال به زنان در حقوق، و شرکت ندادن آنان در امور اجتماعی از قبیل حکومت و جنگ و مساله ازدواج و اختیار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ایران و روم گرفته بودند، و کشتن آنان و زنده به گور کردن و شکنجه دادن را از اقوام بربری و وحشی اقتباس کرده بودند، پس محرومیت زنان عرب از مزایای زندگی مستند به تقدیس و پرستش رئیس خانه نبود، بلکه از باب غلبه قوی و استخدام ضعیف بود.

و اما مساله (پرستش) در بین عرب اینچنین بود که همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان) بت می پرستیدند، و عقائدی که درباره بت داشتند شبیه همان عقائدی است که صابئین در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چیزی که هست بت های عرب بر حسب اختلافی که قبائل در هواها و خواسته ها داشتند مختلف می شد، ستارگان و ملائکه (که به زعم ایشان دختران خدا هستند) را می پرستیدند و از ملائکه و ستاره صورت هایی در ذهن ترسیم نموده و بر طبق آن صورتهای مجسمه هائی می ساختند، که یا از سنگ بود و یا از چوب، و

هواها و افکار مختلفشان به آنجا رسید که قبیله بنی حنیفه بطوری که از ایشان نقل شده بتی از (خرما)، (کشک)، (روغن)، (آرد) و... درست کرده و سالها آن را می پرستیدند و آنگاه دچار قحطی شده و خدای خود را خوردند! شاعری در این زمینه چنین گفت :

اکلت حنیفة ربها زمن التقحم و المجاعة
لم یحذروا من ربهم سوء العواقب و التباعة

قبیله بنی حنیفه در قحطی و از گرسنگی پروردگار خود را خوردند و نه از پروردگار خود حذر کردند، و نه از سوء عاقبت این کار پروا نمودند!!

و بسا می شد که مدتی سنگی را می پرستیدند، اما آنگاه که به سنگ زیبایی می رسیدند سنگ اول را دور انداخته و دومی را برای خدائی بر می گزیدند، و اگر چیزی پیدا نمی کردند برای پرستش مقداری خاک جمع نموده و گوسفند شیردهی می آوردند و شیرش را روی آن خاک می دوشیدند، و از آن گل بتی می ساختند و بلا فاصله به دور همان بت ، طواف می کردند!

و زنان محرومیت و تیره بختی هائی که در این جوامع داشتند در دل و فکر آنان ضعفی ایجاد کرد، و این ضعف فکری اوهام و خرافات عجیب و غریبی در مورد حوادث و وقایع مختلف در آنان پدید آورد، که کتب تاریخی این خرافات و اوهام را ضبط کرده است .

و این بود خلاصه ای از احوال زن در مجتمع انسانی در ادوار مختلف قبل از اسلام ، و در عصر ظهور اسلام .

نتایجی که از آنچه گفته شد به دست می آید

همانطور که در اول بحث وعده داده بودیم ، تمامی سعی خود را در اختصار گوئی بکار بردیم ، و از همه آنچه که گفتیم ، چند نتیجه به دست می آید:

اول اینکه : بشر در آن دوران درباره زن دو طرز تفکر داشت ، یکی اینکه زن را انسانی در سطح حیوانات بی زبان می دانست ، و دیگر اینکه او را انسانی پست و ضعیف در انسانیت می پنداشت ، انسانی که مردان ، یعنی انسان های کامل در صورت آزادی او از شر و فسادش ایمن نیستند، و به همین جهت باید همیشه در قید تبعیت مردان بماند، و مردان اجازه ندهند که زنان آزادی و حریتی در زندگی خود کسب کنند، نظریه اول با سیره اقوام وحشی و نظریه دوم با روش اقوام متمدن آن روز مناسب تر است .

دوم اینکه : بشر قبل از اسلام نسبت به زن از نظر وضع اجتماعی نیز دو نوع طرز تفکر داشت ، بعضی از جوامع زن را خارج از افراد اجتماع انسانی می دانستند، و معتقد بودند زن جزء این هیکل ترکیب یافته از افراد نیست ، بلکه از شرایط زندگی او است ، شرایطی که بشر بی نیاز از آن نمی باشد، مانند خانه که از داشتن و پناه بردن در آن چاره ای ندارد، و بعضی دیگر معتقد بودند زن مانند اسیری است که به بردگی گرفته می شود، و از پیروان اجتماع غالب است ، و اجتماعی که او را اسیر کرده ، از نیروی کار اومی کند، و از ضربه زدنش هم جلوگیری می نماید.

سوم اینکه : محرومیت زن در این جوامع همه جانبه بود، و زن را از تمامی حقوقی که ممکن بود از آن بهره مند شود، محروم می دانستند، مگر به آن مقداری که بهره مندی زن در حقیقت به سود مردان بود، که قیم زنان بودند.

چهارم اینکه : اساس رفتار مردان با زنان عبارت بود از غلبه قوی بر ضعیف و به عبارت دیگر هر معامله ای که با زنان می کردند بر اساس قریحه استخدام و بهره کشی بود، این روش امت های غیر متمدن بود، و اما امت های متمدن علاوه بر آنچه که گفته شد این طرز تفکر را هم داشتند که زن انسانی است

ضعیف الخلقه ، که توانائی آن را ندارد که در امور خود مستقل باشد، و نیز موجودی است خطرناک که بشر از شر و فساد او ایمن نیست و چه بسا که این طرز تفکرها در اثر اختلاط امت ها و زمان ها در یکدیگر اثر گذاشته باشند.

اسلام چه تحولی در امر زن پدید آورد؟

تحولی که اسلام در امر زن پدید آورد

سراسر دنیا عقائدی را که شرح دادیم ، همچنان درباره زن داشت ، و رفتارهایی که گفتیم معمول می داشت ، و زن را در شکنجه گاه ذلت و پستی زندانی کرده بود، بطوری که ضعف و ذلت ، یک طبیعت ثانوی برای زن شده و گوشت و استخوانش با این طبیعت می روئید، و با این طبیعت به دنیا می آمد و می مرد، و کلمات زن و ضعف و خواری و پستی نه تنها در نظر مردان ، بلکه در نظر خود زنان نیز مثل واژه های مترادف و چون انسان و بشر شده بود، با اینکه در معانی متفاوتی وضع شده بودند، و این خود امری عجیب است ، که چگونه در اثر تلقین و شستشوی مغزی فهم آدمی واژگونه و معکوس می گردد، و تو خواننده عزیز اگر به فرهنگ محلی امت ها مراجعه کنی ، هیچ امتی را نخواهی یافت ، نه امتهای وحشی و نه امتهای متمدن که مثل هائی ساری و جاری درباره ضعف زنان و خواری آنان ، در آن فره نگ وجود نداشته باشد، بلکه به هر یک از این فرهنگ ها مراجعه کنی ، خواهی دید که با همه اختلافاتی که در اصل زبان و سیاق ها و لحن های آن هست ، انواعی از استفاده و کنایه و تشبیه مربوط به کلمه زن خواهی یافت ، و خواهی دید که مرد ترسو و یا ضعیف و یا بی عرضه و یا خواری طلب و یا ذلت پذیر و یا تن به ذلت ده را زن می نامند، مثل این شعر عرب که می گوید:

و ما ادری و لیت اخال ادری اقـوم آل حصـن ام نساء
نمی دانم و ایکاش می دانستم که آل حصن مردانند و یا زنان ، و صدها هزار
از اینگونه مثلهای شعری و نثری رادر هر لغتی خواهی یافت .

و این به تنهایی برای اهل تحقیق کافی است که بفهمد جامعه بشری قبل از
اسلام چه طرز تفکری درباره زن داشته است ، و دیگر حاجت ندارد به اینکه
سیره نویسان و کتب تاریخی فصل جداگانه و یا کتابی مختص به دادن آمارى از
عقائد امتهـا و ملتـها در مورد زنان نوشته باشند، برای اینکه خصال روحی و
جهات وجودی هر امت و ملتی در لغت و آداب آن امت و ملت تجلی می کند.
و در هیچ تاریخ و نوشته ای قدیمی چیزی که حکایت از احترام و اعتنا
بشان زن کند، نخواهی یافت ،مگر مختصری در تورات و در وصایای عیسی بن
مریم (علیه السلام) که باید به زنان مهربانی کرد و تسهیلاتی برای آنان فراهم نمود.

و اما اسلام یعنی آن دینی که قرآن برای تاءسیس آن نازل گردیده ، در حق
زن نظریه ای ابداع کرده که از روزی که جنس بشر پا به عرضه دنیا گذاشت تا
آن روز چنین طرز تفکری در مورد زن نداشت ، اسلام در این نظریه خود، با
تمام مردم جهان در افتاد، و زن را آنطور که هست و بر آن اساسی که آفریده
شده ، به جهان معرفی کرد، اساسی که به دست بشر منهدم شده و آثارش نیز
محو گشته بود.

اسلام عقائد و آرائی که مردم درباره زن داشتند و رفتاری که عملا با زن می
کردند را بی اعتبار نموده و خط بطلان بر آنها کشید.

هویت زن در اسلام

و اما هویت زن در اسلام : اسلام بیان می کند که زن نیز مانند مرد انسان است ، و هر انسانی چه مرد و چه زن فردی است از انسان که در ماده و عنصر پیدایش او دو نفر انسان نر و ماده شرکت و دخالت داشته اند، و هیچ یک از این دو نفر بر دیگری برتری ندارد، مگر به تقوا، همچنانکه کتاب آسمانی خود می فرماید: **(یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی ، وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اکرمکم عند الله اتقیکم).**

بطوری که ملاحظه می کنید قرآن کریم هر انسانی را موجودی گرفته شده و تاءلیف یافته از دو نفر انسان نر و ماده می داند، که هر دو بطور متساوی ماده وجود و تکون او هستند، و انسان پدید آمده (چه مرد باشد و چه زن) مجموع ماده ای است که از آن دو فرد گرفته شده است .

قرآن کریم در معرفی زن مانند آن شاعر نفرمود: **(وانما امهات الناس اوعیة)** ، و مانند آن دیگری نفرمود:

بنونا بنوا ابنا و بناتنا بنوهن ابنا الرجال الابعاد بلکه هر فرد از انسان (چه دختر و چه پسر) را مخلوقی تاءلیف یافته از زن و مرد معرفی کرد، در نتیجه تمامی افراد بشر امثال یکدیگرند، و بیانی تمام تر و رساتر از این بیان نیست ، و بعد از بیان این عدم تفاوت ، تنها ملاک برتری را تقوا قرار داد.

از نظر اسلام مرد و زن از نظر خلقت برابرند

و نیز در جای دیگر فرمود: **(انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی ، بعضکم من بعض)**، در این آیه تصریح فرموده که کوشش و عمل هیچکس نزد خدا ضایع نمی شود، و این معنا را تعلیل کرده به اینکه چون بعضی از بعض دیگر هستید،

و صریحا نتیجه آیه قبلی که می فرمود: **(انا خلقناکم من ذکر و انثی ...)** را بیان می کند، و آن این است که مرد و زن هر دو از یک نوع هستند، و هیچ فرقی در اصل خلقت و بنیاد وجود ندارند.

آنگاه همین معنا را هم توضیح می دهد به اینکه عمل هیچ یک از این دو صنف نزد خدا ضایع و باطل نمی شود، و عمل کسی به دیگری عاید نمی گردد، مگر اینکه خود شخص عمل خود را باطل کند. و به بانگ بلند اعلام می دارد: (کل نفس بما کسبت رهینه)، نه مثل مردم قبل از اسلام که می گفتند: (گناه زنان به عهده خود آنان و عمل نیک شائن و منافع وجودشان مال مردان است!) و ما انشاء الله به زودی توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

ملاک برتری از نظر اسلام تقوی و پرهیزگاری است

پس وقتی به حکم این آیات ، عمل هر یک از دو جنس مرد و زن (چه خوبش و چه بدش) به حساب خود او نوشته می شود، و هیچ مزیتی جز با تقوا برای کسی نیست ، و با در نظر داشتن اینکه یکی از مراحل تقوا، اخلاق فاضله (چون ایمان با درجات مختلفش و چون عمل نافع و عقل محکم و پخته و اخلاق خوب و صبر و حلم) است ، پس یک زنی که درجه ای از درجات بالای ایمان را دارد، و یا سرشار از علم است ، و یا عقلی پخته و وزین دارد، و یا سهم بیشتری از فضائل اخلاقی را دارا می باشد، چنین زنی در اسلام ذاتا

گرامی تر و از حیث درجه بلندتر از مردی است که هم طراز او نیست ، حال آن مرد هر که می خواهد باشد، پس هیچ کرامت و مزیتی نیست ، مگر تنها به تقوا و فضیلت .

و در معنای آیه قبلی بلکه روشن تر از آن آیه زیراست ، که می فرماید: (من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحیی نه حیوة طیبة ، ولنجزینهم اجره باحسن ما کانوا یعملون).

و نیز آیه زیر است که می فرماید: (ومن عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة ، یرزقون فیها بغير حساب).
و نیز آیه زیر است که می فرماید: (ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة ، ولا یظلمون نقیرا)

نکوهش عرب جاهلیت در قرآن به جهت بی اعتنائی به امر زنان

علاوه بر این آیات که صریحا تساوی بین زن و مرد را اعلام می کند، آیات دیگری هست که صریحا بی اعتنائی به امر زنان را نکوهش نموده ، از آن جمله می فرماید: (واذا بشر احدهم بالانثی ظل وجهه مسودا و هو کظیم ، یتواری من القوم من سوء ما بشر به ، ايمسکه علی هون ام یدسه فی التراب ، الا ساء ما یحکمون).

و اینکه می فرماید خود را از شرمساری از مردم پنهان می کند، برای این است که ولادت دختر را برای پدر ننگ می دانستند، و منشا عمده این طرز تفکر این بود که مردان در چنین مواقعی تصور می کردند که این دختر به زودی بزرگ خواهد شد، و ملعبه و بازیچه جوانان قرار خواهد گرفت ، و این خود نوعی غلبه مرد بر زن است ، آن هم در یک امر جنسی که به زبان آوردن آن مستهجن و زشت است ، در نتیجه ، ننگ زبان زد شدنش به ریش پدر و خاندان او می چسبد.

همین طرز تفکر، عرب جاهلیت را واداشت تا دختران بی گناه خود را زنده زنده دفن کنند. سبب دیگر قضیه را که علت اولی این انحراف فکری بود در گذشته خواندید، و خدای تعالی در نکوهش از این عمل نکوهیده، کرده و فرمود: **(واذا الموودة سئلت ، بای ذنب قتلت).**

از بقایای اینگونه خرافات بعد از ظهور اسلام نیز در بین مسلمانان ماند، و نسل به نسل از یکدیگر ارث بردند، و تاکنون نتوانسته اند لکه ننگ این خرافات را از صفحه دل بشویند، به شهادت اینکه می بینیم اگر زن و مردی با یکدیگر زنا کنند، ننگ زنا در دامن زن تا ابد می ماند، هر چند که توبه هم کرده باشد، ولی دامن مرد ننگین نمی شود، هر چند که توبه هم نکرده باشد، با این که اسلام این عمل نکوهیده را هم برای زن ننگ می داند، و هم برای مرد، هم او را مستحق حد و عقوبت می داند و هم این را، هم به او صد تازیانه می زند و هم به این .

و زن و موقعیت اجتماعی زن در اسلام

اسلام بین زن و مرد از نظر تدبیر شؤون اجتماع و دخالت اراده و عمل آن دو در این تدبیر، تساوی برقرار کرده ، علتش هم این است که همانطور که مرد می خواهد بخورد و بنوشد و بیوشد، و سایر حوائجی که در زنده ماندن خود به آنها محتاج است به دست آورد، زن نیز همینطور است ، و لذا قرآن کریم می فرماید: **(بعضکم من بعض).**

پس همانطور که مرد می تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و خودش مستقلاً عمل کند و نتیجه عمل خود را مالک شود، همچنین زن چنین حقی را دارد بدون هیچ تفاوت : **(لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت).** پس زن و مرد در آنچه که اسلام آن را حق می داند برابرند، و به حکم آیه : **(و یحق الله**

الحق)، چیزی که هست خدای تعالی در آفرینش زن دو خصلت قرار داده که به آن دو خصلت، زن از مرد امتیاز پیدامی کند.

دو خصلت ویژه در آفرینش زن

اول اینکه : زن را در مثل به منزله کشتزاری برای تکون و پیدایش نوع بشر قرار داده ، تا نوع بشر در داخل این صدف تکون یافته و نمو کند، تا به حد ولادت برسد، پس بقای نوع بشر بستگی به وجود زن دارد، و به همین جهت که او کشتزار است مانند کشتزارهای دیگر احکامی مخصوص به خود دارد و با همان احکام از مرد ممتاز می شود.

دوم اینکه : از آنجا که باید این موجود، جنس مخالف خود یعنی مرد را مجذوب خود کند، و مرد برای این که نسل بشر باقی بماند به طرف او و ازدواج با او و تحمل مشقت های خانه و خانواده جذب شود، خداوند در آفرینش ، خلقت زن را لطیف قرار داد، و برای اینکه زن مشقت بچه داری و رنج اداره منزل را تحمل کند، شعور و احساس او را لطیف و رقیق کرد، و همین دو خصوصیت ، که یکی در جسم او است و دیگری در روح او، تاءثیری در وظائف اجتماعی محول به او دارد.

این بود مقام و موقعیت اجتماعی زن ، و با این بیان موقعیت اجتماعی مرد نیز معلوم می شود و نیز پیچیدگی و اشکالی که در احکام مشترک بین آن دو و احکام مخصوص به هر یک از آن دو، در اسلام هست حل می گردد، همچنانکه قرآن کریم می فرماید: **(و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض ، للرجال نصیب مما اکتسبوا، وللنساء نصیب مما اکتسبن ، واسئلوا الله من فضله ، ان الله کان بکل شیء علیما)**

و منظورش از این گفتار آنست که اعمالی که هر یک از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می دهد باعث آن می شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد، بعضی

از فضل های خدای تعالی فضل اختصاصی به یکی از این دو طائفه است ، بعضی مختص به مردان و بعضی دیگر مختص به زنان است .

مثلا مرد را از این نظر بر زن فضیلت و برتری داده که سهم ارث او دو برابر زن است ، و زن را از این نظر بر مرد فضیلت داده که خرج خانه را از گردن زن ساقط کرده است ، پس نه مرد باید آرزو کند که ای کاش خرج خانه به عهده ام نبود، و نه زن آرزو کند که ای کاش سهم ارث من برابر برادرم بود، ب عضی دیگر برتری را مربوط به عمل عامل کرده ، نه اختصاص به زن دارد و نه به مرد، بلکه هر کس فلان قسم اعمال را کرد، به آن فضیلت ها می رسد (چه مرد و چه زن) و هرکس نکرد نمی رسد (باز چه مرد و چه زن) و کسی نمی تواند آرزو کند که ای کاش من هم فلان برتری را می داشتم ، مانند فضیلت ایمان و علم و عقل و سائر فضائلی که دین آن را فضیلت می داند.

این قسم فضیلت فضلی است از خدا که به هر کس بخواهد می دهد، و لذا در آخر آیه می فرماید: **(و اسئلوا الله من فضله)**، دلیل بر آنچه ذکر کردیم آیه شریفه : **(الرجال قوامون ...)** است ، به آن بیانی که به زودی خواهد آمد.

احکام مختص و احکام مشترک زن و مرد در اسلام

و اما احکام مشترک بین زن و مرد و احکامی که مختص به هر یک از این دو طائفه است :

در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است ، او نیز مانند مردان می تواند مستقل باشد،

و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث و نه در کسب و انجام معاملات ، و نه در تعلیم و تعلم ، و نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده ، و نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر) مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن

اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد. و عمده آن موارد مساله عهده داری حکومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است (واما از صرف حضور در جهاد و کمک کردن به مردان در اموری چون مداوای آسیب دیدگان محروم نیست) و نیز مساله ارث است که نصف سهم مردان ارث می برد، و یکی دیگر حجاب و پوشاندن مواضع زینت بدن خویش است، و یکی اطاعت کردن از شوهر در هرخواسته ای است که مربوط به تمتع و بهره بردن باشد.

و در مقابل، این محرومیت هارا از این راه تلافی کرد که نفقه را یعنی هزینه زندگی را به گردن پدر و یا شوهرش انداخته، و بر شوهر واجب کرده که نهایت درجه توانائی خود را در حمایت از همسرش به کار ببرد، و حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است. و این تسهیلات را هم برای او فراهم کرده که: جان و ناموسش و حتی آبرویش را (از اینکه دنبال سرش حرف بزنند) تحت حمایت قرار داده، و در ایام عادت حیض و ایام نفاس، عبادت را از او ساقط کرده، و برای او در همه حالات، ارفاق لازم دانسته است.

پس، از همه مطالب گذشته، این معنا بدست آمد که زن از جهت کسب علم، بیش از علم به اصول معارف و فروع دین (یعنی احکام عبادات و قوانین جاریه در اجتماع) وظیفه وجوبی دیگر ندارد، و از ناحیه عمل هم همان احکامی را دارد که مردان دارند، به اضافه اینکه اطاعت از شوهرش نیز واجب است، البته نه در هر چیزی که او بگوید و بخواهد، بلکه تنها در مساله مربوط به بهره های جنسی، و اما تنظیم امور زندگی فردی یعنی رفتن به دنبال کار و کاسبی و صنعت، و نیز در تنظیم امور خانه، و نیز مداخله در مصالح اجتماعی و عمومی، از قبیل دانشگاه رفتن و یا اشتغال به صنایع و حرفه های مفید برای

عموم و نافع در اجتماعات ، با حفظ حدودی که برایش معین شده ، هیچ یک بر زن واجب نیست .

و لازمه واجب نبودن این کارها این است که وارد شدنش در هر یک از رشته های علمی و کسبی و تربیتی و امثال آن ، فضلی است که خود نسبت به جامعه اش تفضل کرده ، و افتخاری است که برای خود کسب نموده ، و اسلام هم این تفاخر را در بین زنان جایز دانسته است ، بر خلاف مردان که جز در حال جنگ نمی توانند تفاخر کنند، و از آن نهی شده اند.

این بود آنچه که از بیانات گذشته ما به دست می آمد که سنت نبوی هم آن است ، و اگر بحث ما بیش از حوصله این مقام طول نمی کشید، نمونه هائی از رفتار رسول خدا ﷺ با همسرش خدیجه (ع) و دخترش فاطمه (ع) و سایر زنانش و زنان امت خود و آنچه درباره زنان سفارش کرده و نیز شمه ای از طریقه ائمه اهل بیت (ع) و زنانشان مانند زینب دختر علی (ع) و فاطمه و سکینه دختر حسین (ع) و غیر ایشان را نقل می کردیم ، و نیز پاره ای از کلماتی که در مورد سفارش درباره زنان ، از ایشان رسیده می آوردیم ، و شاید در بحث های روایتی مربوط به آیات سوره نساء بعضی از آن روایات را بیاوریم انشاء الله ، خواننده محترم می تواند به جلدهای بعدی مراجعه کند.

حیات اجتماعی سعادت‌مندان ، حیات منطبق با خلقت و فطرت است

و اما آن اساسی که اسلام احکام نامبرده را بر آن اساس تشریع کرده ، همانا فطرت و آفرینش است ، و کیفیت این پایه گذاری در آنجا که در باره مقام اجتماعی زن بحث می کردیم ، روشن شد، ولی در اینجا نیز توضیح بیشتری داده و میگوئیم : برای جامعه شناس و اهل بحث ، در مباحثی که ارتباط با جامعه شناسی دارد، جای هیچ شکی نیست که وظائف اجتماعی و تکالیف اعتباری که

منشعب از آن وظائف می شود، سرانجام باید منتهی به طبیعت شود، چون این خصوصیت توان طبیعی انسان بود که از همان آغاز خلقتش او را به تشکیل اجتماع نوعی هدایت کرد، به شهادت اینکه می بینیم هیچ زمانی نبوده که نوع بشر، دارای چنین اجتماعی نوعی نبوده باشد، البته نمی خواهیم بگوئیم اجتماعی که بشر طبق مقتضای طبیعتش تشکیل می داده ، همواره سالم هم بوده ، نه ، ممکن است عواملی آن اجتماع را از مجرای صحت و سلامت به سوی مجرای فساد کشانده باشد، همانطور که ممکن است عواملی بدن طبیعی و سالم آدمی را از تمامیت طبیعی آن خارج نموده و به نقص در خلقت گرفتارش کند، و یا آن را از صحت طبیعی به در آورده و مبتلا به بیماری و آفتش سازد.

پس اجتماع با تمامی شئون و جهاتش چه اینکه اجتماعی صالح و فاضل باشد و چه فاسد، بالاخره منتهی به طبیعت می شود، چیزی که هست آن اجتماعی که فاسد شده ، در مسیر زندگیش به عاملی برخورد کرده است که فاسدش کرده ، و نگذاشته به آثار خوب اجتماع برسد، (به خلاف اجتماع فاضل).

پس این یک حقیقت است که دانشمندان در مباحث اجتماعی خود یا تصریحا و یا بطور کنایه به آن اشاره کرده اند، و قبل از همه آنان کتاب خدای عزوجل با روشن ترین و واضح ترین بیان ، به آن اشاره کرده و فرموده : **(الَّذِي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى).**

و نیز فرموده : **(الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى ، وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى)** و نیز فرموده : **(و نفس و ماسویها فالهمها فجورها و تقویها).** و آیات دیگر که متعرض مساله قدر است .

پس تمامی موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگیش به سوی آن هدفی که برای آن آفریده شده ، هدایت شده است ، و در خلقتش به هر جهاز و ابزاری هم که در ر سیدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نیازمند

است مجهز گشته و زندگی با قوام و سعادتمندانه اش ، آن قسم زندگی ای است که اعمال حیاتی آن منطبق با خلقت و فطرت باشد، و انطباق کامل و تمام داشته باشد و وظائف و تکالیفش در آخر منتهی به طبیعت شود، انتهای درست و صحیح ، و این همان حقیقتی است که آیه زیر بدان اشاره نموده و می فرماید: (فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فطرت الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم)، رو به سوی دینی بیاور که افراط و تفریطی از هیچ جهت ندارد، دینی که بر طبق آفرینش تشریع شده ، آفرینشی که انسان هم یک نوع از موجودات آن است ، انسانی که خلقت او و فطرتش تبدیل پذیر نیست ، دین استوار هم ، چنین دینی است .

فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعی افراد و عدالت بین آنان چه اقتضائی دارد؟

حال ببینیم فطرت در وظائف و حقوق اجتماعی بین افراد چه میگوید، و چه اقتضائی دارد؟

با در نظر داشتن این معنا که تمامی افراد انسان دارای فطرت بشری هستند، میگوئیم : آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظائف یعنی گرفتنی ها و دادنی ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی دهد یک طائفه از حقوق بیشتری برخوردار و طائفه ای دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد، لیکن مقتضای این تساوی در حقوق ، که عدل اجتماعی به آن حکم می کند، این نیست که تمامی مقامهای اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود (و اصلا چنین چیزی امکان هم ندارد) چگونه ممکن است بچه ، در عین کودکی و یک مرد سفیه نادان در عین نادانی خود، عهده دار کار کسی شود که هم در کمال عقل است ، و هم تجربه ها در آن کار دارد،

و یا مثلاً یک فرد عاجز و ضعیف عهده دار کار کسی شود که تنها کسی از عهده اش بر می آید که قوی و مقتدر باشد، حال این کار مربوط به هر کسی که می خواهد باشد، برای اینکه تساوی بین صالح و غیر صالح، افساد حال هر دو است، هم صالح را تباه می کند و هم غیر صالح را.

بلکه آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، پس تساوی بین افراد و بین طبقات تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود، و یا به انگیزه دشمنی و یا تحکم و زورگوئی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نا معلوم گذاشته شود، و یا صریحاً باطل شود، و این همان است که جمله: **(ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجه ...)**، به آن بیانی که گذشت، به آن اشاره می کند، چون جمله نامبرده در عین اینکه اختلاف طبیعی بین زنان و مردان را می پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می کند.

معنای تساوی در مورد حقوق زن و مرد

از سوی دیگر مشترک بودن دو طائفه زن و مرد در اصول مواهب وجودی، یعنی در داشتن اندیشه و اراده، که این دو، خود مولد اختیار هستند، اقتضا می کند که زن نیز در آزادی فکر و اراده و در نتیجه در داشتن اختیار، شریک با مرد باشد، همانطور که مرد در تصرف در جمیع شئون حیات فردی و اجتماعی خود به جز آن مواردی که ممنوع است، استقلال دارد، زن نیز باید استقلال داشته باشد، اسلام هم که دین فطری است این استقلال و آزادی را به کاملترین وجه به زن داده، همچنانکه در بیانات سابق گذشت.

آری ، زن از برکت اسلام مستقل به نفس و متکی بر خویش گشت ، اراده و عمل او که تا ظهور اسلام گره خورده به اراده مرد بود، از اراده و عمل مرد جدا شد، و از تحت ولایت و قیمومت مرد در آمد، و به مقامی رسید که دنیای قبل از اسلام با همه قدمت خود و در همه ادوارش ، چنین مقامی به زن نداده بود، مقامی به زن داد که در هیچ گوشه از هیچ صفحه تاریخ گذشته بشر چنین مقامی برای زن نخواهید یافت ، و اعلامیه ای در حقوق زن همانند اعلامیه قرآن که می فرماید: **(فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف ...)**، نخواهید جست . لیکن این به آن معنا نیست که هر چه از مرد خواسته اند از او هم خواسته باشند، در عین اینکه در زنان عواملی هست که در مردان نیز هست ، زنان از جهتی دیگر با مردان اختلاف دارند.

(البته این جهت که میگوئیم جهت نوعی است نه شخصی ، به این معنا که متوسط از زنان در خصوصیات کمالی ، و ابزار تکامل بدنی عقب تر از متوسط مردان هستند).

سخن ساده تر اینکه : هر چند ممکن است ، یک یا دو نفر زن فوق العاده و همچنین یک یا دو نفر مرد عقب افتاده پیدا شود، ولی به شهادت علم فیزیولوژی ، زنان متوسط از نظر دماغ (مغز) و قلب و شریانها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن ، با مردان متوسط الحال تفاوت دارند، یعنی ضعیفتر هستند. و همین باعث شده است که جسم زن لطیف تر و نرم تر، و جسم مرد خشن تر و محکم تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل ، نیروی تعقل بر مرد، غالب تر از زن باشد، پس حیات زن ، حیاتی احساسی است ، همچنانکه حیات مرد، حیاتی تعقلی است .

و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست ، اسلام در وظائف و تکالیف عمومی و اجتماعی که قوامش با یکی از این دو چیز یعنی تعقل و احساس است ، بین زن و مرد فرق گذاشته ، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است (از قبیل ولایت و قضا و جنگ) را مختص به مردان کرد، و آنچه از وظائف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان کرد، مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن ،آنگاه مشقت بیشتر وظائف مرد را از این راه جبران کرده که : سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داد، (معنای این در حقیقت آن است که نخست سهم ارث هر دو را مساوی قرار داده باشد، بعدا ثلث سهم زن را به مرد داده باشد، در مقابل نفقه ای که مرد به زن می دهد).

و به عبارتی دیگر اگر ارث مرد و زن را هیجده تومان فرض کنیم ، به هر دو نه تومان داده و سپس سه تومان از آن را (که ثلث سهم زن است) از او گرفته و به مرد بدهیم ، سهم مرد دوازده تومان می شود، برای این که زن از نصف این دوازده تومان هم سود می برد. در نتیجه ، برگشت این تقسیم به این می شود که آنچه مال در دنیا هست دو ثلثش از آن مردان است ، هم ملکیت و هم عین آن ، و دو ثلث هم از آن زنان است ، که یک ثلث آن را مالک هستند، و از یک ثلث دیگر که گفتیم در دست مرد است ، سود می برند.

پس ، از آنچه که گذشت روشن شد که غالب مردان (نه کل آنان) در امر تدبیر قوی ترند، و در نتیجه ، بیشتر تدبیر دنیا و یا به عبارت دیگر، تولید به دست مردان است ، و بیشتر سودها و بهره گیری و یا مصرف ، از آن زنان است ، چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، (و ما انشاء الله در ذیل آیات ارث

توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد)، اسلام علاوه بر آنچه که گذشت تسهیلات و تخفیف‌هایی نسبت به زنان رعایت نموده، که بیان آن نیز گذشت.

عدم اجرای صحیح قانون به معنای نقص در قانونگذاری نیست

حال اگر بگوئیم این همه ارفاق که اسلام نسبت به زن کرده ، کار خوبی نبوده است ، برای اینکه همین ارفاقها زن را مفت خور و مصرفی بار می آورد، درست است که مرد حاجت ضروری به زن دارد، و زن از لوازم حیات بشر است ، ولی برای رفع این حاجت لازم نیست که زن ، یعنی نیمی از جمعیت بشر تخدیر شود و هزینه زندگیش به گردن نیمی دیگر بیفتد، چون چنین روشی همانطور که گفتیم زن را انگل و کسل بار می آورد، و دیگر حاضر نیست سنگینی اعمال شاقه را تحمل کند، و در نتیجه موجودی پست و خوار بار می آید، و چنین موجودی به شهادت تجربه ، به درد تکامل اجتماعی نمی خورد.

در پاسخ میگوئیم : این اشکال ناشی از این است که بین مسئله قانونگذاری و اجرای قانون ، خلط شده است ، وضع قوانینی که اصلاحگر حال بشر باشد مسئله ای است ، و اجراء آن به روشی درست و صالح و بار آمدن مردم با تربیت شایسته ، امری دیگر، اسلام قانون صحیح و درستی در این باره وضع کرده بود، و لیکن در مدت سیر گذشته اش (یعنی چهارده قرن)، گرفتار مجریان غیر صالح بود، اولیائی صالح و مجاهد نبود تا قوانین اسلام را بطور صحیح اجرای کنند، نتیجه اش هم این شد که احکام اسلام تاءثر خود را از دست داد، و تربیت اسلامی (که در صدر اسلام ، مردان و زنان نمونه و الگوئی بار آورد) متوقف شد، و بلکه به عقب برگشت .

این تجربه قطعی ، بهترین شاهد و روشنگر گفتار ما است ، که قانون هر قدر هم صحیح باشد، مادام که در اثر تبلیغ عملی و تربیت صالح در نفس مستقر نگردد و مردم با آن تربیت خوی نگیرند اثر خود را نمی بخشد، و مسلمین غیر

از زمان کوتاه رسول خدا ﷺ و حکومت علی (ع) از حکومت او اولیای خود که دعوی دار ولایت و سرپرستی امور آنان بودند، هیچ تربیت صالحی که علم و عمل در آن تواءم باشد ندیدند این معاویه است که بعد از استقرار یافتن بر اریکه خلافت در منبر عراق ، خطابه ای ایراد می کند که حاصلش این است که من با شما نمی جنگیدم که نماز بخوانید یا روزه بگیرید، خودتان میدانید، می خواهید بگیرید و می خواهید نگیرید، بلکه برای این با شما می جنگیدم که بر شما حکومت کنم و به این هدف رسیدم .

و نیز سایر خلفای بنی امیه و بنی عباس و سایر زمامداران که دست کمی از معاویه نداشتند، و بطور قطع اگر نورانیت خود این دین نبود، و اگر نبود که این دین به نور خدائی روشن شده ، که هرگز خاموش نمی شود، هر چند که کفار نخواهند، قرن ها قبل از این اسلام از بین رفته بود.

مترجم : کسی که به قوانین اسلام در مورد زنان خرده می گیرد، باید دوره ای از ادوار گذشته اسلام را نشان دهد که در آن دوره تمامی قوانین اسلامی اجرا شده باشد و مردم با خوی اسلام بار آمده باشند و این قوانین زنان را تخدیر کرده باشد و مهمل و مصرفی بار آورده باشد، و چنین دوره ای در تمامی چهارده قرن گذشته ، برای اسلام پیش نیامده است .

آزادی زن در تمدن غرب

آزادی زن در تمدن غربی

هیچ شکی نیست که پیشگام در آزاد ساختن زن از قید اسارت و تءامین استقلال او، در اراده و عمل اسلام بوده است ، و اگر غربی ها (در دوران اخیر) قدمی در این باره برای زنان برداشته اند، از اسلام تقلید کرده اند (و چه تقلید

بدی کرده و با آن روبرو شده اند) و علت اینکه نتوانستند بطور کامل تقلید کنند، این است که احکام اسلام چون حلقه های یک زنجیر به هم پیوسته است (وهمچون چشم و خط و خال و ابرو است) و روش اسلام که در این سلسله حلقه ای بارز و مؤثری تام التاءثیر است، برای همین مؤثر است که در آن سلسله قرار دارد، و تقلیدی که غربی ها از خصوص این روش کرده اند، تنها از صورت زلیخای اسلام نقطه خال را گرفته اند که معلوم است خال به تنهائی چقدر زشت و بدقواره است.

و سخن کوتاه اینکه، غربی ها اساس روش خود را بر پایه مساوات همه جانبه زن با مرد در حقوق قرار داده اند، و سالها در این باره کوشش نموده اند و در این باره وضع خلقت زن و تاخر کمالی او را (که بیان آن بطور اجمال گذشت) در نظر نگرفته اند.

و رای عمومی آنان تقریباً این است که تاخر زن در کمال و فضیلت، مستند به خلقت او نیست، بلکه مستند به سوء تربیتی است که قرن ها با آن تربیت مربی شده، و از آغاز خلقت دنیا تاکنون، در محدودیت مصنوعی به سر برده است، و گر نه طبیعت و خلقت زن با مرد فرقی ندارد.

ایراد و اشکالی که به این سخن متوجه است این است که همانطور که خود غربیها اعتراف کرده اند، اجتماع از قدیم ترین روز شکل گرفتنش بطور اجمال و سربسته حکم به تاخر کمال زن از مرد کرده، و اگر طبیعت زن و مرد یک نوع بود، قطعاً و قهراً خلاف آن حکم هر چند در زمانی کوتاه ظاهر می شد، و نیز خلقت اعضای رئیسه و غیر رئیسه زن، در طول تاریخ تغییر وضع می داد، و مانند خلقت مرد، می شد.

مؤید این سخن روش خود غربی ها است که با اینکه سال ها است کوشیده و نهایت درجه عنایت خود را به کار برده اند تا زن را از عقب ماندگی نجات بخشیده و تقدم و ارتقای او را فراهم کنند، تاکنون نتوانسته اند بین زن و مرد تساوی برقرار سازند، و پیوسته آمارگیری های جهان این نتیجه را ارائه می دهد که در این کشورها در مشاغلی که اسلام زن را از آن محروم کرده ، یعنی قضا و ولایت و جنگ ، اکثریت و تقدم برای مردان بوده ، و همواره عده ای کمتر از زنان عهده دار اینگونه مشاغل شده اند.

و اما اینکه غربی ها از این تبلیغاتی که در تساوی حقوق زن و مرد کردند، و از تلاشهایی که در این مسیر نموده اند، چه نتایجی عایدشان شد در فصلی جداگانه تا آنجا که برایمان ممکن باشد انشاء الله شرح خواهیم داد.

بحث علمی دیگر

بحث علمی دیگر (درباره زناشوئی و منشاء طبیعی و فطری آن)

عمل هم خوابی ، یکی از اصول اعمال اجتماعی بشر است ، و بشر از همان آغاز پیدایش و ازدیاد خود، تا به امروز دست از این عمل اجتماعی نکشیده و قبلا هم گفته بودیم که این اعمال باید ریشه ای در طبیعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ریشه برگشت کند.

و اسلام وقتی می خواهد این عمل جنسی را با قانون خود نظام ب خشد، اساس تقنین خود را بر خلقت دو آلت تناسلی نری و مادگی نهاده است ، چون دو جهاز تناسلی متقابل که در مرد و زن است (و هر دو در کمال دقت ساخته شده و با تمامی بدن نر و ماده ، اتصال و بستگی دارد) بیهوده و عبث در جای خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده ، و هر متفکری که در این باره خوب

دقت کند به روشنی خواهد دید که طبیعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نری چیزی به جز جهاز طرف مقابل را نمی طلبد.

و همچنین طبیعت زن در تجهیزش به آلات مادگی چیزی جز جهاز طرف مقابل را نمی جوید، و این دو جذبه در کشش طرفینی خود هدفی به جز تولید مثل و بقای نوع بشر دنبال نمی کند، پس عمل همخواهی اساسش بر همین حقیقت طبیعی است، (نه بر بازیچه و لذت گیری و بس، و نه بر اساس مدنی بودن انسان) و تمامی احکامی را هم که اسلام درباره این عمل مقرر کرده و پیرامون این حقیقت دور می زند و می خواهد این عمل به صورت بازی انجام نشود.

و خلاصه همه احکام مربوط به حفظ عفت، و چگونگی انجام عمل همخواهی، و اینکه هر زنی مختص به شوهر خویش است، و نیز احکام طلاق، عده، اولاد، ارث، و امثال آن همه برای همین است که این دو جهاز در راهی به کار بیفتند که برای آن خلق شده اند، یعنی بقای نوع بشر.

و اما در قوانین دیگری که در عصر حاضر در جریان است اساس همخواهی شرکت زن و شوهر در مساعی حیات است، و در حقیقت از نظر این قوانین نکاح، که معنی فارسی آن، همان همخواهی است یک نوع اشتراک در عیش است و چون دایره اشتراک در زندگی درون خانه تنگ تر از دایره اشتراک در زندگی شهر و همچنین مملکت است، و با در نظر داشتن اینکه قوانین اجتماعی و مدنی امروز تنها اجتماع شهر و مملکت را در نظر میگیرد، و کاری به زندگی مشترک در درون خانه ها ندارد، به همین جهت متعرض هیچ یک از احکامی که اسلام درباره بستر زناشویی و فروعات آن وضع کرده نیستند، در آن قوانین سخنی از عفت و اختصاص و امثال آن دیده نمی شود.

و بنائی که تمدن امروز بر این اساس چیده شده علاوه بر نتایج نامطلوب و مشکلات و محذورهای اجتماعی که به بار آورده و انشاء الله به زودی بیان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هیچ وجه سازش ندارد، برای اینکه می دانیم آن هدفی که در انسان انگیره کرد و باعث شد تا انسان طبیعی به طبع خود (و نه سفارش هیچکس)، زندگی خود را اجتماعی و بر اساس تشریک مساعی بنیان نهد، غیر آن داعی است که او را به ازدواج و امیدارد، داعی و انگیره او در تشکیل اجتماع این بوده که می دید آن سعادت زندگی که طبیعت، بنیه اش را در او نهاده، به اموری بسیار نیازمند است که خود او به تنهایی نمی تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزیر باید از راه تشکیل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هیچ توجهی به اینکه این افراد مرد باشند یا زن، خلاصه او نان می خواهد حال نانو چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نیازمند به همه مردم است، و عجب اینجا است که همین طبیعت و فطرت، شوق و علاقه به هر شغلی را در دل طائفه ای قرار داده، تا از کار مجموع آنان، مجموع حوائج تاءمین گردد.

و اما انگیره و داعیش بر ازدواج تنها و تنها مساله غریزه جنسی و جذبه ای است که بین مرد و زن هست، و از طرف آن انگیره که وی را به تشکیل اجتماع و می داشت، هیچ دعوتی به ازدواج نمی شود، پس کسانی که ازدواج را بر پایه و اساس تعاون زندگی بنا کرده اند، از مسیر اقتضای طبیعی تناسل و (تولید مثل)، به دیگر سوی منحرف شده اند، به جائی منحرف شده اند که طبیعت و فطرت هیچ دعوتی نسبت به آن ندارد.

و اگر مساله ازدواج بر پایه تعاون و اشتراک در زندگی بود، می بایست مساله ازدواج، هیچ یک از احکام مخصوص به خود را جز احکام عمومی ای

که برای همه شرکتها و تعاونی ها وضع شده است ، نداشته باشد. (مثلا همه مردان در همه زنان شریک و نیز تمامی زنان در تمامی مردان شریک باشند) و معلوم است که در این صورت دیگر در بشر فضیلتی به نام عفت ، باقی نمی ماند، و نسب ها و دودمانها مختلط می شد، مساله ارث ، دچار هرج و مرج می گردید، و همان وضعی پیش می آمد که شیوعی ها (کمونیست ها) یعنی بلشویک ها پیش آوردند، و نیز در چنین صورتی ، تمامی غرائز فطری که مرد و زن (انسان) مجهز به آن غرائز است باطل می گردد، و ما انشاء الله در محلی مناسب توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

این بود اجمال گفتار ما در مساله زناشوئی ، و اما طلاق که خود یکی از مفاخر این شریعت است ، و این نیز مانند همه احکامش ، از فطرت بشر سر چشمه دارد، به این معنا که جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته ، و از ناحیه فطرت هیچ دلیلی بر منع از طلاق نیست ، و اما خصوصیات قیودی که در تشریع طلاق رعایتشده ، انشاء الله بحث از آنها در تفسیر سوره طلاق خواهد آمد.

در اینجا همین را بگوئیم و بگذریم که در فطری بودن اصل طلاق همین بس که ملل متمدن دنیا و کشورهای بزرگ امروز نیز بعد از سالها و قرنهای ناگزیر شدند حکم ممنوعیت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانین مدنی خود بگنجانند.

سوره بقره ، آیه 243

آیه 243 بقره

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس و لكن اكثر الناس لا يشكرون (243)

ترجمه آیه

مگر داستان آنان که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ ، از دیار خویش بیرون شدند نشنیدی که خدا به ایشان گفت بمیرید، آنگاه زنده شان کرد که خدا بر مردم کریم است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی کنند.

بیان آیه

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت ...

کلمه (رویت) که مصدر فعل (تری) است و به معنای دیدن است ، در اینجا معنای دیدن نیامده ،

بلکه به معنای علم آمده ، و علت اینکه از علم تعبیر به رؤیت کرده برای این است که بفهماند مطلب آنقدر روشن است که می توان آگاهی از آن را دیدن خواند این آیه شریفه ، همانند آیات زیر است که می فرماید: (الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق) و نیز می فرماید: (الم تر كيف خلق الله سبع سموات طباقا؟)

زمخسری در این باره گفته است کلمه (الم تر) به منزله یک مثال است که در مقام شگفت انگیزی و تعجب به کار می رود، وقتی که می گوئیم: (الم تر کذا و کذا) معنایش این است که: راستی تعجب نمی کنی از اینکه چنین و چنان شد؟ و کلمه (حذر الموت) مفعول له برای فعل (خرجوا) است ، و معنایش این است که: مگر ندیدی آن کسانی را که به خاطر ترس از مرگ ، از دیار خود خارج شدند؟ و نیز ممکن است که آن را مفعول مطلق گرفته و بگوئیم: تقدیر آیه: (خرجوا من ديارهم وهم الوف يحذرون الموت حذرا)، است یعنی از دیار خود بیرون شدند در حالی که هزاران نفر بودند، و از مرگ می ترسیدند، ترسیدنی که ناگفتنی است .

فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ...

امر در این آیه شریفه ، امر تکوینی است و منافاتی ندارد که مرگ این گروه از مجرای طبیعی واقع شده باشد، همچنانکه در روایات هم آمده است که به مرض طاعون مرده اند، و اگر تعبیر به امر (بمیرید) کرده و نفرمود (خدا ایشان را میراند و سپس زنده کرد)، برای این بود که بهتر بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهی دلالت کند، چون تعبیر به انشاء در امور تکوینی از تعبیر به خبر دادن مؤثرتر و مؤکدتر است ، همچنانکه در اوامر تشریعی تعبیر به اخبار مؤکدتر است از تعبیر به انشاء.

(وقتی بخواهیم به مامور خود دستور موکدی بدهیم ، گفتن این که فلان کار را می کنی موکدتر است از گفتن اینکه فلان کار را بکن). (مترجم)
و جمله : (ثم احیاهم) تا حدی دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی زنده شان کرده تا زندگی کنند، و بعد از زنده شدن مدتی زندگی کرده اند، برای اینکه اگر این احیاء و زنده ساختن ، صرفا معجزه ای بوده تا دیگران از آن عبرت بگیرند و یا دلیلی و یا بیانی برای اثبات حقیقتی بوده باشد، باید آن را ذکر می کرد، چون رسم قرآن در بلاغتش همین است ، همچنانکه در داستان اصحاب کهف ذکر کرد که بعد از زنده شدن چه کارهایی کردند، علاوه بر اینکه جمله بعدش هم که می فرماید: **(ان الله لذو فضل على الناس ...)**، اشعاری بر این معنا دارد، چون زنده کردن وقتی فضل می شود که زنده شده چند صباح دیگر زنده بماند.

ولكن اكثر الناس لا يشكرون .

در این جمله می توانست به جای کلمه ناس ضمیر بیاورد (چون قبلا این کلمه در کلام آمده بود) و بفرماید **(ولكن اكثرهم لا يشكرون)**، ولی دوباره کلمه (ناس) را ذکر کرد تا دلالت کند بر پائین بودن سطح فکر ایشان علاوه بر اینکه اگر ضمیر می آورد معنایش این می شد که بیشتر همان زنده شدگان ، شکرگزار نیستند، با اینکه منظور این نبوده ، بلکه خواسته است بفرماید: بطور

کلی اکثر مردم جهان شاکر نیستند. و این آیه بدون مناسبت با آیات بعدی خود
که متعرض فریضه قتال است نیست ، چون قتال نیز باعث می شود که مردمی
بعد از مردن زنده شوند.

گفتار یکی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه در مقام بیان حکایتی واقعی نیست بلکه تمثیلی است از قیام و دفاع مردم

یکی از مفسرین هم گفته اند: که آیه شریفه مثالی است که خدای تعالی زده و حال امتی عقب مانده و توسری خور اجانب و زیر سلطه و سیطره بیگانگان را مثال می زند، که با قیام و دفاعش از حقوق حیاتی خود و به دست آوردن استقلال در حکومت خویش را تاءمین نموده ، حیاتی نو به دست می آورد، و اینک حاصل گفتار آن مفسر از نظر شما می گذرد.

او می گوید اگر این آیه شریفه در مقام نقل داستان قومی از بنی اسرائیل و یا غیر بنی اسرائیل بود، همچنانکه هر دو احتمال در روایاتی آمده ، جا داشت نام پیامبر معاصر آن قوم را ببرد، و مثلاً بفرماید که این قوم از بنی اسرائیل بودند، همچنانکه روش و مرام قرآن در سایر داستانهایش همین است ، پس معلوم می شود در چنین مقامی نیست .

علاوه بر اینکه اگر به راستی و بگفته روایات ، چنین قومی در بنی اسرائیل وجود داشتند، و معاصر حزقیل پیغمبر (علی نبینا و آله و علیه السلام) بودند باید تورات داستانهای حزقیل (علیه السلام) را نقل می کرد، و نکرده ، پس معلوم می شود روایات نامبرده از همان روایات معروف اسرائیلی است که به دست پلید یهود، جعل و به منظور بی اعتبار کردن احادیث صحیح ، داخل در روایات شده است .

از این هم که بگذریم ما همه می دانیم که مرگ و حیات در دنیا یکی است انسان یک بار زنده می شود و یک بار می میرد، همچنانکه آیه شریفه : **(لا یذوقون فیها الموت الا الموته الاولى)** و آیه : **(واحییتنا اثنتین)** بر این معنا دلالت

دارند، پس دو حیات در دنیا معنا ندارد، پس آیه شریفه در مقام مثل زدن است ، و مراد از آن ، مجسم نمودن وضع قومی است که دشمنی نیرومند بر آنان حمله ور شده و ذلیل و زیر دستشان کرده ، و سلطه خود را در همه شئون آنان گسترش داده ، هر کاری دلش می خواهد می کند، و این مردم ذلیل از استقلال خود دفاع ننموده ، با اینکه هزاران نفر بودند و هر کاری می توانستند بکنند، اما از ترس مرگ ، از دیار خود بیرون شدند.

خدای سبحان به ایشان فرمود: به مرگ ذلت و جهل بمیرید که جهل و خمود و ذلت خود نوعی مرگ است ، همچنانکه علم و غیرت و زیر بار ظلم نرفتن خود نوعی حیات به شمار می آید، و در کلام مجیدش فرموده : **(یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم)**، و نیز می فرماید: **(او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)**.

و سخن کوتاه اینکه : این هزاران نفر به ذلت و در زیر چکمه های دشمن می میرند، و همچنان مرده می مانند، تاآنکه خدای سبحان روحیه قیام و دفاع از خویشتن را به آنان القا می کند، و همین مردگان تو سری خور، قیام نموده و حقوق از دست رفته خود را می طلبند، و در آخر استقلال می یابند، و اینها که خدا زنده شان کرده هر چند به حسب اشخاص ، غیر آنهایی هستند که خدا آنها را دچار مرگ ذلت بار کرده بود، به جز اینکه همه در حقیقت یک امتند، که در دوره ای مرده بودند و در دوره ای دیگر زنده شدند، و در قرآن کریم مورد دیگری هست که خدای تعالی قومی را واحد خوانده ، با اینکه اشخاص آن مختلف هستند مانند آیه شریفه : **(واذ انجیناکم من آل فرعون)** که اولین و آخرین بنی اسرائیل را یک قوم دانسته ، به آخرین ایشان می فرماید: که ما شما را از فرعون نجات دادیم ، با اینکه اولین ایشان را نجات داده بود، و نیز مانند

آیه شریفه : **(ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ)**، پر واضح است که اگر نظریه ما درباره این آیه درست نباشد ارتباط آیه که در مقام مثل زدن است ، با آیات بعدش که درباره قتال است برقرار نمی شود، و این خلاصه ای از گفتار آن مفسر بود.

رد گفتار این مفسر

و این گفتار بطوری که ملاحظه می کنید زمانی قابل قبول است که اولاً یا بطور کلی معجزات و خوارق عادات را منکر شویم ، و یا بعضی از انحرافات آن را (چون مرده را زنده کردن) و ما در بحث پیرامون معجزه آن را اثبات نمودیم ، علاوه بر اینکه خود قرآن ظهور در این دارد که مرده زنده کردن و امثال آن را اثبات کرده است ، و به فرض اینکه ما نتوانیم معجزه را از راه عقل اثبات کنیم ، هیچ مسلمانی نمی تواند ظهور قرآن را در اثبات آن ، انکار نماید. و ثانیاً صاحب این نظریه می خواهد این ادعای خود را که قرآن دلالت دارد بر اینکه بیش از یک زندگی در دنیا ممکن نیست اثبات کند، همچنانکه در مقام اثبات هم برآمده ، و به آیات **(لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)** و **(أَحْيَيْتِنَا اِثْنَيْنِ)** استدلال کرده است .

ولی هرگز نمی تواند اثبات کند، بلکه تمامی آیاتی که دلالت بر احیای مردگان دارد، مانند آیات مربوط به داستانهای ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر که دلالتش به نحوی است که قابل انکار نیست ، در رد دعوی او کافی است ، علاوه بر اینکه حیات دنیا اگر در وسطش مرگی اتفاق بیفتد دو حیات نمی شود، همچنانکه این معنا با کمال خوبی از داستان عزیر که پس از زنده شدن مدتها از مرگ خود بی خبر بود استفاده می شود، چون خود عزیر و امثال او معتقد بودند یک بار به دنیا آمدند و یکبار هم می روند، و اما آن دو آیه ای که به

آنها استدلال کرده بود، هیچ دلالتی بر مدعایش ندارد و تنها بر نوعی از حیات دلالت می کند، می خواهد بفرماید زندگی اهل بهشت یک نوع زندگی ای است که مرگ در پی ندارد و با نوع زندگی دنیا فرق دارد.

و ثالثاً اینکه گفت: اگر این آیه مربوط به سرگذشت قوم معینی بود، باید نام آن قوم را می برد، و پیامبر آن قوم را معین می کرد، درست نیست، برای اینکه وجوه بلاغت همه جا یک جور نیست، جائی هست که بلاغت اقتضا می کند کلام طولانی شود، و جزئیات واقعه ذکر شود، و جائی دیگر اقتضای کوتاه گوئی و حذف جزئیات را دارد. و نظائر این آیه در قرآن هست، مانند آیه شریفه: (قتل اصحاب الاخدود، النار ذات الوقود اذ هم علیها قعود و هم علی ما یفعلون بالمؤمنین شهود) و آیه شریفه: (و من خلقنا امة یهدون بالحق و به یعدلون) آنان را که ملاحظه می کنید نام این دو قوم را نبرده است.

مترجم: (و مانند تمامی آیاتی که به اتفاق شیعه و سنی در فضائل امیر المؤمنین و جایگاه آن جناب از قبیل لیلۃ المبیت و غدیر خم و خیبر و نذر و صدقه انگشتر و تطهیر و امثال آن نازل شده، که در هیچ یک از آنها نام آن جناب نیامده است).

و رابعاً اینکه گفت: اگر آیه را حمل بر تمثیل نکنیم ارتباطش با آیات بعد از نظر معنا درست نمی شود صحیح نیست، برای اینکه خواننده خوب می داند که وقتی همه می دانیم آیات قرآن تکه تکه و به تدریج نازل شده دیگر احتیاج نداریم که با زحمت و باچسب های نچسب بین آنها ارتباط برقرار کنیم، بلکه بعضی از آیات قرآن هست که به یکدیگر مربوطند، و ارتباطشان روشن است، که شاءن کلام بلیغ هم همین است.

پس حق مطلب این شد، که ظاهر آیه مورد بحث می رساند که در مقام بیان یک سرگذشت است، و ای کاش از این مفسر می پرسیدیم این چه بلاغتی است

که گوینده ای کلامی بگوید که ظهور در قصه و واقعه ای دارد ولی منظور خود گوینده آن معنای ظاهری نباشد، بلکه یک معنای خیالی و خالی از حقیقتی باشد که به عنوان تمثیل در قالب یک قصه ریخته باشد؟.

علاوه بر اینکه شیوه و روال قرآن کریم همواره بر این است که مثال را طوری بزند تا از غیر مثال مشخص باشد، همچنانکه می بینیم در موارد مثل تعبیرات زیر را می آورد: (مثل الذین حملوا) (مثلهم کمثل الذی) (انما مثل الحیوة الدنیا) و تعبیرات دیگری نظیر اینها، که در همه آنها کلمه مثل را می آورد، تا از قصه مشخص باشد.

بحث روایتی

بحث روایتی (در باره شاءن نزول آیه شریفه)

در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی قومی را که از ترس طاعون از خانه های خود و از وطن مانوس خود بیرون شدند، و فرار کردند همه آنها را که عددی بی شمار داشتند بمیراند، مدتی طولانی از این ماجرا گذشت ، حتی استخوانشان پوسید، و بند بند استخوانها از هم جدا شد، و خاک شدند، آنگاه خدای تعالی پیامبری را به نام حزقیل مبعوث کرد و آن جناب در وقتی که خدا هم می خواست خلق خویش را زنده ببیند دعا کرد،

و بدنهای متلاشی شده آنان جمع شده جانها به بدنها برگشت ، و برخاستند به همان هیئت که مرده بودند، یعنی حتی یک نفر از ایشان کم نشده بود، پس از آن مدتی طولانی زندگی کردند.

مؤلف : این معنا را کلینی و عیاشی به نحو گسترده تری روایت کرده اند و در آخر روایتشان آمده که درباره همین قوم بود که آیه شریفه : (الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم ...) نازل شد.

و قتلوا في سبيل الله و اعلموا ان الله سميع عليم . (244) من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة و الله يقبض و يبسط و اليه ترجعون . (245) الم تر الى الملا من بنى اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا قالوا و ما لنا الا نقاتل في سبيل الله و قد اخرجنا من ديارنا و ابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم و الله عليم بالظلمين . (246) و قال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه و لم يوت سعه من المال قال ان الله اصطفاه عليكم و زاده بسطه في العلم و الجسم و الله يوتى ملكه من يشاء و الله وسع عليم . (247) و قال لهم نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم و بقيه مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملكة ان في ذلك لايه لكم ان كنتم مؤمنين . (248) فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني و من لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو و الذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله و الله مع الصبرين . (249) و لما برزوا لجالوت و جنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا و ثبت اقدامنا و انصرنا على القوم الكافرين . (250) فهزموهم باذن الله و قتل داود جالوت و آتته الله الملك و الحكمه و علمه مما يشاء و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن الله ذو فضل على العالمين . (251) تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق و انك لمن المرسلين . (252)

ترجمه آیات

در راه خدا کارزار کنید و بدانید که خدا شنوا و دانا است . (244)

کیست که خدا را وامی نیکو دهد و خدا وام او را به دو برابری بسیار افزون کند خدا است که تنگی می آورد و فراوانی نعمت می دهد و به سوی او بازگشت می یابید. (245)

مگر داستان آن بزرگان بنی اسرائیل را نشنیدی که پس از موسی به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما نصب کن تا در راه خدا کارزار کنیم و او گفت: از خود می بینید که اگر کارزار بر شما واجب شود شانه خالی کنید؟ گفتند: ما که از دیار و فرزندان خویش دور شده ایم برای چه کارزار نمی کنیم؟ ولی همینکه کارزار بر آنان مقرر شد به جز اندکی روی برتافتند و خدا به کار ستمگران دانا است. (246)

پیغمبرشان به آنان گفت: خدا طالوت را به پادشاهی شما نصب کرد گفتند: از کجا وی را بر ما سلطنت باشد که ما به شاهی از او سزاوارتریم چون او مال فراوانی ندارد گفت: خدا او را از شما سزاوارتر دیده، چون دانشی بیشتر و تنی نیرومندتر دارد، خدا ملک خویش را به هر که بخواهد می دهد که خدا وسعت بخش و دانا است. (247)

و نیز به ایشان گفت نشانه پادشاهی وی این است که صندوق معروف دوباره به شما بر می گردد تا آرامشی از پروردگارتان باشد و باقی مانده ای از آنچه خدا به خاندان موسی و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل می کنند که در این نشانه برای شما عبرتی هست اگر ایمان داشته باشید. (248)

و همینکه طالوت سپاهیان را بیرون برد گفت خدا شما را با نهی امتحان کند، هر که از آن بنوشد از من نیست و هر کس از آن ننوشد از من است مگر آن کس که با مشتش خود کفی بردارد و لبی تر کند و از آن همه لشگر به جز اندکی، همه نوشیدند و همینکه او با کسانی که ایمان داشتند از شهر بگذشت

گفتند امروزه ما را طاقت جالوت و سپاهیان وی نیست آنها که یقین داشتند به پیشگاه پروردگار خویش می روند گفتند: چه بسیار شده که گروهی اندک به خواست خدا بر گروهی بسیار غلبه کرده اند و خدا پشتیبان صابران است . (249)

و چون با جالوت و سپاهیان روبرو شدند گفتند: پروردگارا صبری به ما ده و قدمهایمان را استوار ساز و بر گروه کافران پیروزمان کن . (250)

پس به خواست خدا شکستشان دادند و داود جالوت را بکشت و خدایش پادشاهی و فرزاندگی بداد و آنچه می خواست به او پیاموخت اگر بعض مردم را به بعضی دیگر دفع نمی کرد زمین تباه می شد ولی خدا با اهل جهان صاحب کرم است . (251)

این آیت های خدا است که ما به حق بر تو می خوانیم و همانا تو از پیامبرانی . (252)

بیان آیات

بیان اتصال و ارتباط آیات مذکوره و آهنگ کلی آنها

اتصال روشنی که در بین این آیات به چشم می خورد، و ارتباطی که میان مساله قتال و مساله ترغیب در قرض الحسنه و نیز ارتباطی که میان این دو مساله با سرگذشت طالوت و داود و جالوت هست ، این نکته را به ما می فهماند که این آیات یک باره نازل شده و منظور از آن ، بیان دخالتی است که قتال در شؤ ون حیات و پدید آوردن روحیه پیشرفت امت در حیات دینی و دنیائیش دارد، و اهل قتال را به سعادت حقیقیشان می رساند.

آری ، خدای سبحان در این آیات فریضه جهاد را بیان نموده و مردم را دعوت می کند به اینکه در تجهیز یکدیگر و فراهم نمودن نفرات و تجهیزات ، اتفاق کنند. و اگر این اتفاق را قرض دادن به خدا خوانده ، چون اتفاق در راه خدا است ، علاوه بر اینکه این تعبیر هم تعبیری است سلیس ، و هم مشعر به قرب خدا، می فهماند اتفاق کنندگان نزدیک به خدا هستند بطوری که با او داد و ستد دارند.

آنگاه داستان طالوت و جالوت و داوود را خاطر نشان می کند، تا مؤ منین که مامور به قتال با دشمنان دین هستند عبرت بگیرند و بدانند که حکومت و غلبه همواره از آن ایمان و تقوا است ، هر چند که دارندگان آن کم باشند، و خواری و نابودی از آن نفاق و فسق است ، هر چند که صاحبانش بسیار باشند، برای اینکه بنی اسرائیل که این داستان مربوط به ایشان است مادام که در کنج خمود و کسالت و سستی خزیده بودند مردمی ذلیل و تو سری خور بودند، همینکه قیام کرده و در راه خدا کارزار نمودند، کلمه حق را پشتیبان خود قرار دادند، هر چند که افراد صادق ایشان در این دعوی اندک بودند، و اکثرشان وقتی جنگ حتمی شد فرار کردند، و دوم اینکه سر اعتراض بر طالوت را باز نمودند، و سوم اینکه ، از آن نهری که مامور بودند ننوشتند، نوشیدند، و چهارم اینکه ، به طالوت گفتند ما حریف جالوت و لشگر او نمی شویم ولی مع ذلک خدا یاریشان کرد، و بر دشمن پیرویشان داد، و دشمن را به اذن خدا فراری کردند، و داوود، جالوت را به قتل رساند،

و ملک و سلطنت در بنی اسرائیل مستقر گردید، و حیات ازدست رفته آنان دوباره به ایشان بازگشت ، و بار دیگر سیادت و قوت خود را باز یافتند، و همه این موفقیت ها جز به خاطر آن کلامی که ایمان و تقوا به زبانشان انداخت نبود،

و آن کلام این بود که وقتی با جالوت و لشگرش برخوردند گفتند: (ربنا فرغ علينا صبرا و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرين)، این ماجرا عبرتی است که اگر همه مؤمنینی که در هر عصر می آیند آن را نصب العین خود قرار داده و راه گذشتگان صالح را پیش بگیرند، بر دشمنان خود غلبه خواهند کرد، البته مادام که مؤمن باشند.

و قاتلوا فی سبیل الله

وجه مقید ساختن قتال و جهاد به قید (فی سبیل الله) و اشاره به معنای قرض دادن به خدا معیار

این آیه جهاد را واجب می کند، و می بینیم که این فریضه را در این آیه و سایر موارد از کلامش مقید به قید (سبیل الله) کرده و این برای آن است که به گمان کسی در نیاید و کسی خیال نکند که این وظیفه دینی مهم، صرفا برای این تشریع شده که امتی بر سایر مردم تسلط پیدا کرده، و اراضی آنان را ضمیمه اراضی خود کند، همانطور که نویسندگان تمدن اسلام (چه جامعه شناسان و چه غیر ایشان) همینطور خیال کرده اند، و حال آنکه چنین نیست و قید (فی سبیل الله) می فهماند که منظور از تشریع جهاد در اسلام، برای این است که دین الهی که مایه صلاح دنیا و آخرت مردم است، در عالم سلطه یابد.

و اعلموا ان الله سمیع علیم .

این جمله، به مؤمنین هشدار می دهد از اینکه در این سیر خود، قدمی بر خلاف دستور خدا و رسول او بردارند و کلمه ای در مخالفت با آنها (خدا و رسول او) بگویند، و حتی نفاقی در دل مرتکب شوند، آنطور که بنی اسرائیل کردند، آن زمان که در باره طالوت به پیامبرشان اعتراض کردند، که او چگونه می تواند بر ما سلطنت کند و یا گفتند: (لا طاقه لنا الیوم بجالوت و جنوده) و

هنگامی که جنگ بر آنان واجب شد، سستی به خرج دادند، و پشت به جنگ کردند، و آن زمان که واجب شد تا از نهر آب ننوشند، مخالفت نموده، و فرمان طالوت را اطاعت نکردند.

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة

معنای کلمه (قرض) معروف است، خدای تعالی هزینه ای را که مؤمنین در راه او خرج می کنند، قرض گرفتن خودش نامیده، و این به خاطر همان است که گفتیم می خواهد مؤمنین را بر این کار تشویق کند، و هم برای این است که انفاقهای نامبرده برای خاطر او بوده، و نیز برای این است که خدای سبحان به زودی عوض آن را چند برابر به صاحبانش بر می گرداند.

خدای تعالی سیاق خطاب را که قبلا امر بود و می فرمود: جهاد کنید، به سیاق خطاب، استفهامی برگردانید، و فرمود: کیست از شما که چنین و چنان کند؟، با اینکه ممکن بود همین مطلب را نیز به صورت امر بفرماید، مانند جمله در راه خدا جهاد کنید و به او قرض بدهید، و این تغییر به خاطر نشان دادن ذهن مخاطب است، چون سیاق امر خالی از کسب تکلیف نیست، ولی سیاق استفهام دعوت و تشویق است، در نتیجه ذهن شنونده تا حدی از تحمل سنگینی امر استراحت می کند، و نشاط می یابد.

والله يقبض ويبسط واليه ترجعون

معنای قبض و بسط و وجه اینکه سه صفت از صفات خداوند در این آیه آمده است

کلمه (قبض) به معنای گرفتن چیزی و کشیدن آن به طرف خویش است، در مقابل کلمه بسط و همچنین (بسط) که به معنای دادن و از خود دور کردن

است ، و این کلمه که در اصل از ماده (باء - سین - ط) است ، و طبق یک قاعده صرفی (سین) آن به خاطر اینکه پهلوی حرف (ط) که به اصطلاح از حروف (اطباق و تقسیم) است قرار گرفته مبدل به (صاد) شده است .

و اینکه از صفات خدای تعالی سه صفت (قبض و بسط و مرجعیت) او را آورده ، برای این توجه که اشعار کند آنچه در راه خدا به او می دهند باطل نمی شود، و بعید نیست که چند برابر شود، برای اینکه گیرنده آن خدا است و خدا هر چه را بخواهد ناقص می کند و هر چه را بخواهد زیاد می کند، و شما به سوی او بر می گردید و آن زیاد شده را پس می گیرید.

الم ترالی الملا من بنی اسرائیل ...

کلمه (ملا) بطوری که گفته اند به معنای جماعتی از مردم است که بر یک نظریه اتفاق کرده اند و اگر چنین جمعیتی را ملا نامیدند برای این است که عظمت و ابهتشان چشم بیننده را پر می کند.

و چنین جمعیتی از بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما معین کن تا در تحت فرمانش در راه خدا بجنگیم ، و از سیاق بر می آید که پادشاهی که تا آنروز بر آنان تسلط داشته همان جالوت بوده ، که در آنان به روشی رفتار کرده بود که همه شو و ن حیاتی و استقلال و خانه و فرزند را از دست داده بودند و این گرفتاری بعد از نجاتشان از شر آل فرعون بود، که شکنجه شان می کردند و خدا موسی (علیه السلام) را بر آنان مبعوث کرد، و بر آنان ولایت و سرپرستی داد،

بعد از موسی ولایت ایشان را به اوصیای موسی وا گذاشت ، بعد از این دوره ها بود که گرفتار دیو جالوت شدند، و وقتی ظلم جالوت به ایشان شدت یافت و فشار از طرف دستگاه جالوت بر ایشان زیاد شد، قوای باطنشان که رو به خمود گذاشته بود، بیدار شد، و تعصب تو سری خورده و ضعیفشان زنده گشت ، در اینجا بود که بزرگان قوم از پیامبرشان درخواست می کنند پادشاهی

برایشان برگزیند تا به وسیله او اختلافات داخلی خود را برطرف نموده و قوایشان را تمرکز دهند، و در تحت فرمان آن پادشاه، در راه خدا کارزار کنند.

قال هل عسیتم ان کتب علیکم القتال الا تقاتلوا

بنی اسرائیل از پیامبر خود درخواست می کردند که پادشاهی برایشان معین کند، تا در تحت لوای او در راه خدا کارزار کنند، و چون پیغمبرشان چنین اختیاری نداشت، لذا کارزار کردن و تعیین فرمانده را به خدای تعالی ارجاع می داد، و در این آیه از در تعظیم، نام خدا را نبرده، و تنها در پاسخشان از ایشان پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی معین شود احتمال آن را می دهید که نافرمانیش کنید؟ از این پاسخ پیدا است که آن جناب به وحی خدا، این نافرمانی را از ظاهر حال آن خبردار شده، و به همین جهت خدای تعالی را منزّه تر از آن دانسته که نامش را ببرد، تنها اشاره کرده که امر این در خواست مربوط به خدا و راجع به اوست، چون کتابتی که در این پاسخ آمده به معنای واجب شدن است و تنها کار خدای تعالی است.

گفتیم مخالفت و پشت کردن به جنگ از ظاهر حال آنان محتمل بود، ولی همین امر ظاهر را به صورت استفهام بیان کرد، تا مردم این ظاهر حال را انکار نموده، در نتیجه تا حجت بر آنان تمام شود، و همین پاسخ را داده گفتند: **(وما لنا الا نقاتل فی سبیل الله؟)** (چه جهت دارد که ما در راه خدا قتال نکنیم؟).

قالوا: وما لنا الا نقاتل فی سبیل الله وقد اخرجنا...

در این پاسخ مساله بیرون شدن جبری از خانه و شهر را علت جنگیدن و کنایه از آن کردند و چون بیرون شدن از وطن مالوف مستلزم دور شدن از زن و فرزند و سبب محرومیت از همه این نعمتها می شود، لذا بیرون شدن را هم به وطن نسبت دادند، و هم به فرزندان و گفتند: با اینکه از وطن و فرزند خود بیرون شده ایم.

فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم ، والله عليم بالظالمين
 این آیه به شهادت اینکه حرف (فاء) در اول آن است ، فرع و نتیجه گفتار
 پیامبر آن قوم ، که پرسید: (هل عسيتم ...) و جواب قوم که گفتند: (وما لنا الا
 نقاتل) ، واقع شده ، و جمله : (والله عليم بالظالمين) ، دلالت دارد بر اینکه
 پرسش پیامبرشان که پرسید: (هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا...) ناشی
 از وحی خدای سبحان بوده و معلوم می شود خدای تعالی به او خبر
 داده که اینها فردا که صاحب فرمانده شدند از او اطاعت نخواهند کرد، و قرار
 خواهند نمود و گر نه معنا ندارد ابتدا چنین سؤالی را پیش بکشد.

وقال لهم نبيهم : ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا: انى يكون له الملك
 علينا ونحن احق بالملك منه ولم يوت سعا من المال ؟

این آیه شریفه پاسخ پیامبر ایشان است و اگر وی تعیین فرماندهی را به
 خدای تعالی نسبت داده ، خواسته است بنی اسرائیل را متوجه اشتباهشان کند،
 که تعیین فرماندهی را به پیامبرشان نسبت دادند، و گفتند: تو یک پادشاه فرمانده
 برای ما معین کن ، و نگفتند: از خدا در خواست کن فرماندهی برای ما معین
 کند، و قتال را بر ما واجب سازد.

غلط بنی اسرائیل برای حاکم که موجب اعتراض آنها به فرماندهی طالوت

شد

و به هر حال اینکه آن جناب نام آن فرمانده را برد و فهماند که او طالوت
 است باعث شد که از دو جهت اعتراض کنند، که این دو جهت به نظر آنان با
 سلطنت طالوت منافات داشته ، و خدای تعالی یکی از آن دو جهت را از ایشان
 حکایت کرده که گفتند: (انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ...) و
 معلوم است که این اعتراض که به پیامبرشان کردند و در آن هیچ دلیلی بر اینکه

طالوت ، شایستگی سلطنت ندارد و خود آنان سزاوارترند، نیاوردند، گفتاری بوده که احتیاج به استدلال نداشته یعنی دلیلش امر روشنی بوده و آن امر روشن جز این نمی تواند باشد که بیت نبوت و بیت سلطنت دو بیت و دو دودمان بوده در بنی اسرائیل که اهل آن دودمان همواره به آن فخر می کرده اند و طالوت از هیچ یک از این دو بیت دو خاندان نبود و به عبارتی دیگر طالوت نه از خاندان سلطنت بود، و نه از خاندان نبوت ، و به همین جهت گفتند: او کجا و سلطنت کجا؟ خود ما سزاوارتر به سلطنت هستیم تا او، چون هم از دودمان نبوتیم و هم از دودمان سلطنت ، و خدائی که ما را شایسته چنین افتخاری دانسته ، چگونه راضی می شود آن را به دیگری انتقال دهد.

(و این گفتار یک ریشه اعتقادی داشته و گونه ظاهرا اعتراضی بسیار بیجا است)، و ریشه این گفتار این است که یهود معتقد بودند که در کار خدا بداء، نسخ و تغییری نیست ، و این سه از خدا محال است که قرآن از ایشان حکایت کرده ، که گفتند: **(ید الله مغلوله علت ایدیم - دست خدا بسته است ، دستشان بسته باد)** و پیامبرشان در پاسخ فرموده : **(ان الله اصطفیہ علیکم - خدا او را بر شما ترجیح داده)** پس این یکی از دو جهت اعتراض بنی اسرائیل بود.

جهت دیگری که آن نیز به نظر ایشان منافات با سلطنت طالوت داشته همان است که در جمله : **(ولم یوت سعة من المال)** آمده ، چون طالوت مردی فقیر بوده و به نظر بنی اسرائیل سلطان باید مردی توانگر باشد،

پیامبر آنان به این هم جواب داده به اینکه : **(وزاده بسطة فی العلم والجسم ...)** یعنی سلطنت پول نمی خواهد، بلکه نیروی فکری و جسمی می خواهد، که طالوت هر دو را بیش از شما دارد.

قال ان الله اصطفیہ علیکم وزاده بسطة فی العلم والجسم

کلمه (اصطفا) و (واستصفاء) به معنای اختیار و انتخاب است ، اصل آن ماده
:(صاد - فاء - واو) است که به معنای چکیده و خالص از هر چیز است ، و
کلمه (بسطة) به معنای سعة و قدرت است ، و این کلام ، جواب به هر دو
اعتراض بنی اسرائیل است .

عمل به مصالح و قدرت بر اجرای آن ، لوازم و شرائط زمامدار است نه

شرافت دودمان و ثروتمندی

اما اعتراضشان به اینکه خودشان سزاوارتر به ملک و سلطنت هستند چون دارای شرافت دودمانند، جوابش این است که وقتی خدای تعالی طالوت را برای سلطنت انتخاب کند قهرا او و دودمان او شرافتی پیدا می کند ما فوق شرافت سایر افراد بنی اسرائیل و سایر دودمانهای آن ، چون فضیلت همواره تابع تفضیل خدای تعالی است ، هرکه را او برتر بداند، برتر است .

و اما اعتراض دوم آنها که ملاک پادشاه شدن پول است جوابش را داد به اینکه سلطنت الهیه برای همین است که دیگر پول داری ملاک برتری قرار نگیرد، سلطنت و استقرار حکومت در جامعه ای از مردم ، تنها و تنها برای این است که اراده های متفرق مردم که با نداشتن حکومت همه به هدر می رفت ، در استقرار حکومت همه یک جا متمرکز شود، یعنی همه تابع اراده مسلمانان گردد، و تمامی زمام ها و اختیارات به یک زمام وصل شده ، و سرنخ همه اختیارات به دست یک نفر بیفتد و در نتیجه هر فرد از افراد جامعه به راه کمالی که خود لایق آن است بیفتد و در این راه تکامل احدی مزاحم فردی دیگر نشود و هیچ فردی بدون داشتن حق (و فقط به خاطر داشتن ثروت یا قدرت) جلو نیفتد، و فردی دیگر فقط به خاطر نداشتن ثروت عقب نماند.

و سخن کوتاه اینکه : غرض از تشکیل ملک و حکومت این است که صاحب حکومت امور جامعه را طوری تدبیر کند که هر فردی از افراد جامعه به کمال لایق خود برسد، و کسی و چیزی مانع پیشرفتش نگردد، و برای چنین حکومت چیزی که لازم است داشتن دو سرمایه است ، یکی علم به تمامی

مصالح حیات جامعه و مفسد آن ، و دوم داشتن قدرت جسمی بر اجرای آنچه که صلاح جامعه می داند، و این دو در طالوت هست : **(و زاده بسطه فی العلم و الجسم).**

و اما مساله پول داری ، اگر کسی آن را هم دخیل در این مساله بداند، و از ارکان این کار بشمارد، از جهل و بی خبری است

پیامبر اسرائیلی سپس هر دو پاسخ را یک جا و به صورت یک دلیل در آورده و می گوید: **(والله یوتی ملکه من یشاء)**، و خلاصه آن این است که ملک تنها از آن خدا است و احدی را در آن نصیبی نیست ، مگر آن مقداری که خدا به هر کسی داده باشد، و در آن هم با اینکه تملیکش کرده باز خود او مالک است ، همچنانکه از اضافه در (ملکه) این معنا به خوبی استفاده می شود، خوب وقتی داستان از این قرار باشد پس خدای تعالی در ملکش هر جور بخواهد و اراده کند تصرف می کند، و احدی قادر نیست بگوید چرا و به چه جهت ؟ (یعنی کسی را نمی رسد که از علت تصرف خدا پرسش کند، برای اینکه تنها خدای تعالی سبب مطلق است ، و نیز کسی قادر نیست که از متمم علیت و ابزار کار او بپرسد، برای اینکه خدای تعالی خودش به تنهایی سبب تام است ، او نیازی به متمم ندارد) پس دیگر جای این سؤال نیست که چرا ملک و سلطنت را از دودمانی به دودمان دیگر منتقل کرد؟ و یا چرا آنرا به کسی داد که اسباب ظاهری و ابزار آن که همان ثروت و نفرات باشد ندارد؟.

افعال خدای سبحان حکیمانه و دارای مصلحت است و در عین حال باری تعالی محکوم و مقهور مصالح نیست

و (ایتاء) و افاضه الهیه هر چند که گفتیم به هر جور که او بخواهد و به هر کس که اراده کند صورت می گیرد، الا اینکه در عین حال بطور بیهوده و گزاف و

بدون حکمت و رعایت مصالح صورت نمی گیرد، چون مقصود ما از اینکه می گوئیم خدای تعالی هر چه بخواهد می کند و ملک را به هر کس که بخواهد می دهد و از این قبیل مطالب این نیست که خدا در کارهایش جانب مصلحت را رعایت نمی کند، و یا خدا کاری را که می کند نظیر تیری است که به تاریکی بیندازد، اگر تصادفا مطابق مصلحت صورت بگیرد که گرفته ، و اگر نگیرد جزافی می شود و محذوری هم پیش نمی آید برای اینکه ملک ، ملک او است ، هر چه بخواهد می کند، نه منظور ما این نیست زیرا که این را ادله دینی و براهین عقلی باطل می کند (وقتی جزاف از خدا صحیح باشد، دیگر عقل ما را ملزم به انجام تکالیف دینی او نمی کند، زیرا در یک یک احکام احتمال جزاف می دهد) و این معنا را هم ظواهر دینی باطل می داند و هم براهین عقلی .

بلکه مقصود ما این است که خدای سبحان از آنجا که هر خلق و امری به او بازگشت دارد قهرا مصالح و جهات خیر هم ، مانند سایر موجودات مخلوق او هستند پس اگر می گوئیم خدا هر کاری را طبق مصلحت انجام می دهد معنایش این نیست که در کارهای خود م قهور مصلحت و محکوم به حکم آن است ، بر خلاف ما که در کارهایمان محکوم به آنیم ، پس وقتی خدای سبحان کاری می کند یا خلقی می آفریند (و جز خوب و جمیل نمی کند) قهرا فعل او دارای مصلحت است ، و صلاح بندگان در آن رعایت شده ، و در عین حال محکوم و مقهور مصلحت هم نیست .

از اینجا معلوم می شود که اجتماع تعلیل (والله یوتی ملکه من یشاء با تعلیل ان الله اصطفیه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم)، درست است ، و منافاتی بین این دو تعلیل نیست ، برای اینکه اولی مطلب را به مصالح و اسباب تعلیل می کند، و می فرماید طالوت علم و نیروی بدنی بیشتری دارد، و دومی

مطلب را با اطلاق مالکیت خدا تعلیل می کند، خدائی که هر کاری بخواهد می کند، و اگر اینکه گفتیم منافاتی نیست بین اطلاق ملک خدا و اینکه هر چه می خواهد می کند، و بین اینکه کارهایش همه از روی مصالح و حکمت ها است درست نباشد، اصلاً این دو جمله از آیه با هم نمی خواند تا چه رسد به اینکه یکی متمم و مؤید دیگری باشد.

و این معنا را ذیل آیه که می فرماید: (والله واسع علیم)، به بهترین وجهی توضیح می دهد، برای اینکه کلمه واسع دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی از هیچ فعلی و ایتائی (دادنی) ممنوع نیست، و کلمه (علیم) دلالت می کند بر اینکه: فعل او فعلی است که از روی علم ثابت و غیر قابل خطا سر می زند، پس خدای سبحان هر چه می خواهد می کند بدون اینکه چیزی مانعش شود، و کاری نمی کند مگر آنکه آن کار، دارای مصلحت واقعی باشد.

باقی می ماند معنای کلمه (واسع) که یکی از اسامی خدای تعالی است و ماده وسعت که کلمه سعه نیز از مشتقات آن است، در اصل به معنای حالتی در جسم است که با داشتن آن حالت اشیائی دیگر را در خود می گنجاند، مانند سعه ظرف که هر چه بیشتر باشد آب بیشتر یا طعام بیشتر را در خود جای می دهد، و سعه صندوق به معنای گنجایش آن است نسبت به آنچه در آن می گذارند، و سعه خانه که افراد بیشتری را در خود جای می دهد، و لیکن به عنوان استعاره در غنی نیز استعمال می شود اما نه هر غنائی و از هر جهتی، بلکه غنی از این جهت که گنجایش بذل و بخشش را دارد، کانه مال وسیع، آن مالی است که ظرفیتی دارد که هر چه بخواهند می توانند از آن خرج کنند و به همین معنا کلمه نامبرده در مورد خدای سبحان نیز استعمال می شود، وقتی می گوئیم خدا

واسع است معنایش این است که او غنی است که هر چه بخواهد بذل کند، ناتوانش نمی سازد، بلکه هر قدر بخواهد می تواند بذل کند.

و قال لهم نبیهم ان آیه ملکه ان یاتیکم التابوت فیہ سکینة من ربکم

کلمه (تابوت) به معنای صندوق است، و این کلمه بطوری که گفته اند صیغه فعلوت از ماده (توب) است، و توب به معنای رجوع است، (و به همین جهت برگشتن از راه شیطان به سوی خدا را توبه گفته اند) و اگر صندوق را تابوت گفته اند برای این است که صاحبش همواره و پی در پی به سراغ او می رود و به آن رجوع می کند.

گفتاری در معنای (سکینت) آرامش روانی در سایه ایمان

کلمه (سکینة) از ماده سکون است که خلاف حرکت است، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است، همچنانکه حال انسان حکیم این چنین است، (البته منظور ما از حکیم دارنده حکمت اخلاقی است) که هر کاری می کند با عزم می کند، و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است.

توضیح اینکه آدمی به غریزه فطریش کارهایی که می کند ناشی از تعقل قبلی است، یعنی قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آنرا می چیند، و طوری می چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و در سعادتش تاءثر خوبی بگذارد، و سعادت اجتماعی او را به قدر خودش تاءمین کند، آنگاه بعد از ردیف کردن مقدمات در فکر و عقل عمل را طوری که نقشه اش را کشیده انجام می دهد، و درانجامش آنچه باید بکند و آنچه نباید بکند، رعایت می نماید.

و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد، و با در نظر داشتن اینکه انسان نمی خواهد و نمی طلبد، مگر چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد، قهرا این عمل فکری طبق جریانی جاری می شود که منتهی به سکونت و آرامش خاطرش باشد، و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طوری می چیند که در هنگام انجام عمل بدون هیچ اضطراب و تزلزلی آن را انجام دهد.

این وضع انسانی است دارای حکمت به معنای اخلاقیش، و اما انسانیکه در زندگی خود در مادیات فرو رفته و تابع هوی و هوس خود باشد، چنین انسانی همواره در مقدمه چینی های فکریش دچار اشتباه می شود، چون نافع واقعی و خیالی در دلش مختلط شده نمی تواند آن دو را از هم جدا کند، مسائل خیالی با آن زرق و برقی که در خیالات هست در مسائل فکری و جدی او مداخله می کند، گاهی باعث انحراف او از سنن صواب می شود، و گاهی باعث تردد و اضطرابش می گردد، بطوری که نتواند در اراده خود تصمیم بگیرد، و بطور جدی اقدام نماید و در نتیجه شدائد و گرفتاری هایش را تحمل کند.

اما کسی که دارای ایمان به خدای تعالی است، تکیه بر پایگاهی دارد که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی دهد، و به رکنی وابسته است که انهدام نمی پذیرد، و چنین کسی امور خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی کند،

و در اعمالش با روحیه ای اقدام می کند که از تکلیف الهی صددرصد صحیح منشا گرفته، او هیچ سرنوشتی را به دست خود نمی داند تا از فوت آن بترسد، و یا از فقدانش اندوهناک گردد، و یا در تشخیص خیر و شرش دچار اضطراب شود.

ولی غیر مؤ من که برای خود ولی نمی شناسد، کسی را که عهده دار امورش باشد ندارد، بلکه خیر و شر خود را به دست خودش می داند، خودش را هم که گفتیم چه وضعی دارد، پس او در همه عمر در میان ظلمت افکاری که از هر سو بر او هجوم می آورد قرار دارد، افکاری از سوی هواهای نفسانی ، افکاری از ناحیه خیالهای باطل ، افکاری از ناحیه احساسات شوم ، اینجا است که به درستی معنای آیات زیر را درک می کنیم .

(والله ولی المؤمنین) (ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم)
(الله ولی الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انا جعلنا الشياطين اولياء للذين
لا يؤمنون) (ذلكم الشيطان يخوف اولياءه)

اینکه اضافه می کنیم که در آیه شریفه : (ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم
الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او
عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه) درباره کسانی که
ایمان به خدا و رسول دارند می فرماید: اینان ممکن نیست با دشمنان خدا و
رسول دوستی کنند، هر چند که پدر یا فرزند یا برادر یا خویشاوندشان باشد،
چون خداوند ایمان را در دلهایشان نوشته و حک کرده و به روحی از خود
تأییدشان کرده است ، پس می فهمیم آن حیات جدا از حیات کفار، که در مؤ
منین هست ،

حیاتی است که از حیات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حک
شدن ایمان و استقرار آن در قلب است ، پس این مؤ منین مؤ یدند به روحی از
خدا، و این روح وقتی افاضه می شود که ایمان در دل رسوخ کند، آن وقت است
که حیاتی جدید در جسم و کالبدشان دمیده می شود، و در اثر آن نوری پیش
پایشان را روشن می کند.

و این آیه بطوری که ملاحظه می کنید نزدیک به انطباق با آیه زیر است :

(هو الَّذِي انزل السكينة في قلوب المؤمنين لِي زادوا ايمانا مع ايمانهم وَلِلّٰهِ جنود السموات والارض و كان الله عليهما حكيما)، مضمون این آیه تقریبا همان مضمونی است که آیه سوره مجادله داشت ، با این تفاوت که در آن آیه ، روح به جای سکینت در این آیه ، و زیاد شدن ایمانی بر ایمان مؤمنین در این آیه ، به جای کتابت ایمان در آن آیه قرار گرفته ، مؤید این انطباق ذیل آیه سوره فتح است که لشگر آسمانها و زمین را از آن خدا می داند، و قرآن کریم در مواردی دیگر ملائکه و روح را لشگر خدا دانسته است .

باز نزدیک به سیاق این آیه ، آیه شریفه زیر است که می فرماید: (فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ، و الزمهم كلمة التقوى و كانوا احق بها و اهلها)، و نیز آیه زیر است که می فرماید: (فانزل الله سكينته عليه و ائده بجنود لم تروه ها).

از مطالب گذشته هم روشن گردید که ممکن است از کلام خدای تعالی استفاده کرد که مراد از سکینت ، روحی است الهی ، و چیزی است که مستلزم آن روح الهی است ، امری است از خدای تعالی که باعث سکینت قلب و استقرار و آرامش نفس و محکمی دل می شود و معلوم است که این توجیه باعث نمی شود که کلام از معنای ظاهریش بیرون شود، و کلمه سکینت که به معنای سکون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهی استعمال شده باشد و جا دارد که با همین معنا روایات آینده توجیه شود.

و بقیه مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله ال ملئكه ...

آل هر کس اهل بیت او است ، که خود او را هم شامل می شود، پس آل موسی و آل هارون عبارتست از خود موسی و هارون و اهل بیت آن دو، و جمله (تحمله الملائكه) حال از تابوت است ، و جمله : (ان في ذلك لايه لكم

ان کنتم مؤ منین) مانند سیاق اول آیه دلالت دارد بر اینکه بنی اسرائیل از پیامبرشان پرسیده بودند که نشانی صدق گفتار تو چیست ؟ و از کجا بدانیم اینکه می گوئی : (خدای تعالی طالوت را ملک و فرمانده شما کرده) راست است .

فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليکم بنهر... الا قليلا منهم
کلمه فصل به معنای جدائی مکانی است ، همچنانکه در آیه : (ولما فصلت العیر) به همین معنا است ، و چه بسا که در معنای قطع یعنی ایجاد جدائی دو چیز استعمال شود مانند آیه و هو خیر الفاصلین و بنابراین کلمه نامبرده هم متعدی استعمال می شود (که در آیه 58 سوره انعام دیدید)، و هم لازم (که در آیه مورد بحث و آیه سوره یوسف ملاحظه کردید).

کلمه (جند) به معنای مجتمعی انبوه است ، چه از انسان و چه از هر چیز دیگر، و اگر لشگر را جند نامیده اند به خاطر همین است که جمعیتی متراکم هستند و اگر در آیه مورد بحث ، کلمه را به صیغه جمع جنود آورده ، برای این بوده که بفهماند جمعیت بنی اسرائیل کثرت قابل ملاحظه ای داشتند، با اینکه به حکم جملات بعدی همین آیه ، مؤ منین واقعی آنان ، بعد از عبور از نهر اندک بودند، (و این ملاکی دست می دهد که در سختیها همیشه پایدار می مانند) و نظیر این نکته در آیه بعد هم که می فرماید: (و لما برزوا لجالوت و جنوده)، از کلمه جنود استفاده می شود.

اشاره به پیروی جمعی اندک و با ایمان بر لشگری گران و بی ایمان ، در

داستان طالوت و جالوت

و در مجموع این گفتار اشاره ای است به یک حقیقت که از سراپای این داستان استفاده می شود، و آن این است که خدای تعالی قادر است عده ای

بسیار قلیل و از نظر روحیه مردمی ناهماهنگ را بر لشکری بسیار زیاد یاری دهد، توضیح اینکه تمامی بنی اسرائیل از پیامبر خود در خواست فرماندهی کردند، و همگی پیمان محکم بستند که آن فرمانده را نافرمانی نکنند، و کثرت جمعیت آنان آنقدر بود که بعد از تخلف جمعیت بسیاری از آنان از شرکت در جنگ، تازه باقی مانده آنان جنودی بودند، و این جنود هم در امتحان آب نهر که داستانش می آید که اکثرشان رفوزه و مردود شدند، و به جز اندکی از آنان در آن امتحان پیروز نشد، و تازه آن عده اندک هم هماهنگ نبودند، بخاطر اینکه بعضی از آنان یک شب، آب خوردند، و معلوم شد که دچار نفاق هستند، پس در حقیقت آنچه باقی ماند، اندکی از اندک بود، در عین حال پیروزی نصیب آن اندک شد، چون ایمان داشتند و در برابر لشکر بسیار انبوه جالوت صبر کردند.

کلمه (ابتلاء) که اسم فاعل آن (مبتلی) از مشتقات آن است به معنای امتحان است، و کلمه (نهر) به معنای مجرای آب پر از آب است، و کلمه (اغتراف) و کلمه (غرف) به معنای آن است که چیزی را بلند کنی و بگیری، مثلاً می گویند: (فلان غرف الماء) و یا می گویند: (فلان اغترف الماء)، یعنی فلانی آب را بلند کرد تا بنوشد.

و اینکه اغتراف یک غرفه، یعنی گرفتن یک مشت آب را از مطلق نوشیدن استثنا کرده، دلالت می کند بر اینکه پیامبر اسرائیلی آن مردم را از مطلق نوشیدن نهی نکرده بوده بلکه از نوشیدن در حالت خاصی نهی کرده بوده، (مثلاً از اینکه لب آب دراز بکشند و با دهان بنوشند تا سیراب شوند).

لشکر طالوت سه طایفه شدند

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: (فمن شرب منه فليس مني، الا من اغترف غرفة بيده، و من لم يشرب فانّه مني)، هر کس از این نهر آب بنوشد از من نیست، مگر آنکه با دستش مشتی بردارد و بنوشد، و کسی که ننوشد، او از من است، لیکن اینطور نفرمود، بلکه اولاً جمله دوم را به جمله اول وصل کرد و ثانیاً کلمه شرب را در جمله دوم مبدل به طعم کرد و باید دید چرا؟ علتش این بود که اگر اینطور فرموده بود مفاد کلام چنین می شد، که تمامی جنود طالوت از طالوت بودند، و تنها یک طائفه از او بیگانه و جدا شدند، و آنها کسانی بودند که آب نوشیدند، و از این عده جمعی که سیراب نشدند و تنها مشتی آب برداشتند، از ایشان جدا شده و قهراً به طائفه اول ملحق شدند.

در نتیجه جنود طالوت دو طائفه می شوند، یکی آنهایی که از طالوت بودند، و دوم آنهایی که از او بیگانه شدند، و حال آنکه مقصود آیه این نبوده، بلکه خواسته است بفرماید سه طائفه شدند، که طائفه سوم، آنهایی بودند که مشتی آب برداشتند، نه از طالوت بودند و نه بیگانه از او، بلکه با آزمایشی دیگر وضعیتشان روشن می شود.

و به همین منظور جمله دوم یعنی جمله: (و من لم يطعمه فانه مني)، را پهلوی جمله اول قرار داد، تا مفاد آیه چنین شود: که لشکریان طالوت هر چند همه با طالوت و از او بودند، لیکن باطن آنها غیر از ظاهرشان بود، و با یک آزمایش واقعیت ها روشن می شد، و آن آزمایش نهی بود که در راه با آن برخوردند، و آن نهر مشخص کرد که چه کسی از طالوت، و چه کسی بیگانه از

او بود، هر کس از آن نهر نوشید از طالوت بیگانه شد و هر کس لب از آن تر نکرد از او و منسوب به او شد.

و وقتی مفاد کلام تا اینجا این شد، دیگر آمدن جمله **(الا من اغترف غرفة بيده)**، نمی رساند که این طائفه سوم از طالوت بودند، چون وقتی این دلالت را داشت که بلا فاصله بعد از جمله **(فمن شرب منه)** واقع شده بود، ولی بعد از ذکر هر دو طائفه آمده، و معلوم است که این استثنا و اخراج از طائفه اول، تنها باعث می شود که طائفه سوم داخل و جزء طائفه اول نباشند، نه اینکه داخل در طائفه دوم باشند، و لازمه این سخن آنست که آیه شریفه خواسته است لشکریان طالوت را با دو آزمایش به سه طائفه تقسیم کند اول آنهایی که از طالوت نبودند چون از نهر نوشیدند، دوم آنهایی که از وی بودند چون از نهر ننوشیدند، سوم آنهایی که مردد بودند، و وضعشان در آزمایش نهر معلوم نشد، چون مشتی آب برداشتند و نوشیدند، و آزمایشی دیگر وصفشان راروشن می کند، و آن این است که اگر در حال جنگ به خدا اعتماد نموده، در برابر دشمن مقاومت کنند از طالوت خواهند شد، و اگر دچار قلق و اضطراب شوند، از طائفه دوم خواهند گردید.

فلما جاوزه هوو الذین آمنوا معه ...

کلمه **(فته)** به معنای پاره ای از مردم است، و دقت در این آیات می رساند که گویندگان این سخن که **(لا طاقه لنا...)**، همان طائفه سوم بودند که با مشتی خود آب برداشتند، و پاسخ دهندگان به ایشان همانهایی بودند، که اصلاً آب ننوشیدند، و آیه شریفه از آنان تعبیر کرده به: **(الذین یظنون انهم ملاقوا الله)** و چون نمی توانیم کلمه **(ظن)** را درباره آنان به معنای پنداشتن بگیریم، ناگزیر باید بگوئیم یا به معنای یقین است و یا کنایه از خشوع است.

و این طائفه ممکن بود در پاسخ بگویند: (غلبه جمعیتی اندک بر جمعیتی بسیار امر محالی نیست بلکه با اذن خدا امری است ممکن)، ولی اینطور نگفتند بلکه برای اینکه طرف را بهتر قانع کنند، قاطع تر جواب دادند، و از حوادثی که در جاهای دیگر اتفاق افتاده خبر داده و گفتند: چه بسیار اندک ها که بر بسیاریها غالب شدند.

ولما برزوا لجالوت و جنوده ...

استعاره از کنایه ای لطیف در: (ربنا افرغ علینا صبرا)

کلمه (بروز) به معنای آشکار شدن است، و به همین جهت بیرون شدن همآورد از لشکر دشمن و مبارزه طلب کردن او را (براز) می گویند، و کلمه (افراغ) که فعل امر (افرغ)، مشتق از آن است به معنای ریخته گری است، یعنی فلز آب شده ای را در قالب بریزند، و منظور از آن در اینجا این است که خدای تعالی صبر را در دل آنان و به قدر ظرفیت دلهایشان بریزد. پس در حقیقت این تعبیر، استعاره از کنایه لطیفی است، و همچنین تثبیت اقدام کنایه است از اینکه ایشان را در جهاد ثابت قدم کند تا فرار نکنند.

فهزم وهم باذن الله

(هزم) به معنای دفع کردن دشمن است.

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...

همه می دانند که منظور از فساد زمین، فساد سکنه زمین است، یعنی فساد اجتماع انسانی، البته اگر به دنبال فساد اجتماع، خود کره زمین هم فاسد شود، این فساد به تبع منظور آیه می شود، نه بالذات، و این خود یکی از حقایق علمی است که قرآن از آن پرده برداری کرده است.

توضیحی درباره دفاع و فطری بودن آن در ذیل (لولا دفع الله الناس بعضهم

ببعض)

توضیح اینکه : سعادت نوع بشر به حد کمال نمی رسد مگر به اجتماع و تعاون ، و معلوم است که اجتماع و تعاون تمام نمی شود مگر وقتی که وحدتی در ساختمان اجتماع پدید آید، و اعضای اجتماع و اجزای آن با یکدیگر متحد شوند، بطوری که تمامی افراد اجتماع چون تن واحد شوند، همه هماهنگ با یک جان و یک تن فعل و انفعال داشته باشند، و وحدت اجتماعی و محل و مرکب این وحدت ، که عبارت است از اجتماع افراد نوع ، حالی شبیه به حال وحدت اجتماعی عالم مشهود و محل آن دارد.

و ما می دانیم که وحدت نظام عالم نتیجه هماهنگی تاءثر و تاثیری است که در بین اجزای عالم در جریان است ، ساده تر بگویم نظامی که در عالم هست به این جهت برقرار است که بعضی از اجزای عالم بعضی دیگر را دفع می کند، و در جنگ و ستیزی که بین اسباب عالم است : بعضی بر بعضی دیگر غلبه نموده و آن را از خود می راند، و آن بعض رانده شده هم تسلیم و رانده می شود، و اگر این زور آزمائی نبود عاملی که باید مغلوب شود، مغلوب نمی شد، اجزای این نظام هماهنگ و به هم مربوط نمی شد بلکه هر سببی به همان مقدار از فعلیت که خاص او است باقی می ماند، و در نتیجه هیچ جنب و جوشی جریان نمی یافت ، و عالم وجود از کار می افتاد.

نظام اجتماع انسانی نیز چنین است ، اگر بر پایه تاثیر و تاءثر و غلبه و دفع قرار نمی گرفت ، اجزای این نظام به هم مرتبط نمی شد، و در نتیجه اصلا نظامی برقرار نمی گشت ، و سعادت نوع باطل می شد.

به شهادت اینکه ، اگر فرض کنیم که چنین دفعی در نظام بشر نمی بود، یعنی بعضی بر بعض دیگر غلبه ننموده و اراده خود را بر او تحمیل نمی کرد، آن وقت هر فردی از افراد اجتماع کاری که خودش می خواست می کرد، هر چند که با منافع دیگران منافات داشته باشد، (حال چه آن کار مشروع باشد و چه نامشروع ، فعلا در مشروع و نامشروع بودن آن نظری نداریم) و آن دیگری نمی توانست او را از آن کار منصرف کرده و به کاری وادارد که منافای با منافع خودش نباشد، این وضع را درباره تمامی افراد در نظر بگیر، آن وقت خواهی دید که دیگر هیچ وحدتی بین اجزای اجتماع پیدا نمی شود، و اجتماعی هم که فرضا قبلا بوده متلاشی می گردد.

و این بحث همان بحثی است که در جلد سوم ترجمه فارسی ذیل آیه : (الناس امة واحدة)، گذراندیم ، و گفتیم اولین اصل فطری انسان (همین انسانی که تشکیل اجتماع داده) استخدام و بهره کشی از دیگران است ، و مسأله تعاون و تمدن متفرع بر آن و زائیده از آن بوده و اصلی ثانوی است که تفصیلش گذشت .

مسئله دفع و غلبه معنایی و عمومی است

و در حقیقت مسئله دفع و غلبه ، معنایی است عمومی که در تمام شؤون اجتماع بشری جریان دارد، و وقتی مغز آن را بشکافیم عبارت می شود از اینکه انسان از یک سو دیگران را به هر صورتی که ممکن باشد، وادار کند به اینکه خواسته اش را برآورند، واز سوی دیگر هر چه مزاحم و مانع انجام خواسته او است ، از سر راه بردارد.

و این معنایی است عمومی که هم در جنگ اعمال می شود و هم در صلح هم در سختی و هم در آسایش ، هم در راحت و هم در ناراحتی ، و اختصاص

به یک طبقه یا دو طبقه ندارد، بلکه در تمامی گروه و دسته های اجتماع در جریان است ، بلکه آدمی در حال عادی متوجه این حقیقت نمی شود خیال می کند تنها ستمگران بهره کشی می کنند ولی وقتی متوجه می شود خودش هم این کاره است که کسی مزاحم و مانع حقی از حقوق حیاتی او و یا شهوتی از شهوات او و امثال آن شود، آن وقت است که شروع می کند به اینکه انسان مزاحم را از سر راهش بردارد، و معلوم است که این بهره کشی مراتبی از شدت و ضعف دارد، که یکی از آن مراتب ، جنگ و قتال است .

این را هم می دانیم که فطری بودن دفع و غلبه اختصاص به مورد دفاع مشروع ندارد، بلکه شامل همه انحاء دفاع می شود، چه آنجا که دفاع به عدل و از حقی مشروع باشد، و چه به ظلم و از حقی خیالی و نامشروع ، چون اگر از یک اصل مسلم و فطری سرچشمه نمی گرفت هرگز از او سر نمی زد،

نه مشروع و بر حقش و نه غیر آن ، برای اینکه اعمال آدمی به بیانی که در سابق گذشت ، همه مستند به فطرت او است ، پس اگر فطرتی مشترک میان مؤمن و کافر نبود معنا نداشت که تنها مؤمنین به داشتن فطرتی اختصاص یابند و اعمال خود را بر آن اصل فطری پایه گذاری کنند.

و این اصل فطری است که بشر در ایجاد اصل اجتماع به بیانی که گذشت ، آن را مورد استفاده قرار داده ، و بعد از آنکه اجتماع را به وسیله آن تشکیل داد باز به وسیله آن ، اراده خود را بر غیر، تحمیل کرده و به ظلم و طغیان آنچه در دست غیر بود تملک کرد، و نیز به وسیله همین اصل فطری آنچه ظالم و طاغی از دست او ربوده بود، به خود باز گردانید، و نیز به وسیله همین اصل است که حق را بعد از آنکه به خاطر جهل در بین مردم مرده بود احیا کرد، و سعادتشان

را تحمیلشان نمود، پس مساله دفاع ، اصلی است فطری که بهره مندی بشر از آن از یک بعد و دو بعد نیست .

و شاید همین حقیقتی که ما خاطر نشان کردیم ، منظور از آیه شریفه : (و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض) باشد، مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: (ولكن الله ذو فضل على العالمين).

گفته های سایر مفسرین در معنای دفع در آیه شریفه

حال ببینیم سایر مفسرین در معنای این دفع چه گفته اند؟ بعضی گفته اند مراد از دفع در آیه شریفه دفع کفار است که خدای تعالی به دست کرده همچنانکه آیه شریفه هم در این مورد نازل شده ، و چه بسا گفتار خود را با آیه زیر نیز تاءیید کرده اند که می فرماید: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله) و اگر خدا بعض مردم را به بعض دیگر دفع نمی کرد، دیرها و کلیساها و کنشتها، و مسجدها که نام خدا در آن بسیار یاد می شود، ویران می شد.

لیکن این تفسیر درست نیست ، چون هر چند که مطلب در جای خود صحیح است ،لیکن ظاهر آیه این است که مراد از صلاح زمین ، مطلق صلاح و دائم آن است ، صلاحی است که اجتماع را همواره محفوظ و باقی می دارد، نه صلاح خاصی که در پاره ای زمانهای کوتاه می شود، ازصلاحی که داستان طالوت و سایر داستانهای کوتاه مدت و معدود در زمین پدید آورد.

و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته اند: مراد از این دفع ، دفع خدا است ، عذاب و هلاکت را از فاجران ، که به پاداش کارهای نیکی که می کنند عذاب را از آنان دفع می کند، روایاتی هم که از طرق عامه و خاصه (شیعه و اهل سنت) نقل شده آیه را اینطور تفسیر کرده اند،

مانند روایتی که در مجمع البیان و الدر المنثور از جابر آمده که گفت : رسول خدا ﷺ فرمود: خدای تعالی به خاطر صلاح مردی مسلمان ، وضع فرزند او و نوه او حتی اهل خانه او و بلکه اهل محله او را اصلاح می کند، و مادام که آن مرد صالح در بین آنان هست ایشان را در حفظ و حمایت خود، محفوظ می دارد.

و نیز مانند روایتی که در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمود: خدای تعالی به احترام یک نمازگزار از شیعیان ما از بی نمازان شیعه ما دفاع می کند، و اگر همه آنان در ترک نماز متحد شوند آن وقت هلاک می گردند، و خداوند به احترام یک زکات دهنده از شیعیان ما، از شیعیانی که زکات نمی دهند دفاع می کند، و اگر شیعیان همگی در ترک زکات متحد شوند هلاک خواهند شد، و خدای تعالی به احترام یک شیعه که حج بجا می آورد، از کسانی که حج بجا نمی آورند دفاع می کند، و اگر همگی در ترک حج هم داستان شوند هلاک می گردند، (تا آخر حدیث).

و نظیر این دو روایت ، روایاتی دیگر هست لیکن انطباق نداشتن دو آیه نامبرده با این دو حدیث چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد، مگر اینکه بگوئیم تنها از این جهت بین آن دو و این دو انطباق هست که هم آیات در مورد دفع مردم نازل شده ، و هم روایات در این مورد وارد شده است . و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته اند مراد از دفع خدا دفع ظالمان است به دست ظالمانی دیگر، و بی پایگی این تفسیر بر کسی پوشیده نیست .

تلك آیات الله ...

این آیه به منزله خاتمه ای است که کلام و داستان را با آن پایان داده ، چیزی که هست اینکه جمله آخرش که می فرماید: (وانك لمن المرسلين)، بی ارتباط با آیه بعدی نیست .

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته ، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت ، مراد از سکینت ...)

در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر از زید بن اسلم روایت کرده که گفت

وقتی آیه : (**مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضا حسنا**) نازل شد ابو دحداح نزد رسول خدا ﷺ آمد، و عرضه داشت : یا نبی الله آیا درست فهمیده ام که خدا از آنچه به ما عطا فرموده ، قرض می خواهد، و تازه برای خود ما قرض می خواهد؟ حال که چنین است من دو قطعه زمین دارم ، یکی بالای شهر و یکی پائین شهر، و من هر یک را که بهتر از دیگری تشخیص دادید در راه خدا صدقه می دهم ، رسول خدا ﷺ مکرر فرمود: چه شاخه های پر برگی در بهشت ، بر ابی دحداح سایه افکنده اند!.

مؤلف : این روایت به طرق مختلف نقل شده است .

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: وقتی آیه (**مَنْ جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالها**) نازل شد، رسول خدا ﷺ عرضه داشت : پروردگارا اجر امت مرا بیشتر کن ، خدای سبحان این آیه را نازل کرد: (**مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة**) ، رسول خدا ﷺ فهمید که منظور از کلمه (کثیر) در دادگاه خدا، عددی است که از شمار بیرون باشد، و انتها نداشته باشد.

مؤلف : مرحوم طبرسی در مجمع البیان و عیاشی در تفسیرش نظیر این را نقل کرده اند. و قریب به این مضمون از طرق اهل سنت نیز آمده ، و اینکه امام در روایت فرمود، رسول خدا ﷺ فهمید... اشاره است به مضمون آخر آیه که

می فرماید: (والله يقبض و يبسط...)، چون هیچ حدی که عطای خدای تعالی را محدود کند و جود ندارد، خداوند خود نیز فرموده: (وما كان عطاء ربك محظورا) (عطاء پروردگار توهرگز جلوگیری نداشته است).

و در تفسیر عیاشی از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل همین آیه فرمود: منظور از قرض الحسنه به خدا، صله و بخشش به امام است .
مؤلف: نظیر این روایت در کافی از امام صادق (علیه السلام) آمده ، و باید دانست که منظور در این روایات بیان یکی از مصادیق قرض الحسنه دادن به خداست .
و در مجمع البیان در ذیل آیه (اذ قالوا لنبي لهم ...) گفته: پیامبر نامبرده ،
شموئیل (بوده ، که به زبان عربی (صموئیل) گفته می شود.

داستان جالوت و طالوت از زبان مبارک امام باقر (علیه السلام)

و در تفسیر قمی ، از پدرش از نضر بن سوید از یحیای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: بنی اسرائیل بعد از در گذشت موسی مرتکب گناهان شده ، دین خدا را دگرگون نموده از فرمان پروردگارشان سرپیچی کردند، در میان آنان پیامبری بود که به کارهای نیک امرشان ، و از کارهای زشت نهیشان می کرد ولی اطاعتش نمی کردند، و روایت شده که آن پیامبر ارمیا (علی نبینا و آله و علیهم السلام) بوده ، خدای تعالی به همین جرم ، جالوت را که مردی قبطی (بومی مصر) بود بر آنان مسلط نمود، و او بنی اسرائیل را ذلیل کرده و مردانشان را به قتل رسانید، و از سرزمینشان اموالشان بیرون کرد، و زنانشان را برده گرفت ، بنی اسرائیل نزد پیامبرشان شکایت برده و ناله و زاری کردند، و گفتند: از خدای تعالی درخواست کن فرماندهی برای ما برانگیزد، تا در راه خدا کارزار کنیم .

در آن روزگار نبوت همواره در یک دودمان و سلطنت در دودمانی دیگر بود، و خدا هرگز نبوت و سلطنت را در یک دودمان جمع نکرده بود، و به همین جهت بود که آن تقاضا را کردند (و گرنه در خواست می کردند خود آن پیامبر، فرماندهی را بپذیرد)، پیامبرشان پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی برایتان معین شد و آنگاه جهاد بر شما واجب گشت قول می دهید که از جهاد شانه خالی نکنید؟ و یا چنین عزمی در خود نمی بینید؟ گفتند: ما چه بهانه و عذری داریم که در راه خدا قتال نکنیم ، با اینکه دشمن ما را از خانه بیرون رانده و از زن و فرزند دور ساخته است .

لیکن خدای تعالی به آن پیامبر خبر داد که اینان پشت به جنگ خواهند کرد، و همینطور که پیشگوئی کرده بود شد، همینکه جهاد بر آنان واجب شد، به جز عده کمی از ایشان ، همه از جنگ اعراض و دوری نمودند، و خدا به وضع ستمکاران دانا است ، و سرانجام پیامبرشان به ایشان گفت : خدای تعالی طالوت را مبعوث کرد، تا فرمانده و پادشاه شما باشد.

بنی اسرائیل از بعثت طالوت خشمگین شده گفتند: او کجا و سلطنت کردنش بر ما کجا؟ خود ما که سزاوارتر به سلطنت هستیم ، او نه ثروتی دارد و نه از دودمان لاوی است که باید نبوت در دودمان او باشد، و نه از دودمان یوسف است که سلطنت همواره در آن دودمان بوده بلکه او از دوره (ابنیمین) برادر پدر و مادری یوسف است ، و دودمان او نه بیت نبوت بوده و نه بیت سلطنت .

پیامبرشان در پاسخ گفت : خدای تعالی او را بر شما ترجیح داده و نیروی علمی و جسمی بخشیده ، و خدا ملک خود را به هرکس بخواهد می دهد، و او ک سی است که هیچ چیزی جلوگیری بخشش او نمی شود، و کسی است که هر چه می کند از روی علم و آگاهی است و طالوت ، همانطوری که صموئیل

فرموده ، مردی قوی هیکل و داناترین مردم بنی اسرائیل بود، ولی چیزی که هست اینکه مردی فقیر بود، و بنی اسرائیل از همین خصلتش خرده گرفتند، و گفتند: آخر او مال فراوانی ندارد، پیامبرشان گفت :

نشانه اینکه او از طرف خدا، سلطان شما شده این است که آن تابوت را که سکینتی از پروردگارتان و بقیه ای از آنچه از آل موسی و آل هارون به جای مانده در آن است برای شما می آورد، در حالی که ملائکه آن تابوت را حمل می کنند.

و این تابوت همان صندوقی است که خدای تعالی بر (مادر) موسی نازل کرد و مادر موسی قنذاق او را در آن نهاده و به دریا افکند، و این صندوق همواره در بین بنی اسرائیل بود و از آن تبرک می جستند و چون مرگ موسی فرا رسید، الواح و زره خود را و آنچه از آیات نبوت داشت در آن نهاده و به وصی خود (یوشع) سپرد، و این تابوت همچنان در بین ایشان بود تا آنکه آن را خوار و بی ارزش شمردند، بطوری که بچه ها با آن بازی کردند.

بنی اسرائیل که تا آن روز در کمال عزت و شرف زندگی می کردند، به خاطر اینکه راه گناه را پیش گرفته و به تابوت بی حرمتی کردند خدا آن تابوت را از بین برداشت .

این مساله ادامه داشت تا آن روزی که از ظلم جالوت ، جانشان به لب آمده ، و از پیامبر زمان خود درخواست کردند تا از خدا بخواهد فرماندهی بر ایشان برانگیزد و آنان در رکابش با کفار بجنگند، در آن روزگار خدا دوباره تابوت را به ایشان برگردانید که قرآن درباره اش فرمود: (ان آیه ملکه ان یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم و بقیه مما ترک آل موسی و آل هارون تحمله الملائکه)، سپس فرمود: منظور از (بقیه) ذریه انبیاء است .

برسی و توضیح بعضی جملات روایت قم

مؤلف: اینکه در روایت آمده بود (و روایت شده که آن پیامبر (ارمیا) (علی نبینا و آله و علیه السلام بوده)، خودش روایتی است که در وسط این روایت قرار گرفته، و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (همچنان که خدای تعالی فرمود...) منظورش این بوده که عده بسیاری از ایشان روی بر گردان یده و جز اندکی از آنان تسلیم حکم قتال نشدند.

و در بعضی از اخبار آمده است که این عده اندک شصت هزار نفر بودند، و این روایت را قمی در تفسیرش از پدرش از حسین بن خالد از حضرت رضا و عیاشی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند.

و اینکه فرمود: نبوت در دودمان (لاوی) و سلطنت در دو دمان (یوسف) بود بعضی گفته اند: سلطنت در دودمان (یهودا) بوده، و این سخن مورد اعتراض قرار گرفته که قبل از طالوت و (داود) و (سلیمان) (که بعد از (طالوت) بودند) ازدودمان یهودا کسی به سلطنت نرسیده و همین اعتراض مؤید آن مطلبی است که در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که فرموده اند: سلطنت در دودمان (یوسف) بود، چون کسی نمی تواند سلطنت خود یوسف (علیه السلام) را انکار کند.

و اینکه در آخر حدیث آمده: منظور از (بقیه) ذریه انبیاء است، توهّم و اشتباهی است از راوی، که جمله ذریه انبیاء را تفسیر کلمه (بقیه) گرفته، و حال آنکه این جمله در روایتی دیگر تفسیر جمله آل موسی و آل عمران واقع شده است، مؤید این گفته ما، روایتی است که در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده: که شخصی از آن جناب پرسید: جمله (بقیه مما ترك آل موسی و

آل هرون تحمله الملائكة) چه معنایی دارد؟ فرمود: منظور از آل موسی و آل هارون، ذریه انبیاء است.

و در کتاب کافی از محمد بن یحیی از محمد بن احمد از محمد بن خالد و حسین بن سعید از نصر بن سويد از یحییای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن حدیثی فرمود: آن عده قلیلی که در داستان طالوت از آب نهر نوشیدند، سیصد و سیزده نفر بودند. پس لشکر طالوت دو طائفه شدند، یک عده آنهایی که با مشتش خود از آب نهر نوشیدند، و عده دیگر آنهایی که ننوشیدند، همینکه در برابر لشکر جالوت قرار گرفتند، آنهایی که آب نهر را نوشیده بودند گفتند: (لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده) و آنهایی که از آن ننوشیدند گفتند: (کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله و الله مع الصابرين).

مؤلف: و اما اینکه باقی ماندگان با طالوت سیصد و سیزده نفر، و به عدد مجاهدین در جنگ بدر بودند، مطلبی است که روایات بسیاری از طرق خاصه و عامه بر طبقش وارد شده، و اما اینکه گویندگان (لا طاقة لنا...) آنهایی بوده اند که مشتی آب نوشیدند و گویندگان (کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة...) آنهایی بوده اند که اصلاً آب ننوشیدند، ممکن است از نحوه استثناء در آیه (البته بنابر آن بیانی که ما در معنای استثناء کردیم) کرد.

و در کافی به سند خود از احمد بن محمد از حسین بن سعید از فضالة بن ایوب از یحییای حلبی از عبد الله بن سلیمان از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده، که در ذیل جمله (ان آیه ملکه... تحمله الملائكة) فرموده: ملائکه آن رابه صورت گاو حمل می کردند.

خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که مبنای ما در این کتاب بر این بوده و بر این است که سند احادیث را ببندازیم، چون وقتی مضمون حدیثی موافق با

کتاب خدا باشد احتیاجی به ذکر سند آن نیست ، و اگر در خصوص حدیث بالا سند را ذکر کردیم برای این بود که مضمون آن یعنی اینکه ملائکه به صورت گاو در آمده باشد را نمی توان با قرآن تطبیق کرد ناچار باید سند آن ذکر شود تا اگر خواننده خواست بتواند به تراجم احوال راویان آن مراجعه نماید، و ما در عین حال از میان اینگونه احادیث ، آن احادیثی را می آوریم که سند آنها صحیح ، و یا حداقل مؤید به قرائن صدق باشد.

داستان حضرت داود (علیه السلام) و جنگ طالوت و جالوت بهنقل از امام صادق (علیه السلام)

و در تفسیر عیاشی از محمد حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: داوود و برادرانش چهار نفر بودند، پدرشان هم که مردی سالخورده بود با ایشان زندگی می کرد، و او که از همه کوچکتر بود گوسفندان پدر را می چرانید و برادرانش در لشکر طالوت خدمت می کردند، روزی پدر داوود او را صدا زد که پسر من بیا این طعام را که درست کرده ایم برای برادرانت ببر، تا علیه دشمنان خود نیروئی بگیرند.

داوود که جوانی کوتاه قد و کبود چشم و کم مو و پاک دل بود طعام را برداشته و به طرف میدان جنگ روانه شد، و در میدان جنگ صفوف لشکر را دید که به هم نزدیک شده بودند.

عیاشی از اینجا به بعد جریان را از ابی بصیر نقل می کند، ابی بصیر می گوید: من از آن جناب شنیدم که می فرمود: داود همینطور که می رفت به سنگی برخورد که آن سنگ داود را صدا زد و گفت : ای داوود مرا بردار و با من جالوت را به قتل برسان ، که خدا مرا برای کشتن وی خلق کرده است .

داوود آن سنگ را برداشته در توبره ای که سنگ مقذاف فلاخنش را در آن گذاشته بود (تا گوسفندان را با آن براند) انداخت و به راه افتاد تا داخل لشکر شد و شنید که همگی از خونخواری و قهرمانی جالوت تعریف می کردند، و امر او را عظیم می شمردند.

داوود گفت: چه خبر است که اینقدر او را بزرگ شمرده و خود را در برابرش باخته اید؟ به خدا قسم به محضی که با او روبرو شوم به قتلش خواهم رساند، مردم جریان او را به طالوت خبر دادند، و او را نزد طالوت بردند، طالوت گفت: ای پسر مگر تو چه نیروئی داری؟ و چه تجربه ای در امر کارزار اندوخته ای؟ گفت: همیشه شیر درنده به گوسفندان من حمله می کند و گوسفند مرا می رباید، او را تعقیب می کنم و سرش را به یک دست گرفته فک پائینش را با دست دیگر باز نموده گوسفندم را از دهانش می گیرم.

طالوت به لشکریان گفت زرهی بلند برایم بیاورید، وقتی آوردند، آن را به گردن داوود انداخت، زره تا زانوی داوود را پوشانید، طالوت و سایر بنی اسرائیل از اینکه اولین زره به اندازه اندام او شد تعجب کرده طالوت گفت: امید است خدا جالوت را به دست او به قتل برساند.

ابو بصیر می گوید: وقتی صبح شد مردم گرد طالوت جمع شده، دو صف لشکر، روبروی هم قرار گرفتند، داوود گفت: جالوت را به من نشان دهید، همینکه او را دید آن سنگ را از توبره در آورد در فلاخن (مقذاف) گذاشت، و به سوی جالوت رها کرد، سنگ مستقیم بین دو چشم جالوت خورد، و تا مغز سرش فرو رفت، جالوت از اسب سرنگون شد، مردم فریاد زدند، داوود جالوت را کشت، داوود باید پادشاه ما باشد از آن به بعد دیگر فرمان طالوت را گردن ننهاد، داوود را فرمانده خود کردند.

و خدای تعالی (زبور) (کتاب داوود) را بر او نازل کرد، و صنعت آهنگری به او آموخت و آهن را برایش نرم کرد، و به کوهها و مرغان فرمان داد تا با او تسبیح بگویند، ابو بصیر می گوید: احدی صوت داوود را نداشت، داوود همچنان در بنی اسرائیل بود، و خود را از ایشان پنهان می داشت و خدای تعالی نیروی فوق العاده ای در عبادت به او داده بود.

مولف: کلمه (مقذاف) همان فلاخنی است که چوپان ها با آن سنگ را به هر طرف بخواهند پرتاب می کنند و لسان اخبار چه از طرق شیعه و چه از طرق سنت دراینکه جالوت به دست داود کشته شده متفق است.

روایتی در باره معنای سکینت

در مجمع البیان می گوید: سکینتی که در آن نسیمی از بهشت می وزید روئی مانند روی آدمی داشت، (نقل از علی (علیه السلام))

مولف: این معنا در الدر المنثور از سفیان بن عیینة و ابن جریر از طریق سلمه بن کهیل از علی (علیه السلام) و همچنین از عبدالرزاق و ابی عبید و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن عساکر و بیهقی (در کتاب دلائل) از طریق ابی الاحوص از علی (علیه السلام) نظیر آن را روایت کرده اند.

و در تفسیر قمی از پدرش از علی بن الحسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: سکینت، بادی است که از بهشت می وزد، و صورتی چون صورت انسان دارد.

مولف: این معنا را شیخ صدوق هم در کتاب معانی الاخبار و عیاشی در تفسیرش از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده اند و این اخباری که در معنای سکینت وارد شده هر چند خبر واحدند، ولی چیزی که هست اینکه قابل توجیه

هستند و می توان آنها را به معنای آیه نزدیک کرده و گفت : منظور این روایات بنابر اینکه روایات صحیحی باشد این است که سکینت ، مرتبه ای از مراتب سیر نفس به سوی کمال است ، مرتبه ای است از کمال که باعث آرامش نفس در برابر امر خدا می شود، و امثال این تعبیرات که مشتمل بر تمثیل است ، در کلام ائمه (علیهم السلام) بسیار دیده می شود، اینجا است که می توان گفت ، منظور از سکینت همان روح ایمان است ، و در بیان سابق نیز توجه کردید که سکینت با روح ایمان منطبق می شد.

پس می توان روایت معانی الاخبار زیر را هم بر همین معنا حمل نمود، و آن روایت این است که از ابی الحسن (علیه السلام) نقل می کند که در معنای سکینت فرمود: روحی است از خدا که تکلم می کند، و بنی اسرائیل وقتی بر سر چیزی اختلاف می کردند آن روح با ایشان سخن می گفت ، و حقیقت مطلب را به ایشان خبر می داد، (تا آخر حدیث) و می توان در معنایش گفت که این روح همان روح ایمان است که مؤمن را در هر مساله مورد اختلاف به سوی حق هدایت می کند.

بحث علمی و اجتماعی

بحث علمی و اجتماعی (بررسی سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعیت محیط در طبیعت و اجتماع و نظر اسلام در این مورد)

زیست شناسان می گویند تجربه های علمی که بر روی موجودات عالم طبیعت از این نظر صورت گرفته که چگونه با قوای فعاله خود کارهایی را انجام می دهند که مقتضای آن قوا و مناسب با آن است ،

و به این وسیله وجود و بقای خود را حفظ می کنند؟ این نتیجه را دست داده که اولاً آنچه می کنند به سرشت و فطرت خود می کنند، و ثانیاً کارهائی که هر یک به این منظور انجام می پذیرد با منافع و بقای موجوداتی دیگر منافات دارد، و در نتیجه تنازعی در همه آنها بر سر بقاء به چشم می خورد، و چون این تنازع از اینجا ناشی می شود که موجود طبیعی می خواهد تاءثر خود را در دیگری گسترش دهد و این باعث می شود که قهراً از دیگری متاثر هم بشود، در نتیجه همواره در میدان کشمکش بین دو موجود طبیعی، غلبه نصیب آن موجودی است که از دیگری قوی تر و دارای وجودی کامل تر باشد.

از این جریان، این نتیجه را می گیریم که طبیعت، همیشه و پیوسته از بین افراد یک نوع و یا دو نوع، کامل تر آن دو را انتخاب می کند، و فرد عقب افتاده به حکم طبیعت محکوم به فنا است و به تدریج از بین می رود، پس در عالم همواره دو قاعده کلی حاکم است، یکی تنازع در بقا، و دوم انتخاب طبیعی اشرف و کامل تر برای بقا.

از سوی دیگر از آنجائی که اجتماع بشری در وجود خود متکی به طبیعت است، نظیر آن قانون در اجتماع نیز حاکم است، یعنی اجتماعات بشری هم در بقای خود همواره در تنازع هستند، و در نهایت آن اجتماعی باقی می ماند و از خطر انقراض دورتر است که کامل تر باشد.

پس اجتماع کامل که بر اساس اتحادی کامل و محکم تشکیل شده و حقوق فردی و اجتماعی افراد در آن به کامل ترین وجهش رعایت گردیده سزاوارتر به بقا است، و آن اجتماعی که چنین تشکلی و چنان قوانین و حقوقی ندارد سزاوارتر به نابودی و انقراض است.

تجربه های مکرر نیز حکم می کند به اینکه هر امت زنده ای که مراقب وظایف اجتماعی خویش است و هر فردی که سعی می کند به وظائف اجتماعی خود عمل کند باقی می ماند، و هر امتی که دلهای افرادش متفرق و نفاق و ظلم و فساد در آن شایع است و ثروتمندان آن در پی عیاشی بوده و کارگزارانش از کار و کوشش گریزانند، چنین اجتماعی ن ابود می شود.

آری ، به قول بعضی ها اجتماع هم به نوبه خود از همان ناموس طبیعی تنازع در بقا و انتخاب اشرف حکایت می کند، زیست شناسان هم از راه شناسائی فسیل هاو آثار باستانی ، به وجود حیواناتی در ما قبل تاریخ پی برده اند که امروز اثری از آنها بطور کلی در تمام روی زمین دیده نمی شود، مانند حیوانی که نامش را (برونتوساروس) گذاشته اند، و نیز به حیواناتی از قبیل تمساح و قورباغه برخورد کرده اند که به جز از نمونه هائی از آن در این اعصار نمانده ، و دانشمندان مزبور گفته اند برای انقراض آنها هیچ عاملی به جز همان تنازع در بقا و انتخاب اشرف در کار نبوده ،

و همچنین انواع حیواناتی که در این عصر موجودند، همیشه در تحت عوامل تنازع بقا و انتخاب اشرف در حال تغییر شکل هستند و از میان آنها، حیوانی قابل بقا و دوام است که وجودش اشرف و اقوی باشد، چنین موجودی به حکم وراثت که آن هم خود عاملی دیگر است ، نسلش باقی می ماند.

و بر همین قیاس ، سایر موجودات تکون یافته است ، به این معنا که اصل و منشا تمامی موجودات طبیعت اجزای ماده ای بود که در فضا پراکنده و سرگردان بودند، و در تحت همین دو ناموس طبیعی به هم چسبیده ، نخست کرات آسمانی را تشکیل دادند و سپس ، باز به حکم این دو اصل ، انواع موجودات در آن پدید آمدند و آنچه صلاحیت بقا را داشت ، باقی ماند، و عامل

وراثت ، نسل آن را نیز حفظ کرد و آنچه صلاحیت بقا را نداشت به خاطر ناموس تنازع و به دست موجودات قسم اول فاسد و منقرض شد، این بود نظریه طبیعی دانان و جامعه شناسان قدیم .

اشکال به نظریه متقدمین از سوی دانشمندان متاخر

متاخرین از این دانشمندان به متقدمین اشکال کرده اند: به اینکه این دو قانون کلیت ندارد، برای اینکه هم اکنون در عالم ، بسیاری از انواع موجودات ضعیف باقی مانده اند، و اگر قانون اول ، یعنی تنازع دربقاء کلیت می داشت باید اثری از آنها باقی نمانده باشد.

و نیز بسیاری از انواع گیاهان و حیوانات وحشی هستند که بعضی از آنها اهلی شده و به کمالاتی رسیده اند.

و بعضی دیگر همچنان وحشی و فاقد آن کمالات باقی مانده اند و روز به روز به طرف ضعف می روند، و عامل وراثت این ضعف و نقص را در نسل آنها دست به دست می چرخاند، و اگر قاعده دوم ، یعنی انتخاب اشرف کلیت می داشت ، باید اثری از حیوانات و گیاهان وحشی و موجودات ضعیف در روی زمین نمانده باشد، باید اصلا عامل وراثت نتواند در مقابل قاعده دوم حکومت کند، پس دو قاعده نامبرده حکمیت ندارند.

بعضی دیگر از طرفداران این نظریه ، موارد استثنائی را با فرضیه ای دیگر به نام تبعیت محیط تعلیل و توجیه کرده و گفته اند: دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی ، دو قاعده فرعی هستند از یک قاعده دیگر که همان تبعیت محیط باشد، و توضیح داده اند که هر موجودی محکوم است به اینکه تابع محیط وجود خود باشد، و محیط عبارت است از مجموع عوامل طبیعی در تحت شرائط خاص زمانی و مکانی ، که هر موجودی را محکوم می کند به اینکه در

جهات وجودیش تابع او باشد، و همچنین طبیعتی هم که در فرد هست فرد را وامیدارد تا خود را با خصوصیات موجود در محیط زندگیش وفق دهد.

به همین جهت است که می بینیم هر نوع از انواع موجودات زنده که در دریا و یا خشکی و در نقاط قطبی و یا استوایی زندگی می کند اعضا و ادوات و قوایی که دارد همه مناسب با منطقه زندگی او است .

از اینجا می فهمیم که در محیط زندگی تنها عامل مؤثر است ، اگر وجود موجودی با مقتضیات محیطش منطبق بود آن موجود باقی می ماند، و اگر نبود محکوم به فنا و زوال است .

پس دو قاعده (تنازع) و (انتخاب)، دو قاعده فرعی هستند که از قانون تبعیت محیط انتزاع می شوند و هر جا که دیدیم آن دو قاعده حکومت ندارد، باید بفهمیم محیط، اجازه چنین حکومتی به آنها نداده است ، این بود آن توجیهی که برای موارد نقض ذکر کرده اند.

لیکن همین توجیه نیز حکمیت ندارد، و موارد نقضی دارد که در کتب این فن ذکر شده ، و اگر قانون تبعیت محیط حکمیت می داشت باید هیچ مورد نقضی در هیچ جای عالم نداشته باشد، و هیچ نوع موجودی و یا هیچ فرد از نوعی غیر تابع یافت نشود، و نیز هیچ محیطی دگرگون نگردد، و حال آنکه همانطور که گفتیم انواعی و افرادی را یافته اند که نه تنها تابع محیط نیستند بلکه احیاناً محیط را تابع خود می کنند و آن را به دلخواه خود دگرگون می سازند.

بنابراین ، نه این قانون کلیت دارد، و نه آن دو قانون قبلی ، زیرا اگر آن دو قانون کلیت می داشت موجوداتی ضعیف دوشادوش موجوداتی قوی دیده نمی شدند، و حکم توارث در گیاهان و حیوانات ناقص و پست ، نافذ نمی شد، پس

حق مطلب بطوری که بحث های علمی نیز اعتراف کرده اند این است که این سه
قاعده هر چند فی الجمله درست باشند، کلیت ندارند.

نظریه کلی فلسفی در باره سه اصل مذکور

و اما نظریه کلی فلسفی در این باب : باید دانست که در مساله پیدایش حوادث یعنی پیدایش موجودات و دگرگونگی هائی که بعد از پیدایش در اطراف وجود آنها رخ می دهد، همگی نشانگر قانون علیت و معلولیت است .

پس هر موجود مادی که به نفع هستی خود فعالیت می کند اثر وجودی خود را متوجه غیر خود می کند تا صورت و وصفی در آن غیر ایجاد کند که متناسب با صورت و وضع خود باشد، این حقیقتی است که اگر در حال موجودات و وضعی که با یکدیگر دارند دقت شود به هیچ وجه قابل انکار نیست .

در نتیجه ، پس هر موجودی می خواهد از موجود دیگر بکاهد و به نوع خود اضافه کند و لازمه این ، آن است که هر موجود برای ابقای وجود و حیات خود فعالیت کند و بنابر این صحیح است بگوئیم بین موجودات تنازعی در بقا هست .

و نیز لازمه دیگر این تاءثیر که علت در معلول دارد این است که هر موجود قوی در موجود ضعیف تصرف کند و او را به نفع خودش فانی کند و یا حداقل دگرگون سازد بطوری که بتواند به نفع خود از آن بهره ور شود.

با این بیان ممکن است آن سه قانون که طبیعی دانان ارائه داده بودند یعنی قانون تنازع در بقا، و قانون انتخاب طبیعی ، و قانون تبعیت محیط را توجیه کرد، برای اینکه هر نوع از انواع موجودات از آنجا که تحت تاءثر عوامل تضادی است که از ناحیه نوع دیگر، تهدیدش می کند، قهرا وقتی می تواند در برابر آن عوامل مقاومت کند که وجودی قوی و نیرومند داشته باشد و بتواند از خود دفاع کند، حال افراد از هر نوعی نیز همینطور است ، آن فردی صلاحیت

بقا را دارد که وجودی قوی داشته و در برابر منافیات و اضدادی که متوجه او شده و تهدیدش می کند، مقاوم باشد. این همان انتخاب طبیعی و بقای اشرف است .

و همچنین وقتی که عده بسیاری از عوامل دست اندرکارند و بیشتر آنها در نحوه تاءثر متحد می شوند، و یا آثارشان نزدیک به هم است ، قهرا موجودی که در وسط این عوامل قرار گرفته از تاءثر این عوامل متاثر و اثری را می پذیرد که با وضعش تناسب دارد و این همان تبعیت محیط است .

چیزی که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که امثال این قواعد و نوامیس ، یعنی ناموس تبعیت محیط و غیر آن هر جا که اثر می گذارد تنها در عوارض وجود یک موجود ولو احق آن اثر می گذارد، و اما در نفس ذات آن موجود به هیچ وجه اثر نمی گذارد، و نمی تواند موجودی را موجود دیگر کند (مثلا میمونی را انسان کند)، ولی طبیعی دانان از آنجائی که قائل به وجود ذات جوهری نیستند، زیر بنای دانش خود را این قرار داده اند که هر موجودی عبارت است از مجموع عوارض دست به دست هم داده ای که عارض بر ماده می شود.

لذا گفته اند همین عوارض است که مثلا انسان را انسان و زرافه را زرافه کرده و در حقیقت هیچ نوعی نیست که جوهر ذاتش مابین با جوهر ذات نوعی دیگر باشد بلکه تمامی انواع موجودات بعد از تجزیه و تحلیل به یک موجود بر می گردند و جوهره ذاتشان یک چیز است و آن عبارت است از ماده که وقتی فرومول ترکیبی آن مختلف می شود به صورت انواعی مختلف در می آید.

از همین جا است که می بینید زیربنای روش علمیشان ، کارشان را بدینجا کشانده که بگویند انواع موجودات در اثر تاءثرپذیری از محیط و از سایر عوامل

طبیعی دگرگون شده و فلان موجود به صورت موجودی دیگر در می آید، و با کمال بی پروائی بگویند ذات آن ، مبدل به ذات دیگری می شود. و این بحث دامنه گسترده ای دارد که انشاء الله در آینده ای نزدیک به آن خواهیم پرداخت .

سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه (لولا دفع الله ...) و آیاتی دیگر به دواصل تنازع و انتخاب اشاره دارد

اینک به اول گفتار برگشته ، می گوئیم : بعضی از مفسرین گفته اند: آیه شریفه : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين)، به دو قانون تنازع در بقا و انتخاب طبیعی اشاره دارد.

و سپس گفته آیه شریفه : (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير، الذين اخرجوا من ديارهم بغیر حق الا ان يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز، الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبه الامور) هم این دو قانون را از نظر شرعی امضاء نموده و جامعه اسلام را به سوی آن ارشاد می کند و می فرماید تنازع بقا و دفاع از حق امری است مشروع که سرانجام منتهی به این می شود که افراد صالح باقی بمانند، که این همان اصل دوم طبیعی یعنی انتخاب اشرف است .

و نیز مفسر نامبرده ، اضافه کرده : از جمله آیاتی که از قرآن کریم دلالت بر قاعده تنازع دارد، آیه شریفه زیر است که می فرماید: (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ، كذلك يضرب الله الامثال).

چون این آیه به ما می فهماند که سیل حوادث و میزان تنازع کف های باطل و مضر به حیات اجتماع را کنار زده و از بین می برد و در نتیجه ابلیز (که حق و نافع بوده ، و مایه آبادانی در زمین می باشد) و نیز ابریز به عنوان زیور و ابزار کار انسان مورد استفاده قرار می گیرد. این بود گفتار مفسر نامبرده .

رد آن گفته و توضیح بطلان استشهادات آن مفسر از برخی آیات قرآنی

مؤلف : اما دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی (به آن معنائی که ما برایش کردیم) هر چند فی الجمله و تا حدودی درست است ، و قرآن هم آن دو را مورد عنایت قرار داده ، لیکن این دو صنف آیه ای که از قرآن آورده به هیچ وجه در صدد بیان آن دو قاعده نیستند، برای اینکه دسته اول از آیات ، در صدد بیان این جهت است که خدای تعالی در اراده خود مغلوب هیچ چیزی نیست و از هیچ عاملی شکست نمی خورد، و یکی از چیرهایی که اراده او بدان تعلق گرفته و آن را خواسته معارف دینی است .

پس معارف دینی هم به هیچ وجه مغلوب واقع نمی شود، و حامل آن معارف نیز در صورتی که آن را به راستی و درستی حمل کرده به هیچ وجه شکست نخواهد خورد.

جمله : (بأنهم ظلموا و ان الله على نصرهم لقدير) که در آیه اول بود، و جمله الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ، که در آیه دوم بود، کاملاً بر این مطلب دلالت دارد، برای اینکه این دو جمله در این صدد است که بیان کند مؤ منین به زودی بر دشمنانشان غلبه خواهند کرد، اما نه به حکم تنازع در بقا و انتخاب اشرف ، برای اینکه اشرف و اقوی از نظر طبیعت ، آن فرد و جامعه ای است که از نظر تجهیز طبیعی مجهز به جهازهایی قوی باشد، نه اینکه از نظر حقانیت و اشرافیت معنوی نیرومندتر باشد.

و بر خلاف گفته شما فرد و جمعیتی که نیروی معنویش قوی بوده و دارای دین حق و معارف حقه است ، غالب می شود، و به این جهت غالب می شود که مظلوم است ، و به این جهت مظلوم است که بر قول حق پایداری می کند و خدای تعالی که خودش حق است ، همواره حق را یاری می کند، به این معنا که هر جا حق و باطل با هم روبرو شدند، باطل نمی تواند حجت حق را از بین ببرد.

و نیز خدای تعالی حامل حق را هم در صورتی که در حملش صادق باشد یاری می فرماید، همچنانکه در همان آیه فرمود: **(و لينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز، الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوه ...)** یعنی خدا آن یاوران حق را یاری می کند که وقتی قدرت پیدا کردند از نماز و زکات دست برندارند، و خلاصه در یاری کردن حق صادق باشند.

و در آخر می فرماید: **(و لله عاقبه الامور)** و با این جمله ، به تعدادی از آیات اشاره می فرماید که از آنها بر می آید عالم کون در طریق کمال خود به سوی حق و صدق و سعادت حقیقی سیر می کند.

و در این هم شکی نیست که قرآن دلالت می کند بر اینکه غلبه ، همواره نصیب خدا و لشکر او است ، به آیات زیر توجه فرمائید: **(كتب الله لاغلبن انا و رسلی) (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون) و (الله غالب على امره).**

و همچنین دسته دوم که از آنها تنها آیه : **(انزل من السماء ماء فسال اودية بقدرها)**، را آورده بود، نمی خواهد درباره اصل تنازع و اصل انتخاب و یا تبعیت محیط، چیزی بگوید، بلکه در این مقام است که بفرماید: حق باقی و باطل فانی است ، و بقای حق و فنای باطل چه از باب تنازع باشد، (همچنانکه در حق و باطل هائی که از سنخ مادیات است از این باب است)، و یا اینکه از

باب تنازع در بقا نباشد، (مانند حق و باطل هائی که بین مادیات و معنویات هست ، که غلبه حق در آنها از باب تنازع نیست) برای اینکه معنا (منظور ما از معنا، موجود مجرد از ماده است) مقدم بر ماده است ،

و در هیچ حالی مغلوب واقع نمی شود، پس بقای معنا و تقدمش بر ماده از باب تنازع نیست ، و نیز مانند حق و باطلی که هر دو از سنخ معنویات و مجردات باشد (مانند ایمان و نفاق درونی) که اگر حق همیشه غالب است از باب تنازع نیست ، بلکه قضائی است که خدادار این باره رانده ، همچنانکه خودش فرمود: (و عنت الوجوه للحی القيوم)

و نیز فرمود: (له ما فی السموات و الارض کل له قانتون)

و باز فرموده : (وان الی ربك المنتهی).

پس خدای عزوجل بر هر چیزی غالب است ، و او واحد و قهار است .

بررسی ادعای ارتباط آیه (و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...) و دو قاعده

تنازع در بقا و انتخاب طبیعی

و اما آیه مورد بحث که می فرمود: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ...) در سابق توجه فرمودید که گفتیم : در این مقام است که به حقیقتی اشاره کند که اجتماع انسانی بر آن متکی است ، و آبادانی زمین وابسته به آن است ، و اگر اختلالی در آن پدید آید نظام آبادی زمین مختل گشته ، و حیات در زمین رو به تباهی می گذارد، و آن حقیقت عبارت است از غریزه استخدام ، که خدای تعالی آن را جیلی و فطری انسان کرده است ، چون همین غریزه استخدام است که سرانجام به اینجا منتهی می شود که انسانها منافع خود را با یکدیگر مصالحه کنند و اجتماع مدنی پدید آورند.

و گو اینکه پاره ای از رگ و ریشه های این استخدام تنازع در بقا و انتخاب طبیعی است ، و لیکن در عین حال نمی توان گفت که آیه شریفه به آن دو قاعده نظر دارد، چون آن دو قاعده ، دو سبب بعید هستند، و غریزه استخدام سبب نزدیک است .

ساده تر بگوئیم ، آنچه مایه آبادانی زمین و مصونیت آن از تباهی است غریزه استخدام است ، و آن دو قاعده در پیدایش این غریزه دخالت دارند، نه در آبادانی زمین ، پس باید آیه شریفه را که می خواهد سبب آبادی زمین و فاسد نشدن آن را بیان کند، بر این غریزه حمل کنیم ، نه بر آن دو قاعده .

باز هم به عبارتی ساده تر اینکه دو قاعده تنازع در بقا و (انتخاب طبیعی) باعث منحل شدن کثرت و متلاشی شدن اجتماع است ،

و این دو قاعده ، جامعه را به (بیانی که می آید) به وحدت می کشاند، برای اینکه هر یک از دو طرف نزاع می خواهد به وسیله نزاع طرف دیگر را فاسد نموده ، آنچه او دارد ضمیمه خودش کند، یعنی وجود او و مزایای وجودی او را ضمیمه وجود خود کند، این مقتضای قاعده اول است ، قاعده دوم هم اقتضا دارد که از این دو طرف نزاع آن که قوی تر و شریف تر است بماند، و آن دیگری فدای او شود.

پس نتیجه دو قاعده نامبرده ، این می شود که از دو طرف نزاع یکی بماند، و دیگری از بین برود، و این با اجتماع و تعاون و اشتراک در زندگی که مطلوب فطری انسان است و غریزه اش او را به سوی آن هدایت می کند تا زمین به دست این نوع آباد شود منافات دارد، و دفعی که به حکم آیه مورد بحث ، وسیله آبادی زمین می شود و آن را از فساد محفوظ می دارد دفعی است که به اجتماع دعوت کند و اتحادی در کثرت افراد اجتماع پدید آورد، نه دفعی که

باعث بطلان اجتماع شود، و وحدتی پدید آورد که کثرت را از بین ببرد، و اگر جنگ سبب آبادانی زمین و عدم فساد آن می شود، از این جهت است که به وسیله آن، حقوق اجتماعی و حیاتی قومی که تاکنون به دست مستکبرین پایمال شده بود، احیاء شود، نه از این جهت که به وسیله جنگ، وحدت جامعه را مبدل به تفرقه نموده و افراد را به جان هم می اندازند، تا یکدیگر را نابود کنند، و تنها اقویا و قدرتمندان باقی بمانند. (دقت فرمائید).

بحثی در تاریخ و اینکه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزیده است

کلمه (تاریخ) بر وزن (تعریف) مصدر و به معنای شناختن حوادث و علت و زمان پدید آمدن آن است، و اصطلاحاً به معنای باستان شناسی و طبقات الارض نیز استعمال می شود، و گفتار ما در معنای لغوی آن یعنی تاریخ نقلی است و تاریخ نقلی عبارت است از ضبط حوادث کلی و جزئی، و نیز نقل آن و گفتگو پیرامون آن.

باید دانست که بشر از قدیم ترین عهد زندگی و زمان وجودش در زمین به ضبط حوادث اهمیت می داده، و تا آنجا که ما می دانیم در هر عصری از اعصار عده ای دیگر هم یا به ذهن می سپرده اند، و یا یادداشت نموده و یا کتاب تالیف می کرده اند، و عده ای دیگر هم آنچه را که آنان ضبط کرده بودند دست به دست می گرداندند، و پیوسته انسان در جهات مختلف زندگی خود از تاریخ استفاده می کرده، یا در طرز تشکیل اجتماع از تاریخ الگو بر می گزیده، و یا از سرگذشت گذشتگان عبرت می گرفته، و یا داستان سرائی می کرده، و یا با نقل آن شوخی و تفریح می کرده، و یا در مسائل سیاسی، اقتصادی، صنعتی و یا غیر آن مورد استفاده قرار می داده اند.

لیکن فن تاریخ با این همه شرافت و منافع که دارد، همواره ملعبه دو عامل فساد بوده، و از این به بعد هم خواهد بود، و این دو عامل تاریخ را از صحت طبع، و صدق بیان به سوی باطل و دروغ منحرف کرده است.

دو عامل مهم همواره در فن تاریخ دخالت کرده و موجب فساد و بی اعتباری آن گشته اند

عامل اول: حکومت های خود کامه ای بوده که به حکم خودکامگی و داشتن قوه و قدرت، هر چیزی که به نفعش تمام می شد، اشاعه می داده است، (هر چند دروغ محض می بود) و هرچه را که به ضررش تمام می شده، با اعمال قدرت، جلوی اشاعه آن را می گرفته است، (هر چند که صدق محض می بود) و یا آن را به صورتی اشاعه می داد که باز به نفعش تمام شود، و این چیزی نیست که کسی در آن تردید داشته باشد (اصلاً اقتضای خودکامگی همین است و همواره به چشم خود می بینیم) که اینگونه حکومت ها باطل و دروغ رابه لباس حق و صدق در می آورند، و به خورد مردم می دهند علتش هم این است که انسان چه فرد فردش و چه مجتمعی، بر این فطرت مفطور شده و به هر جور که ممکن باشد منافع را به سوی خود جلب نموده، و ضررها را از خود دفع می کند، و کسی که کمترین شعوری داشته باشد و بتواند اوضاع حاضر عصر خود را درک نموده و در تاریخ امت های گذشته و حتی امت های خیلی دور نظر بیفکند، این حقیقت را می بیند.

عامل دوم: متهم بودن بینندگان و شنوندگان حوادث و مطالب تاریخی، و نیز آن کسانی است که از ایشان نقل می کنند، و یا در کتاب خود می آورند، و چون ما می دانیم که این دو طایفه، خالی از احساسات باطنی و یا تعصب های قومی نیستند، و در آنچه که تحمل می کنند و یا درباره آن داوری می نمایند

حب و بغض و یا تعصب های درونی را دخالت می دهند، برای اینکه حاملین اخبار در گذشته ، با در نظر گرفتن اینکه حکومت در اعصار ایشان حکومت دین بوده ، و قهرا خود آنان متدین به یکی از ادیان و مذاهب بوده اند، و احساسات مذهبی و تعصبات قومی در ایشان شدید بوده ، قهرا اخبار تاریخی آنان از آن جهت که یک حدی از آن به احکام دین بر می خورده ، مشوب با آن احساسات و تعصبات بوده است . همچنانکه امروزه به چشم خود می بینیم احساسات و تعصب های شدیدی که مردم مادی نسبت به آزادی در شهوات و هواهای نفسانی و علیه دین و عقل دارند باعث شده که خبرنگاران امروز آن تعصب ها را در اخباری که می دهند و یا می نویسند دخالت دهند، همانطور که گذشتگان در آنچه ضبط کرده و نقل نموده اند، دخالت داده اند.

و از اینجا است که می بینی هیچ نویسند ه ای که متدین به دینی و مذهبی است در کتاب خود و گردآوری هایش خبری که مخالف و بر ضرر مذهبش باشد نیاورده ، پس اهل هر مذهب هر چه درباره مذهبش نوشته موافق با اصول مذهب خود بوده همچنانکه امروز هم هیچ گفتاری تاریخی در نوشته های مادیین نمی بینی ، مگر اینکه از جهتی و به وجهی مذهب مادیت او را تاءیید می کند.

عوامل دیگری که در گذشته و در عصر حاضر موجب بدگمانی به تاریخ

نقلی شده اند

از آن دو عامل گذشته ، عواملی دیگر هست که باعث فساد و بی اعتباری تاریخ شده ، از آن جمله یکی نبودن وسائل گرفتن خبر، و دیدن واقعه ، و ضبط و نقل آن برای دیگران ، و تاءلیف کتابی درباره آن ، و حفظ و نگهداری آن کتاب از پوسیدن و دگرگونی و گم شدن ، بوده است ، و این عوامل هر چند امروز در بین نیست (و در این عصر به آسانی می توان اخبار آن طرف دنیا را در این طرف گرفت ، و حتی با چشم دید، و آن را به سهولت ضبط نمود، و به وسیله رسانه های گروهی انتشار داد، و در اسرع وقت چاپ نموده و در کتابخانه های مدرن از پوسیدن و دگرگونی و گم شدن حفظش کرد) چون شهرها به هم نزدیک شده و وسائل ارتباط بسیار و نقل و انتقال و تحول آسان گشته ، لیکن بلای تاریخ ، از جهتی دیگر عمومی شده ، و آن مساله سیاست است ، که در تمامی شوون زندگی انسان مداخله می کند، و چرخ دنیای امروز بر محور سیاست (که خود فنی ازفنون شده است) دور می زند، و با تحول آن ، همه اخبار دنیا ناگهان از حالی به حالی می شود و این خود عاملی بزرگ و دردی بی درمان است که آدمی را نسبت به تاریخ بدگمان می سازد، حتی تاریخ را به سقوط تهدید می کند.

وجود نواقص و یا به عبارتی دیگر، نواقصی که برای تاریخ نقلی شمردیم علت عمده بی اعتنائی علمای امروز نسبت به تاریخ است ، و باعث شده که دانشمندان بطور کلی از تاریخ نقلی دوری نموده به تاریخ زمینی (یعنی باستان شناسی) روی آوردند و این علم هر چند از پاره ای اشکالات که در کار تاریخ

نقلی بود سالم و به دور است مثلاً دستخوش مداخلات حکومت ها نشده ، و لیکن از بقیه اشکالات خالی نیست ، برای اینکه این دانشمندان نیز دارای احساسات و تعصب هائی هستند، اینها نیز تحت تاءثر سیاست ها قرار می گیرند، پس آنچه که از اسرار باستان شناسی خود افشا می کنند نمی تواند مورد اعتماد قرار گیرد، ممکن است در آنچه افشا می کنند و در آنچه کتمان می نمایند و تغییر و تبدیل می دهند، اعمال سیاست کنند، یعنی چیزی را افشا کنند که واقعیت نداشته باشد، و چیرهائی را که واقعیت دارد کتمان نمایند، و یا در آن تغییر و تبدیلی بدهند.

این بود حال تاریخ و عوامل متعددی که از جهات مختلف ، آن را تباه کرده و تا ابد هم قابل اصلاح نیست .

امتیاز و اعتبار داستان هائی که در قرآن آمده نسبت به عهدین و کتب

تاریخ

بنابراین چنین تاریخی که حال و وصفش را دیدی ، نمی تواند با قرآن کریم در داستان هائی که نقل می کند مقابله کند، برای اینکه قرآن کریم وحی الهی و منزله از خطا و مبرای از دروغ است ، پس تاریخ نمی تواند با آن معارضه کند، چون تاریخ هیچ پشتوانه ای برای ایمنی از دروغ و خطا ندارد، بلکه همانطور که دیدید دستخوش عوامل کذب و خطا است .

پس اگر می بینیم اغلب داستانهای قرآنی (نظیر داستان مورد بحث یعنی قصه طالوت)، مخالف با نقلی است که در کتب عهدین (تورات و انجیل) است ، نباید در صحت آنچه که در قرآن آمده شک کنیم ، برای اینکه کتب عهدین ، چیزی زائد بر تواریخ معمولی نیست و مانند سایر تواریخ ، از دستبرد عوامل بالا، دور نمانده بلکه آن نیز ملعبه آن عوامل قرار گرفته است ، علاوه بر اینکه

سراینده داستان صموئیل و شارل به نقل کتب عهدین ، م علوم نیست که کیست و به هر حال ما اعتنائی به مخالفت تاریخ و مخصوصا عهدین ، ب آنچه که در قرآن آمده نداریم ، پس تنها قرآن کریم کلام حق و از ناحیه خداوند تب ارک و تعالی است .

از این نیز که بگذریم ، قرآن اصلا کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل داستان های خود قصه سرائی مانند کتب تاریخ و بیان تاریخ و سرگذشت نیست ، بلکه کلامی است الهی که در قالب وحی ریخته شده ، و منظور آن هدایت خلق به سوی رضوان خدا و راههای سلامت است ، و به همین جهت است که می بینیم هیچ قصه ای را با تمام جزئیات آن نقل نکرده ، و از هر داستان ، آن نکات متفرقه که مایه عبرت و تامل و دقت است و یا آموزنده حکمت و موعظه ای است و یا سودی دیگر از این قبیل دارد، نقل می کند همچنانکه در داستان مورد بحث ، یعنی قصه طالوت و جالوت ، این معنا کاملا به چشم می خورد، در آغاز می فرماید: **(الم ترالی الملا من بنی اسرائیل)** آنگاه بقیه جزئیات را رها کرده و می فرماید: **(و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکا...)** باز بقیه مطالب را مسکوت گذاشته می فرماید: **(و قال لهم نبیهم ان آیه ملکه ...)**، آنگاه می فرماید: **(فلما فصل طالوت ...)**، بعدا جزئیات مربوط به داوود را رها نموده و می فرماید: **(ولما برزوا لجالوت ...)**.

و کاملا پیدا است که اگر می خواست این جمله ها را به یکدیگر متصل کند، داستانی طولانی می شد، و ما در گذشته هم آنجا که داستان گاو بنی اسرائیل را در سوره بقره تفسیر کردیم ، خواننده را به این نکته توجه دادیم و این نکته در تمامی داستان هایی که در قرآن آمده ، مشهود است و اختصاصی به یک داستان و دو داستان ندارد، بلکه بطور کلی از هر داستان آن قسمت های برجسته اش را

که آموزنده حکمتی یا موعظه ای و یا سنتی از سنت های الهیه است که در امت های گذشته جاری شده نقل می کند،

همچنانکه این معنا را در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) تذکر داده و می فرماید: (لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الاباب) و نیز می فرماید: (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) و نیز فرموده: (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبه المكذبين ، هذا بيان للناس و هدى و موعظه للمتقين). و آیاتی دیگر از این قبیل .

سوره بقره ، آیات 254 253

آیات 254 253 بقره

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات و لكن اختلفوا فمنهم من امن و منهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا و لكن الله يفعل ما يريد.(253) يايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقنكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه و لا خلة و لا شفعة و الكفرون هم الظلمون (254)

ترجمه آیات

این پیامبران بعضی از ایشان را بر بعض دیگر برتری داده ایم بعضی از آنان کسی بوده که خدا با وی سخن گفت و بعضی از آنان را مرتبه ها بالا برد و عیسی بن مریم را محبت دادیم و او را به روح پاک قوی کردیم ، اگر خدا می خواست کسانی که پس از پیامبران بودند با وجود حجت ها که سويشان آمده بود با هم جنگ نمی کردند ولی مختلف شدند، از آنان کسانی بودند که ایمان داشتند و کسانی بودند که کافر بودند، اگر خدا می خواست با هم کارزار نمی کردند ولی خدا هر چه بخواهد می کند.(253)

شما که ایمان دارید پیش از آنکه روزی بیاید که در آن معامله و دوستی و شفاعت نباشد از آنچه روزیتان کرده انفاق کنید و کافران خود، ستمگرانند. (254)

بیان آیات

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ... هم الظالمون

سیاق این دو آیه خیلی از سیاق آیات قبل که امر به جهاد و تشویق به انفاق می کرد دور نیست ، چون در آخر آن آیات ، داستان جنگ طالوت را آورده تا مؤمنین از آن عبرت بگیرند، و آن قصه با جمله : (وانك لمن المرسلين ...) خاتمه یافت و دو آیه مورد بحث هم با جمله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)، آغاز شده ، و سپس به مساله جنگ در اتمهای انبیای بعد از آن حضرات بر می گردد.

و نیز در داستان قبلی یعنی قصه طالوت می فرمود : (الم ترالى الملا من بنی اسرائیل من بعد موسى ...)، و قید (من بعد موسى) را ذکر نموده ، دوباره به دعوت و تشویق به انفاق برگشت ، و فرمود: (انفاق کنید قبل از اینکه روزی فرا رسد که ...) پس همه اینها این احتمال را تاءیید می کند که دو آیه مورد بحث ، ذیل آیات سابق بوده و همه با هم نازل شده اند.

دفع این توهم که بعد از دعوت انبیا (علیه السلام) جنگ چه فایده دارد؟ و اشاره به علل پیدایش جنگ ها در این آیات

و سخن کوتاه آنکه : آیه شریفه ، در مقام رد و دفع توهمی است که چه بسا به ذهن برسد، و آن توهم این است که رسالت ، خصوصا از این جهت که همراه با معجزاتی روشن است که بر حقانیت آن دلالت می کند، باید بلای جنگ های

خانمان برانداز را از بین ببرد، نه اینکه خود رسالت ، آتش جنگ را برافروزد، حال یا از این جهت باید از بین ببرد که غرض خدای سبحان از ارسال رسولان و دادن معجزات به ایشان ، این است که مردم را به سوی سعادت دنیوی و اخرویشان هدایت کند، پس برای بدست آمدن این غرض ، باید آنان را از قتال باز داشته ، دیگر اجازه چنین عملی را ندهد، و همه را در راه هدایت جمع و متحد سازد، و حال آنکه می بینیم بعد از انبیا باز هم جنگ ها و مشاجرات در میان امت های آنان ادامه دارد، و مخصوصا بعد از انتشار دعوت اسلام که اتحاد و اتفاق از ارکان و اصول احکام و قوانین آن است ، چرا باید هنوز این درگیری ها در این امت پدید آید؟.

و یا از این جهت باید از بین ببرد که مگر غیر از این است که فرستادن رسولان و آوردن معجزات روشن ، برای دعوت به سوی حق است و برای این است که ایمان در دلها پدید آید؟ ایمان هم از صفات قلب است ، و نمی شود آن را با زور در دلها ایجاد کرد، پس فایده قتال چیست ؟ و بعد از استقرار نبوت و پا گرفتن دعوت دینی دیگر جنگ چه معنا دارد؟ این اشکال را در آیات قتال آوردیم و به آن جواب دادیم .

در آیه مورد بحث ، خدای تعالی چنین پاسخ می دهد که (قتال) معلول اختلافی است که امتها خودشان پدید می آورند، چون اگر اختلافی نباشد کار اجتماعات به جنگ نمی کشد.

پس علت به وجود آمدن جنگها در بین مردم ، اختلاف آنان است ، و اگر خدا می خواست ، یا به کلی نمی گذاشت اختلافی پدید آید، و در نتیجه ، جنگ هم پدید نمی آمد، و یا بعد از پیدا شدن این علت آن را خنثی می کرد، لیکن خدای سبحان آنچه را که ما می خواهیم ، انجام نمی دهد چون تابع خواست ما

نیست ، او هر چه بخواهد می کند و یکی از چیرهایی را که خواسته ، این است که جلوی علت ها را نگیرد و امور عالم طبق سنت العلل و الاسباب جریان یابد، این اجمال و خلاصه پاسخی است که از آیه می شود.

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض .

انبیا (علیه السلام) در عین حال که در اصل فضل رسالت مشترکند، از درجات مختلفی برخوردارند

از آنجا که خواسته است به امر رسولان و به مقام والای ایشان احترام بگذارد با کلمه (تلك) که ضمیر اشاره به دور است اشاره نمود، و این جمله دلالت دارد بر این که خدای سبحان انبیا را در یک درجه قرار نداده ، بلکه بین آنان برتری نهاده است ، بعضی برتر از بعضی دیگر هستند، و بعضی پائین تر از بعض دیگر، ولی همه آنها مشمول فضل خدا هستند، چون رسالت فی نفسه فضیلتی است که در همه آنان هست .

پس در بین انبیا اختلاف مقام و تفاضل در درجات هست ، در عین اینکه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترک هستند، و در مجمع کمالات که همان توحید باشد سهیم هست ند، بر خلاف اختلافاتی که در بین امتهای آنان ، بعد از آنان پیدا می شود، چون اخت لاف امتهای به ایمان و کفر، و نفی و اثبات است ، و معلوم است که میان این دو جامع نیست .

و به همین جهت است که در آیه مورد بحث از این دو گونه اختلاف دو جور تعبیر آورد، اختلاف انبیا را تفضیل خواند، و این تفضیل را به خودش نسبت داده و فرمود: ما بین آنان اختلاف درجه قرار دادیم ، و اختلاف امتهای را اختلاف خواند، و آن را به خود امتهای نسبت داده فرمود: (ولیکن اختلاف کردند).

و از آنجائی که در ذیل آیه اشاره به مساله قتال شده و مرتبط به آن بود، و آیات قبل نیز راجع به قتال سخن می گفت ، و داستان قتال طالوت را ذکر می کرد، چاره ای جز این نبود که قطعه ای از کلام را زمینه چینی و مقدمه ذیل آیه بفرماید: **(تلك الرسل فضلنا... بروح القدس تا ذیل آیه را که می فرماید: (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم... ولكن الله يفعل ما يريد)** روشن سازد.

و بنابر این صدر آیه ، در صدد بیان این معنا است که مقام رسالت ، هر چند مشترک در میان همه رسولان (ﷺ) است ، و مقامی است که خیرات و برکات را به سوی بشر سرازیر می کند، و کمال سعادت و درجات نزدیکی به خدا از قبیل هم کلامی با خدا و دارا شدن معجزات و مؤید شدن به روح القدس از این سرچشمه زلال می جوشد، لیکن با همه این برکات ، باعث نمی شود که جنگ و خونریزی را از میان بشر براندازد، چون این رنج و مصیبت مستند به اختلاف خود مردم است .

اختلاف و درگیری بین مردم از جانب خود آنها و مستند به اختیار انسانها است

و به عبارت دیگر حاصل معنای آیه این است که : شرافت و فضیلتی که مقام رسالت دارد، برای این است که هر خیر و برکتی که در بعضی از انسانهای عادی به کندی رشد می کند، و در بعضی دیگر به کلی ریشه کن می گردد، در مقام رسالت به سرعت رشد و نمو می کند، از هر سو و از هر جهت که به این مقام نزدیک شوی ، چه از جهت تقوا، چه از ناحیه علم و یا ایمان و یا فضائل نفسانی ، از قبیل : (شجاعت)، (سخاوت)، (تواضع)، (مهر) و امثال آن ، حد اعلای آن را خواهی دید و به مراحل جدیدی برخورد خواهی کرد، لیکن با همه

ارزش و نوری که دارد، و با اینکه معجزاتی روشن از آن سر می زند، نمی تواند اختلاف مردم را که ناشی از کفر و ایمان است بر طرف سازد، زیرا این خود مردم هستند که به اختیار خود یا به سوی ایمان و یا به طرف کفر گرائیده ، اختلاف پدید می آورند.

پس این اختلاف ، مستند به خود مردم است ، همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر می فرماید: **(ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم)** بیان مفصل این معنا، در تفسیر آیه : **(كان الناس امة واحدة)**، گذشت .

و اگر خدا می خواست ، می توانست تکوینا از این درگیری ها و جنگها جلوگیری کند، (و مثلا آن کس و یا کسانی که آتش افروزی می کنند هلاک سازد)، و لیکن از آنجا که این اختلاف مستند به او نیست بلکه مستند به خود مردم است و سنت الهی که سنت سببیت و مسبب بودن بین موجودات عالم است ، همواره جاری است ، و یکی از علل درگیری و جنگ ، اختلاف است ، (مردمی که می دانند اختلاف به جنگ منتهی می شود، باید از آن دوری کنند).

بله ، تنها کاری که خدای تعالی ممکن است انجام دهد، دخالت تشریعی است ، به اینکه امر بفرماید، جنگ نکنید و یا دستور بدهد که جنگ نکنید و از این جهت خدای تعالی دستور وحی را داده و فرموده ، جنگ نکنید و منظور او از این دستور آزمایش بندگان است تا معلوم کند افراد خبیث کدام ، و پاکان چه کسانی هستند، مردم با ایمان کدام و دروغگویان چه کسانی هستند.

و سخن کوتاه اینکه قتال در بین امتهای انبیا که بعد از آن حضرات پدید آمده امری غیر قابل اجتناب بوده ، برای اینکه اختلاف دو جور است یکی اختلاف ناشی از سوء تفاهم که بعد از آنکه طرفین سخن یک دیگر را فهمیدند

اختلافشان برطرف می شود، و یکی اختلاف ناشی از زورگوئی و طغیان است ، چنین اختلافی بالاخره به جنگ منجر می شود، مقام رسالت تنها می تواند اختلاف به معنای اول را برطرف کند، و شبهاتی که در دلها پیدا شده برطرف سازد، اما یاغی گری و لجاجت و نظائر این صفات پست را نمی تواند از روی زمین براندازد، و تنها عاملی که می تواند زمین را از لوث چنین رذائلی پاک سازد، جنگ است و بس .

چون تجربه های مکرر هم این معنا را ثابت کرده که همه جا حرف حسابی و حجت و برهان مؤثر نیست ، مگر وقتی که دنبالش تازیانه و اسلحه باشد، و به همین جهت هر جا که مصلحت اقتضاء نموده ، خدای سبحان دستور داده است برای احقاق حق قیام نموده و در راه خدا جهاد کنند، همچنانکه در زمان ابراهیم و بنی اسرائیل و بعد از بعثت خاتم الانبیاء (ﷺ)، دستور داد، و ما در سابق هر جا که به آیات قتال برخورد نمودیم ، پاره ای از این قبیله مطالب را آوردیم .

منهم من کلم الله و رفع بعضهم درجات ...

دو نوع فضیلت و برتری که بعضی از انبیا (علیه السلام) بر بعض دیگر دارند

در این دو جمله ، التفاتی از تکلم قبلی (فضلنا) به غیبت شده ، با اینکه قبل از این جمله خدای تعالی گوینده بود و می فرمود: ما چنین و چنان کردیم ، بعد از این دو جمله نیز می فرماید: و ما به عیسی بن مریم ، بینات دادیم .

در این وسط خدای سبحان غایب فرض شده و می فرماید: خدا با بعضی از ایشان سخن گفت ، و بعضی را بر بعضی دیگر درجاتی برتری داد، و نکته این التفات (و خدا داناتر است)، این است که فضیلت ها دو گونه هستند، یک نوع

آن فضیلتی هست که نام آن به خودی خود دلالت بر فضیلت می کند، مانند آیات بینات و تاءید به روح القدس که بعداً درباره عیسی بن مریم ذکر می کند، چون این صفات و خصال به خودی خود صفاتی برجسته و ارجمند است و بعضی دیگر به خودی خود فضیلت نیستند،

و آنگاه فضیلت می شوند که به مقام بزرگی بستگی داشته باشند، و از آن مقام کسب ارزش و فضیلت کنند، مثل سخن گفتن که به خودی خود یکی از فضائل نیست، ولی اگر به خدا منسوب شود، و گفته شود که خدا با فلانی سخن گفت، آن وقت از فضائل به حساب می آید، و نیز مانند رفع درجات (که اگر یک ظالم بی آبرو به کسی درجه دهد، فضیلت نیست) وقتی فضیلت می شود که باز به خدا منسوب گردد، مثلاً گفته شود خدا فلانی را به درجاتی بالا برد.

حال که این معنا روشن شد، می گوئیم: در دو جمله مورد بحث که دو فضیلت سخن گفتن، و رفع درجات را آورده، به این جهت خدا غایب فرض شد که این دو خصلت را به خدا نسبت داده و بفرماید: خدا با بعضی از انبیا سخن گفت، و بعضی را ترفیع درجه داد، بعد از آنکه این مقصود حاصل شد، دوباره به سیاق قبلی برگشته و فرمود: عیسی بن مریم را آیات بینات دادیم.

اقوال مختلف در باره اینکه در آیه مراد از پیامبری که خدا با او سخن گفته

کیست؟

مفسرین در اینکه مشمول این دو خصلت چه کسانی هستند، اختلاف دارند، بعضی گفته اند منظور از آنکه خدا با او سخن گفت، موسی (علیه السلام) است، به دلیل اینکه در جای دیگر فرموده: (و کلم الله موسی تکلیماً).

و نیز جاهائی دیگر، و بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن رسول خدا ﷺ است که خدا در شب معراج بدون واسطه با او سخن گفت به دلیل اینکه

فرموده: (ثم دنی فتدلی، فکان قاب قوسین او ادنی، فاوحی الی عبده ما اوحی) و معلوم است که با چنین قربی دیگر واسطه ای نمی ماند.

بعضی دیگر گفته اند منظور از این تکلم، مطلق وحی است، برای اینکه وحی هم تکلم است، چیزی که هست تکلمی است پنهانی، و خود خدای تعالی آن را تکلم خوانده و فرموده: (وما کان لبشر- ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب....

لیکن این وجه با تعبیر بعضی را چنین و بعضی را چنان کرد نمی سازد. از این وجوه، آنکه سازگارتر به مقام آیه است، همان است که بگوئیم مراد از آیه،

موسی (علیه السلام) است، چون قبل از این سوره که در مدینه نازل شده، در سوره اعراف که در مکه نازل شده بود، درباره سخن گفتن خدا با موسی (علیه السلام) آیه ای نازل شده بود، و آن این آیه است که می فرماید: (قال یا موسی انی اصطفیتک علی الناس برسالاتی و بکلامی).

پس، هم کلام بودن موسی برای خدا امری معهود بوده است.

اختلاف دیگر در معنای (دفع بعضهم درجات) و مراد از بعض در آن

و همچنین اختلاف دیگری در معنای (ورفع بعضهم درجات...) کرده اند، بعضی گفته اند: مراد از آن پیامبر اسلام است که خدا درجات او را بلند کرد، و بر تمامی انبیا برتری داد، زیرا هر پیغمبری، مبعوث بر امت خود بود، و آن جناب مبعوث بر تمامی خلق اولین و آخرین است، هم چنانکه خدای تعالی فرمود: (وما ارسلناک الا کافه للناس).

و نیز به دلیل اینکه خدای تعالی آنجناب را به حکم آیه شریفه : (و ما ارسلناك الا رحمه للعالمین) رحمت برای همه عالم دانسته ، و باز به دلیل اینکه او را خاتم نبوت دانسته و فرموده : (ولكن رسول الله و خاتم النبیین).

و باز به این جهت به او کتابی داده که ما فوق تمامی کتب آسمانی و بیانگر هر چیز و کتابی است که از تحریف مبطلین محفوظش داشته ، و معجزه ای یافته است که تا آخرین روز دنیا اعجازش باقی است ، همچنانکه فرمود: (وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه).

و نیز فرموده : (و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)، و نیز فرموده : (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون)، و نیز فرموده : (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياءتوا بمثل هذا القرآن لا ياءتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)، و نیز به دلیل اینکه آنجناب را به دینی اختصاص داد که قیم است ، یعنی از عهده تاءمین تمامی مصالح دنیا و آخرت بشر بر می آید، همچنانکه فرمود: (فاقم وجهك للدين القيم).

بعضی هم گفته اند مراد از این ترفیع درجه ، همان امتیازاتی است که به انبیاء داده ، مثلاً در باره نوح فرموده : (سلام على نوح فى العالمين).

و درباره ابراهیم (عليه السلام) فرموده : (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما).

و نیز درباره آن جناب فرموده : که از خدا چنین درخواست کرد: (واجعل لى لسان صدق فى الاخرين).

و درباره ادريس (عليه السلام) فرموده : (ورفعناه مكانا عليا)

و درباره يوسف (عليه السلام)، فرموده : (نرفع درجات من نشاء)

و درباره داود (عليه السلام) فرموده : (وآتينا داود زبوراً) و غیر از این آیه نیز آیاتی که مختصات انبیاء را ذکر می کند موجود است .

و همچنین بعضی دیگر گفته اند مراد از کلمه (رسل) در آیه شریفه آن رسولانی است که در همین سوره (یعنی سوره بقره) نامشان ذکر شده، مانند: (ابراهیم)، (موسی)، (عیسی)، (عزیر)، (ارمیا)، (شموئیل)، (داود) و (محمد، ﷺ)، که تا این جا موسی و عیسی را نام برده، و بقیه باقی مانده اند، پس مراد از بعضی از انبیا که درجه آنان بالا رفته محمد ﷺ است که نسبت به بقیه، درجه بالاتری دارد.

بعضی دیگر گفته اند از آنجائی که مراد از رسل در آیه، آنانی هستند که اندکی قبل از این آیه، نامشان به میان آمده بود، یعنی موسی و داود و شموئیل و محمد (ﷺ)، و مختصات موسی را بیان کرده بود، و آن مساله سخن گفتن با او بود، و بعد از این مساله رفع درجات را آورده، قهرا منظور جز پیامبر اسلام نمی تواند باشد، و ممکن است بنابراین قول، تصریح به نام عیسی (ﷺ) را اینطور توجیه کرد که چون قبلا نام این بزرگوار در بین انبیائی که در این آیات ذکر شده نیامده بود. نام آن حضرت آورده شده است.

آیه به اطلاق خود شامل تمام رسولان می شود و دلیلی بر اختصاص آیه وجود ندارد

ولی آنچه سزاوار است که گفته شود این است که شکی نیست که ترفیع درجه رسول خدا ﷺ نیز در آیه هست، چیزی که هست اختصاص دادن آیه به آنجناب دلیلی ندارد، و همچنین اختصاص دادن آن به سایر نامبردگان یعنی ارمیا و شموئیل و داود و یا به همه آنهايي که نامشان در این سوره آمده، هیچیک از این نظریه ها درست نیست و بدون دلیل سخن گفتن است، بلکه ظاهر آیه این است که به اطلاق آن شامل همه رسولان (ﷺ) می شود، و کلمه

بعض در جمله (و رفع بعضهم درجات)، شامل تمام انسانهایی می گردد که خدا بر آنان انعام نموده و بر سایر افراد برتری داده است .

بعضی از مفسرین اختصاص آیه به پیامبر اسلام را توجیه کرده و گفته اند: اسلوب کلام اقتضا می کند که مراد از (بعض)، پیامبر اسلام باشد، برای اینکه سیاق کلام برای عبرت گرفتن امتهایی است که بعد از در گذشت پیامبرشان به جان هم افتاده و با هم جنگ کردند، با اینکه دینشان ، یک دین بود، و از این امتهای آن هایی که در زمان نزول آیه وجود داشتند امت موسی و عیسی و پیامبر اسلام بودند، پس باید همین سه بزرگوار منظور نظر آیه باشند، چیزی که هست از آنجایی که در آیه مورد بحث تفضیل موسی و عیسی ذکر شده ، ناگزیر باید منظور از جمله و رفع بعضهم درجات ، تنها پیامبر اسلام باشد.

لیکن این توجیه هم درست نیست ، برای اینکه قرآن کریم حکم می کند به اینکه تمامی انبیا فرستاده شده به سوی تمامی مردم هستند، قرآن می فرماید: (لأنفرق بین احد منهم).

پس همینکه تمامی انبیا دارای آیاتی روشن بودند می باید ریشه فساد و درگیری و قتال را از میان بشر بردارد، و بعد از انبیا، دیگر جایی برای این وحشی گری ها باقی نماند، اما خود مردم به انگیره حسد و طغیانی که نسبت به یکدیگر داشتند، به جان هم افتادند، پس ریشه اصلی جنگها همین طغیان گری ها بوده ، خدای تعالی هر وقت مصلحت دیده ، دستور قتال داده است ، تا با کلمات خود حق را به کرسی بنشانند، و هر آنچه را که باطل است ، نابود سازد، پس بهترین وجه همان است که عمومیت آیه را حفظ کنیم .

گفتاری پیرامون تکلم خدای تعالی

از جمله (منهم من کلم الله...) بر می آید که اجمالا عمل (سخن گفتن) از خدای تعالی سرزده، و بطور حقیقت هم سرزده، نه اینکه جمله نامبرده، مجازگوئی کرده باشد، خدای سبحان هم این عمل را در کتاب خود، کلام نامیده، حال چه اینکه اطلاق کلام بر عمل نامبرده خدا، اطلاق حقیقی باشد، و یا اطلاقی مجازی، پس پیرامون کلام از دو نظر باید بحث کرد.

ویژگیهای انبیا (علیه السلام) و اخباری که ایشان آورده اند امور حقیقه هستند و در بیان حقائق الهیهمجاز گوئی نشده است

جهت اول اینکه: کتاب خدای عزوجل دلالت دارد بر اینکه آن ویژگی های مخصوصی که خدای تعالی به انبیای خود داده، و سایر مردم از درک آن عاجز می باشند از قبیل وحی و تکلم و نزول روح و ملائکه و دیدن آیات بزرگ الهیه و نیز آنچه که خبرش را به ایشان داده، از قبیل: (فرشته)، (شیطان)، (لوح)، (قلم) و سایر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است، همه اموری است حقیقی، و واقعیاتی است خارجی، نه اینکه انبیا خواسته باشند در این دعاوی خود مجازگویی کرده باشند، و مثلا نام قوای عقلانی را که بشر را بسوی خیر دعوت می کنند، ملائکه گذاشته باشند و نام هر چیزی را که این قوا به ادراک انسان تحویل می دهد، وحی نهاده باشند، و مرتبه عالی از این قوا را که افکار خوب و مفید به اجتماع بشری از آن ترشح می شود، روح القدس یا روح الامین نامیده باشند، و قوای شهوانی و غضبیه را که در نفس آدمی داعی به سوی شر و فساد است، جن و یا شیطان خوانده باشند، و افکار پلیدی که اجتماع صالح

را به فساد می کشانند و یا انسانها را به عمل زشت وا می دارند و سوسه و نزع نامیده باشند، و یا اینکه انبیا، در سایر گفته های خود مجازگویی کرده باشند. برای اینکه آیات قرآنی و همچنین آنچه از بیانات ان بیا گذشته (عاشیه) که برای ما نقل شده، همه آن آیات، روشنگر این نکته اند، که آن حضرات (انبیا) در مقام مجازگویی نبوده، و نخواستند حالات درونی خود را با مثل بیان کنند، و اگر کسی این نکات روشن و بدیهی را انکار کند، قطعاً سر ناسازگاری و لجبازی دارد، و ما با او هم کلام نمی شویم، و اگر جائز باشد که اینگونه بیانات را با آنگونه تاویل ها و مجازگویی ها توجیه کنیم، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده اند، بدون استثنا به امور مادی محض تاویل نموده و از بیخ، همه امور ماورای ماده را منکر شویم، و ما در این باره در بحث از اعجاز، بیاناتی ایراد نمودیم، و چون نمی توانیم دست به چنین تاویلی بزنیم، و ناگزیریم همه را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم، در مورد تکلم خدای تعالی ناگزیریم بگوئیم امری است حقیقی، و واقعیتی است خارجی، همان آثاری که بر تکلم های خود ما انسانها مترتب می شود.

توضیح اینکه خدای سبحان از بعضی کارهای خود تعبیر به کلام و تکلم کرده، مثلاً فرموده: **(و کلم الله موسی تکلیما)**.

و یا فرموده: **(منهم من کلم الله)** و این دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظایر آن را در آیه زیر تفسیر نموده، و فرموده: **(و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب، او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء)**. این آیه، اطلاق سایر آیات را تفسیر می کند، برای اینکه استثنای **(الا وحیا...)** معنا نمی دهد مگر وقتی که منظور از تکلم در جمله **(ان یکلمه الله)**، تکلم حقیقی باشد، پس تکلم خدا با بشر تکلم هست، اما به نحوی خاص (همچنانکه در آیه سوره نساء دیدید که فرمود: خدا با موسی تکلم کرد).

پس حد و تعریف اصل تکلیم بطور حقیقت ، بر آن صادق است ، و دارای معنی منفی نیست و نمی شود گفت که این عمل ، تکلیم نیست .

حقیقت (کلام) و تعریف آن در عرف بنی آدم

حال ببینیم حقیقت کلام و تعریف آن در عرف ما بنی آدم چیست ؟ آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت ، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است ، (که یکی از آنها سخن گفتن است)، تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند، و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده ، به اینکه از راه صدائی که از حلقومش بیرون می آید، این حاجت خود را تاءمین کند، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزءها علامت هائی به نام ک لمه درست کند، که هر یک از آنها، (علامت ها) معنائی که دارد ادا شود، چون به جز این علامت های قرار دادی ، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد، و چه می خواهد.

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به جز این نداشت که آواز خود را پاره پاره کند، و از ترکیب آنها علامت هائی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه ها نشان دهنده معنایی باشد، و به همین جهت است که می بینیم واژه ها، در زبانه ای مختلف ، با همه وسعتش دائر مدار احتیاجات موجود بشر است ، یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می خورد.

و باز به همین جهت است که می بینیم روز به روز دامنه لغت ها گسترش می یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگیش بیشتر می شود لغت ها هم زیادتر می شود.

از اینجا روشن می شود که کلام (یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداها و ترکیب شده و قراردادی)، وقتی تحقق می یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی کنم که زبان و علامتهائی نداشته باشد، قطعاً دارد، و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهائی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعاً احتیاج به کلام پیدا نمی کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده، و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد. و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان.

در قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین ما از خدا نفی و حقیقت معنای تکلم درباره خدای سبحان اثبات شده است

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می زند از خدای تعالی سرنمی زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطعه‌های تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم) برای اینکه شاءن خدای تعالی اجل و ساحتش منزّه تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد، و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، همچنانکه خودش فرمود: **(لیس کمثله شیء)**.

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می کند، آیه شریفه: **(و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب)** (که ترجمه اش گذشت) حقیقت معنای تکلم را درباره خدای تعالی اثبات نموده است .

پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است ، ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد، در خدای تعالی هست ، قهراً بطور محدود جزء امور اعتباریه باقی می ماند، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد، ولی ذرع بودن آن حدی است اعتباری ، و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری ، و همچنین چراغ ، که اثرش یعنی روشنائی و روشنگریش امری است واقعی ، ولی حد و حدودش امری است اعتباری ، و باز مانند سلاح

که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت ، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی ، و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت .

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست ، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می فهماند، و این همان حقیقت کلام است ، و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد، و لیکن برای ما بیان نکرده ، و خود ما هم از کلام او درک نکرده ایم که در حقیقت کلام او چیست ؟، و او چگونه با پیامبرانش حرف می زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می کند؟، چیزی که هست اینکه : چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده ، در خدای تعالی هست .

تکلم خدای تعالی مانند خلقت ، احیاء، اماتة ، رزق و هدایت از افعال زمانی خداوند است

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است ، و در نتیجه صفات : (متکلم)، (محبی)، (ممیت)، (رازق)، (هادی)، (تواب)، و غیره صفات فعل خدا هستند، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید، و با او سخن گفت ، (محبی) و (متکلم) می شود، و چون حیات را از او گرفت (ممیت) به شمار می آید، و وقتی او را هدایت کرد، و از گناهش صرف نظر نمود، (هادی) و (تواب) می شود.

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد، و ذات او از این جهت تمام باشد، بر خلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند، و بدون آنها ذات، تمامیت ندارد، و چگونه می توان گفت، بین صفات ذات و صفات افعال، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است، فرقی نیست؟، با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می فرماید: **(و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى)** بعد از آنکه موسی به میقات ما و پروردگارش با او سخن گفت، وی گفت: پروردگارا خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید.

و نیز فرمود: **(و قد خلقتك من قبل ولم تك شيئا)** با اینکه من قبلا تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبودى، و باز فرموده: **(فقال لهم الله موتوا ثم احياهم)** خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید، و سپس آنها را زنده کرد. و نیز فرموده: **(نحن نرزقكم و اياهم)** ما شما و آنها را روزی می دهیم، و همچنین می فرماید: **(الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى)** موسی به فرعون گفت: پروردگار ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود، و نیز فرمود: **(ثم تاب عليهم ليتوبوا)** سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند.

بطوری که ملاحظه می کنید این آیات (کلام خدا)، (خلقت)، (میراندن)، (زنده کردن)، (رزق)، (هدایت) و (توبه) را زمانی می داند، و همه را یکسان زمانی می داند.

این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سر و کار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می دهد، و اما این

سؤال که از نظر علم کلام ، که خود علمی جداگانه است ، و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته ، در این باره چه گفته اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضائی دارد؟ پاسخ آن انشاء الله به زودی می آید.

این را هم باید دانست که لفظ (کلام) یا (تکلیم) از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده ، بلکه لفظ (کلمه) ، و یا لفظ (کلمات) را در غیر مورد انسان استعمال کرده ، مثلاً نفس آدمی را در آیه زیر، (کلمه) خوانده ، و فرمود: **(و کلمته القیها الی مریم)** و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: **(و کلمه الله هی العلیا).**

و نیز فرموده: **(و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا)**، و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده ، و فرموده: **(ما نفدت کلمات الله)** که توضیح بیشترش خواهد آمد.

موارد استعمال نفس (قول) در قرآن مجید

و اما لفظ قول را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده ، یعنی هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل می شود، و هم با غیر انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده: **(فقلنا یا آدم ان هذا عدولک و لزوجک)** پس گفتیم ای آدم ، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسر تو است .

و در مورد ملائکه فرموده: **(اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)** آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد.

و نیز فرموده: **(اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشر من طین)** آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت ، من بشری از گل خواهم آفرید.

و در مورد ابلیس فرموده: **(قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي**
) فرمود: ای ابلیس چه عامل و انگیزه ای تو را از اینکه سجده کنی در برابر
چیزی که من به دست خود آفریده ام بازداشت؟.

و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده: **(ثم استوى الى السماء و هي دخان**
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها، قالتا اتينا طائعين) سپس به خلقت آسمان
که دودی بیش نبود پرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه
نخواهید باید بیایید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم.

و نیز فرموده: **(قلنا يا ناركوني بردا و سلاما على ابراهيم)** به آتش گفتیم بر
ابراهیم سرد و بی آزار شود.

و نیز فرموده: **(وقيل يا ارض ابلعي مائك و يا سماء اقلعي)** گفته شد ای
زمین آب خودت را فرو ببر، و ای آسمان تو هم بس کن.

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را
جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده: **(انما امره اذا**
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد
تنها این است که به آن چیز بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می شود.

و نیز فرموده: **(اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون)** چون قضای امری
را براند تنها به آن امر میگوید موجود شو و آن امر موجود می شود.

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می شود، این است
که لفظ قول از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود
یافتنش دلالت بر معنائی می کند که مقصود خدا بوده است، (همچنانکه قول در
اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدائی است که بر معنای مقصود ما
دلالت می کند).

دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده ای دارای گوش و درک است استعمال شده ، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنایی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین ، و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است ، و به دلیل اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم ، قول در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است .

قول خدا در تکوینیات عبارت است از خود موجودات تکوینی

این همان معنایی است که گفتیم از تدبیر در کلام خدا به دست می آید حال هر یک از دو مورد تکوینیات و غیر تکوینیات را توضیح داده و می گوئیم : اما قول خدا در مورد تکوینیات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی ، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست ، خاصیت قول این است که غیر مرا به آنچه در قلب من است آگاه می سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می کنند، و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم ، وقتی خدا چیزی را اراده می کند و می فرماید موجود شو حتی کلمه (باش) هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست ، و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست ، پس هستی آن چیز، بعینه ، قول خدا و باش خدا است ، پس قول خدا در تکوینیات عین همان خلقت و ایجاد است ،

که آن نیز عین وجود است ، و وجود هم عین آن چیز است

قول خداوند در غیر تکوینیات و قول خدا با ملائکه و شیطان و کلام خود فرشتگان بایکدیگر چگونه است ؟

و اما در غیر تکوینیات از قبیل سخن گفتن با یک انسان ، مثلا باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است ، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند، و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده ، مطلب را بشنود و بفهمد، و یا به نحوی دیگر که مانع آن را درک می کنیم ، و نه می توانیم کیفیت تاءثرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم ، و نمی دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می فهماند که مثلا فلان مطلب چنین و چنان است ، اما اینقدر می دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای (قول) و (کلام) را دارد.

و همچنین در مورد قول خدا با ملائکه یا شیطان ، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند، به خاطر اینکه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نیست ، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند، و همانند ما از راه تحصیل علم ، تکامل تدریجی ندارند.

باید قول معنایی دیگر داشته باشد، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرار داد قبلی ، که فطرت انسانی ما، و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاب می کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می آید چنین وجودی ندارند، پس قطعاً سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است .

از اینجا روشن می شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر، و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت هائی در برابر معانی نیست و بنابراین وقتی یک فرشته می خواهد با فرشته ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند، و یا شیطانی می خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید، اینطور نیست که مانند ما، بدنی و سری و در سر دهنی و در دهان زبانی داشته باشد، و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده، از هر چند قطعه اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند، و شنونده ای هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوینده را بشنود، و این پر واضح است .

اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست، و اثر قول و مخصوصا فهم، معنای مقصود و ادراک آن را دارد، هر چند که قولی چون قول ما ندارند، و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست، اما نه چون ما، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول، و شنیدن آن از طرف مقابل .

و همچنین قولی که احیانا به پاره ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده، و از آن جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است :
(قالت نمله یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم) مورچه ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید.

و نیز درباره هدهد سلیمان (علیه السلام) می فرماید: **(فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا بنبا)** یقین گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبرنداری، و من از شهر سباء خبری یقینی آورده ام .

و نیز درباره وحیی که خود خدا به بعضی از جانداران بی زبان کرده می فرماید: (واوحی ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون) پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوهها و سقف خانه هایی که مردم می سازند و از شکاف درختان برای خود خانه ها بسازید.

الفاظ دیگری در قرآن که به معنای (قول) و (کلام) نزدیک می باشند

این را هم باید تذکر داد که غیر از لفظ (قول) و (کلام) الفاظ دیگری در قرآن هست که به معنای آن دو نزدیک است، از قبیل لفظ وحی، مانند آیه زیر که می فرماید: (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين) ما به سویت وحی کردیم آنچنانکه به انبیائی که قبل از تو بودند وحی کردیم.

یکی دیگر، لفظ (الهام) است، که در این باره فرموده: (ونفس وما سويها، فאלهمها فجورها و تقویها) سوگند به نفس، که آن را چه کامل آفرید، و سپس فجور و تقوایش را الهامش کرد.

یکی دیگر لفظ (نباء) است که در آن باره فرمود: (قال نبانی العليم الخبير) گفت: خدای دانا و با خبر مرا خبر داد.

یکی دیگر لفظ (قص) است، که در آن باره فرموده: (يقص الحق) حق را می سراید. و معنای سخن گفتن در همه این الفاظ یعنی در وحی و الهام و نباء و قصه همان معنایی است که در اول بحث گفتیم، و آن این بود که حقیقت معنای قول در این موارد باید باشد، و اثر قول و خاصیت آن را داشته باشد،

چه اینکه ما حقیقت امر آن را بشناسیم، و یا نشناسیم، و یا اجمالا چیزی از آن را درک کنیم، و اما در خصوص وحی که چگونه است گفتاری داریم که به زودی در تفسیر سوره شوری انشاء الله خواهید دید.

سؤال دیگر که در اینجا باقی می ماند این است که چرا بعضی از موارد بالا را به بعضی از آن تعبیرات اختصاص داده ، با اینکه معنای مشترکی که گفتید در همه هست ؟، مثلا چرا بعضی از موارد را کلام نامیده ، و بعضی را قول و بعضی را وحی ؟ و چرا جای این تعبیرات را عوض نکرده است ؟ و آنجائی که تعبیر به قول کرده تعبیر به وحی نکرده است ؟.

جواب این سؤال این است که اختصاص هر مورد به یک تعبیر از این جهت بوده که انطباق عنایت لفظی با مورد، ظهور بهتری داشته باشد، مثلا اگر در آنجا که از قول تعبیر به کلام کرده ، خواسته است هم اصل معنا را برساند، و آن این است که خدای تعالی به موسی چنین و چنان گفت ، هم احترامی از موسی (علیه السلام) کرده باشد، و بفهماند که او نسبت به سایر انبیای قبل از خود، فضیلتی دارد، و لذا از گفتار خود با موسی تعبیر به کلام کرده و فرموده : خدا با موسی گفتگو کرد.

پس عنایت در اینطور تعبیر نکردن ، در همین است که بفهماند موسی مورد خطاب و گفتگوی با خدا قرار گرفت ، هر چند که همین معنا از نظر اینکه به موسی چنین و چنان فهمانده ، قول است ، و لذا از این امر الهی در مورد قضا و قدر و حکم و تشریع و امثال آن تعبیر به قول کرده است ، مثلا فرموده : **(قال فالحق والحق اقول لاملان)** که در جمله **(والحق اقول)**، گفتن به معنای قضا راندن است .

و همین (قول) در جائی که به این جهت مورد عنایت است که بفهماند این گفتار پنهانی ، از غیر انبیاء صورت می گیرد و از آن به وحی تعبیر می شود، و به همین جهت است که تفهیم به انبیاء (علیهم السلام) را وحی خواند، و از آن جمله

فرموده : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبیین) ما به تو وحی کردیم همانطور که به انبیای قبل از تو وحی می کردیم .

بیان حقیقی بودن استعمال لفظ (کلام) و(قول) در غیر موارد بشری

جهت دوم : یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال - در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد، و هر وقت لغتی را به زبان می آورد،

شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد، و این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جایی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال ، تبادر است ، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد، و استعمال لغات در امور معنوی این طور شد.

و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد، در حالی که فلان کلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد، درحالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلا روز اولی که بشر عربی زبان ، کلمه سراج و بشر فارسی زبان کلمه چراغ ، را وضع کرد، برای آن ابزار و وسیله ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد، و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می کرد

عبارت بود از یک پیاله پایه دار سفالی ، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چربی دیگر در آن قرار داشت ، و فتیله ای در آن روغن ، غوطه خورده بود، و سر فتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می شد، و شعله آن ، اطاق و مسیر راه او را روشن می کرد، و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه دار را می ساختند، و نام آن را چراغ می گذاشتند، سپس این وسیله استضاءه و روشنائی ، به صورتهای دیگری در آمد، و در هر بار که تغییر شکل می داد، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می شد، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی ، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله ، و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می کنیم ، و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می کنیم ، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته باشیم ، و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است ، و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها. و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی دهد و آن را نمی شناسد مگر به نتایجی که برای او، و در زندگیش دارند.

پس حقیقت چراغ ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنایی خود در شب نور دهد مادامی که این خاصیت و اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست ، اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله ای صادق است ، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد، هر چند که احیاناً در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن ، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد، همانطور که در مثال چراغ دیدیم .

و بنابراین ، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن ، همان بقای اثر است ، که مطلوب از آن معنا است ، مادام که در معنای کلمه ، تغییری حاصل نشده باشد، کلمه در آن معنا استعمال می شود، و بطور حقیقت هم استعمال می شود، و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می شود کمتر وسیله ای دیده می شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد.

مع ذلک به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می کنیم ، (یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ شدن آب ، و چاله ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ ، امروز به چیزی اطلاق می کنیم که نه میدان دارد و نه چاله) و در لغات و اسامی هر زبانی از انتقالات قسم اول ، نمونه های زیادی دیده می شود، و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد، چیزی که هست مردی جستجوگر می خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد

پس معلوم شد که استعمال لفظ (کلام) و لفظ (قول) در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است ، و هیچ مجازی در کار نیست ، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان تفهیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکه و جن ، و در کلام ملائکه و جن با یکدیگر موجود است ، هر چند که لوازم انسانی آن یعنی داشت ن ریه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد.

آنچه از مطالب گذشته به دست آمد

بنابراین ، از همه بیانات قبلی ، معلوم شد که اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاقی است که از امری حقیقی و واقعی حکایت می کند، قولش می فهماند که واقعا خدا گفتاری داشته ، و کلامش حکایت می کند از اینکه خدای تعالی به راستی تکلمی کرده و سخنی گفته است .

و نیز معلوم شد که کلام و قول خدا مرتبه ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است ، هر چند که از نظر مصداق با مصداقی که معهود بین ما انسانها است اختلاف داشته باشد، و این مطلب اختصاصی به دو لفظ (کلام) و (قول) ندارد، همه الفاظی که هم در خدا استعمال می شود و هم در ما، از قبیل : (حیات)، (علم)، (اراده)، (اعطاء)، (سمیع) و (بصیر) همینطور هستند،

چون معنای همه این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است ، اگر ما می بینیم برای این است که دو چشم داریم ، و اگر می شنویم برای این است که دو گوش داریم و... و لیکن این معانی در خدا هست ، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست .

این را هم باید دانست که آنجا هم که لفظ (قول) در معنای رفع درجات است ، و فرموده : (درجه بعضی را از درجه بعضی دیگر بالاتر برده) از آن جهت که مشتمل است بر یک امری حقیقی و واقعی غیر اعتباری ، همان بگو مگو و مطالبی که در قول خدا داشتیم ، در اینجا نیز می آید، و بیشتر علمائی که کارشان بحث در اطراف معارف دینی است ، خیال کرده اند اینگونه بیانات از یک امر اعتباری و معنای و همی خبر می دهند، نظیر همان امور اعتباری و وهمی ای که در بین ما اهل اجتماع هست ، پیش خود یکی را رئیس و زعیم

اعتبار نموده و دیگران را مرئوس او قرار داده و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدم و صدارت می دهیم ، و از این قبیل عناوین اعتباری .

و در نتیجه ادامه این خیال ، کارشان به آنجا کشیده شده است ، که آنچه از حقائق اخروی است را هم با آن عناوین وهمی مرتبط دانسته ، و گفته اند: بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد، نیز مترتب بر همین امور اعتباری است ، و به عبارتی دیگر رابطه میان مقامات معنوی نامبرده و نتایجی که مترتب بر آن می شود، خود یک رابطه ای است اعتباری و قراردادی .

و چون به اینجا رسیدند، به حکم اضطرار مجبور شدند بگویند: جاعل و برقرار کننده این روابط، خدای تعالی است ، و خدا خود محکوم به این آرای اعتباری است که از یک شعور و همی ناشی می شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و استکمال است ، و به همین جهت می بینید که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت ، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می کنند.

واتینا عیسی بن مریم البینات و ایدناه بروح القدس

دادن بینات و تاءید به روح القدس در باره حضرت عیسی (علیه السلام) به نحوی خاص است

در این جمله به اصل سیاق که سیاق تکلم بود برگشته ، که بیان آن گذشت .

و اگر در میان همه انبیا، تنها نام عیسی را ذکر کرده ، علتش این است که هر چند آنچه از جهات فضیلت در اینجا برای عیسی (علیه السلام) ذکر کرده ، یعنی دادن

بینات و تاءید به روح القدس ، اموری است که به حکم آیه : (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات) و آیه : (ینزل الملائکة بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان انذروا) اختصاصی به عیسی بن مریم (علیه السلام) ندارد،

بلکه بین همه رسولان مشترک است ، و لیکن در خصوص عیسی (علیه السلام) به نحوی خاص است ، چون تمامی آیات بینات آنجناب از قبیل مرده زنده کردنش با نفخه ، مرغ آفریدنش ، بهبودی دادن به پسی و کوری و از غیب خبر دادنش ، اموری بوده متکی بر حیات ، و ترشحی است از روح .

و به همین جهت آن را فقط به عیسی (علیه السلام) نسبت داده و به نام آن جناب تصریح کرد، زیرا اگر تصریح نمی کرد معلوم نمی شد که این آیات فضیلت خاص او است ، و مانند این می شد که بفرماید: (وآتینا بعضهم البینات وایدناه بروح القدس) که در این صورت معلوم نمی شد آن بعض کیست؟، برای اینکه بینات و روح القدس مشترک است ، نه مختص به پیامبری معین ، و زمانی صفت بارز پیامبری می شود که اسم آن پیامبر را صریحا ببرد، تا شنونده بفهمد که بینات و تاءید به روح القدس در آن پیامبر به نحوی خاص است ، نه به آن نحوی که در همه پیامبران هست ، علاوه بر اینکه در اسم عیسی خصوصیت دیگری هست ، و در آن آیتی روشن وجود دارد، و آن آیت ، این است که وی پسر مریم است که بدون پدر از او متولد شد، همچنانکه آیه : (و جعلناها وابنها آية للعالمین) . نبودن پدر برای عیسی و نبودن همسر برای مریم را آیتی برای همه عالمیان دانسته ، پس مجموع پسر و مادر آیت الهیه روشنی ، و فضیلت اختصاصی دیگری است .

ولو شاء الله ما اقتتل الذین من بعدهم من بعد ما جاءتهم البینات ...)

در این آیه ، برای بار دوم به غیبت عدول شده است .

ساده تر بگویم ، قبل از این جمله ، خود خدا گوینده بود، و می فرمود: مابه عیسی چنین و چنان دادیم ، ولی در آیه مورد بحث خدای سبحان غایب فرض شده ، می فرماید: (و اگر خدا بخواهد...)، این التفات از این جهت است که مقام آیه ، مقام اظهار این نکته است ، که مشیت و اراده ربانی شکست ناپذیر است ، و قدرت او بطلان بردار نیست .

و خلاصه ، صفت الوهیت ، صفتی است که با مقید بودن قدرت منافات دارد، و ایجاب می کند به هر دو طرف ایجاب و سلب تعلق گیرد، چون آن مقام ، چنین مقامی بود، لازم شد که صفت متعالیه الوهیت او یعنی کلمه (الله) ذکر شود، لذا فرمود: (ولو شاء الله ما اقتتل ...)، و فرمود: (ولو شئنا ما اقتتل)، و عینا همین وجه باعث شد در آخر آیه بفرماید: (ولو شاء الله ما اقتتلوا)، و نیز بفرماید: (ولكن الله يفعل ما يريد)

و نیز همین وجه باعث شد که در جمله نامبرده ، به جای ضمیر اسم (الله) را بیاورد، یعنی به جای و (لکنه) بفرماید: (ولكن الله).

ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر

در این جمله ، اختلاف را به خود مردم نسبت داده ، نه به خدای تعالی ، برای اینکه در مواردی از کلام خود فرموده : اختلاف به ایمان و کفر و سایر معارف اصولی که در کتب آسمانی و فرستاده شده از ناحیه خدا بر انبیای او بیان شده ، همه اش از ناحیه مردم و به انگیزه دشمنی آنها با یکدیگر بوده ، و حاشا که خدا دشمنی و یا ظلم را به خود نسبت دهد.

ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد.

و اگر خدا می خ واست از تاءثر اختلاف مردم در پدید آمدن جنگ جلوگیری می کرد، و لیکن او هر چه خودش بخواهد می کند، و خداوند چنین خواسته است که در دار دنیا که دار اسباب است جلو اسباب را از تاءثر نگیرد، و

اختلاف سبب می شود که مردم به سوی جنگ رانده شوند، اگر نمی خواهند خون یکدیگر را بریزند باید خودشان با ترک اختلاف از پدید آمدن سبب جلوگیری کنند.

و حاصل معنای آیه (و خدا دانایتر است) این است که رسولانی که به سوی مردم گسیل شدند بندگان مقرب خدا هستند، و افق آنها از افق مردم عادی بلندتر است، و تازه در بین خود آنان نیز اختلاف افق وجود دارد، بعضی بر بعض دیگر برتری دارند، با اینکه در یک اصل که همان رسالت باشد، مشترک می باشند.

این حال رسولان است، و همه این رسولان با آیاتی روشن به سوی مردم آمدند و حق صریح را با آن آیات اظهار کردند، بطوری که دیگر هیچ ابهامی باقی نماند، و طریق هدایت را با کامل ترین بیان روشن نمودند، و لازمه این صراحت و بی پرده شدن حق و روشن شدن راه هدایت این بود که دیگر از آن به بعد، مردم راه وحدت و الفت و محبت در دین خدا را پیش گیرند، و دیگر اختلافی و جنگی پیش نیاورند، اما چه باید کرد که در این میان عامل دیگری نیز دست اندر کار بوده، و آن، عامل سببیت ارسال رسولان در پدید آمدن وحدت و الفت را عقیم و خنثی کرد، و آن وجود حس انحصار طلبی در مردم بود، که آنانرا به اختلاف واداشت، و به دنبال اختلاف به ظلم و ستم کشانید، و در آخر آنها را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم کرد، و به دنبال آن هم تفرقه هایی دیگر در سایر شؤون حیات و سعادت زندگیشان پدید آورد،

و اگر خدا می خواست، می توانست از تاءثر اختلاف جلوگیری کند، بطوری که هر چند اختلاف در آنان وجود داشته باشد کارشان به جنگ و قتال منتهی نشود، و پنجه به روی هم نکشند، و لیکن چنین چیزی را نخواست و این

سبب را مانند سایر اسباب و علل به حال خود گذاشت ، تا طبق سنت جاریه
اش در همه اسباب رفتار کرده باشد، همان سنتی که خود او در عالم صنع و
ایجاد جاری کرده ، و خدا هر چه بخواهد می کند.

یا ایها الذین آمنوا انفقوا...

سریچی کردن از انفاق کفر و ظلم است

معنای این جمله واضح است ، نکته ای که در این آیه است این است که
ذیلش دلالت دارد بر اینکه سریچی کردن از انفاق ، کفر و ظلم است .

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته ، وقوع اختلاف بعد از رسول خدا
صلی الله علیه و آله وسلم و روایاتی در باره تکلیف خدا

در کافی ، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله (تلك الرسل
فضلنا...) فرموده : همین آیه دلالت دارد بر اینکه اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) هم از
این کلیت مستثنی نبودند یعنی ایشان هم بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دو دسته شدند،
بعضی کافر و بعضی مؤمن .

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته روایت آورده که گفت : در خدمت امیر
المؤمنین علی بن ابیطالب سلام الله علیه در روز جنگ جمل ایستاده بودم که
مردی نزدش آمد، و پیش رویش ایستاده و عرضه داشت : یا امیر المؤمنین
مردم تکبیر گفتند، ما هم گفتیم ، مردم (لا اله الا الله) گفتند، ما نیز گفتیم ، مردم
نماز خواندند ما هم خواندیم ، پس چرا با این مردم بجنگیم ؟!

حضرت فرمود: بر سر این آیه می جنگیم که خدای تعالی می فرماید: (تلك
الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات ، واتينا
عيسى بن مريم البينات ، وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من
بعدهم (و مائیم آن مسلمانانی که بعد از انبیا قرار داریم) ولكن اختلفوا فمنهم
من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد).

پس به حکم این آیه ، امت پیامبر اسلام هم بعد از آن جناب دو دسته شدند،
کافر و مؤمن ، و دسته مؤمن ، ما، و کفار اینها هستند آن مرد عرضه داشت :
آری ، به خدای کعبه سوگند که اینها کافر شدند، آنگاه به لشکر دشمن حمله کرد
تا کشته شد، (خدایش رحمت کند).

مؤلف: این قصه را شیخ مفید و شیخ طوسی هر دو در امالی خود و مرحوم قمی در تفسیر خود آورده اند، و این روایت دلالت دارد بر اینکه امیر المؤمنین سلام الله علیه کفر در آیه را به معنایی اعم از کفر خاص و اصطلاحی گرفته، که در اسلام احکام خاصی دارد، چون این را می دانیم و روایات بسیار زیاد و همچنین تاریخ هم مسلم کرده که آن جناب با مخالفین خود معامله کفار مشرک و حتی معامله اهل کتاب، و نیز معامله اهل رده نمی کرده، و خلاصه مخالفین خود را مسلمان می دانسته است.

پس معلوم می شود، این که در روایت، مخالفین خود را کافر خوانده توسعه ای در معنای کافر داده است، و آن معنای اعم و وسیع جز این نمی تواند باشد که دشمنان او نسبت به باطن و معنای دین کافر هستند، نه نسبت به ظاهر آن، و به همین جهت که می بینیم بارها می فرمود: من با این مخالفین بر سر تاویل می جنگم، نه بر سر تنزیل.

روایتی در ارتباط با آیه (كان الناس امة واحدة...) و اختلاف امت

مترجم: (در مسند احمد بن حنبل جلد سوم صفحه 33 آمده که رسول خدا ﷺ به اصحابش فرمود: یکی از شما کسی است که با مردم بر سر تاویل قرآن می جنگد، همانطور که من بر سر تنزیل آن جنگیدم).

ابوبکر و عمر از جا برخاستند، رسول خدا ﷺ فرمود: نه شما نیستید، پینه دوز است، و در همان حال علی (ع) داشت کفش او را پینه می زد و ظاهر آیه شریفه هم مساعد با این روایت است، و برای اینکه آیه نیز دلالت دارد بر اینکه آن بیناتی که رسولان خدا آوردند، در رفع اختلاف امت ها مؤثر واقع نشده و بعد از رفتن هر پیامبری امتش اختلاف و جنگ کردند، و این به خاطر این است که اختلافشان مستند به خودشان بوده، و این چیزی نیست که آیات

بینات رسولان جلوگیری شود، بلکه خاصیت اجتماع انسانها که هیچگاه خالی از بغی و ظلم نیست، همین است.

پس آیه شریفه هم می خواهد همان معنایی را بفهماند که آیات زیر در مقام بیان آن است: **(وما كان الناس الا امة واحدة، فاختلفوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون)** یعنی: مردم، همه یک امت بودند، بعدا مختلف شدند، و اگر این قضا از ناحیه پروردگارت رانده نشده بود که مردم تا مدتی معین زندگی کنند، هر آینه در هر اختلافی طومار هستی آنان را بر می چید.

(كان الناس امة واحدة) تا آنجا که می فرماید: **(وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق)** (ترجمه این آیه در اواخر جلد سوم گذشت).

(ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك) پیوسته در اختلاف هستند مگر کسانی که خدا به ایشان رحم کرده باشد.

همه این آیات دلالت می کند بر اینکه اختلاف در کتاب آسمانی (که خود اختلافی است دینی) همواره بعد از انبیا بین پیروان ایشان بوده، و قابل اجتناب نبوده، همچنانکه در خصوص این امت فرموده:

(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) و یا گمان کرده اید قبل از اینکه آن آزمایش ها که امتهای قبل از شما پس دادند، پس بدهید داخل بهشت می شوید؟.

و نیز از پیامبر خود حکایت می کند که روز قیامت چنین می گوید: **(يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا)** ای پروردگار من، امت من بعد از من این قرآن را پشت سر انداختند، و در مطاوی و خلال آیات قرآنی تصریحات و اشاراتی به این معنا هست.

و اما اینکه دامنه این اختلاف تا زمان صحابه یعنی بعد از رحلت رسول خدا ﷺ کشیده شد، تاریخ مورد اعتماد و روایات متواتره بر آن دلالت دارد، و نیز دلالت دارد بر اینکه اصحاب رسول خدا ﷺ بعد از آن جناب با هم اختلاف کردند، و فتنه ها بپا ساختند، و در این فتنه ها همان معامله را با یکدیگر کردند که سایر امتها بعد از پیامبرشان کرده بودند، و هیچیک از صحابه امت اسلام را از کلیت آیه شریفه ، استثنا نکرد،

و نگفت آخر ما معصوم هستیم ، و یا رسول خدا ﷺ بشارت داده و پیشگوئی کرده که امت اسلام با هم جنگ نمی کنند، و یا اجتهاد من این است که امت اسلام نباید اختلاف کنند، و یا خدا و رسول امت اسلام را استثنا کرده اند، پس مساله اختلاف امتها امری است اجتناب ناپذیر آزمایشی است که باید پیش بیاید، تا سیه روی شود آنکه در او غش باشد.

روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام در باره تکلم خداوند

مترجم: در این مساله، بیش از این طول دادن با وضع این کتاب مناسب نیست. و در اصول کافی از ابی بصیر روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خدای عزوجل همواره، عالم به ذات خود بود، در حالی که هیچ معلومی نبود، و همواره قادر به ذات خود بود، در حالی که مقدوری نبود، عرضه داشتم: فدایت شوم پس باید همواره متکلم هم باشد؟ فرمود: نه، کلام امری حادث است، خدای عزوجل بود در حالی که متکلم نبود (چون کسی نبود تا با او تکلم کند)، و سپس کلام را ایجاد کرد.

و در احتجاج از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: ابوقره محدث در ضمن سوالاتش از حضرت رضا (علیه السلام)، عرضه داشت: فدایت شوم، پس بفرمائید که سخن گفتن خدا با موسی چگونه بود؟ فرمود: خدا بهتر می داند که با چه زبانی با او سخن گفت، با سریانی یا عبرانی؟ ابوقره دست برد و زبان خود را گرفته، عرضه داشت: منظورم این زبان است، (یعنی سوالم از این است که مگر خدا هم زبانی گوستی دارد) حضرت رضا فرمود: سبحان الله، خدا از آنچه که تو می گوئی منزّه است، و معاذ الله از این که خدا شبیه به خلق خود شود، و یا مثل خلقش تکلم کند، ولی خدای سبحان همانطور که (لیس کمثله شیء) هیچ چیز شبیه او نیست، همچنین هیچ متکلمی هم شبیه او نیست، عرض کرد، توضیح دهید، فرمود: سخن گفتن خالق با مخلوق خود مانند سخن گفتن مخلوقی با مخلوق دیگر نیست، یعنی از راه قطعه قطعه کردن صدا به وسیله دهان و زبان نیست، بلکه تنها به این است که سخن را ایجاد کند، همانطور که هر موجودی را با فرمان (کن) ایجاد می کند و فرمان او همان مشیت او است،

گفتگوئی که با موسی کرد یعنی اوامر و نواهی او به موسی ، از همین باب بود، نه اینکه چون ما به وسیله تردد نفس و قطعه قطعه کردن آن باشد (تا آخر حدیث).

و در نهج البلاغه خطبه ای از امیر المؤمنین (علیه السلام) آورده که در آن فرموده :
خدای تعالی متکلمی است بدون اینکه سخن با اندیشه بگوید، و اراده کننده ای است بدون عزم (تا آخر خطبه).

و نیز در نهج البلاغه در خطبه ای از آن جناب آمده : همان خدای تعالی که به نوعی با موسی تکلم کرد و آیاتی عظیم ، نشان او داد، اما بدون ادوات ، و نظقی بدون حلق و حنجره (تا آخر خطبه).

مؤلف : اخباری که در این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده بسیار زیاد است ، و همه یک چیز می گویند، از این هم که بگذریم آنچه را که کتاب و سنت کلام خدا خوانده ، صفت فعل است ، نه صفت ذات .

بحث فلسفی

بحثی فلسفی (در باره حقیقت کلام و مصادیق آن و بیان فلسفی متکلم بودن خداوند)

حکما گفته اند: آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است ، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند، و به این منظور، لغت وضع می کند، یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم ، بدان که منظورم فلان چیز است ، (و به همین جهت است که در تمامی جوامع بشری لغات و واژه هائی معین شده که هر لغت آن از معنایی حکایت می کند)، و چون آن صدا به

گوش طرف مقابل و یا هر شنونده ای رسید، معنائی که طبق قرارداد قبلی برای آن لغت معین کرده بودند، به ذهن او وارد می شود، و در نتیجه ، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می شوند، و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهم است ، حاصل می گردد، و گفته اند غرض نهائی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنائی آشنا شود که تا کنون آشنای به آن نبود، و اما بقیه خصوصیات و اینکه مثلاً تفهیم کننده ، انسانی باشد، و دستگاه تنفس داشته باشد، و با نفس صدایی در حنجره خود پدید آورد، و آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان ، شکل دهد، و با ترکیب چند صدا، کلمه ای بسازد، که قبلاً با همه شنوندگان قرار گذاشته بود که این صدا علامت فلان معنا است ، و اینکه شنونده ، دستگاه شنوائی داشته باشد، دستگاهی که صدا را در شرایطی معین بشنود یعنی در صورتی که ارتعاش صدا در ثانیه فلان مقدار باشد، نه کمتر و نه بیشتر، همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است ، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم های دیگر کلام نباشد.

پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد، یکی از آنها، همان بود که گفتیم ، مصداق دیگرش اشاره است ، مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین ، و یا بیا، و یا اشاره کنی که نرو، و یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است ، و همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی است ، با هستی خود، هستی علت خود را نشان می دهد، و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می کند، پس اگر بگوئیم معلول با خصوصیات وجودش کلامی است برای علت خود، درست گفته ایم ، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود، کسی از ذات و صفت

علت آگاه نمی شد، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود، قهرا هر مجموعی از مجموعه های موجودات کلمه ای ، و آنگاه مجموع تمامی این مجموعه ها یعنی سرپای عالم امکان ، کلامی است برای خدای سبحان ، و خدای تعالی با این کلمات سخن می گوید، و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می سازد، پس خدای تعالی همانطور که او خالق عالم و عالم مخلوق او است ، همچنین او متکلم به عالم ، و عالم ، کلام او است ، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می سازد.

بلکه اگر در معنای جمله (دلالت بر معنا) دقت کنیم ، ناگزیر می شویم که بگوئیم : ذات خدای تعالی بر ذات خود دلالت می کند، برای اینکه دلالت از هر راهی که باشد بالاخره شانی از شؤ ون هستی ، و اثری از آثار آن است ، و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده ، بلکه همانطور که وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است ، پس هر موجود که با وجودش بر وجودش دلالت می کند، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد، (چون قبل از اینکه بر غیر خودش دلالت کند بر هستی خود دلالت می کند، و سا ده تر بگویم به خاطر اینکه موجود هست ، بر وجود صانع خود دلالت دارد)، و این دلالتها در حقیقت از خدا است ، پس دال بر این موجود که دارای دلالت است ، و دال بر دلالتش خدای سبحان است ، (زیرا او است که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش ، و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می کند).

پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می کند، و هم بر تمامی مصنوعاتش، و بنابراین می توان مرتبه ای از ذات او را کلام نامید، همچنانکه به بیان گذشته مرتبه ای از فعل او را کلام نامیدیم.

پس خلاصه بیان فلسفی این شد که خدای تعالی از دو جهت متکلم است یک مرتبه از کلام، صفت ذات است، از این جهت که بر ذات او دلالت می کند، و مرتبه دیگر آن صفت فعل است، که همان خلقت و ایجاد باشد، چون هر موجودی بر کمال پدید آورنده اش دلالت دارد.

و آنچه در اینجا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد، لغت با آن مساعد نیست، برای اینکه آنچه از کتاب و سنت که برای خدا اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده، می فرماید: **(منهم من کلم الله)، (و کلم الله موسى تکلیما)، (اذ قال الله يا عيسى)، (و قلنا يا آدم)، (انا اوحينا اليك)، (نبانی العليم الخبير)** و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارات سازش ندارد.

وجه تسمیع علم کلام و اشاره با اختلاف اشاعره و معتزله در باره تقدیم یا حادث بودن کلام خدا

این را هم باید دانست که بحث کلام از قدیمی ترین بحث هائی است که علمای اسلام را به خود مشغول داشته، و اصلاً علم کلام را به همین مناسبت علم کلام نامیدند که چون از اینجا شروع شد که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟ اشاعره قائل بودند به اینکه کلام خدا قدیم است، و گفتار خود را چنین تفسیر کردند که منظور از کلام، معانی ذهنی است که کلام لفظی بر آنها دلالت می کند، و این معانی همان علوم خدای سبحان است که قائم به ذات او است، و چون ذات او قدیم است صفات ذاتی او هم قدیم است، و اما کلام

لفظی خدا که از مقوله صوت و نغمه است ، حادث است ، چون زائد بر ذات ، و از صفات فعل او است .

در مقابل ، معتزله قائل شدند به اینکه کلام خدا حادث است چیزی که هست گفته خود را تفسیر کرده اند به اینکه منظور ما از کلام ، الفاظی است که طبق قرارداد لغت دلالت بر معانی می کند، و کلام عرفی هم همین است ، و اما معانی نفسانی که اشاعره آن را کلام نامیده اند،

کلام نیست ، بلکه صورتهای علمی است ، که جایش در نفس است .
و به عبارتی دیگر وقتی ما سخن می گوئیم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورتهای علمی است نمی یابیم ، اگر منظور اشاعره از کلام نفسی ، همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست ، بلکه علم است ، و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده اند، مادر نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم .

می توان به معتزله اشکال کرد، و پرسید چرا جایز نباشد که یک چیز به دو اعتبار، مصداق دو صفت و یا بیشتر بشود؟ و چرا صور ذهنی به آن جهت که انکشاف واقعیات و درک آن است ، مصداق علم ، و به آن جهت که می توان آن را به دیگران القا کرد، کلام نباشد.

نزاع اشاعره و معتزله پایه و اساسی ندارد

مؤلف : و بیانی که این نزاع را از ریشه بر می کند، این است که صفت علم در خدای سبحان به هر معنایی که گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات ، و علم اجمالی به غیر، و چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و به غیر، در مقام ذات (این دو معنا دو نوع معنایی است که از علم ذاتی خدا کرده اند) و چه عبارت باشد از علم تفصیلی قبل از ایجاد و بعد از ذات ، و یا عبارت

باشد از علم تفصیلی بعد از ایجاد و ذات هر دو، به هر معنا که باشد علم حضوری است، نه حصولی، و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع کرده اند، علم حصولی است، که عبارت است از مفاهیم ذهنیه ای که از خارج در ذهن نقش می بندد، و هیچ اثر خارجی ندارد (آتش ذهنی ذهن را نمی سوزاند، و تصور نان صاحب تصور را سیر نمی کند) و این مطلبی است که در جای خودش اقامه برهان بر آن کرده ایم، و گفته ایم مفهوم و ماهیت در تمامی زوایای عالم به جز ذهن انسانها و یا حیواناتی که اعمال حیوانی دارند و با حواس ظاهری و احساسات باطنی خود کاره ای زندگی را صورت می دهند، وجود ندارند.

و خدای سبحان منزّه است از اینکه ذهن داشته باشد، تا مفاهیم، در ذهن او نقش ببندد، و باز یکی از چیرهایی که جز در ذهن انسانها جایی ندارد، مفاهیم اعتباری است که به جز وهم، ملاکی برای تحقق ندارد، نظیر (مفهوم عدم)، (ملکیت)، (مملوکیت) و سایر اعتباریات در ظرف اجتماع، و چنین چیرهایی در ذات خدای تعالی نیست، و گرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد، و گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد، و محذوراتی دیگر از این قبیل که ساحت او منزّه از آنها است.

باقی می ماند این سؤال که خدای تعالی چگونه زبان موجودات را می فهمد؟ و علم او به مفاهیم الفاظ گویندگان چگونه است؟ که انشاء الله تعالی در جای مناسب پاسخ آن داده می شود.

سوره بقره، آیه 255

آیه 255 بقره

الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموت وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموت والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم . (255)

ترجمه آیه

خداوند یکتا است که معبودی به جز او نیست خدائی است زنده و پاینده ، چرت نمی زند تا چه رسد به خواب ، هر چه در آسمانها و زمین هست از آن اوست آنکه به نزد او بدون اجازه اش شفاعت کند کیست ؟ آنچه پیش رو و پشت سرشان هست می داند و به چیزی از دانش وی جز به اجازه خود او احاطه ندارند قلمرو او آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتن آنها بر او سنگینی نمی کند، که او والا و بزرگ است . (255)

بیان آیه

الله لا اله الا هو الحي القيوم

در تفسیر سوره حمد پاره ای مطالب در معنای لفظ (الله) آورده و گفتیم : چه از ماده (اله الرجل) (آن مرد سرگردان شد) بوده باشد و چه از (اله) به معنای (عبادت کرد) باشد، لازمه اش این است که لفظ جلاله بر سبیل اشاره ، به معنای ذاتی باشد که تمامی صفات کمال را با هم داشته باشد.

و در تفسیر آیه : (والهکم اله واحد) پاره ای از مطالب را در معنای جمله (لا اله الا هو) ایراد کردیم ، و ضمیر (هو) هر چند به (الله) بر می گردد که

گفتیم به معنای ذات شامل همه کمالات است لیکن چون در اثر کثرت استعمال نام خدای تعالی شده ، تنها بر ذات دلالت می کند، بله ، الف و لام اول آنکه الف و لام عهد است به پاره ای از معانی وصفی اشاره دارد، و به فرض اینکه الف و لام نداشته باشد، اصل اطلاق کلمه (الله) آدمی را به یاد صفات او هم می اندازد، و لیکن ضمیر همانطور که گفتیم تنها به ذات بر می گردد، پس جمله (لا اله الا هو)، دلالت دارد بر اینکه آلهه ای که مشرکین اثبات کردند، حق ثبوت ندارد.

معنای حی و گفتار پیرامون معنای حیاط

و اما اسم (حی) به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبهه است ، و مانند سایر صفات مشبهه ، دلالت بر دوام و ثبات دارد. انسان ها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند، یک نوع موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می آورد، مانند انسان و سایر حیوانات ، و همچنین نباتات که می بینیم در اثر گذشت زمان ، قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می شود، و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می گردد، در نتیجه ، انسان ها این معنا را فهمیدند که در موجودات نوع دوم ، علاوه بر اندام و هیكل محسوس و مادی چیز دیگری هست ، که مساله احساسات و ادراکات علمی و کارهائی که با علم و اراده صورت می گیرد همه از آن چیز ناشی هستند، و نام آن را حیات ، و از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می شود. خدای سبحان هم در

مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضا کرده ، از آن جمله فرموده :
(اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها)، و نیز فرموده : (انك ترى الارض خاشعة ، فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، ان الذي احيها لمحيي الموتي)، و نیز فرموده : (وما يستوى الاحياء ولا الاموات)، و نیز فرموده : (وجعلنا من الماء كلشيء حي)، و این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه .

اقسام سه گانه زندگان و زندگانی در آیات قرآنی

همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه قسمت می کرد، آیات زیر هم زندگی را چند قسمت می کند:

(ورضوا بالحياة الدنيا واطمانوا بها).

(ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين). که دوبار زنده کردن در آیه ، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می گفت ، پس زندگی هم سه قسم است ، همان طور که زندگان سه قسم هستند.

و خدای سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته ، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته ، از آن جمله فرموده :

(وما الحياة الدنيا في الآخرة الا متاع).

(تبتغون عرض الحياة الدنيا).

(ترید زينة الحياة الدنيا).

(وما الحيوه الدنيا الا لعب و لهو).

(وما الحيوه الدنيا الا متاع الغرور).

اوصاف زندگی دنیا در قرآن و اشاره به حیات جاودانی آخرت

پس ملاحظه کردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله ای برای رسیدن به هدف باشد، و آن را عرض خواند، و عرض چیزی است که خودی نشان می دهد و به زودی از بین می رود، و آن را زینت خواند، و زینت به معنای زیبایی و جمالی است که ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، و آنچه را که در آن هست نخواست، و نیز آن را لهُو خوانده، و لهُو عبارت است از کارهای بیهوده ای که آدمی را از کار واجبش باز بدارد، و نیز آن را لعب خوانده، و لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد، و آن را متاع غرور خوانده، و متاع غرور به معنای هر فریبنده ای است که آدمی را گول بزند.

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است، و آن آیه این است: (و ما هذه الحياة الدنيا الا لهو و لعب، و ان الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون) این آیه شریفه می خواهد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، همچنانکه فرمود: (امنین لا یذوقون فیها الموت الا الموتة الاولى) و نیز فرموده: (لهم ما یشاؤون فیها ولدینا مزید) پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی شوند، و هیچ نقصی و کدورتی

عیششان را مکدر نمی کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی ، از آثار حقیقی ، و خاص زندگی آخرت ، و از ضروریات آن است .

پس زندگی اخروی ، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است ، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیاد دیگری فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می کند و زمام همه امور به دست او است پس حیات آخرت هم ملک خدا است نه اینکه خودش باشد، و مسخر خدا است نه یله و رها، و خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش .

حیات حقیقی حیات واجب الوجود است که بالذات فناپذیر است

از اینجا یک حقیقت روشن می شود و آن این است که حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ پذیر نباشد، و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، و این مساله قابل تصور نیست مگر به اینکه حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذات او، و همچنین از خودش باشد نه اینکه دیگری به او داده باشد، همچنانکه قرآن درباره خدای تعالی فرموده : **(وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ)**، و بنابراین ، پس حیات حقیقی ، حیات خدای واجب الوجود است ، و یا به عبارت دیگر حیاتی است واجب ، و به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اینجا کاملا معلوم می شود که چرا در جمله : **(هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)** حیات را منحصر در خدای تعالی کرد، و فرمود: تنها او حی و زنده است ، و نیز معلوم می شود که این حصر حقیقی است نه نسبی ، و اینکه حقیقت حیات یعنی

آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی گیرد تنها حیات خدای تعالی است .

و بنابر این در آیه مورد بحث که می فرماید: (الله لا اله الا هو الحي القيوم)، و همچنین آیه : (الم الله لا اله الا هو الحي القيوم) مناسب تر آن است که کلمه حی را خبر بگیریم ، و بگوئیم کلمه (الله) مبتداء، و جمله (لا اله الا هو) خبر آن ، و کلمه (حی) خبر بعد از خبر دیگری برای آن است ، تا انحصار را برساند، چون در این صورت تقدیر آن (الله الحي) می شود، می رساند که حیات تنها و تنها خاص خدا است ، و اگر زندگان دیگر هم زندگی دارند خدا به آنها داده است .

معنای (قیوم)

کلمه (قیوم) بطوری که علمای صرف گفته اند، بر وزن (فيعول) است ، همچنانکه کلمه (قیام) بر وزن فیهال از ماده قیام است ، صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است ، همه این معانی از قیام استفاده می شود، چون قیام به معنای ایستادن است ، و عادتاً بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست ، از این رو از کلمه قیوم همه آن معانی استفاده می شود.

و خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلق خود را برای خود اثبات نموده و می فرماید: (افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت)، و نیز با بیانی کلی تر می فرماید: (شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم)، این آیه شریفه چنین می رساند که خدا قائم بر تمامی موجودات است ، و با عدل قائم است ، به این معنا که عطا و منع او همه به عدل است ، و با در نظر گرفتن اینکه عالم امکان همان عطا و منع آن

است (دادن هستی است ، و در چهار چوب دادن آن است ، چون هیچ موجودی بدون چهارچوب و حد و ماهیت وجود پیدا نمی کند)، پس هر چیزی را همانقدر که ظرفیت و استحقاق دارد می دهد، آنگاه می فرماید:

علت اینکه به عدالت می دهد این است که عدالت مقتضای دو اسم عزیز و حکیم است ، خدای تعالی به آن جهت که عزیز است ، قائم بر هر چیز است ، و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی عدالت را اعمال می کند.

و سخن کوتاه اینکه : خدای تعالی از آنجا که مبدء هستی است ، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدء هم به خدا منتهی می شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است ، و در حقیقت معنای کلمه قائم است ، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست ، و هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد، مگر اینکه به وجهی قیام او منتهی به خدا و به اذن خدا است ، پس خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است (نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی) و غیر خدا به جز این چاره ای ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد، پس در این مساله از دو طرف حصر هست ، یکی منحصر نمودن (قیام) در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی قیام ندارد، و دیگر منحصر نمودن خدا در قیام ، و اینکه خدا به جز قیام کاری ندارد، حصر اول از کلمه قیوم استفاده می شود که گفتیم خبر بعد از خبر برای مبتداء (الله) است ، و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می شود که می فرماید: **(لا تاخذه سنه ولا نوم)** - او را چرت و خواب نمی گیرد). (ما چند حالت داریم ، یا در حال قیام و تسلط بر کاریم ، یا نشسته و در حال رفع خستگی هستیم ، یا در حال چرتیم ، یا در حال خوابیم ، و همچنین احوالی دیگر، لیکن خدای تعالی تنها قیوم است).

از این بیان ، مطلبی دیگر نیز استفاده می شود، و آن این است که اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خدا است ، و منظور ما از اسمای اضافی اسمائی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می کند، ما نند اسم (خالق)، (رازق)، (مبدی)، (معید)، (محيی)، (میت)، (غفور)، (رحیم)، (ودود) و غیر آن چرا که اگر خدا، آفریدگار و روزی رسان و مبداء هستی و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است به این جهت است که قیوم است .

لا تاخذہ سنۃ ولا نوم

کلمه (سنۃ) بکسره سین به معنای سست شدن بدن جانداران در ابتدای خواب است ، و کلمه نوم به معنای راکد شدن بدن و خود خواب است ، چون وقتی جانداران به خواب می روند عوامل طبیعی که در بدن حیوان پدید می آید حواس و مشاعر آن را از کار می اندازد، و اما کلمه رویا معنائی دیگر دارد، و آن عبارت است از آنچه که یک انسان خواب رفته ، در عالم خواب مشاهده می کند، (که از ماده رؤ یت به معنای دیدن است)

اشکالی که برخی در جمله (سنه و لا نوم) کرده اند و پاسخ به آن اشکال

بعضی در جمله : (سنه و لا نوم) ایرادی کرده و گفته اند: این خلاف ترتیب است ، و بلاغت اقتضا می کرد که بفرماید: (لا تاخذہ نوم ولا سنۃ) برای اینکه مقام آیه ، مقام ترقی دادن مطلب است ، و ترقی در جائی که بخواهند چیزی را اثبات کنند اقتضا می کند اول مرتبه ضعیف را ذکر کنند، بعد به مرتبه قوی ترقیش دهند، مثلاً وقتی می خواهند نیرومند بودن کسی را اثبات کنند، می گویند او می تواند ده من بار را بردارد، بلکه حتی بیست من هم بر می دارد، و چون بخواهند سخاوت کسی را برسانند می گویند فلانی قلم های صد تومانی

بذل و بخشش دارد، بلکه قلمهای هزار تومانی هم دارد، و اما در جائی که بخواهند چیزی را نفی کنند، بلاغت اقتضا می کند اول مرتبه قوی آن چیز را بگویند، بعد مطلب را ترقی داده مرتبه ضعیف آن را ذکر کنند، مثل اینکه بگوئی فلانی آنقدر ناتوان است که نمی تواند بیست من بار را بردارد، بلکه از برداشتن ده من هم عاجز است ، و یا بگویی فلانی هیچ وقت قلم هزار تومانی بذل و بخشش نداشته ، و حتی قلم صد تومانی هم ندارد، به همین جهت در آیه مورد بحث باید فرموده باشد خدا را خواب نمی گیرد، و حتی چرت هم نمی گیرد.

جواب از این اشکال این است که ترتیب نامبرده همیشه بر مدار اثبات و نفی دور نمی زند، برای اینکه بنا به گفته شما باید صحیح باشد بگوئیم : حمل ده من بار فلانی را خسته می کند،

بلکه حمل بیست من هم ، و حال آنکه صحیح نیست ، آنچه صحیح است این است که ترقی بطور صحیح و مطابق بلاغت انجام شود، و ترقی صحیح در موارد مختلف اختلاف پیدا می کند، و در آیه مورد بحث از آنجائی که ضرر خواب و ناسازگاری آن با قیومیت آن بیشتر از چرت است ، مقتضای بلاغت این است که اول تاءثر چرت را نفی بکند، و سپس مطلب را ترقی داده تاءثر خواب را که قوی تر است نفی کند، تا معنا چنین شود: نه تنها چرت که عامل ضعیفی است بر خدا مسلط نمی شود، و قیومیت او را از کار نمی اندازد، بلکه عامل قوی تر از آن هم که خواب است بر او مسلط نمی گردد.

له ما فی السموات و ما فی الارض ، من ذالذی یشفع عنده الا باذنه .

صفات الهی در آیه الكرسی

از اول آیه شریفه تا اینجا چند صفت از صفات خدای سبحان ذکر شده : 1 - اینکه معبودی جز او نیست 2 - اینکه او حی و قیوم است 3 - اینکه هیچ عاملی از قبیل چرت و خواب با تسلط خود، قیومیت او را از کار نمی اندازد 4 - اینکه او مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد 5 - اینکه کسی بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد.

در ذکر این صفات رعایت ترتیب شده است ، نخست وحدانیت خدا در الوهیت آمده ، و بعد قیومیت او، چون قیومیت بدون توحید تمام نمی شود، و سپس مساله مالکیت او نسبت به آسمانها و زمین را آورد تا تمامیت قیومیت او را برساند، چون قیومیت وقتی تمام است که صاحب آن مالک حقیقی آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو باشد.

و در دو جمله اخیر یعنی مالکیت آسمانها و زمین ، و مساله شفاعت ، برای هر یک دنباله ای آورده که اگر قید نباشد چیزی شبیه قید است تا به وسیله این دنباله ها توهمی را که ممکن است بشود دفع کرده باشد، برای مساله مالکیت یعنی جمله (له ما فی السموات و الارض) جمله : (يعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم) را، و برای جمله : (من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه) جمله : (ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء) را آورد.

اما جمله : (له ما فی السموات و ما فی الارض)، همانطور که قبلا تذکر دادیم خدای تعالی نسبت به موجودات هم دارای ملک بکسره میم است ، و هم دارای ملک به ضمه میم ، و ملک بکسره میم نسبت به موجودات به این معنا است که ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها که توابع ذات هستند همه قائم به ذات

خدا است ، و جمله مورد بحث هم همین معنا را افاده می کند، پس این جمله هم بر مالکیت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالکیتش نسبت به نظام آثار آن .

پس بر روی هم (القیوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما فی السموات وما فی الارض)، این مطلب تمام شد،

که سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی شود، مگر آنکه تصرف هم مال خدا و از خدا است ، در نتیجه ، این شبهه به ذهن می افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر، این اسباب و عللی که ما در عالم می بینیم چه کاره اند؟ و چطور ممکن است در عین حال آنها را هم مؤثر بدانیم ؟ و در آنها تصور اثر کنیم ؟ با اینکه هیچ تاءثیری نیست جز برای خدای سبحان .

تاءثیر علل و اسباب طبیعی به اذن و تاءثیر و تصرف خدا منتهی می گردد

از این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلولها خود وساطتی است در تصرف خدا، نه اینکه تصرف خود آنها باشد، به عب ارتی دیگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می کنند و شفاعت (که عبارت است از واسطه ای در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد شفاعت است) وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد، بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد، و حال آنکه چنین نیست برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست ، مگر آنکه تاءثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است ، پس در حقیقت تاءثیر و تصرف خود خدا

است ، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست ، (عز سلطانه) .

و بنابر بیانی که ما کردیم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط، چه اینکه این توسط به تکوین باشد، مثل همین وساطتی که اسباب دارند، و یا توسط به زبان باشد و شفیع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد که فلان گناهکار را مجازات نکند، کتاب و سنت هم از وجود چنین شفاعتی در قیامت خبر داده ، که بحث آن در تفسیر آیه (واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا) گذشت .

پس جمله : (من ذا الذی یشفع عنده) ، پاسخ گوی هم ان توهم است ، برای اینکه این جمله ، بعد از مساله قیومیت خدا و مالکیت مطلقه او آمده ، که اطلاق آن ملکیت ، هم شامل تکوین می شود، و هم تشریع ، حتی می توان گفت قیومیت و مالکیت بر حسب ظاهر، با تکوین ارتباط دارند، و هیچ دلیلی ندارد که ما آن دو را مقید به قیومیت و سلطنت تشریعی کنیم ، تا در نتیجه ، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشریعی و زبانی در روز قیامت بشود.

در نتیجه ، سیاق آیه در اینکه شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات زیر است که آنها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند،

(ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه) .

(الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستة ایام ، ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی ولا شفیع) .

حد شفاعت هم با شفاعت زبانی منطبق است و هم با سلبیت تکوینی

در بحث از شفاعت هم توجه فرمودید که حد آن همانطور که با شفاعت زبانی انطباق دارد همچنین با سببیت تکوینی نیز منطبق است ، پس هر سببی از اسباب نیز شفیع است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می کنند، و دست به دامن صفات فضل وجود و رحمت او می شوند، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت بعینه منطبق با نظام شفاعت است ، همچنانکه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است ، برای اینکه در آیات زیر تمامی موجودات را صاحب درخواست و دعا می داند، همانطور که انسانها را می داند، پس معلوم می شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانی نیست ، درخواست تکوینی هم درخواست است ، اینک آن آیات (یساله من فی السموات والارض کل یوم هو فی شان) (واتیکم من کل ما سالتموه) که بیانش در تفسیر آیه : (واذا سئلك عبادی) عنی گذشت .

یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء...
سیاق این جمله با در نظر داشتن اینکه قبلا مساله شفاعت ذکر شده بود، نزدیک به سیاق آیه زیر است که می فرماید: (بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یشفعون الا لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون).

احاطه خدای تعالی بر آنچه که با شفیعان حاضر است و آنچه از آنها غایب است

این را به آن جهت گفتیم که نتیجه بگیریم ظاهر عبارت مور بحث این است که ضمیر جمع (بین ایدیهم و ما خلفهم) به شفیعانی بر می گردد که آیه قبلی اشاره به آنان داشت ، پس علم خدا به پشت و روی امر شفیعان ، کنایه است

از نهایت درجه احاطه او به ایشان ، پس ایشان نمی توانند در ضمن شفاعتی که به اذن خدا می کنند کاری که خدا نخواسته و راضی نیست در ملک او صورت بگیرد، انجام دهند، دیگران هم نمی توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده ، در ملک خدای تعالی مداخله کنند و کاری صورت دهند که خدا آن را مقدر نکرده است .

آیات کریمه زیر هم به همین معنا اشاره می کند که می فرماید: (و ما ننزل الا بامر ربك له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلك و ما کان ربك نسیا) (عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ، و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عددا).

برای اینکه این آیات احاطه خدا به ملائکه و انبیاء را بیان می کند تا از انبیاء عملی که او نخواسته سر نزنند و ملائکه جز به امر او نازل نشوند و انبیاء جز آنچه را که او خواسته ابلاغ نکنند، و بنابراین بیان ، مراد از (جمله ما بین ایدیهیم) آن رفتاری است که از ملائکه و انبیاء مشهود و محسوس است ، و مراد از جمله (و ما خلفهم) چیزهایی است که از انبیا غایب و بعید است ، و حوادثی است که پس از ایشان رخ می دهد، پس برگشت معنای این دو جمله به همان غیب و شهادت است .

و سخن کوتاه اینکه : جمله (یعلم ما بین ایدیهیم و ما خلفهم) کنایه است از احاطه خدای تعالی به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می دهد، و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه کرد: (و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)، تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت الهیه اش را تبیین کند و بفهماند که خدای

تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه ای به علم خدا ندارند مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد.

طرح یک سؤال و پاسخ به آن

در اینجا سؤال باقی می ماند و آن این است که شما قبلا مساله شفاعت را عمومیت داده و شفاعت زبانی و سببیت تکوینی و تشریعی ، همه را شفاعت دانستید، در حالی که درآیه مورد بحث هر چه ضمیر به (شفعاء) برگردانیده ضمیر مخصوص به عقلا است یعنی ضمیر هم که سه بار آمده ، یکی در (ما بین ایدیهم)، و یکی در (ما خلفهم)، و دیگر در (یحیطون)، و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی عقلا نیستند؟.

جواب این سؤال این است که چون معهود از کلمات شفاعت ، وساطت ، (تسبیح) و (تحمید) این است که اینگونه کارها از عقلا و صاحبان شعور سر می زند، و تعبیر به این کلمات بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است ، لذا قرآن کریم اینگونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می کند، و این عرف و عادت قرآن است ، همچنانکه می بینیم درباره تسبیح تمامی کائنات همین تعبیر را آورده و می فرماید: (وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم).

و نیز می فرماید: (ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين) که ترجمه اش در چند صفحه قبل گذشت و همچنین آیاتی دیگر از این قبیل .

گفتیم که جمله : (و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)، معنای تمامیت تدبیر خدا و کمال آن را می رساند، زیرا یکی از نشانی های کمال تدبیر، این است که موجود تدبیر شده ، خودش نفهمد که تدبیر کننده او چه منظوری از او و

از تدبیر او دارد، و چه آینده ای برایش در نظر گرفته تا برای خلاصی از آن آینده (اگر ناگوار است) دست و پا نکند و نقشه مدبر را خنثی نسازد، و تدبیر شدگان، مانند قافله چشم و گوش بسته ای باشند که بر خلاف میل به طرفی سوقشان می دهند، و آن قافله هم می رود صاحب قافله کمال جدیت را به خرج می دهد تا از هیچ ناحیه ای به افراد قافله آگهی نرسد و افراد ندانند به کجا می روند و کجا منزل می کنند و مقصد نهائی شاءن کجا است.

خدای سبحان با این جمله، این معنا را بیان می کند که تدبیر عالم خاص او است برای اینکه تنها او است که به روابط بین موجودات آگاه است، چون او موجودات و روابط آنها را آفریده، و اما بقیه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابی که از صاحبان عقل هستند هر چند که دخل و تصرفی، و علمی دارند و لیکن هرچه دارند آن را مورد استفاده قرار می دهند، خود مرتبه ای است از شؤ و ن علم الهی، و هر چه تصرف دارند، خود شانی است از شؤ و ن تصرفات الهی و نحوه ای است از انحاء تدابیر او پس دیگر کسی نمی تواند به خود اجازه دهد که بر خلاف اراده خدای سبحان و تدبیر جاری در مملکتش قدمی بردارد، و اگر برداشت، آن نیز از تدبیر خداوند است.

علم، هر چه هست از خدا هست همچنان که قوت و عزت و حیات منحصر

در خدا است

و جمله: (ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)، بنابراینکه مراد از (علم) (معنای مصدری آن (دانستن) و یا معنای اسم مصدری آن باشد، و مراد از آن معلوم (دانسته شده) نباشد، دلالت دارد بر اینکه علم هر چه هست، از خدا است، و هر علمی هم که نزد عالمی یافت شود آن هم از علم خدا است، و نظیر این مطلب از کلام خدا درباره اختصاص قدرت و عزت و حیات به خدای

تعالی استفاده می شود، از آن جمله ، درباره انحصار قدرت در خدا می فرماید:
(و لو یرى الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوة لله جميعا).

و نیز در مورد انحصار عزت در خدا می فرماید: ایبتغون عندهم العزة ؟ فان
العزة لله جميعا).

و نیز در مورد انحصار حیات در خدا می فرماید : (هو الحی لا اله الا هو) و
در خصوص انحصار علم در خدای تعالی که مورد بحث ما بو ممکن است به دو
آیه زیر تمسک کرد: (انه هو العلیم الحکیم) (والله یعلم وانتم لاتعلمون) و
آیاتی دیگر که این معنا از آنها استفاده می شود، و اگر در آیه مورد بحث علم را
به احاطه تعبیر کرده ، خواسته است لطفی در تعبیر کرده باشد.

وسع کرسیه السموات و الارض

مراد از کرسی و وصعت کرسی خداوند در (وسع کرسیه ...)

کلمه (کرسی) (از ماده کاف - راء - سین) گرفته شده که به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده اند به این جهت بوده که اجزای آن به دست نجار (اگر چوبی باشد) و یا صنعتگر دیگر، در هم فشرده و چسبیده شده است، و بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از ملک و سلطنت می گیرند، و می گویند فلانی از کرسی نشینان است، یعنی او منطقه نفوذی و قدرت وسیعی دارد.

و به هر حال جمله هائی که قبل از این جمله بودند، یعنی جمله (له ما فی السموات و ما فی الارض) این معنا را می فهمانند که مراد از وسعت کرسی احاطه مقام سلطنت الهی است، و بنابراین در میان معانی احتملی که می شود برای کرسی کرد، این معنا متعین می شود که مراد از آن مقام ربوبی است، همان مقامی که تمامی موجودات آسمانها و زمین قائم به آن هستند چون مملوک و مدبر (به فتح باء) و معلوم آن مقام هستند، پس باید گفت: کرسی، مرتبه ای از مراتب علم است، در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست این معنا معلوم می شود که این مقام تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است (پس وسعت کرسی خدا به این معنا شد که مرتبه ای از علم خدا، آن مرتبه ای است که تمامی عالم قائم به آن است، و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است) و به همین جهت به دنبال جمله مورد بحث فرمود: (ولا یوده حفظهما).

ولا یوده حفظهما وهو العظیم

کلمه (یؤ د) مضارع از مصدر (اءود) است ، که به معنای سنگینی و خسته کنندگی است ، و چون گفته شود: (العمل الفلانی آد زیدا) معنایش این است که فلان عمل ، زید را خسته کرد و به ستوه آورد، و ظاهرا مرجع ضمیر در (یؤ ده) همان کرسی باشد، هر چند که ممکن است آن را به خود خدای تعالی برگردانید، و اگر در دنباله مطالب قبلی فرمود: حفظ آسمانها و زمین ، خدا و یا کرسی را خسته نمی کند، برای این بود که ذیل آیه با صدر آن آیه (که سخن از نفی چرت و خواب داشت) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم می فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قیومیت آسمانها و زمین باز بدارد.

و حاصل آن معنایی که از آیه استفاده می شود این است که خدای تعالی که هیچ معبودی به جز او نیست ، تمام حیات و زندگی مال اوست ، و او قیومیتی مطلق دارد، قیومیتی که هیچ عاملی آن را دستخوش ضعف و سستی نمی سازد، و به همین جهت وقتی می خواهد این معنا را تعلیل کند با دو نام مقدس (علی) و (عظیم)، تعلیل می کند، و می فهماند که خدا به خاطر علو مقامی که دارا است مخلوقات به او نمی رسند تا به وسیله ای در وجود او سستی و در کار او ضعفی پدید آورند،

و به خاطر عظمتش از کثرت مخلوقات به تنگ نیامده ، و عظمت آسمانها و زمین طاقتش را طاق نمی سازد، و جمله : **(وهو العلی العظیم)**، خالی از دلالت بر حصر نیست ، و تا حدی از آن بر می آید که می خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا کند، و این حصر، یا حصر حقیقی است که حق هم همین است ، برای اینکه علو و عظمت ، خود از کمالات است ، و حقیقت هر کمالی از آن او است ، و یا حصری ادعائی است ، که چون مقام ، مقام تعلیل بود احتیاج پیدا

شد که بطور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا کند، تا آسمانها و زمین در قبال علو و عظمت خدای تعالی از علو و عظمت ساقط شود.

بحث روایتی

روایاتی در فضیلت و اهمیت آیه الكرسي

در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: ابوذر به رسول خدا ﷺ عرض کرد: یا رسول الله، مهم ترین و پر فضیلت ترین آیه ای که بر تو نازل شده کدام است؟ فرمود: آیت الكرسي، و آسمانهای هفتگانه در مقابل کرسی، در مقام مقایسه بیش از حلقه ای نیست که در سرزمینی افتاده باشد، آنگاه فرمود: و برتری عرش بر کرسی مانند برتری بیابانی است بر همان حلقه ای که در گوشه ای از آن افتاده است.

مؤلف: صدر این روایت را سیوطی در الدرالمنثور از ابن راهویه و او در کتاب مسند خود از عوف بن مالک از ابی ذر نقل کرده، و احمد و ابن الفریس و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی (در کتاب شعب الایمان) همگی از ابی ذر روایت کرده اند.

و در الدرالمنثور است که احمد و طبرانی از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: به رسول خدا ﷺ عرض کردم: یا رسول الله کدام یک از آیات که بر تو نازل شده عظیم تر است؟ فرمود: (الله لا اله الا هو الحي القيوم) (آیه الكرسي).

مؤلف: این معنا را در الدر المنثور از تاریخ خطیب بغدادی نیز از انس از آن جناب روایت کرده است.

باز در همان کتاب است که دارمی از ایفیع بن عبد الله کلاغی روایت کرده که گفت : مردی عرض کرد: یا رسول الله ، کدام آیه در کتاب خدا عظیم تر است فرمود: آیه الكرسي ، (الله لا اله الا هو الحي القيوم) تا آخر حدیث

مؤلف : نامیدن این آیه به آیه الكرسي از همان صدر اول اسلام مشهور بوده ، حتی در زمان حیات رسول خدا ﷺ و حتی در زبان خود آن جناب به این نام بیان می شد، همچنانکه این نامگذاری در روایات وارده از آن جناب و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و از صحابه ، به چشم می خورد، و این برای اعتنا و احترام زیادی بوده که نسبت به این آیه داشتند، و این احترام هم بدون جهت نبوده ، بلکه به خاطر معارف دقیق و لطیفی است که در این آیه آمده ، و آن معارف عبارت است از توحید خالصی که جمله (الله لا اله الا هو)، بر آن دلالت دارد، و قیومیت مطلقه ای که بازگشت تمامی اسمای حسناى الهی به جز اسمای ذات او که بیان آن گذشت ، به آن است .

و نیز در صدر و ذیل این آیه جریان قیومیت در تمامی موجودات خرد و کلان عالم ، شرح داده شده ، به این بیان که آنچه از موجودات که به نظر می رسد از تحت سلطنت الهیه خارج شده ، به همان جهت که خارج است ، داخل در سلطنت است ، و به همین جهت در روایات آمده که آیه الكرسي عظیم ترین آیه در کتاب خدا است ، و به راستی نیز چنین است ، برای اینکه بیان این آیه بیانی است شکافته و مفصل ، مثلاً آیه : (الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی) را داریم که همان مضمون آیه الكرسي را دارد، اما اجمالی از معنا را دارد و مطلب در آن باز نشده ، و لذا در پاره ای اخبار آمده است که آیه الكرسي ، سید و آقای آیه های قرآن است .

این روایت را سیوطی در الدر المنثور از ابی هریره از رسول خدا ﷺ نقل کرده و در بعضی دیگر آمده: برای هر چیزی یک نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته قرآن آیه الکرسی است، این روایت را عیاشی در تفسیر خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده است.

و شیخ طوسی در امالی به سند خود از ابی امامه باهلی روایت کرده که گفته است: از علی بن ابیطالب (ع) شنیدم که می فرمود: باور نمی کنم که کسی اسلام را فهمیده باشد و یا در اسلام متولد شده باشد، و سیاهی شب را به صبح سر کند و این آیه را نخواند، (الله لا اله الا هو الحی القيوم... وهو العلی العظیم) عرض کردم منظور از سیاهی شب چیست؟ فرمود: یعنی همه شب، آنگاه فرمود: اگر بدانید که این آیه چیست و یا فرمود اگر بدانید در این آیه چیست در هیچ حالی آن را ترک نخواهید کرد.

رسول خدا ﷺ فرمود: آیه الکرسی را از گنجینه ای که در زیر عرش است به من داده اند و به هیچ پیغمبری قبل از من نداده بودند، علی (ع) سپس اضافه کرد از آن وقت که من این مطلب را از رسول خدا ﷺ شنیدم هیچ شبی را به سر نبردم مگر آنکه آن را قرائت کردم (تا آخر حدیث).

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از عبید و ابن ابی شیبہ و دارمی و محمد بن نصر و ابن الضریس از آن حضرت نقل شده، دیلمی هم آن را از آن جناب نقل کرده است، و روایات از طریق شیعه و سنی در فضیلت آیه الکرسی بسیار است، و این هم که علی (ع) فرمود: رسول خدا ﷺ فرمود این آیه را از گنجینه ای که در زیر عرش بود به من داده اند، در الدر المنثور نقل از تاریخ بخاری و ابن الضریس از انس آمده، چیزی که هست در نقل نامبردگان به این عبارت آمده: رسول خدا ﷺ فرموده آیه الکرسی را از عرش به من داده اند و

این اشاره است به اینکه منظور از کرسی همان زیر عرش است، و عرش محیط به آن است، و به زودی بیانی در این باره از نظر خوانندگان خواهد گذشت انشاء الله .

مراد از کرسی

و در کافی از زراره روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عزوجل پرسیدم، که می فرماید: (وسع کرسیه السموات والارض) آیا آسمانها و زمین گنجایش کرسی را و یا کرسی گنجایش آسمانها و زمین را دارد؟ فرمود: هر چه تو تصور کنی در کرسی هست، و کرسی گنجایش آن را دارد.

مؤلف: این معنا در تعدادی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که همه نزدیک به معنای سؤال و جواب در روایت بالا است، و این سؤال و جواب ظاهرا غریب است، برای اینکه وقتی این سؤال جا دارد که کلمه (کرسی) به دو جور قرائت شده باشد، یکی به صدای بالا، که در آن صورت معنای جمله چنین می شود: (آسمانها و زمین کرسی خدا را در خود جای داده اند)، و یکی به صدای پیش که در آن صورت معنای جمله چنین می شود: (کرسی خدا آسمانها و زمین را در خود می گنجاند)، و آن وقت زراره بپرسد کدامش درست است؟ ولی در میان قرائت کنندگان قرآن کسی جمله را به صورت اول قرائت نکرده بود، تا جائی برای این سؤال باشد.

پس، از ظاهر قضیه چنین به نظر می رسد که سؤال نامبرده ناشی از یک توهم عامیانه است که از کلمه کرسی، تختی در نظرشان می آید که در بالای آسمانها و یا آسمان هفتم و در حقیقت ما فوق عالم اجسام کار گذاشته شده، و احکام عالم جسمانی از آنجا صادر می شود و قهرا از این نقطه نظر، آسمانها و

زمین ، کرسی را در خود جای داده اند، نه کرسی آنها را، آن وقت معنای سؤال این می شود که یا بن رسول الله ، مناسب آن است که آیه شریفه رابه صورت (وسع کرسیه) به صدای بالا بخوانیم ، چرا به صدای ضمه قرائت شده ؟، مگر کرسی ، آسمانها و زمین را در خود جای نمی دهد همچنانکه نظیر این سؤال درباره عرش شده ، امام هم جواب داده ، وسعت در اینجا از سنخ وسعت و جا گرفتن جسمی در جسم دیگر نیست .

در معانی الاخبار از حفص بن غیاث روایت آورده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: (وسع کرسیه السموات والارض) فرمود: منظور از کرسی ، علم خداست .

و نیز در همان کتاب است که آن جناب در ذیل جمله : (وسع کرسیه السموات والارض) فرمود: آسمانها و زمین و آنچه بین این دو است همه در کرسی است و اما عرش خدا علمی است که احدی نمی تواند اندازه اش را تقدیر کند.

امولف : از این دو روایت بر می آید که کرسی ، مرتبه ای از مراتب علم خدای تعالی است همچنانکه قبلا هم از روایات دیگر چنین استفاده شد و در معنای دو روایت نامبرده ، روایاتی دیگر نیز هست .

و همچنین از این دو روایت و روایاتی که می آید استفاده می شود که در عالم وجود مرتبه ای از علم وجود دارد که غیر محدود است ، و به عبارت دیگر در مافوق این عالم که ما جزئی از آن هستیم عالمی دیگر است که موجوداتش اموری غیر محدودند، یعنی وجودشان حدود جسمانی این عالم را ندارد، و آن تعینات که برای هستی ما هست برای آنها نیست ، و این موجودات در عین اینکه نامحدودند، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان عین علم

است ، همچنانکه موجودات محدودی که در عالم وجودند در مرتبه وجودشان ، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان همان علم خدا است به آنها، و حضورشان است نزد خدا و امید است که ما موفق شویم این علم را که علم فعلی می نامند بیان کنیم ، و انشاء الله در جای مناسبی بیان خواهیم کرد.

و این علم نامحدود که ذکر کردیم همان مطلبی است که در روایت به این عبارت آمده بود: (عرش همان علمی است که احدی نمی تواند اندازه گیری و تقدیرش کند) و پر واضح است که این نه به آن جهت است که مقدار معلومات این علم نامحدود است ، برای اینکه وجود عدد نامحدود، امری است محال و هر عددی در داخل عالم وجود بالاخره متناهی خواهد بود، چون این عدد هر چه باشد در مقابل عددی که برابر آن فرض شود و یک عدد بیشتر باشد به یک عدد کمتر است و اگر متناهی نبودن علم ، یعنی اگر عرش خدا به خاطر نامتناهی بودن عدد معلومات آن باشد، باید کرسی ، قسمتی از عرش باشد، چون کرسی هم عبارت بود از علم ، هر چند علمی محدود.

پس نامتناهی بودن علم تنها از جهت کمال وجودی آن است و حدود و قیود وجودی که در این عالم یعنی در عالم ماده باعث افزایش موجودات و تمایز و امتیاز هر یک از دیگری شده و از این تمایزات انواع و اصناف و افراد زائیده شده ، و افراد هم دارای حالاتی و اضافاتی شده اند، نمی تواند آن کمال نامتناهی را اندازه گیری و تحدید کند، همچنانکه آیه زیر هم بر این معنا دلالت دارد: **(و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)**، و همانطور که وعده دادیم انشاء الله به زودی دنباله این بحث خواهد آمد.

و این موجودات همانطور که معلوم است به علمی بی نهایت و غیرمقدر، یعنی موجود در ظرف علم است به وجودی غیر مقدر و بی اندازه ، همچنین با

حدودی که دارند معلوم و موجود در ظرف علم هستند و این علم یعنی علم به محدودات بطوری که توضیحش خواهد آمد، همان کرسی است .

و چه بسا همین معنا از جمله : **(یعلم ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م)** نیز استفاده شود، برای اینکه معلوم خدا را عبارت دانسته از **ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م**، و این دو معنا: **(ما بین ایدی و ما خلف)** در عالم ماده با هم جمع نمی شوند، پس ناگزیر باید مقامی باشد که حال و آینده ، و خلاصه تمامی چیزهائی که در زمان و مکان و امثال آن متفرق هستند، در آنجا به یک مکان جمع باشند، و مسلماً این وجودات که در آن مقام یک جا جمع هستند وجودات غیر متناهی نیستند، زیرا اگر وجود و کمالی غیر محدود و غیر مقدر می داشتند، دیگر صحیح نبود با جمله : **(ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)**،

علم به پاره ای از آن موجودات را استثنا کند، و بفرماید: شفیعان به مقداری از آنها که خدا خواسته باشد علم پیدا می کنند، پس معلوم می شود آن مقام، مقامی است که شفیعان می توانند به بعضی از حقایق آن احاطه یابند، در نتیجه معلوم می شود آن مقام مرحله علم به محدودات و مقدرات است ، البته به آن جهت که محدود و مقدر هستند، (و خدا داناتر است).

عرش و نسبت آن با کرسی

و در توحید از حنان روایت آورده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از عرش و کرسی پرسیدم ، فرمود عرش صفاتی بسیار مختلف دارد، در هر سببی و صنعی که در قرآن آمده ، صفت جداگانه ای دارد، در جمله : **(رب العرش العظیم)** منظور ملک عظیم است .

و همچنین در جمله : **(الرحمن علی العرش استوی)** که می فرماید رحمان بر ملک مسلط است ، و این عرش همان علم به کیفیت دادن به اشیاء است ، و در

جائی که عرش و کرسی جدای از هم ذکر شوند هر یک معنائی جداگانه دارند، برای اینکه عرش و کرسی دو باب از بزرگترین ابواب غیب بوده ، و خود آن دو نیز غیب هستند و همچنین آن دو مقرون با غیب هستند، چون کرسی باب ظاهر از غیب است که برای اولین بار موجودات بی سابقه از آن باب طلوع می کنند، و آنگاه همه اشیاء از همانجا به وجود می آیند، اما عرش ، باب باطن غیب است که علم چگونگی ها و علم عالم کون و علم قدر و اندازه گیریها، و نیز مشیت و صفت اراده و علم الفاظ و حرکات و سکناات و علم بازگشت و ابتدا، همه در آن باب است ، پس عرش و کرسی در علم دو باب قرین همدیگرند، چون ملک عرش ، غیر ملک کرسی است ، و علم آن پنهان تر از علم کرسی است .

از این جهت است که خدای تعالی درباره عرش می فرماید: **(رب العرش العظيم)** یعنی عرشی که صفتش عظیم تر از صفت کرسی است ، در عین اینکه هر دو، علم قرین هم هستند.

عرض کردم : فدایت شوم ، پس چرا عرش در فضیلت ، همسایه کرسی شد؟ فرمود: برای این همسایه آن شد که علم کیفیت ها در آن است ، و از ابواب بداء و انیت و حد رتق و فتق آن هر چه ظاهر می شود، در آن ظاهر می گردد، به این جهت عرش و کرسی ، همسایه یکدیگر شدند، چیزی که هست یکی دیگری را در ظرفیت خود گنجانیده ، و خدای تعالی با الفاظی از قبیل عرش و کرسی برای دانشمندان مثلی زده ، تا بر درستی ادعای آن دوکنند، چون خدا هر کس را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می دارد و او قوی و عزیز است .

مؤلف : اینکه فرمود: چون کرسی باب ظاهر از غیب است وجهش را بطور اجمال فهمیدی ، پس یک مرتبه ای از علم که مرتبه مقدر و محدود آن است به عالم ما، که عالم جسمانی است و عالم مقدر و محدود است ، نزدیک تر از آن

مرتبه ای است که قدر و حد ندارد، و به زودی شرح فقرات این روایت در تفسیر آیه : (ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض) خواهد آمد انشاء الله تعالی .

و اینکه فرمود: (و بمثل صرف العلماء...) اشاره است به اینکه الفاظ عرش و کرسی و نظایر آنها مثلثاتی است که مردم را توجه می دهد به اینکه چگونه استدلال کنند، لیکن غیر از کسانی که عالم هستند این مثل ها را نمی فهمند. و در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی فرمود: خدای تعالی هر چیزی را در داخل کرسی خلق کرد، به غیر از عرش خود که او عظیم تر از آن است که در کرسی جای بگیرد.

مؤلف : توضیح معنای این حدیث در سابق گذشت ، و این روایت موافق با سایر روایات است ، پس اینکه در بعضی از اخبار واقع شده که عرش ، علمی است که خدا، انبیاء و رسولان خود را به آن آگاه نموده ، و کرسی ، علمی است که احدی را به آن آگاه نکرده ، مانند خبری که شیخ صدوق آن را از مفضل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ، درست نیست ، و گویا اشتباهی است از راوی که جای دو کلمه عرش و کرسی را عوض نموده ، و یا اصلاً روایت صحیح نیست ، و مانند روایتی است که به زینب عطر فروش نسبت داده اند، باید دور انداخته شود.

و در تفسیر عیاشی از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آسمان و زمین و همه مخلوقی که بین آن دو است همه در داخل کرسی قرار دارند، و این کرسی را چهار فرشته به امر خدا حمل می کنند.

مؤلف : این روایت را شیخ صدوق هم آورده ، و آن را از اصبع بن نباته از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده ، و جمله (و این کرسی را چهار فرشته حمل می

کنند)، در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تنها در این روایت آمده و سایر روایات تنها به اثبات حاملین برای عرش اکتفا کرده و در حقیقت همان را گفته که قرآن کریم می گوید،

چون در قرآن به همین معنا اکتفاء شده ، که عرش ، حاملینی دارد، فرموده :
(الذین یحملون العرش و من حوله).

و نیز فرموده : (و یحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ممکن هم هست که خبر نامبرده را بتوان اینطور تصحیح کرد: که کرسی (به بیانی که خواهد آمد) با عرش متحد است ، و هر دو یک چیز هستند، یک چیزی که ظاهر و باطنی دارد، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است قهرا وقتی یکی از آن دو، حاملین داشته باشد، دیگری هم دارد.

و نیز در تفسیر عیاشی از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که معاویه گفت : از آن جناب پرسیدم : معنای جمله : (من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه) چیست ؟ و منظور از این شفیعان چه کسانی هستند؟ فرمود: مائیم آن شفیعان .

مؤلف : این روایت را برقی هم در کتاب محاسن خود آورده ، و خواننده توجه فرمود که شفاعت در آیه مطلق است ، هم شفاعت تکوینی یعنی وساطت اسباب را شامل می شود، و هم شفاعت تشریعی و اصطلاحی را که همان شفاعت آل محمد ﷺ است .

پس باید گفت روایت خواسته است آیه شریفه را با مصداق روشنی از شفیعان تطبیق کرده باشد.

سوره بقره ، آیات 256 257

آیات 256 257 بقره

لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم (256) الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمت الى النور و الذين كفروا اولياؤهم الطغوت يخرجونهم من النور الى الظلمت اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (257)

ترجمه آیات

هیچ اکراهی در این دین نیست ، همانا کمال از ضلال متمایز شد، پس هر کس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، بر دستاویزی محکم چنگ زده است ، دستاویزی که ناگسستنی است و خدا شنوا و دانا است . (256)

خدا سرپرست و کارساز کسانی است که ایمان آورده باشند، ایشان را از ظلمت ها به سوی نور هدایت می کند و کسانی که (به خدا) کافر شده اند، سرپرستشان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می دهد، آنان دوزخیانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود.(523)

بیان آیات

معنای رشد و غی و فرق آن دو با هدایت و ضلالت

لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ...

(اکراه) به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند.

کلمه رشد که هم با ضمه (راء) و هم با ضمه (راء و شین) خوانده می شود به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است ، مقابل (رشد) کلمه (غی) قرار دارد، که عکس آن را معنا می دهد، بنابر این رشد و غی اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می رساند، و ضلالت هم (بطوری که گفته شده) نرسیدن به

چنین راه است ولی ظاهراً استعمال کلمه رشد در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است .

ساده تر بگوییم : یکی از مصادیق رشد و یا لازمه معنای رشد، رسیدن به چنین راهی است ، چون گفتیم رشد به معنای رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم است که رسیدن به واقع امر، منوط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده باشد، پس رسیدن به راه ، یکی از مصادیق وجه الامر است .

پس حق این است که کلمه (رشد) معنایی دارد و کلمه (هدایت) معنایی دیگر، الا اینکه با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق می شوند، و این معنا واضح است و در آیات زیر کاملاً به چشم می خورد: **(فان آنستم منهم رشدا) (و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل).**

و همچنین کلمه (غی) و (ضلالت) به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنایی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص ، در موردی هر دو با یک دیگر منطبق می شوند، و به همین جهت قبلاً گفتیم که (ضلالت) به معنای انحراف از راه (با در نظر داشتن هدف و مقصد) است ، ولی (غی) به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است ، و (غوی) به کسی می گویند که اصلاً نمی داند چه می خواهد و مقصدش چیست .

نفی اکراه و اجبار در دین

و در جمله : **(لا اکراه فی الدین)**، دین اجباری نفی شده است ، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف ، یک کلمه است و آن عبارت است از (اعتقادات)، و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد،

چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است ، که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی) ، و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل ، علم را نتیجه دهد، و یا مقدمات غیر علمی ، تصدیقی علمی را بزاید.

علت اینکه در دین اکراه نیست

و در اینکه فرمود: **(لا اکراه فی الدین)**، دو احتمال هست ، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد، و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه اش حکم شرعی می شود که : اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر جمله ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است ، و آن حقیقت همان بود که قبلاً بیان کردیم ، و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی .

خدای تعالی دنبال جمله **(لا اکراه فی الدین)**، جمله **(قد تبین الرشد من الغی)**، را آورده ، تا جمله اول را تعلیل کند، و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست ، و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولاً از قوی نسبت به ضعیف سر می زند - وقتی مورد حاجت قرار می گیرد که قوی و ما فوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند) مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیر دست خود بفهماند، (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است) ناگزیر متوسل به اکراه می شود، و یا به زیردست دستور می دهد که کورکورانه از او تقلید کند و...

و اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است ، و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است ، در چنین جائی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می پذیرد و دین از این امور است ، چون حقایق آن روشن ، و راه آن با بیانات الهیه واضح است ، و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن تر کرده پس معنی (رشد) و (غی) روشن شده ، و معلوم می گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است ، بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند.

دلالت آیه شریفه بر اینکه اسلام دین شمشیر و خون و اکراه و اجبار نیست

و این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست ، و اکراه و زور را تجویز نکرده ، پس سست بودن سخن عده ای از آنها که خود را دانشمند دانسته ، یا متدین به ادیان دیگر هستند، و یا به هیچ دیانتی متدین نیستند، و گفته اند که : اسلام دین شمشیر است ، و به مساله جهاد که یکی از ارکان این دین است ،نموده اند، معلوم می شود.

آیه (لا اکراه فی الدین ...) با آیات وجوب جهاد و قتال نسخ نشده است

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثی که قبلا پیرامون مساله (قتال) داشتیم گذشت ، در آنجا گفتیم که آن قتال و جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده ، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست ، نخواستہ است با زور و اکراه دین را گسترش داده ، و آن را در قلب تعدا بیشتری از مردم رسوخ دهد، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس ترین سرمایه های فطرت یعنی توحید دفاع کند، و اما بعد از آنکه توحید در بین مردم گسترش یافت ، و همه به آن گردن نهادند، هر چند آن دین ، دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگری نزاع و جدال کند، پس اشکالی که آقایان کردند ناشی از بی اطلاعی و بی توجهی بوده است .

از آنچه که گذشت این معنا روشن شد که آیه مورد بحث یعنی (لا اکراه فی الدین) به وسیله آیه ای که جهاد و قتال را واجب می کند نسخ نشده است ، و قائلین به نسخ اشتباه کرده اند.

یکی از شواهد بر اینکه این آیه نسخ نشده ، تعلیلی است که در خود آیه است ، و می فرماید: (قد تبین الرشد من الغی)، (رشد) و (غی) از هم جدا شده اند و معقول نیست آیه ای که می خواهد این آیه را نسخ کند فقط حکمش (حرمت) را نسخ کرده ، ولی علت حکم باقی بماند و اینکه می بینیم علت حکم باقی مانده برای اینکه مساله روشن شدن (رشد) از (غی) در اسلام چیزی نیست که برداشته شود، پس آیه : (فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم) یا آیه (و قاتلوا فی سبیل الله) چون نمی تواند در ظهور حقانیت دین اثری داشته باشد، پس آن وقت نخواهد توانست حکمی را که معلول این ظهور است بردارد، و اصلا چه ارتباطی میان آیات جهاد با آن مساله هست ؟.

و به عبارتی دیگر در آیه شریفه ، جمله (لا اکراه فی الدین) اینطور تعلیل می شود، که چون حق روشن است ، بنابراین قبولاندن حق روشن ، اکراه نمی خواهد، و این معنا چیزی است که حالش قبل از نزول حکم قتال و بعد از نزول آن فرق پیدا نمی کند پس روشنائی حق ، امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی پذیرد.

معنای (طاغوت) و موارد استعمال آن

فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی ...)

کلمه طاغوت به معنای طغیان و تجاوز از حد است ، ولی این کلمه ، تا حدی مبالغه در طغیان را هم می رساند، مانند کلمه (ملکوت) و کلمه (جبروت) که مبالغه در مالکیت و جباریت است ، و این کلمه در مواردی استعمال می شود که

وسیله طغیان باشند، مانند اقسام معبودهای غیر خدا، امثال بتها و شیطانها و جن ها و پیشوایان ضلالت از بنی آدم، و هر متبوعی که خدای تعالی راضی به پیروی از آنها نیست، و این کلمه در مذکر و مونث و مفرد و تنثیه و جمع، مساوی است و تغییر نمی کند.

و اگر خداوند متعال در این آیه کفر را جلوتر از ایمان ذکر کرد و فرمود: (کسی که به طاغوت کفر بورزد و به خدا ایمان بیاورد) برای این است که موافق ترتیبی ذکر کرده باشد که با فعل جزا مناسب است، چون فعل جزا عبارت است از استمساک به عروة الوثقی، و این استمساک عبارت است از ترک هر کار و گرفتن عروة الوثقی، پس استمساک یک (ترک) می خواهد و یک (گرفتن)، لذا باید اول کفر را ذکر می کرد که عبارت است از ترک، سپس ایمان را که عبارت است از اخذ، تا فعل شرط مطابق با جزای آن باشد.

و کلمه (استمساک) که مصدر است برای فعل ماضی (استمسک) به معنای چنگ زدن و چیزی را محکم چسبیدن است، و کلمه (عروة) به معنای دستگیره و یا به عبارت دیگر دسته ای است که با آن چیزی را گرفته و بلند می کنند، مانند دسته کوزه و دلو و دستگیره ظرف های مختلف، البته گیاههای ریشه دار و نیز درخت هایی را که برگ آنها نمی ریزد (عروة) می نامند، و این کلمه در اصل به معنای (تعلق) می باشد و وقتی گفته می شود: (فلان عری فلانا)، معنایش این است که فلانی به فلان چیز تعلق و دلبستگی دارد.

و جمله مورد بحث، یعنی (فقد استمسک بالعروة الوثقی) استعاره است، و می خواهد بفرماید: رابطه ایمان با سعادت، رابطه عروة و دستگیره ظرف با ظرف و یا با محتوای ظرف است، همانطوری که گرفتن و برداشتن ظرف، گرفتن و برداشتن مطمئن نیست مگر وقتی که دستگیره آن را بگیریم، به همان

سان سعادت حقیقی امرش مستقر نمی شود، و امیدی به رسیدن به آن نیست مگر اینکه به خدا ایمان آورده و به طاغوت کفر بورزیم .

لا انفصام لها و الله سمیع علیم).

کلمه (انفصام) به معنای انقطاع و انکسار است ، و این جمله در واقع جمله حالیه است از عروة که معنای عروة الوثقی را تاءکید می کند و به دنبالش می فرماید: (خدا شنوائی دانا است)، چون ایمان و کفر هم متعلق به قلب و هم متعلق به زبان (هر دو) است ، پس خدای آگاه به آن ، هم به شنوائی ستوده می شود و هم به دانائی .

الله ولی الذین آمنوا یخرجهم ...

چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعکس

در سابق پاره ای مطالب در معنای (اخراج از نور به ظلمت) گذشت ، و در آنجا گفتیم که این اخراج و معانی دیگری نظیر آن ، اموری است حقیقی و واقعی ، و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجازگوئی نیست ، و قرآن نمی خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده ای حرکات و سکنات بدنی ، و نیز نتایج خوب و بد آنرا تشبیه به نور و ظلمت بکند.

این عده گفته اند: اعتقاد درست و حق ، از این نظر نور خوانده شده که باعث از بین رفتن ظلمت جهل و حیرت شک و اضطراب قلب می شود، عمل صالح هم از این جهت نور است که رشد آن روشن ، و اثرش در سعادت آدمی واضح است ، همچنان که نور حقیقی هم همینطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شک و تردید و عمل زشت و همه اینها از باب مجاز است .

و این اخراج از ظلمات به نور، که در آیه شریفه به خدای تعالی نسبت داده ، مثل اخراج از نور به ظلمت است که به طاغوت نسبت داده ، خود این عقاید و

اعمال است ، نه اینکه خدای تعالی ماورای این عقائد و اعمال ، کاری دیگر داشته باشد، مثلا دست کسی را بگیرد و از ظلمت بیرون آورد، برای اینکه ما به غیر از این اعمال ، نه فعلی و نه غیر فعلی از خدا به نام اخراج ، و اثر فعلی از خدا به نام نور و ظلمت و غیر آن دو سراغ نداریم ، این بود نظریه دسته ای از مفسرین و دانشمندان .

جمعی دیگر گفته اند: خدا کارهایی از قبیل اخراج از ظلمات به نور و دادن حیات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد که آثاری از قبیل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائکه ، بر فعل او مترتب می شود، و لیکن فهم و مشاعر ما نمی تواند فعل خدا را درک کند، ولی چون خدا از چنین افعالی خبر داده ، به آن ایمان داریم ، و چون خدا هر چه می گوید حق است بدین جهت به وجود این امور معتقدیم ، و آنها را فعل خدا می دانیم ، هر چند که احاطه و آگاهی به آن نداشته باشیم .

لازمه این گفتار هم مانند گفتار سابق ، این است که الفاظ نامبرده ، یعنی امثال نور و ظلمت و اخراج ، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد، فرقی که بین این دو قول هست این است که بنابر قول اول ، مصداق نور و ظلمت و امثال آن ، خود اعمال و عقائد هستند، ولی بنابر قول دوم ، اموری خارج از اعمال و عقائدند، که فهم ما قادر بر درک آن ها نیست ، و نمی تواند بفهمد چیست .

و این دو قول (هر دو) از راه راست منحرف هستند، یکی به سوی افراط منحرف شده و دیگری به سوی تفریط.

حق مطلب در مراد از خارج شدن از ظلمات به نور و بلعکس در آیه

الکرسی

حق مطلب این است که اینگونه اموری که خدا از آنها خبر داده که بندگان هنگام اطاعت و معصیت آنها را ایجاد می کنند، اموری حقیقی و واقعی هستند، مثلاً اگر می فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور، و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می بریم، نخواستۀ است مجازگوئی کند، الا اینکه این نور و ظلمت چیزی جای از اطاعت و معصیت نیست، بلکه همواره با آنها است، و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلاً در این باره سخن گفتیم.

و این معنا با دو جمله مورد بحث، کنایه از هدایت خدا و اضلال طاغوت باشد، منافات ندارد، چون در بحث مربوط به کلام و سخن گفتن خدا گفتیم: صحبت در مسأله مورد بحث در دو مقام است:

در مقام اول در این زمینه بحث می کنیم که آیا نور و ظلمت و کلماتی شبیه اینها که در کلام خدای تعالی آمده، در معانی مجازی استعمال شده و صرفاً تشبیهی است که در این عالم هیچ حقیقت ندارد؟ و یا آنکه استعمال حقیقی است؟ چون در این عالم معنای حقیقی دارند.

و در مقام دوم سؤال می شود از اینکه به فرض آنکه قبول کنیم معنای حقیقی دارند، آیا استعمال این کلمات در آن معانی، مثلاً استعمال کلمه نور در آن حقیقتی که منظور است یعنی در حقیقت هدایت، استعمال لفظ در معنای حقیقی است و یا استعمال در معنای مجازی است؟

و به هر حال پس دو جمله مورد بحث یعنی جمله (يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) و جمله (يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) کنایه از هدایت و ضلالت می باشند، و گر نه لازم می آید که هر مؤمن و کافری، هم در نور باشد و هم در

ظلمت ، مؤ من قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد، و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر، در نور باشد، و قبل از رسیدن به این دو فضا، یعنی دوران کودکی ، هم در نور باشد و هم در ظلمت ، و وقتی به حد تکلیف می رسد اگر ایمان بیاور به سوی نور در آید، و اگر کافر شود به سوی ظلمت در آید و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست .

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت که : انسان از همان آغاز خلقت ، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی ، اگر مراقب او باشند ترقی می کند، و تفصیل می پذیرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد، بلکه در ظلمت است ، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده ، پس نور و ظلمت به این معنا با هم جمع می شوند،

و اشکالی هم ندارد، مؤ من فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است ، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می آورد، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نورمعارف و اطاعت‌های تفصیلی خارج می شود و اگر کافر شود از نور فطریش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می شود. و اگر در آیه شریفه کلمه نور را مفرد و کلمه ظلمت را جمع آورده ، و فرموده : **(يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ)** اشاره به این است که حق همیشه یکی است ، و در آن اختلاف نیست ، همچنانکه باطل متشتت و مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد. همچنانکه در جای دیگر فرموده : **(وَأَن هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ)**.

بحث روایتی

بحث روایتی (در شائن نزول آیه لا اکراه فی الدین و روایتی در باره مراد از ظلمات و نور در آیه)

در کتاب الدرالمنثور است که ابوداود، و نسائی، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و نحاس، در کتاب ناسخ و ابن منده در غرائب شعب، و ابن حیان و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب سنن، و ضیاء در کتاب مختار، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: قبل از اسلام در بین اهل مدینه رسم چنین بود که اگر بچه زنی زنده نمی ماند نذر می کرد که هرگاه بچه ای برای او بماند او را یهودی کند، در نتیجه بعد از اسلام و هنگامی که قبیله بنی النضیر ماء مور شدند از مدینه کوچ کنند عده ای از این افراد در بین آنها بودند، مردم مدینه گفتند: ما نمی گذاریم فرزندانمان یهودی بمانند، و با بنی النضیر کوچ کنند، در اینجا بود که آیه: **(لا اکراه فی الدین)** نازل شد.

مؤلف: این معنا به اسناد و طرقی دیگر از سعید بن جبیر و شعبی نقل شده است.

و نیز در آن کتاب (تفسیر الدر المنثور) آمده که عبد بن حمید، و ابن جریر، و ابن منذر، از مجاهد روایت کرده اند که گفته است: بنی النضیر عده ای از مردان قبیله اوس را در کودکی شان شیر داده بودند، بعد از آنکه رسول خدا ﷺ امر فرمود تا از مدینه کوچ نموده و جلای وطن کنند، این فرزندان شیری اوسی گفتند: ما هم با قبیله بنی النضیر کوچ می کنیم،

و به دین ایشان در می آئیم، مردم مدینه این عده را از این کار بازداشته و آنان را به زور وادار به گفتن **(لا اله الا الله)** و پذیرفتن اسلام کردند، و آیه شریفه: **(لا اکراه فی الدین)** درباره آنان نازل شد.

مؤلف: این معنا از طریق دیگر هم روایت شده، و با مضمون روایت قبلی (که داشت: زنانی از اهل مدینه چنین نذر می کردند) منافات ندارد.

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن جریر از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: **(لا اکراه فی الدین)** گفته است: این جمله درباره مردی از اهل مدینه و از قبیله بنی سالم بن عوف بنام حصین نازل شد، که دو فرزند نصرانی داشت، و خودش مردی مسلمان بود، به رسول خدا ﷺ عرض کرد: آیا می توانم آن دو را مجبور به پذیرفتن اسلام کنم، چون حاضر نیستند غیر از نصرانیت دینی دیگر را بپذیرند؟ در پاسخ او آیه **(لا اکراه فی الدین)** نازل شد.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مراد از (نور) آل محمد، و مراد از (ظلمات) دشمنان ایشان هستند.

مؤلف: این روایت می خواهد کلی نور و ظلمت را بر مصداق تطبیق کند، و یا از باب تاءویل و بیان باطن آیه است.

آیات 258 260 بقره

الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان اتيه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين (258) او كالذي مر على قرية و هي خاوية على عروشها قال اني يحيى هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك و شرابك لم يمتسنا و انظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس و انظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شئ قدير (259) و اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تقي الموقى قال اولم تؤمن

قال بلی و لكن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعة من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهن جزء ثم ادعهن یتاتینک سعیا و اعلم ان الله عزیز حکیم. (260)
ترجمه آیات

مگر نشیدی سرگذشت آن کسی را که خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت کارش را به جائی رساند که با ابراهیم در مورد پروردگارش بگو مگو کرد، ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می کند و می میراند، او گفت: من زنده می کنم و می میرانم، ابراهیم گفت: خدای یکتا، خورشید را از مشرق بیرون می آورد تو آن را از مغرب بیاور در اینجا بود که کافر مبهوت شد. و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی کند. (258)

یا مثل آن مردی که بر دهکده ای گذر کرد که با وجود بناهایی که داشت از سکنه خالی بود، از خو پرسید خدا چگونه مردم این دهکده را زنده می کند پس خدا او را صد سال بمیرانید، آنگاه زنده اش کرد و پرسید چه مدتی مکث کردی؟ گفت: یک روز و یا قسمتی از یک روز خداوند فرمود: (نه) بلکه صد سال مکث کردی، به خوردنی و نوشیدنی خویش بنگر که طعمش در این صد سال دگرگون نشده و به دراز گوش خویش بنگر، (ما از این کارها منظورها داریم یکی این است که) تو را آیتی و عبرتی برای مردم قرار دهیم استخوانها را بنگر که چگونه آنان را برمی انگیزانیم و سپس آنها را با گوشت می پوشانیم همینکه بر او روشن شد که صد سال است مرده و اینک دوباره زنده شده گفت: می دانم که خدا به همه چیز توانا است. (259)

و بیاد آور آن زمان را که ابراهیم گفت: پروردگارا نشانم بده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ فرمود مگر ایمان نداری؟ عرض کرد، چرا! ولی می خواهم قلبم آرامش یابد، فرمود: پس چهار مرغ بگیر و قطعه قطعه کن و هر قسمتی از آن را بر سر کوهی بگذار آنگاه یک یک آنها را صدا بزن، خواهی

دید که با شتاب نزد تو می آیند و بدان که خدا مقتدری شکست ناپذیر و محکم کار است. (260)

بیان آیات

این آیات در بردارنده معنای توحید است و بهمین جهت بی ارتباط با آیات قبل نیست و احتمال دارد با همان آیات یکجا نازل شده باشد.

الم تر الى الذی حاج ابراهیم فی ربه .

کلمه (محاجه) که مصدر فعل ماضی (حاج) است به معنای ارائه حجت و دلیل در مقابل حجت خصم و طرف مقابل، و اثبات مدعای خود یا ابطال حجت خصم است، و کلمه حجت در اصل به معنای قصد بوده و بعداً در اثر کثرت و غلبه استعمال، در (به کرسی نشاندن مقصد و مدعا)، به کار رفت و کلمه (فی ربه) متعلق است به فعل (حاج) و ضمیر آن هم به ابراهیم بر می گردد چون جمله بعدی که می فرماید: (ربّی الذی یحیی و یمیت) بیانگر همین معنا است.

و این کسی که با ابراهیم در خصوص پروردگار ابراهیم بحث و محاجه می کرده پادشاه معاصر او یعنی نمرود بود و بنا به گفته تاریخ و روایات یکی از سلاطین بابل قدیم بوده است.

با دقت در سیاق آیه و در مضمون آن و مقایسه اش با آنچه امروز و همه روزه در میان بشر جریان دارد، معنای آیه به دست می آید که محاجه و بگو مگوئی که در این آیه، خدای تعالی از ابراهیم (علیه السلام) و پادشاه زمانش نقل کرده بر چه چیز بوده است.

منشاء اعتقاد به رب النوع ها و پرستش بتها

توضیح اینکه : انسان همواره و بر حسب فطرت در برابر کسی که بر او بزرگی می کند و در او اثر می گذارد خاضع و تسلیم است ، و این چیزی نیست که دانشمندی جامعه شناس که در اطوار و احوال امت های گذشته و طوائف مختلف بشر امروز بحث می کند، در آن تردید کند، ما این معنا را در مباحث گذشته کاملاً روشن کردیم .

از سوی دیگر همین انسان به فطرت خود برای عالم صانعی اثبات می کند، صانعی که بر حسب تکوین و تدبیر در عالم اثر می گذارد، و دخل و تصرف می کند، این نیز بیانش گذشت ، و این امری است که حالات مختلف بشر در حکم کردن در آن اختلاف پیدا نمی کند، انسان چه متدین به دین توحید (که انبیا به آن دعوت می کردند) باشد و چه نباشد، و یا معتقد به تعدد خدایان باشد همچنانکه وثنی ها معتقدند و یا اصلاً و بکلی منکر صانع باشد (همچنانکه دهری ها و مادیین معتقدند)، بالاخره فطرت خودش را نمی تواند منکر شود، مگر اینکه به فرض محال روزی فرا رسد که انسان انسان نباشد، بلکه این معنا امکان دارد که فطرت بشر مورد غفلت قرار گیرد، یعنی بشر در اثر عوارضی از فطریات خود غافل بماند.

لیکن انسانهای ساده اولیه از آنجا که هر چیزی را با وضع خود مقایسه می کردند، و از سوی دیگر افعال مختلف خود را می دیدند که مستند به قوا و اعضای مختلفشان است ، و نیز می دیدند که افعال مختلف اجتماعی هم مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است ، و همچنین حوادث مختلف ، مستند به علت های مختلف نزدیک به هر حادثه است ، هر چند که علت العلل و سرخ همه آن حوادث نزد صانعی است که مجموع عالم وجود، مستند به او است ، ناگزیر

برای انواع مختلف حوادث ، اربابی مختلف قائل شدند که همانند خداوند،
خدائی می کنند.

و در معرفی این خدایان یک وقت آنها را به نام ارباب انواع ، اثبات و
معرفی می کنند،

از قبیل رب زمین ، رب دریاها، رب آتش ، رب هوا، بادهای و امثال اینها، و
بار دیگر آنها را به نام کواکب و مخصوصا ستارگان سیار معرفی می نمودند (و)
طبق اختلافاتی که در آنها تشخیص می دادند آثار مختلفی در عالم عناصر و
موالید برای آنها قائل می شدند) همچنانکه از صابئین این معنا نقل شده است
آنگاه مجسمه ها و صورت هائی برای آن ارباب (رب زمین ، رب دریا و...) می
ساختند و آن صورتهای و مجسمه ها را می پرستیدند که وسیله شفاعتشان نزد
صاحب صنم (رب زمین ، رب دریا و...) شود و سرانجام خدای زمین ، خدای
دریا، خدای باد و... آنان را نزد خداوند بزرگ و منزّه شفاعت نمایند، تا به این
وسیله به سعادت دنیوی و اخروی نائل شوند.

و به همین جهت است که می بینیم بت ها بر حسب اختلاف امت ها و مردم
هر دورانی مختلف شده است ، چون آرای آنها در تشخیص انواع مختلف بوده ،
و هر قومی شکل بت ها را طوری ساخته که مطابق شکلی باشد که در مخیله و
ذهن خود از ارباب آن بت ها داشته است ، و چه بسا که در این مجسمه سازی
ها غیر از آن صورتهای خیالی ، هوا و هوسها و امیال شخصی هم دخالت داشته
، و چه بسا که رفته رفته رب النوع و حتی رب الارباب که همان خدای سبحان
باشد به کلی فراموش می شده ، و یک سره دست به دامن خود بت ها می
شدند، و آرایشگری هائی که به وسیله خیال و حس در بت ها می شده ، غیر

بت را فراموش نموده همه به یاد بت می بودند و این باعث می شد که جانب بت بر جانب خدای سبحان غلبه کند.

همه اینها از این جهت بود که خیال میکردند ارباب این بت ها (یعنی آنهایی که تدبیر زمین و دریا و آتش و امثال آن به ایشان واگذار شده) تاءثیری در شؤ ون زندگی آنان دارد، بطوری که اراده آن ارباب بر اراده خود این افراد غلبه داشته و تدابیر آنها بر تدبیر خود ایشان مسلط است .

ادعای ربوبیت سلاطین و حاکمان خودکامه به سوء استفاده از اعتقادات

باطل عوام

و چه بسا می شده است که بعضی از سلاطین خودکامه و دیکتاتور، از این اعتقادات عوام سوء استفاده کرده ، و اوامر مستبدانه خود را از این راه به خورد مردم می دادند، و در شؤ ون مختلف زندگی مردم ، تصرفاتی نموده و رفته رفته به طمع به دست آوردن مقام الوهیت می افتادند (و لابد پیش خود فکر می کردند وقتی مردم سنگ و چوب را خدا بدانند، ما که کمتر از سنگ نیستیم) همچنان که تاریخ این معنا را از فرعون و نمرود و غیره نقل کرده ، در نتیجه با اینکه خودشان مانند دیگران بت می پرستیدند، در عین حال خود را در سلک ارباب جا می زدند.

این جریان هر چند در ابتدای امر، چنین سیری داشت ، لیکن از آنجائی که مردم اوامر ملوکانه آنان را نافذتر از دخالت ارباب می دیدند، اگر دخالت ارباب در زندگیشان خیالی بود، دخالت اوامر ملوکانه برایشان محسوس بود، لذا محسوس بودن نفوذ باعث می شد که این خدایان بشری از خدایان خیالی ، خداتر باشند، و مردم آنان را بیشتر پرستند، در سابق هم به این معنا اشاره کردیم .

قرآن کریم هم در آیه : (**انا ربکم الاعلی**) از قول فرعون حکایت می کند که گفت : من خدای بزرگ تر شما هستم ملاحظه می کنید که فرعون خود را رب بزرگتر دانسته ، با اینکه خود بت می پرستیده ، همچنان که قرآن از قوم او حکایت کرده که گفتند (**یذرك و الهتك**) یعنی آیا به موسی اجازه می دهی که خدائی تو و خدائی خدایانت را هیچ کند؟.

محاجه و مشاجره ابراهیم (علیه السلام) با نمرود، پادشاه زمان که مدعی الوهیت بوده

و همچنین این ادعا از نمرود حکایت شده ، آنجا که به حکایت قرآن گفته است : (**انا احی و امیت**) زیرا از این سخن به خوبی استفاده چنین ادعائی می شود و به زودی بیان آن خواهد آمد.

با این بیان معنای محاجه و مشاجره ای که بین ابراهیم (علیه السلام) و نمرود واقع شده ، کاملاً روشن می شود چون نمرود برای خدای سبحان قائل به الوهیت بوده ، و گر نه وقتی ابراهیم (علیه السلام) به او گفت : خدا آفتاب را از مشرق می آورد تو آنرا از مغرب بیاور نمرود می توانست (مبهور نشده و) حرف ابراهیم را قبول نکند و بگوید آفتاب را من از مشرق می آورم ، نه آن خدائی که تو به آن معتقدی و یا بگوید اصلاً این کار کار خدای تو نیست بلکه کار خدایانی دیگر است ، چون نمرود قائل به خدایانی دیگر غیر خدای سبحان نیز بود.

و همچنین قوم نمرود همین اعتقاد را داشتند، همچنانکه همه داستان های ابراهیم (علیه السلام) که در قرآن آمده بر این معنا دلالت دارد، مانند داستان کوب و ماده و خورشید، و گفتگوئی که آن جناب با پدرش درباره بت ها داشت ، و خطابی که به قوم خود کرد، و داستان شکستن بت ها، و سالم گذاشتن بت بزرگ و سایر داستان ها. پس معلوم می شود نمرود هم مانند قومش برای

خداالوهیت قائل بود، چیزی که هست قائل به خدایانی دیگر نیز بود، لیکن با این حال خود را هم (اله) می دانست، و بلکه خود را از بالاترین (خدایان) می پنداشت، و به هم این جهت بود که در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) و احتجاجش، بر ربوبیت خود احتجاج کرد، و درباره سایر خدایان چیزی نگفت. پس معلوم می شود خود را بالاتر از همه آنها می دانست.

از اینجا این نتیجه به دست می آید که محاجه و بگومگوئی که بین نمرود و ابراهیم (علیه السلام) واقع شده این بوده که ابراهیم (علیه السلام) فرموده بوده: که رب من تنها الله است و لا غیر.

و نمرود در پاسخ گفته بود که: خیر، من نیز معبود تو هستم، معبود تو و همه مردم، و به همین جهت موقعی که ابراهیم (علیه السلام) علیه ادعای او چنین استدلال کرد که: (ربی الذی یحیی و یمیت)، (پروردگار من کسی است که زنده می کند و می میراند)، او در جواب ابراهیم (علیه السلام) گفت: (من زنده می کنم و می میرانم)، و خلاصه برای خود همان وصفی را ادعا کرده و قائل شده که ابراهیم (علیه السلام) آن را وصف پروردگار خود می دانست، تا آن جناب را مجبور کند به اینکه باید در برابرش خاضع شود و به عبادتش بپردازد.

آری باید تنها او را بپرستند نه خدا را و نه هیچ آلهه ای دیگر را، و به همین جهت می بینیم در پاسخ آن جناب نگفت: (وانا احیی و امیت) (من نیز زنده می کنم و می میرانم)، و با نیاوردن واو عطف فهماند که اصلاً زنده کننده و میراننده منم، نه اینکه خدا هم با من شرکت داشته باشد و نیز نگفت: آلهه نیز زنده می کنند و می میرانند، چون خود را بزرگترین آلهه می دانست.

نیرنگ نمرود در محابه با ابراهیم

وقتی کلام به اینجا رسید و نمرود نتوانست با سخن منطقی و به حق معارضه کند دست به نیرنگ زد، خواست تا با مغالطه، امر را بر حاضران مجلس مشتبه سازد، و لذا گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم با اینکه منظور ابراهیم (علیه السلام) از جمله (رَبِّی الَّذِیْ یَحْیِیْ وَیُمِیْتُ) حیات و موتی بود که در این موجودات جاندار و با اراده و شعور می‌بینیم.

این حیاتی است که حقیقتش برای بشر معلوم نیست، و این حیات است که کسی جز پدید آورنده جان داران و کسی که خودش واجد آن است قادر بر ایجاد آن نیست، و چنین حیاتی را نه می‌شود مستند به طبیعت جامد و بی جان دانست، و نه به هیچ موجودی از موجودات جاندار، چون جان جانداران همان وجود آنها است، و مرگشان هم عدمشان است و هیچ موجودی نه می‌تواند خود را ایجاد کند، و نه می‌تواند معدوم سازد.

و اگر نمرود کلام آن جناب را به همین معنا می‌گرفت دیگر نمی‌توانست پاسخی بدهد، و لیکن مغالطه کرد و حیات و موت را به معنای مجازی آن گرفت، و یا به معنایی اعم از معنای حقیقی و مجازی، چون کلمه احیاء همانطور که بر زنده کردن موجودی بی جان چون جنین در رحم و نفخه روح در او اطلاق می‌شود همچنین بر نجات دادن انسانی از ورطه مرگ نیز اطلاق می‌گردد.

و همچنین کلمه (اماته) همانطور که بر میراندن - که کار خدا است - اطلاق می‌شود، همچنین بر کشتن با آلت قتاله نیز اطلاق می‌گردد، و لذا نمرود دستور داد دو نفر زندانی را آوردند،

یکی را امر کرد تا کشتند و دیگری را زنده نگه داشت و سپس گفت : من زنده می کنم و می میرانم ، و به این وسیله امر را بر حاضرین مشتبّه کرد.

آنها هم تصدیقش کردند، و ابراهیم نتوانست به آنها بفهماند که این مغالطه است ، و منظور او از احیا و اماتّه این معنای مجازی نبود و حجت نمرود نمی تواند معارض با حجت وی باشد، و اگر می توانست وجه این مغالطه را بیان کند قطعاً می کرد، و این نتوانستن لابد از این جهت بوده که آن جنابحال نمرود را در مغالطه کاریش و حال حضار را در تصدیق کورکورانه آنها از وی را دیده و فهمیده بود که اگر بخواهد وجه مغالطه را بیان کند احدی از حضار تصدیقش نمی کند، به همین جهت از این حجت خود صرفنظر نموده و به حجت دیگر دست زد، حجتی که خصم نتواند با آن معارضه کند، و آن حجت این بود که فرمود: **(ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب)** و وجه این حجت این است که هر چند خورشید در نظر نمرود و نمرودیان و یا حداقل نزد بعضی از آنان یکی از خدایان است چنانکه گفتگوی ابراهیم (علیه السلام) با کواکب و ماه نیز ظهور در این معنا دارد.

لیکن در عین حال خود آنان قبول دارند که خورشید و طلوع و غروب آن مستند به خدا است ، که در نظر آنان رب الارباب است ، و معلوم است که هر فاعل مختار و با اراده وقتی عملی را با اراده خود اختیار می کند خلاف آن را هم می تواند انجام دهد، برای اینکه انجام دادن آن عمل و ترک آن دائر مدار اراده است .

کوتاه سخن اینکه وقتی ابراهیم (علیه السلام) این پیشنهاد را کرد، نمرود مبهوت شد و دیگر نتوانست پاسخی بدهد، چون نمی توانست بگوید: مساله طلوع و غروب خورشید که امری است مستمر و یکنواخت ، مساله ای است تصادفی ، و

در اختیار کسی نیست ، تا تغییرش هم به دست کسی باشد، و نیز نمی توانست بگوید این عمل مستند به خود خورشید است ، نه به خدای تعالی ، چون خودش خلاف این را ملتزم بود، و باز نمی توانست بگوید این خود من هستم که خورشید را از مشرق می آورم و به مغرب می برم ، چون اگر این ادعا را می کرد فوراً از او می خواستند که برای یک بار هم که شده قضیه را به عکس کند، و لذا خدای تعالی سنگ به دهان او گذاشت و لالش کرد. آری خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند.

ان آتیه الله الملك

از ظاهر سیاق بر می آید که این جمله از قبیل این است که کسی بگوید: (فلانی به من بدی کرد، چون من به او خوبی کرده بودم) و منظور از این سخن اینست که احسان من اقتضاء می کرد او هم به من احسان کند، ولیکن احسان را به بدی مبدل کرد، در نتیجه به من بدی کرد، و به همین جهت است که روایت شده (اتق شر من احسنت الیه)، بپرهیز از شر کسی که به او احسان کرده ای). شاعر هم گفته :

جزی بنوه ابا الغیلان عن کبر و حسن فعل کما یجزی سنمار
پس جمله (ان آتیه الله الملك) حرف لازم در تقدیر دارد که محاجه و بگومگوی نمرود را تعلیل می کند.

پس این جمله از باب به کار بردن چیزی در جای ضد آن است ، تا شکوه و گله مندی را بهتر برساند، و می فرماید نمرود با فرستاده خدا درباره خدا محاجه و بگومگو کرد، و خدا را منکر شد، برای اینکه خدا به او احسان کرده بود، و ملک و دولتش داده بود در حالی که اگر خدا به او چنین احسانی نکرده بود، جا داشت نمرود احتجاج کند، و خدا هم بفرماید: نمرود در باب خدائی خدا، با

رسول وی احتجاج کرد، چون خدا به او احسانی نکرده بود در حالی که خدا درباره نمرود به جز احسان هیچ کاری نکرده بود، پس جمله نامبرده ، کفران نعمت نمرود را می رساند، و نظیر آیه (فالتقطه آل فرعون لیكون لهم عدوا و حزنا) است ، که می فرماید: (فرعونیان صندوقچه را از آب گرفتند، و موسی را نجات دادند، تا دشمن و مایه دردسرشان باشد)، پس نکته آوردن مساله سلطنت ، روشن شد.

در اینجا نکته ای دیگر نیز هست و آن این است که با ذکر این احسان ، سخافت و نادرستی اصل ادعای نمرود روشن می شود، چون ادعای خدائی نمرود به خاطر ملک و دولتی بود که خدا به او داده بود، و خودش آن را به دست نیاورده بود، و مالک آن نبود پس نمرود به وسیله نعمت پروردگارش پادشاه و دارای سطوت و سلطنت شد، و گر نه او خودش هیچ تفاوتی با مردم عادی نداشت ، و کسی برای او امتیازی قائل نمی شد، و از نظر نعمت انگشت نما نمی گشت ، و به همین جهت است که قرآن از ذکر نامش خودداری کرد، و از او تعبیر کرد به آن کس که در باره پروردگارش با ابراهیم محاجه و بگو مگو کرد، تا بر حقارت شخص او و پستی و بی مقداریش اشاره کرده باشد.

دفع یک توهم در باره جمله (خدا به او (نمورد) ملک و دولت داد)

در اینجا سؤالی پیش می آید، و آن این است که مگر سلطنت جائزانه امثال نمرودهای روزگار، عطیه خدا است ، که در آیه مورد بحث می فرماید: (خدا به او ملک و دولت داد)؟. در پاسخ می گوئیم : هیچ منافاتی و محذوری پیش نمی آید، برای اینکه ملک که نوعی سلطنت گسترده بر یک امت است ، مانند سایر انواع سلطنت ها و قدرت ها نعمتی است از خدا و فضلی است که خدا به هر کسی که بخواهد می دهد، و خدای تعالی در فطرت هر انسانی معرفت آن و

رغبت در آنرا قرار داده ، حال اگر انسان این عطیه را در جای خودش به کار برد، نعمت و سعادت خواهد بود.

همچنانکه در کلام مجیدش فرموده : **(وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ)** و اگر در جایش به کار نبرد و در استعمال آن از راه راست منحرف گردید، همان نعمت در حق او تقمت و هلاکت می شود.

همچنانکه باز فرموده : **(الْم تَرَالَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كَفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ).**

در سابق هم گفتیم که هر چیزی نسبتی با خدا دارد، ولی نسبتی که لایق به ساحت قدس او باشد. یعنی جهت حسن هر چیز منسوب به خدا است ، نه جهت قبح و بدیش (پس ملک نمرود هم از آن جهت که می توانست وسیله تعالی جامعه باشد، از خدا است و از این جهت که خود او آن را وسیله ذلت و بدبختی جامعه قرار داد از خدا نیست).

از اینجا فساد و بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند ضمیر در آیه **(آتیه الله الملك)** به ابراهیم بر می گردد، و مراد از ملک هم ، ملک ابراهیم است ، همچنانکه در جای دیگر درباره ملک ابراهیم فرموده : **(ام یحسدون الناس علی ما آتیهم الله من فضله ، فقد آتینا ال ابراهیم الکتاب و الحکمه ، و آتیناهم ملکا عظیما)** و منظور از ملک در آیه ، ملک نمرود نیست ، برای اینکه ملک جور و کفر و معصیت را نمی توان به خدا نسبت داد.

دلیل بطلان اینست که اولاً: قرآن کریم همین گونه ملک ها و چیرهایی نظیر آن را در بسیاری از موارد به خود خدا نسبت داده ،

از آن جمله : از مؤ من آل فرعون حکایت می کند که گفت : **(یا قوم لکم الملك الیوم ظاهرين فی الارض)** و از خود فرعون حکایت کرده که گفت : **(یا قوم الیس لی ملک مصر)** و حکایت این دو خود امضائی است از طرف خدای

تعالی ، چون در جای دیگر همه ملکهها را از آن خود دانسته و فرموده : (له الملك) که به حکم این جمله ملک منحصر در خدا است ، هیچ ملکی نیست مگر آنکه از ناحیه خدا است ، و به حکم آیه : (ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة) و آیه : (واتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوا بالعصبة اولی القوة) و آیه زیر که خطاب به پیامبر است (ذری ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا) و همچنین به حکم آیاتی دیگر ملک نامشروع فرعون و قومش و گنج قارون و اموال ولید بن مغیره همه از خدای تعالی بوده است .

و ثانیاً این تفسیر با ظاهر آیه نمی سازد، برای اینکه ظاهر آیه اینست که نمرود با ابراهیم بر سر مساله توحید و ایمان نزاع و مجادله داشت ، نه بر سر ملک و دولت ، چون ملک و دولت ظاهری در دست نمرود بود، و او برای ابراهیم ملکی قائل نبود تا بر سر آن با وی مشاجره کند.

و ثالثاً هر چیزی با خدای سبحان نسبتی دارد، ملک هم از جمله همین اشیاء است ، و نسبت دادن آن به خدای تعالی هیچ محذوری ندارد که تفصیلش گذشت .

قال ابراهيم: ربی الذی یحیی و یمیت

مساله (حیات) و (موت) هر چند در غیر جنس جانداران نیز هست ، و نباتات هم برای خود زندگی دارند، و قرآن نیز به بیانی که در تفسیر آیه الكرسی گذشت آن را تصدیق کرده ، لیکن مراد ابراهیم (علیه السلام) از مرگ و حیات خصوص حیات و موت حیوانی ، و یا اعم از آن و شامل آن است ،

برای اینکه این دو کلمه وقتی مطلق و بدون توضیح استعمال می شود (منصرف به اینگونه مرگ و زندگی است ، و اگر منصرف هم نباشد اطلاق) شامل آن می شود، دلیل بر این معنا، کلام نمرود است که گفت : (من نیز زنده می کنم و می میرانم)، چون آنچه که او برای خود ادعا کرد از زنده کردن گیاهان با

زراعت ، و نهال کاری نبود، و نیز مثل زنده کردن حیوانات از راه جوجه کشی و تولید نسل نبوده ، برای اینکه اینگونه کارها اختصاص به نمرود نداشت ، دیگران هم می توانستند حیوانات و گیاهانی را زنده کنند، و این خود مؤید روایاتی است که می گوید: نمرود دستور داد دو نفر از زندانیانش را حاضر کردند، یکی را بکشت و دیگری را رها کرد، و در این موقع گفت : (من نیز زنده می کنم و می میرانم)!.

توضیح احتجاجات ابراهیم (علیه السلام) و تناسب آنها با عوامفریبی های نمرود و انحطاط فکری مردم آن زمان

و اگر ابراهیم (علیه السلام) مساله احیا و میراندن را در استدلال خود مورد استفاده قرار داد، برای این بود که این دو چیز از طبیعت بی جان بر نمی آید، مخصوصا احیا و زنده کردن موجود جان دار که حیاتش مستلزم شعور و اراده است ، چون شعور و اراده بطور قطع مادی نیستند، و همچنین مرگی که در مقابل چنین حیاتی است .

ولیکن این حجت با همه روشنی و قاطعیتی که داشت ، در حق آن مردم هیچ فائده ای نکرد، چون انحطاط فکری و خبط در تفکر و تعقلشان بیش از آن بوده که ابراهیم (علیه السلام) می پنداشت ، بهمین جهت معنای حقیقی میراندن (اماته) و احیاء را از معنای مجازی اینها تمیز ندادند، و کشتن و رها کردن دو زندانی را میراندن و احیای حقیقی پنداشتند، و ادعای نمرود را (که من نیز احیاء و اماته دارم) پذیرفتند.

با کمی دقت در سیاق این احتجاج ، ممکن است حدس زد که انحطاط فکری مردم آن روز در باره معارف دینی و معنویات چقدر بوده ، و این انحطاط در معنویات منافاتی با پیشرفت در تمدن ندارد.

پس اگر آثار باستانی قوم بابل و مصر قدیم از تمدن آنان خبر می دهد، نباید پنداشت که در معارف معنوی نیز پیشرفتی داشته اند و تقدم و ترقی متمدنین عصر حاضر در امور مادی ، و همچنین انحطاطشان در اخلاق و معارف دینی ، بهترین دلیل بر سقوط این شبهه است .

از اینجا روشن می شود که چرا ابراهیم (علیه السلام) در احتجاج خود و اثبات توحید به این مطلب (که سراسر عالم احتیاج به صانعی دارد که آسمانها و زمین را پدید آورده باشد) استدلال نکرد، با اینکه در آنجا که برای بصیرت و روشن کردن خودش در کودکی استدلال می کرد، چنین کرد، و بنا به حکایت قرآن با خود گفت : (انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین)

علتش این بود که نمرودیان هر چند به سبب فطرت خود بطور اجمال اعتراف به این معنا داشتند، و لیکن به خاطر کوتاه فکری و ضعف بیش از حد، در تعقل ، نمی توانستند آن را بطور تفصیل درک کنند، تا احتجاج آن جناب سودی به حالشان داشته باشد، و مقصدش را بفهمند، همچنانکه دیدیم از کلام ابراهیم (علیه السلام) که گفت : (ربی الذی یحیی و یمیت) چیزی نفهمیدند.

قال انا احیی و امیت)

یعنی نمرود گفت من هم چنین می کنم ، و اگر ملاک ربوبیت این است پس من پروردگار تو هستم .

ارتجاج دوم ابراهیم (علیه السلام) که نمرود در برابر آن چاره ای جز تسلیم

نداشت

قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي
(كفر).

بعد از آن که ابراهیم (علیه السلام) از مؤثر بودن احتجاجش مایوس شد و به خاطر نادانی مردم و عوام فریبی های نمرود نتوانست به ایشان بفهماند که پروردگارش آن خدائی است که زنده می کند و می میراند، ناگزیر به توضیح مقصود خود از احیا و اماته نیرداخت ، بلکه حجتی دیگر آورد، ولی این دفعه اساس حجت دوم خود را بر همان دعوائی که خصم در حجت اول داشت قرار داد.

همچنانکه تفریع به (فاء) در جمله (فان الله ...) بر آن دلالت دارد، و معنای کلام آن جناب چنین می شود: اگر مطلب چنین است که تو می گوئی ، و من مربوب تو، و تو رب منی و از شؤن رب تدبیر امور نظام تکوین و دخل و تصرف است ، تو نیز باید داشته باشی ، خدای سبحان در خورشید تصرف دارد، و آن را از مشرق به مغرب می برد، تو هم در آن تصرف کن و بر عکس از مغرب به مشرقش ببر، تا روشن شود تو هم ربی ، همچنانکه خدا رب هر چیز است ، و یا اصلاً تو رب همه عالم و ما فوق همه اربابی)، اینجا بود که نمرود کافر، مبهوت شد.

در اینجا یک کوچکی باقی می ماند و آن این است که چرا در حکایت گفتار ابراهیم (علیه السلام) با حرف (فاء) مطلب متفرع بر ما قبل شده است .

جوابش این است که اگر این تفریع در کلام نمی آمد، ممکن بود کسانی توهم کنند که حجت اول به نفع نمرود تمام شده ، و ادعای او را ثابت کرده ، و باز به همین منظور گفت : (فان الله) ، و نگفت : (فان ربی) ، برای اینکه نمرود در حجت اول از کلمه (رب) سوء استفاده کرد، و آن را به خود تطبیق داد، لذا ابراهیم (علیه السلام) در حجت دوم ، اسم جلاله (الله) را آورد، تا از تطبیق سابق مصون بماند، در سابق هم گفتیم که نمرود در برابر حجت دوم ابراهیم (علیه السلام) جز تسلیم چاره ای نیافت .

والله لا يهدى القوم الظالمين .

از ظاهر سیاق کلام بر می آید که این جمله تعلیل است برای جمله (فبهت الذی كفر) ، و خداوند متعال می خواهد بیان کند که علت مبهوت شدن ، کفر او نبود، بلکه این بود که خدای سبحان او را هدایت نکرد.

و به عبارتی دیگر معنایش این است که خدا او را هدایت نکرد، و این باعث شد که مبهوت شود، و اگر هدایتش کرده بود در احتجاج بر ابراهیم (علیه السلام) غالب می آمد این است آن چیزی که از سیاق بر می آید، نه اینکه خواسته باشد بفرماید چون خدا هدایتش نکرده بود از این جهت کافر شد، برای اینکه عنایت در مقام متوجه به محاجه ابراهیم (علیه السلام) است ، نه به کفر نمرود، و این خود روشن است .

ستم کاری علت محرومیت از هدایت است

از اینجا بر می آید که در وصف (ظالمین) اشعاری است به علت ، و این که اگر خدا ستمکاران را هدایت نمی کند، به خاطر ستمکاریشان است ، و این نکته ، منحصر در مورد این آیه نیست ، بلکه در سایر موارد از کلام خدای تعالی نیز بر می آید که ستمکاری هم ، علت محرومیت از هدایت است ، از آن جمله می

فرماید: (ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب، وهو يدعى الى الاسلام، والله لا يهدى القوم الظالمين).

و نیز می فرماید: (مثل الذين حملوا التوریه ثم لم يحملوها کمثل الحمار يحمل اسفارا، بئس مثل القوم الذين کذبوا بآیات الله و الله لا یهدی القوم الظالمين) و ظلم نیز نظیر فسق است، که آن هم در آیه زیر علت محرومیت از هدایت معرفی شده است، می فرماید: (فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم، و الله لا یهدی القوم الفاسقین).

و سخن کوتاه اینکه ظلم که عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملی که باید کرد، به عملی که نباید کرد، خود علت محرومیت از هدایت به سوی هدف اصلی است و کار آدمی را به نومیدی و خسران آخرت می کشاند، و این یکی از معارف برجسته ای است که قرآن شریف آن را ذکر کرده، و در آیات بسیاری درباره اش تاءکید هم فرموده است.

گفتاری درباره اینکه احسان وسیله هدایت و ظلم باعث گمراهی است

این حقیقت که در چند سطر قبل ذکر شد که ظلم و فسق علت محرومیت است، حقیقتی است ثابت و قرآنی، حقیقتی است کلی و استثنا ناپذیر، که قرآن با تعبیرات مختلف آن را ذکر فرموده، و آن را زیربنای حقایق بسیاری از معارف خود قرار داده است، حال باید دید با اینکه به حکم آیه: (الَّذِي اعطَى كل شیء خلقه ثم هدی، خدای تعالی همه موجودات را به سوی کمال وجودشان هدایت کرده) چه می شود که ستمکاران از این هدایت محروم می شوند، و ظلم گمراهشان می کند.

لا اینکه بیان دو مقدمه برای روشن شدن وجه محرومیت ظالمین از هدایت الهی به سوی کمال

برای روشن شدن این مطلب باید به دو مقدمه توجه کرد.

1 - آیه نامبرده دلالت دارد بر اینکه هر موجودی بعد از تمامیت خلقتش با هدایتی از ناحیه خدای سبحان به سوی مقاصد وجودش و کمالات ذاتش هدایت شده است ، و این هدایت تنها از این مسیر صورت گرفته که بین هر موجود با سایر موجودات ارتباط برقرار است ، از آنها غیر استفاده می کند، و به آنها فایده می رساند، از آنها اثر می پذیرد، و در آنها اثر می گذارد، با موجوداتی دست به دست هم می دهد، و از موجوداتی جدا می شود، به بعضی نزدیک و از بعضی دور می شود، چیرهایی را می گیرد و اموری را رها می کند، و از این قبیل روابط مثبت و منفی .

2 - در امور تکوینی اشتباه و غلط نیست ، یعنی ممکن نیست موجودی در اثر بخشیدنش اشتباه کند، و یا در تشخیص هدف و غرض ، دچار اشتباه گردد، مثلاً آتش که کارش سوزاندن است ، ممکن نیست با هیزم خشک تماس بگیرد و آن را نسوزاند، و یا به جای سوزاندن آن را خشک کند، و جسم دارای نمو همچون نباتات و حیوانات که از جهت نموش رو به ضخامت حجم است ، ممکن نیست اشتباه نموده ، به جای کلفتی نازک شود، و همچنین هر موجودی دیگر،

و این همان است که آیه : **(ان ربی علی صراط مستقیم)** به آن اشاره دارد، پس در نظام تکوین نه تخلف هست و نه اختلاف .

لازمه این دو مقدمه یعنی (عموم هدایت) و (نبودن خطا در تکوین)، این است که برای هر چیزی روابطی حقیقی با دیگر اشیا باشد، و نیز بین هر موجود

و بین آثار و نتایج آن - که آن موجود برای آن نتایج خلق شده - راهی و یا راههائی مخصوص باشد، بطوریکه اگر آن موجود آن راه و یا راهها را پیش بگیرد به هدفش که همان داشتن آثار است می رسد.

ما هم اگر بخواهیم از آثار و نتایج آن موجود بهره مند شویم باید آن را به همان راه بیندازیم ، مثلاً یک دانه بادام وقتی درخت بادام می شود، و استعداد درخت شدنش به فعلیت می رسد که راهی را برویم که منتهی به این هدف می شود، اسباب و شرایطی را که خاص رسیدن به این هدف است فراهم سازیم .

و همچنین درخت بادام وقتی به ثمر می رسد که استعداد پیه ثمر رسیدن را داشته باشد و این راه مخصوصش هم طی شود، پس چنین نیست که هر سببی بتواند هر نتیجه ای بدهد همچنانکه خدای تعالی فرمود: **(وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بَاذَن رِبِّهِ ، وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا)** عقل و حس خود ما نیز شاهد این جریان است ، و گر نه قانون علیت عمومی ، مختل می شود.

بعد از بیان این دو مقدمه روشن گردید که نظام صنع و ایجاد، هر چیزی را به هدف خاص هدایت می کند، و به غیر آن هدف سوق نمی دهد، و این هدایت را هم از طریق مخصوص انجام می دهد، و از غیر آن راه هدایت نمی کند، **(صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ)** آری این صنع خدا است که هر چیزی را استوار و محکم کرد، پس هر سلسله از این سلسله های وجودی که لا یزال به سوی غایات و آثار خود روانند، اگر یک حلقه از آنها را فرضاً مبدل به چیز دیگر کنیم ، قهراً اثر همه سلسله تغییر می کند.

در امور اعتباری و تکوینی از هر امری آثار خودش بروز می کند

این وضع موجودات بود حال ببینیم وضع امور اعتباری و قراردادی چگونه است ؟ امور اعتباری از قبیل سلطنت و مالکیت و امثال آنها، از آنجا که از

فطرت منشا می گیرد، و فطرت هم متکی بر تکوین است، قهرا این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می آید هر یک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد.

خلاصه از هر امر اعتباری تنها آثار خودش بروز می کند، و آن آثار هم تنها از آن امر اعتباری بروزمی کند.

و نتیجه این گفتار این است که: تربیت صالح تنها از مربی صالح محقق می شود، و مربی فاسد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی شود، چرا که: (از کوزه برون همان تراود که در اوست)، هر چند که شخص فاسد تظاهر به صلاح کند، و در تربیت کردنش طریق مستقیم را ملازم باشد، و صد پرده ضخیم بر روی فسادی که در باطن پنهان کرده، بکشد و واقعیت خود را که همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان کند.

و همچنین حاکمی که صرفاً به منظور غلبه بر دیگران مسند حکومت را اشغال کرده و یا آن قاضی که بدون لیاقت در قضاوت این مسند را غصب کرده، و همچنین هرکس که منصبی اجتماعی را از راه غیر مشروع عهده دار گردد.

حق، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر برافرادی مشتبه شود

و نیز هر فعل باطلی که به وجهی از وجوه باطل بوده ولی در ظاهر شبیه حق باشد، مثلاً در باطن خیانت و در ظاهر امانت، یا در باطن بدی و دشمنی و در ظاهر احسان باشد، یا در باطن نیرنگ و در ظاهر خیرخواهی باشد، یا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد، اثر واقعی تمامی اینها روزی نه خیلی دور ظاهر می شود هر چند که چند صباحی امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد (چون دروغ و خیانت و باطل و خلاف واقع را با زنجیر هم نمی

توان بست ، عاقبت زنجیر را پاره می کند و خود را نشان می دهد) این سنتی است که خدای تعالی در خلائق خود جاری ساخته ، (فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا).

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل می گردد، هر چند که صاحبان ادراک چند لحظه ای آن اثر را نبینند، باطل هم به کرسی نمی نشیند، و اثرش باقی نمی ماند، هر چند که امرش و وبالش بر افرادی مشتبه باشد.

به آیات زیر توجه فرمائید: (ليحق الحق ويبطل الباطل) و یکی از مصادیق به کرسی نشاندن حق همین است که اثر حق را تثبیت کند، و یکی از مصادیق ابطال باطل همین است که فسادش را بر ملا سازد، و آن لباسی که از حق بر تن پوشیده و امر را بر مردم مشتبه ساخته ، از تنش بیرون آورد

الم تركيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة ، كشجرة طيبة ، اصلها ثابت و فرعها في السماء، توتى اكلها كل حين باذن ربها، و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون ، و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة ، اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة ، و يضل الله الظالمين ، و يفعل الله ما يشاء.

بطوریکه ملاحظه می کنید در این آیه ظالمین را مطلق آورده ، پس خدا هر ظالمی را که بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد، بدون اینکه راه حق را طی کند، گمراه می داند، همچنانکه در سوره یوسف از خود آن جناب حکایت کرده که گفت : (معاذ الله انه ربى ، احسن مثنواى انه لا يفلح الظالمون)

پس ظالم نه خودش رستگار می شود، و نه ظلمش او را به هدفی که احسان محسن محسن را و تقوای متقی ، متقی را به آن هدایت می کند، راه می نماید، به دو آیه زیر که یکی نیکوکاران و دیگری مردم با تقوا را توصیف می کند، توجه

فرمائید: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين) والعاقبة
للتقوى).

آیات قرآنی در این معانی بسیار زیاد است ، و مضامین گوناگون دارند، ولی
آیه ای که از همه جامع تر و بیانش کاملتر است ، آیه زیر می باشد که می
فرماید:

انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدة رابية، و مما
يوقدون عليه في النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و
الباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض، كذلك
يضرب الله الامثال)

در سابق هم اشاره کردیم که عقل هم مؤید این حقیقت است ، برای اینکه
این حقیقت لازمه قانون کلی علیت و معلولیت است که در بین اجزای عالم
جریان دارد، و تجربه قطعی هم که از تکرار امور حسی حاصل شده ، شاهد بر
آن است ، و احدی در دنیا نخواهی یافت که در این باره یعنی عاقبت بد امر
ستمکاران (و دروغگویان و خائنان و امثال ایشان) خاطره ای به خاطر نداشته
باشد.

او كالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا

کلمه (خاویة) به معنای خالی و تهی شده است ، وقتی گفته می شود: (خوت
الدار) معنایش این است که خانه خالی شد، و کلمه (عروش) جمع (عرش)
است ، که به معنای داربست و آلاچیق است ، یعنی سقفی که بر روی پایه هائی
زده می شود، تا بوته های مو را روی آن بخوابانند.

باز در قرآن آمده : (جنات معروشات و غیر معروشات) سقف خانه را هم
که عرش می نامند از این باب است چیزی که هست بین سقف و عرش این فرق
هست که سقف تنها به طاق خانه اطلاق می شود، ولی عرش به معنای مجموع

طاق و پایه های آن است ، چون گفتیم که عرش به معنای داربست مو است ، و به همین جهت است که به دیاری که از سکنه خالی شده است گفته می شود.
(خالیه علی عروشها)، ولی گفته نمی شود: (خالیه علی سقفها).

وجوه مختلفی که مفسرین در باره عطف موجود در این آیه گفته اند

آیه مورد بحث با کلمه او عطف به ما قبل شده و مفسرین در توجیه این عطف وجوهی ذکر کرده اند.

بعضی گفته اند بر جمله : (الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ) که در آیه قبلی بود، عطف شده و حرف کاف اسمیه است ، و معنای آیه با ارتباط به آیه قبل چنین می شود:
(الم تر الى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ ، و الم تر مثل الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ)، یعنی آیا ندیدی آن کسی را که با ابراهیم جدل نمود و آیا ندیدی آن کسی را که به قریه ای چنین و چنان عبور کرد؟

خواهی پرسید: بنابراین چه حاجتی به آوردن کاف تشبیه و یا کلمه مثل بود؟ می گوئیم کلمه (مثل) این نکته را می فهماند که شاهد این گفتار یکی دو تا نیست ، بلکه شواهدی متعدد دارد، یکی از آنها همین شخص است .

بعضی دیگر گفته اند: آیه مورد بحث عطف بر همان (الم تر...) است ، لیکن عطف است به معنایی که این جمله به آن جمله قبلی می دهد، و آن را در معنا به صورت (الم تر كالَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ ...) می آورد، و آن وقت معنای مجموع دو آیه ، چنین می شود: آیا نظیر آن کس را که با ابراهیم بر سر پروردگارش محاجه و مشاجره می کردند ندیده ای ؟ و یا به مثل آن کس که به قریه ای می گذشت که ویران شده بود برنخوردی ؟

بعضی دیگر گفته اند: این آیه جزء سخنان ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) است ، که در پاسخ خصم خود که ادعا می کرد او هم زنده می کند و می میراند گفته است ، و

تقدیر کلام چنین است : ای نمرود که ادعا می کنی من مرده را زنده می کنم اگر راست می گوئی مثل آن کسی را زنده کن که از قریه ای چنین و چنان می گذشت ...، این بود چند وجهی که در توجیه حرف (او) ذکر کرده اند، و بطوریکه ملاحظه می کنید هیچ یک چنگی به دل نمی زند.

من گمان می کنم - خدا داناتر است - که عطف بر معنا است ، همانطور که در احتمال سوم گذشت ، اما تقدیر و بیان واقع آیه غیر از آن تقدیری است که آنجا بیان شده بود.

حق ، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر برافرادی مشتبه شود

توضیح : خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: (اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوا یُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّورِ، وَ الَّذِیْنَ كَفَرُوا اُولَیَئُوهُمُ الطَّاغُوتُ ، یُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَی الظُّلُمَاتِ) این معنا به دست آمد که : (خدا مؤ من را به سوی حق هدایت می کند، ولی کافر را در کفرش هدایت نمی کند، بلکه اولیائی که خود او برای خود گرفته او را گمراه می سازند، دنبال آن سه تا شاهد ذکر می کند، تا هم شاهد هدایت کردن خدا باشد، و هم بفهماند هدایت دارای سه مرتبه پشت سر هم است .

مرتبه اول : هدایت به سوی حق از راه استدلال و برهان است ، که داستان محاجه ابراهیم (علیه السلام) و نمرود، نمونه آن است که دیدیم خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را به سخن حق هدایت کرد، و نمرود را نکرد، بلکه او را کفرش مبهوت و گمراه کرد، و اگر خداوند متعال سخنی از هدایت شدن ابراهیم (علیه السلام) نفرمود بلکه عمده گفتار را درباره نمرود قرار داد برای این بود که بر یک نکته جدیدی

دلالت کند، همان نکته ای که جمله (و الله لا يهدي القوم الظالمين ، بر آن دلالت دارد.

مرتبه دوم : هدایت به حق از راه نشان دادن است ، نظیر داستان شخصی که از قریه خالی از سکنه عبور کرد و خدای تعالی آن شخص را از این طریق به ایمان و به معاد هدایت کرد که مردگان قریه را پیش رویش زنده کرد.

مرتبه سوم : این است که شخصی را از راه بیان واقعه و نشان دادن حقیقت و علتی که باعث وقوع آن واقعه شده است هدایت کنند، و به عبارت دیگر سبب و مسبب هر دو را به شخص نشان دهند، و این مرتبه از هدایت قوی ترین مراتب هدایت و بیان و عالی ترین مراتب آن است .

مثلا کسی را که پنیر ندیده و در وجود پنیر شک دارد سه جور می توان او را به شناخت پنیر هدایت کرد:

یکی اینکه : به او بگوئیم چنین چیزی وجود دارد، به دلیل اینکه فلانی و فلانی از آن خورده اند، و از کسانی که به راستی پنیر خورده اند آنقدر استشهاد کنیم تا وی را یقین حاصل شود، که بله چنین خوردنی وجود دارد.

دوم اینکه : یک تکه پنیر به او نشان داده حتی مختصری هم به او بدهیم تا بخورد.

سوم اینکه : مقداری شیر بیاوریم و آنرا کمی حرارت داده ، مقداری مایه پنیر مخلوطش کنیم ، تا سفت شود، آن وقت در اختیارش بگذاریم تا بخورد، این مرتبه از هدایت ، مؤثرترین راه در ازاله و از بین بردن شک و تردید شخص است .

آیات سه گانه ای مورد بحث و به کار رفتن سه جور سیاق برای فهم

مخاطب

حال که به این مقدمه توجه شد، می توان به آسانی دریافت که در مقام آیات سه گانه مورد بحث که مقام استشهاد برای هدایت خداست ، به کار بردن هر سه جور سیاق برای فهماندن مخاطب صحیح است .

هم می توان گفت : خدا مؤ منین را به سوی حق هدایت می کند، مگر داستان ابراهیم و نمرود را ندیدی ؟ و یا مگر داستان آن شخصی که به قریه ای خراب عبور کرد ندیدی ؟ و یا مگر داستان ابراهیم و مرغ زنده کردنش را ندیدی ؟.

و هم می توان گفت : خدا مؤ منین را به سوی حق هدایت می کند، مثل هدایتی که ابراهیم را در محاجه و گفتگو با نمرود کرد که خود نوعی از هدایت است ، و یا مثل هدایتی که درباره آن شخصی که از قریه ای خراب عبور کرد معمول داشت ، و آن نیز نوعی دیگر از هدایت است ، و یا مثل آن هدایتی که درباره ابراهیم در داستان مرغ پرنده معمول داشت که آن نیز نوعی هدایت است .

و هم می توان گفت : خدا مؤ منین را به سوی حق هدایت می کند و من شواهد آن را به یاد تو می آورم ،

به یاد می آورم داستان محاجه را، و به یاد آور داستان آن مردی را که از قریه ای خراب می گذشت و به یادآور داستان ابراهیم و طیر را که گفت : خدایا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می کنی .

پس موقعیت و سیاق آیات سه گانه ، با هر سه جور تعبیر می سازد، چیزی که هست ، خدای سبحان در این آیات تفنن در تعبیر کرده و هر یک از سه آیه را با یکی از آن سه سیاق آورده تا شنونده را به نشاط آورد و همه رقم فوائد سیاق را که استیفا آن ممکن باشد ایفا کرده باشد.

اینجاست که به روشنی معلوم می شود جمله (اوکالذی) عطف بر مقداری است که آیه سابق بر آن دلالت می کرد و تقدیر کلام چنین است یا (مثل آن کس که با ابراهیم محاجه کرد، و یا مثل آن کس که به قریه ای خرابه عبور کرد)، و نیز معلوم می شود که جمله (اذ قال ابراهیم) در آیه بعدی نیز عطف بر مقدر است مقدری که آیه قبلی بر آن دلالت می کرد، و تقدیر کلام چنین است : (اذکر قصه المحاجه و قصه من مر علی قریه ، و اذکر اذ قال ابراهیم...) یعنی به یاد آور داستان محاجه را، و داستان کسی را که از قریه ای خرابه گذشت و به یاد آر آن زمانی را که ابراهیم چنین و چنان گفت .

طرح یک سؤال در ارتباط با آیه مورد بحث و پاسخ به آن

در اینجا سؤال پیش می آید که چرا خدای تعالی در آیه مورد بحث نه نام آن شخص را برده ، و نه نام قریه ای را که وی از آن گذشت ، و نه نام مردمی که در آن ساکن بوده اند، و دچار مرگ دسته جمعی شدند و نه نام مردمی که به حکم جمله (ولنجعلک آیه للناس)، شخص نامبرده به عنوان آیتی خدائی مبعوث بر آنان شد، تا مرده هایشان را زنده کند. با اینکه جا داشت نام آنها را ببرد، چون مقام ، مقام استشهاد بود و بردن نام آنان بهتر دفع شبهه می کرد.

پاسخ این است که معجزه مرده زنده کردن و هدایت کردن به این نحو هر چند امری عظیم است ، و لیکن چون در مقامی عملی شده که مردم آن را بعید می شمردند، و امری عظیم و ناشدنی می پنداشتند، بلاغت اقتضا می کرد که

متکلم حکیم و توانا، با لحنی از آن خبر دهد که گوئی کاری بسیار کوچک و بی اهمیت انجام داده تا اهمیت و شدت استبعاد مخاطب و شنوندگان را بشکند، و به ایشان بفهماند که مرده زنده کردن و امثال آن که به نظر شما امری ناشدنی و عجیب است، برای من امری بی اهمیت و کوچک می باشد، همچنان که همه بزرگان وقتی سخن از رجال بزرگ و یا امور خیلی مهم دارند، با چنین لحنی ادا می کنند، و مطلب را کوچک و بی اهمیت جلوه می دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و بهمین جهت باز می بینیم در آیه شریفه بسیاری از جهات قصه را که قوام اصل قصه بدانها بستگی دارد مبهم و مسکوت گذاشته،

تا بفهماند که اصل قصه نسبت به درگاه با عظمت خدا، بسیار ناچیز است تا چه رسد به جزئیات آن، و باز بهمین جهت در آیه قبلی نام نمرود را که با ابراهیم (علیه السلام) خصومت می ورزید، نبرد، و در آیه بعدی هم جهات قصه را ذکر نمی کند، نام آن مرغان را نمی برد و اسم آن کوهها را و عدد اجزای آن گوشت کوبیده را معین نمی کند.

و اما اینکه چرا نام ابراهیم (علیه السلام) را برده، برای این است که قرآن کریم عنایت دارد که هر جا سخن از آن جناب می رود احترامش کند، و نامش را بیه بزرگی یاد کند، مثلاً می فرماید: **(و تلك حجتنا اتيها ابراهيم على قومه)**

و نیز می فرماید: **(و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين)** و در همه این موارد عنایتی خاص به ذکر نام ابراهیم (علیه السلام) است

و به خاطر همین نکته ای که خاطر نشان کردیم می بینیم خدای تعالی مساله احیاء و اماتة را در غالب موارد قرآن طوری ذکر کرده که خالی از نوعی استهانت و بی اهمیت شمردن نیست، از آن جمله می فرماید: **(و هو الذي يبدوا**

الخلق ثم يعيده ، و هو اهلون عليه ، و له المثل الاعلى فى السموات و الارض و هو العزيز الحكيم).

و نیز می فرماید: (قال رب انى يكون لى غلام ... قال ربك هو على هين و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا).
قال انى يحى هذه الله

یعنی کجا و چگونه خداوند (اهل) این قریه را زنده می کند و بنابراین در این جمله ، مجازی اعمال شده ، زیرا زنده شدن ، به خود قریه نسبت داده شده ، نظیر مجازی است که در جمله : (واسئل القرية) آمده است و با آوردن این جمله خواست عظمت امر را برساند، و نیز قدرت خدای سبحان را عظیم نشان دهد،

نه اینکه خواسته باشد این امر را بعید جلوه دهد یعنی استبعادی کند که منجر به انکار معاد باشد، و یا استبعادی که از انکار قلبی معاد ناشی شده باشد، دلیل بر این مدعا گفتار همین شخص است که خدای تعالی از او حکایت کرد که در آخر داستان گفت : (اعلم ان الله على كل شىء قدير)، و نگفت : (الان علمت) همچنان که از همسر عزیز مصر حکایت کرده که بعد از روشن شدن حقیقت گفت : (الان حصص الحق) و به زودی توضیح آن خواهد آمد.

علاوه بر اینکه شخص نامبرده پیامبری بوده که از غیب با او سخن می گفته اند و آیتی بوده مبعوث به سوی مردم ، و این از انبیاء معصوم ممکن نیست در امر معاد - که خود یکی از اصول دین است - دچار شک و تردید شوند.

فاماته الله مائه عام ثم بعثه

از ظاهر این جمله بر می آید که خدای تعالی او را قبض روح کرده ، و به همان حال صد سال باقیش داشته ، و پس از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانیده است .

سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه مراد از موت در بیهوشی است ،ورد

آن

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از موت در این آیه همان حالتی است که اطباء آن را بیهوشی می نامند و بیهوشی این است که موجود زنده حس و شعور خود را از دست بدهد، در حالی که تا مدتی بعد از آن ، چند روز، یا چند ماه ، و یا حتی چند سال ، جان در بدنش باقی باشد، همچنانکه ظاهر داست ان اصحاب کهف نیز همین است ، یعنی خوابیدنشان در سیصد و نه سال همان بیهوشی بوده ، که بعدا خداوند دوباره به حالشان آورده ، و با سرگذشت آنان بر مساله معاد استدلال کرده ، پس قصه مورد بحث نظیر قصه ایشان است .

سپس مفسر مزبور گفته : لیکن آنچه تاکنون از اشخاصی که مبتلا به بیهوشی شده اند سابقه داریم ، این است که بیش از چند سالی زنده نمی مانند، و آن بیهوشی که صد سال طول بکشد و صاحبش در این مدت زنده بماند سابقه تاریخی ندارد، و امری خارق العاده است ، اما همان خدائی که می تواند شخص بیهوش را بعد از دو سه سال ، دوباره به هوش آورد، قادر است که بعد از صد سال هم به حال بیاورد، و پذیرفتن مطلبی که نص آیات قرآنی در آن متواتر است و حمل آن آیات بر معنای ظاهریش نزد ما هیچ شرطی به جز این ندارد که آن معنا امری ممکن باشد، و عقل محالش نداند، و می بینیم که خدای تعالی با امکان این بیهوشی صد ساله و به حال آمدن صاحبش بعد از صد سال ، استدلال کرده است بر اینکه برگشتن زندگی به مردگان بعد از هزاران سال نیز امری است ممکن ، و عقل هم دلیلی بر محال بودن آن ندارد، این بود خلاصه بیانات آن مفسر.

لیکن ما نفهمیدیم چگونه ممکن است (مردن) در آیه شریفه را حمل بر بیهوشی کرد، و داستان این شخص را با داستان اصحاب کهف مقایسه نمود، چون به فرض اینکه قبول کنیم داستان اصحاب کهف از قبیل بیهوشی بوده، صرف شباهتی که بین این دو داستان هست مجوز آن نمی شود که این را به آن اقتباس کنیم، با اینکه در داستان اصحاب کهف کلمه (اماته) نیامده، تنها فرموده: **(فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا)** ما در آن غار ایشان را چند سال به خواب بردیم، و در آیه مورد بحث صریحا فرموده: خدا او را صد سال میراند، مترجم).

و آیا این قیاس نیست؟ آن هم قیاسی که اصحاب قیاس نیز آن را حجت نمی دانند، زیرا قیاسی که اصحاب قیاس معتبر می دانند قیاس موضوع بی دلیل است بر موضوعی که دلیل دارد، نه قیاس در جایی که خودش دلیل دارد.

به علاوه اگر این ممکن باشد که خدا به عنوان کار خارق العاده مرد بیهوشی را بعد از صد سال به حال آورد، چرا جایز نباشد که به عنوان کار خارق العاده، مرده صد ساله را زنده کند؟ چون بین خارق العاده ها فرقی نیست. معلوم می شود مفسر مزبور زنده کردن مردگان را در دنیا محال می داند، در حالی که هیچ دلیلی بر محال بودن آن ندارد، و بهمین جهت است که ذیل آیه **(وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نَنْشُرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا...)** را تاویل کرده، که به زودی تاویلش خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه: دلالت آیه شریفه **(فَامَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ...)** با در نظر گرفتن آیه قبلی **(إِنِّي يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ)** و نیز آیه بعدی **(فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ)**، و آیه **(وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ)** بر اینکه شخص مزبور واقعا مرده، و بعد از صد سال زنده شده، جای هیچ تردیدی نیست.

قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام.

کلمه (لبث) به معنای مکث و باقی ماندن (در جایی و در حالی) است، و اینکه شخص مزبور میان یک روز و پاره ای از یک روز تردید کرد دلالت دارد بر اینکه زنده شدنش در غیر آن ساعتی بوده که از دنیا رفته، مثلاً اگر در اواخر روز از دنیا رفته و در اوائل روز بعد زنده شده،

و مرگ و زندگی را خواب و بیداری پنداشته و چون اختلاف ساعات آندو را دیده، تردید کرده که آیا میان این خواب و بیداری یک شب فاصله شده یا نه؟ لذا گفته: (یوما) اگر یک شب فاصله شده باشد (او بعض یوم) اگر یک شب فاصله نشده باشد در اینجا هاتفی به او می گوید: (بل لبث ماه عام).

فانظر الی طعامك و شرابك لم یتسنه ... لحما

شرح قصه پیامبری که خدا او را می راند و سپس زنده کرد و توضیح جوانب آن و پاسخبه اشکالاتی که به نظر می رسد

سیاق این جمله ها در سرگذشت شخص مزبور عجیب است، برای اینکه سه مرتبه کلمه (فانظر - پس تماشا کن) را تکرار کرده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می کرد به یک دفعه اکتفا کند، و نیز مساله (طعام) و (شراب) و (حمار) را ذکر کرده، در حالی که به ذهن می رسد که هیچ احتیاجی به ذکر این ها نبود. و نیز جمله (ولنجعلك) را در وسط کلام آورده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می کرد که آنرا در آخر کلام یعنی بعد از جمله (وانظر الی العظام) بیاورد، علاوه بر اینکه بیان آن امری که وی عظیمش می دانست (و می گفت چگونه خدا این مردگان را زنده می کند) با زنده شدن خودش روشن شده بود، دیگر چه حاجت داشت که به وی دستور دهد که به استخوانها نظر کند، اینها سوالاتی است که در آیه به چشم می خورد، و لیکن تدبر و دقت در اطراف آیه شریفه خصوصیات

قصه را معلوم و روشن می کند و در سایه آن ، پاسخ این اشکالات هم ظاهر می شود.

شرح قصه :

با دقت در این آیه این معنا روشن می شود که شخص نامبرده یکی از بندگان صالح خدا و عالم به مقام او و مراقب اوامر او بوده ، بلکه می توان بدست آورد که وی پیامبری بوده که از غیب با وی گفتگو می شده ، برای اینکه ظاهر اینکه گفته است : **(اعلم ان الله ...)** این است که بعد از روشن شدن امر، به همان علم و ایمان قبلی خود به قدرت مطلقه خدا برگشته است . و ظاهر اینکه خدای تعالی می فرماید: **(ثم بعثه قال کم لبثت ...)** این است که وی مردی مانوس با وحی و گفتگوی با خدای تعالی بوده ، چون از این عبارت پیداست که پاسخ خدای تعالی که فرمود: بلکه صد سال است که مکث کرده ای اولین بار نبوده که به وی وحی می شده ، و گر نه اگر اولین بار بود جا داشت فرموده باشد: **(همینکه خدا او را زنده کرد به او فرمود: چنین و چنان)**، و یا عبارتی نظیر آن ، همچنانکه می بینیم در اولین باری که به موسی **(عَلَيْهِ السَّلَامُ)** وحی کرد فرمود: **(فلما اتیها نودی یا موسی : انی انا ربک)** و در سوره قصص در همین باره همین تعبیر را آورده ، می فرماید: **(فلما اتیها نودی من شاطیء الواد الایمن)**.

به هر حال ، شخص مزبور پیامبری بوده که از خانه خود بیرون آمده ، تا به محلی دور از شهر خودش سفر کند، به دلیل اینکه الاغی برای سوار شدن همراه داشته ، و طعامی و آبی با خود برداشته ، تا با آن سد جوع و عطش کند، همینکه به راه افتاده تا به مقصد خود برود در بین راه به قریه ای رسیده که قرآن کریم آنرا قریه خراب توصیف فرموده ، و وی مقصدش آنجا نبوده بلکه گذارش به آن محل افتاده ، و قریه نظرش را جلب کرده ، لذا ایستاده و در سرنوشت آن

به تفکر پرداخت ، و از آنچه دید عبرت گرفت ، که چگونه اهلش نابود شده اند و استخوانهای پوسیده آنها در پیش رویش ریخته است .

سپس در حالی که به مردگان نگاه می کند با خود می گوید: **(انی یحیی هذه الله)** خدا چگونه اینها را زنده می کند؟.

و اگر منظورش زنده و آباد شدن قریه بعد از ویرانیش بود و کلمه هذه در کلامش اشاره به خود قریه بود، حق کلام این بود که بگوید: **(انی یعمر هذه الله)** خدا چگونه این قریه را آباد می کند و دیگر اینکه وقتی قریه ای ویران شد، دیگر کسی انتظار آباد شدنش را نمی کشد، و اگر هم بکشد آرزو و انتظار محالی نیست تا تصورش امری عظیم باشد.

و اگر مورد اشاره اش با کلمه (هذا) اموات آرمیده در قبرها بود، لازم بود آن را ذکر کند، و بگوید: وی به گورستانی عبور کرد و گفت : خدا چگونه مردگان این گورها را زنده می کند؟ و دیگر نباید سخن از قریه به میان آید، چون قرآنی که از بلیغ ترین کلمات است ، قطعاً این معانی را رعایت می کند.

به هر حال شخص مزبور در عبرت گیری اش تعمق کرد، و غرق در فکر شد و با خود گفت : عجب ! صاحبان این استخوانها چند سال است که مرده اند؟ خدا می داند که چه تحولاتی به خود دیده اند، تا به این روز افتاده اند و چه صورتها که یکی پس از دیگری به خود گرفته اند، بطوریکه امروز اصل آنها که همان انسانها باشند فراموش شده اند، در اینجا بود که گفت : (راستی خدا چگونه اینها را زنده می کند؟)، و این گفتارش دو جهت دارد، یکی تعجب از زنده شدن بعد از طول مدت ، و جهت دوم تعجب برگشتن اجزا به صورت اولش ، با اینکه این تغییرات غیر متناهی را به خود دیده اند.

لذا خدای تعالی برایش مشکل را از هر دو جهت روشن کرد.

اما از جهت اول از این راه روشن کرد که خود او را بمیرانید و دوباره زنده کرد، و پرسید که چقدر مکث کردی؟.

و اما از جهت دوم از این راه که استخوانهایی که در پیش رویش ریخته بود زنده کرد، و جلو چشمش اعضاء بدن آن مردگان را به هم وصل نمود. پس خداوند او را صد سال بمیرانید، قبلاً گفتیم که مردن و زنده شدنش در دو زمان از روز بود، که اینچنین به شک افتاده می گوید: آیا یک روز خوابیدم یا پاره ای از یک روز، و ظاهراً مردنش در طرف های صبح و زنده شدنش در طرف بعد از ظهر بوده، چون اگر به عکس این بود می بایست بگوید لبثت یوما یعنی یک روز خوابیدم.

خدای سبحان پاسخ داد: (بل لبثت مائه عام) یعنی بلکه صد سال خوابیدی، همینکه این سخن را شنید سخت تعجب کرد که پس چرا صد سال به نظر یک روز آمد، و در عین حال پاسخ خدا، جواب از این تعجب هم بود که پس چرا من یک روز خوابیدم؟، مگر انسان اینقدر می خوابد؟.

آنگاه خدای سبحان برای اینکه کلام خود (بلکه صد سال خوابیدی) را تائید نموده و برایش شاهد بیاورد فرمود: (بین طعام و شرابت را که متغیر نشده و به الاغت نظر کن)، و این تذکر برای آن بود که وقتی گفت: (یک روز خوابیدم یا قسمتی از یک روز را) معلوم شد هیچ متوجه کوتاهی و طول مدت نشده، و از سایه آفتاب و یا نور آن و سایر اوضاع و احوال به دست آورده که این مقدار خوابیده و وقتی به او گفته شد تو صد سال است که خوابیده ای، چون امکان داشت که این جواب تردید برایش به وجود بیاورد که چرا هیچ تغییری در خودش، در بدنش و لباسش نمی بیند در حالی که اگر انسان صد

سال بمیرد در این مدت طولانی باید وضع بدنیش تغییر کند، طراوت بدن را از دست بدهد، و خاک شده و استخوانی پوسیده گردد.

خدای تعالی این شبهه را که ممکن بود در دل او پیدا شود، از این راه دفع کرد که دستور داد به طعام و شراب خود بنگر که نه گندیده و نه تغییر دیگری کرده، و نیز به الاغ خود بنگر که استخوانهای پوسیده اش پیش رویت ریخته، و همین استخوانهای الاغ بهترین دلیل است بر اینکه مدت خوابش طولانی بوده و وضع طعام و شرابش بهترین دلیل است بر اینکه برای خدا امکان دارد که چیزی را در چنین مدت طولانی به یک حال نگه دارد: بدون اینکه دستخوش تغییر شود.

از اینجا این معنا هم روشن می شود که الاغ او نیز مرده و استخوان شده بود، و گویا اگر از مردن الاغ سخنی به میان نیاورده، به خاطر ادبی است که قرآن همواره رعایت آن را می کند.

و سخن کوتاه اینکه: بعد از نشان دادن طعام و شراب و زنده شدن الاغ، بیان الهی تمام شد، و معلوم شد که تعجب وی از طول مدت بیجا بود، چون از او اعتراف گرفت که صد سال مردن با یک روز و یا چند ساعت مردن و سپس زنده شدن فرقی ندارد، همچنانکه در روز قیامت از اهل محشر، نظیر این اعتراف را می گیرد.

پس خداوند برای این شخص روشن کرد که کم و زیاد بودن فاصله زمانی میان احیا و اماته برای خدای تعالی تفاوت نمی کند و در قدرت او که حاکم بر همه چیز است اثری نمی گذارد، چون قدرت او مادی و زمانی نیست، تا وضعش به خاطر عارض شدن عوارض، دگرگون و کم و زیاد شود، مثلاً زنده کردن مرده های دیروز برایش آسان و زنده کردن مرده های سالهای پیش،

برایش دشوار باشد، بلکه در برابر قدرت او، دور و نزدیک، یکسان و مساوی است، همچنانکه خودش فرمود: **(انهم يرونها بعيدا و نريه قريبا)** مردم، قیامت را دور می‌پندارند، ولی ما آن را نزدیک می‌بینیم و نیز فرمود: **(و ما امر الساعه الا كلمح البصر)** امر قیامت، بیش از چشم بر هم زدنی نیست.

سپس خدای تعالی به شخص مورد بحث فرمود: **(و لنجعلك آيه للناس)**، و این جمله که بیانگر یکی از نتایج این قصه است، عطف شده بر نتایجی که در کلام نیامده است، و معنایش اینست که: ما انجام دادیم آنچه را که باید انجام می‌دادیم و این بخاطر آن بود که تا بیان کنیم برای تو این و آن را و همچنین به خاطر این انجام دادیم که تو را آیتی برای مردم قرار دهیم پس این جمله می‌فهماند که فایده این داستان منحصر در این نبوده که حقیقت مرده زنده کردن را به او نشان دهد، بلکه فوایدی دیگر داشته است که یکی از آنها این بوده که آن پیامبر آیتی برای مردم باشد.

پس غرض از آیه **(وانظر الى العظام)**، بیان حقیقت امر است برای خود او، و غرض از مرده زنده کردن بیان حقیقت است هم برای او، و هم برای همه مردم (و چون همه مردم آنجا حاضر نبودند خود آن پیامبر آیتی است برای مردم)، از اینجا می‌فهمیم که چرا آیه **(و لنجعلك آيه للناس)** جلوتر از آیه **(وانظر الى العظام)** ذکر شد.

از آنچه که بیان شد روشن گردید که چرا کلمه **(انظر)** سه بار تکرار شده، برای اینکه معلوم شد، در هر بار غرضی در کار بوده و آن غیر از آن غرضی است که در دفعات دیگر بوده است.

علاوه بر آن فوایدی که در قصه بود، این حقیقت نیز بیان شده که در قیامت وقتی مردگان زنده می‌شوند، چه حالی دارند، و پیش خود چه احساسی دارند،

در آن روز مثل همین صاحب قصه شک می کنند که چقدر آرمیدیم ، همچنانکه خداوند متعال در قرآن فرموده : (و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون : ما لبثوا غیر ساعة ، كذلك كانوا یوفکون ، وقال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث ، فهذا یوم البعث و لکنکم کنتم لا تعلمون).

گفتیم از سخن این شخص که گفت : (انی یحیی هذه الله) دو جهت استفاده می شود، یکی زنده شدن بعد از طول مدت ، و دوم برگشتن اجزا به صورت اولیه خود تا اینجا خدای سبحان جواب از جهت اول را روشن ساخت ، اینک برای روشن شدن جهت دوم نظر او را به استخوانهای پوسیده متوجه می سازد، و می فرماید: (و انظر الی العظام کیف ننشرها).

کلمه (نشر) از مصدر (انشاز) است که به معنای رشد و نمو دادن می باشد، و ظاهر آیه این است که مراد از کلمه عظام استخوانهای الاغ می باشد، چون اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود آیت بودن منحصر در آن شخص نبود، با اینکه ظاهر آیه این است که منحصر در او است ، چون می فرماید: (تا تو را آیتی قرار دهیم)، و اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود، آن وقت زنده شدن اهل قریه ، همه اهل قریه را آیت می کرد.

و از سخنان عجیب ، سخنی است که بعضی از مفسرین گفته اند، که مراد از عظام ، استخوانهای داخل بدن زندگان است ، که (انشاز) آنها عبارت است از اینکه خدا آنها را نمو می دهد و گوشت بر روی آنها می پوشاند و این خود از آیات بعث است ، برای اینکه می فهماند آن خدائی که به این استخوانها جان می دهد، و در نتیجه استخوانها نمو می کند، قادر است که مردگان را زنده کند، چرا که : او بر هر چیزی قادر است ، و خدای تعالی در جای دیگر قرآن با نظیر این مطلب بر مساله بعث استدلال کرده ، و آن زمین مرده ای است که با

فرستادن آب و رویاندن گیاه زنده اش می کند، و لیکن این سخن ادعائی بدون دلیل است .

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که تمامی جملات آیه از آنجا که می فرماید: (فاماته الله) تا به آخر یک جوابند، و تکرار جمله: (یحیی هذه الله) نیستند.

فلما تبین له قال: اعلم ان الله علی کل شیء قدير

پیامبری که بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلی خود پی برد نه اینکه جاهل بود و علم پیدا کرد

این آیه در صدد بیان این است که: بعد از آنکه مطلب برای این شخص روشن شد، او به خاطر خود رجوع می کند و به یاد می آورد که قبلاً هم به قدرت مطلقه و بی پایان الهی ایمان داشته است و کانه قبلاً بعد از آنکه (کجا خدا اینها را زنده می کند) در قلبش خطور کرده، به علم و ایمانی که به قدرت مطلقه خدا داشته، اکتفا نموده، و بعد از آنکه با مردن و زنده شدن خود، قدرت خدا را به چشم دیده، دوباره به قلب خود مراجعه نموده و همان ایمان و علم قبلی خود را تصدیق کرده، و به خدای تعالی عرضه داشته که خدایا تو همواره برای من خیرخواهی می کنی، و هرگز در هدایت به من خیانت نمی کنی، و ایمانی که همواره دلم به آن اعتماد داشت (که قدرت تو مطلق است) جهل نبود، بلکه علمی بود که لیاقت آن را داشت که به آن اعتماد شود.

و نظائر این مطلب بسیار است، بسیار می شود که آدمی به چیزی علم دارد، لیکن فکری در ذهنش خطور می کند که با آن علم منافات دارد، اما نه اینکه علم بکلی از بین رفته تبدیل به شک می شود، بلکه بخاطر عوامل و اسباب دیگری این فکر به ذهن می آید ناچار خود را به همان علمی که دارد قانع می

کند، تا روزی آن شبهه برطرف شود، و بعد از آنکه شبهه برطرف شد، دوباره به همان علم خودش مراجعه نموده ، می گوید: من که از اول می دانستم و می گفتم مطلب از این قرار است و آنطور که مقتضای آن شبهه بود نیست و از اینکه علم قبلیش ، علمی صائب و درست بود خوشحال می شود.

و معنای آیه شریفه این نیست که بعد از زنده شدن تازه علم پیدا کرد به اینکه خدا به هر چیز قادر است ، و قبل از آن در شک بوده ، برای اینکه :

اولاً: همانطور که قبلاً نیز اشاره کردیم صاحب این داستان پیامبری بوده که از غیب با او سخن می گفته اند، و ساحت انبیاء، منزله از جهل به مقام پروردگار است ، آن هم مثل صفت قدرت که از صفات ذات است .

و ثانیاً: اگر بعد از زنده شدن ، علم به قدرت خدا پیدا کرده باشد باید گفته باشد: علمت یعنی حالا فهمیدم ، و یا تعبیری نظیر این کرده باشد.

و ثالثاً: صرف علم به اینکه خدا قادر بر زنده کردن مردگان است باعث آن نمی شود که علم پیدا شود به اینکه خدا به هر چیزی قادر است ، بله ، ممکن است اشخاص ساده لوح که زنده کردن مردگان در نظرشان از تمامی مقدرات مهم تر است ، وقتی ببینند که خدا مرده ای را زنده کرد از شدت تعجب و عظمت امر، همه چیز را از یاد ببرند، و حدس بزنند که پس او به هر چیزی قادر است ، هر کاری که بخواهد و یا از او بخواهند می تواند انجام دهد،

و لیکن چنین اعتقادی حدسی ، زائیده مرعوبیت از عظمت صاحب قدرت است ، و چنین اعتقادی دائمی و صد در صد نیست ، زیرا وقتی (این عمل را مکرر ببینند و در نتیجه) عظمت آن شخص از بین برود، آن اعتقاد هم از بین می رود، و اگر چنین چیزی صحیح بود باید هیچ فردی که زنده شدن مرده را ندیده ، چنین اعتقادی نداشته باشد.

و به هر حال چنین فکری قابل اعتماد نیست ، و حاشا بر کلام خدای تعالی و بر قرآن که چنین اعتقاد و چنین نتیجه ای را نتیجه ای قابل ستایش بداند، و آن را مدح کند، با اینکه می بینیم خدای تعالی بعد از ذکر قصه ، اعتقاد آن شخص را ستوده ، و فرموده : **(فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير)**، علاوه بر اینکه اصلاً چنین اعتقادی خطا است ، و لایق به ساحت مقدس انبیاء (علیهم السلام) نیست .

واذ قال ابراهيم رب ارنی كيف تحي الموتی.

در سابق گفتیم که این آیه عطف بر مقدر است ، و تقدیر کلام چنین است : (و اذکر اذ قال) یعنی به یاد بیاور موقعی را که ابراهیم گفت ... و عامل در ظرف همان اذکر است که در تقدیر می باشد.

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که عامل ظرف (اذ) جمله (قال او لم تومن) باشد، و ترتیب کلام چنین باشد: **(قال او لم تومن اذ قال ابراهيم رب ارنی)**، و لیکن این توجیه ضعیف است .

مراد ابراهیم (علیه السلام) از سؤال از چگونگی زنده کردن مردگان (ارنی كيف تحي الموتی)

و آیه : **(ارنی كيف تحي الموتی)**، بر چند نکته دلالت دارد.

نکته اول اینکه : ابراهیم خلیل (علیهم السلام) از خدای تعالی در خواست دیدن زنده نمودن را کرد، نه بیان استدلالی ، زیرا انبیاء (علیهم السلام) و مخصوصاً پیغمبری چون ابراهیم (علیهم السلام) مقامشان بالاتر از آن است که معتقد به قیامت باشند، در حالی که دلیلی بر آن نداشته و از خدا درخواست دلیل کنند، چون اعتقاد به یک امر نظری و استدلالی احتیاج به دلیل دارد، و بدون دلیل ، اعتقاد تقلیدی و یا ناشی از اختلال روانی و فکری خواهد بود در حالی که نه تقلید لایق به ساحت

پیغمبری چون آن جناب است ، و نه اختلال فکری ، علاوه بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) سؤال خود را با کلمه (کیف) ادا کرد، که مخصوص سؤال از خصوصیات وجود چیزی است ، نه از اصل وجود آن ، وقتی شما از مخاطب خود می پرسید که (آیا زید را همراه ما دیدی؟) سؤال از اصل دیدن زید است و چون می پرسی (زید را چگونه دیدی؟) سوال از اصل دیدن نیست ، بلکه از خصوصیات دیدن و یا به عبارت دیگر دیدن خصوصیات است ، پس معلوم شد که ابراهیم (علیه السلام) در خواست روشن شدن حقیقت کرده ، اما از راه بیان عملی ، یعنی نشان دادن ، نه بیان علمی به احتجاج و استدلال .

نکته دوم اینکه : آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرده بود که خدا کیفیت احیا و زنده کردن را به او نشان دهد، نه اصل احیا را، چون درخواست خود را به این عبارت آورد: (چگونه مرده را زنده می کنی؟)، و این سؤال می تواند دو معنا داشته باشد، معنای اول اینکه چگونه اجزای مادی مرده ، حیات می پذیرد؟ و اجزای متلاشی دوباره جمع گشته و به صورت موجودی زنده شکل می گیرد؟ و خلاصه اینکه چگونه قدرت خدا بعد از موت و فنای بشر به زنده کردن آنها تعلق می گیرد؟.

معنای دوم اینکه : سؤال از کیفیت افاضه حیات بر مردگان باشد، و اینکه خدا با اجزای آن مرده چه می کند که زنده می شوند؟ و حاصل اینکه سؤال از سبب و کیفیت تاءثر سبب است ، و این به عبارتی همان است که خدای سبحان آن را ملکوت اشیاء خوانده و فرموده : **(انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون ، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)**، امر او هر گاه چیزی را بخواهد ایجاد کند تنها به این است که به آن بگوید: (باش) و او موجود شود، پس منزّه است خدائی که ملکوت هر چیزی به دست اوست .

سه دلیل بر اینکه مراد ابراهیم (علیه السلام) این بود که خدا کیفیت احیاء را به او نشان دهد نهاصل احیاء

و منظور ابراهیم (علیه السلام)، سؤال از کیفیت حیات پذیری به معنای دوم بوده، نه به معنای اول، به چند دلیل، دلیل اول، اینکه گفت: (کیف تحیی الموتی) بضم تاء که مضارع از مصدر (احیاء) است یعنی مردگان را چگونه زنده می کنی؟ پس از کیفیت زنده کردن پرسیده، که خود یکی از افعال خاص خدا و معرف او است، خدائی که سبب حیات هر زنده ای است و به امر او هر زنده ای زنده می باشد، و اگر گفته بود: (کیف تحیی الموتی) به فتح (تاء) یعنی چگونه مردگان زنده می شوند، در این صورت از کیفیت حیات پذیری به معنای اول یعنی کیفیت جمع شدن اجزای یک مرده و برگشتنش به صورت اول و قبول حیات بوده.

تکرار می کنم که اگر سوال از کیفیت حیات پذیری به معنای اول بود، باید عبارت آن (کیف تحیی الموتی) به فتح (تاء) بود نه به ضم آن. دلیل دوم اینکه: اگر سؤال آن جناب از کیفیت حیات پذیری اجزا بود، دیگر وجهی نداشت که این عمل به دست ابراهیم (علیه السلام) انجام شود، و کافی بود خدای تعالی در پیش روی آن جناب حیوان مرده ای را زنده کند.

دلیل سوم اینکه: اگر منظورش سؤال از کیفیت حیات پذیری به نحو اول بود جا داشت در آخر کلام بفرماید: (اعلم ان الله علی کل شیء قدیر)، نه اینکه بفرماید: (واعلم ان الله عزیز حکیم)، چون روش قرآن کریم این است که در آخر هر آیه از اسماء و صفات خدای تعالی، آن صفتی را ذکر کند که متناسب با مطلب همان آیه باشد، و مناسب با زنده کردن مردگان، صفت قدرت است نه صفت عزت و حکمت، چون عزت و حکمت (که اولی عبارت است از دارا

بودن ذات خدا هر آنچه را که دیگران ندارند، و مستحق آن هستند، و دومی عبارت است از محکم کاری او) با دادن و افاضه حیات از ناحیه او تناسب دارد نه با قابلیت ماده برای گرفتن حیات و افاضه او (دقت فرمائید).

گفته برخی از مفسرین مبنی بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست علم به کیفیت احیاء را نموده‌اند دیدن آن را

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن شد، که گفته اند: ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) در جمله (رَبِّ ارْنِي) از خدای تعالی درخواست علم به کیفیت احیا را کرده ، نه دیدن آن را، و پاسخی هم که در آیه شریفه آمده بر بیش از این دلالت ندارد.

و اینک خلاصه گفتار آن مفسر: در این آیه چیزی که دلالت کند بر اینکه خدا دستور زنده کردن به ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) داده باشد نیامده ، و همچنین آیه دلالت ندارد بر اینکه ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) این کار را انجام داده و آن چهار مرغ را چنین و چنان کرده باشد، چون هر فرمان و امری به منظور امتثال صادر نمی شود، بلکه ممکن است یک خبری را به صورت امر و دستور بیان کنند، مثل اینکه کسی از شما بپرسد جوهر خودنویس را چگونه درست می کنند؟ و شما در پاسخ بگوئی فلان چیز و فلان چیز را بگیر و آنها را چنین و چنان کن تا جوهر درست شود و منظور شما در حقیقت امر و دستور نیست ، بلکه می خواهی خبر دهی که مرکب را اینگونه درست می کنند.

مفسر نامبرده آنگاه گفته است : در قرآن چه بسا از خبرها که به صورت امر آمده است و در حقیقت ، کلام در این آیه مثلی است برای زنده کردن مرده و معنایش این است که چهار رقم مرغ بگیر، و نزد خود نگه دار، بطوریکه هم تو با آنها انس بگیری و هم آنها با تو مانوس شوند، بطوریکه هر وقت صدایشان

بزنی پیش تو بیایند، چون مرغان از سایر حیوانات زودتر انس می گیرند، آنگاه هر یک از آنها را بر سر یک کوهی بگذار، و سپس آنها را یکی یکی صدا کن ، می بینی که به سرعت نزدت می آیند، بدون اینکه جدائی کوهها و دوری مسافت مانع آمدنشان شود، پروردگار تو نیز چنین است ، وقتی بخواهد مردگانی را زنده کند، با کلمه (تکوین) آنها را صدا می زند، و می فرماید: (زنده شوید)، و زنده می شوند، بدون اینکه تفرق اجزای بدن آنها مانع شود، همانطور که در آغاز خلقت بهمین نحو موجودات را آفرید، و به آسمانها و زمین فرمان داد: (اَتِیَا طَوْعًا وَ كَرْهًا) باید بیائید چه بخواهید و چه نخواهید، و موجودات در پاسخ عرضه داشتند: (اَتِیْنَا طَائِعِیْنَ) با رغبت آمدیم .

پنج دلیلی که مفسر مذکور بر اثبات گفتار خود آورده است

آنگاه پنج دلیل بر گفتار خود آورده و می گوید:

دلیل اول : در خود آیه است که می فرماید: (فَصْرَهْنَ) چون معنای این کلمه چنین است : آنها را متمایل کن یعنی میل آنها را به سوی خود ایجاد کن و این همان ایجاد انس است ، شاهد ما بر اینکه معنای آن چنین است ، متعدی شدن و مفعول گرفتن کلمه به حرف (الی) است ، چون فعل (صار - یصیر) وقتی با این حرف متعدی شود معنای متمایل کردن از آن فهمیده می شود و اینکه مفسرین گفته اند: به معنای تقطیع و تکه تکه کردن است ، و در آیه معنایش این است که مرغان را بعد از سر بریدن قطعه قطعه کن ، با متعدی شدن به وسیله حرف الی سازگار نیست ، و اما اینکه بعضی گفته اند: کلمه (الیک) متعلق به جمله (خذ) است ، نه به جمله (فَصْرَهْنَ) و معنایش این است که چهار مرغ برای خود اختیار کن و آنها را قطعه قطعه کن ، معنایی است خلاف ظاهر کلام .

دلیل دوم: از ظاهر آیه بر می آید هر چهار ضمیر در این کلمات یعنی (صرهن) و (منهن) و (ادعهن) و (یاتینک) یک مرجع دارند و آن کلمه (طیور) است، و بنا به گفته ما هر چهار ضمیر به (طیر) بر می گردد، ولی بنا به گفتار دیگران، لازم می آید این وحدت مرجع، از بین برود، یعنی دو ضمیر اول به طیور و سومی و چهارمی به (اجزای) آنها بر گردد تا معنا چنین شود: آنها را قطعه قطعه کن، و از مجموع آنها بر سر هر کوهی مقداری را بگذار، آنگاه آنها را تک تک صدا بزن، مثلاً اجزاء خروس را صدا بزن، پس آن خروس نزدت می آید. و لیکن این خلاف ظاهر آیه است، که بین ضمیرها تفرقه بیندازیم.

بعضی از مفسرینی که نظریه فوق را پذیرفته اند ادله دیگری نیز اضافه کرده اند که بدین قرارند.

دلیل سوم: نشان دادن کیفیت خلقت، اگر به این معنا باشد که خدا نشان بدهد که چگونه اجزای به باد رفته مرده ای را جمع می کند، و به صورت اولش بر می گرداند چنین منظوری با قطعه قطعه کردن چهار مرغ، و درهم آمیختن آنها با یکدیگر و قرار دادن هر جزئی از مجموع را بر سر کوهی حاصل نمی شود، چون در چنین فرضی چگونه تصور می شود که شخصی حرکت ذره ذره های بدن خروس (را مثلاً) و دگرگونگی های آنها را مشاهده کند که دارند به یکدیگر وصل می شوند.

و اگر به این معنا باشد که خدا شخص را بر کنه کلمه تکوینی خود که همان اراده الهیه اوست و گوینده آن کلمه و حقیقت آن هم همان هستی موجودات می باشد، آگاهی و احاطه بدهد. چنین چیزی به حکم ظاهر قرآن و اجماع همه مسلمانان از دو جهت امری غیر ممکن است، زیرا نه بشر می تواند به کنه

هستی موجودات احاطه یابد، و نه صفات خدا کیفیت می پذیرد، تا ابراهیم نشان دادن آن را درخواست کند.

دلیل چهارم: جمله (ثم اجعل...) به خاطر کلمه (ثم - سپس) دلالت بر بعدیت دارد، و این بعدیت با معنایی که ما برای (صرهن) کردیم، و آن را به معنای مانوس شدن گرفتیم مناسب تر است، و همچنین خود کلمه (صرهن) با آن معنا سازگار است، نه با سر بریدن و گوشت و استخوان آنها را کوبیدن.

دلیل پنجم: اگر منظور خداوند متعال، آن معنایی باشد که سایر مفسرین گفته اند، مناسب تر آن بود که آیه شریفه با اسم (قدیر) ختم شود، نه با دو اسم (عزیز) و (حکیم) برای اینکه (عزیز) به معنای قادری است که دسترسی به او ممکن نباشد، این بود نظریه عده ای از مفسرین.

بی اعتباری آن نظریه و پاسخ به دلایل پنچگانه آن

خواننده عزیز اگر در بیان قبلی ما مقدار بیشتری دقت کند بی اعتباری این نظریه را می فهمد، زیرا سؤال و درخواست ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) (ارنی - نشانم بده) و جمله (کیف تحیی الموتی - چگونه مردگان را زنده می کنی)، و دستور خدای تعالی به اینکه این عمل به دست خود ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) انجام گیرد (که بیانش گذشت) هیچ یک از اینها با معنایی که اینها برای آیه ذکر کردند نمی سازد، علاوه بر اینکه کلمه (جزء) در جمله (سپس بر سر هر کوهی جزئی از آنها را بگذار) ظهور در جزء تک تک هر مرغی دارد، نه در اینکه یک مرغ را سر آن کوه، و یکی دیگر را سر کوهی دیگر بگذار.

و اما پنج دلیلی که برگفتار خود آورده اند هیچ یک درست نیست.

اما جواب از دلیل اول: معنای کلمه (صرهن) همان قطعه قطعه کردن است، و اگر با حرف (الی) متعدی شده و مفعول بگیرد دلیل بر آن نیست که به معنای

متماثل کردن باشد، بلکه برای این است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای (قطع کردن) (متضمن معنای (به طرف خود کشیدن) نیز هست، همچنانکه در جمله (الرفث الی نساءکم) کلمه (رفث) متضمن معنای (افضاء) هم بوده و با حرف (الی) متعدی شده است به تفسیر آیه (187 سوره بقره) مراجعه فرمائید.

و اما جواب دلیل دوم: این است که ما نیز تمامی ضمیرهای چهارگانه را به طیور بر می گردانیم، و اگر بررسی چطور ضمیر سومی و چهارمی را به طیور بر می گردانی؟ با اینکه از طیور تنها اجزایش مانده و صورتش به کلی از بین رفته، ما نیز عین این سؤال را از شما می کنیم، که در آیه: (ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا آتینا طائعين).

چگونه ضمیر (هی) و (ها) را به آسمان بر می گردانید، در حالی که آن روز از آسمان تنها ماده دودی شکلش وجود داشت و صورت آسمانی به خود نگرفته بود و چگونه ضمیر (له) در آیه: (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) را به (شیء) بر می گردانید؟ در حالی که قبل از کلمه (کن) یعنی ایجاد موجودات، چیزی موجود نبوده، تا ضمیر به آن بر گردد.

و حقیقت این است که تنها در خطاب های لفظی است که باید مخاطب قبلا وجود داشته باشد، و اما در خطاب های تکوینی قضیه درست بر عکس است، یعنی وجود مخاطب فرع خطاب است، چون خطاب های تکوینی همان ایجاد است، و معلوم است که تا خطاب صادر نشود، مخاطبی پدید نمی آید، چون وجود، فرع بر ایجاد است، همچنانکه در آیه (ان نقول له کن فیکون) کلمه (فیکون) اشاره به وجود (شیء) است که متفرع شده بر کلمه (کن) که همان ایجاد است.

و اما جواب دلیل سوم: این است که ما طرف دیگر و شق دوم را قائلیم، و می گوئیم سؤال از کیفیت فعل خدای سبحان و احیای او است، نه از کیفیت

حیات پذیری ماده و اینکه گفتند: بشر نمی تواند به کنه اراده الهی پی ببرد، چون اراده از صفات اوست (هم به دلیل ظاهر قرآن و هم به اتفاق همه مسلمانان)، در پاسخ می گوئیم: اراده از صفات فعل است نه از صفات ذات، صفتی است مانند خالقیت و رازقیت و امثال آن که از فعل خدا انتزاع می شود. و آن که دست بشر بدان نمی رسد ذات متعالیه خداست، همچنانکه خودش در کلام مجیدش فرمود: **(و لا یحیطون به علما)**.

پس اراده صفتی است که از فعل خدا انتزاع می شود، و آن فعل عبارت است از ایجاد که با وجود هر چیزی متحد است، و عبارت است از کلمه **(کن)** در آیه **(ان نقول له کن فیکون)**، و خدای سبحان در دنباله این آیه فرموده: این کلمه عبارت است از ملکوت هر چیز: **(فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)**.

از سوی دیگر صریحا فرموده: ملکوت خود را به ابراهیم نشان دادیم، **(و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین)** و یکی از ملکوت آسمانها و زمین، همین زنده کردن مرغان نامبرده در آیه است.

حال ببینیم منشا این شبهه و نظائر آن چیست؟ منشا آن این است که این دانشمندان گمان کرده اند که خواستن ابراهیم از طیور و گفتن عیسی **(عَلِیَّ)** به مردگان هنگام زنده کردن آنها به اینکه (برخیز به اذن خدا)، و نیز جریان یافتن باد به امر سلیمان و سایر معجزات که در کتاب و سنت از آنها نامبرده شده، اثری است که خدای تعالی در الفاظ این پیامبران قرار داده، یعنی اثر و خاصیت خود الفاظ آنهاست و یا اثری است که خدا در ادراک تخیلی آنان نهاده،

و الفاظشان بر آن ادراک تخیلی دلالت می کند، نظیر ارتباط و نسبتی که میان الفاظ عادی ما با معانی آن دارد، و این نکته بر آنان پوشیده مانده که این تاءثر، نه مربوط به الفاظ انبیاء است، نه به اراده آنان که الفاظ حاکی از آن است

، بلکه مربوط به اتصال باطنی آن حضرات به قوه قاهره و شکست ناپذیر خدا و قدرت مطلقه و غیر متناهی او است ، همه کاره و فاعل حقیقی معجزات ، این ارتباط است .

و اما جواب از دلیل چهارمشان این است که : معنای تراخی و تدریج که از کلمه ثم استفاده می شود همانطور که با معنای تربیت مرغان و مانوس کردن آنها تناسب دارد، با معنای ذبح کردن و کوبیدن و جدا کردن اعضای آنها از یکدیگر و گذاشتن هر قسمتی از آن اجزای کوبیده شده را بر سر یک کوه نیز تناسب دارد، و مطلب بسیار روشن است .

و اما جواب از دلیل پنجمشان این است که : عین این اشکال به خودشان بر می گردد، برای اینکه حاصل اشکالشان این بوده که خدا کیفیت زنده کردن را با بیان علمی برای ابراهیم (علیه السلام) بیان کرده نه با ارائه و نشان دادن حسی . به ایشان می گوئیم در این صورت آیه باید با صفت (قدرت) ختم شود نه (عزت) و (حکمت)، در حالی که در سابق توجه فرمودید که گفتیم مناسب تر همین است که با صفت عزت و حکمت ختم شود نه با صفت قدرت ، از همان بیان ، این معنا نیز روشن می شود: اینکه بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: مراد از درخواستی که در آیه آمده ، درخواست دیدن حیات پذیری اجزای مرده است ، صحیح نیست .

تفسیر باطل یکی از مفسرین در باره درخواست ابراهیم علیه السلام از خداوند در خصوص رؤیت چگونگی احیاء مردگان

خلاصه بیان این مفسر این است که : سوال ابراهیم (علیه السلام) (العیاذ باللّٰه) از یک امر دینی نبوده ، بلکه این بوده که از کیفیت زنده نمودن سر در آورد، و علم و آگاهی به اینکه مرده را چگونه زنده می کند، شرط ایمان نیست .

پس ابراهیم (علیه السلام) از خدا علمی را که ایمان مشروط بر آن است طلب نکرده ، به دلیل اینکه خود را با لفظ (کیف) آورده و همه می دانیم که این کلمه در مورد سؤال از حال استعمال می شود، نظیر اینکه کسی پرسد (کیف یحکم زید فی الناس ، زید در میان مردم چگونه قضاوت می کند؟) که پرسش کننده در اینکه زید قضاوت می کند، شک ندارد بلکه در کیفیت آن شک دارد، و گر نه اگر در اصل قضاوت شک می داشت می پرسید: **(ایحکم زید فی الناس)**، آیا زید در بین مردم قضاوت می کند؟.

و اگر خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) از او پرسید: (مگر ایمان نیاورده ای ؟) برای این بوده که هر چند ظاهر کلمه (کیف) سوال از چگونگی احیاء است ، لیکن از آنجائی که گاهی این کلمه در تعجیز هم استعمال می شود، مثلاً وقتی کسی ادعا می کند که می توانم وزنه سی منی را بردارم ،

به او می گوئی بردار ببینم چگونه بر می داری ؟ و منظورت این است که به او بفهمانی تو نمی توانی برداری ، و نیز از آنجائی که خدای تعالی می دانست ابراهیم (علیه السلام) چنین توهمی نمی کند، و به پروردگارش نمی گوید زنده کن ببینم چگونه زنده می کنی ، خواست این احتمال را از کلام او دور کند، و ایمان خالص او در نظر مردم مشوب نشود، و سخنش طوری باشد که هر کسی که آن را می شنود بدون شک پی به خلوص ایمانش ببرد، لذا پرسید: (مگر تو ایمان نداری ، به اینکه من می توانم مرده زنده کنم)؟ او هم در پاسخ عرضه داشت :

(چرا، ایمان دارم ، لیکن می خواهم ایمان خود را بیشتر کنم).

و کلمه (طمأنینة)، بنابراین معنا عبارت می شود از آرامش قلب به وسیله مشاهده و اینکه قلب در کیفیت احیا، هزار جا نرود، و احتمالات گوناگون ندهد، البته نداشتن این آرامش قبل از مشاهده ، منافاتی با ایمان ندارد، چون ممکن

است آن جناب قبل از دیدن احیا، عالی ترین درجه ایمان را به قدرت خدا بر (زنده کردن و احیا) داشته باشد، و مشاهده زنده شدن مرغان ذره ای بر ایمانش نیفزاید، بلکه فایده دیگری داشته باشد که داشتن آن، شرط ایمان نیست. آنگاه مفسر نامبرده بعد از سخنانی طولانی گفته: آیه شریفه دلالت دارد بر فضیلت ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) چون وقتی آن جناب درخواستی از خداوند متعال کرد فوراً و به آسان ترین وجه درخواستش را اجابت کرد، با اینکه همین اجابت را درباره عزیر بعد از صد سال عملی ساخت.

وجه بطلان تفسیر مزبور

خواننده محترم با دقت در خود آیه و در آنچه که ما بیان کردیم به بطلان این چنین تفسیری از این آیه پی می برد، برای اینکه سؤ ال ابراهیم (علیه السلام) از کیفیت زنده کردن مردگان است، که خدا چطور آنان را زنده می کند؟ نه از اینکه اجزای مرده چگونه برای بار دوم حیات می پذیرد و زنده می شود، چون او پرسید: (کیف تحیی؟) (بضم تاء) یعنی چطور زنده می کنی؟ و نپرسید: (کیف تحیی؟) (به ف تح تاء) یعنی چطور زنده می شوند؟.

علاوه بر اینکه زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم (علیه السلام)، خود دلیل بر گفته ما است و اگر سؤ ال از چگونگی زنده شدن مردگان بود، کافی بود خداوند پیش روی ابراهیم (علیه السلام) مرده ای را زنده کند (همانطور که در آیه قبلی در قصه (عزیز) که از آن خرابه گذشت، فرمود: اگر می خواهی ببینی مردگان چگونه زنده می شوند، به استخوانها نگاه کن ببین چگونه آنها را به حرکت در می آوریم، و سپس گوشت بر آنها می پوشانیم) و دیگر احتیاج نداشت زنده کردن مردگان را به دست خود آن جناب اجرا کند.

این همان نکته ای است که در چند صفحه قبل به آن اشاره کردیم و گفتیم: این مفسرین نفوس انبیا را در اخذ معارف الهی و مصدریتشان نسبت به امور خارق العاده به نفوس عادی خود قیاس کرده اند،

و نتیجه اش این شده که مثلاً بگویند زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم و بدون دخالت آن جناب هیچ فرقی به حال آن جناب ندارد، باینکه این حرف به خاطر و ذهن هیچ کسی که از حقایق بحث می کند و آشنا با آن است خطور نمی کند، ولی این مفسرین به آن جهت که اعتنائی به حقایق ندارند، در

چنین اشتباهی واقع شده اند، و هر چه بیشتر در بحث فرو می روند از حق دورتر می شوند. مثلاً (طمانینه) را معنا کرده اند به برطرف شدن اشکالات و احتمالاتی که ممکن است در مساله تکنون در دل خطور کند با اینکه این احتمالات بیهوده، تردد و عدم انسجام فکری است که ساحت پیامبری چون ابراهیم (علیه السلام) منزّه از آن است، علاوه بر اینکه جوابی که در آیه شریفه نقل شده با (طمانینه) به این معنا تطبیق نمی کند، زیرا ابراهیم (علیه السلام) پرسیده بود: چگونه مردگان را زنده می کنی؟ و کلمه مردگان را مطلق آورد، و این مطلق اگر نگوئیم منصرف به خصوص مردگان از انسانها است، حداقل انسان و غیر انسان را شامل می شود، و خدای تعالی زنده کردن انسان مرده را به او نشان نداد، بلکه زنده کردن چهار مرغ مرده را نشان داد.

مفسر نامبرده آنگاه به برتری دادن ابراهیم (علیه السلام) بر عزیر (صاحب داستان در آیه قبلی) پرداخته و می گوید: هر دو قصه که در این دو آیه آمده یک نوع است، یعنی در هر دو، سوال از کیفیت است، به آن معنائی که خودش برای کیفیت کرده، و گفته است: چیزی که هست ابراهیم (علیه السلام) از این نظر نزد خدای تعالی گرامی تر است که پاسخ او فوراً داده شد، ولی پاسخ عزیر بعد از صد سال داده شد. و از این حرف معلوم می شود که این مفسر اصلاً معنای دو آیه را نفهمیده است، با اینکه هر دو آیه، علاوه بر معانی برجسته و دقیقی که در بر دارند - اصلاً اجنبی و بیگانه از مساله کیفیت به آن معنائی هستند که وی ذکر کرده، و اگر یک بار دیگر گفتار او را از نظر بگذرانید اشتباهاتش روشن می شود.

علاوه بر اینکه اگر سؤال آن جناب از کیفیت بود، باید آیه شریفه با صفت قدرت ختم می شد، نه با صفت (عزت) و (حکمت) همچنانکه آیه زیر که در

مقام بیان کیفیت زنده کردن است با صفت قدرت مطلقه خدای تعالی ختم شده
 (و من آیاته انك ترى الارض خاشعه ، فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت ، وربت ، ان
 الذی احياها لمحي الموتی ، انه على كل شیء قدير) و نظیر آن آیه ، آیه زیر است ،
 که می فرماید : (اولم یروا ان الله الذی خلق السموات و الارض ، ولم یعی بخلقهن
 بقادر علی ان یحیی الموتی ، بلی انه علی کل شیء قدير).
 قال اولم تومن ؟ قال بلی و لكن لیطمئن قلبی .

سؤال خداوند از ابراهیم علیه السلام و جواب ابراهیم .. (قال اولم تومن ؟ قال
 بلی ...)

کلمه (بلی) همان بله فارسی را معنا می دهد، و کارش رد نفی است ، و به
 همین جهت در جمله منفی معنای اثبات را می دهد، مانند این آیه : (الست
 بربکم قالوا بلی) و در اینجا اگر به جای (بلی) کلمه (نعم) یعنی آری آمده بود
 سر از کفر در می آورد. و کلمه (طمأنینه) و (اطمینان) به معنای سکون و
 آرامش نفس بعد از ناراحتی و اضطراب است ، و این استعمال ریشه از اینجا
 گرفته که می گویند: (اطمانت الارض) یعنی زمین مطمئن شد، یا می گویند:
 (ارض مطمئنة) یعنی زمینی مطمئن (و منظورشان زمینی است که در آن گودی
 هست ، و در هنگام باران آب در آنجا جمع می شود، و نیز سنگ کوه هم به
 طرف آن سرازیر می گردد).

خدای تعالی در اینجا اینطور سؤال کرد که : (اولم تومن؟) و نپرسید: (الم
 تومن) با اینکه معنای هر دو یکی است ، ولی در تعبیر اولی اشاره به این جهت
 نیز هست که و درخواست ، سؤال بجا و به مورد است ، لیکن جا ندارد طوری
 عنوان شود که با عدم ایمان به احیا و زنده کردن مقارن باشد. و اگر فرموده بود:
 (الم تومن)، دلالت می کرد بر اینکه گوینده ، یعنی خدای تعالی سؤال او را

ناشی از عدم ایمان ، تلقی کرده ، آن وقت جمله نامبرده جنبه عتاب و ملامت به خود می گرفت ، که ای ابراهیم چنین سؤالی از تو زشت است .

حال ببینیم (واو) در آیه چگونه چنین اثری را از خود نشان می دهد؟ علتش این است که واو در اینجا برای جمع کردن بین دو معنی است ، و استفهام خدای تعالی را چنین معنا می دهد آیا (بی ایمانی) با (سؤال) همراه است یا نه ؟ و او در پاسخ عرضه داشت : نه بی ایمان نیستم ، و اگر این واو نبود معنای استفهام ، سؤال از علت درخواست می شد، آن وقت عتاب و ملامت را نتیجه می داد.

و در این کلام (ایمان) مطلق آمده ، و به چیزی اضافه نشده و نفرموده : به چه چیز ایمان داری ؟ بلکه بطور مطلق پرسیده : (مگر ایمان نداری ؟) و این دلالت دارد بر اینکه ایمان به خدای سبحان با شک در امر (احیاء) و (بعث) جمع نمی شود، هر چند که در مورد آیه ، خصوص احیاء است ،

و سخنی از بعث نرفته ، لکن خصوصیت مورد، باعث تخصیص عام و یا تقیید مطلق نمی شود.

وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقاید یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد و وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقاید یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد

و همچنین جمله (لِیَطْمئنَ قَلْبِی)، که حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) است مطلق آمده ، و نگفته قلبم از چه چیز آرامش یابد، و این اطلاق دلالت دارد بر اینکه مطلوب آن جناب از این درخواست به دست آوردن مطلق اطمینان و ریشه کن کردن منشا همه خطورها و وسوسه های قلبی از قلب است ، چون حس واهمه در ادراکات جزئی و احکام این ادراکات جزئی تنها بر حس ظاهری تکیه دارد، و بیشتر احکام و تصدیقاتی که درباره مدرکات خود دارد

(مدرکاتی که از طریق حواس ظاهری می گیرد) احکام و تصدیقاتی یک جانبه و واری نشده است ، واهمه ، احکام خود را صادر می کند بدون اینکه آن را به عقل ارجاع دهد، و اصلاً از پذیرفتن راهنمایی های عقل سرباز می زند، هر چند که نفس آدمی ایمان و یقین به گفته های عقل داشته باشد، نظیر احکام کلی عقلی در مورد مسائل ماوراء الطبیعه ، و غایب از حس ، که هر چند از نظر عقل ، حق و مستدل باشد.

و هر چند عقل مقدمات آن را مسلم و منتج بداند، واهمه ، از قبولش سرباز می زند، و در دل آدمی احکامی ضد احکام عقلی صادر می کند، و آنگاه احوالی از نفس را که مناسب با حکم خود و مخالف حکم عقل باشد، برمی انگیزد، و آن احوال برانگیخته شده ، حکم واهمه را تاءبید می کنند و بالاخره حکم واهمه به کرسی می نشیند، هر چند که عقل نسبت به حکم خودش یقین داشته باشد، و بداند آنچه را که واهمه در نظرش غولی کرده ، کمترین ضرری ندارد، و صرفاً دردسری است که ایجاد کرده ، مثل اینکه شما در منزلی تاریک که جسدی مرده هم آنجا هست خوابیده باشید، از نظر عقل ، شما یقین دارید که مرده جسمی است جامد، و مانند سنگ فاقد شعور و اراده ، جسمی است که کمترین ضرری نمی تواند داشته باشد، لیکن قوه واهمه شما از پذیرفتن این حکم عقل شما استنکاف می ورزد و صفت خوف را در شما بر می انگیزد و آنقدر وسوسه می کند تا بر نفس شما مسلط شود،

(یک وقت می بینی که از آن خانه پا به فرار گذاشته و می گریزی ، و احیاناً به پشت سر خود نگاه می کنی که مبادا جسد تعقیبت کرده باشد) گاهی هم می شود که از شدت ترس عقل زایل می شود، و گاهی هم شده که طرف زهره ترک شده و می میرد.

در مشاهده و حس اثری هست که علم آن اثر را ندارد

پس معلوم شد همیشه وجود خطوره‌های نفسانی موهوم و منافی با عقائد یقینی، منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد، تنها مایه آزار و دردسر نفس می شود و سکون و آرامش را از نفس انسان سلب می کند، و اینگونه خطورها جز از راه مشاهده و حس برطرف نمی شود.

و لذا گفته اند: مشاهده، اثری دارد که علم آن اثر را ندارد، مثلاً خدای سبحان در میقات به موسی خبر داد که قومش گمراه شده و گوساله پرست گشته اند، و موسی (علیه السلام) با علم به اینکه خدای تعالی راست می گوید، غضب نکرد، وقتی غضب کرد که به میان قوم آمد و گوساله پرستی آنان را با چشم خود بدید، آن وقت بود که الواح را به زمین انداخت و سر برادرش را گرفت و کشید.

پس از اینجا و از آنچه قبلاً گذشت روشن شد که ابراهیم (علیه السلام) تقاضا نکرد که می خواهم ببینم اجزای مردگان چگونه حیات را می پذیرند، و دوباره زنده می شوند، بلکه تقاضای این را کرد که می خواهم فعل تو را ببینم که چگونه مردگان را زنده می کنی، و این تقاضا، تقاضای امر محسوس نیست، هر چند که منفک و جدا از محسوس هم نمی باشد، چون اجزائی که حیات را می پذیرند مادی و محسوسند و لیک ن همانطور که گفتیم تقاضای آنجناب تقاضای مشاهده فعل خدا است که امری است نامحسوس، پس در حقیقت ابراهیم (علیه السلام) درخواست حق الیقین کرده است.

قال فخذ اربعة من الطير، فصرهن اليك، ثم اجعل على كل جبل منهن جزء اثم ادعهن ياتينك سعيا.

کلمه (صرهن) بضم صاد، بنابر یکی از دو قرائت از (صار - یصور) است، که به معنی بریدن و یا متمایل کردن است و به کسر صاد که قرائتی دیگر است از

(صار - یصیر) می باشد که به معنای (شدن) است . و قرائن کلام دلالت دارد بر اینکه در این جا معنای (قطع) کردن منظور است . و چون با حرف (الی) متعدی شده ، دلالت می کند بر اینکه متضمن معنای متمایل کردن نیز هست ، در نتیجه معنای این کلمه چنین می شود: (مرغان را قطعه قطعه کن و به طرف خود متمایل ساز)، و یا (آنها را نزد خود بیاور، درحالی که قطعه قطعه کرده باشی)، و اگر ما دو احتمال دادیم به خاطر اختلافی است که دانشمندان در تقدیر تضمین دارند.

نکاتی که در پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم وجود دارد

و به هر حال ، پس اینکه فرمود: (فخذ اربعة من الطیر...)، جوابی است از درخواست ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) که عرضه داشت : (پروردگارا نشانم ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟) و با در نظر گرفتن اینکه واجب است جواب ، مطابق سؤال داده شود، بلاغت کلام و حکمت متکلم مانع از آن است که کلام مشتمل بر جزئیاتی باشد زائد بر آنچه لازم است ، جزئیاتی که اثری بر وجود آنها مترتب نبوده و در غرض دخالتی نداشته باشد، آنهم کلامی چون قرآن کریم که بهترین کلام و از بهترین گوینده و برای بهترین شنونده و یاد گیرنده است ، پس این قصه آنطور که در ابتداء به نظر می رسید، یک داستان ساده نیست ، اگر به این سادگی ها بود، کافی بود که خود خدای تعالی مرده ای را (هر چه باشد، چه مرغ و چه حیوانی دیگر) پیش روی ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) زنده کند، و زائد بر این ، کار لغو و بیهوده ای باشد، در حالی که قطعاً چنین نیست و ما می بینیم قیودی و خصوصیات زائد بر اصل معنا در این کلام اخذ شده مثلاً قید شده :

1 - آن مرده ای که می خواهد زنده اش کند مرغ باشد.

2 - مرغ خاصی و به عدد خاصی باشد.

- 3 - مرغ ها زنده باشند و خود ابراهیم (علیه السلام) آنها را بکشد.
- 4 - باید آنها را به هم مخلوط کند، بطوریکه اجزای بدن آنها به هم آمیخته گردند.
- 5 - باید گوشتهای درهم شده را چهار قسمت کند و هر قسمتی را در محلی دور از قسمت های دیگر بگذارد، مثلا هر یک را بر قله کوهی بگذارد.
- 6 - عمل زنده کردن به دست خود ابراهیم انجام شود، ابراهیمی که خودش درخواست کرده بود.
- 7 - با دعا و صدا کردن آن جناب زنده شوند.
- 8 - هر چهار مرغ نزدش حاضر گردند.
- این خصوصیات زائد بر اصل قصه بطور مسلم در معنائی که مورد نظر بوده و خدای تعالی می خواسته به ابراهیم (علیه السلام) بفهم اند، دخالت داشته ، و مفسرین برای نحوه این دخالت ها وجوهی ذکر کرده اند، که باعث تعجب هر پژوهشگری است .
- و به هر حال باید این خصوصیات ارتباطی باسؤ ال داشته باشد، اگر به گفته آن جناب که گفت (رب ارنی کیف تحي الموتى)، دقت کنیم ، دو نکته در آن می بینیم .
- یکی در جمله (تحیی)، که از آن بر می آید آن جناب خواسته است احیا را به آن جهت که فعل خدای سبحان است مشاهده کند، نه بدان جهت که وصف اجزای ماده ای است که می خواهد حیات قبول کند.
- نکته دوم :، معنای جمع است که کلمه موتی مشتمل بر آن است ، چون این کلمه ، جمع میت است ، و این خصوصیت به نظر می رسد که زاید بر اصل قصه است .

دو نکته ای که با دقت در سؤال ابراهیم علیه السلام از خداوند در می یابیم

اما نکته اول : گفتار ابراهیم (علیه السلام) اقتضا می کرد که خدای تعالی عمل احیا را به دست خود آن جناب اجرا کند، لذا می فرماید: (چهار مرغ بگیر)، و (سپس آنها را به دست خود ذبح کن)، و (بعد بر سر هر کوهی قسمتی از آن بگذار)، که در این سه جمله، و در جمله (سپس آنها را بخوان)، مطلب به صیغه امر آمده و در آیه (یا تینک سعیا) خدای تعالی دویدن مرغان، به سوی ابراهیم (علیه السلام) را که همان زنده شدن مرغان است مرتبط و متفرع بر دعوت او کرده، پس معلوم می شود آن سببی که حیات را به (مرده ای که قرار است زنده شود) افاضه می کند، همان دعوت ابراهیم (علیه السلام) است، با اینکه ما می دانیم که هیچ زنده شدن و احیائی بدون امر خدای تعالی نیست، پس معلوم می شود که دعوت ابراهیم (علیه السلام) به امر خدا، به نحوی متصل به امر خدا بوده که گوئی زنده شدن مرغان هم از ناحیه امر خدا بوده، و هم از ناحیه دعوت او، و اینجا بود که ابراهیم (علیه السلام) کیفیت زنده شدن مرغان یعنی افاضه حیات از طرف خدا به آن مردگان را مشاهده کرد، و اگر دعوت ابراهیم (علیه السلام) متصل به امر خدا - و آن امر کن است که هر وقت خداوند بخواهد چیزی را ایجاد کند می فرماید: (کن فیکون) - نبود، گفتار او هم مثل گفتار ما می شد، که جز با خیال، اتصالی به امر خدا ندارد، و خود او نیز مثل ما می شد که اگر هزار بار هم به چیزی بگوئیم: (کن) موجود نمی شود، و خلاصه کلام اینکه در عالم هستی هیچ چیزی تاءثیر گزاف و بیهوده ندارد.

اما نکته دوم: که گفتیم: در کلمه موتی است، از این کلمه فهمیده می شود که کثرت مردگان دخالتی در سؤال آن جناب داشته، و این دخالت لابد از این جهت است که وقتی جسدهای متعددی پیوسند، و اجزای آنها متلاشی شده، و

صورتها دگرگون گردد، حالت تمیز و شناخت فرد فرد آنها از بین می رود و کسی نمی فهمد مثلا این مشت خاک ، خاک کدام مرده است ، و همچنین دیگر ارتباطی میان اجزای آنها باقی نمی ماند، و همه در ظلمت فنا گم شده و چون داستانهای فراموش شده از یاد می روند، نه در خارج خبری از آنها باقی می ماند، و نه در ذهن ، و با چنین وضعی ، چگونه قدرت زنده کننده به همه آنها و یا به یکی از آنها احاطه پیدا می کند؟! در حالی که محاطی در واقع نمانده ، تا محیطی به آن احاطه یابد.

و این همان اشکالی است که فرعون به موسی کرد، و گفت : (فما بال القرون الاولی) یعنی پس بگو ببینم سرنوشت گذشتگان چه شد؟ و موسی در پاسخ سخن از علم خدا گفت ، و جواب داد: (علمها عند ربی ، فی کتاب لایضل ربی و لا ینسی).

و سخن کوتاه این که : خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد، (و شاید انتخاب مرغ از میان همه حیوانات برای این بوده که قطعه قطعه کردن آنها آسان تر و در زمانی کوتاه تر صورت می گیرد)، آنگاه زنده شدن آنها را مشاهده کند، یعنی نخست آن مرغ ها و اختلاف اشخاص و اشکال آنها را ببیند و کاملا بشناسد، و سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد، آنطور که حتی یک جزء مشخص در میان آنها یافت نشود، و سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آنرا بگذارد، تا بطور کلی تمیز و تشخیص آنها از میان برود، و آنگاه یک یک را صدا بزنند، و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر می شوند، در حالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را دارا می باشند.

همه اینها تابع دعوت آن جناب بود، و دعوت آن جناب متوجه روح و نفس آن حیوان شد، نه جسدش، چون جسدها تابع نفس ها هستند نه به عکس، و بدنها فرع و تابع روح هستند نه به عکس، و وقتی ابراهیم (ع) مثلاً روح خروس را صدا زد و زنده شد، قهراً بدن خروس نیز به تبع روحش زنده می شود، بلکه تقریباً نسبت بدن به روح (به عنایتی دیگر) همان نسبتی است که سایه با شاخص دارد، اگر شاخص باشد سایه اش هم هست، و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی متمایل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می گردد، و همینکه شاخص معدوم شد، سایه هم معدوم می شود.

خدای سبحان هم وقتی موجودی از موجودات جاندار را ایجاد می کند، و یا زندگی را دوباره به اجزای ماده مرده آن بر می گرداند، این ایجاد نخست به روح آن موجود تعلق می گیرد، و آنگاه به تبع آن، اجزای مادی نیز موجود می شود، و همان روابط خاصی که قبلاً بین این اجزا بود مجدداً برقرار می گردد، و چون این روابط نزد خدا محفوظ است و مائیم که احاطه ای به آن روابط نداریم

پس تعین و تشخیص جسد به وسیله تعین روح است، و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعین روح متعین می شود، و به همین مطلب اشاره می کند، آنجا که می فرماید: **(ثم ادعهن یتینک سعیا)** یعنی بلافاصله (وجود پیدا کرده) و با سرعت پیش تو می آیند.

و این معنا از آیه شریفه زیر نیز استفاده می شود، آنجا که قرآن گفتار منکرین معاد را نقل کرده و می فرماید: **(وقالوا اذا ظللنا فی الارض انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلبقاء ربهم کافرون، قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم، ثم الی ربکم ترجعون).**

در سابق نیز در تفسیر همین آیه آنجا که درباره تجرد نفس بحث می کردیم مقداری در این باره سخن گفتیم ، و انشاء الله بحث مفصل آن در جای خودش خواهد آمد.

پس اینکه خداوند متعال فرمود: **(فخذ اربعة من الطير)**، برای این بود که ابراهیم (علیه السلام) مرغان را کاملاً بشناسد، و وقتی دوباره زنده می شوند در اینکه اینها همان مرغها هستند شک نکند، و به نظرش ناشناس نیاید، بلکه همه خصوصیات و یا اگر اختلافی رخ داده باشد، تشخیص دهد.

و اینکه فرمود: **(فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا)**، معنایش این است که آنها را ذبح کن ، و اجزای بدنشان را خرد نموده با هم مخلوط کن ، آنگاه بر سر کوههایی که در اینجا هست بگذار تا علاوه بر اینکه اجزا از هم مشخص نیستند، از یکدیگر دور هم بشوند، و این خود یکی از شواهد بر این معنا است که این قصه بعد از هجرت ابراهیم (علیه السلام) از سرزمین بابل به سوریه اتفاق افتاده ، برای اینکه سرزمین بابل کوه ندارد.

و اینکه خداوند فرمود: **(ثم ادعهن ياتينك سعيا)** یعنی مرغ ها را صدا بزن ، و بگو ای طاووس و ای فلان و ای فلان پس از آیه به دست می آید که ابراهیم (علیه السلام) خود مرغها را صدا زدند، نه اینکه اجزای آنها را صدا کرده باشند، چون اگر ابراهیم (علیه السلام) اجزای مرغها را صدا می کردند می بایست آیه شریفه چنین باشد **(ثم نادهن)** چون اجزای مرغها در روی کوههایی بودند که بین ابراهیم (علیه السلام) و آنها مسافت طولانی بود، و در مسافت های دور، لفظ ندا را به کار می برند نه لفظ دعوت را.

و معنای اینکه فرمود: **(ياتينك سعيا)**، این است که روح مرغان به جسد خود بر می گردد، و با سرعت به سویت می آیند.

واعلم ان الله عزيز حكيم

یعنی بدان که خدا عزیز است ، و هیچ چیزی نمی تواند از تحت قدرت او بگریزد، و از قلم او بیافتد،

و خدا حکیم است ، و هیچ عملی را به جز از راهی که لایق آن است انجام نمی دهد، به همین جهت بدن و جسدها را با احضار و ایجاد ارواح ایجاد می کند، نه به عکس .

و اگر فرمود: (بدان که خدا چنین و چنان است) و فرمود: (خدا چنین و چنان است)، برای این بود که بفهماند خطور قلبی ابراهیم (علیه السلام) که او را وادار کرد چنین مشاهده ای را درخواست کند، خطوری مربوط به معنای دو اسم خدای تعالی یعنی (عزیز) و (حکیم) بوده است ، لذا در پاسخ او عملی انجام داد تا علم به حقیقت عزت و حکمت خدا برای او حاصل شود.

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات محاجه ابراهیم علیه السلام) و درخواست او از خدای تعالی و پاسخ حضرت حق به او...

در تفسیرالدر المنثور در ذیل آیه (الم ترالی الذی حاج ابراهیم فی ربه ...) آمده که طیالسی و ابن ابی حاتم از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: آن کسی که با ابراهیم بر سر پروردگار او مناظره کرد، نمرود پسر کنعان بود.

و در تفسیر برهان آمده که ابو علی طبرسی گفته است : در زمان وقوع این مناظره اختلافاتی است ، بعضی گفته اند: موقعی بود که ابراهیم (علیه السلام) بت ها را شکسته و هنوز در آتش نیفتاده بود، (نقل از مقاتل)، و بعضی دیگر گفته اند: بعد

از افتادن در آتش بوده ، که آتش برایش ملایم و سرد شده و جان سالم بدر برد،
(نقل از امام صادق (علیه السلام)).

مؤلف : هر چند آیه شریفه متعرض زمان وقوع این مناظره نشده ، ولی اعتبار عقلی مساعد و کمک این احتمال است که : بعد از افتادن در آتش اتفاق افتاده باشد، برای اینکه از داستانهای که در قرآن کریم درباره ابراهیم (علیه السلام) از همان بدو ظهورش و مناظره اش با پدر و قوم خود و بت شکنی اش آمده ، این معنا به دست می آید که اولین باری که آن جناب با نمرود ملاقات کرد، هنگامی بود که خبر بت شکستنش به گوش نمرود رسید، و وی دستور سوزاندنش را صادر کرد و معلوم است که در چنین هنگامی جای مناظره نمرود با او درباره خدائی خودش نبوده است ، چرا که به جرم شکستن بتها دستگیر شده نه به جرم انکار خدائی نمرود، و اگر مناظره ای با او کرده ، حتما بر سر این بوده است که آیا بت ها پروردگار هستند؟ یا خدای تعالی ؟

در روایاتی چند که شیعه و سنی در ذیل آیه : (او کالذی مر علی قریه وهی **خاویه علی عروشها...**) نقل کرده اند آمده است که : صاحب این داستان (ارمیی) پیغمبر بوده است و در تعدادی از روایات آمده است که او عزیر بوده ، ولی هر دو دسته ، خبرهای واحدند که پذیرفتن و عمل کردن به خبر واحد در غیر احکام فقهی دین واجب نیست ، علاوه بر این ، سند روایات نیز ضعیف است و هیچ شاهی از ظاهر آیات بر طبق آنها نیست .

و از سوی دیگر این داستان در تورات هم نیامده ، تا تورات شاهد بر یک دسته از روایات باشد، و آنچه در روایات آمده داستانی طولانی است ، که روایات درباره جزئیاتش اخت لاف دارند، و چون بحث در آن از هدف این

کتاب خارج است ، از نقل روایاتش صرف نظر کردیم ، اگر کسی بخواهد می تواند به کتبی که متعرض نقل آنها است ، مراجعه نماید.

روایاتی از ائمه معصومین علیه السلام در باره (و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی ...) و داستان آن

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه (واذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی ...) در ضمن حدیثی فرمود: این آیه متشابه است ، و معنایش این است که ابراهیم از کیفیت پرسید، و کیفیت فعل خدای تعالی حقیقتی است که اگر عالمی (یا پیامبری) از آن آگاه نباشد برایش تعجب آور نیست ، و چنان نیست که توحیدش ناقص باشد.

مؤلف : بیان گذشته ما معنای این حدیث را روشن می سازد

و در تفسیر عیاشی از علی بن اسباط روایت شده که گفت : حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) در پاسخ کسی که از معنای آیه : (ولکن لیطمئن قلبی) پرسیده بود که مگر ابراهیم (علیه السلام) در قدرت خدا شک داشته است ؟ فرمود: نه ، و لیکن منظورش این بوده که خدا ایمانش را زیادتیر کند.

مؤلف : این معنا را مرحوم کلینی در کتاب کافی هم از امام صادق و عبد صالح امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که بیانش گذشت .

که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) لاشه ای را در کنار دریا دید که درندگان دریائی آن را می خوردند و سپس همان درندگان به یکدیگر می پریدند و یکی دیگری را پاره می کرد و می خورد، ابراهیم (علیه السلام) تعجب کرد و عرض کرد: پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می کنی ؟ خداوند پرسید مگر ایمان نداری ؟ ابراهیم (علیه السلام) گفت چرا، و لکن می خواهم قلبم مطمئن شود خداوند فرمود: پس چهار مرغ را بگیر و آنها را قطعه قطعه کن و سپس بر سر هر کوهی

قسمتی از آن را بگذار و آنگاه آنها را صدا بزن تا به سرعت نزدت بیایند، و بدان که خداوند بر همه چیز توانا و به حقایق امور دانا است .

ابراهیم (علیه السلام) یک طاووس و یک خروس و یک کبوتر و یک کلاغ سیاه گرفت ، که خدای تعالی دو باره فرمود: صرهن یعنی قطعه قطعه شان کن ، و گوشتشان را مخلوط کن ، و به ده قسمت تقسیم نموده و هر قسمتی را بر سر یک کوه بگذار، و سپس یکی یکی را صدا کن و بگو: به اذن خدا زنده شو، خواهی دید اجزای بدنش از سر این کوهها یکجا جمع شده و از نوک پا تاسرش به هم چسبیده و به سویت پرواز می کند، و همینطور هم شد، در این هنگام بود که ابراهیم (علیه السلام) گفت : (ان الله عزیز حکیم).

مؤلف : این معنا را عیاشی هم در تفسیر خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ، و از طرق اهل سنت نیز از ابن عباس روایت شده است . و اینکه فرمود: ابراهیم (علیه السلام) جیفه و لاشه ای را دید و چنین و چنان شد، بیان شبهه ای است که از دیدن لاشه در دلش افتاد، و وادارش کرد که آن سؤال را بکند، برای اینکه دید هر جزئی از بدن لاشه در شکم درنده ای رفت ، و تازه خود درندگان هم یکدیگر را خوردند، فکر کرد مرده ای که اجزاء آن اینچنین متفرق شده و هر تکه اش به جائی رفته و حالات گوناگونی به خود گرفته است ، و دیگر چیزی از اصلش نمانده ، چگونه زنده خواهد شد؟.

دو شبهه در ارتباط با این روایت و پاسخ آن

خواهی گفت : از ظاهر روایت بر می آید که این شبهه همان شبهه معروف آکل و ماکول است ، چون در روایت آمده : (درندگان یکدیگر را خوردند) و بعد از این جمله ، تعجب ابراهیم (علیه السلام) و سوالش را نتیجه این مشاهده دانسته است .

در پاسخ می گوئیم :

در اینجا دو شبهه وجود دارد: شبهه اول اینکه متفرق شدن اجزای جسد و فناء اصل آن و اینکه از آن لاشه نه صورتی باقی مانده و نه مشخصات و خصوصیات ،

تا از سایر جانداران متمایز باشد، و زندگی را دوباره از سر بگیرد.

شبهه دوم : همان شبهه آکل و ماکول است و آن این است که می بینیم حیوان و یا انسانی طعمه درنده می شود، و اجزای بدنش جزء بدن آن می گردد، پس دیگر ممکن نیست (هر دو حیوان) و یا (انسان و حیوان) را با تمام بدنشان زنده کرد، چون فرض کردیم که هر دو یک بدن شده اند، و یک بدن نمی تواند بدن دو حیوان بشود، و به فرض اینکه یکی زنده شود، دیگری ناقص می ماند، ناقصی که دیگر قابل دوباره زنده شدن نیست .

پاسخی که خدای تعالی به سوال آن جناب داده که همان تبعیت بدن از روح باشد، هر چند پاسخی است که در دفع هر دو شبهه کافی است ، ولی دستوری که به آن جناب داد و قرآن آنرا حکایت کرد که چهار مرغ بگیرد و چنین و چنان کند، متضمن و در بردارنده ماده شبهه دوم نیست ، و در آن سخنی از این شبهه به میان نیامده است بلکه تنها مساله متفرق شدن اجزا و اختلاط آن و دگرگون شدن صورت و حالات حیوان آمده است ، که همان شبهه اول است ، پس آیه شریفه تنها متعرض دفع شبهه اول شده است ، هر چند که با دفع شبهه اول شبهه دوم نیز دفع می شود، که بیانش گذشت ، و بنابراین ، این قسمت از روایت که می گفت : (بعضی بعض دیگر را خوردند)، دخالتی در تفسیر آیه ندارد.

سخن در اینکه چهار پرنده ای که ابراهیم انتخاب کرد چه بودند

در این روایت آمده که آن مرغان عبارت بودند از: (طاووس)، (خروس)، (کبوتر)، و (کلاغ)، و در بعضی از روایات آمده است که عبارت بودند از: (عقاب)، (اردک)، (طاووس)، و (خروس)، که این روایت را صدوق در کتاب عیون از حضرت امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است. و از مجاهد، و ابن جریج، و عطا، و ابن زید، نیز نقل شده، و در بعضی دیگر آمده است که عبارت بوده اند از: (هدهد)، و (رکاک) (که عرب آن را صرد گوید، مرغی است که گنجشک را شکار می کند، و هنگام شکار جیغ می کشد)، (طاووس) و (کلاغ)، این روایت را عیاشی از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و در بعضی دیگر آمده است که مرغان عبارت بودند از: (شتر مرغ)، (طاووس)، (وز) (دم جنبانک) و (خروس) این روایت را عیاشی از معروف بن خربوذ از امام باقر (علیه السلام)، و نیز از ابن عباس نقل کرده است،

و از طرق اهل سنت از ابن عباس نیز آمده که آن چهار مرغ عبارت بوده اند از: (طاووس)، (خروس)، (کبوتر) و (غرنوق)، (که نوعی مرغ دریائی است) و آنکه همه روایات نامش را برده اند طاووس است.

در روایت آمده بود که خداوند فرمود: (آنگاه آنها را ده قسمت کن، و هر قسمتی را بر سر کوهی بگذار)، در اینکه کوهها ده عدد بودند، مورد اتفاق همه روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده البته در تعداد کمی از روایات چهار کوه و هفت کوه نیز آمده است.

امام رضا (علیه السلام) و مأمون عباسی و بحث در باره ابراهیم (علیه السلام) و احیاء اموات

و در کتاب عیون با ذکر سند از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت : من در مجلس مأمون حاضر شدم ، و دیدم علی بن موسی الرضا نزد او است . مأمون پرسید: یا بن رسول الله آیا عقیده شما این نیست که انبیاء معصوم هستند فرمود: بلی ، مأمون از حضرت در مورد چند آیه قرآن سؤال کرد که در آن سخن از گناه انبیاء شده ، از جمله پرسید: پس چرا ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرد که **(رب ارنی کیف تحیی الموتی؟)** و خدای تعالی از او پرسید: **(او لم تؤمن؟)** و ابراهیم (علیه السلام) هم در جواب عرض کرد: (بلی و لکن لیطمئن قلبی).

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: خدای تبارک و تعالی قبلاً به او فرموده بود: من از میان بندگانم یکی را خلیل خود می گیرم ، بطوریکه اگر از من مرده زنده کردن را بخواهد اجابت خواهم کرد، ابراهیم (علیه السلام) به دلش افتاد که خود او خلیل خدا است و لذا گفت : **(رب ارنی کیف تحیی الموتی؟)**، و خدای تعالی در جوابش پرسید: مگر ایمان نداری ؟ بیان داشت : چرا، ولی می خواهم خاطر من جمع شود که خلیل تو من هستم .

مؤلف : در سابق آنجا که گفتاری از بهشت آدم داشتیم کلامی درباره علی بن محمد بن جهم و در خصوص همین روایتی که از علی بن موسی الرضا نقل کرده آورده شد، به آنجا مراجعه کنید.

این را باید دانست که روایت نامبرده بر این معنا دلالت دارد که مقام (خلیل بودن) مقامی است که مستلزم استجاب دعا است ، کلمه (خلت) نیز با این معنا می سازد، چون اصل این کلمه به معنای (حاجت) است ، و اگر دوست را

هم خليل می نامند به این جهت است که وقتی صداقت و دوستی به حد کمال رسید، حوائج صديق خود را بر می آورد، و این معلوم است که وقتی حاجتش را بر می آورد که قدرت و کفایت برآوردن آن را داشته باشد.

آیات 261 274 بقره

مثل الذين ينفقون امولهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائه حبة و الله يضعف لمن يشاء و الله واسع عليم (261) الذين ينفقون امولهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون (262) قول معروف و مغفره خير من صدقه يتبعها اذى و الله غنى حلیم (263) يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رثاء الناس و لا يومن بالله و اليوم الاخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه و ابل فتركه صلدا لا يقدررون على شىء مما كسبوا و الله لا يهدى القوم الكافرين (264) و مثل الذين ينفقون امولهم ابتغاء مرضات الله و تثبيتا من انفسهم كمثل جنه بر بوه اصابها و ابل فانت اكلها ضعفين فان لم يصبها و ابل فطل و الله بما تعملون بصير (265) ايود احد كم ان تكون له جنة من نخيل و اعناب تجرى من تحتها الانهر له فيها من كل الثمرات و اصابه الكبر و له ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون (266) يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم و مما اخرجنا لكم من الارض و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون و لستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه و اعلموا ان الله غنى حميد (267)

الشیطن يعدكم الفقر و يامرکم بالفحشاء و الله يعدکم مغفره منه و فضلا و الله وسع عليم (268) يوتی الحکمة من يشاء و من يوت الحکمة فقد اوتی خيرا كثيرا و ما يذكر الا اولوا الالباب (269) و ما انفقتم من نفقه او نذرتم من نذر فان الله يعلمه و ما للظلمين من انصار (270) ان تبدوا الصدقات فنعماً هي و ان تحفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم و الله بما تعملون خبير (271) ليس عليك هدئهم و لكن الله يهدى من يشاء و ما تنفقوا من خير

فلانفسكم و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله و ما تنفقوا من خير يوف اليكم و انتم لا تظلمون (272) للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسئلون الناس الخافا و ما تنفقوا من خير فان الله به عليم (273) الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرا و علانية فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون. (274)

ترجمه آیات

حکایت آنان که اموال خویش را در راه خدا انفاق می کنند حکایت دانه ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه باشد، و خدا برای هر که بخواهد، دو برابر هم می کند، که خدا وسعت بخش و دانا است . (261)

کسانی که اموال خویش را در راه خدا انفاق می کنند و بعد این انفاق خود را بامنت و یا اذیتی همراه نمی کنند پاداش آنان نزد پروردگارشان است ، نه ترسی دارند و نه غمی. (262)

سخن شایسته و پرده پوشی ، از صدقه ای که اذیت در پی دارد بهتر است ، خدا بی نیاز و بردبار است . (263)

ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه خویش را همانند آن کس که مال خویش را با ریا به مردم انفاق می کند، و به خدا و روز جزا ایمان ندارد، بامنت و اذیت باطل نکنید، که حکایت وی حکایت سنگی سفت و صافی است که خاکی روی آن نشسته باشد، و رگباری بر آن باریده ، آن را صاف به جای گذاشته باشد، ریاکاران از آنچه کرده اند ثمری نمی برند، و خدا گروه کافران را هدایت نمی کند. (264)

و حکایت آنان که اموال خود را به طلب رضای خدا و استواری دادن به دلهای خویش انفاق می کنند، عمل شان مانند باغی است بر بالای تپه ای ، که

رگباری به آن رسد، و دو برابر ثمر داده باشد، و اگر رگبار نرسیده به جایش
باران ملایمی رسیده، خدا به آنچه می کنید بینا است. (265)

آیا در میان شما کسی هست که دوست داشته باشد برای او باغی باشد پر از
درختان خرما و انگور و همه گونه میوه در آن باشد، و نهرها در دامنه آن جاری
باشد، سپس پیری برسد، در حالی که فرزندی صغیر دارد، آتشی به باغش
بیفتد، و آن را بسوزاند؟ خدا اینطور آیه های خود را برای شما بیان می کند،
شاید که بی اندیشید. (266)

ای کسانی که ایمان آورده اید، از خوبیهای آنچه بدست آورده اید و آنچه
برایتان از زمین بیرون آورده ایم انفاق کنید، و پست آن را (که خودتان نمی
گیرید مگر با چشم پوشی) برای انفاق منظور نکنید، و بدانید که خدا بی نیاز و
ستوده است. (267)

شیطان به شما وعده تنگدستی می دهد، و به بدکاری و ادا ندادن و خدا را از
جانب خود آمرزش و فزونی به شما وعده می دهد، که خدا وسعت بخش و دانا
است. (268)

فرزانی را به هر که بخواهد می دهد، و هر که حکمت یافت، خیری فراوان
یافت، و به جز خردمندان کسی اندرز نگیرد. (269)

هر خرجی کرده اید به هر نذری ملتزم شده اید خدا از آن آگاه است، و
ستمگران یاورانی ندارند. (270)

اگر صدقه ها را علنی دهید خوب است، و اگر هم پنهانی دهید و به تنگ
دستان بدهید، البته برایتان بهتر است، و گناهانتان را از بین می برد، که خدا از
آنچه می کنید آگاه است. (271)

هدایت کردن با تو نیست ، بلکه خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می کند، هر خواسته ای اتفاق کنی به نفع خود کرده اید، اتفاق جز برای رضای خدا نکنید، هر خیری را که اتفاق کنی (عین همان) به شما می رسد و ستم نمی بینید.(272)

(صدقه از آن) فقرائی است که در راه خدا از کار مانده اند، و نمی توانند سفر کنند، اشخاص بی خبر آنان را بسکه مناعت دارند توانگر می پندارند، تو آنان را با سیمایشان می شناسی ، از مردم به اصرار گدائی نمی کنند، هر متاعی اتفاق می کنی خدا به آن دانا است .(273)

کسانی که اموال خویش را شب و روز نهان و آشکارا اتفاق می کنند پاداششان نزد پروردگارشان است ، نه ترسی دارند و نه غمگین می شوند.(274)

بیان آیات

سیاق این آیات از این جهت که همه در باره اتفاق است ، و مضامین آنها به یکدیگر ارتباط دارد این را می فهماند که همه یک باره نازل شده ، و این آیات مؤمنین را تحریک و تشویق به اتفاق در راه خدا می کند، و نخست برای زیاد شدن و برکت مالی که اتفاق می کنند مثلی می زند، که یک درهم آن هفتصد درهم می شود، و چه بسا که خدا بیشترش هم می کند، و سپس برای اتفاق ریائی و غیر خدائی مثلی می آورد تا بفهماند که چنین اتفاقی برکت و بهره ای ندارد، و در مرحله سوم مسلمانان را از اتفاق با منت و اذیت نهی می کند، زیرا که منت و اذیت اثر آن را خنثی می کند، و اجر عظیمش را حبط نموده و از بین می برد سپس دستور می دهد که از مال پاکیره خود اتفاق کنند، نه اینکه از جهت بخل و تنگ نظری هر مال ناپاک و دور انداختنی را در

راه خدا بدهند، و آنگاه موردی را که باید مال در آن مورد انفاق شود ذکر می کند که عبارت است از فقرائی که در راه خدا از هستی ساقط شده اند، و در آخر اجر عظیمی که این انفاق نزد خدای تعالی دارد بیان می کند.

و سخن کوتاه اینکه: آیات مورد بحث، مردم را دعوت به انفاق می کند و در مرحله اول، جهت این دعوت و غرضی را که در آن است بیان نموده و می فرماید: هدف از این کار باید خدا باشد نه مردم، و در مرحله دوم صورت عمل و کیفیت آن را تبیین کرده که باید منت و اذیت به دنبال نداشته باشد، و در مرحله سوم وضع آن مال را بیان می کند که باید طیب باشد نه خبیث، و در مرحله چهارم مورد آن را که باید فقیری باشد که در راه خدا فقیر شده و در مرحله پنجم اجر عظیمی که در دنیا و آخرت دارد بیان نموده است.

گفتاری پیرامون انفاق

یکی از بزرگترین اموری که اسلام در یکی از دو رکن (حقوق الناس) و (حقوق الله) مورد اهتمام قرار داده و به طرق و انحاء گوناگون، مردم را بدان وادار می سازد، انفاق است پاره ای از انفاقات از قبیل زکات، خمس، کفارات مالی و اقسام فدیة را واجب نموده و پاره ای از صدقات و اموری از قبیل وقف سکنی دادن مادام العمر کسی، وصیت ها، بخشش ها و غیر آن را مستحب نموده است.

تعدیل ثروت ها، کم کردن فاصله طبقاتی، ایجاد برادری بین مسلمین و ... علل و اهداف تاءکید شدید نسبت به انفاق است

و غرضش این بوده که بدینوسیله طبقات پائین را که نمی توانند بدون کمک مالی از ناحیه دیگران حوائج زندگی خود را برآورند - مورد حمایت قرار داده

تا سطح زندگیشان را بالا ببرند، تا افق زندگی طبقات مختلف را به هم نزدیک ساخته و اختلاف میان آنها را از جهت ثروت و نعمات مادی کم کند.

و ازسوی دیگر توانگران و طبقه مرفه جامعه را از تظاهر به ثروت یعنی از تجمل و آرایش مظاهر زندگی، از خانه و لباس و ماشین و غیره نهی فرموده و از مخارجی که در نظر عموم مردم غیر معمولی است و طبقه متوسط جامعه تحمل دیدن آنگونه خرجها را ندارد (تحت عنوان) نهی از اسراف و تبذیر و امثال آن، جلوگیری نموده است.

و غرض از اینها ایجاد یک زندگی متوسطی است که فاصله طبقاتی در آن فاحش و بیش از اندازه نباشد، تا در نتیجه، ناموس وحدت و همبستگی زنده گشته، خواستهای متضاد و کینه های دل و انگیره های دشمنی بمیرند، چون هدف قرآن این است که زندگی بشر را در شؤ و ن مختلفش نظام ببخشد، و طوری تربیتش دهد که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین نماید و بشر در سایه این نظام در معارفی حق و خالی از خرافه زندگی کند، زندگی همه در جامعه ای باشد که جو فضائل اخلاق حاکم بر آن باشد و در نتیجه در عیشی پاک از آنچه خدا ارزانیست داشته استفاده کند، و داده های خدا برایش نعمت باشد، نه عذاب و بلا، و در چنین جوی، نواقص و مصائب مادی را برطرف کند. و چنین چیزی حاصل نمی شود مگر در محیطی پاک که زندگی نوع، در پاکی و خوشی و صفا شبیه به هم باشد، و چنین محیطی هم درست نمی شود مگر به اصلاح حال نوع، به اینکه حوائج زندگی تاءمین گردد، و این نیز بطور کامل حاصل نمی شود مگر به اصلاح جهات مالی و تعدیل ثروت ها، و به کار انداختن اندوخته ها، و راه حصول این مقصود، انفاق افراد - از اندوخته ها و مازاد آنچه با کد یمین و عرق جبین تحصیل کرده اند - می باشد، چون مؤ منین

همه برادر یکدیگرند، و زمین و اموال زمین هم از آن یکی است، و او خدای عزوجل است.

و این خود حقیقتی است که سیره و روش نبوی (که بر صاحب آن سیره برترین تحیت و سلام باد) صحت و استقامت آن را در زمان استقرار حکومت پیغمبر اکرم ﷺ اثبات می کند.

و این همان نظامی است که امیر المؤمنین علیه السلام از انحراف مردم از مجرای آن تاسف خورده و شکوه ها می کرد، و از آن جمله می فرمود: **(وقد اصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه الا ادبارا، ولا الشرف فيه الا اقبالا ولا الشيطان في هلاك الناس الا طمعا، فهذا او ان قويت عدته، و عمت مكيدته و امكنت فريسته، اضرب بطرفك حيث شئت من الناس فهل تبصر الا فقيرا يكابد فقرا، او غنيا بدل نعمه الله كفرا، او بخيلا اتخذ البخل بحق الله وفرا، او متمردا كان باذنه عن سماع المواعظ وقرأ؟).**

گذشت روزگار، درستی نظریه قرآن را کشف کرد، و ثابت نمود همانطور که قرآن فرموده تا طبقه پائین جامعه، از راه امداد و کمک به حد متوسط نزدیک نگردند و طبقه مرفه از زیاده روی و اسراف و تظاهر به جمال جلوگیری نشده، و به آن حد متوسط نزدیک نشوند، بشر روی رستگاری نخواهد دید، آری همه ما تمدن غرب را دیدیم، که چگونه داعیان آن، بشر را به بی بندوباری در لذات مادی و افراط در لذات حیوانی واداشتند و بلکه روشهای جدیدی از لذت گیری و استیفای هوس های نفسانی اختراع نمودند، و در کام گیری خود و اشاعه این تمدن در دیگران، از به کار بردن هیچ نیروئی مضایقه ننمودند، و این باعث شد که ثروتها و لذات خالص زندگی مادی همه به طرف نیرومندان و توانگران سرازیر شده و در دست اکثریت مردم جهان که همان طبقات پائین جامعه ها می باشند چیزی به جز محرومیت نماند، و دیدیم که چگونه طبقه مرفه

نیز به جان هم افتاده و یکدیگر را خوردند تا نماند مگر اندکی ، و سعادت زندگی مادی مخصوص همان اندک گردید، و حق حیات از اکثریت ، که همان توده های مردم هستند سلب شد.

و با در نظر گرفتن اینکه ثروت بی حساب و فقر زیاد آثار سوئی در انسان پدید می آورد، این اختلاف طبقاتی تمامی رذائل اخلاقی را برانگیخت ، و هر طرف را به سوی مقتضای خویش پیش راند، و نتیجه آن این شد که دو طائفه در مقابل یکدیگر صف آرائی کنند و آتش فتنه و نزاع در بین آنان شعله ور شود، توانگر و فقیر محروم و منعم ، واجد و فاقد همدیگر را نابود کنند و جنگه ای بین المللی بپا شود، و زمینه برای کمونیسم فراهم گردد، و در نتیجه حقیقت و فضیلت به کلی از میان بشر رخت بر بندد و دیگر بشر روزگاری خوش نبیند، و آرامش درونی و گوارائی زندگی از نوع بشر سلب شود، این فساد عالم انسانی چیزی است که ما امروزه خود به چشم می بینیم ، و احساس می کنیم که بلاهائی سخت تر و رسوائی هائی بیشتر، آینده نوع بشر را تهدید می کند.

از بین رفتن انفاق و شیوع ربا در بین مردم بزرگترین عامل فساد اجتماعی کنونی در جهان غرب است

و نیز بزرگترین عامل این فساد از طرفی از بین رفتن انفاق ، و از سوی دیگر شیوع ربا است که به زودی به آیات آن خواهیم رسید.

(ان شاء الله) و خواهیم دید که خدای تعالی بعد از آیات مورد بحث در خلال هفت آیه پشت سرهم فطاعت و زشتی آنرا بیان می کند، و می فرماید: رواج آن ، فساد دنیا را به دنبال می آورد، و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن کریم است ، که در ایام نزول قرآن جنینی بود در رحم روزگار، و مادر روزگار این جنین را در عهد ما زائید، و ثمرات تلخش را بما چشانید.

و اگر بخواهید این گفته ما را تصدیق کنید در آیات سوره روم دقت فرمائید
آنجا که خداوند می فرماید: (فاقم وجهك للدين حنيفا - تا جمله يومئذ يصدعون
) .

این آیات نظائری هم در سوره های هود، و یونس ، و اسراء، و انبیاء، و
غیره دارد که در همین مقوله سخن گفته اند، و ان شاء الله به زودی بیانش
خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه : علت تحریک و تشویق شدید و تاءکید بالغی که در
آیات مورد بحث در باره انفاق شده ، اینها بود که از نظر خواننده محترم گذشت
مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة ...

منظور از (سبیل الله)، هر امری است که به رضایت خدای سبحان منتهی
شود، و هر عملی که برای حصول غرضی دینی انجام گیرد، برای اینکه کلمه
(سبیل الله) در آیه شریفه مطلق آمده و قیدی ندارد، هر چند که قبل از این آیه ،
آیاتی قرار دارد که در آن سخن از قتال در راه خدا رفته ، و در آیاتی دیگر نیز
این کلمه مقارن با مساله جهاد آمده ، لیکن صرف این مقارن بودن دلیل نمی
شود بر اینکه بگوئیم منظور از آیه (فی سبیل الله) تنها جهاد در راه خدا است .

معنای (کمثل حبت انبتت) و بررسی امثال قرآنی دیگر نظیر آن

مفسرین گفته اند: جمله (کمثل حبة انبتت) در واقع (کمثل من زرع حبه
انبتت سبع سنابل) است ، چون این درست نیست که گفته شود: (مثل کسانی که
در راه خدا انفاق می کنند مثل حبه و دانه است)، بلکه باید گفت : (مثل کسی
است که دانه ای را بکارد و آن دانه هفت سنبل بدهد...)، زیرا حبه نامبرده مثل
آن مالی است که در راه خدا انفاق شده ، نه مثل اشخاصی که انفاق کرده اند، و
این روشن است .

و لیکن گوا اینکه حرف اینها در جای خود، حرف درستی است ، اما اگر کمی در آیات مشابه آن دقت شود معلوم می شود که حاجتی به این تقدیر نیست ، چون می بینیم بیشتر آیاتی که در قرآن مثلی را ذکر می کند همین وضع را دارد، و این صنعت و این طرز سخن گفتن در قرآن کریم شایع است .

در جائی دیگر نیز فرموده : **(و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بمالا یسمع الا دعاء و نداء).**

با اینکه مثل نامبرده مثل کفار نیست بلکه مثل کسی است که کفار را دعوت می کند و نیز فرموده : **(انما مثل الحیوة الدنیا کماء انزلناه)** با اینکه در آیه شریفه زندگی دنیا به گیاهانی که به وسیله باران می رویند مثل زده شده است .

و نیز فرموده : **(مثل نوره کمشکوه)** در ظاهر آیه نور خدا به مشکات تشبیه شده با اینکه در واقع نور خدا به نور مشکات مثل زده شده نه خود مشکات ، و نیز در آیات بعد از آیه مورد بحث فرموده : **(فمثله کمثل صفوان)** با اینکه در آیه ، بطلان صدقه به وسیله ریا به غباری مثل زده شده که روی سنگی صاف باشد، نه خود سنگ ، و نیز در آیات مورد بحث اشخاصی را که در راه رضای خدا اتفاق می کنند به جنت مثل زده ، می فرماید: **(مثل الذین ینفقون اموالهم ...)** با اینکه جنت مثل آن مالی است که می دهند، نه خود آنان ، و آیاتی دیگر از این قبیل بسیار است .

و این مثالها که در این آیات آورده شده ، از یک جهت مشترکند، و آن این است که در همه آنها به ماده تمثیل که قوام مثل به آن است اکتفا شده ، و به منظور اختصار بقیه اجزای کلام را می اندازد.

توضیحی در مورد امثال و چگونگی تمثیلات قرآن کریم

توضیح اینکه: مثل در حقیقت یک قصه واقعی و یا فرضی است که گوینده از جهاتی آنرا شبیه معنای مورد نظر خود می داند، و لذا در کلام خود ذکرش می کند تا ذهن شنونده از تصور آن، معنای مورد نظر را کاملتر و بهتر تصور کند، نظیر اینکه وقتی می خواهد بگوید: من هیچ چیز ندارم، می گوید: (لا ناقه لی و لا جمل) و یا وقتی به شنونده بگوید: آن وقت که باید کاری کرده باشی نکردی: می گوید: (فی الصیف ضیعت اللبن) و از این قبیل مثلها، اینها قصه هائی است که روزی واقع شده و با ذکر آن به شنونده می فهماند که آن را با مقصود مورد کلام تطبیق نموده تا مطلب مورد کلام را بهتر و روشن تر بفهمد و لذا می گویند مثل ها هیچ وقت تغییر نمی کنند.

و اما مثلهای فرضی و خیالی مانند اینکه وقتی می خواهیم به مخاطب خود بفهمانیم که اتفاق در راه خدا عبارت است از دادن یکی و گرفتن چند برابر آن، می گوئیم: مثل آنچه که در راه خدا اتفاق می کنی، مثل کاشتن دانه ای است که وقتی سبز می شود هفت سنبله و در هر سنبله صد دانه به وجود می آید و این مثل یک مثل فرضی و خیالی است.

و آن معنائی که ما از مثل می خواهیم به ذهن شنونده منتقل کنیم، و آن را معیاری برای ایضاح و سنجیدن وضع مطلب خود می گیریم، یا تمامی قصه ای است که به عنوان مثل می آوریم، نظیر مثلی که در آیه: (و مثل کلمة خبیثة کشجرة خبیثة...) و در آیه: (مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا) آمده است و یا همه آن قصه منظور و مورد نظر نیست، بلکه گوشه ای از آن منظور است، که اصطلاحاً به آن ماده تمثیل گفته می شود، که در این صورت یا همان مقدار را ذکر می کنیم، و یا اگر همه قصه را بیاوریم

صرفاً به منظور تتمیم قصه و ناقص نبودن آن است مانند مثال اخیر، یعنی انفاق و حبه، چون در این مثل ماده تمثیل تنها دانه ای است که هفتصد دانه از آن به وجود می آید و اما کاشتن آن، و روئیدن هفت سنبله از آن دخالتی در تمثیل ندارد و به خاطر تتمیم قصه آمده است.

و در قرآن کریم هر مثلی که تمامی آن ماده تمثیل بوده و با معنای مراد و محل کلام تطبیق می شده، همه آن ذکر شده - که باید هم می شد، برای اینکه همه جزئیاتش مثل است - و هر مثلی که فقط بعضی از قسمت هایش ماده تمثیل بوده، به نقل همان مقدار اکتفا شده، و آن مقدار، در جای تمام قصه به کار رفته، چون غرض گوینده، از همان مقدار از قصه حاصل می شده، علاوه بر اینکه خواننده در اثر دیدن اینکه گوشه ای از یک قصه ذکر شده، و گوشه های دیگرش افتاده و همین قسمت که ذکر شده وافی به غرض هست، و خلاصه می بیند که مطلب مورد نظر به وجهی عین همان قصه است، و به وجهی غیر از آن است، نشاطی پیدا می کند، و دچار آن خستگی و ملالت که معمولاً خواننده هر مقاله یکنواخت به آن دچار می شود، نمی گردد و این خود یکی از موارد لطیف ایجاز به قلب است که قرآن آن را به کار برده است، اما ایجاز است، چون گفتیم: تنها ماده تمثیل را که حبه باشد آورده است، و اما قلب یعنی وارونه گوئی است، برای اینکه باید انفاق را به حبه مثل می زد، ولی انفاق گر را به حبه مثل زده است.

انبئت سبع سنابل، فی کل سنبله مائة حبه

معنای کلمه (سنبل) معروف است، که همان خوشه گندم می باشد بعضی گفته اند: ماده (سنبل) در اصل به معنای (پوشاندن) است، و اگر خوشه گندم را سنبل نامیده اند، به این جهت بوده است که سنبل، دانه های گندم را در غلافهائی که دارد می پوشاند.

و یکی از بی پایه ترین اشکالهایی که به آیه کرده اند این است که : آیه شامل مثالی است که اصلا در خارج وجود ندارد، برای اینکه هیچ خوشه گندمی نداریم که مشتمل بر صد دانه باشد، و دیگر توجه نکرده اند که همانطور که گفتیم : در مثل لازم نیست که مضمونش در خارج تحقق داشته باشد، چون مثلهای تخیلی آنقدر زیاد هست که از حد شمارش بیرون است ، علاوه بر اینکه هر سنبله صد دانه و یا هر خوشه هفتصد دانه گندم در آن باشد چنان نیست که اصلا وجود نیافته باشد.

والله يضاعف لمن يشاء والله واسع علیم

یعنی خدای تعالی برای هر کس که بخواهد بیش از هفتصد دانه گندم هم می دهد، برای اینکه او واسع است و هیچ مانعی نیست که از جود او جلوگیری کرده و فضل و کرمش را محدود سازد، همچنانکه خودش در جای دیگر فرمود: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا، فيضاعفه له اضعافا كثيرة؟) و کثیر را در این آیه مقید به عدد معینی نکرده است .

بعضی از مفسرین در معنای آیه مورد بحث گفته اند: (مضاعفه) به معنای چند برابر است ، و نهایت درجه این چند برابر همان هفتصد برابر است ، نه اینکه اگر خدا بخواهد هفتصد را هم چند برابر می کند ولی این حرف صحیح نیست ، زیرا اگر اینطور می بود قهرا جمله مورد بحث کار تعلیل را می کرد، و معنا چنین می شد: (اتفاق در راه خدا مثل دانه ای است که تا هفتصد دانه بهره دهد، چون خدا برای هر کس بخواهد مضاعف می کند) و در این صورت می بایست جمله نامبرده چنین باشد: (في كل سنبلة مائة حبة فان الله يضاعف...)، همچنانکه در آیه شریفه : (الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه ، والنهار مبصرا، ان الله لذو فضل على الناس) کلمه (ان) آمده است ، و چون در آیه مورد بحث کلمه (فان) نیامده معلوم می شود که جمله نامبرده تعلیل نیست .

فوائد و آثار اجتماعی انفاق به قصد تحصیل رضای خدا

مطلب دیگر اینکه در آیه مورد بحث ، مثلی را که آورده مقی د به آخرت نکرده و بطور مطلق فرموده : (خدا انفاق شما را مضاعف می کند) پس هم شامل دنیا می شود، و هم شامل آخرت ، فهم عقلانی هم این را تاءیید می کند برای اینکه کسی که از دسترنج خود چیزی انفاق می کند هر چند ابتدا ممکن است به قلبش خطور کند که این مال از چنگش رفت ، و دیگر به او بر نمی گردد، لیکن اگر کمی دقت کند خواهد دید که جامعه انسانی به منزله تن واحد و دارای اعضای مختلف است ،

و اعضای آن هر چند اسامی و اشکال مختلف دارند، اما در مجموع ، یک تن را تشکیل می دهند، و در غرض و هدف زندگی متحد هستند، از حیث اثر هم همه مربوط به هم هستند، وقتی یکی از اعضا، نعمتی را از دست می دهد مثلاً فاقد صحت و سلامتی شده و در عمل خود کند می گردد، همین عارضه هر چند که در نظر بدوی ، متوجه یک عضو است ، ولی در حقیقت تمام بدن در عملکرد خود کند و سست می گردد، و به خاطر نرسیدن به اغراض زندگی خسران و ضرر می بیند.

مثلاً چشم و دست آدمی دو عضو از بدن انسان هستند، در ظاهر دو نام غیر مربوط به هم و دو شکل متفاوت ، و دو عملکرد جداگانه دارند، لیکن با کمی دقت می بینیم که این دو عضو کمال ارتباط را با یکدیگر دارند. خلقت ، آدمی را مجهز به چشم کرده تا اشیا را از نظر نور و رنگ و نزدیکی و دوری تشخیص دهد، بعد از تشخیص چشم ، دست آنچه را که تحصیلش برای آدمی واجب است بردارد، و آنچه را که دفعش بر او لازم است از انسان دفع کند.

پس در حقیقت چشم مثل چراغی است که پیش پای دست را روشن می کند، حال اگر دست از کار بیفتد قهرا فوائد و عملکرد دست را باید سایر اعضا جبران کنند، و این باعث می شود که اولاً زحمت و تعبی را که در حال عادی هرگز قابل تحمل نیست، تحمل کند و در ثانی از عملکرد سایر اعضای خود به همان مقدار که صرف جبران عملکرد دست نموده بکاهد، و اما اگر از همان اوائلی که دست دچار حادثه شد از نیروئی اضافی سایر اعضا در اصلاح حال همان دست استفاده کند، و دست را به حال عادی و سلامت برگرداند، حال تمامی اعضا را اصلاح کرده، و صدها و بلکه هزارها برابر آنچه صرف اصلاح دست کرده عایدش می شود.

پس یک فرد از جامعه که عضوی از یک مجموعه است، اگر دچار فقر و احتیاج شد، و ما با انفاق خود وضع او را اصلاح کردیم، هم دل او را از رذائلی که فقر در او ایجاد می کند پاک کرده ایم، و هم چراغ محبت را در دلش ایجاد نموده ایم، و هم زبانش را به گفتن خوبیها به راه انداخته ایم، و هم او را در عملکردش نشاط بخشیده ایم، و این فوائد عاید همه جامعه می شود، چون همه افراد جامعه به هم مربوط هستند، پس انفاق یک نفر، اصلاح حال هزاران نفر از افراد جامعه است، و مخصوصاً اگر این انفاق در رفع حوائج نوعی از قبیل تعلیم و تربیت و امثال آن باشد. این است آثار و فوائد انفاق.

آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد کسب رضای خدا

و وقتی انفاق در راه خدا و به انگیزه تحصیل رضای او باشد، نمو و زیاد شدن آن از لوازم تخلف ناپذیر آن خواهد بود،

چون فوائد انفاق در غیر راه خدا ممکن است تواءم با ضررهائی باشد که (حتما هست) برای اینکه وقتی رضای خدا انگیزه آدمی نباشد لابد انگیزه این هست که من توانگر به فقیر انفاق کنم تا شر او را از خود دفع نمایم، و یا حاجت او را برآورم، تا اعتدالی به حال جامعه ببخشم، و فاصله طبقاتی را کم کنم (و در همه این فرضها بطور غیر مستقیم منافی عاید خود انفاق کننده می شود) و این خود نوعی استخدام و استثمار فقیر به نفع خویش است، که چه بسا در دل فقیر آثار سوء بجای گذارد، و چه بسا این آثار سوء، در دل فقرا متراکم شود و ناآرامی و بلواها به راه بیندازد، اما اگر انفاق تنها برای رضای خدا صورت بگیرد، و انفاق گر بجز خشنودی او هدفی و منظوری نداشته باشد، آن آثار سوء پدید نمی آید، و در نتیجه این عمل خیر محض می شود.

الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله، ثم لا یتبعون ما انفقوا منا ولا اذی ...

کلمه (اتباع) به معنای ملحق شدن و ملحق کردن است، اولی (ملحق شدن) نظیر این آیه که می فرماید: (فاتبعوهم مشرقین) و دومی (ملحق کردن) مانند این آیه: (واتبعناهم فی هذه الدنیا لعنة).

کلمه (من) با تشدید نون به معنی منت نهادن است، و منت آن عملی است از صاحب احسان که احسانش را ناگوار سازد، مثل اینکه به آن شخصی که احسان کرده بگوید: این من بودم که چنین و چنان احسانی به تو کردم، و یا عملی کند که حاکی از همین باشد و اصل در معنای منت بطوریکه گفته شده

قطع کردن است ، و در آیه : (لهم اجر غیر ممنون) بهمین معنا آمده ، و کلمه (اذی) (به معنای ضرر فوری و یا ضرر اندک است ، و کلمه (خوف) به معنای انتظار ضرر است ، و کلمه (حزن) به معنای اندوهی است که بر دل سنگینی کند، چه اندوه از امری که واقع شده ، و چه از آنکه بخواهد واقع شود.

قول معروف و مغفرة خير من صدقة

(قول معروف) آن سخنی است که مردم بر حسب عادت آن را غیر معمولی ندانند، که البته به اختلاف عادات مردم مختلف می شود، و کلمه (مغفرت) در اصل به معنای پوشاندن است ، و (غنی) مقابل حاجت و فقر است ، و (حلم) به معنای سکوت در برابر سخن و یا عمل ناهنجار دیگران است .

رد کردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدی او، از صدقه و انفاق همراه با

منت و آزاربهرتر است

در این آیه شریفه خداوند متعال قول معروف و آمرزیدن و مغفرت (یعنی چشم پوشی از بدی ها که مردم به انسان می کنند) را بر صدقه ای که گوشه و کنایه داشته باشد ترجیح داده ، و این مقابله دلالت دارد بر اینکه مراد از (قول معروف) این است که وقتی می خواهی سائل را رد کنی با زبانی خوش رد کنی ، مثلاً دعایش کنی که خدا حاجتت را برآورد.

البته این در صورتی است که سائل سخنی که باعث ناراحتی تو باشد نگوید، و اگر لفظی خلاف ادب گفت باید چنان رفتار کنی که او خیال کند سخن زشتش را نشنیده ای و آن دعای خیر و این چشم پوشی ات از سخن زشت او، بهتر از آنست که به او صدقه ای بدهی و به دنبالش آزار برسانی ، چون آزار و منت نهادن انفاق گر به این معنی خواهد بود که می خواهد بفهماند آن مالی که انفاق کرده در نظرش بسیار عظیم است ، و از درخواست سائل ناراحت شده است ، و

این دو فکر غلط دو بیماری است که باید انسان با ایمان ، دل خود را از آن پاک کند چون مؤمن باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و خدای سبحان غنی ای است که آنچه نعمت می دهد در نظرش بزرگ نمی نماید، و هر بخششی می کند آن را بزرگ جلوه نمی دهد و نیز خدای سبحان حلیم است ، و در مؤاخذه جفاکاران عجله نمی کند، و در برابر جهالت خشم نمی کند، و بهمین جهتی که گفته شد آیه شریفه ، با دو نام (غنی) و (حلیم) ختم شده است .

یا ایها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم...

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آزار و منت بعد از صدقه اجر آنرا حبط کرده و از بین می برد، و بعضی با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه هر معصیت و یا حداقل هر گناه کبیره باعث از بین رفتن و بی اجر شدن اطاعت های قبل از آن معصیت می شود، و لیکن ما چنین دلالتی در آیه نمی بینیم ، و دلالت آیه تنها در بی اجر شدن صدقه به وسیله خصوص منت و اذیت است ، که گفتار مفصل این بحث در مبحث حبط گذشت .

کالذی ینفق ما له رءاء الناس ، و لا یومن بالله و الیوم الآخر

از آنجائی که خطاب اول آیه فقط شامل مؤمنین بود - چون افراد ریاکار نمی توانند مؤمن باشند، چون به فرموده خدا، منظور اینها از اعمالشان خدا نیست - بهمین جهت خداوند متعال مؤمنین را صریحا از ریا نهی نکرد، و فرمود: (ای مؤمنین ریاکار نباشید) بلکه افرادی را که صدقه می دهند و به دنبالش منت و اذیت می رسانند تشبیه به افراد ریاکار بی ایمان کرد، که صدقاتشان باطل و بی اجراست ، و فرمود: (عمل چنین مؤمنی شبیه به عمل او است)، و فرمود: (مثل آن است) زیرا عمل مؤمن در ابتدا صحیح انجام می شود، ولی بعدا پاره ای عوامل مثل (منت) و (اذیت) آن را باطل می سازد، ولی عمل ریاکار از همان اول باطل است .

ریاکاری در هر عمل مستلزم نداشتن ایمان به خدا و روز جزا در آنعمل

است

اتحاد سیاق فعل هائی که در آیه آمده ، یعنی فعل (ینفق ماله) و فعل (و لا یؤ من) با اینکه ممکن بود بفرماید (ولم یومن - ریاکار ازاول ایمان نیاورده)، دلالت دارد بر اینکه مراد از ایمان نداشتن ریاکار در انفاقش به خدا و روز جزا، ایمان نداشتن او به دعوت پروردگاری است که او را به انفاق می خواند، و ثوابهائی جزیل و عظیم به وی وعده می دهد، چون اگر به دعوت این داعی و به روز قیامت (روزی که پادشاهای اعمال در آن روز ظاهر می شود) ایمان می داشت ، در انفاقش قصد ریا نمی کرد و تنها عمل را برای خاطر خدا می آورد، و علاقمند به ثواب جزیل خدا می شد. پس منظور از اینکه فرمود، ایمان به خدا ندارد این نیست که اصلا به خداوندی خدا قائل نیست .

و از آیه شریفه چنین بر می آید که ریا در هر عملی که آدمی انجام می دهد مستلزم نداشتن ایمان به خدا و به روز جزا در همان عمل است .

فمثله کمثل صفوان علیه تراب ...

ضمیر در کلمه : (فمثله) به کلمه (الذی) در جمله : (الذی ینفق ماله رءاء الناس) بر می گردد، پس مثلی که در آیه زده شده برای کسی است که مال خود را به منظور خودنمائی انفاق می کند، و کلمه (صفوان) و نیز کلمه (صفا) به معنای سنگ صاف و سخت است ، و کلمه (وابل) به معنای باران تند و رگبار طولانی است و ضمیر در جمله (لا یقدرون) نیز به همان (الذی ینفق...) بر می گردد، خواهی گفت : کلمه (الذی) مفرد است ولی ضمیر در جمله (لا یقدرون) جمع است . در پاسخ می گوئیم کلمه (الذی) هر چند که لفظا مفرد است و لیکن

در اینجا در معنای جمع استعمال شده و به معنای همه کسانی است که چنین باشند.

این آیه وجه شباهت ریاکار به سنگ را بیان می کند، معنای وسیعی است که هم در ریاکار هست و هم در آن سنگ ، و آن بی اثر و سست بودن عمل است همچنانکه خاکی که روی سنگ صاف قرار دارد با بارانی اندک از بین رفته و نمی تواند اثری داشته باشد.

و جمله : (**و الله لا يهدي القوم الکافرين**) حکم را نسبت به ریاکار و کافر به وجهی عام بیان می کند، و می فرماید: ریا کننده در ریاکاریش یکی از مصادیق کافر است ، و خدا مردم کافر را هدایت نمی کند، و به همین جهت جمله نامبرده کار تعلیل را می کند.

و خلاصه معنای این مثل آن است که کسی که در انفاق خود مرتکب ریا می شود، در ریا کردنش و در ترتیب ثواب بر انفاقش حال سنگ صافی را دارد که مختصر خاکی روی آن باشد، همینکه بارانی تند بر آن ببارد، همین بارانی که مایه حیات زمین و سرسبزی آن و آراستگی اش به گل و گیاه است ، در این سنگ خاک آلود چنین اثری ندارد، و خاک نامبرده در برابر آن باران دوام نیاورده و بکلی شسته می شود،

تنها سنگی سخت می ماند که نه آبی در آن فرو می رود، و نه گیاهی از آن می روید، پس وابل (باران پشت دار) هر چند از روشن ترین اسباب حیات و نمو است ، و همچنین هر چند خاک هم سبب دیگری برای آن است ، اما وقتی محل این آب و خاک ، سنگ سخت باشد عمل این دو سبب باطل می گردد، بدون اینکه نقصی و قصوری در ناحیه آب و خاک باشد، پس این حال سنگ سخت بود و عینا حال ریاکار نیز چنین است :

برای اینکه وقتی ریاکار در عمل خود خدا را در نظر نمی گیرد، ثوابی بر عملش مترتب نمی شود، هر چند که نفس عمل هیچ نقصی و قصوری ندارد، چون اتفاق سببی است روشن برای ترتیب ثواب، لیکن به خاطر اینکه قلب صاحبش چون سنگ است، استعداد پذیرفتن رحمت و کرامت را ندارد.

و از همین آیه بر می آید که قبول شدن اعمال، احتیاج به نیتی خالص و قصدی به وجه الله دارد. شیعه و سنی هم از رسول خدا ﷺ روایت کرده اند که فرمود: (انما الاعمال بالنیات - معیار در ارزش اعمال تنها نیت ها هستند).

معنای (ابتغاء مرضات الله) و وجوهی که در معنای (تثبیت نفس) ذکر شده و بیان وجه صحیح در معنای آن

و مثل الذین ینفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله و تثبیتا من انفسهم

کلمه: (ابتغاء مرضات) به معنای طلب رضایت است، که برگشتش به تعبیر اراده وجه الله است برای اینکه وجه هر چیزی عبارت است از جهت و سمتی که روبروی تو است، و وجه خدای تعالی نسبت به بنده ای که دستوراتی به وی می دهد، و چیرهایی از او می خواهد عبارت است از رضایت او از عمل وی، و خشنودیش از امتثال او، چون آمر و دستور دهنده، نخست با امر خود روبروی مامور قرار می گیرد، و آنگاه که اوامر او را بجا آورد با خشنودی و رضایت از او استقبال می کند.

پس مرضات خدا از بنده مکلفی که به تکلیف عمل کرده همان وجه و روی خدا به طرف او است، در نتیجه ابتغای مرضات او و یا ساده ترش به دست آوردن خشنودی او در حقیقت خواستن وجه او است.

و اما در معنای اینکه فرمود: (و تثبیتا من انفسهم) نظریه هائی داده شده، بعضی گفته اند: تثبیت به معنای تصدیق و یقین است، با چنین حالتی اتفاق می

کنند، بعضی دیگر گفته اند: تثبیت که به معنای استوار کردن است در اینجا به معنای تثبیت است، یعنی داشتن بصیرت، و معنای جمله این است که (مال خود را با بصیرت اتفاق می کنند) (بر خلاف بسیاری از افراد) می دانند پول را در کجا خرج کنند، بعضی دیگر گفته اند: منظور این است که تأمل و دقت می کنند، اگر دیدند نیتشان خالص برای خدا است،

اتفاق می کنند، و اگر دیدند چیزی از ریا هم با خدا در دلشان آمیخته شده، و خلاصه، هم خدا را در نظر دارد و هم ریا را، از اتفاق خودداری می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: تثبیت به این معنا است که نفس آدمی خود را برای اطاعت خدا آماده کند، و بعضی گفته اند: به معنای آنست که آدمی نفس خویش را در منازل ایمان جای دهد، یعنی نفس را به بذل مال در راه خدا عادت دهد، و خواننده عزیز توجه دارد که هیچیک از این معانی (جز به زحمت) با مطالب قبل آیه تطبیق نمی کند، (از توجیهی که ما می کنیم این عدم انطباق کاملاً روشن می شود) که آن توجیه عبارت است از: و خدا داناتر است: خدای سبحان اتفاق در راه خدا را بطور مطلق مدح کرد، (و فرمود: به دانه ای می ماند که چنین و چنان شود) سپس بنایش بر این شد که دو قسم اتفاق را که نمی پسندد و ثوابی بر آن مترتب نمی شود استثنا کند، یکی اتفاق ریائی که از همان اول باطل انجام می شود و یکی هم اتفاقی که بعد از انجام آن، به وسیله منت و اذیت اجرش باطل می گردد و بطلان این دو قسم اتفاق به خاطر همین است که برای خدا و در طلب رضای او انجام نشده و یا اگر شده نفس نتوانسته نیت خود را محکم نگه دارد، در این آیه می خواهد حال عده خاصی از اتفاق گران را بیان کند، که در حقیقت طائفه سوم هستند و اینان کسانی هستند که نخست برای خاطر خدا اتفاق می کنند و سپس زمام نفس را در دست می گیرند و نمی گذارند آن نیت

پاک و مؤثرشان دستخوش ناپاکی ها گردد و از تاءثر ساقط شود و منت و اذیت و هر منافی دیگر، آن را تباه سازد.

پس روشن شد که مراد از (ابتغاء مرضات الله) این است که انفاق گر منظورش و قصدش خودنمائی و یا هر قصدی دیگر (که نیت را غیر خالص می کند) نبوده باشد، و منظور از (تثبیتا من انفسهم) این است که آدمی زمام نفس را در دست داشته باشد، تا بتواند نیت خالصی را که داشته نگه بدارد، و این تثبیت هم از ناحیه نفس است، و هم واقع بر نفس، ساده تر بگویم نفس هم فاعل تثبیت است، و هم مفعول آن، پس کلمه (تثبیتا) از نظر ترکیب، نحوی تمیز است، و حرف (من) نشویه (ابتدائیه) است، و (انفسهم) در معنا فاعل تثبیت است، و آن نفسی که مفعول قرار گرفته در تقدیر است، و تقدیر کلام (تثبیتا من انفسهم لانفسهم - نفسشان زمام نفس را در دست بگیرد) ممکن هم هست که کلمه (تثبیتا) را مفعول مطلق برای فعلی بگیریم که از ماده خودش باشد، آن وقت تقدیر چنین می شود (یثبتون انفسهم لانفسهم تثبیتا).

کمثل جنه بریوة اصابها وابل ...

تشبیه و تمثیل انفاق خالص و انفاق تواءم با من و اذی

اصل در ماده (راء - باء - واو) این است که به معنای (زیادی) استعمال شود، و کلمه (ربوه) به کسر و فتح و ضم (راء) هر سه به معنای زمین خوبی است که گیاه در آن بسیار می شود و نمو می کند، و کلمه (اکل) با ضمه همزه و کاف به معنای خورده شده از هر چیز است، که واحدش (اکله) بر وزن لقمه است، و کلمه (طل) به معنای باران است و فرقتش با کلمه (مطر) این است که مطر به معنای باران معمولی است، و طل به معنای بارانی خفیف تر از حد معمول و کم اثرتر از آن است.

و غرض از این مثل این است که بفهماند انفاقی که صرفاً لوجه الله و بخاطر خدا است هرگز بی اثر نمی ماند، و بطور قطع روزی حسن اثرش نمودار می شود، برای اینکه مورد عنایت الهیه است، و از آنجا که جنبه خدائی دارد و متصل به خدا است (مانند خود خدا) باقی و محفوظ است، هر چند که این عنایت بر حسب اختلاف درجات خلوص مختلف می شود، و در نتیجه وزن و ارزش اعمال هم به همان جهت مختلف می گردد، همچنانکه باغی که در زمین حاصل خیز ایجاد شده، وقتی باران می آید بلادرنگ خوردنی هایش را به وجهی بهتر تحویل می دهد، هر چند که این تحویل دانش و این خوردنیهایش بخاطر اختلاف باران (که یکی مطر است و دیگری طل)، از نظر خوبی درجاتی پیدا می کند.

و بخاطر وجود همین اختلاف بود که این دنباله را به گفتار خود اضافه نمود، که (و الله بما تعملون بصیر) یعنی خدا به آنچه می کنید بینا است، و مساله پاداش دادن به اعمال برایش مشتبه و درهم و برهم نمی شود، ثواب این را با آن دیگر و ثواب دیگری را به این نمی دهد.

ایود احدکم ان تکون له جنه من نخیل و اعناب ...

کلمه (ود) که مصدر (یود) است به معنای حب و دوست داشتن است، البته حب تواءم با آرزو، و کلمه (جنت) به معنای درختانی بسیار و درهم رفته است، که در فارسی و عربی آنرا بستان گویند، و اگر بستان را جنت خوانده اند به این مناسبت بوده است که این کلمه در اصل به معنای پوشاندن است، و چنین درختانی زمین را از نور خورشید می پوشانند (همچنانکه به سپر نیز جنه (به ضم جیم) گفته می شود زیرا سپر نیز بدن یک سرباز را از آلت جنگی دشمن می پوشاند)، و به این جهت صحیح است گفته شود: (نهرها از زیر آن جاری است)، و اگر کلمه نامبرده به معنای زمینی بود که درخت داشته باشد، این

عبارت صحیح نبود، چون نهر باغ از زیر زمین باغ جاری نیست، در نتیجه خلاف مقصود را می‌رسانید، و به همین جهت خدای تعالی در آیه قبلی که انفاق را به جنتی در ربوه (زمین آباد) مثل می‌زد در جای دیگر درباره ربوه فرمود: (ذات قرار و معین) فرمود: (آب معین در آن زمین است) و نفرمود (در زیر آن جاری است)،

ولی وقتی سخن از زمین ندارد بلکه از جنات سخن می‌گوید که بسیار هم در قرآن تکرار شده، می‌فرماید: نهرها از زیر آن جاری است، یعنی از زیر آن درختان، پس جنت به معنای درختان بسیار است.

و کلمه (من) در جمله (من نخیل و اعناب)، برای تبیین است، البته تبیینی تواند با غلبه نه کلیت، خلاصه می‌خواهد بفرماید: غالب درختان باغ انگور، انگور است، و غالب درختان نخلستان، نخل است، نه اینکه غیر از آن هیچ درختی دیگر ندارد، چون معمولاً هر باغی که از یک نوع میوه بیشتر دارد نام آن میوه را بر آن باغ می‌گذارند، مثلاً (بادامستان)، (تاکستان)، (نخلستان) و... هر چند که میوه‌های گوناگون دیگر نیز در آن باشد، پس اگر دنبال جمله مورد بحث فرموده: **(له فیها من کل الثمرات)**، منافاتی با آن ندارد.

کلمه (کبر) به معنای پیری و سالخوردگی است، و کلمه (ذریة) به معنای اولاد است، و کلمه (ضعفا) جمع ضعیف است، خدای تعالی در این مثل بین سالخوردگی و داشتن فرزندان ضعیف جمع کرده، - با اینکه معمولاً سالخوردگان فرزندان بزرگسالند - و این به آن جهت بوده که شدت احتیاج به باغ نامبرده را افاده کند، و بفهماند که چنین پیرمردی غیر از آن باغ هیچ ممر معیشتی و وسیله دیگری برای حفظ سعادت خود و فرزندان ندارد، چون اگر او را مردی جوان و نیرومند فرض می‌کرد، آن شدت احتیاج به باغ را نمی‌

رساند، برای اینکه اگر باغ جوان نیرومند سوخت ، می تواند به قوت بازویش تکیه کند، و نیز اگر سالخورده ای را بدون فرزند صغیر فرض می کرد باز آن شدت حاجت به باغ افاده نمی شد، چون چنین پیرمردی خرج زیاد ندارد، و تهی دستی او به ناگواری تهی دستی پیر بچه دار نیست ، چون اگر باغ چنین کسی خشک شود فکر می کند چند صبحی بیش زنده نیست و لذا خیلی ناراحت نمی شود.

و همچنین اگر در این مثل پیرمردی را مثل می زد که هر چند سالخورده است اما فرزندان نیرومند دارد، باز آن شدت حاجت به باغ ادا نشده بود، برای اینکه اگر باغ چنین پیرمردی بسوزد، با خود می گوید: سر فرزندان رشیدم سلامت ، کار می کنند و خرج زندگی ام را در می آورند، چه حاجت به باغ دارند، اما اگر هر دو جهت یعنی : زیادی سن و داشتن فرزندان خردسال در کسی جمع شود و باغش که تنها ممر زندگی او است از بین برود، او بسیار ناراحت می شود،

زیرا نه می تواند نیروی جوانی خود را باز گرداند، و دوباره چنان باغی به عمل بیاورد، و نه کودکان خردسالش چنین نیروئی دارند، و نه بعد از آتش گرفتن باغ امید برگشتن سبزی و خرمی آن را می تواند داشته باشد.

این مثلی است که خدای تعالی آن را برای کسانی زده که مال خود را در راه خدا انفاق می کنند، ولی با منت نهادن و اذیت کردن پاداش عمل خود را ضایع می نمایند و دیگر راهی به بازگرداندن آن عمل باطل شده به عمل صحیح را ندارند، و انطباق مثل با ممثل بسیار روشن است ، برای اینکه اینگونه رفتارها که اعمال آدمی را باطل می سازد بی جهت و بی منشا نیست ، کسانی اینطور اجر خود را ضایع می کنند که در دل دچار بیماری های اخلاقی از قبیل (مال

دوستی)، (جاه دوستی)، (تکبر) (عجب)، (خودپسندی)، (بخل شدید) و... هستند، بیماری هائی که نمی گذارد آدمی مالک نفس خود باشد، و مجالی برای تفکر و سنجش عمل خویش و تشخیص عمل نافع و مضر را بدهد، و اگر مجال می داد و آدمی تفکر می کرد هرگز به چنین اشتباه و خبطی مرتکب نمی شد.

یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم

کلمه (تیمم) هم به معنای (قصد) است، و هم معنای (اقدام عمدی)، و کلمه (خبیث) ضد کلمه (طیب) را معنا می دهد، آن به معنای ناپاک، و این به معنای پاک است، و کلمه (منه) متعلق به کلمه خبیث است، و جمله: (تتفقون)، حالی است از فاعل (تیمموا)، و جمله: (لستم باخذیه) حالی است از فاعل (تتفقون) و عاملش همان فعل است، و جمله: (ان تغمضوا فیه) به خاطر کلمه (ان) مبدل به مصدر می شود، و لام بطوریکه گفته شده در تقدیر است، و تقدیر کلام (الا لاغماضکم فیه) است، ممکن هم هست حرف (باء) را در تقدیر گرفت و گفت: تقدیر کلام (الا بمصاحبه الاغماض) است.

کیفیت مالی که باید انفاق بشود

و معنای آیه روشن است، نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که خدای تعالی در این آیه کیفیت مالی را که انفاق می شود بیان نموده و می فرماید: باید از اموال طیب باشد، نه خبیث، یعنی مالی باشد که فقیر به رغبت آن را بگیرد نه به کراهت و اغماض، برای اینکه کسی که نخواهد با بذل مال طیب، خویشتن را به صفت بخشنده متصف سازد، و بخواهد مال خبیث خود را از سر باز کند، و زندگی خود را از چنین آلودگیها رها سازد، چنین کسی دوستدار کار نیک نمی شود، و چنین انفاقی نفس او را به کمالی نمی رساند، و بهمین جهت است که می بینیم آیه شریفه با جمله: (واعلموا ان الله غنی حمید)

شروع شده است چون این جمله به ما می فهماند که باید در انفاق خود بی نیازی و حمد خدای را در نظر بگیریم ، که خدا در عین اینکه احتیاجی به انفاق ما ندارد، مع ذلک انفاق طیب ما را می ستاید،
پس از مال طیب خود انفاق کنید. و نیز ممکن است جمله را چنین معنا کنیم :
که چون خدا غنی و محمود است نباید با او طوری سودا کرد که لایق به جلال او (جل جلاله) نبوده باشد.

ترس از فقر بر اثر انفاق اعمال طیب و دلپسند، وسوسه شیطانی است

الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء

در این آیه بر این معنا احتجاج شده که انتخاب مال خبیث برای انفاق ، خیری برای انفاق گر ندارد، به خلاف انتخاب مال طیب که خیر انفاق گران در آن است .

پس اینکه در آیه قبل مؤمنین را نهی کرد از این که مال خبیث را برای این کار انتخاب کنند مصلحت خود آنان را در نظر گرفته ، همچنانکه در منهی عنه فساد ایشان است ، و در خودداری از انفاق مال طیب هیچ انگیره ای ندارند جز این فکر که مضایقه در انفاق او چنین مالی را، مؤثر در بقا و قوام مال و ثروت است ، این طرز فکر باعث می شود که دلها از اقدام به چنین انفاقی دریغ کنند، به خلاف مال خبیث که چون قیمتی ندارد و انفاقش چیزی از ثروت آنان کم نمی کند لذا از انفاقش مضایقه نمی کنند، و این یکی از وساوس شیطان است ، شیطانی که دوستان خود را از فقر می ترساند، با اینکه بذل و دادن انفاق در راه خدا و به دست آوردن خشنودی او عینا مانند بذل مال در یک معامله است ، که به قول معروف : (هر چه پول بدهی آش می خوری)، مالی را هم که انسان در

راه خدا می دهد در برابر آن ، رضای خدا را می خرد، پس هم عوض دارد و هم بهره ، که بیانش گذشت .

علاوه بر اینکه آن کسی که (یعنی و یقنی - آدمی را بی نیاز می کند و فقیر می سازد) خدای سبحان است ، نه مال ، همچنانکه قرآن کریم فرمود: **(و انه هو اغنی و اقنی)**.

و سخن کوتاه اینکه : خودداری مردم از انفاق مال طیب از آنجا که منشا آن ترس از فقر است و این ترس خطاست ، لذا با جمله : **(الشيطان يعدكم الفقر)**، خطا بودن آن را تنبیه کرد، چیزی که هست در این جمله سبب را جای مسبب بکار برد، تا بفهماند که این خوف ، خوفی است مضر، برای اینکه شیطان آن را در دل می اندازد، و شیطان جز به باطل و گمراهی امر نمی کند، حال یا این است که ابتدا و بدون واسطه امر می کند، و یا با وسائلی که به نظر می رسد حق است ، ولی وقتی تحقیق می کنی در آخر می بینی که از یک انگیره باطل و شیطانی سر درآورد.

خودداری از انفاق مال طیب باعث کفر به خدا، اتلاف نفوس، هتک
اعتراض، رواج جنایت و فحشا است

و چون ممکن بود کسی توهم کند که ترس نامبرده ترسی است بجا، هر چند
از ناحیه شیطان باشد،

لذا برای دفع این توهم بعد از جمله: (الشيطان يعدكم الفقر) دو جمله را
اضافه کرد، اول اینکه فرمود: (و يامرکم بالفحشاء)، یعنی هرگز از شیطان توقع
نداشته باشید که شما را به عملی درست بخواند چرا که او جز به فحشا نمی
خواند، پس خودداری از انفاق مال طیب به انگیزه ترس از فقر هرگز عملی بجا
نیست، زیرا این خودداری در نفوس شما ملکه امساک و بخل را رسوخ می
دهد، و به تدریج شما را بخیل می سازد، در نتیجه کارتان به جائی می رسد که
اوامر و فرامین الهی مربوط به واجبات مالی را به آسانی رد کنید، و این کفر به
خدای عظیم است، و هم باعث می شود که مستمندان را در مهلکه فقر و بی
چیزی بیفکنید، و از این راه نفوسی تلف و آبروهائی هتک گردد، و بازار جنایت
و فحشا رواج یابد، همچنانکه در جای دیگر قرآن آمده: (و منهم من عاهد الله
لئن آتینا من فضله لنصدقن، ولنكونن من الصالحین، فلما اتیهم من فضله بخلوا
به، و تولوا و هم معرضون، فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه، بما اخلفوا
الله ما وعدوه، و بما کانوا یکذبون - تا آنجا که می فرماید: الذین یلمزون
المطوعین من المؤمنین فی الصدقات، و الذین لا یجدون الا جهدهم فیسخرون
منهم، سخر الله منهم، و لهم عذاب الیم).

جمله دومی که اضافه فرمود این است که فرمود: (والله يعدکم مغفرة منه و
فضلا و الله واسع علیم)، در این جمله و در موارد دیگری که ذیلا از نظر
خواننده می گذرد، خدای تعالی این نکته را بیان نموده که در این مورد حق

است و باطلی ، و شق سوم ندارد، و حق همان طریق مستقیم است که از ناحیه
خدای سبحان است ، و باطل از ناحیه شیطان است .

آن موارد عبارتند از:

(فما ذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق به جز ضلالت چه چیز می تواند
باشد.)

(قل الله يهدي للحق - بگو تنها خدا است که به سوی حق هدایت می کند).
(انه عدو مضل مبين - شیطان دشمنی است گمراه گر آشکار).

خلاصه گفتار در تذکراتی که خداوند در آیه مورد بحث می دهد

همه این آیات در مکه نازل شده ، و خلاصه گفتار اینکه خدای تعالی در آیه
مورد بحث تذکر می دهد: این خاطره که از ناحیه خوف به ذهن شما خطوط می
کند ضلالتی است از فکر، برای اینکه مغفرت پروردگار و آن زیادت که خدا در
آیات قبلی ذکر کرد هر دو پاداش بذل از اموال طیب است ، و مال خبیث چنین
پاداشی ندارد.

بنابر این جمله : (و الله يعدكم ...) نظیر جمله : (الشیطان يعدكم ...) از
قبیل وضع سبب در جای مسبب است ، و در این دو جمله میان وعده خدای
واسع و علیم (سبحانه)، و وعده شیطان مقابله افتاده ، تا انفاق گران در امر دو
وعده نظر کنند، و از آن دو آنچه را صالح تر و نافع تر تشخیص دادند برگزینند.
پس حاصل حجتی که در آیه شریفه اقامه شده این شد: که اختیار خبیث بر
طیب به خاطر ترس از فقر و بی خبری از منافع این انفاق است ، اما ترس از
فقر، القائی شیطانی است ، او این ترس را به دل ها می اندازد، و هیچ منظوری به
جز گمراهی و به فحشا کشاندن شما ندارد، پس نباید از او پیروی کنید.

و اما منافع این اتفاق که در آیات قبل گفتیم زیادت مال و آمرزش گناهان است ، یک نتیجه گیری موهوم نیست بلکه نتیجه ای است که ترتب آن بر اتفاق را خدا وعده داده و وعده او حق است و او واسع است ، یعنی در امکان او هست که آنچه وعده داده ، عطا کند، و او علیم است ، یعنی هیچ چیزی و هیچ حالی از هیچ چیزی بر او پوشیده نیست ، پس هر وعده ای که می دهد از روی علم است .

یوتی الحکمه من یشاء

معنای (حکمت)

کلمه (ایتاء) که مصدر (یوتی) است به معنای عطا کردن است ، و کلمه (حکمت) به کسره (حاء) بر وزن (فعلة) است ، که وزنی است مخصوص افاده نوع ، یعنی دلالت بر نوع معنایی می کند که در این قالب در آمده پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است ، آن چنانکه هیچ رخنه و یا سستی در آن نباشد، و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می شود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد.

و این جمله دلالت دارد بر اینکه بیانی که خدا در آن بیان حال اتفاق و وضع همه علل و اسباب آن را و آثار صالح آن در زندگی حقیقی بشر را شرح داده ، خود یکی از مصادیق حکمت است .

پس حکمت عبارت است از قضایای حقه ای که مطابق با واقع باشد، یعنی به نحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلاً معارف حقه الهیه درباره مبدء و معاد باشد، و یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است معارفی باشد

که باز با سعادت انسان سروکار داشته باشد، مانند حقائق فطری که اساس تشریعات دینی را تشکیل می دهد.

و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا

نکاتی در باره آیه (و من یوت الحکمه ...)

معنای جمله ، روشن است نکته ای که باید تذکر داد این است که نام دهنده حکمت را نبرده و این دو جهت دارد:

یکی اینکه جمله قبلی که می فرمود: (خدا حکمت را به هر کس که بخواهد می دهد) دلالت می کند براینکه در جمله مورد بحث ، (دهنده حکمت) خدا است .

جهت دوم این بود که بفهماند حکمت به خودی خود منشا خیر بسیار است ، هر کس آن را داشته باشد (خیری بسیار) دارد، و این خیر بسیار از این جهت نیست که حکمت منسوب به خدا است ، و خدا آن را عطا کرده ، چون صرف انتساب آن به خدا باعث خیر کثیر نمی شود، همچنانکه خدا مال را می دهد ولی دادن خدا باعث نمی شود که مال ، همه جا مایه سعادت باشد، چون به قارون هم مال داد، و فرمود: (و آتیناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبه اولی القوة) تا آخر آیات این داستان .

نکته دیگر اینکه فرمود: (حکمت خیر کثیر است) با اینکه جا داشت به خاطر ارتفاع شائن و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد (حکمت خیر است) و این به آن جهت بود که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خدا و توفیق او است ، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است ، در مثل فارسی هم می گویند (شاهنامه آخرش خوش است)، چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.

و ما یذکر الا اولوا الالباب

کلمه (الباب) جمع (لب) است، (ولب) در انسان ها به معنای عقل است، چون عقل در آدمی مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن، و لذا در قرآن (لب) به همین معنا استعمال شده، و گویا کلمه عقل به آن معنائی که امروز معروف شده یکی از اسماء مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا رابه خود گرفته، و بهمین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده، و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است، مانند (یعقلون). کلمه (تذکر) که مصدر (یذکر) است به معنای منتقل شدن از نتیجه به مقدمات نتیجه، و یا منتقل شدن از مقدمات به نتیجه است، و آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه به دست آوردن حکمت متوقف بر تذکراست، و تذکر هم متوقف بر عقل است، پس کسی که عقل ندارد حکمت ندارد، و مادر گذشته آنجا که سخن در ادراکهای که در قرآن آمده داشتیم، درباره عقل چیرهای گفتیم.

و ما انفقتم من نفقه او نذرتم من نذر فان الله یعلمه

یعنی آنچه شما از مال خدا و به دعوت او انفاق می کنید و یا چیرهای انفاق می کنید که خدا بر شما واجب نکرده بلکه خودتان به وسیله نذر بر خود واجب کرده اید و در راه خدا می دهید خدا به آن آگاه است و هر کس را که اطاعتش کند پاداش می دهد و کسی که ستم کند مؤ اخذه می فرماید: پس در جمله: (فان الله یعلمه)، اشاره ای هم به تهدید هست که جمله: (و ما للظالمین من انصار) آن را تاءکید می کند.

چند نکته که جمله (و ما للظالمین من انصار) بر آنها دلالت دارد

و همین جمله به چند نکته دلالت دارد، اول اینکه مراد از ظلم در خصوص این آیه، ظلم به فقرا و خودداری از انفاق بر آنان و حبس حقوق ایشان است،

نه مطلق معصیت ، برای اینکه مطلق معصیت انصار دارد، و می توان با کفاره آنها را از نامه عمل محو کرد، و یا به وسیله شفیعان که یکی از آنها (توبه) است و یکی دیگر (اجتناب از کبائر) است و یکی دیگر (شفیعان روز محشر) می باشند، از خطر کیفر آنان رهائی یافت ، البته همه این انصار در ظلمهائی است که تنها جنبه حق الله دارند، نه حق الناس ، آیه شریفه : **(لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا)** که در آخرش دارد: **(وانیبوا الی ربکم)** راجع به یکی از انصار ظالمین است ، که همان توبه و انابه باشد، و آیه : **(ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم)** اجتناب از گناهان کبیره را یکی از انصار معرفی نموده و می فرماید: (اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید ما این اجتنابتان را کفاره گناهانتان قرار می دهیم).

و آیه : **(ولا یشفعون الا لمن ارتضى)** سخن از شفیعان قیامت دارد، و از اینجا معلوم می شود که اگر یاور ستمکاران به خود را به صیغه جمع (انصار) آورد، برای این بود که گفتیم : منظور از (ظلم) مطلق معصیت است ، که افرادی گوناگون دارد.

ترک انفاق از گناهان کبیره است و چون حق الناس است کفاره و توبه پذیر نیست

نکته دومی که جمله : **(وما للظالمین من انصار)** بر آن دلالت دارد این است که ظلم مورد بحث در آیه ، یعنی ترک انفاق ، کفاره نمی پذیرد، پس معلوم می شود ترک انفاق از گناهان کبیره است ، چون اگر از گناهان صغیره بود کفاره می پذیرفت ، و نیز توبه هم نمی پذیرد، چون حق الناس است ، و موید این معنا روایاتی است که فرموده : توبه در حقوق الناس قبول نیست ، مگر آنکه حق را به مستحق برگردانند، و نیز شفاعت در قیامت هم شامل آن نمی شود، به دلیل

اینکه در جای دیگر فرمود: (الا اصحاب الیمین فی جنات یتساعلون ، عن المجرمین ، ما سلککم فی سقر؟ قالوا لم نک من المصلین ، و لم نک نطعم المسکین ... فما تنفعهم شفاعه الشافعیین).

نکته سوم اینکه : این ظلم در هر کس یافت شود یعنی هر کس نافرمانی خدا را بکند و حق فقرا را ندهد چنین کسی مورد رضایت خدا و مصداق (الا لمن ارتضی) نخواهد بود، چون در بحث شفاعت گفتیم کسی که خدا دین او را نپسندد، در قیامت شفاعت نمی کند، از اینجا پاسخ این که چرا فرمود: (ابتغاء مرضاة الله) و نفرمود: (ابتغاء وجه الله) روشن می شود.

نکته چهارم اینکه : امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرائی باشند و احتیاج به کمک داشته باشند از گناهان کبیره مهلک تر است ، و خدای تعالی بعضی از اقسام این خودداری را شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است ، مانند امتناع از دادن زکات ، و فرموده : (وویل للمشرکین ، الذین لایوتون الزکوة ، و هم بالآخرة هم کافرون). دلیل بر اینکه منظور از این مشرکین مسلمانانی هستند که زکات نمی دادند، و یا به عبارت دیگر صدقه نمی دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده ، و زکات به معنای اسلامیش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود.

ان تبدوا الصدقات فنعمای هی ...

کلمه (ابداء) که مصدر (تبدوا) است ، به معنای اظهار است ، و کلمه صدقات جمع صدقه است ، و چون قیدی در آن نیامده به معنای مطلق انفاقهائی است که در راه خدا بشود (چه واجب و چه مستحب) و چه بسا بعضی گفته باشند که اصل در معنای این کلمه (انفاق مستحب) است .

آثار و نتایج انفاق علنی و مزیت و فضیلت انفاق پنهانی

خدای سبحان در این آیه دو قسم تردید آورده ، یکی صدقه آشکار و دیگری پنهان ، و هر دو را ستوده است ، برای اینکه هر کدام از آن دو آثاری صالح دارند، اما صدقه آشکارا که خود تشویق و دعوت عملی مردم است به کار نیک ، و نیز مایه دلگرمی فقرا و مساکین است ، که می بینند در جامعه مردمی رحم دل هستند که به حال آنان ترحم می کنند، و در جامعه اموالی برای آنان و رفع حوائجشان قرار می دهند تا برای روز قیامتشان که روز گرفتاری است ذخیره ای باشد، و این باعث می شود که روحیه یاس و نومیدی از صفحه دلهاشان زدوده شود، و در کار خود دارای نشاط گردند، و احساس کنند که وحدت عمل و کسب بین آنان و اغنیا وجود دارد، اگر سرمایه دار کاسبی می کند تنها برای خودش نیست ، و این خود آثار نیک بسیاری دارد.

و اما حسن صدقه پنهانی این است که در خفا آدمی از ریا و منت و اذیت دورتر است ، چون فقیر را نمی شناسد، تا به او منت گذارد، و یا اذیت کند، فائده دیگرش اینست که در صدقه پنهانی آبروی فقیر محفوظ می ماند، و احساس ذلت و خفت نمی کند، و حیثیتش در جامعه محفوظ می ماند، پس می توان گفت که : صدقه علنی نتیجه های بیشتری دارد، و صدقه پنهانی خالص تر و پاک تر انجام می شود.

و چون بنای دین بر اخلاص است ، بنابر این عمل هر قدر به اخلاص نزدیک تر باشد به فضیلت نیز نزدیکتر است ، و بهمین جهت خدای سبحان صدقه سری را بر صدقه علنی ترجیح داده و می فرماید: **(و ان تحفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم)**، چون کلمه (خیر) به معنای بهتر است ، و خدا به اعمال

بندگانش با خبر است ، و در تشخیص عمل خیر از غیر آن اشتباه نمی کند، (و الله بما تعملون خبیر).

خداوند خاطر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تسلی می دهد

لیس عليك هدیهم ولكن الله یهدی من یشاء

در این جمله روی سخن از مؤمنین گردانده شد و پیامبر ﷺ مخاطب قرار گرفته که ای پیامبر هدایت آنان به عهده تو نیست ، این خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می کند، گوئی رسول خدا ﷺ وقتی اختلاف مسلمانان در خصوص مساله انفاق را دیده و ملاحظه کرده است که بعضی انفاق را با خلوص انجام می دهند و بعضی دیگر بعد از انفاق منت و اذیت روا می دارند و گروهی دیگر اصلا از انفاق کردن مال پاکیره خودداری می ورزند،

در دل شریف خود احساس ناراحتی و اندوه می نمودند و لذا خدای تعالی در این آیه ، خاطر شریف او را تسلی داده و می فرماید: مساله اختلاف مراحل ایمان که در این مردم می بینی که یکی اصلا ندارد و دیگری اگر دارد نیستش خالص نیست و گروه سوم هم انفاق دارد و هم نیتش خالص است همه مربوط و مستند به خدای تعالی است ، او است که هر کس را بخواهد به هر درجه از ایمان که صلاح بداند هدایت می فرماید، و بعضی را به کلی محروم می سازد، نه ایجاد ایمان در دلها به عهده تو است ، و نه حفظ آن ، تا هر وقت ببینی که پاره ای از مردم محفوظ مانده ، و در بعضی ضعیف شده و اندوهناک شوی ، و وقتی خدای تعالی در آخر این گفتار ایشان را تهدید می کند و با خشونت سخن می گوید، دچار شفقت یعنی اندوهی تواءم با ترس شوی .

شاهد بر این معنا که ما از آیه استفاده کردیم جمله (هدیهم) است ، که مصدري است اضافه شده بر ضمیری که به مردم بر می گردد، چون ظاهر این

تعبیر این است که ایمان تا حدی در مردم تحقق یافته و می فهماند که این مقدار هدایت که در امت خود موجود می بینی از تو نیست ، و آنچه هم که تحقق نیافته می بینی باز تو مسؤ و لش نیستی ، شاهد دیگر اینکه جمله مورد بحث تسلیت خاطر آن جناب است این است که هر جا در قرآن در مساله ایمان استنادش به رسول خدا ﷺ را نفی می کند، همه به منظور دلخوش ساختن آن جناب است

بنابراین جمله مورد بحث یعنی جمله : **(لیس علیک هدیهم و لکن الله یهدی من یشاء)** جمله ای است معترضه ، که صرفا به منظور دلخوشی آن جناب در وسط کلام آمده است و خطابی را که قبلا به مؤ منین داشت قطع نمود، و جمله مورد بحث را خطاب به آن جناب کرد، آنگاه دوباره خطاب به مؤ منین را از سر گرفت ، و فرمود: **(و ما تنفقوا من خیر...)** و این جمله معترضه نظیر جمله معترضه : **(لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه)** است ، که در وسط آیات مربوط به قیامت قرار گرفته است .

و ما تنفقوا من خیر فلا نفسکم ، و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله ...
در این آیه همانطور که گفتیم : دوباره خطاب را متوجه مؤ منین کرد اما با سیاقی که نه بشارت در آن هست ، و نه انذار و خشونت ، و این به آن جهت است که آیه ، بعد از جمله **(ولکن الله یهدی من یشاء)** قرار گرفته ،

و بر کسی پوشیده نیست که مقتضای معنای آن این است که صرفا به دعوت بپردازد، دعوتی خالی از (نرمش) و (خشونت) (هر دو) تا دلالت کند بر اینکه ساحت (گوینده) و (صاحب دعوت) منزّه است از اینکه دعوت ، منفعتی برای او داشته باشد، بلکه منفعت آن عاید مردمی می شود که این دعوت را می پذیرند.

پس جمله : (ولا تنفقون الا ابتغاء وجه الله) جمله ای است حالیه ، و حال از ضمیر خطاب است ، و عامل آن متعلق ظرف یعنی (فلانفسکم) می باشد .
و چون ممکن بود کسی خیال و توهّم کند که این نفعی که از ناحیه انفاق عاید انفاق گران می شود، صرف اسم است ، و مسمی واقعیت خارجی ندارد، و واقعیت این است که انسان مال عزیز خود را که یک حقیقت خارجی است بدهد و منفعتی موهوم بگیرد.

پس انفاق در راه خدا یعنی معامله ای که یک طرفش حقیقت است ، و طرف دیگرش خیال ، لذا دنبال آن جمله فرمود: (وما تنفقوا من خیر یوف الیکم و انتم لا تظلمون) - که آنچه انفاق کنید بدون کم و کاست به شما بر می گردد، و کمترین ستمی بر شما نخواهد شد (خلاصه این منفعتی که شما را به سویش می خوانیم (که همانا ثوابهای دنیائی و آخرتی است) امری موهوم نیست ، بلکه امری است حقیقی و واقعی که خدای تعالی آن را بدون اینکه چیزی از آن گم شده باشد و یا کم کرده باشد به شما خواهد رساند.

و اگر نام رساننده را نبرد، و نفرمود: (نوف الیکم) - ما آنرا به شما می رسانیم (بلکه فرمود: (یوف الیکم) - به شما خواهد رسید) برای همان نکته ای بود که قبلا اشاره کردیم ، و گفتیم سیاق گفتار، سیاق دعوت است ، و همانطور که مقتضی است نامی از بشارت و بیم دادن در آن برده نشود، همچنین لازم است نامی از فاعل هم برده نشود، تا گفتار خیرخواهانه تر و بی غرضانه تر باشد، همانند گفتاری باشد که گوینده ندارد، اگر به راستی منفعتی در آن باشد برای شنونده اش دارد، نه کسی دیگر.

للفقراء الذين احصروا فی سبیل الله ...

کلمه (حصر) که مصدر فعل مجهول (احصروا) است به معنای منع و حبس است و اصل در معنای آن تنگ گرفتن است .

راغب می گوید: (حصر) و (احصار) هر دو به معنای راه نیافتن به خانه کعبه است اما چیزی که هست (احصار)، ممنوع شدن به خاطر وجود مانعی ظاهری از قبیل دشمن و امثال آن است ، و حصر به معنای ممنوع شدن از ناحیه منع باطنی و درونی از قبیل مرض و امثال آن است ، و کلمه حصر در غیر از این مورد استعمال نشده است پس اینکه در آیه : (فان احصرتهم) احصار آمده می تواند به هر دو معنا باشد.

و همچنین آیه : (الاذیتّحصرُوا...) و اما در آیه : (او جاؤ کم حصرت صدورهم) تنها به یک معنا است ، و آن همان بیماری درونی است که در مورد آیه به معنای تنگی سینه به خاطر بخل و ترس است . این بود گفتار راغب .
و کلمه (تعفف) به معنای آن است که عفت صفت آدمی شده باشد، و کلمه سیما به معنای علامت و کلمه : (الحاف) به معنای اصرار در سؤال است .

مؤ منین تا آنجا که می توانند تظاهر به فقر نمی نمایند و دست سؤال دراز نمی کنند

و در آیه شریفه مصرف صدقات ، البته بهترین مصرفش بیان شده که همان فقرائی باشد که به خاطر عوامل و اسبابی ، از راه خدا منع شده اند، یا دشمنی مال آنان را گرفته و بدون لباس و پوشش مانده اند، یا کارها و گرفتاری های زندگی از قبیل پرستاری کودکانی بی مادر نگذاشته به کار و کسب مشغول شوند، و یا خودشان بیمار شده اند، و یا کاری انتخاب کرده اند که با اشتغال به آن ، دیگر نمی توانند به کار و کسب بپردازند، مثلا به طلب علم پرداخته اند، و یا کاری دیگر از این قبیل .

(یحسبهم الجاهل) یعنی کسی که از حال ایشان اطلاع ندارد از شدت عفتی که دارند ایشان را توانگر می پندارد، چون با اینکه فقیرند ولی تظاهر به فقر نمی

کنند، پس جمله نامبره دلالت دارد بر همینکه مؤ منین تا آنجا که می توانند تظاهر به فقر نمی کنند، و از علامتهای فقر به غیر آن مقداری که نمی توان پنهان داشت، پنهان می دارند، و مردم پی به حال آنان نمی برند، مگر اینکه شدت فقر رنگ و رویشان را زرد کند، و یا لباسشان کهنه شود (و یا مثلاً از زبان اطفالشان اظهار شود، و امثال اینها).

از اینجا معلوم می شود که مراد از جمله **(لا یسئلون الناس الحافا)** این است که فقرای مؤ من اصلاً در یوزگی نمی کنند، تا منجر به اصرار در سؤال شود، زیرا بطوریکه گفته اند: وقتی روی کسی به سؤال باز شود برای بار دوم دیگر طاقت صبر ندارد، و نفس او از تلخی فقر به جزع در می آید، و عنان اختیار را از کف می دهد و در هر فرصتی تصمیم می گیرد باز هم سؤال کند و اصرار هم بورزد، و راه را بر هر کس بگیرد.

ولی بعید نیست که منظور نفی اصرار باشد، نه نفی اصل سوال، و منظور از الحاف اظهار حاجت بیش از مقدار واجب باشد، برای اینکه صرف اظهار حاجت ضروری حرام نیست، بلکه گاهی واجب هم می شود، آن سؤال مذموم است که زائد بر مقدار لزوم باشد.

نکته التفات از همه مسلمین به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آیه

شریفه

و در اینکه فرمود: **(تعرفهم بسیماهم)** و فرمود: **(تعرفونهم بسیماهم)** - شما مسلمانان ایشان را با سیمایشان می شناسید، برای این بود که آبروی فقرا را حفظ نموده و راز آنان را بپوشانند، و پرده تعفف آنان را هتک نکرده باشد، چون معروف شدن فقرا نزد همه مردم نوعی خواری و اظهار ذلت ایشان است، به خلاف اینکه خطاب را تنها متوجه رسول خدا ﷺ کند، و بفرماید: (تو ایشان را

به سیمایشان می شناسی) برای اینکه آن جناب پیامبری است که به سوی فقرا و اغنیا و همه طبقات مبعوث شده ، نسبت به همه رؤوف و مهربان است ، و به نظر ما برای او از حال فقرا گفتن نه کسر شائن ایشان است ، و نه آبروریزی از آنان ، و خدا داناتر است - نکته التفات از همه مسلمین به خطاب به شخص رسول خدا ﷺ این است .

الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار...

دو کلمه (سر) و (علانیه) دو معنای متقابل بهم دارند، و این دو کلمه حال از جمله : (ینفقون) است ، و تقدیر کلام این است که : (آنهایی که اموال خود را در شب و روز انفاق می کنند در حالی که گاهی انفاق خود را پنهان داشته و گاهی آن را اظهار می دارند...) و اگر همه احوال انفاق را ذکر کرده برای این بود که بفهماند انفاق گران نسبت به عمل خود اهتمام دارند، و همواره و در شب و روز و خلوت و جلوت می خواهند ثواب انفاق را دریابند، و حواسشان جمع این است که همواره رضای خدا را به دست آورند، و لذا می بینیم خدای سبحان در آخر این آیات با زبان مهربانی و لطف به ایشان ، وعده ای نیکو داده و می فرماید: (فلهم اجرهم عند ربهم ...)

بحث روایتی

بحث روایتی (در ذیل آیات انفاق)

در تفسیر الدر المنثور در تفسیر جمله : (والله يضاعف لمن يشاء) آمده است که ابن ماجه ، از حسن بن علی بن ابیطالب ، و از ابی هریره ، و ابی امامه باهلی ، و عبد الله بن عمر، و عمران بن حصین ، روایت آورده که همگی از رسول خدا ﷺ روایت کرده اند که فرمود: هر کس هزینه سفر سربازی را بدهد، و او را روانه میدان جنگ کند، و خودش خانه بماند، خدای تعالی در برابر هر درهمی ،

هفتصد درهم به او اجر می دهد، و کسی که خودش برای جهاد در راه خدا سفر کند، و خرجی خود را همراه بردارد، به هر دره‌می که در این راه خرج می کند، هفتصد هزار درهم اجر می دهد، آنگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم آیه نامبرده را تلاوت کرد.

در نسخه ای دیگر از تفسیر الدر المنثور روایت به این صورت آمده: ابن ماجه و ابن ابی حاتم، از عمران بن حصین، از رسول خدا روایت آورده اند که فرمود:....

و در تفسیر عیاشی و نیز برقی آمده که فرمود: وقتی عمل مؤمن نیکو شد، خدای تعالی عمل او را مضاعف می کند، یعنی یک عمل را هفتصد برابر نموده و هفتصد برابر اجر می دهد، این همان کلام خدا است که می فرماید: (والله يضاعف لمن يشاء) پس بکوشید اعمال خود را و آنچه را انجام می دهید برای ثواب خدا نیکو سازید.

و در تفسیر عیاشی از عمر بن یونس روایت آمده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: اگر مؤمن عمل خود را نیکو کند، خداوند عملش را مضاعف و چند برابر می سازد، هر حسنه را هفتصد برابر می کند، و این همان قول خدا است که می فرماید: (والله يضاعف لمن يشاء)، پس بر شما باد هر عملی که انجام می دهید به امید ثواب خدا به وجه نیکو انجام دهید، پرسیدم منظور از وجه نیکو چیست؟ فرمود: مثلاً وقتی نماز می خوانی رکوع و سجودش را نیکو سازی، و چون روزه می گیری از هر عملی که روزه ات را فاسد می سازد اجتناب کنی، و چون به حج می روی نهایت سعی خود را به کار بندی، که از هر چیز که عمره و حجت را فاسد می کند پرهیزی، و همچنین هر عملی که می کنی از هر پلیدی پاک باشد.

و باز در همان کتاب از حمزان از ابی جعفر (ع) روایت کرده که گفت :
 به آن جناب عرضه داشتم : آیا در مساله ارث و احکام قضائی و سایر احکام
 فرقی میان مؤمن و مسلم هست ، مثلاً آیا مؤمن سهم الارث از مسلم بیشتر
 است ؟ و یا در سایر احکام امتیاز بیشتری دارد یا نه ؟ فرمود: نه ، هر دو در این
 مساله در یک مجرا قرار دارند، و امام هر دو را به یک چشم می بیند، و لیکن
 مؤمن در عمل بر مسلم برتری دارد، می گوید: عرضه داشتم : مگر خدای تعالی
 نفرموده : **(من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)** با این حال آیا نظر شما این است
 که مؤمن و مسلم در مسائلی چون نماز و زکات و روزه و حج هیچ فرقی با هم
 ندارند؟ می گوید: امام فرمود: مگر خدای تعالی نفرموده : **(والله يضاعف لمن**
يشاء) این همان تفاوتی است که در (مؤمن) و (مسلم) هست ،

و تنها مؤمن است که خدای تعالی حسناتش را مضاعف نموده و یک عمل
 نیک او را هفتصد برابر می کند، این است تفاوت و برتری مؤمن که خدا
 حسنات او را به مقدار صحت ایمانش چندین برابر می کند، و خدا با مؤمن هر
 چه بخواهد می کند.

مؤلف : در این معنا روایاتی دیگر نیز هست ، و اساس همه این روایات بر
 این است که جمله **(والله يضاعف لمن يشاء)** را بالنسبه به غیر اتفاق گران مطلق
 گرفته ، و همینطور هم هست ، چون هیچ دلیلی نداریم که آیه شریفه مختص به
 اتفاق گران باشد، و شامل سایر اعمال نیک نشود، بله ، آیه در مورد اتفاق گران
 نازل شده ، لیکن این مورد نه مخصص است و نه مقید، و وقتی آیه مطلق باشد
 قهراً کلمه یضاعف نیز مطلق خواهد بود، هم مضاعف عددی را می گیرد، و هم
 غیر عددی را، و معنا چنین می شود: خدا عمل هر نیکوکار را به قدر
 نیکوکاریش هر جور بخواهد و برای هر کس مضاعف می کند (یا به هفتصد

برابر و یا کمتر و یا بیشتر) همانطور که اتفاق اتفاق گران را اگر بخواهد تا هفتصد برابر مضاعف می سازد.

خواهی گفت: در ذیل آیه (و الله يضاعف) از قائلی نقل کردید که گفته است: منظور از مضاعف کردن هفتصد برابر است، بعد آن را رد کردید و نپذیرفتید، و در اینجا اطلاق آیه را شامل زیاده‌تر از هفتصد برابر هم دانستید آیا بین این دو بیان شما منافات نیست؟ می‌گوئیم نه، زیرا آنجا هم می‌خواستیم بگوئیم مثل هفتصد دانه جمله مضاعفه را مقید به مسأله اتفاق نمی‌کند، و جمله مضاعفه وابسته به مسأله هفتصد دانه نیست، و خواستیم نتیجه بگیریم که اگر مسأله هفتصد دانه مخصوص اتفاق است دلیل نمی‌شود که جمله (و الله يضاعف) هم مخصوص اتفاق باشد، و گفتیم مورد مخصص نیست، اینجا هم همین را می‌گوئیم، روایت هم همین را می‌گوید، یعنی هم مسأله را مختص به اتفاق نمی‌کند، و هم مضاعفه را منحصر در هفتصد برابر نمی‌سازد.

و اینکه حمران پرسید: مگر خدا نفرموده: (من جاء بالحسنة...) و امام در پاسخ فرمود: مگر نه این است که خدای تعالی فرموده: (و الله يضاعف لمن يشاء) این جمله، آیه قرآن نیست چون چنین آیه‌ای در قرآن نداریم، بلکه امام خواسته است آیه را نقل به معنا کند، معنائی که از دو آیه قرآن گرفته شده، یکی آیه مورد بحث و دیگری آیه (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له اضعافاً كثيرة...) (اضعافاً كثيرة...)

نکته‌ای که از روایت استفاده می‌شود این است که از نظر این روایت قبول شدن اعمال غیر مؤمنین یعنی کسانی که یکی از مذاهب انحرافی اسلام را دارند امری ممکن است، و چنان نیست که اعمال نیک آنان هیچ پاداشی نداشته باشد، و انشاء الله در این باره در ذیل آیه: (والمستضعفين من الولدان) بحث خواهیم کرد.

و در مجمع البیان می گوید: این آیه شریفه عام است ، و همه اقسام انفاق را می گیرد، چه انفاق در جهاد، و چه اقسام بر و احسان (نقل از امام صادق (علیه السلام)).

خرج کردن برای زن و فرزند صدقه است و یکی از راههای خداست

و در الدرالمنثور است که عبد الرزاق (در کتاب المصنف) از ایوب روایت کرده که گفت: مردی از بالای تلی مشرف به رسول خدا ﷺ شد، (منظور این است که از جای خطرناکی عبور می کرد)، مردم گفتند: عجب مرد چابکی است! ای کاش این چابکی را در راه خدا صرف می کرد، رسول خدا ﷺ فرمود: مگر راه خدا منحصر در جنگیدن و کشته شدن است؟ آنگاه فرمود: راه خدا بسیار است، بیرون شدن از خانه و سفر کردن برای طلب رزق حلال و فراهم نمودن هزینه زندگی پدر و مادر، راه خدا است، و نیز سفر کردن برای طلب رزق حلال جهت زن و فرزند راه خدا است، و سفر کردن و طلب رزق برای به دست آوردن قوت خویشتن نیز راه خدا است، بلکه کسی که برای زیادترب کردن مال به سفر می رود، او در راه شیطان است.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن منذر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) آمده که رسول خدا ﷺ از براء بن عازب پرسید: که ای براء، خرجی دادن به مادرت چگونه است؟ و براء مردی بود که به زن و فرزند خود از نظر خرجی گشایش می داد، رسول خدا ﷺ می خواست بداند آیا به مادرش هم گشایش می دهد، و یا تنگ می گیرد؟ براء عرضه داشت وضع بسیار خوبی دارد، رسول خدا ﷺ فرمود: خرج کردن برای اهل و اولاد و خادم، صدقه است، باید متوجه باشی که با منت نهادن و اذیت کردن به آنان اجر این صدقه را باطل نکنی.

هر عملی که مورد رضایت خدا باشد و برای خدا انجام شود فی سبیل الله است و هر نفقه ای در راه خدا صدقه می باشد

مؤلف : روایات در این معانی از طریق شیعه و سنی بسیار است ، و در آنها آمده : هر عملی که برای خدا انجام شود و خدا از آن راضی باشد، همان عمل سبیل الله است ، و هر نفقه ای که در راه خدا داده شود صدقه است .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : (الَّذِينَ يَنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا ﷺ فرموده : هر کس به مؤمنی احسانی کند، و پس از آن او را با سخن ناهنجار خود برنجاند، و یا بر او منت گذارد، صدقه خود را باطل کرده - تا آنجا که امام صادق (علیه السلام) فرمود: کلمه (صفوان) به معنای سنگ بسیار بزرگی است که در وسط بیابان قرار گرفته باشد. و در معنای جمله - کمثل جنة بربوه ...، فرمود: (وابل) به معنای باران ، و (طل) به معنای شبی است که شب ها بر درختان و گیاهان می نشیند، و در معنای جمله : (اعصار فيه نار...) فرمود: کلمه (اعصار) به معنای بادهای است .

و در الدرالمنثور است که ابن جریر در تفسیر آیه : (يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم) از علی بن ابیطالب روایت کرده که فرمود: یعنی از طلا و نقره و در معنای جمله : (و مما اخرجنا لكم من الارض) فرمود: یعنی از گندم و خرما و هر چیزی که زکات در آن واجب است .

روایاتی در ارتباط با نزول آیه (يا ايهاالذين آمنوا انفقوا...)

و نیز در آن کتاب (الدر المنثور) است که ابن ابی شیبہ ، و عبد بن حمید، و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن ماجه ، و ابن جریر، و ابن منذر، و

ابن ابی حاتم ، و ابن مردویه ، و حاکم که (وی نیز حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی (در کتاب سنن)، از براء بن عازب روایت کرده که در تفسیر آیه : (ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون) گفته است : این آیه درباره ما گروه انصار نازل شد، ما مردمی بودیم که خرما می کاشتیم و هر یک از ما، از نخلستان خود بقدری که بار آورده بود (کم یا زیاد) خرما به مسجد می آوردیم ، بعضی یک خوشه و بعضی دو خوشه ، و آن را در مسجد آویزان می کردیم و اهل صفه که مردمی غریب و بی درآمد بودند، وقتی گرسنه می شدند می آمدند و با عصای خود به آن خوشه ها می زدند، خرمای رسیده و نارسی که می افتاد می خوردند، بعضی از مردم که به کار خیر رغبتی نداشتند خوشه های پست و کرم خورده و یا شکسته را می آوردند، و آویزان می کردند.

خدای تعالی در این باره این آیه را نازل کرد: (یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم - یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید از طیبات آنچه کسب کرده اید انفاق کنید، و همچنین از طیبات آنچه که ما از زمین برایتان در آوردیم ،

و برای انفاق جنس پست را انتخاب نکنید، جنسی که اگر دیگران برای شما هدیه بفرستند قبول نمی کنید، مگر به خاطر رودربایستی) بعد از آنکه این آیه نازل شد دیگر هیچکس از ما جنس پست و بنجل را نیاورد، بلکه سعی می کردیم بهترش را بیاوریم .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : (یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ، و مما اخرجنا لکم من الارض ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون) فرمود: رسول خدا ﷺ هر وقت فرمان می داد تا زکات خرما جمع آوری شود، بعضی نوع پست و بدترین خرما را برای زکات خود انتخاب می کردند، مانند خرمای جعور و خرمای معافاره ، که خرمائی کم

گوشت و دارای هسته هائی درشت بود، بعضی هم زکات خود را با بهترین خرما می پرداختند.

رسول خدا ﷺ فرمود: بعد از این، خرمای جعرور و معافاره را در تعیین مقدار غله دید نزنید و به حساب نیاورید، و آن را برای زکات نیاورید، اینجا بود که آیه شریفه: **(وَلَا تَيْمَمُوا الْحَيْثُ مِنْهُ تَنْفَقُونَ، وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تَغْمُضُوا فِيهِ)** نازل شد، و منظور از اغماض گرفتن همین دو نوع خرما است، و در روایتی دیگر آمده که امام صادق (ع) در تفسیر آیه: **(انْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ)**، فرمود: بعضی از مردم در جاهلیت کار و کسب بدی داشتند، و بعد از آنکه مسلمان شدند، خواستند از همان اموال مقداری را جدا کرده و به عنوان صدقه رد کنند خدای تعالی نپذیرفت، و جز مال پاک و از ممر پاک را قبول نکرد.

دو روایت در ارتباط با آیه (الشيطان يعدكم الفقر...)

مؤلف: در این معنا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده است. و در تفسیر قمی در ذیل آیه: **(الشيطان يعدكم الفقر...)** از امام نقل کرده که فرمود: (شیطان همواره می گوید: انفاق نکنید، که خودتان فقیر خواهید شد)، و خدا به شما فضل و مغفرت خود را وعده می دهد، یعنی اگر در راه خدا انفاق کنید هم شما را می آموزد، و هم فضلی از ناحیه خود، در جای آن مال قرار می دهد.

و در الدر المنثور است که ترمذی حدیثی را که آن را حسن دانسته، و نسائی و ابن جریر، و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و بیهقی (در کتاب شعب) از ابن مسعود روایت کرده اند که رسول خدا ﷺ فرمود: هم شیطان با انسان سر و کار دارد، و هم فرشته،

اما تماسی که شیطان با آدمی دارد این است که او را تهدید می کند که اگر فلان عمل زشت را انجام ندهی یا فلان حق را انکار نمائی چنین و چنان می شوی ، و ملائکه او را تهدید می کنند که اگر فلان عمل خیر را به جا نیاوری ، و حق را تصدیق نکنی چنین و چنان می شوی ، پس اگر کارهای نیک به قلب کسی ، الهام شد، بداند که از خداست و شکر او را بجا آورد و هر کس اعمال زشت به ذهنش خطور کرد بداند از شیطان است از شر او به خدا پناه ببرد آنگاه این آیه را قرائت کردند: **(الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء...)**

معنای حکمت و روایتی در بیان اهمیت و منزلت عقل انسان

و در تفسیر عیاشی از ابی جعفر (علیه السلام) روایتی نقل کرده که در ذیل جمله : **(و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا)** فرمود: منظور از (حکمت) معرفت است

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از (حکمت)، معرفت و بصیرت و آگاهی در دین است .

و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرمود: حکمت اطاعت خدا و شناختن امام است .

مؤلف : در این معنا روایاتی دیگر نیز هست ، ولی همه اینها از باب شمردن افراد یک معنای جامع و کلی است ، و مراد این است که : اطاعت خدا یکی از معانی حکمت است ، و شناخت امام هم معنای دیگری از آن است ، نه اینکه حکمت در آیه همین دو معنا باشد و بس .

و در کافی از عده ای از اصحاب ، یعنی از راویان شیعه ، از احمد بن محمد بن خالد، از بعضی از اصحاب ما، روایت آورده که وی بدون ذکر بقیه سند، از رسول خدا ﷺ روایت کرده که فرمود: خدای تعالی هیچ نعمتی را بین بندگان

تقسیم نکرده که گرانمایه تر از عقل باشد، بهمین جهت خواب عاقل از شب زنده داری بی عقل، بهتر و خانه نشستن عاقل از به جنگ رفتن جاهل بهتر است، و خدای تعالی هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود مگر بعد از آنکه عقل او را به کمال رسانید، و عقل هر پیامبری بیشتر از عقل همه افراد امت او است، و آنچه یک پیامبر از کمالات معنوی در خود دارد، گرانقدرتر از همه تلاشهایی است که سایر مردم در راه به دست آوردن کمال انجام می دهند، و هیچ بنده ای واجبات خدا را آنطور که باید بجا نمی آورد مگر وقتی که بخواهد بدون اندیشه و تفکر آنرا انجام ندهد.

و اگر ثواب و فضیلت و ارزش عبادت همه عابدان را یک جا حساب کنیم، به ارزش عبادت عاقل نمی رسد، و عقلا همان صاحبان الباب هستند که خدای تعالی در باره شان فرمود: (و ما یذكر الا اولو الالباب - پند نمی گیرند مگر خردمندان).

مؤلف: در تفسیر آیه: (و ما انفقتم...) روایات زیادی در معنای صدقه و نذر و ظلم وارد شده است که ان شاء الله آنها را در موارد خودش نقل خواهیم کرد.

و در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و ابن جبیر و اسما دختر ابی بکر و دیگران روایت کرده که رسول خدا ﷺ در اوائل اسلام اجازه نمی داد که مسلمانان به غیر مسلمین صدقه دهند، و مسلمانان هم کراحت داشتند از اینکه به خویشاوندان کافر خود انفاق کنند، ولی وقتی آیه: (لیس علیک هدیه...) نازل شد، رسول خدا ﷺ اجازه داد که به فقرای کفار هم صدقه بدهند.

مؤلف: قبلا گفتیم: جمله (هدیه) تنها در مورد هدایت مسلمانان است، و شامل کفار نمی شود، بنابراین آیه شریفه بیگانه از مطلبی است که در روایات

شاءن نزول آمده است ، علاوه بر اینکه در خود آیه وقتی می خواهد، مورد اتفاق را ذکر کند جمله : **(فقراء الذين احصروا...)** را به عنوان نمونه می آورد، که همه می دانیم منظور، فقرای مسلمین است ، که در راه خدا دچار تنگدستی شده اند، و با در نظر گرفتن این نمونه ، آیه شریفه آنطور که باید با روایات شاءن نزول سازگاری ندارد، و اما مسأله اتفاق به غیر مسلمان را - در صورتی که برای رضای خدا (مثلا به دست آوردن قلوب آنان) انجام شود می توان از اطلاق آیات استفاده کرد.

بهتر است واجبات ، علنی ، و مستحبات ، پنهانی انجام گیرند

و در کافی از امام صادق (ع) روایت آورده که در تفسیر جمله : **(وان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم)** فرموده : این آیه راجع به صدقات غیر زکات است ، چون دادن زکات باید علنی و غیر سری انجام شود.
و در همان کتاب از آن جناب روایت آورده که فرمود: هر چیزی را که خدای عزوجل بر تو واجب ساخته علنی آوردنش بهتر از آنست که سری و پنهانی بیاوری ، و آنچه که مستحب کرده ، پنهانی آوردنش بهتر از علنی آوردنش می باشد.

مؤلف : در معنای این دو حدیث ، احادیث دیگری نیز هست ، و بیانی که معنای آنها را روشن سازد، گذشت .

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه : **(للفقراء الذين احصروا في سبيل الله ...)** گفته است : که امام ابو جعفر (ع) فرموده : این آیه درباره اصحاب صفه نازل شد، سپس اضافه کرده است که این روایت را کلبی هم از ابن عباس نقل کرده ، و اصحاب صفه نزدیک به چهار صد نفر بودند، که در مدینه نه خانه ای داشتند و نه خویشاوندی که به خانه آنان بروند، ناگزیر در مسجد زندگی می

کردند، و بنا گذاشتند در هر سریه و لشگری که رسول خدا ﷺ به جنگ می فرستد شرکت کنند، و به همین سبب بود که خدای تعالی در این آیه شریفه به مسلمانان سفارش کرد تا مراقب وضع آنان باشند، و لذا آنان آنچه که از غذایشان زیاد می آمد هنگام عصر برای اصحاب صفه می آوردند.

و در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی گدای سمج را دوست نمی دارد.

روایاتی در مورد اینکه آیه: (الذین ینفقون اموالهم ...) در باره امیر المؤمنین علی صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده است

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: (الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار...) درباره شائن نزول این آیه گفته است بطوریکه از ابن عباس نقل شده، این آیه در شائن علی بن ابیطالب نازل شده است که آن حضرت چهار درهم پول داشت، یکی را در شب، و یکی را در روز سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد، و به دنبال آن این آیه نازل شد که: (کسانی که اموال خود را شب و روز، سری و علنی انفاق می کنند...)

مرحوم طبرسی سپس می گوید: این روایت هم از امام باقر و هم از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است.

مؤلف: این معنا را عیاشی نیز در تفسیرش و شیخ مفید در اختصاص و شیخ صدوق در عیون آورده اند.

و در الدرالمنثور است که عبد الرزاق و عبد بن حمید، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن عساکر از طریق عبد الوهاب بن مجاهد از پدرش مجاهد از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: (الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیة) گفته

است: این آیه در شاعن علی بن ابیطالب نازل شد، که چهار درهم داشت یکی را در شب و دومی را در روز و سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد.

و در تفسیر برهان از کتاب مناقب بن شهر اشوب از ابن عباس و سدی، و مجاهد و کلبی، و ابی صالح، و واحدی، و طوسی، و ثعلبی، طبرسی و ماوردی، و قشیری و شمالی و نقاش و فتال، و عبد الله بن حسین، و علی بن حرب طائی، نقل کرده که همه نامبردگان در تفسیرهای خود گفته اند: علی بن ابیطالب چهار درهم نقره داشت، یکی را شبانه دومی را در روز، سومی را سری و چهارمی را علنی صدقه داد، به دنبال آن، آیه: **(الَّذِينَ ينفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیة)** نازل شد، و در آن به تک تک درهم های آن جناب مال نامیده شده و او را به قبول صدقاتش بشارت داده است.

و در بعضی از تفاسیر آمده است که: این آیه در شاعن ابی بکر نازل شده، که چهل هزار دینار داشت، ده هزار دینار آنرا شبانه، و ده هزار دیگر را در روز، ده هزار را سری و ده هزار باقی را علنی صدقه داد.

آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده است

مؤلف: آلوسی در تفسیر خود در ذیل این حدیث گفته: امام سیوطی به دنبال نقل این روایت گفته است که جریان صدقه دادن ابی بکر را ابن عساکر در تاریخش از عایشه نقل کرده، و در آن روایت این قسمت که آیه در شاعن او نازل شده نیامده است، و گویا آن کسی که چنین ادعائی کرده، آنرا از روایت ابن منذر فهمیده، زیرا ابن منذر از ابن اسحاق نقل کرده است که وقتی مرگ ابی بکر نزدیک شد و عمر را جانشین خود کرد، برای مردم خطابه ای ایراد نمود، بعد از حمد و ثنائی که خدا لایق آن است گفت: هان! ای مردم، طمع هرچه

هم کم باشد فقر است ، و نومیادی از مال مردم هر چه باشد به همان مقدار غنی است ، و شما جمع می کنید اموالی را که خود نمی خورید: و آرزو می کنید چیرهائی را که به آن نمی رسید، و بدانید که بخل هر چه هم کم باشد به همان مقدار نفاق است ، پس برای خود خیر انفاق کنید، کجا هستند اصحاب این آیه ؟، آنگاه آیه را تلاوت کرد، و سیوطی در آخر می گوید: خواننده می داند که این حدیث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده باشد، این بود گفتار آلوسی .

و در الدرالمنثور به چند طریق از ابی امامه و ابی الدرداء، و ابن عباس و غیر ایشان روایت آورده که گفته اند: این آیه درباره اصحاب خیل نازل شده است . مؤلف : منظور از اصحاب خیل سپاهیان سواره اند که شب و روز برای اسب ها پول خرج می کنند ولی این تعبیر آیه که می فرماید: (سرا و علانیه) با پرستاری اسبان نمی سازد، چون در مورد تهیه آذوقه اسبان معنا ندارد اینچنین مطلب را عمومیت دهد و بفرماید: هم در روز و هم در شب و هم در خفا و هم آشکارا انفاق می کنند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن مسیب در ذیل آیه (الذین ینفقون...) روایت کرده که همه این آیه درباره عبد الرحمان بن عوف و عثمان بن عفان نازل شده که در لشکر معروف به جیش عسرت پولهایی را خرج کردند. مؤلف : اشکال این روایت این است که مانند روایت قبلی با آیه شریفه تطبیق نمی شود.

آیات 275 281 بقره

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذالک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا فمن جائه

موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النارهم فيها خلدون (275) یمحق الله الربوا ويربى الصدقت و الله لا یحب کل كفار ائیم. (276) ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات و اقاموا الصلوة و آتوا الزکوة لهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون. (277) یاایها الذين آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین. (278) فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله وان تبتم فلکم رؤس امولکم لا تظلمون و لا تظلمون (279). و ان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة و ان تصدقوا خیر لکم ان کنتم تعلمون. (280) و اتقوا یوما ترجعون فيه الى الله ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون. (281)

ترجمه آیات

کسانی که ربا می خورند رفتار و کردارشان مانند شخص جن زده و فریب خورده شیطان است و چون ربا خوران خوب و بد را تمیز نمی دهند، می گویند خرید و فروش هم مثل ربا است ، با اینکه خدا خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده پس ، بطور کلی هر کس موعظه ای از ناحیه پروردگارش دریافت بکند، و در اثر آن موعظه ، از معصیت خدا دست بردارد، گناهی که قبلاً کرده بود حکم گناه بعد از موعظه را ندارد، و امر آن به دست خدا است اما اگر باز هم آن عمل نهی شده را تکرار کند، چنین کسانی اهل آتش و در آن جاودانند. (275)

خدا ربا را (که مردم به منظور زیاد شدن مال مرتکب می شوند) پیوسته نقصان می دهد، و به سوی نابودیش روانه می کند، و در عوض صدقات را نمو می دهد، و خدا هیچ کافر پیشه دل به گناه آلوده را دوست نمی دارد. (276)

محققا کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می دهند و نماز پیا داشته ، و زکات می دهند، اجرشان نزد پروردگارشان است ، (چون دنیا ظرفیت اجر اینگونه اعمال را ندارد)، نه ترسی بر آنان هست و نه اندوهگین می شوند. (277)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا پروا کنید، و آن زیادی مال را که در اثر ربا به دست آمده رها کنید، اگر دارای ایمانید. (278)

حال اگر نکنید باید بدانید که در حقیقت اعلان جنگ با خدا و رسول کرده اید، و اگر توبه کنید اصل سرمایه تان حلال است، نه ظلم کرده اید و نه به شما ظلمی شده است. (279)

و اگر بدهکار شما در تنگی و فشار است باید مهلتش دهید، تا هر وقت داشت بدهد البته اگر تصدق کنید برایتان بهتر است اگر اهل عمل باشید. (280)

و بترسید از روزی که در آن روز به سوی خدا بر می گردید، و آن وقت تمامی اعمالتان به شما بر گردانده می شود، بدون اینکه به احدی ظلم شود. (281)

بیان آیات

آیات 275 281 بقره

این آیات در مقام تاءکید حرمت ربا و تشدید بر رباخواران است، نه اینکه بخواهد ابتداء ربا را حرام کند، چون لحن تشریع لحن دیگر است، آن آیه ای که می توان گفت حرمت ربا را تشریع کرده آیه زیر است که می فرماید: **(یا ایها الذین آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفه، و اتقوا الله لعلکم تفلحون).**

آری آیات مورد بحث مشتمل بر آیه ای نظیر **(یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین)**، که لحن تشریع دارد می باشد، و از سیاق آن بر می آید مسلمانان از آیه سوره آل عمران که ایشان را نهی می کرده منتهی نشده بودند و از ربا خواری دست بر نداشته بودند،

و بلکه تا اندازه ای همچنان در بینشان معمول بود، لذا خدای سبحان در این سوره نیز برای بار دوم به آنان دستور می دهد که از ربا خواری دست بردارند،

و آنچه از ربا که در ذمه بد هکاران مانده نگرفته و مطالبه نمایند از همین جا روشن می شود که جمله (فمن جائه موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله ...) چه معنایی می دهد، و تفصیلش خواهد آمد.

قبل از آنکه آیه سوره آل عمران نازل شود سوره روم نازل شده بود، چون سوره روم در مکه نازل شده ، در آنجا می فرماید: (و ما اتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله ، و ما اتیتم من زکوة تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون) از اینجا این معنا روشن می شود که مساله ربا خواری از همان اوائل بعثت رسول خدا و قبل از هجرت عملی منفور بود، تا آنکه در آیه سوره آل عمران صریحا تحریم و سپس در آیه سوره بقره (یعنی همین آیات مورد بحث) درباره آن تشدید شده است ، چون همانطور که گفتیم از سیاق این آیات کاملا استفاده می شود که قبلا درباره آن نهی شده بود، و نیز روشن می شود که آیات مورد بحث بعد از آیات سوره آل عمران نازل شده است . علاوه بر اینکه حرمت ربا بنا به حکایت قرآن کریم در بین یهود معروف بوده ، چون قرآن کریم می فرماید: (واخذهم الربوا وقد نهوا عنه) و نیز آیه ای که قرآن مجید از یهودیان ، نقل می کند که می گفتند: (لیس علینا فی الامیین سبیل) اشاره ای به این معنا دارد با در نظر گرفتن اینکه قرآن کریم کتاب یهود را تصدیق کرده و در مورد ربا نسخ روشنی ننموده ، دلالت دارد بر اینکه ربا در اسلام حرام بوده است .

و این آیات یعنی آیات مورد بحث با آیات قبلش (که درباره انفاق است) بی ارتباط نیست ، همچنانکه از جمله (یمحق الله الربوا و یری الصدقات) و جمله و (ان تصدقوا خیر لکم) که در ضمن این آیات آمده ، این ارتباط فهمیده می شود همچنانکه در سوره روم و آل عمران نیز مسأله ربا مقارن با مسأله انفاق و صدقه واقع شده است بعلاوه دقت در آیات نیز این ارتباط را تائید می کند زیرا ربا خواری درست ضد و مقابل انفاق و صدقه است ، چون

ربا خوار، پول بلا عوض می گیرد، و انفاق گر پول بلاعوض می دهد، و نیز آثار سوئی که بر ربا خواری بار می شود درست مقابل آثار نیکی است که از صدقه و انفاق به دست می آید آن ، اختلاف طبقاتی و دشمنی می آورد، و این بر رحمت و محبت می افزاید، آن خون مسکینان را به شیشه می گیرد و این باعث قوام زندگی محتاجان و مسکینان می شود آن اختلاف در نظام و نا امنی می آورد و این انتظام در امور و امنیت .

در اسلام در باره هیچ یک از گناهان مانند ربا خواری و حکومت دشمنان دین بر جامعه اسلامی سخت گیری و تشدید نشده است

خدای سبحان در این آیات در امر ربا خواری شدتی به کار برده که درباره هیچ یک از فروع دین این شدت را به کار نبرده است مگر یک مورد که سخت گیری در آن نظیر سخت گیری در امر ربا است ، و آن این است که : مسلمانان ، دشمنان دین را بر خود حاکم سازند، و اما بقیه گناهان کبیره هر چند قرآن کریم مخالفت خود را با آنها اعلام نموده و در امر آنها سخت گیری هم کرده ، و لیکن لحن کلام خدا ملایم تر از مسأله ربا و حکومت دادن دشمنان خدا بر جامعه اسلامی است و حتی لحن قرآن در مورد (زنا) و (شرب) (خمر) و (قمار) و (ظلم) و گناهای بزرگتر از این ، چون کشتن افراد بی گناه ، ملایمتر از این دو گناه است .

و این نیست مگر برای اینکه فساد آن گناهان از یک نفر و یا چند نفر تجاوز نمی کند، و آثار شومش تنها به بعضی از ابعاد زندگانی را در بر می گیرد و آن عبارت است از فساد ظاهر اجتماع ، و اعمال ظاهری افراد، به خلاف ربا و حکومت بی دینان که آثار سوئش بنیان دین را منهدم می سازد، و آثارش را به کلی از بین می برد و نظام حیات را تباه می سازد، و پرده ای بر روی فطرت

انسانی می افکند، و حکم فطرت را ساقط می کند، و دین را به دست فراموشی می سپارد، که ان شاء الله توضیح این معانی را تا اندازه ای خواهیم داد.

جریان تاریخ نیز این نظریه قرآن را تصدیق کرده ، و شهادت می دهد که امت اسلام از اوج عزت به پائین ترین درجه ذلت نیفتاد، و مجد و شرفش به غارت نرفت و فاقد مال و عرض و جان خود نشد، مگر وقتی که در امر دین خود سهل انگاری کرد، و دشمنان دین را دوست خود گرفته ، زمام امر حکومت خود را به دست ایشان سپرد و کارش به جائی رسید که نه مالک مرگ خود بود، و نه مالک زندگی اش ، نه اجازه می یافت تا بمیرد و نه فرصت پیدا می کرد تا از مواهب و نعمتهای زندگانی برخوردار گردد، لذا دین از میان مسلمانان رخت بر بست ، و فضائل نفسانی از میان آنان کوچ نمود.

رباخواران به جمع کردن اموال و انباشتن ثروت پرداختند و در راه به دست آوردن جاه و مقام با یکدیگر مسابقه گذاشتند، و همین باعث به راه افتادن جنگهای جهانی شد، و جمعیت دنیا به دو دسته تقسیم گردیده و رو بروی هم ایستادند، یک طرف ثروتمندان مرفه ، و طرف دیگر استثمار شدگان بدبختی که همه چیزشان به غارت رفته بود، و این جنگهای جهانی بلائی شد که کوهها را از جای کند،

و زلزله در زمین افکند انسانیت را تهدید به فنا کرد، و دنیا را به ویرانه ای تبدیل نمود، (ثم کان عاقبه الذین اساوا السوآی) آری عاقبت کسانی که بد کردند همان بدی بود.

و به زودی ان شاء الله برای خواننده روشن خواهد شد که آنچه قرآن کریم در باب رباخواری و سرپرستی دشمنان دین فرموده از پیشگوئی های قرآن است .

معنای (مخبط) شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقیم و نظام عقلایی

زندگی

الذین یا کلون الربوا، لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس
کلمه خبط به معنای کج و معوج راه رفتن است ، وقتی می گویند: (خبط
البعیر) معنایش این است که : راه رفتن این شتر غیر طبیعی و نامنظم است ،
انسان هم در زندگیش راهی مستقیم دارد که نباید از آن منحرف شود، چون او
نیز در طریق زندگیش و بر حسب محیطی که در آن زندگی می کند حرکات و
سکناتی دارد، که دارای نظام مخصوصی است ، که آن نظام را بینش عقلایی
انسان ها معین می کند، و هر فردی افعال خود را (چه فردی چه اجتماعی) با
آن نظام تطبیق می دهد.

انسان وقتی گرسنه شد تصمیم می گیرد تا غذا بخورد، و چون تشنه شد، در
صدد نوشیدن آب بر می آید، برای استراحتش بستری فراهم می کند، و چون
شهوتش طغیان کرد ازدواج می نماید، و چون خسته شد استراحت می کند، و
چون گرمش شد، زیر سایه می رود، و برای این منظور خانه می سازد، و
همچنین سایر حوائجی که دارد بر می آورد، و در معاشرتش با دیگران در برابر
پاره ای امور خوشحال ، و در برابر بعضی دیگر، گرفته خاطر می شود، هر وقت
مقصودی داشته باشد که نیازمند به مقدماتی است ، نخست مقدماتش را فراهم می
کند، و هر هدفی را دنبال می کند که نیازمند به سببی است ، نخست سبب آن را
فراهم می کند.

و همه این افعالی که در زندگیش دارد، گفتیم: ناشی از اعتقاداتی است که همه به هم مربوط، و به نحوی متحد و سازگار است و با یکدیگر تناقض ندارند، و مجموع این افعال را همان زندگی بشر می‌نامیم.

و همانا انسان به واسطه نیروئی که در او به ودیعت نهاده شده (یعنی نیروئی که با آن، خیر و شر، نافع و مضر را تشخیص می‌دهد) راه صحیح زندگی را یافته است و ما سابقا درباره این نیرو، سخن گفته ایم.

این وضع انسان معمولی است، اما انسانی که ممسوس شیطان شده، یعنی شیطان با او تماس گرفته و نیروی تمیز او را مختل ساخته، نمی‌تواند خوب و بد، نافع و مضر و خیر و شر را از یکدیگر تمیز دهد و حکم هر یک از این موارد را در طرف مقابل آن جاری می‌سازد،

(مثلا به جای اینکه خیر و نافع و خوب را بستاید، زشتی‌ها و شرور و مضرات را می‌ستاید، و یا به جای اینکه دیگران را به سوی کارهای خیر و مفید دعوت کند به سوی شرور می‌خواند و این به آن جهت نیست که معنای خوبی و خیر و نافع را فراموش کرده و نمی‌داند خوب و بد کدام است، برای اینکه هر چه باشد انسان است، و اراده و شعور دارد و محال است که از انسان، افعال غیر انسانی سر بزند بلکه از این جهت است که زشتی را زیبایی و حسن را قبح و خیر و نافع را شر و مضر می‌بیند، پس او در تطبیق احکام و تعیین موارد، دچار خبط و اشتباه شده است.

توضیح اینکه ربا خوار، مخبط، و خارج از نظام صحیح زندگی است

و چنین انسان مخبط، در عین اینکه مخبط است اینطور نیست که همیشه عمل غیر عادی را نمی‌بیند، برای اینکه لازمه این فرض، آن است که صاحب آراء، و افکاری منظم باشد، عادی و غیر عادی را تشخیص بدهد، و (مانند

مستان مخمور که درخت سرو را نی و نی را سرو می بیند)، این را به جای آن و آن را به جای این بگیرد، بلکه عادی و غیر عادی برای او بهم مخلوط شده ، نمی تواند این را از آن تشخیص دهد، عادی آن عملی است که او عادی بداند، و غیر عادی آن عملی است که او غیر عادی تشخیص دهد، پس در نظر او عادی و غیر عادی یکی است ، اگر او عملی را کرد عادی است ، و گرنه غیر عادی ، عینا مانند شتری که در راه رفتن می لنگد، او در عین اینکه خلاف عادی راه می رود، عادی را مثل خلاف عادت می پندارد، بدون اینکه این در نظرش بر آن مزیتی داشته باشد، پس او هیچوقت مشتاق آن نیست که از خلاف عادت به حال عادی برگردد (دقت فرمائید).

وضع ربا خوار عینا همینطور است ، چون او چیزی برای مدتی به دیگری می دهد، و در عوض همان را با مقداری زیادتر می گیرد، و این عمل بر خلاف فطرت آدمی است ، چون فطرت که پایه و اساس زندگانی اجتماعی بشر را تشکیل می دهد حکم می کند که آنچه را که آدمی دارد و از آن بی نیاز است با آنچه که دیگران دارند و او به آن نیازمند است معاوضه کند (آن مقدار، که از مال خود می دهد به همان مقدار از مال دیگران گرفته جای خالی را پر کند، نه بیشتر بگیرد و نه کمتر)

و اما اینکه مالی را بدهد، و عینا همان را بگیرد با چیزی زائد (از دو جهت غلط است ، اول اینکه مبادله ای صورت نگرفته ، دیگر اینکه زیادی گرفته)، و این ، حکم فطرت و اساس اجتماع را تباه می سازد، برای اینکه از طرف ربا خوار، منجر به اختلاس و ربودن اموال بدهکاران می شود و از طرف بدهکاران ، منتهی به تهی دستی و جمع شدن اموالشان در دست ربا خوار می گردد، پس

ربا خواری عبارت است از کاهش یافتن بنیه مالی یک عده ، و ضمیمه شدن اموال آنان به اموال رباخوار.

و استدلالی قوی و به جا علیه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان ، در آیه شریفه

این کاهش و نقصان ، از یک طرف ، و تکاثر اموال از طرف دیگر، نیز منجر به این می شود که به مرور زمان و روز به روز خرج بدهکار و مصرف او بیشتر می شود، و با زیاد شدن احتیاج و مصرف ، و نبودن درآمدی که آن را جبران کند روز به روز خرج بیشتر می شود، و ربا نیز تصاعد می یابد و این تصاعد از یک طرف ، و نبودن جبران از طرف دیگر، زندگی بدهکار را منهدم می سازد. و این خود خبطی است که رباخوار مبتلای به آن است ، مانند خبطی که جن زده مبتلای به آن است ، برای اینکه معاملات ربوی او را در آخر دچار این خبط می کند، که فرقی میان معامله مشروع یعنی خرید و فروش ، و معامله نامشروع یعنی ربا نگذارد، و وقتی به او بگویند: دست از ربا بردار و به خرید و فروش پرداز، بگوید: چه فرق هست میان ربا و بیع و چه مزیتی بیع بر ربا دارد تا من ربا را ترک کنم ، و به خرید و فروش پردازم ، و لذا خدای تعالی به همین سخن رباخواران (که چه فرق هست میان بیع و ربا)بر خبط آنان کرده است .

و این استدلالی است قوی و بجا، برای اینکه ربا تعادل و موازنه ثروت را در جامعه به هم می زند، و آن نظامی را که فطرت الهی به آن ، راهنمایی می کند و باید در جامعه حاکم باشد، مختل می سازد.

پنج نکته در آیه (الذین یاء کلون الربا...)

از این بیان پنج نکته روشن می گردد:

نکته اول اینکه : مراد از قیام در جمله (لا یقومون الا کما یقوم...) مسلط بودن بر زندگی و بر امر معیشت است ، چون این معنا هم یکی از معانی قیام است ، که در استعمالات اهل زبان معنائی مشهور و شایع است و در قرآن کریم در موارد متعددی آمده از آن جمله موارد زیر است :

(لیقوم الناس بالقسط) تا جامعه ، بر مبنای عدل استوار شود.
(ان تقوم السماء والارض بامرہ) (اینکه آسمان و زمین به امر او استوار شود).

(وان تقوموا للیتامی بالقسط) (تا درباره یتام به عدل قیام کنید).
و اما قیام به معنای ایستادن که مقابل نشستن است بدون شک مناسب با مورد آیه نیست و آیه شریفه با آن ، معنای درستی نمی دهد.
نکته دوم اینکه : مراد از (خبط ناشی از مس شیطان) ، حرکات نامنظم جن زدگان در حال بیهوشی و یا بعد از آن نیست ، و مفسرینی که کلمه نامبرده را به این معنا گرفته اند اشتباه کرده اند، زیرا این معنا با هدف آیه سازگار نیست ، چون غرض آیه این است اعتقاد رباخوار را در اینکه فرقی میان بیع و ربا نیست بفهماند و عمل او را که بر اساس این اعتقاد انجام می دهد تخطئه کند، و حاصلش این است که افعال رباخوار، افعال اختیاری است که از اعتقادی غلط سر می زند، و این چه ربطی به جست و خیزهای یک شخص مصروع و غش کرده دارد، پس برگشت معنای آیه به همان بیانی است که ما کردیم و گفتیم :
مراد این است که رفتار رباخوار در مورد امر معاش و زندگی به رفتار جن زده و دیوانه ای می ماند که خوب را از بد تمیز نمی دهد.

آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بعضی از دیوانگی ها بر اثر مس شیطان رخ

می دهد

نکته سوم اینکه : تشبیهی که در آیه شده ، و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان دیوانه شده ، خالی از این اشعار نیست که چنین چیزی (یعنی دیوانه شدن در اثر مس شیطان) امری است ممکن ، چون هر چند آیه شریفه دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده اند، ولی اینقدر دلالت دارد که بعضی از جنونها در اثر مس شیطان رخ می دهد.

مطلب دیگری که از این آیه استفاده می شود این است که هر چند دلالت ندارد بر اینکه مس نامبرده به وسیله خود ابلیس انجام می شود چون کلمه (شیطان) به معنای ابلیس نیست ، بلکه به معنای شرور است ، چه از جن باشد و چه از انس ، و لیکن این مقدار دلالت دارد که بعضی از دیوانگی ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از جن است ، رخ می دهد.

سخن بعضی از مفسرین مبنی بر عدم انکار دیوانه شدن با مس شیطان

با این بیان بطلان گفتار بعضی از مفسرین که ذیلا از نظر خواننده می گذرد روشن می شود، که گفته است : تشبیهی که در آیه شریفه آمده از باب : (چونکه با کودک سر و کارت فتاد) می باشد، زیرا مردم عقیده ای فاسد دارند و آن این است که دیوانگان در اثر آزار جن ، دیوانه می شوند و چنین گفتاری از قرآن کریم هیچ عیبی ندارد، برای اینکه صرفا خواسته است رباخوار را تشبیه به جن زده کند.

و اما اینکه جن زدگی اعتقاد درستی است یا نادرست ، آیه از آن ساکت است ، پس حقیقت معنای آیه این است که رفتار این رباخواران ، همانند رفتار دیوانگانی است که شما مردم معتقدید در اثر آزار جن دیوانه شده اند، و اما آیا

این اعتقاد درست است یا نادرست ؟ باید گفت : اعتقادی است نادرست ، و غیر ممکن ، برای اینکه خدای تعالی عادل تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید.

بیان نادرستی آن سخن و رد دلایل آن

وجه نادرستی این سخن این است که همانطور که خدای تعالی عادل تر از آن است ، بزرگتر از این هم هست که گفتار خود را مستند به یک عقیده کودکانه باطل کند، ولو از باب آن مثل معروف باشد، مگر اینکه بعد از استناد و تشبیه بطلان آن عقیده را هم بیان کند، و دارنده چنان عقیده ای را تخطئه نماید، چون خودش در کلام مجیدش فرموده : **(لا یاتیہ الباطل من بین یدیه ولا من خلفه - باطل نه در عصر نزول به آن راه دارد، و نه در اعصار بعد).**

و نیز فرموده : **(انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل - به یقین قرآن معیار جدا سازی حق از باطل است ، نه شوخی).**

و اما اینکه گفت : تصرف شیطان در عقل بشر و تباه ساختن عقل او به وسیله شیطان از عدل خدا به دور است ، در پاسخ می گوئیم این اشکال عینا به خود او متوجه می شود، که تباهی عقل را مستند به عوامل طبیعی می داند، چون این نیز بالاخره به خدا منتهی می شود، و خدا این رابطه تضاد را میان عقل و آن عوامل قرار داده ، و اما اینکه چرا قرار داده ؟ هر پاسخی که شما از این اشکال بدهید، پاسخ از اشکال خودتان نیز خواهد بود.

علاوه بر اینکه اشکال در این نیست که چرا خدای تعالی عقل آدمی را باطل می کند، چون وقتی عقل نبود تکلیف هم مرتفع می شود، و موضوع تکلیف منتفی می گردد، اشکال در این است که با بقای عقل به حال خود، ادراک عقلی از مجرای حق بیرون رفته و از راه صحیح منحرف گردد، مثلا یک انسان عاقل

به خاطر دخل و تصرف شیطان خوب را زشت و زشت را زیبا ببیند، و یا حق را باطل و باطل را حق بپندارد، این است آن چیزی که نمی شود به خدا نسبت داد.

و اما از بین رفتن عقل (یعنی نیروی تشخیص) و منتفی شدن تکلیف به دنبال تباهی آن، این هیچ اشکالی ندارد، (نظیر نابینا شدن و بی دندان شدن و بیمار گشتن) که همه اینها مستند به طبیعت و یا به شیطان (و در آخر هم مستند به خدا است).

از این هم که بگذریم نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، بطور استقلال و بدون واسطه نیست، بلکه شیطان اگر کسی را دیوانه می کند به وسیله اسباب طبیعی است مثلاً اختلالی در اعصاب او پدید می آورد، و یا آفتی به مغز او وارد می کند، هم چنانکه فرشتگان که کرامات انبیا و اولیا مستند به ایشان است، اسباب طبیعی را واسطه قرار می دهند،

و نظیر این معنا در داستانی که قرآن کریم از (ایوب) (عَلَيْهِ السَّلَام) حکایت کرده آمده، عرضه می دارد: (اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب - پروردگارا شیطان با گرفتاریها و عذابی مرا مس کرد).

و نیز عرضه می دارد: (انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين - پروردگارا بیم اری مرا مس نموده، و تو ارحم الراحمینی).

از یک طرف می گوید شیطان با من مس کرده، و از یک طرف این مس را به خود بیماری نسبت می دهد، با اینکه مرض، اسبابی طبیعی دارد.

و این اشکال و امثال آن از افکاری مادی منشاء می گیرد، که به ذهن عده ای از دانشمندان رخنه یافته، بطوریکه خود آنان توجهی به این رخنه گری ندارند، چون مادیین وقتی شنیدند که خداپرستان حوادث را به خدای سبحان

نسبت می دهند، و یا عامل پاره ای از حوادث را به روح یا فرشته و یا شیطان می دانند، دچار یک اشتباه شدند، و آن این است که گمان کردند خداپرستان منکر علل طبیعی شده و همه آثار را از ماورای طبیعت می دانند، و خلاصه ماورای طبیعت را جانشین طبیعت کرده اند، و غفلت کردند از اینکه خداپرستان ، هم خدا را مؤثر میدانند، و هم عوامل طبیعت را، و اگر حوادث را به هر دو منشا نسبت میدهند، نسبت به هر یک در طول دیگری است ، نه در عرض آن (ساده تر بگوییم اگر می گویند فلان حادثه کار خدا است ، و نیز می گویند کار فلان عامل طبیعی است ، این دو فاعل (خدا و طبیعت) را دو فاعل طولی می دانند، نه عرضی ، مثل شما که نوشتن را هم به سر قلم نسبت دهید، و هم به قلم ، و هم به انگشتان نویسنده ، و هم به دست او، و هم به خود او، و درست هم نسبت داده اید. (مترجم) و این مطلب مکرر در این تفسیر خاطر نشان شده است .

نادرستی گفته برخی از مفسرین که گفته اند تشبیه ربا خوار به جن زده بیان حال ربا خواران در روز قیامت است

نکته پنجم : که از بیان ما روشن می شود فساد گفتار بعضی از مفسرین است ، که گفته اند : منظور از تشبیه رباخوار به جن زده ، بیان حال رباخواران در روز قیامت است ، می خواهد بفرماید: رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر بر می دارند، در حالی که چون افراد غشی و مبتلا به جنون هستند (همچنانکه در روایت هم چنین آمده) وجه فساد این تفسیر این است که با ظاهر آیه سازگار نیست ، البته به آن بیانی که ما برای آیه کردیم ، روایتی هم نمی خواهد و نمی تواند به آیه ظهوری بدهد که خود آیه آن ظهوری ندارد،

بلکه روایت می خواهد در مقابل قرآن که وضع دنیائی رباخواران را بیان کرده ، وضع آخرتی آنان را هم بیان کند.

سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران

تفسیر المنار در ذیل آیه (الذین یا کلون الربوا لا یقومون...) می گوید، ابن عطیه در تفسیر خود گفته: منظور از این عبارت: تشبیه رباخوار در دنیا به کسی است که در اثر عارضه غش از حال طبیعی خارج شده، همچنانکه خود غشی را هم که حرکاتی غیر طبیعی دارد تشبیه به جن زده کرده و می گویند: فلانی جن زده شده.

آنگاه می گوید: آنچه از آیه به ذهن می رسد همین معنائی است که ابن عطیه گفته: لیکن بیشتر مفسرین نظریه ای بر خلاف آن دارند، و گفته اند: مراد از قیام برخاستن از قبر در قیامت است، و خدای سبحان این را برای رباخواران در قیامت علامت قرار داده که وقتی از قبر برمی خیزند چون افراد غشی برخیزند.

این مطلب را محدثین از ابن عباس و ابن مسعود نقل کرده اند، بلکه طبرانی هم این قسمت از حدیث را از عوف بن مالک (بدون این که سند را به صحابه برساند) نقل کرده که رسول خدا ﷺ فرمود: از گناهی که نابخشودنی است دوری کن، و آن عبارت است از غلول (خیانت)، که هر کس به هر مقداری خیانت کند روز قیامت او را با خیانتش می آورند، و زنهار! پرهیز از رباخواری، که خورنده ربا در قیامت دیوانه و مخطب محشور می شود.

آنگاه می گوید: آنچه از آیه به ذهن هر کسی می رسد همان است که ابن عطیه گفته، چون هر جا کلمه (قیام) ذکر شود معنای معروف (برخاستن) به ذهن خطور می کند که آن نیز به دو معنا است، یکی ایستادن و یکی قبول تصدی یک عمل، و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه مراد، سر

از قبر برداشتن است ، وجود ندارد، و روایاتی که می گوید راجع به قیامت است خالی از اشکال نیستند، و وحی قطعی هم نیست که نتوان ردش نمود، و بعضی از آنها هم که سندش به صحابه نمی رسد، نمی تواند مفسر آیه باشد.

دلیل اینکه این روایات قابل اعتماد نیست این است که احدی آیه را به غیر آن معنایی که ابن عطیه گفته بود تفسیر نمی کرد، بلکه ! اشخاصی چنین تفسیر کرده اند، که صحت گفتارشان حتی برای خودشان هم مسلم نشده است .

صاحب المنار سپس اضافه کرده که بازرگانان حدیث که کارشان جعل روایت است ، برای تاءیید روایات جعلی خود به ظاهر بعضی آیات تمسک می کنند، بعد که مواجه با اشکال می شوند،

روایتی دیگر جعل می کنند تا با آن آیه نامبرده را تفسیر کنند و بهمین جهت در روایاتی که در تفسیر قرآن وارد شده ، روایت صحیح خیلی کم است .

به خطا رفتن صاحب المنار در بیان معنای تشبیهی که در آیه شده است

و در تخطئه صاحبان آن تفسیر خوب از عهده برآمده ، ولی خودش در بیان معنای تشبیهی که در آیه شده خطا رفته ، می گوید آنچه ابن عطیه گفته ، در جای خود مطلبی روشن است برای اینکه رباخواران کسانی هستند که مال دنیا آنها را فریفته و خود باخته شان کرده ، به حدی که مال را می پرستند، و در جمع آوری آن جان می کند، و مال را هدف می دانند نه وسیله ، و برای به دست آوردن آن تمامی کسب و کارهای معمولی را رها کرده و از راه غیر طبیعی کسب می کنند، و دلهایشان از آن حالت اعتدالی که بیشتر مردم دارند خارج شده ، این بی اعتدالی از همه حرکات و معاملاتشان کاملاً هویدا است (همچنانکه این دلدادگی در حرکات معتادین به عمل قمار کاملاً به چشم می خورد و می بینی که در کار خود آنقدر نشاط دارند و آنقدر غرق در کار

خویشند که توجه ندارند چگونه دچار سبک سری و سفاهت شده و حرکات غیر منظمی انجام می دهند) که همین حرکات نامنظم و دیوانه وار وجه تشبیه رباخوار به دیوانگان است ، چون کلمه (تخبط) از ماده (خبط) است ، که عبارت است از نوعی نامنظم بودن ، مانند خبط عشواء (شتر کور) این بود گفتار صاحب المنار در معنای تشبیهی که در آیه شریفه آمده است .

و وجه نادرستی گفتارش این است که هر چند خروج رباخوار و قمارباز از اعتدال و انتظام عمل ، حرف درستی است لیکن معلول ربا خوردن به تنهایی نیست و مقصود آیه هم از تشبیه این نیست .

اما اینکه گفتیم : معلول ربا خوردن نیست برای اینکه علت عدم اعتدال رباخوار و حرکات دیوانه وارش بریدن از خدا و بندگی او و هدف قرار دادن لذائد مادی است ، از آنجائی که هدف و همت خود را لذائد مادی قرار داده ، و علم و درک خود را به هدفی والاتر از آن متوجه نساخته است و نتیجه اش این شد که عفت دینی و وقار نفسانی را از دست بدهد و چون لذائد مادی (هر چند که اندک باشد) در آنان اثر می گذارد لذا حرکاتشان مضطرب و ناموزون است حال چه اینکه اینگونه افراد ربا بخورند و چه نخورند پس حالات نامبرده ربطی به رباخواری ندارد.

و اما اینکه گفتیم : (مقصود آیه هم از تشبیه ، این نیست) برای این بود که احتجاج و استدلالی که در آیه شریفه آمده تا ثابت کند رباخواران دچار خبطند، با تشبیه نامبرده نمی سازد برای اینکه خدای سبحان دلیل خبط آنان در رفتارشان را این دانسته که می گویند: خرید و فروش هم مثل ربا است و اگر مقصود تشبیه به آن جهت بود جا داشت به همان اختلال و ناموزونی حرکات استدلال فرموده باشد. پس وجه همان است که ما بیان کردیم .

وجه تشبیه بیع به ربا، نه بلعکس در سخن رباخوارن : (قالوا انما البيع مثل الربا)
(الربا)

ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا

در سابق گفتیم که چرا خرید و فروش را تشبیه به ربا کرد و ربا را تشبیه به خرید و فروش نکرد و وعده دادیم که بیشتر توضیح دهیم .
توضیح : این است که رباخوار مبتلای به خبط و اختلال ، حالتی خارج از حالت عادی و سالم دارد برای او آنچه در نزد عقلا زشت و منکر است مفهومی ندارد، برای او زشت و زیبا، عمل معروف و منکر، یکی است و وقتی یک انسان عاقل به رباخوار می گوید به جای رباخواری به خرید و فروش بپردازد در حقیقت حرف تازه ای زده که باید اثباتش کند و لذا او اگر بخواهد جواب بدهد قهرا باید بگوید از نظر من آنچه را که تو می گوئی (از ربا بهتر) است با ربا هیچ فرقی ندارد چون اگر به عکس این بگوید یعنی بگوید: ربا در نظر من با خرید و فروش یکی است ، آنچه مرا از آن نهی می کنی ، با آنچه که مرا به آن امر می کنی یکی است مردی عاقل خواهد بود و ادراکش مختل نخواهد شد، چون معنای این کلامش این می شود که من قبول دارم آنچه که مرا به آن امر می کنی مزیتی دارد لیکن به نظر من آنچه هم که مرا از آن نهی می کنی مزیتی دیگر دارد و نمی خواهد مزیت را به کلی انکار کند و مانند دیوانگان بگوید: اصلا مزیتی در خرید و فروش و ربا نمی بینم و رباخوار همین را می گوید او به خاطر خبطی که در درونش دارد می گوید: خرید و فروش هم مثل ربا است و اگر بگوید ربا هم مانند خرید و فروش است در حقیقت شریعت خدائی را انکار کرده ، نه اینکه چون جن زده ها سخن پرت و بی معنی گفته باشد.

و ظاهراً جمله : (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا) حکایت حال رباخواران است نه اینکه چنین سخنی را گفته باشند و اینگونه تعبیرات ، (حال اشخاص به لسان قال حکایت کردن) معروف و بین مردم متداول است .

با این بیان فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند، منظور رباخواران از اینکه گفتند: خرید و فروش هم مثل ربا است و نگفتند ربا هم نظیر خرید و فروش است ، مبالغه در درستی و صحت ربا است چون ربا را اصل و خرید و فروش را فرع گرفته اند، نظیر کلام شاعر که گفته :

و مهمه مغبرة ارجاوه کان لون ارضه سماوه ،

یعنی : بیابانی که غبار آن را فرا گرفته گوئی زمینش به رنگ آسمانش در آمده است . و منظور این بوده که گوئی آسمانش از شدت غبار به رنگ زمینش در آمده است .

و فساد گفتار بعضی دیگر نیز روشن می شود که گفته اند: احتمال می رود که عبارت ، مقلوب و پس و پیش نبوده و معنای جمله چنین باشد که رباخواران منطقشان این بوده : اگر خرید و فروش حلال است برای این حلال است که راه کسب معیشت است ، و این علت در بیع موهوم و خیالی است چون نفع خرید و فروش صددرصد نیست و بعضی از خرید و فروش ها ضرر هم دارد ولی در ربا صددرصد نفع است (و وجه این دو تفسیر از آنچه گذشت روشن می شود).

واحل الله البيع وحرم الربوا

جمله ای است مستأنفه و از نو، البته در صورتی جمله ای است از نو که به خاطر نبودن کلمه (قد) در آغاز آن جمله حالیه نباشد چون جمله ای که با فعل ماضی شروع می شود اگر حالیه باشد واجب است کلمه (قد) بر سر آن فعل در آمده باشد مثل اینکه می گوئیم : (جائی زید و قد ضرب عمروا) (زید نزد من

آمد، در حالی که عمرو را زده بود) و جمله مورد بحث بخاطر اینکه این کلمه را بر سر ندارد نمی تواند حالیه باشد.

علاوه بر اینکه حال بودن آن با معنایی که اول گفتار افاده می کند نمی سازد، چون حال عبارت است از مقید کردن زمان صاحب حال و ظرف تحقق آن و اگر این جمله حال باشد معنای کلام چنین می شود: خبطی که رباخواران با گفتن : (انما البيع مثل الربوا) مرتکب شدند در حالی بود که خدا (خرید و فروش) را حلال و ربا را حرام کرده بود و این معنا درست خلاف آن معنایی است که آیه شریفه در مقام بیان آن است چون آیه می فرماید: رباخواران خطا کارند چه قبل از آمدن قانون حرمت ربا و چه بعد از آن و به این جهت نیز نمی توانیم جمله نامبرده را حالیه بگیریم و همانطور که گفتیم مستانفه است .

و این جمله مستانفه ، به آن بیانی که گذشت در مقام تشریع ابتدائی حرمت ربا نیست چون در آنجا گفتیم : این آیات ظهور در این دارد که قبلا ربا حرام شده بوده و در سوره آل عمران فرموده بود: (يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفه و اتقوا الله لعلكم تفلحون) و آیات مورد بحث و مخصوصا جمله (واحل الله البيع و حرم الربوا) دلالت بر انشاء حکم ندارد بلکه دلالت بر اخبار دارد، نمی خواهد بفرماید از الان ربا حرام شد بلکه می فرماید: قبلا ربا را حرام کرده ،

خواهی پرسید، با اینکه قبلا حرام شده بوده دیگر چه حاجتی به آوردن این جمله بود در جواب می گوئیم خواست تا با آوردن این جمله زمینه را برای جمله : (فمن جاءه موعظه من ربه ...) فراهم سازد این آن نکاتی است که از سیاق و محتوای آیه به نظر می رسد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند جمله : **(و احل الله البيع و حرم الربوا)** می خواهد کلام رباخواران را باطل کند که گفتند: بیع هم مثل ربا است و معنایش این است که اگر گفتار رباخواران درست بود باید حکم ربا و خرید و فروش نزد خدای احکم الحاکمین مختلف نبوده باشد با اینکه می بینیم حکم او در این مورد مختلف است ، یکی را حرام و یکی دیگر را حلال کرده است .

اشکالی که بر این تفسیر وارد است این است که هر چند در جای خود سخن درستی است لیکن با لفظ آیه منطبق نیست چون بنابر آن جمله **(و احل الله البيع ...)** حالیه می شود با اینکه ما ثابت کردیم که حالیه نیست .

و از این وجه ضعیف تر وجهی است که بعضی دیگر گفته اند که معنای آیه این است : زیادی و فائده بیع مانند زیادی ربا نیست چون من بیع را حلال و ربا را حرام کرده ام امر هم امر من و خلق ، خلق من است این من هستم که در خلق خود به هر چه بخواهم حکم می کنم و به آنچه اراده کرده باشم فرمان می دهم احدی از خلق مرا نرسد، که در حکم من اعتراض کند.

حرمت ربا و حلیت بیع و سایر احکام الهی تابع مصالح و مفاسد می باشد

اشکال این وجه نیز همان اشکال وجه قبلی است این نیز جمله را حالیه گرفته ، در حالی که مستأنف است علاوه بر اینکه این وقتی درست است که ما قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نبوده و ارتباط سببیت و مسببیت را منکر باشیم و به عبارتی دیگر علت و معلولیت در بین اشیاء را انکار نموده ، همه چیز را مستقیماً و بدون واسطه مستند به خدا کنیم و ما نمی توانیم این نظریه را بپذیریم زیرا بطلان آن بدیهی و روشن است علاوه بر اینکه خلاف روش قرآن کریم می باشد چون رسم و روش قرآن این است که احکام و شرایع

خود را به مصالح خصوصی یا عمومی تعلیل کند از اینهم که بگذریم در ضمن خود این آیات فرموده : **(و ذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مؤمنين ...)** و نیز فرموده : **(لا تظلمون ...)** و باز فرموده : **(الذين ياكلون الربوا...)** انما البيع مثل الربوا و همه اینها دلالت می کند بر اینکه حرام بودن ربا و حلال بودن بیع علت دارد، و اگر بیع حلال شده برای این بوده که بر طبق سنت فطرت و خلقت است و اگر ربا حرام شده علتش این بوده که از روش صحیح زندگی خارج است و منافی با ایمان به خدا و ناسازگار با آن است و نیز یکی از مصادیق ظلم است .

فمن جائه موعظه من ربه ...

این جمله که حرف (فاء) در اولش آمده تفریع و نتیجه گیری از جمله : **(احل الله البيع ...)** است و مفهوم آن مقید و مخصوص به ربا و رباخواران نیست بلکه حکمی است کلی که در موردی جزئی به کار رفته تا دلالت کند بر اینکه آن مورد جزئی یکی از مصادیق و نمونه های حکم کلی است و حکم نامبرده شامل آن مورد نیز می شود و معنایش این است که آنچه ما درباره ربا گفتیم ، موعظه ای بود که از ناحیه پروردگارتان آمده و بطور کلی هر کس از ناحیه پروردگارش موعظتی برایش بیاید چنین و چنان می شود شما هم اگر دست از رباخواری بردارید، گناه آنچه تاکنون کرده اید بخشوده می شود و امر شما با خدا است .

جمله : (فمن جائه موعظة من ربه ...) در باره همه اعمال زشت قبل از ایمان

و توبه است و شامل همه مسلمین در تمام اعصار می باشد

از اینجا روشن می شود که مراد از آمدن موعظه خبردار شدن از حکمی است که خدای تعالی تشریع کرده و منظور از (انتها) در آیه ، توبه و ترک عملی

است که از آن نهی شده تا بنده از آن کار، (دست) بردارد و منظور از اینکه فرمود: (فله ما سلف). این است که حکم حرمت، شامل رباخواریهای قبل از آمدن قانون حرمت ربا، نیست و منظور از اینکه فرمود: (وامره الی الله) این است که افرادی که قبل از نزول آیه، مبتلا به رباخواری بوده اند، آن عذاب ابدی که از ذیل آیه، یعنی جمله (ومن عاد فاولئک اصحاب النار...) بدست می آید، برایشان نیست.

بلکه از آنچه که تاکنون از راه ربا به دست آورده اند، می توانند بهره مند گردند. و امرشان به دست خدا است، چه بسا ممکن است خداهایشان سازد و در بعضی احکام آزادشان بگذارد و چه بسا تکلیفی برایشان مقرر بدارد که با عمل به آن تکلیف، خطای قبلی خود را جبران نمایند.

باید دانست که امر این آیه بس عجیب است برای اینکه گفتیم جمله (فمن جائه موعظه...) و تسهیل و تشدید که دارد حکمی کلی را بیان می کند و اختصاص به مورد ربا ندارد، شامل تمامی گناهان کبیره می شود و درباره همه آنها می فرماید: کسی که قبل از مسلمان شدن گناه کبیره ای کرده باشد در اسلام مؤاخذه نمی شود لیکن متأسفانه مفسرین آنرا مخصوص به ربا دانسته و آنگاه پیرامون آن بحث کرده اند که رباهای قبل از اسلام چنین و چنان است و امرش واگذار به خدا است و کسی که در اسلام، ربا بخورد چنین و چنان می شود با اینکه عمومیت آیه بسیار روشن است.

بعد از آنکه به این نکته توجه کردی کاملاً برایت روشن می شود که جمله (فله ما سلف و امره الی الله) بیش از یک معنای مبهم افاده نمی کند چیزی که هست این معنای مبهم در مورد هر معصیتی که درباره اش موعظه ای رسیده

متعین می شود و معلوم است که این معنای مبهم بر حسب اختلاف آن مواعظ،
مختلف می شود.

پس معنای آیه شریفه این است که هر کس در اثر موعظه ای دست از کار
زشت خود بردارد گناهان گذشته اش چه درباره حقوق خدا بوده یا در مورد
حقوق مردم، نسبت به عین آن گناهان مؤاخذه نمی شود ولی چنان هم نیست
که از آثار وضعی ناگوار آن گناهان به کلی رها شود، بلکه امر چنین کسی با
خدا است اگر او بخواهد ممکن است وظائفی برای جبران آنچه فوت شده مقرر
فرماید مثلاً قضای روزه ها و نمازهای فوت شده را بر او واجب کند و اگر
گناهان گذشته راجع به حدود است، حد را برای او واجب سازد و یا اگر مورد
تعزیر و شلاق و حبس است اجرای آن احکام را در باره اش واجب کند و اگر
حق الناس است و عین مال غصبی یا ربوی نزدش مانده باشد رد نمودن آن را به
صاحبش واجب کند و اگر بخواهد او را عفو می کند و بعد از توبه چیزی را بر
او واجب نمی کند همچنانکه در مورد مشرکین چنین کرده، یعنی از حق الله و
حق الناس هائی که در زمان شرک مرتکب شده بودند عفو فرموده است.

و نیز در مورد مسلمانانی که گناهانشان تنها جنبه حق الله دارد مثلاً شراب
می خورده و لهو مرتکب می شده و بعد توبه کرده، خدا توبه اش را می پذیرد
بدون اینکه چیزی بر او واجب سازد و مواردی دیگر نظیر این دو مورد، برای
اینکه جمله، (فمن جاءه موعظه من ربه فانتهى...) همانطور که گفتیم مطلق است
و منحصر به رباخوار نیست هم شامل او می شود و هم شامل کفار و مؤمنین
(چه مؤمنین صدر اسلام و چه دیگران از تابعین و مسلمانان اعصار بعد).

به این جمله استناد کرده اند

و اما جمله : (و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) به آن جهت که کلمه عود در آن آمده در مقابل کلمه انتهاء که در جمله سابق آمده بود دلالت می کند بر اینکه مراد از کلمه عود معنائی است که با ع دم انتها جمع می شود، در نتیجه معنای و من عاد... این است که هر کس که از کار زشت خود دست بر ندارد چنین و چنان می شود و این ، ملازم است با اصرار بر گناه و نپذیرفتن حکم خدا که آنهم کفر به خدا و یا ارتداد درونی است هر چند که این کفر و ارتداد را به زبان نیاورند زیرا وقتی کسی به گناه قبلی خود برگردد و دست از آن برندارد حتی به این مقدار که از آن پشیمان باشد چنین کسی در حقیقت تسلیم حکم خدا نگشته و تا ابد رستگار نخواهد شد پس تردیدی که در آیه شده و فرموده : کسی که چنین کند چنان می شود و کسی که چنین کند چنان می گردد در حقیقت می خواهد بفرماید که : تردید در تسلیم حکم خدا شدن و سرپیچی از دستورات او و اصرار بر گناه ترجمه

الم یزان ج : 2 ص 642

غالبا ناشی از عدم تسلیم است که آن هم مستلزم خلود در آتش است . از اینجا پاسخ یک استدلال نابجا روشن می گردد و آن استدلال معتزله است که گفته اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه هر کس گناه کبیره ای مرتکب شود در عذاب دوزخ جاودان خواهد بود علت نابجائی آن این است که هر چند آیه دلالت دارد بر اینکه مرتکب گناه کبیره بلکه هر کس که گناه کند در عذاب مخلد است ، لیکن دلالت ش منحصر در ارتکاب گناه با انکار حکم خدا است و

البته چنین کسی که تسلیم حکم خدا نیست مسلمان نیست و باید همیشه در عذاب باشد.

مفسرین در معنای جمله : (**فله ما سلف**) و جمله (**وامره الى الله**) و جمله : (**ومن عاد...**) وجوهی از معانی و احتمالات ذکر کرده اند که اساس همه آنها همان معنایی است که مفسرین از آیه فهمیده اند و در سابق نقل شد و چون اساس آن احتمال ها فاسد بود، فائده ای در نقل آن احتمالات ندیدیم .

معنای جمله : (**يمحق الله الربا ويربي الصدقات** خدا ربا را نابود می کند و صدقات را نمو و زیادت می دهد)

يمحق الله الربا ويربي الصدقات ...

کلمه (**محق**) به فتحه میم و سکون حاء و قاف مصدر فعل (**يمحق**) و به معنای نقصان پی در پی است بطوریکه آن چیزی که محق می شود تدریجا فانی شود و در مقابل کلمه ارباء که مصدر فعل (**يربي**) است به معنای نمو و رو به زیادت نهادن و کلمه (**اثیم**) به معنای صاحب اثم است و در سابق ، معنای اثم گذشت .

در آیه شریفه ، (**ارباء صدقات**) و (**محق ربا**) را مقابل یکدیگر قرار داده ، در سابق هم گفتیم که ارباء صدقات و نمو دادن آن مختص به آخرت نیست بلکه این خصیصه هم در دنیا هست و هم در آخرت در نتیجه از مقابله نامبرده می فهمیم که محق ربا نیز هم در دنیا هست و هم در آخرت .

پس همچنانکه یکی از خصوصیات صدقات ، این است که نمو می کند و این نمو، لازمه قهری صدقه است و از آن جدا شدنی نیست چون باعث جلب محبت و حسن تفاهم و جذب قلوب است و امنیت را گسترش داده و دلها را از اینکه به سوی غصب و دزدی و افساد و اختلاس بگراید، باز می دارد و نیز باعث

اتحاد و مساعدت و معاونت گشته و اکثر راههای فساد و فنای اموال را می بندد و همه اینها باعث می شود که مال آدمی در دنیا هم زیاد شود و چند برابر گردد. همچنین یکی از خواص ربا کاهش مال و فنای تدریجی آن است چون ربا باعث قساوت قلب و خسارت می شود و این دو باعث بغض و عداوت و سوء ظن می گردد و امنیت و مصونیت را سلب نموده ، نفوس را تحریک می کند تا از هر راهی و وسیله ای که ممکن باشد چه با زبان و چه با عمل ، چه مستقیم و چه غیر مستقیم از یکدیگر انتقام بگیرند، و همه اینها باعث تفرقه و اختلاف می شود و این هم راه های فساد و زوال و تباهی مال را می گشاید و کمتر مالی از آفت و یازوال محفوظ می ماند.

همه اینها برای این است که صدقه و ربا هر دو با زندگی طب قه محروم و محتاج تماس دارد زیرا احتیاج به ضروریات زندگی ، احساسات باطنی آنان را تحریک کرده و در اثر وجود عقده ها و خواسته های ارضا نشده آماده دفاع از حقوق زندگی خود گشته و هر طور که شده در صدد مبارزه بر می آیند اگر در این هنگام به ایشان احسان شده و کمک های بلاعوض برسد احساساتشان تحریک می شود تا با احسان و حسن نیت خود، آن احسان را تلافی کنند و اگر در چنین وضعی در حق آنان با قساوت و خشونت رفتار شود بطوریکه تنمه مالشان هم از بین برود و آبرو و جانشان در خطر افتد، با انتقام مقابله خواهند کرد و به هر وسیله ای که دستشان برسد طرف مقابل را منکوب می سازند و کمتر رباخواری است که از آثار شوم این مبارزه محفوظ بماند بلکه آنه ای که سرگذشت رباخواران را دیده اند همه از نکبت و نابودی اموال آنان و ویرانی خانه ها و بی ثمر ماندن تلاشهایشان از قهر فقرا خبر می دهند.

دو نکته در بیان آثار گناهان و زشتی ها در فرد و اجتماع و آثار شوم ربا خواری در عصر حاضر

لازم است که خواننده عزیز به دو نکته توجه کند اول اینکه علل و اسبابی که امور و حوادث اجتماعی مستند به آنها است تاءثیرشان صددرصد نیست ، بلکه تاءثیرش در حدود هشتاد درصد است ، در نتیجه ما نیز از آنچه می کنیم نتایج هشتاد درصد را می جوئیم و وقتی اراده می کنیم اسبابی را فراهم کنیم ، اسبابی فراهم می کنیم که باز تاءثیرش اغلی و هشتاد درصد است نه دائمی و قطعی و صددرصد، چیزی که هست در همه این موارد احتمال خلاف را که همان بیست درصد است به حساب نمی آوریم و اما علت های تامه و صددرصدی که معلول های آنها از آنها جدا نمی شوند تنها در عالم طبیعت یافت می شوند و باید از راه علوم حقیقیه که پیرامون حقائق خارجی بحث می کنند آنها را کشف نمود.

و اگر در آیات احکام که در آنها از مصالح و مفاسد اعمال و سعادت و شقاوتی که در پی دارند بحث می شود دقت کنیم این معنا را به خوبی می فهمیم که قرآن کریم آثار و علل اعمال انسانی را مانند علل طبیعی و اسباب تکوینی صددرصد دانسته ، همچنانکه عقلا نیز تاءثیر غالبی و هشتاد درصد اعمال را دائمی و صددرصد می دانند.

دوم اینکه جامعه مانند فرد است و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مثل همد مثل همانطور که یک فرد از انسان حیات و زندگی و مرگ و افعال و آثاری دارد همچنین جامعه نیز برای خود حیات و ممات و عمر و اجلی معین و افعال و آثاری دارد و قرآن کریم ناطق به این حقیقت است ،

مثلا می فرماید: (و ما اهلکنا من قرية الا و لها کتاب معلوم ما تسبق من امة اجلها و ما يستاخرون).

و بنابر این اگر یکی از امور فردی انسان در اجتماع رواج پیدا کند بقای آن امر و زوالش و تاءثیرش نیز مبدل می شود، مثلا عفت که یکی از امور آدمی و خلعت (بی عفتی) امر دیگری از آدمی است مادام که فردی است یک نوع تاءثیر در زندگی فرد دارد مثلا آنکه دارای خلعت و بی عفتی است مورد نفرت عموم قرار می گیرد و مردم حاضر نیستند با او ازدواج کنند و اعتمادشان نسبت به او سلب می شود دیگر او را امین بر هیچ امانتی نمی سازند این در صورتی است که فرد بی عفت بوده و جامعه با او مخالف باشد.

و اما اگر همین بی عفتی اجتماعی شد یعنی جامعه با بی عفتی موافق گردید تمامی آن محذورها از بین می رود و دیگر بقای ندارد چون تمامی آن محذورها مربوط به افکار عمومی و ناسازگاری آن امر با افکار عمومی بود و خلاصه از آنجائی که عموم مردم بی عفتی را بد می دانستند از فرد بی عفت دوری می کردند و اما اگر همین بی عفتی عمومی شد و در بین همه متداول گشت آن محذورها هم که شمردیم از بین می رود چون دیگر افکار عمومی چنان احکامی ندارد.

البته این تنها در مورد احکام اجتماعی است و اما احکام وضعی و طبیعی بی عفتی به جای خود باقی است، نسل را قطع می کند و امراض مقاربتی می آورد و مفسد اخلاقی و اجتماعی دارد از جمله مفسد اجتماعیش این است که انساب و دودمانها را درهم و برهم می سازد، انشعابهای قومی باطل می شود، دیگر فوایدی که در این انشعابها هست عاید جامعه نمی شود پس آثار وضعی بی عفتی که آثار سوء و مورد انزجار فطرت بشری است خواه ناخواه مترتب می شود و باید دانست که آثار امور مربوط به انسان از نظر کندی و سرعت در امور

فردی و اجتماعی مختلف است (مثلا اثر فردی مشروبات الکلی سریع و فوری است و آثار سوء اجتماعی آن به آن سرعت نیست).

فرق بین ربای انفرادی و ربای اجتماعی

حال با توجه به این مطالب ، انسان در می یابد که محق ربا و ارباء صدقات در صورتی که در یک فرد باشد با ربا و صدقات اجتماعی اختلاف دارند ربای انفرادی غالبا صاحبش را هلاک می کند و تنها بیست درصد ممکن است به خاطر عوامل خاصی از شر آن خلاصی یابد و ساحت زندگیش به فنا و مذلت تهدید نشود ولی در ربای اجتماعی که امروز در میان ملل و دولتها رسمیت یافته و بر اساس آن قوانین بانکی جعل شده بعضی از آثار سوء ربای فردی را ندارد چون جامعه به خاطر شیوع و رواج آن و متعارف شدنش از آن راضی است و هیچ به فکر خطرهای زیان های آن نمی افتد ولی در هر صورت آثار وضعی آن که عبارت است از تجمع ثروت و تراکم آن از یک طرف و فقر و محرومیت عمومی از طرفی دیگر،

غیر قابل اجتناب است همچنانکه می بینیم این جدائی و بیگانگی در بین دو طبقه از مردم دنیا پیدا شده ، یکی طبقه ثروتمند و یکی فقیر و روز به روز این اثر شوم کوبنده تر و ویرانگرتر خواهد شد هر چند که ما شخصا این ویرانگری را پیش آمدی خیلی دور بینداریم و یا حتی آن را از جهت طول مدت ملحق به عدم بدانیم اما از نظر اجتماعی و از دیدگاه یک جامعه شناس این اثر شوم بسیار عاجل و زودرس است چون عمر اجتماع با عمر فرد تفاوت دارد و یک روز از نظر جامعه شناس برابر با یک عمر در نظر سایر افراد است ، روز اجتماع همان است که قرآن کریم درباره اش فرموده : **(و تلك الايام نداؤها بين الناس)**.

منظور از این روزگار همان عصر و قرن است که در هر قرنی مردمی بر مردم دیگر غلبه می کنند و طائفه ای که روزگار به کامش بود به دست طائفه ای دیگر منکوب و حکومتی به دست حکومتی دیگر منقرض می شود، امتی که روی کار بود، بر کنار شده و امتی دیگر روی کار می آید و معلوم است که سعادت انسان نباید تنها از نظر فرد مورد عنایت قرار گیرد بلکه همانطور که ما به سعادت فرد فرد علاقمندیم باید به فکر سعادت نوع و جامعه خود نیز بوده باشیم .

همچنانکه می بینیم قرآن کریم هیچ وقت از سرنوشت هیچ فردی سخن نمی گوید و درباره هیچ فردی پیشگوئی نمی کند هر چند که به کلی در باره فرد ساکت نیست اما خود را کتابی معرفی می کند که خدا آن را برای سعادت نوع انسان نازل کرده ، و سعادت جنس بشر را در نظر گرفته چه بشر امروز و چه آینده و چه گذشته .

پس اینکه فرموده : **(يُمَحِّقُ اللَّهُ الْرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ)** احوال ربا و صدقات و آثاری که این دو دارند (چه نوعی و چه فردی) را بیان می کند و می فرماید: محق و نابودی و ویرانگری از لوازم جدائی ناپذیر ربا است همچنانکه برکت و نمو دادن مال اثر لاینفک صدقه است پس ربا هر چند که نامش ربا (زیادی) است لیکن از بین رفتنی است و صدقه هر چند که نامش را زیادی نگذاشته باشند،

زیاد شدنی است و لذا وصف ربا را از ربا می گیرد و به صدقه می دهد و ربا را به وضعی که ضد اسم او است توصیف می کند و می فرماید: **(يُمَحِّقُ اللَّهُ الْرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ)**.

بیان ضعف چند قول که در تفسیر جمله (یمحق الله الربا و یربی الصدقات)
(گفته شده است

با بیانی که گذشت ضعف گفتاری که ذیلا از بعضی از مفسرین نقل می کنیم روشن می شود که گفته است محق ربا به معنای این نیست که خدا مال ربوی را از بین می برد و تنها خسران و حسرت برای رباخوار می ماند چون ما به چشم خود می بینیم رباخواران روز به روز پولدارتر می شوند بلکه مراد این است که رباخوار از جهت غایات و نتایجی که از گرفتن ربا در نظر دارد به نتیجه نمی رسد، چون منظور رباخوار از عمل خود این است که به زندگی خوشی برسد و لذت زندگی گوارائی را بجشد، لیکن حرصی که در رباخواری است نمی گذارد او از زندگی لذت ببرد و او را حریص به جمع مال می کند و مال به آسانی جمع نمی شود بلکه باید با کسانی که رقیب او هستند و یا قصد خوردن سرمایه او را دارند دائما مبارزه کند، از طرفی دیگر مردمی که او خونشان را به شیشه گرفته و به روز سیاهشان نشانده است ، در مقام دشمنی با او بر می آیند و خواب راحت را از او سلب می کنند.

و نیز فساد گفتار مفسر دیگر روشن می شود که گفته است مراد از محق ربا، محق آخرتی است ، می خواهد بفرماید رباخوار در آخرت ثوابی ندارد، چون در دنیا با رباخواریش آن ثواب ها را از دست داد و یا به خاطر اینکه ربا باعث شده همه عباداتش باطل گردد وجه ضعیف بودن این تفسیر این است که هر چند شکی نیست که بی اجر بودن در آخرت هم نوعی محق است لیکن در آیه شریفه دلیلی نیست بر اینکه مراد از محق ، تنها محق ثواب آخرت باشد.

و نیز ضعف گفتار آن مفسر دیگر که از معتزله است و با آیه استدلال کرده بر اینکه : مرتکب هر گناه کبیره در آتش دوزخ مخلد است چون فرموده : (و من

عاد...) و ما در سابق بیانی داشتیم که هم این گفتار و استدلال را توضیح می دهد و هم پاسخش را می گوید.

والله لا يحب كل كفار أثيم

در این جمله نابودی ربا را به وجهی کلی تعلیل می کند و معنایش این است که اگر گفتیم خدا ربا را محق و نابود می کند، برای این است که رباخوار کفر شدیدی دارد، چون بسیاری از نعمت های خدا را کفران می کند و آن نعمت ها را می پوشاند و در راههای فطری حیات بشری که همان معاملات معمولی است صرف نمی نماید و علاوه بر این به بسیاری از احکام خدا که درباره عبادات و معاملات تشریع کرده کفر می ورزد زیرا با مال ربوی غذا می خورد و لباس می خرد و نوشیدنی می نوشد و خانه می خرد با اینکه همه اینها حرام است

و نماز و بسیاری دیگر از عبادت هایش را فاسد می کند و با مصرف کردن مال ربوی بسیاری از معاملات غیر ربوی او نیز باطل می شود و ضامن طرف معامله خود می گردد و در بسیاری از موارد که به جای بهره پولش ، ملک مردم یا اثاث منزل مردم را می گیرد غاصب آن اموال می شود و به خاطر طمع و حرصی که نسبت به اموال مردم می ورزد و خشونت و قساوتی که درگرفتن طلب خود اعمال می کند و به این وسیله به خیال خود حق خود را می گیرد بسیاری از اصول و فروع اخلاق و فضائل را در مردم می کشد و از همه بالاتر او فردی اثم است یعنی آثار سوء گناه ، دلش را سیاه کرده ، دیگر خدای سبحان دوستش نمی دارد چون خدای تعالی هیچ کفران گر اثم را دوست نمی دارد.

ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ...

این جمله تعلیلی است که ثواب صدقه دهندگان و کسانی را که به خاطر نهی خدادست از رباخواری بر می دارند به وجهی عام بیان می کند به وجهی که هم شامل این دو مورد می شود و هم غیر این دو.

یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین
این آیه مؤمنین را مخاطب قرار داده و به آنان دستور می دهد از خدا پرهیزند و این مطلب را به عنوان زمینه چینی می آورد تا دنبالش بفرماید: (و ذروا ما بقی من الربوا...) یعنی آنچه از ربا نزد بدهکاران مانده ، صرف نظر کنید و از این بیان چنین بدست می آید که بعضی مؤمنین در عهد نزول این آیات هنوز ربا می گرفتند و بقایائی از ربا از بدهکاران خود طلب داشته اند لذا می فرماید: از آنچه مانده صرف نظر کنید و سپس آنان را تهدید نموده می فرماید: (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله).

و این خود مؤید روایت آینده است که شاءن نزول آیه را بیان می کند و اینکه جمله را با قید (اگر مؤمنید) مقید کرد به منظور اشاره به این است که ترک رباخواری از لوازم ایمان است و نیز برای این است که جمله (و من عاد...) و جمله : (والله لا یحب کل کفار...) را تاءکید کند.

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله
کلمه (اذن) هم بر وزن کلمه (علم) است و هم معنای آن را می دهد بعضی از قاریان آیه را به صورت (فاذنوا) که صیغه امر از مصدر (ایذان) است قرائت کرده اند که بنابراین ، معنا چنین می شود (پس اعلان جنگ با خدا و رسول بدهید) و حرف (باء) در جمله : (بحرب) برای این آمده که کلمه (فاذنوا) و یا (فاذنوا) متضمن معنای یقین و مانند آن است و معنای آیه چنین است (اگر دست از رباخواری بر نمی دارید پس یقین بدانید که اعلان جنگ داده اید...)

معنای جنگیدن ربا خوار با خدا و رسول صلی الله علیه و آله وسلم و جنگیدن

خدا و رسول با رباخوار

و اگر کلمه (حرب) را نکره یعنی بدون الف و لام آورد برای این است که عظمت آن جنگ را و یا نوع آن را برساند (یا بفهماند که این جنگ با خدا و رسول، جنگی عظیم است و یا بفهماند رباخواری نوعی جنگیدن با خدا است) و اگر این جنگ را هم جنگ با خدا و هم جنگ با رسول نامیده، برای این است که رباخواری مخالفت با خدا است که حرمت آنرا تشریع فرموده و مخالفت با رسول خدا ﷺ است که حکم خدا را تبلیغ نموده و اگر مربوط به خدای تعالی به تنهائی بود، باید امری تکوینی می بود و مستند به رسول به تنهائی هم نمی تواند باشد برای اینکه رسول ﷺ در هیچ امری مستقل نیست همچنانکه قرآن کریم فرموده: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ - تو در هیچ امری استقلال نداری).

این بود معنای جنگیدن رباخوار با خدا و رسول، اما جنگیدن خدا و رسول با رباخوار، معنایش این است که رسول به امر خدا، رباخوار یا هر کس از مسلمانان که حکمی از احکام را نمی پذیرد او را مجبور به تسلیم کند اگر تسلیم شد که هیچ و گرنه مسلمانان را مامور کند تا با او جنگ کنند تا تسلیم حکم خدا شود.

همچنانکه در آیه: (فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ). می فرماید: باید با کسی که سرکشی می کند بجنگید تا تسلیم فرمان خدا شود علاوه بر اینکه خدای تعالی رفتار دیگری در دفاع از احکامش دارد و آن جنگیدن با مخالفین از طریق فطرت خود آنان است یعنی فطرت خود آنان و فطرت عموم

را علیه ایشان می شوراند تا خواب راحت را از آنان سلب و دودمانشان را ویران و آثارشان را از روی زمین محو کند.

همچنانکه فرمود: (و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (و چون بخواهیم اهل قریه ای را هلاک کنیم ، نخست یاغیان شهوت پرست را وامی داریم تا در آن قریه به فسق و فجور بپردازند و در نتیجه عذابشان قطعی گردد، آن وقت به نوعی که خود می دانیم زیر و رویش می کنیم).

و ان تبتم فلکم روس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون .
کلمه (وان تبتم) بیان گذشته ما را که گفتیم خطاب در آیه به بعضی از مؤمنین است که بعد از اسلام آوردن هنوز دست از رباخواری برنداشته بودند، تائبید می کند و معنای جمله : (فلکم روس اموالکم) این است که اصل مالتان را از بدهکار بگیریید و بهره و ربا را رها کنید، (لا تظلمون) نه با گرفتن ربا ظمی کرده باشید، (ولا تظلمون) و نه با نگرفتن اصل پولتان به شما ظلم شده باشد.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه اولاً رباخوار ملکیتش نسبت به اصل مال امضا شده و ثانیاً گرفتن ربا به همان بیانی که گذشت ، ظلم است و ثالثاً انواع معاملات امضا شده چون نفرمود (ولکم راس اموالکم) و معلوم است که مال وقتی (راس) خوانده می شود که در وجوه معاملات و انواع کسب صرف شده باشد.

وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
لفظ (کان) در اینجا به اصطلاح علم نحو تامة است و معنای (بود) را می دهد، می فرماید: اگر در میان بدهکاران فقیری یافت شود طلبکار باید او را تا میسر مهلت دهد و میسر به معنای تمکن و دارا شدن است در مقابل عسرت

که به معنای فقر و تنگدستی است و معنایش این است که آنقدر باید مهلت دهد تا بدهکار به پرداخت بدهی خود متمکن شود.

و این آیه هر چند مطلق است و مقید به مورد ربا نیست و لیکن قهرا منطبق با مورد ربا است ، چون رسم این بود که وقتی مدت قرض یا هر بدهی دیگر به پایان می رسید رباخوار گریبان بدهکار را می گرفت . و او درخواست می کرد که مدت بدهی مرا تمدید کن و من در مقابل این تمدید، فلان مقدار و یا به فلان نسبت به قیمت جنس اضافه می کنم و آیه شریفه از این عمل نهی نموده و دستور می دهد به بدهکار مهلت دهند.

و ان تصدقوا خیر لکم ان کنتم تعلمون

یعنی ، و اگر به کلی بدهی مدیون را به او ببخشید و بر او تصدیق کنید برای شما طلبکاران بهتر است ، چون اگر چنین کنید یک زیادی محقق (یعنی نابود شدنی) را مبدل کرده اید به زیادی راییه (یعنی باقی و جاویدان).

واتقوا یوما ترجعون فیه الی الله ...

این جمله دنباله ای است برای آیات ربا که حکم ربا و جزای آن را بیان می کرد و این جمله با تذکری عمومی روز قیامت را با پاره ای از خصوصیاتش که مناسب با مقام آیه است یادآور می شود تا دلها با یاد آن آماده پرهیز از خدا و ورع و اجتناب از محرمات او گردد، آن محرماتی که مربوط به حقوق الناس می باشد که زندگی بشر بر آن متکی است .

آیه می فرماید: در پیش رویتان روزی است که در آن به سوی خدا باز می گردید و هر نفسی آنچه را که کرده دریافت می کند، بدون اینکه ظلمی به او بشود.

و اما اینکه معنای بازگشت به خدا چه معنا دارد با اینکه ما همیشه حاضر برای خدا هستیم و نیز معنای (توفیه) چیست، پاسخش انشاء الله در تفسیر سوره انعام خواهد آمد.

بعضی از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث آخرین آیه ای است که به رسول خدا ﷺ نازل شده و به زودی در بحث روایتی زیر روایاتی که بر این معنا دلالت دارد از نظر خواننده می گذرد.

بحث روایتی

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات مربوطه به ربا و عذاب رباخوار

در تفسیر قمی در ذیل آیه: **(الذین یا کلون الربوا...)** از امام صادق (ع) روایت آمده که فرمود: رسول خدا (ﷺ) فرموده است: وقتی مرا شبانه به آسمان بردند به مردمی برخوردی که وقتی می خواست ند برخیزند از بزرگی شکم ها نمی توانستند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت: اینها آن کسانی هستند که در دنیا ربا می خوردند و خداوند در باره شان فرمود: **(لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس)** و قوم نامبرده را دیدم که مانند آل فرعون هر صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و ایشان از شدت دلهره می گفتند: پروردگارا قیامت کی بیا می شود؟!.

مؤلف: این مشاهده که رسول خدا (ﷺ) در معراج داشته، مثالی برزخی بوده که گفتار آن جناب را تاءبید و تصدیق می کند که فرمود: **(کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون)** - هر جور زندگی کنید همانطور می میرید و هر جور بمیرید همانطور زنده می شوید).

و در الدرالمنثور است که اصفهانی در کتاب ترغیب خود از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ﷺ) فرمود: روز قیامت رباخوار دیوانه و شکم گنده محشور می شود، بطوریکه پاهای خود را یکی یکی به زمین می کشد آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: **(لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس).**

مؤلف: در عذاب رباخواران و کیفر ربا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده و در بعضی از آنها آمده که گناه رباخواری برابر هفتاد بار زنای با مادر است .

و در تهذیب به سند خود از عمر بن یزید که فروشنده پارچه ای بود که در سابور (شاپور خوزستان) بافته می شد روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم مردم چنین می پندارند که دادن بهره پول برای کسی که مضطر است نیز حرام است، آیا این صحیح است؟ فرمود: بله، برای اینکه مگر غنی و یا فقیری سراغ داری که بدون احتیاج و اضطرار چیزی را بخرد؟ ای عمر! خدای تعالی بیع را حلال و ربا را حرام فرموده، پس تو تنها می توانی سود کسب را بگیری و نمی توانی ربا بگیری، پرسیدم ربا چیست؟ فرمود: چند درهم بدهی و دو برابر، آنرا بگیری و یا گندمی بدهی و دو برابر از همان جنس بگیری .

و در کتاب فقیه به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ربا تنها در جنسی است که کیل و یا وزن می شود.

مؤلف: دانشمندان اسلامی در آنچه که ربا در آن حرام است اختلاف کرده اند مذهب اهل بیت (علیهم السلام) اینست که ربا تنها در پول، طلا و نقره و هر جنسی است که کیل و یا وزن می شود و چون مساله فقهی است و مربوط به بحث ما که تفسیر است نمی باشد لذا از بحث بیشتر پیرامون آن صرف نظر نمودیم .

دو روایت در بیان مراد از مؤ عظه در (فمن جاءه مؤ عظة من ربه ...)

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرموده اند: منظور از موعظه در جمله (فمن جاءه موعظه من ربه توبه است).

و در تهذیب از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: از اهل خراسان مردی داخل شد بر امام باقر (علیه السلام) (که از راه رباخواری مال فراوانی بدست آورده بود، بعد از فقهاء پرسیده بود که تکلیفم چیست؟ همه گفته بودند هیچ عبادتی از تو پذیرفته نیست تا آنکه اموال را به صاحبش برگردانی) مرد خراسانی قصه خود را گفت، و امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: راه نجات تو، در کتاب خدای عزوجل آمده است. آنجا که می فرماید: (فمن جاءه موعظه من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله) و منظور از موعظه توبه است.

و در کافی و کتاب من لا یحضره الفقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر مقدار ربا که مردم از روی نادانی خورده باشند و بعد توبه کرده باشند خدا توبه شان را در صورتی که توبه صحیح و جدی باشد می پذیرد، و نیز فرمود: اگر مردی از پدرش مالی را به ارث ببرد و بداند که در آن مال ربا هست و لیکن مال ربوی در معاملات با مال غیر ربوی مخلوط شده باشد این مال بر او حلال است و می تواند آن را بخور و اگر عین مال ربوی را بشناسد در آن صورت عین مال ربوی را به صاحبش بر می گرداند و اصل مال را بر می دارد.

و در فقیه و عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رباخواری برای کسی که از حرمتش در اسلام با خبر شده گناه کبیره است،

آنگاه فرمود: و با علم به حرمت آن استخفاف و بی اعتنائی به حکم خدا و دخول در کفر است .

و در کافی آمده : از آن جناب پرسیدند: مردی ربا می خورد و معتقد است که ربا حلال است فرمود: اگر حکم خدا به او نرسیده باشد عیبی ندارد و اما اگر از حکم خدا آگاه است و عمدا ربا می خورد همان حکمی را دارد که خدای عزوجل بیان فرموده است .

روایتی در ذیل آیه (یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَرَبِّهِ الصَّدَقَاتِ ...)

و در تهذیب و فقیه از امام صادق (ع) روایت کرده شخصی در باره آیه شریفه : (یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَرَبِّهِ الصَّدَقَاتِ ...) از آن جناب کرد که چگونه خدا ربا را کاهش داده و نابود می کند با اینکه به قول بعضی ها ما می بینیم مال رباخواران روز به روز بیشتر می شود؟ فرمود: چه نقصانی شدیدتر از نقصان یک درهم ربا که دین آدمی را ناقص می کند و از بین می برد و اگر هم بخواهد توبه کند همه مالش از بین می رود و فقیر می شود.

مؤلف : این روایت بطوریکه ملاحظه می کنید منظور از (محق) نقصان را به (محق) تشریعی تفسیر کرده و می فرماید هر چند مال در نزد رباخوار زیاد می شود، اما شرعا مال او نیست و تصرفش در آن اموال حرام است در مقابل ربا صدقه قرار دارد که منظور از ارباء و زیاد شدن آن زیاد شدن تکوینی است و این با بیان قبلی ما (که گفتیم : محق در آیه عمومیت دارد) منافاتی ندارد.

و در مجمع البیان از علی (ع) روایت کرده که فرمود: رسول خدا در کار رباخواری پنج نفر را لعنت کرد یکی خورنده آن و دوم خوراننده اش سوم و چهارم دو شاهد و پنجم نویسنده اش را.

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم به چند طریق از آن جناب روایت شده است .

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی می فرماید: منم آفریدگار هر چیز و غیر خودم را موکل بر هر چیز کرده ام مگر صدقه را که خودم آن را به دست خود می گیرم هر چند که مرد و زنی نیمه ای از یک خرما صدقه دهند، من آنرا تربیت می کنم ، و نمو می دهم ، همانطور که مردی از شما گوساله و یا کره اسب از شیر گرفته خود را تربیت می کند، تا آنجا که وقتی در قیامت از نمو دادنش دست بر می دارم ، به قدر کوهی بزرگتر از احد شده باشد.

و نیز در آن کتاب از علی بن الحسین (علیهما السلام) از رسول خدا ﷺ روایت کرده که فرمود: خدای تعالی صدقه شما را رشد می دهد، همانطور که شما فرزند خود را تربیت می کنید، بطوریکه صدقه شما آنقدر بزرگ شود که کوهی چون احد گردد.

مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت از عده ای از صحابه چون ابی هریره و عایشه و ابن عمر و ابی برزه اسلمی از رسول خدا (ﷺ) نقل شده است .

روایتی در ارتباط با (و ذروا ما بقی من الربوا...)

و در تفسیر قمی آمده که وقتی خدای تعالی این آیه (الذین یاکلون الربوا...) را نازل کرد خالد بن ولید که نزد رسول خدا (ﷺ) نشسته بود برخاست ، و عرضه داشت : یا رسول الله ! پدرم در ثقیف طلبکاریهایی از مردم ، بابت ربا داشت و به من وصیت کرد آنها را بگیرم (آیا بگیرم یا نه)، در پاسخ وی این آیه نازل شد: و (ذروا ما بقی من الربوا...)

مؤلف: قریب به این معنا را صاحب مجمع البیان از حضرت باقر (علیه السلام) روایت کرده است .

و نیز در مجمع آمده که سدی و عکرمه گفته اند: آیه (و ذروا ما بقی من الربوا) درباره بقیه ربائی نازل شد که عباس و خالد بن ولید که باهم شریک بودند از قبیله بنی عمرو بن عمیر که شاخه ای از ثقیف بودند طلب داشتند، و در روزگاری که اسلام آمد اینها اموال بسیار زیادی از ربا جمع کرده بودند، خدای تعالی این آیه را نازل کرد، و به دنبالش رسول خدا ﷺ فرمود: هر ربائی که قبل از اسلام و در جاهلیت گرفته شده و بقیه ای از آن مانده دیگر پرداختش لازم نیست ، و اولین ربائی که من باطل می کنم و می بخشم ربای عباس بن عبد المطلب است ، و هر خونی که در جاهلیت ریخته شده قصاص آن در اسلام برداشته شده ، و اولین خونی را که من می بخشم خون ربیعه بن حارث بن عبد المطلب است ، که در بنی لیس شیر خورده و پرورش یافته بود و هذیل او را بکشت .

مؤلف: نقل این روایت را صاحب الدر المنثور به ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم نسبت داده که از سدی روایت کرده اند با این تفاوت که در روایت این سه نفر آمده که آیه شریفه درباره عباس بن عبد المطلب و مردی از بنی مغیره نازل شده است .

و در الدر المنثور است که ابو داود، و ترمذی که او حدیث را صحیح دانسته است و نسائی ، و ابن ماجه ، و ابن ابی حاتم ، و بیهقی در سنن خود، همگی از عمرو و پسر احوص روایت کرده اند که وی در حجة الوداع در رکاب رسول خدا ﷺ بوده ، و گفته است که رسول خدا ﷺ فرمود: آگاه باشید که هر ربائی از زمان جاهلیت بر ذمه کسی مانده ، بخشوده شده است ، و طلبکار حق مطالبه آن

را ندارد، و تنها می تواند اصل طلب خود را مطالبه کند، نه ظلم کنید و نه ظلم شوید.

مؤلف: روایت در این معنا بسیار است، و آنچه از روایات شیعه و سنی بر می آید این است که اجمالا آیه، درباره اموال ربوی نازل شده، که بنی مغیره (دودمانی از مردم مکه) از بنی ثقیف (مردم طائف) طلب داشتند، چون در زمان جاهلیت به آنان پول یا جنس به قرض می دادند، و ربا می گرفتند، آنگاه که اسلام آمد و باقیمانده طلب خود را از ایشان مطالبه نمودند، مردم ثقیف ندادند، چون اسلام خط بطلان بر معاملات ربوی کشیده بود، طرفین دعوا را نزد رسول خدا ﷺ بردند در پاسخشان این آیه نازل شد.

و همین، خود مؤید آن بیان ما است که گفتیم: ربا قبل از نزول این آیات حرام شده بود، و همه مردم از آن خبر داشتند، (زیرا اگر حرام نشده بود و به مردم ابلاغ نشده بود مردم ثقیف از دادن بدهی خود امتناع نمی ورزیدند) مترجم)، پس نباید به گفتار بعضی از روایات اعتنا کرد که گفته اند: حرام بودن ربا در اواخر عمر رسول خدا (ﷺ) نازل شد، و آن جناب هنوز حکم را ابلاغ نکرده از دنیا رحلت فرمود، مانند روایتی که در الدر المنثور آمده که ابن جریر، و ابن مردویه، از عمر بن خطاب روایت کرده اند که روزی در خطبه خود گفت: یکی از آخرین آیاتی که نازل شده، آیه ربا بود، و رسول خدا ﷺ از دنیا رفت در حالی که حکم آنرا برای ما بیان نکرده بود، پس شما هم آنچه را که شک دارید رها کنید، و تنها به آنچه شما را به شک نمی اندازد اکتفا نمایید.

علاوه بر اینکه مذهب اهل البیت (علیهم السلام) این است که خدای تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد، مگر بعد از آنکه خدا تمامی مایحتاج مردم در امور دین را تشریع کرده، و رسول خدا (ﷺ) هم برای مردم بیان نموده بود.

و نیز در الدر المنثور است که آخرین آیه ای که از قرآن نازل شد آیه : (و اتقوا یوما ترجعون فیه ...) است .

و در مجمع البیان است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر در اسلام در تحریم ربا تشدید شده برای این است که مردم به سوی اعمال خیر از قبیل قرض دادن و کمک های بلا عوض روی آورند.

و باز در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی خدا بخواهد اهل قریه ای را هلاک کند، ربا در آن شایع می شود.

روایاتی در ذیل (و ان کان ذو عسرة ...)

مؤلف : در بیان سابق ما مطالبی که این روایات را روشن می سازد، گذشت . و نیز در مجمع البیان در ذیل آیه : (و ان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة ...) گفته : علمای اسلام در حد عسرت و نداری اختلاف کرده اند، از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود حد عسرت این است که انسان بیشتر از قوت متوسط خود و عیالش نداشته باشد تا قرض خود را بدهد. و نیز در همان کتاب به نقل از ابن عباس و ضحاک و حسن آمده که مهلت دادن بدهکار دست تنگ در تمامی بدهکاریها واجب است و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است .

و در همان کتاب آمده که امام باقر (علیه السلام) فرمود: معنای جمله (الی میسرة) این است که باید او را مهلت دهید تا خبر ناتوانی از پرداخت قرضش به امام مسلمین برسد، و او قرض وی را از سهم غارمین (بدهکاران) که یکی از مصارف زکات است ، بپردازد، البته امام مسلمین قرضی را از این ناحیه می پردازد که در راه مشروع مصرف شده باشد.

و در کافی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: روزی رسول خدا ﷺ بر بالای منبر رفت ، و پس از حمد خدا و ثنای بر او، و درود بر همه انبیایش فرمود: هان ای مردم حاضر به غائبین برسائید، آگاه باشید که هر کس بدهکار تنگدستی را مهلت دهد، بر خدا است که در برابر هر روز مهلت که داده ثواب صدقه دادن تمامی طلبش را بدهد، (مثلا اگر هزار تومان طلب دارد، و بدهکار را به مدت یک سال مهلت داد، خداوند سیصد و شصت هزار تومان صدقه برای او، حساب می کند (مترجم) تا آنکه طلب خود را وصول کند، آنگاه امام صادق (ع) فرمود: آیه: (و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، و ان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون) به این معنا است که اگر می دانید که تنگ دست است به او از مالتان تصدیق کنید، که این برایتان بهتر است .

مؤلف: این روایت می خواهد جمله: (ان كنتم تعلمون) را تفسیر کند، در سابق معنایی دیگر برای آن کردیم ، و روایات در این معانی و مطالب مربوط به آنها بسیار است ، اگر کسی بخواهد همه را ببیند باید به کتاب قرض از کتب فقهی مراجعه نماید.

بحث علمی

بحث علمی (تحلیل علمی ربا و مفاسد اجتماعی و اقتصادی آن با اشاره ای به: تاریخچه ملکیت ، قیمت گذاری ، پول ، معاملات ...)

در مباحث قبلی مکرر خاطرنشان ساختیم که انسان در زندگیش همی و هدفی جز این ندارد که آنچه می کند به نحوی باشد که کمالات وجودیش را به دست آورد، و به عبارتی دیگر حوائج مادیش را برآورده سازد، پس انسان

عملی را که انجام می دهد به وجهی ارتباط و تعلق به ماده دارد، ماده ای که حاجت زندگیش را بر می آورد،

پس انسان مالک عمل خویش است ، قهرا آن ماده ای را هم که روی آن عمل کرده ، مالک است ، حال چه اینکه عمل او فعل باشد یا انفعال ، چون در نظر یک انسان اجتماعی ، عمل او عبارت است از رابطه ای که او با ماده دارد، و بر آن رابطه اثر، بار می شود، ساده تر بگوییم : وقتی انسان در ماده ای عمل می کند، آن ماده را به خود اختصاص می دهد، و این همان ملکیت اعتباری یعنی جواز تصرف است ، این عقیده ای است که یک انسان اجتماعی به آن پایبند است و عقلا هم همین را جایز می دانند، و انسان را در این اعتقادش تخطئه نمی کنند.

لیکن از آنجائی که یک فرد از انسان نمی تواند با عملکرد خودش تمامی حوائج زندگی خود را برآورد، همین معنا او را وادار کرده تا اجتماعی تعاونی تشکیل دهد و در نتیجه هر انسانی از دستاورد عمل خود استفاده کند، و مازاد آنرا در اختیار دیگران قرار داده ، در مقابل ، از دستاورد دیگران ، سایر حوائج خود را برآورد، در نتیجه ناگزیر شد تا با هموعان خود مبادله و معاوضه را آغاز کند، و سرانجام ، قرار بر این شد که ، هر فرد از انسان در یک و یا چند رشته عمل کند، و از این راه و یا راهها چیرهای را مالک شود، و از آنها آنچه خودش احتیاج دارد مصرف کند، و بقیه را با مازاد از دستاوردهای دیگران معاوضه نماید، و نیاز خود را از آنها تاءمین نماید، و اصل و ریشه معاملات و معاوضات همین است .

لیکن چند چیز باعث شد تا در مساله معاملات اشکال پدید آید، یکی اینکه کالاهائی که در اثر عملکرد انسانها به دست می آید یک جور نیست ، و به تمام

معنا با هم تفاوت دارند، دوم اینکه احتیاج انسانها به همه آنها یکسان نیست نسبت به بعضی احتیاج شدید و نسبت به بعضی دیگر کم است، سوم اینکه همه آن کالاها همیشه به یک اندازه موجود نیست، بعضی از آنها کمتر یافت می شود، مثلا انسان میوه را می خواهد برای خوردن، و الاغ را برای بار بردن، و آب را برای نوشیدن و طلا و جواهرات را برای زینت دادن و به گردن انداختن و یا انگشتر نمودن و آن را در انگشت کردن و... و اینها هر کدام برای خود ارزش و قیمتی جداگانه دارد، و نسبتشان به یکدیگر مختلف است.

این اشکال بشر را وادار کرد تا برای هر چیزی قیمتی معین کند، و معیار قیمت را پول قرار داد، یعنی درهم و دیناری درست کرد، و بهای هر چیزی را با آن سنجید، و این عمل را در اصل با فلزات کمیاب مانند طلا و نقره انجام داد، آن را اصل و معیار همه ارزش ها کرد، و بقیه کالاها و اجناس را با آن سنجید، همچنانکه همه وزن ها (مثل گرم و مثقال و غیره) با یک معیار کلی (کیلو) سنجیده می شود، در نتیجه یک واحد از پول طلا معیاری شد که بهای تمامی کالاها را با آن معین و نسبت اشیاء به یکدیگر را نیز باهمان معیار معلوم کنند.

لیکن کار به اینجا خاتمه نمی یافت، برای اینکه لازم بود مقیاسهای مختلفی برای هر کالائی نیز معین کنند، مثلا واحدی برای طول از قبیل ذرع و متر و امثال آن، و واحدی برای حجم چون کیلو لیتر و امثال آن، و واحدی برای سنگینی چون من و کیلو و تن و خروار و نخود و امثال آن، درست کند، در این هنگام است که تمامی نسبت ها معلوم می شود، و اشتباهی باقی نمی ماند و معلوم شد که مثلا یک قیراط از الماس برابر چهار دینار از طلا و فلان مقدار از آرد گندم یا میوه یا چیز دیگر است، و یک من گندم برابر مثلا ده دینار پول یا فلان مقدار شکر و فلان مقدار از چیز دیگر است، و روشن شد که قیراطی از

الماس برابر است با چهل من آرد، و همچنین معلوم شد که هر چیزی برابر چه مقدار از چیز دیگر است .

بشر بعد از این مراحل علاوه بر طلا و نقره پولهایی دیگر از مس و برنز و اسکناس و تمبر درست کرد، که شرح مفصل آنرا کتابهای اقتصاد شرح داده ، و بعد از این مرحله کار دیگری صورت گرفت ، و آن این بود که (چون مردم نمی توانستند کالای خود را به راه دور برده ، و آنچه را که می خواهند، از راهی دور تهیه کنند) به ناچار راههایی برای کسب و تجارت باز شد، و هر کاسب یا تاجری مخصوص تهیه کالائی شد، تا آنرا با نوعی دیگر مبادله و معاوضه کند، و از این راه سودی به دست آورد، و این سود نوعی زیادی است که در قبال آنچه می دهد می گیرد. این اعمال و رفتاری بود که انسان برای رفع حوائج زندگی خود پیش گرفته ، و در آخر، مساله به اینجا منجر شد که به دست آوردن نیازهای زندگی دائر مدار پول باشد، و به نظر چنین رسید که هر کس پول چیزی را دارد گویا، خود آن را دارد (و خلاصه هدف و وسیله به یکدیگر مشتبّه شد) و مردم چنین پنداشتند که پول همه چیز است ، چون وقتی پول باشد همه چیز هست ، و اگر آدمی به پول دست یابد به همه چیز دست یافته ، و هر چیزی را که مورد حاجت و یا لذت باشد می تواند تهیه کند، و چه بسا که پول را هم کالا حساب کردند و پول دادن و پول گرفتن را نوعی کاسبی به حساب آوردند، و دارنده این شغل را صراف نامیدند.

از آنچه گذشت روشن شد که اصل معامله و معاوضه نخست بر این قرار گرفته بود که متاعی را که مورد حاجت نیست با متاعی دیگر که مورد حاجت است معاوضه کنند، و سپس به اینجا کشیده شد که متاعی را با پول معاوضه کنند نه به ملاک احتیاج ، بلکه به ملاک کاسبی و بهره گیری ، و این مغایرت و

اختلاف میان آنچه می دهند با آنچه می گیرند، اصلی است که حیات جامعه بر آن استوار است .

و اما دادن یک جنس و عینا همان را گرفتن ، اگر بدون زیادی باشد چه بسا عقلا آن را در پاره ای موارد که احتیاج به این کار هست امضا بکنند، چون ممکن است من امروز به گندم احتیاج نداشته باشم ، و وسیله نگهداریش را هم نداشته باشم ، گندم خود را به دیگری بفروشم و بهمین مقدار، دو ماه دیگر تحویل بگیرم ، و یا اغراض دیگری در زندگی برایم پیش بیاید که برای تاءمین آن جنسی را به عین همان جنس و به همان مقدار بفروشم ، و اما اگر با زیاده از عین جنس صورت بگیرد، که همان ربا و ربح باشد، باید ببینیم که چه نتایجی به بار می آورد (و با در نظر گرفتن آن نتایج ببینیم عقل چنین معامله ای را تجویز می کند یا خیر) (مترجم) .

معنای ربا و ربا خواری و آثار شوم آن

(ربا) منظور ما از این کلمه تبدیل جنسی است به مثل همان جنس با مقداری زیاده تر، مثلا فروختن ده من گندم به مدت پنج ماه به مبلغ دوازده من گندم ، و نظیر اینها، و ربا وقتی متصور است که خریدار ده من و یا قرض گیرنده آن در شدت فقر و احتیاج باشد، (و گرنه به قول معروف پول گرد را به بازار دراز می برد، و قوت زن و فرزند خود را می خرید مترجم) و معنای فقیر کسی است که درآمدش برابر حوائجش نباشد، مثلا در هر روز بطور متوسط ده تومان به دست آورد، در حالی که به بیست تومان محتاج باشد، از همین جا است که سرمایه زندگی چنین فردی رو به نقصان می گذارد، و زمانی طولانی نمی گذرد که تمامی آنچه تاکنون کسب کرده همه را از دست می دهد، و قدرت پرداخت آنچه را قرض گرفته ندارد، از او عدد بیست را مطالبه می کنند، در

حالی که او هیچ چیز ندارد، حتی عدد یک را هم فاقد است، پس دارائی چنین کسی مساوی با منهای بیست (20 -) است و این همان هلاکت و بدبختی در زندگی است.

این وضع کسی است که به ناچار تن به ربا می دهد، و اما رباخوار؟ او هم صاحب ده تومان خود می شود، و هم ده تومان آن بیچاره ای که از وی قرض گرفته، پس در هر معامله ای مال دو طرف در یک طرف جمع می شود، و طرف دیگر بدون مال می ماند، و این به آن جهت است که رباخوار ده تومان دوم را بدون عوض گرفته است.

پس سرانجام ربا از یک سو مستلزم نابودی طبقه فقیر است، و از سوی دیگر جمع شدن اموال نزد طبقه سرمایه دار، و معلوم است که یکی از نتایج این وضع همانا حکومت و فرمانروائی ثروتمند رباخوار بر جان و مال و ناموس مردم است، چون با داشتن قدرت مالی هر کاری را در راه به دست آوردن خواستها و لذتهایش می کند و غریزه استخدام، این بی بندوباری را برایش توجیه می کند، و نتیجه دیگرش دشمنی طبقه فقیر نسبت به طبقه ثروتمند است، او را می دارد تا به منظور دفاع از جان خود و از زندگی تلخ تر از زهرش و به هر طریقه ای که دستش برسد از آن طبقه انتقام بگیرد، و هرج و مرج و فساد نظام زندگی بشر و به دنبالش هلاکت بشریت و نابودی تمدن از همین جا شروع می شود.

البته این نیز هست که هر رباخوار نمی تواند تمامی طلبهای خود را وصول کند، برای اینکه همه بدهکاران که بدهی هایشان مثل برف انبار شده، نمی توانند دین خود را پردازند، هر چند هم بخواهند پردازند.

البته اینها همه درباره ربای معمولی میان اغنیا و فقرا بود، و اما رباهای دیگر مثلا ربای تجارتي که اساس کار بانکها است، و ربای قرض و تجارت کردن با پول، کمترین ضررش این است که باعث می شود اموال به تدریج یکجا یعنی در طرف بانکها جمع شده، سرمایه های تجارتي از حد و حساب بیرون رود، و بیش از آن حدی که بر حسب واقع باید نیرومند شود، نیرومند گردد، و چون طغیان، اثر حتمی قدرت خارج از حد است، در میان همین قدرت ها تطاول و درگیری ایجاد شده، یکی می خواهد دیگری را در خود هضم کند، و سرانجام همه این قدرتها نزد آنکه نیرومندتر از همه است تمرکز می یابد، و پیوسته فقر عمومی در میان بشر گسترش یافته، و ثروت انحصاری اقلیتی قرار می گیرد، و همان هرج و مرجی که گفتیم پدید آید.

دانشمندان اقتصاد شکی در این ندارند که تنها علت شیوع کمونیسم در جهان، و پیشرفت مرام اشتراکی، همین تراکم فاحش ثروت نزد افرادی انگشت شمار است، البته خودنمائی و تظاهر این افراد به مزایای زندگی نیز بی اثر نیست، و آتش کینه محرومان را تیزتر می کند، محرومینی که اکثریت بشر را تشکیل می دهند، و از حیاتی ترین حوائج زندگی محرومند، و طبقه ثروتمند همواره ایشان را با کلماتی از (تمدن)، (عدالت)، (حریت)، (تساوی حقوق) و... فریب داده، به زبان چیرهایی می گویند که در دلهايشان نیست منظورشان از الفاظی که می گویند ضد معانی آنها است، گمان می کنند با این دروغها و فریبکاریها به هدفهای نامقدس خود که بیش تر خوردن، و طبقه فقیر را بیشتر ذلیل کردن و بر آنان بیشتر حکومت کردن است خواهند رسید، و به زورگوئی بیشتری به آنان خواهند پرداخت، و می پندارند که این راه تنها وسیله و راه سعادت آنان در زندگی است، و لیکن امروز دستگیرشان شده که آن چه را مایه سعادت خود

می پنداشتند به ضررشان تمام شد، و نقشه هائی که برای به شیشه کردن خون بینوایان کشیدند دامه ائی بود که اول خودشان در آن افتادند، آری: **(و مکروا و مکرالله و الله خیر الماکرین)** علیه خدا نقشه می کشند خدا هم نقشه می کشد با این تفاوت که او بهترین نقشه کشندگان است، (چون) خدا دشمن خود را به دست خود او نابود می کند **(ثم کان عاقبه الذین اساءوا السوآی)**.

و یکی از مفسد شوم ربا این است که راه گنجینه کردن و اندوختن ثروت را آسان نمود، در سابق اگر کسی می خواست پولی را پنهان کند هیچ تামینی از محفوظ ماندنش نداشت، ولی امروز میلیونها ریال پول را در مخازن بانکها ذخیره می کنند، و آنرا در خرید و فروش (و کارهای تولیدی) از جریان می اندازند، و خود براریکه بطالت و عیاشی تکیه می زنند، و میلیونها انسان را از کارهای تولیدی که فطرت انسان را به آن وا می دارد محروم می سازند، آری حیات بشر بر کار و کوشش استوار است، و ربا باعث می شود که عده ای به خاطر ثروت بسیار و بی نیازی بیرون از حد کار نکنند، و عده ای دیگر نیز به خاطر محرومیت، از کار محروم باشند.

بحث علمی دیگر

بحث علمی دیگر (گفتار غزالی پیرامون طلا و نقره (درهم و دینار) و معاملات ربوی در آنها)

غزالی در باب شکر از کتاب احیاء العلوم خود می گوید: یکی از نعمتهای خدای تعالی، خلقت (درهم) و (دینار) است، که قوام زندگی دنیا بر آن دو است اگر چه درهم و دینار دو موجود جامد هستند و در خود آنها فائده ای نیست، و لیکن با اینحال مورد حاجت خلق است، چون تمامی انسانها محتاج

به مواد بسیاری از خوردنیها و پوشیدنیها و سایر حوائج هستند و بسیار می شود که انسان به چیزی نیازمند است که ندارد، و در عوض چیزی دارد که احتیاجی به آن ندارد، مثلا شخصی زعفران دارد، ولی مرکبی که بر آن سوار شود ندارد، و شخصی دیگر مرکب دارد، و احتیاجی به آن ندارد، در عوض به زعفران محتاج است، اینجا است که پای مبادله به میان می آید، یعنی این دو ناگزیر به معاوضه می شوند.

از سوی دیگر مقدار عوض باید معین شود، یعنی هرگز یک صاحب شتر حاضر نیست که شتر خود را بدون حساب با زعفران معاوضه کند، زیرا مناسبتی میان شتر و زعفران نیست تا مثلا گفته شود به اندازه وزن شتر زعفران بگیرد، و یا پوست شتری را از زعفران پر کنند و به او بدهند، و همچنین است کسی که خانه ای را با پارچه ای معاوضه می کند، و یا برده ای را با گیوه و یا چکمه معاوضه می کند و یا آرد می دهد تا الاغی بگیرد، با در نظر گرفتن اینکه این اشیا هیچ تناسبی با هم ندارند، و معلوم نیست که یک شتر مساوی با چقدر زعفران است،

در نتیجه مشکل بسیار بزرگی در امر معاملات پیش آمد، و بشر محتاج شد به اینکه حد وسطی در بین اجناس متفرق و نامربوط به هم، پیدا کند، و با آن حد متوسط بها و رتبه و منزلت هر چیزی را دریابد، و بعد از معین شدن ارزش هر کالائی بفهمد که کدام مساوی و کدام غیر مساوی است.

خدای تعالی به همین منظور درهم و دینار یا به عبارت دیگر طلا و نقره را خلق کرد، تا حاکم و حد متوسط میان اموال باشند، و هر مالی را با آن دو بسنجند، مثلا بگویند این شتر صد دینار می ارزد، و صد دینار زعفران فلان

مقدار می شود، پس فلان مقدار از زعفران برابر یک شتر است ، برای اینکه هر دو برابر صد دینار هستند.

و اگر این غرض با طلا و نقره انجام شد، برای این بود که برای بشر هیچ نفع و غرضی در خود آن دو نیست ، نه خوردنی است ، و نه پوشیدنی ، و نه غیر آن ، و اگر خدا چیز دیگر را حد متوسط قرار می داد که احیاناً خود آن چیز متعلق غرض واقع می شد، چه بسا باعث می شد این غرض برای صاحبش موجب مزیتی شود، در حالی که آن طرف دیگر که به خود آن چیز غرضی ندارد این ترجیح را نداشته باشد، در نتیجه باز هم نظام قیمت گذاری به هم می خورد، و بهمین جهت خدای تعالی طلا و نقره را خلق کرد که خود آنها متعلق غرض نیستند، اینجا بود که طلا و نقره در بین مردم متداول شد، و میان اموال به عدالت حکم کردند.

حکمت دیگری که در خلقت طلا و نقره هست این است که این دو فلز وسیله ای است برای به دست آوردن هر چیزی که به آن احتیاج باشد، چون این دو، فلزی کمیاب هستند، و خود آنها متعلق هیچ غرضی قرار نمی گیرند.

و دیگر اینکه نسبت تمامی اموال با آن دو مساوی است ، پس هر کسی آندو را داشته باشد گوئی همه چیز را دارد، ولی اگر کسی یک مقدار پارچه داشته باشد، تنها یک جامه دارد نه همه چیز، و اگر صاحب جامه احتیاج به غذا پیدا کند به آسانی نمی تواند نان نانوا را با جامه خود معاوضه کند، چون بسیار می شود که نانوا احتیاجی به جامه ندارد، بلکه مثلاً او فعلاً محتاج به یک گاو است ، (پس او ناچار باید جامه را به دارنده گاوی که محتاج به جامه است بدهد، و گاو او را گرفته به صاحب نان بدهد، و از او نان بگیرد، و چنین چیزی به سهولت انجام نمی شود (مترجم)، ناگزیر محتاج است به چیزی که اگر آن را

داشته باشد مثل اینکه همه چیز را دارد، و حتماً آن چیز باید از نظر شکل و صورت دارای خاصیت نباشد، و از نظر کانه همه چیز باشد، چون چیزی می تواند نسبت متساوی با اشیای مختلف داشته باشد که خودش صورتی خاص نداشته باشد،

نظیر آینه که خودش هیچ رنگی ندارد، ولی همه رنگها را نشان می دهد، طلا و نقره هم همینطورند، یعنی خودشان به آن جهت که طلا و نقره اند نه غذا هستند، نه دوا، و نه غیر آن، ولی وسیله ای برای به دست آوردن هر غرضی واقع می شوند.

مثال دیگر طلا و نقره حروفی چون (از - تا - در - بر) و امثال آن است که خودشان معنایی ندارد، ولی اگر با غیر خود ترکیب شده و جمله تشکیل شود معنا می دهند.

این بود دوتا از حکمت هائی که در خلقت طلا و نقره است، البته حکمتهای دیگری نیز هست که اگر بخواهیم همه را ذکر کنیم طولانی می شود.

غزالی سپس مطلبی دیگر اضافه می کند، که حاصلش این است: طلا و نقره از آنجا که به خاطر حکمت های نامبرده از نعمت های خدای تعالی هستند، اگر کسی در آن دو عملی انجام دهد که منافای با حکمت هائی باشد که در خلقتش منظور بود، در حقیقت به نعمت خدا کفر ورزیده است.

و از این بیان نتیجه گرفته که پس ذخیره کردن طلا و نقره ظلم، و باعث ابطال حکمتی است که در خلقت آن دو است، برای اینکه ذخیره کردن طلا و نقره، زندانی کردن حاکمی است که باید بین مردم حکومت کند، وقتی با زندانی کردن آن از حکومتش جلوگیری شد، هرج و مرج بین مردم پیدا می شود، چون دیگر کسی نیست که مردم به عنوان داوری عادل به وی مراجعه کنند.

آنگاه این نتیجه را هم گرفته که تهیه کردن ظرفهای طلائی و نقره ای حرام است ، چون معنای این عمل این است که به طلا و نقره نظری استقلالی داشته باشیم ، در حالی که طلا و نقره مقصود با لذات نیستند بلکه برای سایر اغراض ، به کار می روند و خلاصه هدف نیستند، بلکه وسیله اند، و چنین عملی ظلم است ، و مثل این می ماند که اهل یک کشور حاکم خود را به بافندگی وادارند، یا به گرفتن مالیات گمرگ و سایر کارهایی که طبقات بی سواد و ناآگاه هم می توانند انجامش دهند.

نتیجه دیگری از بیان خود گرفته و آن حرمت معاملات ربوی در خصوص درهم و دینار است ، و گفته است : این عمل کفر به نعمت خدا و ظلم است ، برای اینکه ظلم عبارت است از اینکه چیزی را در غیر آن مورد که برای آن خلق شده ، مصرف کنند، و طلا و نقره خلق شده اند تا وسیله باشند نه هدف ، چون غرضی که در خود آنها نیست تا هدف قرار گیرد، پایان گفتار غزالی .

ما در گفته غزالی نقطه نظرهایی داریم هم در اساسی که در برای بحث پی ریزی کرده ، و هم در بنائی که روی آن پایه چیده ، و نتایجی که از آن بحث گرفته است .

اشکالاتی بر نظریات غزالی در باره طلا و نقره و مسئله ربا

اما نقطه نظر ما: در اساسی که غزالی برای بحث ریخته چند اشکال است :
اول اینکه : اگر مطلب آنطور باشد که وی گفته ، یعنی خلقت طلا و نقره برای این بود که وسیله باشد نه هدف ، و هیچ غرضی در خود آنها نیست ، چگونه ممکن است چیزی که خودش ارزش ندارد، وسیله ارزیابی چیزهای دیگر شود، و چگونه ممکن است چیزی اجناس و کالاها را با معیاری اندازه گیری کند، که خودش آن معیار را ندارد، آیا ممکن است طول مسافت بین دو نقطه را با چیزی به دست آورد که خودش طول ندارد؟ و یا سنگینی و وزن یک گونی برنج را با چیزی معین کرد که خودش وزن ندارد؟.

اشکال دوم اینکه : خودش از یک طرف میگوید: هیچ غرضی در خود طلا و نقره نیست ، از طرفی دیگر می گوید طلا و نقره کمیاب هستند، و این تناقضی است آشکار، برای اینکه کمیاب بودن تصور ندارد مگر در چیزی که مردم آن را طالبند، عزت وجود بدون مطلوبیت تصور ندارد.

اشکال سوم این است که : اگر طلا و نقره مقصود بالذات نباشند بلکه مقصود للغير باشند، باید بین طلا و نقره فرقی نباشد، و هر دو یک قیمت داشته باشند، و حال آنکه می بینیم عقلا، بهای نقره را کمتر از طلا اعتبار کرده اند.

اشکال چهارم اینکه : در اینصورت باید سایر پولها چه مسی و چه کاغذی با طلا و نقره یک ارزش داشته باشد، و نیز باید جنس ها بهای جنس دیگر قرار نگیرند با اینکه ما با چرم ، نمک و یا چیز دیگر می خریم .
و اما نقطه نظرهای ما در نتایجی که از بحث گرفته :

1 - اینست که حرمت ذخیره کردن طلا و نقره برای این نیست که این عمل طلا و نقره را مقصود بالذات می کند، و به آن دو ارزشی استقلالی می دهد، بلکه از آیه شریفه : **(والذین یکنزون الذهب و الفضة ، ولا ینفقونها فی سبیل الله ...)** برمی آید که علت آن محرومیت فقرا از روزی خوردن است ، یعنی طلا و نقره باید در راه برآوردن حوائج که خود نیاز به کار و فعالیت دارد مصرف شود، و فقرا آن را در برابر سعی و کوشش خود بگیرند، و در راه تاءمین حوائج شخصی خود مصرف کنند، که توضیح بیشترش در تفسیر آیه نامبرده که آیه 35 از سوره توبه است خواهد آمد.

2 اینکه وی ساختن و مصرف کردن ظرفهای طلائی و نقره ای را از این جهت حرام دانست که ظلم و کفر به نعمت خدا است ، اگر علت حرمت نامبرده این باشد باید گلوبند و دست بند طلائی و نقره ای زنان نیز حرام باشد، چون این عمل هم طلا و نقره را مقصود بالذات می کند، و نیز باید خرید و فروش طلا و نقره نیز حرام باشد، و حال آنکه در شرع اسلام اینگونه اعمال نه ظلم خوانده شده و نه کفر، و نه معامله طلا به نقره و زیور کردن به آن دو حرام شده است ، پس علت چیز دیگری است .

3 - اینکه مفسده ای که برای ربا ذکر کرد و حرمت ربا را به خاطر آن مفسده دانست در تمامی معاملاتی که روی تقدینه ها انجام می گیرد هست ، هزار تومان پول مسی دادن و هزار و صد تومان گرفتن همین مفسده را دارد، پس چرا غزالی مساله را منحصر در طلا و نقره کرد، و نیز ده من گندم دادن و یازده من گندم گرفتن نیز حرام است ، و انحصاری به طلا و نقره ندارد، پس گفتار وی نه جامع است نه مانع ، اما جامع نیست برای اینکه شامل ربای در گن دم و جو و سایر چیزهایی که قابل وزن و پیمانه کردن هستند نمی شود، و اما

مانع نیست برای اینکه شامل استعمال گلوبند و سایر زیور آلات می شود، و حال آنکه نباید بشود.

از همه اینها گذشته ، علت حرمت ربا در خود آیه شریفه آمده می فرماید:
(و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله ، و ما آتیتم من زکوه تریدون وجه الله ، فاولئک هم المضعفون) و ربا را عبارت دانسته از زیاد شدن اموال مردم ، و ضمیمه کردن اموال دیگران به مال افرادی انگشت شمار و این همان است که ما در بیان خود آوردیم ، و گفتیم همانطور که تخم گیاه موادی را از زمین بعنوان تغذیه می گیرد، و ضمیمه خود می کند، و بزرگ می شود، همچنین رباخوار اموال مردم را ضمیمه مال خود نموده ، لذا از مال مردم کم و به مال او افزوده می شود تا جائی که اکثریت مردم تهی دست ، و رباخوار صاحب اموالی متراکم گردد، و با این بیان روشن می شود که مراد از جمله : (و ان تبتم فلکم رؤس اموالکم ، لا تظلمون و لا تظلمون ...) این است که نه شما به مردم ظلم کنید و نه از طرف مردم و یا از ناحیه خدا به شما ظلم شود، پس ربا ظلم به مردم است .

آیات 282 283 بقره

یایها الذین آمنوا اذا تدایتتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه ولیکتب بینکم کاتب بالعدل و لایاب کاتب ان یکتب کما علمه الله فلیکتب و لیملل الذی علیه الحق و لیتق الله ربه و لا یبخس منه شیئا فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یتطیع ان یمل هو فلیمل ولیه بالعدل و استشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدئهما فتذکر احدئهما الاخری و لا یاب الشهداء اذا ما دعوا و لا تسموا ان تکتبوه صغیرا او کبیرا الی اجله ذلکم اقسط عند الله و اقوم للشهده و ادنی الا ترتابوا الا ان تكون تجرة حاضرة تدیرونها بینکم فلیس علیکم جناح

الاتكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم. (282) وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فلهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليود الذي اوتمن امنته وليتق الله ربه ولا تكتبوا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله وبما تعملون عليم. (283)

ترجمه آیات

شما ای کسانی که ایمان آورده اید هر گاه به یکدیگر وامی تا مدت معینی دادید آنرا بنویسید، نویسنده ای در بین شما آن را به درستی بنویسد، و هیچ نویسنده ای نباید از آنچه خدایش آموخته دریغ کند، پس حتما بنویسید، و باید کسی که حق به عهده او است و بدهکار است، املا کند، (نه طلبکار)، و باید که از خدا و پروردگارش بترسد، و چیزی کم نکند و اگر بدهکار سفیه و یا دیوانه است، و نمی تواند بنویسد سرپرستش به درستی بنویسد، و دو گواه از مردان و آشنایان به گواهی بگیرید، و اگر به دو مرد دسترسی نبود، یک مرد و دو زن از گواهانی که خود شما دیانت و تقوایشان را می پسندید، تا اگر یکی از آن دو یادش رفت دیگری به یاد او بیاورد، و گواهان هر وقت به گواهی دعوت شدند نباید امتناع ورزند و از نوشتن وام چه به مدت اندک و چه بسیار، ملول نشوید، که این نزد خدا درست تر و برای گواهی دادن استوارتر، و برای تردید نکردن شما مناسب تر است، مگر آنکه معامله ای نقدی باشد، که ما بین خودتان انجام می دهید، پس در نوشتن آن حرجی بر شما نیست، و چون معامله ای کردید گواه بگیرید، و نباید نویسنده و گواه را زیان برسانید، و اگر رساندید، ضرری به خودتان است، از خدا بترسید خدا شما را تعلیم می دهد، که او به همه چیز دانا است. (282)

و اگر در سفر بودید و نویسنده ای نیافتید، باید گروهی گرفته شود، و اگر بعضی از شما بعضی دیگر را امین شمرد، امانت دار باید امانت او را بدهد، و از خدا و پروردگار خویش بترسد، و زنهار! نباید گواهی را کتمان کنید، و با اینکه دیده اید، بگوئید: ندیده ام، که هر کس شهادت را کتمان کند دلش گنهکار است، و خدا به آنچه می کنید دانا است (283)

بیان آیات

بیان و توضیح دو آیه شریفه مربوط به احکام قرض و رهن

یاایها الذین آمنوا اذا تداینتم ...

کلمه (تداین) که مصدر (تداینتم) است به معنای قرض دادن و قرض گرفتن است، و کلمه املال و کلمه املاء هر دو به معنای این است که شما بگوئید و دیگری بنویسد، و کلمه بخش به معنای کم گذاشتن و حیف و میل کردن مال مردم است، و کلمه (سامة) که مصدر (تساموا) است به معنای خسته شدن است، و کلمه (مضاره) که مصدر (لا يضار) است به معنای ضرر زدن طرفین است که هم در مورد دو نفر استعمال می شود، و هم در مورد جمعیت، و کلمه (فسوق) به معنای خارج شدن از اطاعت است، و کلمه (رهان) به معنای مالی است که به گرو گیرند، و به جای آن، کلمه (رهن) (به ضمه راء و ضمه هاء) نیز قرائت شده، و (رهن) جمع (رهن) است که آن نیز به معنای مالی است که به گرو گیرند.

و در جمله: (فان کان الذی علیه الحق سفیها) می توانست بفرماید: (فان کان سفیها)، چون ضمیر (کان) به (الذی علیه الحق) که در سابق آمده بود بر می گشت، و حاجت به تکرار آن نبود، و اگر آن را تکرار کرده برای این بوده که

اشتباهی پیش نیاید، و کسی خیال نکند مرجع ضمیر، کلمه کاتب است، که آن نیز در سابق ذکر شده بود.

و ضمیر (هو) که در جمله (ان یمل هو) آشکارا آمده، با اینکه ممکن بود مستتر و در تقدیر بیاید، یعنی بفرماید: (ان یمل)، برای این است که ولی سفیه و دیوانه و بی سواد را با خود آنان در املا شرکت دهد، چون این فرضیه با دو فرضیه قبلی فرق دارد، در آن دو فرض بدهکار خودش مستقلاً مسؤول بود، و اما در این صورت بدهکار با سرپرستش در عمل شریک است، پس گویا فرموده است: هر قدر از عمل املا را می تواند انجام بدهد، و آنچه را نمی تواند بر ولی او است که انجام دهد.

در جمله: (ان تضل احدیهما) کلمه (حذر - مبادا) در تقدیر است، و معنایش این است که: (تا مبادا یکی از آندو فراموش کند)، و در جمله (احدیهما الاخری)، دوباره کلمه (احدیهما) ذکر شده، و این به آن جهت است که معنای آن در دو مورد مختلف است:

منظور از اولی یکی از آن دو نفر است، بدون تعیین، و منظور از دومی یکی از آن دو نفر است بعد از فراموش کردن دیگری، و یا به عبارت دیگر آن کسی است که فراموش نکرده، پس معنای این کلمه در دو مورد مختلف است، و گرنه دومی را ذکر نمی کرد و به ضمیر آن اکتفا می نمود.

استفاده نادرستی که از جمله (اتقوا الله و یعلم کم الله) شده است

و منظور از کلمه: (واتقوا) این است که مسلمانان از خدا بترسند و اوامر و نواهی ذکر شده در این آیه را به کار ببندند، و اما جمله: (و یعلمکم الله و الله بکل شیء علیم) کلامی است نو، که در مقام منت نهادن ذکر شده، همچنانکه در آیه ارث منت نهاده می فرماید: (یبین الله لکم ان تضلوا) پس مراد از جمله

مورد بحث ، منت نهادن بر مردم در مقابل این نعمت است که شرایع دین و مسائل حلال و حرام را برای آنان بیان فرموده .

و اینکه بعضی گفته اند: جمله (واتقوا الله) و (يعلمكم الله) دلالت دارد بر اینکه تقوا سبب تعلیم الهی است ، درست نیست ، برای اینکه هر چند مطلب صحیح است ، و به حکم کتاب و سنت ، تقوا سبب تعلیم الهی است ، اما آیه مورد بحث در صدد بیان این جهت نیست ،

برای اینکه واو عطفی که بر سر آن آمده ، نمی گذارد آیه چنین دلالتی داشته باشد، علاوه بر اینکه این معنا با سیاق آیه و ارتباط ذیل آن با صدرش سازگار نیست .

مؤید گفتار ما این است که کلمه (الله) دو بار تکرار شده ، و اگر جمله مورد بحث ، کلامی جدید نبود حاجت به تکرار کلمه (الله) بود، بلکه سیاق و سبک کلام اقتضا می کرد بفرماید: (واتقوا الله يعلمكم) - از خدا بترسید تا تعلیمتان دهد) پس می بینیم اسم (الله) را دو بار آورده ، برای اینکه در دو کلام مستقل می باشد، و برای بار سوم نیز ذکر کرده تا علت را برساند، و بفهماند خدا که شما را تعلیم می دهد به این جهت است که او به هر چیزی دانا است ، و اگر او به هر چیزی دانا است ، برای این است که الله است .

این را هم باید دانست که این دو آیه دلالت دارند بر قریب بیست حکم از اصول احکام قرض و رهن و غیر آن دو، و اخبار درباره این احکام و متعلقات آن بسیار زیاد است ، و چون بحث درباره آنها مربوط به علم فقه بود، ما از بحث در آنها صرف نظر کردیم ، کسانی که مایل باشند به آن مسائل آگاهی یابند می توانند به کتب فقه مراجعه نمایند.

آیه 284 بقره

سوره بقره ، آیات 248

لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير.(284)
ترجمه آیه

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، ملک خدا است ، و شما آنچه در دل
دارید چه آشکار کنید و چه پنهان بدارید خدا شما را با آن محاسبه می کند،
پس هر که را بخواهد می آمرزد، و هر کس را بخواهد عذاب می کند، و خدا به
هر چیز توانا است .(284)

بیان آیه

لله ما في السموات وما في الارض

این جمله دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم ، یعنی آنچه در
آسمانه و زمین است و منظور از آن ، زمینه چینی است برای جمله بعد، که
می فرماید: (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) و می
خواهد بفرماید آنچه در آسمانها و زمین است ، که از آن جمله ، شما انسانها و
اعمال شما است ، و آنچه که دلهای شما کسب می کند همه و همه ملک خدا
است ، و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است ، و برای او
هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمالتان را علنی انجام دهید، و یا پنهانی ، هر جور
انجام دهید، خداوند شما را به آن محاسبه می کند.

و چه بسا می توان نکته ای را از ظاهر آیه دریافت ، و آن این است که در
آیه شریفه بین چهار چیز دو به دو مقابله افتاده ، یعنی بین زمین و آسمان یک
مقابله ، و بین صفات درونی و اعمال ظاهری یک مقابله شده ، در نتیجه آسمان
هم سنخ و هم طراز اعمال نفس ، و صفات درونی است ، و زمین ، هم سنخ

اعمال بدنی قلمداد شده ، پس وقتی می فرماید: آنچه در آسمانها است ملک خدا است ، نتیجه می دهد پس صفات نفسانی بشر نیز ملک او است ، و وقتی می فرماید: (وما فی الارض) نتیجه می دهد که پس اعمال انسانها نیز ملک او است ، و در آخر نتیجه می دهد: آنچه در دلهای آنان پوشیده هست ، چه اظهار بشود و چه نشود ملک خدا است ، و به زودی خدای تعالی با محاسبه خود در این ملک تصرف خواهد کرد.

توضیح معنای : (و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه) و بیان اینکه خداوند انسانها را به جهت احوال و ملکات نفسانی منشاء اعمال محاسبه می کند

وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله

کلمه : (ابداء) به معنای اظهار است ، در مقابل (اخفا)، که به معنای پنهان کردن است ، و معنای کلمه (ما فی انفسکم) (ما استقر فی انفسکم) است ، یعنی آنچه در دلهای شما جایگزین شده ، چون هم عرف و هم لغت از آن عبارت این معنا را می فهمد، و معلوم است که در نفس چیزی به جز ملکات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمی شود.

آری آنچه در نفس مستقر می شود صفاتی چون ایمان و کفر و حب و بغض و عزم و غیر اینها است ، اینها است که هم می توان اظهارش کرد و هم پنهانش داشت ، اما می توان اظهار کرد چون صفات اصولا در اثر تکرار، افعال مناسب با خود پیدا می کند، و وقتی فعلی از کسی صادر شد، عقل هر کس از آن فعل کشف می کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد. چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی شود.

پس با صدور این افعال برای عقل روشن می شود که منشای برای این افعال در نفس فاعل هست ، و اما می توان اخفا کرد برای اینکه ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد.

و کوتاه سخن اینکه ظاهر جمله : **(ما فی انفسکم)** ثبوت و استقرار در نفس است ، البته منظور ما از این حرف این نیست که از ظاهر عبارت نامبرده می فهمیم که منظور، استقرار صفات ، به نحوی است که نظیر ملکات راسخه نتوان آن را از نفس زایل نمود، بلکه منظور ما ثبوت و استقرار تامی است که می توان صدور فعل را مستند به آن کرد، و ظهور این معنا از جمله ، **(ان تبدوا)** و جمله **(او تخفوه)** قابل انکار نیست ، برای اینکه خود ابداء و اخفا دلالت دارد بر اینکه آنچه در نفس هست طوری است که هم ممکن است منشا اظهار باشد، و هم ممکن است منشا اظهار نباشد، (پس با ملکات راسخه ای که نمی شود از بروز و ظهورش جلوگیری کرد، فرق دارد)، پس آیه شریفه به احوال نفس نظر دارد، نه به ملکات راسخه در نفس .

و اما خاطراتی که گاهی بی اختیار در نفس خطور می کند، و همچنین تصورات ساده ای که دنبالش تصدیق نیست ، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می شود، بدون اینکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود، لفظ آیه به هیچ وجه شامل آنها نیست ، چون توجه فرمودید که اینگونه تصورات ، استقراری در نفس ندارند، و منشا صدور هیچ فعلی نمی شوند.

پس حاصل کلام این شد که آیه شریفه تنها بر احوال و ملکات نفسانیه ای دلالت دارد که منشا صدور افعال هستند، چه فعل اطاعت و چه معصیت ، و خدای سبحان انسان ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می کند. در نتیجه آیه شریفه همان سیاقی را دارد که آیه : **(لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم)** ، و

لكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم) و آیه : (فانه آثم قلبه) و آیه : (ان السمع و البصر و الفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا) دارند، چون همه این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن ، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد، که آدمی با آن احوال محاسبه می شود.

و نیز آیه شریفه : (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا و الآخرة) که ظهور در این دارد که عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است ، و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است . (دقت فرمائید)

این بود ظاهر آیه ، و لازم است دانسته شود که آیه شریفه تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است ، چه اظهار بشود، و چه نشود، و اما اینکه جزای آن ، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه ؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود؟ و کاسه ای که شراب تشخیص داده بنوشد، بعد معلوم شود آب بوده ، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست .

اقوال نادرستی که در تفسیر آیه : (ان تبدوا ما فی انفسکم ..و) گفته شده

است

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث ، ولی مفسرین در تفسیر آن به راههای مختلفی رفته اند، چون خیال کرده اند که آیه دلالت می کند بر اینکه تمامی خاطراتی که در نفس خطور می کند چه در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذیرد و چه نپذیرد مورد مؤ اخذ قرار می گیرد در حالی که اگر چنین باشد در حقیقت آیه شریفه تکلیفی طاقت فرسا کرده ، برای اینکه همه می دانیم دل آدمی

در و دروازه ندارد، هر خیالی و خاطره ای در آن وارد می شود، و این امری نیست که بتوان از آن اجتناب کرد مفسرین خودشان متوجه این اشکال شده ، بعضی به آن ملتزم شده اند، و بعضی در مقام خلاصی از آن وجوهی ذکر کرده اند.

بعضی گفته اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه وارد دل می شود به حساب می آید، و این تکلیفی است خارج از قدرت ، و به همین جهت آیه ای دیگر که بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ کرده می فرماید: **(لا یكلف الله نفسا الاوسعها...)**

و این پاسخ صحیح نیست ، زیرا اولاً: آیه چنین عمومیتی ندارد. و در ثانی تکلیف به ما لا یتطاق و طاقت فرسا از خدای حکیم بدون شک ، جایز نیست ، و در ثالث خود خدای تعالی فرموده : که در دین هیچ حرجی بر شما نیست ، **(و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)**.

بعضی دیگر گفته اند که : آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و مربوط به آیه قبل است ، که درباره قرض سخن می گفت ، لیکن این پاسخ هم درست نیست ، همچنانکه سخن بعضی دیگر که گفته اند: مخصوص کفار است ، صحیح نیست .

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که اگر با اعمال خود بدی های نهفته در دلهایتان را بروز دهید، یعنی آن را علنی کنید، و چنین اعمالی را در انظار عموم مرتکب شوید، و یا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهید، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد کرد

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آیه شریفه مطلق خاطرات است ، اما مراد از محاسبه ، معنای معمولی آن نیست ، بلکه خبر دادن است ، می فرماید: هر چه به خاطر شما خطور کند چه اظهارش بکنید و چه نکنید، خدا در روز قیامت شما

را از آن خبر خواهد داد، و به گفته این مفسر آیه شریفه همان معنا را می خواهد برساند که آیه (فَیَنْبِئْکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) آن معنی را می رساند و این وجه و وجه قبلیش به دلیل اینکه خلاف ظاهر آیه است که بیانش گذشت مردود است .

فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء، واللّٰه علی کل شیء قدیر

در آیه شریفه ، مغفرت الهی و یا عذاب او فرع بر مالکیت خدا و احاطه اش به اعمال مردم ، شده ، و این مطلب اشاره به این است که مراد از جمله : (ما فی انفسکم)، صفات و احوال بد درونی است ، گو اینکه کلمه مغفرت گاهی در قرآن کریم در غیر مورد گناهان نیز استعمال می شود، ولی این استعمال خیلی نادر و کم است ، که احتیاج به کمک قرائن دارد، قرائنی که بفهماند منظور نوع خاصی از مغفرت است ، نه مغفرت معمولی که همان آمرزش گناهان باشد، و جمله : (واللّٰه علی کل شیء قدیر) تعلیلی است راجع به مفهوم جمله اخیر و یا به مفهوم همه آیه .

بحث روایتی

بحث روایتی : (روایات مختلف و معارضی که در باره نسخ یا عدم نسخ آیه (ان تبدوا) آمده است

در صحیح مسلم از ابی هریره روایت کرده که گفت : وقتی آیه : (لّٰه ما فی السموات و ما فی الارض ، و ان تبدوا ما فی انفسکم ، او تحفوه یحاسبکم به اللّٰه) بر رسول خدا (ﷺ) نازل گردید، اصحاب را سخت گران آمد، لذا نزد رسول خدا (ﷺ) آمده به زانو نشستند، و عرضه داشتند: یا رسول اللّٰه هر عملی از قبیل نماز و روزه و جهاد و صدقه که برای ما مقدور باشد بر ما تکلیف بکن ، ولی این آیه از طاقت ما بیرون است .

رسول خدا ﷺ فرمود: آیا می خواهید همان را بگوئید که قبل از شما اهل کتاب گفته بودند، که **(سمعنا و عصینا - شنیدیم ولی نافرمانی کردیم)**؟، نه اینطور نگوئید، بلکه بگوئید: **(سمعنا و اطعنا، غفرانک ربنا و الیک المصیر - یعنی شنیدیم و اطاعت کردیم ، پروردگارا! از تو آمرزش می جوئیم و بازگشت به سوی تو است)** و چون مردم این را مکرر گفتند تا زبانشان به گفتن آن رام شد، دنبالش خدای تعالی این آیه را نازل کرد: **(آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون ...)** و چون مردم به مضمون این آیه عمل کردند، و به خدا و ملائکه و کتب و رسولان خدا ایمان آوردند، خداوند آیه قبلی را که می فرمود: **(ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه)** را با جمله: **(لا یکلف الله نفسا الا وسعها ...)** نسخ فرمود.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از احمد، و نیز از مسلم و ابی داود (در کتاب ناسخ و منسوخ)، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی هریره آورده، و قریب به این مضمون را به چند طریق از ابن عباس نقل کرده، و مساله نسخ را به چند طریق از غیر ابن عباس مانند ابن مسعود و عایشه نیز نقل کرده است.

و از ربیع بن انس نقل کرده که گفته: آیه مورد بحث محکم است، یعنی نسخ نشده، چیزی که هست منظور از محاسبه (این نیست که در قیامت در برابر نیت ها و یا صفات بد هم کیفر خواهد بود، بلکه مراد) این است که خدای تعالی در قیامت (از احوال و اوصاف درونی) و از اعمال شما خبر می دهد.

و از ابن عباس به چند طریق نقل کرده که گفته است: آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و ادای آن است، پس آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده.

و از عایشه هم روایت کرده که گفت : منظور از محاسبه ای که در آیه آمده ، غم و اندوهی است که به شخص عازم به گناه در اثر ترک آن گناه می رسد ، پس آیه به حکم این روایت محکم است نه منسوخ .

و از طریق علی (علیه السلام) از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه : (و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه) گفته ، این آیه درباره ظاهر و باطن شما است ، می فرماید: خداوند با آن دو به حساب شما می رسد، پس این آیه نسخ نشده ، ولی وقتی خدا خلائق را در قیامت جمع می کند، می فرماید: من شما را به آنچه در دل پنهان می کردید، و حتی ملائکه من هم از آنها خبردار نشدند، خبر می دهم ، و اما خداوند مؤمنین را بعد از خبر دادن در مورد آنچه به دل گذرانده اند می آمرزد، و اما اهل شک و تردید را خبر می دهد به تکذیبی که در دل نهان داشتند، (ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم).

نقد روایات مذکوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن به آیه کریمه (ان تبدوا)

مؤلف : این روایات با همه اختلافاتی که در مضامینش هست ، در این که مخالف با ظاهر قرآنند مشترکند، چون قبلا گفتیم ظاهر آیه این است که محاسبه بر روی اوصافی است که دل ها یا مستقلا و یا از طریق اعضا کسب کرده باشد، و حال ، چه این کسب به وسیله عمل ظاهری باشد، و چه درونی و پنهانی ، و چه انسان مؤمن باشد، و چه کافر اما خطورات نفسانی کسب نیست و ظاهر محاسبه ، محاسبه به جزا است ، نه خبر دادن به اینکه چه چیزهایی از دل شما گذشته ، و چه تصمیم هایی گرفته اید، و آنچه ما گفتیم ، هم خود آیه مورد بحث بر آن دلالت دارد و هم آیاتی دیگر که گذشت .

و اما مساله خود نسخ اشکال جداگانه ای دارد، و آن وجوهی از خلل است که باعث می شود از حجیت ساقط شود.

اول اینکه : نسخ خلاف ظاهر قرآن است ، که بیانش گذشت .

دوم اینکه : مستلزم این است که تکلیف به چیزی که خارج از طاقت انسان است جایز باشد، و حال آنکه عقل در بطلان آن هیچ تردیدی ندارد آن هم تکلیفی که از ناحیه خدای تعالی باشد، حال چه این تکلیف بعدا نسخ بشود یا نشود، بلکه تکلیف کردن به چیزی که ما فوق طاقت است و سپس نسخ کردن ، اشکالی علاوه دارد، و آن این است که به حکم روایت آیه شریفه قبل از اینکه مورد عمل قرار گیرد نسخ شده ، و این خود اشکالی است جداگانه (چون معنایش این است که خدای تعالی هم العیاذ باللّٰه ، سخن نسنجیده ای گفته ، و سپس پشیمان شده باشد، بر خلاف نسخ بعد از عمل که معنایش این است که حکمی که نسخ شده تا امروز مصلحت داشته و از اول موقت بوده است).

سوم اینکه : خواننده عزیز به زودی در تفسیر دو آیه بعد خواهد دید که جمله : **(لا یكلف الله نفسا الا وسعها)** اصلا نمی تواند ناسخ چیزی باشد، بلکه تنها دلالت دارد بر این که هر نفسی در قیامت به بدی هائی که خودش کسب کرده ، خواهد رسید، چه اینکه تحملش آسان باشد و چه دشوار، و ما فوق طاقت (چون او خودش آن را برای خود درست کرده نه خدای تعالی)، پس اگر کسی چیزی را بر خود تحمیل کند که طاقتش را نداشته باشد، و یا به دست خود، زنجیری بیای خود ببندد سرنوشتی است که خودش برای خود درست کرده ، و غیر از خود کسی را ملامت نکند، پس جمله : **(لا یكلف الله نفسا الا وسعها)** به منزله جمله معترضه ای است که می خواهد توهمی را دفع کند.

چهارم اینکه : به زودی خواهد آمد که اصلا تکیه کلام در دو آیه شریفه بر مساله خطورات نفسانی نیست ، و در مساله نسخ حتما باید ناسخ تکیه بر منسوخ داشته و به آن نظر داشته باشد،
و دو آیه (آمن الرسول ...) غرض دیگری را دنبال می کند غیر آن غرضی که آیه : (لله ما فی السموات و ما فی الارض ...) در صدد بیان آن است ، و انشاء الله به زودی مطلب روشن تر خواهد شد.

آیات 285 286 بقره

سوره بقره، آیات 285 286

آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملئكته و كتبه و
رسله لا نفرق بين احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك
المصير. (285) لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولينا
فانصرنا على القوم الكافرين. (286)

ترجمه آیات

پیامبر به آنچه خدا بر او نازل کرد ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و
فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و (گفتند) ما میان هیچیک از
پیغمبران خدا فرق نمی گذاریم ، و همه یک زبان و یک دل در قول و عمل
اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم ، پروردگارا! آمرزش تو
را می خواهیم و می دانیم که بازگشت همه به سوی تو است. (285)

خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانائی او (و روز جزا) نیکی های
هر شخصی به سود خود او و بدیهایش نیز به زیان خود او است . بار
پروردگارا! ما را بر آنچه که از روی فراموشی یا خطا انجام داده ایم مؤاخذه
مکن ، بار پروردگارا! تکلیف گران و طاقت فرسا چنانکه بر گذشتگان نهادی بر
ما نگذار، بار پروردگارا! بار تکلیفی فوق طاقت ما را به دوش منه و پیامرز و
بیخش گناه ما را و بر ما رحمت فرما تنها سلطان ما و یار و یاور ما تویی ، ما
را بر (مغلوب کردن) گروه کافران یاری فرما. (286)

بیان آیات

توضیح معنایی که این دو آیه در صدد بیان آن هستند

گفتار در این دو آیه خلاصه مطالبی است که غرضی را بطور مفصل بیان می کرد، در سابق هم گفته بودیم که غرض این سوره بیان این معنا است که حق عبادت خدای تعالی این است که عبد، به تمامی آنچه او به زبان پیامبرانش بر بندگان نازل کرده ایمان آورد، بدون اینکه میان پیامبران او فرقی بگذارند و این غرض، همان غرضی است که آیه اولی تا کلمه (من رسله) ایفا نموده، و در سوره قصص هم مخالف این دستور را از بنی اسرائیل حکایت می کند که با اینکه انواعی از نعمت ها از قبیل کتاب و نبوت و ملک و غیر آن را به ایشان داده بود، آنان این نعمت ها را با عصیان و تمرد و شکستن میثاقها و کفر، تلافی کردند، و این همان معنایی است که ذیل آیه اول و همه آیه دوم به آن اشاره نموده، می فرماید: باید بندگان برای اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنابراین، آخر آیه به اولش و خاتمه اش به آغازش برمی گردد.

از اینجا خصوصیت مقام بیان در این دو آیه روشن می شود، توضیح اینکه خدای سبحان سوره را با صفتی شروع کرد که واجب است هر فرد با تقوائی متصف به آن صفت بوده باشد، و آن صفت عبارت است از اینکه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآید.

می فرماید: بندگان با تقوای او، به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می دارند، و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می کنند، و به آنچه بر پیامبر اسلام و سایر رسولان نازل کرده، ایمان می آورند، و به آخرت یقین دارند، و به دنبال چنین صفتی است که خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدایت قرآن را روزیشان کرد، و دنبال این مطلب به شرح حال کفار و منافقین پرداخت، و سپس بطور

مفصل ، وضع اهل کتاب و مخصوصا یهود را بیان کرد، و فرمود که خدای تعالی با هدایت کردن آنان بر ایشان منت نهاد، و با انواعی از نعمت ها گرامی شان داشت ، و مورد عنایات عظیمی قرار داد، ولی در مقام تلافی ، جز با طغیان و عصیان نسبت به خدا و کفران نعمت ها و انکار او و رسولانش و دشمنی با فرشتگانش و تفرقه انداختن میان رسولان و کتب او بر نیامده ، و عکس العملی نشان ندادند، خدای تعالی هم همانگونه با آنان مقابله کرد، که با تکالیفی دشوار و احکامی سخت ، از به جان هم افتادن ، و یکدیگر را کشتن و به صورت میمون و خوک مسخ شدن ، و با صاعقه و عذاب آسمانی معذب نمودن ، محکومشان نمود.

سپس در خاتمه سوره ، به همین مطالب برگشته ، بعد از بیان وصف رسول و مؤمنین به او می فرماید: اینها بر خلاف آنان هستند، اینان هدایت و ارشاد خدا راتلقی به قبول و اطاعت کرده ، به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او ایمان آوردند، بدون اینکه میان هیچ یک از پیامبران فرق بگذارند، و با این طرز رفتار، موقف خود را که همانا موقف بندگی است که ذلت عبودیت و عزت ربوبیت بر آن احاطه دارد، حفظ کردند، چون مؤمنین در عین اینکه به تمام معنا دعوت حق را اجابت کرده اند، به این مطلب اعتراف دارند که از ایفای حق بندگی و اجابت دعوت خدا عاجزند، چون اساس و پایه هستیشان بر ضعف و جهل است .

و به همین جهت گاهی از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن کوتاهی می کنند، یا فراموش می کنند، یا دچار خطا می شوند، و یا در انجام واجبات الهی کوتاهی نموده ، نفسشان با ارتکاب گناهان به ایشان خیانت می کند، و ایشان را به ورطه غضب و مؤاخذه خدا نزدیک می سازد، همانطور که اهل

کتاب را قبل از ایشان به آن نزدیک ساخت ، از این جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه می برند از اینکه ایشان را در صورت خطا و نسیان مؤاخذه فرماید، و در خواست می کنند به خاطر خطا و نسیان ما را به تکالیف دشوار مکلف مفرما، و به عذاب هائی که طاقتش را نداریم معذب مدار، و ما را عفو کن ، و بیامرز، و بر قوم کفار پیروز کن .

این آیات در مقام نسخ آیه قبل نیستند

پس این است آن معنائی که آیات مورد بحث در صدد بیان آن هستند، و بطوریکه ملاحظه می فرمائید، همین معنا موافق با غرضی است که آن را دنبال کرده ، نه آن معنائی که مفسرین برای آیه کرده و گفته اند، مضمون این دو آیه وابسته و مربوط به مضمون آیه قبل است ، می خواهد آیه قبل را که مشتمل بود بر تکلیف طاقت فرسا و ما لا یطاق ، نسخ کند، آیه اولی یعنی (آمن الرسول ...) حکایت گفتار مردمی است که به ما لا یطاق مکلف شده اند، و آیه دومی ناسخ آن تکلیف است .

آری گفتار ما با روایاتی هم که در شأن نزول سوره وارد شده ، مناسب تراست ، چون در شأن نزول گفته اند: این سوره در مدینه نازل شد، زیرا هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال کامل مؤمنین آن شهر، که انصار دین الهی بودند، و با جان و مال خود به نصرت رسول خدا ﷺ قیام کردند، و نیز مقارن بود با از خود گذشتگی های اهل مکه ، که به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند، و به رسول خدا ﷺ پیوستند، چنین موقعیتی ایجاب می کرد که خدای تعالی از دو طائفه تشکر و ستایش کند،

که دعوت او و پیامبرش را اجابت کردند، (دقت فرمائید) البته آخر آیه هم که می فرماید: **(انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین)**، تا اندازه ای بر این معنا دلالت دارد، چون اشاره می کند که درخواست آنان در اوائل شکل گیری اسلام بوده است .

و در آیه شریفه نکاتی عجیب از اجمال و تفسیر و اختصارگوئی بجا، و اطاله به مورد، و رعایت ادب عبودیت ، و بیاناتی جامع در آنچه مایه سعادت و کمال است ، بکار رفته .

آمن الرسول بما انزل الیه من ربه ، و المؤمنون

این قسمت از آیه ، ایمان پیامبر و مؤمنین را تصدیق می کند، و اگر پیامبر را جدای از مؤمنین ذکر کرد، و فرمود: رسول به آنچه از ناحیه پروردگارش نازل شده ایمان دارد، و آنگاه مؤمنین را به آن جناب ملحق کرد، برای این بود که رعایت احترام آن جناب را فرموده باشد، و این عادت قرآن است ، که هر جا مناسبتی پیش بیاید از آن جناب احترامی به عمل می آورد، و او را جدای از دیگران ذکر نموده ، سپس دیگران را به او ملحق می سازد، مانند مورد زیر که می فرماید: **(فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین) (یوم لا یخزی الله النبی ، و الذین آمنوا).**

کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله

این جمله تفصیل آن اجمالی است که جمله قبل بر آن دلالت می کرد، چون جمله قبل اجمالا می گفت که : رسول و مؤمنین به آنچه نازل شده ایمان آوردند، ولی شرح نمی داد که آنچه نازل شده به چه چیز دعوت می کند جمله مورد بحث شرح می دهد که کتاب نازل بر رسول خدا (ﷺ) مردم را به سوی ایمان و تصدیق همه کتب آسمانی و همه رسولان و ملائکه خدا که بندگان

محترم او هستند دعوت می کند، هر کس به آنچه بر پیامبر اسلام نازل شده ایمان داشته باشد، در حقیقت به صحت همه مطالب نامبرده ایمان دارد0

لا نفرق بین احد من رسله

این جمله حکایت گفتار مؤ منین است ، بدون اینکه بفرماید (مؤ منین گفتند:...) و ما در تفسیر آیه شریفه : (واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل : ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم)

یکی از زیباترین سبک های قرآنی (نقل قول بدون آوردن کلمه گفت یا گفتند)

نکته عمومی این طرز حکایت را بیان کرده و گفتیم : این طرز بیان از زیباترین سبکهای قرآنی است ، و اما نکته ای که مخصوص آیه مورد بحث است ، (علاوه بر اینکه بیانگر حالت و گفتار مؤ منین است) این است که از خصوص حال مؤ منین گرفته شده ، حالی که در ایمانشان به آنچه خدا نازل کرده ، داشته اند، بنابراین جمله مورد بحث زبان حال ایشان است نه زبان قال ، و به فرض اینکه گفته باشند، هر کسی در دل خود آن را گفته است .

و سبک زیبایی که در این آیه بکار رفته این است که یک گفتار را که از مؤ منین حکایت کرده ، نیمی از آن یک شکل است ، و نیم دیگرش شکل دیگری دارد، و آن جمله : (لا نفرق بین احد منهم) و جمله (وقالوا سمعنا و اطعنا...) است ، که اولی را بدون (قالوا - گفتند) آورده ، و دومی را با آن ، با اینکه هر دو گفتار مؤ منین در پاسخ دعوت پیامبر است .

حال باید دید وجه آن چیست ؟ وجهش همان است که در گذشته نیز گفتیم ، جمله اولی که کلمه گفتند ندارد زبان حال ایشان و جمله بعدی که آن کلمه را دارد زبان قال و گفتار ایشان است .

قبلا خدای تعالی از حال یک یک آنان بطور جداگانه خبر داده و فرموده بود (کل آمن بالله) ولی در جمله مورد بحث از آن سیاق، به سیاق جمع برگشته فرمود: (لا نفرق بین احد) تا آخر دو آیه، و این، برای آن است که در اهل کتاب امور نامبرده، بطور دسته جمعی واقع می شد، یهود میان موسی و عیسی و محمد، و نصارا میان موسی و عیسی و محمد فرق می گذاشتند، و به همین جهت دسته دسته شدند، و ادیان جداگانه ای درست کردند، با اینکه خدا همگی آنان را به یک امت و یک دین که، دین فطرت است خلق کرده بود.

و همچنین درخواست مؤ اخذه نکردن و حمل و تحمیل نمودن را به جماعت آنان نسبت داد، و نیز در آخر آیه در خواست نصرت دادن به ایشان علیه کفار را به همه نسبت داد، نه تک تک افراد، بر خلاف ایمان که چون در حقیقت قائم به تک تک افراد است به افراد منسوب نمود.

وقالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير

جمله (سمعنا و اطعنا) انشا است، نه اخبار، نمی خواهند خبر دهند که ما شنیدیم و اطاعت کردیم، بلکه می خواهند به تعبیر فارسی بگویند (بچشم، اطاعت) و این تعبیر کنایه است از اینکه دعوت تو را اجابت کردیم، هم با ایمان قلبی، و هم با عمل بدنی، چون کلمه (سمع) در لغت کنایه گرفته می شود از قبول و اذعان به قلب و کلمه اطاعت استعمال می شود در رام بودن در عمل،

پس با مجموع دو کلمه (سمع و طاعت) امر ایمان تمام و کامل می گردد و جمله (سمعنا و اطعنا) از ناحیه بنده، انجام دادن همه وظائفی است که در برابر مقام ربوبیت و دعوت خدا دارد، و این وظائف و تکالیف همه آن حقی است که خدا برای خود به عهده بندگان گذشته، که در کلمه (عبادت) خلاصه می شود،

همچنانکه فرمود: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ما ارید منهم من رزق ، و ما ارید ان يطعمون).

حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خدای سبحان

و نیز فرمود: الم اعهد اليكم يا بنی آدم ان لا تعبدوا الشيطان ، انه لكم عدو مبين ، و ان اعبدوني).

و خدای تعالی در برابر این حقی که برای خود قرار داده حقی هم برای بنده اش بر خود واجب ساخته ، و آن آمرزش است ، که هیچ بنده ای در سعادت خود از آن بی نیاز نیست ، از انبیا و رسولان بگیر تا پائین تر، و لذا به ایشان وعده داده که در صورتی که اطاعتش کنند، و بندگیش نمایند، ایشان را بیامرزد، همچنانکه در اولین حکمی که برای آدم و فرزندانش تشریع کرد، فرمود: (قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) و این نیست مگر همان آمرزش .

و چون مؤ منین با گفتن (سمعنا و اطعنا) بطور مطلق و بدون هیچ قیدی اعلان اطاعت داده ، در نتیجه حق مقام ربوبیت را ادا کردند، لذا به دنبال آن ، حقی را که خداوند متعال برای آنان بر خود واجب کرده بود، مسئلت نموده و گفتند: (غفرانك ربنا و اليك المصير) کلمه مغفرت و غفران به معنای پوشاندن است ، و برگشت مغفرت خدای تعالی به دفع عذاب است ، که خود پوشاندن نواقص بنده در مرحله بندگی است ، نواقصی که در قیامت که بنده به سوی پروردگارش بر می گردد فاش و هویدا می شود.

لا يكلف الله نفسا الا وسعها، لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت

کلمه (وسع) به معنای توانائی و تمکن است ، و اصل در آن وسعت مکانی بوده ، و بعدها قدرت آدمی چیزی نظیر ظرف تصور شده ، که افعال اختیاری

آدمی از آن صادر می شود، در نتیجه کارهایی که از آدمی سر می زند در حدود قدرت و ظرفیت او است ، حال یا کم است و یا زیاد، و آنچه از آدمی سر نمی زند ظرفیتش را نداشته ، در نتیجه این استعمال ، معنای وسعت به طاقت منطبق شده ، و در آخر طاقت را وسع نامیده ، گفتند: (وسع آدمی) یعنی طاقت و ظرفیت قدرت او.

تکلیف نکردن به آنچه که در قدر و اختیار انسان نیست سنت خداوند در

بین بندگان است

خواننده عزیز توجه فرمود که تمام حق خدا بر بنده این است که سمع و طاعت داشته باشد، و معلوم است که انسان تنها در پاسخ فرمانی می گوید: (طاعة) که اعضای جوارحش بتواند آن فرمان را انجام دهد، چون اطاعت به معنای مطاوعه است ، یعنی تاءثر پذیری قوا و اعضای آدمی در اثر فرمان کسی که به او امر می کند و اما چیزی که مطاوعه بردار نیست ، مثل اینکه مثلاً به کسی امر کنند که با چشم خود بشنود، و با گوش خود ببیند، و یاد آن واحد در چند مکان دور از هم حاضر شود، و یا برای بار دوم از پشت پدر عبور کرده ، در رحم مادر قرار گیرد، و دوباره از مادر متولد شود، چنین چیزی نه قابل اطاعت است ، و نه آمر حکیم تکلیفی مولوی درباره آن صادر می کند، پس اجابت نمودن فرمان خدا با سمع و طاعت ، تحقق نمی پذیرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان و این افعال مقدور و اختیاری است که انسان به وسیله آن برای خود نفع و یا ضرر کسب می کند، پس کسب ، خود بهترین دلیل است بر اینکه آنچه آدمی کسب کرده و متصف به آن شده ، وسع و طاقت آنرا داشته است .

پس از آنچه گفتیم این معنابه خوبی روشن شد که جمله (لا یكلف الله...) کلامی است مطابق با سنتی که خداوند در بین بندگان جاری ساخته ، و زبان همان سنت است ، و آن سنت این است که از مراحل ایمان آن مقدار را بر هر یک از بندگان خود تکلیف کرده که در خور فهم او باشد، و از اطاعت آن مقداری را تکلیف کرده که در خور نیرو و توانائی بنده باشد، و نزد عقلا و صاحبان شعور نیز همین سنت و روش معمول و متداول است ، و نیز روشن گردید که معنای جمله نامبرده درست با کلامی که در آیه قبل از رسول و مؤمنین حکایت کرد که گفتند: (سمعنا و اطعنا) منطبق است ، نه چیزی از آن کم دارد و نه زیاد.

و نیز معلوم شد که مضمون جمله نامبرده یعنی (لا یكلف الله نفسا...) هم به آیه قبل از خود ارتباط دارد و هم به آیه بعد از خود. اما نسبت به ما قبلش ، برای اینکه این جمله می فهماند خدای تعالی بندگان خود را به بیش از امکاناتشان در سمع و طاعت تکلیف نمی کند پس سمع و طاعتی که در آیه قبل ی بود همان وسع در این آیه است .

خطا و نسیان از اخیار آدمی خارج است ولی مقدمات خطا و نسیان اختیاری است

و اما نسبت به جمله های بعدی برای اینکه جملات بعدی این معنا را می رساند که درخواست رسول خدا ﷺ و مؤمنین که خدا بر خطا و نسیان آنها را مؤاخذه نکند، و چیزی را که طاقتش را ندارند بر آنان تحمیل نفرماید، هر چند درخواست بخشش از اموری بیرون از توان انسان است ، لیکن از باب تکلیف به اموری نیست که در وسع آدمی نباشد، چون قبلا هم گفتیم منظور عذابهایی است که ممکن است در برابر تمرد و نافرمانی بر آنان تحمیل کند، خواهید گفت

خطا و نسیان ، تمرد نیست ، چون از اختیار آدمی خارج است ،

در پاسخ می گوئیم درست است ، و لیکن مقدمات خطا و نسیان اختیاری است ، و ممکن است با جلوگیری از مقدمات آن و یا تحفظ از آن از پیش آمد آن جلوگیری نمود، پس خطا و نسیان به این ملاحظه امری اختیاری است ، مخصوصا در مواردی که ابتلای آدمی به آنها به خاطر سوء اختیار خود آدمی باشد.

این مطلب عینا در مورد (اصر) هم می آید، چون (اصر) یعنی اینکه خداوند مردمی را که از تکالیف آسان او تمرد و سرپیچی کرده اند به عنوان کیفر تکالیفی دشوار بر ایشان وضع کند. و این کار بر خلاف حکمت نیست تا انجام آن از خداوند قبیح باشد، زیرا مقدمات آن را خود انسان ها، با اختیار خود انجام داده اند. پس در نسبت دادن آن به خدا هیچ محذوری ندارد.

ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا

بعد از آنکه در مقام اجابت دعوت خدای تعالی بطور مطلق و بدون هیچ قیدی گفتند: (سمعنا و اطعنا) و سپس از یک سو متوجه ضعف و فتور و سستی خود شدند، و از سوی دیگر متوجه سرنوشت اقوام و امتیهای شدند که قبل از ایشان می زیستند، ناچار از خدای تعالی خواستند تا به ایشان رحم کند، و با ایشان آن معامله را نکند که با امتیهای گذشته کرد، یعنی آن مؤ اخذه ها و حمل و تحمیل ها را نفرماید، چون مؤ منین با تعلیم الهی این معنا را آموخته بودند که هیچ حول و قوتی جز به کمک خدا وجود ندارد، و هیچ چیز جز رحمت او آدمی را از خطا و نسیان و تمرد حفظ نمی کند.

بااین بیان پاسخ از سؤ الی که ممکن است بشود روشن می گردد، و آن این است که رسول خدا ﷺ با اینکه معصوم است ، چطور درخواست مصونیت از خطا و نسیان می کند؟ جوابش این شد که اگر آن جناب معصوم است ، به عصمت او معصوم است ، نه از ناحیه خودش ، پس صحیح است که از خدا مصونیتی درخواست کند، که از ناحیه خود ضمانتی نسبت به آن ندارد، و خود را د ر این درخواست هم آواز مؤ منین سازد.

ربنا ولا تحمل علينا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا

کلمه (اصر) بطوریکه گفته اند به معنای ثقل و سنگینی است ، بعضی هم گفته اند: به معنای آن است که چیزی را به قهر و غلبه حبس کنی ، و برگشت آن نیز به همان معنای اول است ، چون حبس شدن نیز نوعی سنگینی است ، و بر موجود حبس شده گران است .

و مراد از (الذین من قبلنا) اهل کتاب و مخصوصا یهود است ، چون در این سوره به بسیاری از داستانهای ایشان اشاره شده است ، و مخصوصا در سوره اعراف آیه 157 (اصر) و (اغلال) را به ایشان نسبت داده ، می فرماید: (ویضع عنهم اصرهم ، و الاغلال التي کانت علیهم)
ربنا ولا تحملنا مالا طاقه لنا به

مراد از (مالا طاقه لنا به)، تکلیف های ابتدائی طاقت فرسا نیست ، چون توجه نمودی که خدای تعالی هرگز چنین تکالیفی به بندگان خود نمی کند، چون هم عقل آن را تجویز نمی کند، و هم کلام خود خدای تعالی ، که در مقام حکایت گفتار مؤ منین فرموده : (سمعنا و اطعنا)، بر خلاف آن دلالت دارد، بلکه مراد از آن جزا و کیفر بدی هائی است که ممکن است به ایشان برسد، حال یا به صورت تکالیف دشوار (نظیر آنچه در بنی اسرائیل واقع شد) باشد، و یا به

صورت عذاب هائی که ممکن است نازل شود، و یا به صورت مسخ شدن و امثال آن باشد.

واعف عنا و اغفرلنا و ارحمنا

کلمه (عفو) به معنای محو اثر است، و کلمه (مغفرت) به معنای پوشاندن است و کلمه رحمت معنایش معروف است، این معنای کلی این کلمات بود، و اما به حسب مصداق و با در نظر داشتن معنای لغوی آنها باید بگوئیم: این سه جمله و ترتیب آنها به این صورت از قبیل پرداختن تدریجی از فرع به اصل است، و به عبارتی دیگر منتقل شدن از چیزی که فائده اش خصوصی است به سوی چیزی که فائده اش عمومی تر است و بنابراین عفو خدا عبارت است از محو و از بین بردن اثر گناه، که همان عقابی است که برای هر گناهی معین فرموده، و مغفرت عبارت است از پوشاندن و محو اثری که گناه در نفس به جای گذاشته، و رحمت عبارت است از عطیه ای الهی که گناه و اثر حاصل آن، نفس را می پوشاند.

و عطف این سه جمله، یعنی و (اعف عنا) و (اغفرلنا) و (وارحمنا) بر جمله (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا)، با در نظر گرفتن سیاق و نظامی که در همه آنها است، اشعار دارد بر اینکه مراد از عفو و مغفرت و رحمت، اموری است مربوط به گناهان بندگان از جهت خطا و نسیان و امثال آن،

و از این معنا روشن می شود که مراد از این مغفرت که در اینجا در خواست شده، غیر مغفرت در جمله: (غفرانک ربنا) است، مغفرت در آنجا مغفرت مطلقه در مقابل اجابت مطلقه است، که بیانش گذشت، ولی این مغفرت، مغفرت خاصه است، در مقابل گناه ناشی از فراموشی و خطا، پس سؤال مغفرت در آیه شریفه تکرار نشده است.

در این چهار دعا، لفظ (رب) چهار بار تکرار شده، تا از راه اشاره به صفت عبودیت خود، صفت رحمت خدای تعالی را برانگیزاند، چون نام ربوبیت بردن، صفت عبودیت و مذلت بندگی را بیاد می آورد.

دعوت عمومی به سوی دین توحید و جهاد در راه اعلای آن، اولین وظیفه مومنین بعد از ایمان و اظهار عبودیت حق است

انت مولینا فانصرنا علی القوم الکافرین

این جمله جمله ای است جدید و دعائی است مستقل و کلمه مولی به معنای ناصر و یاری کننده است، و لیکن نه هر ناصر بلکه ناصری که تمامی امور منصور به عهده او است چون کلمه مولی از ماده ولایت است که به معنای عهده داری و تصدی امر است، و از آنجا که خدا ولی مؤمنین است پس مولایشان نیز هست، و آنان را در آنچه که محتاج به یاری وی باشند یاری می کند همچنانکه فرمود: (والله ولی المؤمنین) و نیز فرموده: (ذلك بان الله مولی الذین، آمنوا وان الکافرین لا مولی لهم) یعنی این به آن جهت است که خدا مولای کسانی است که ایمان آورده اند، و کسانی که کفر ورزند مولا و یآوری ندارند. و از این دعای مؤمنین بر می آید که بعد از گفتن (سمعنا و اطعنا) و پذیرفتن اصل دین، هیچ همی به جز اقامه دین و نشر آن، و جهاد در راه اعلای آن و بلند کردن آوازه کلمه حق، و به دست آوردن اتفاق کلمه همه امتهای بر مساله دین، ندارند، همچنانکه همین معنا از آیه زیر استفاده می شود که می فرماید: (قل هذه سبیل ادعو الی الله علی بصیرة، انا و من اتبعنی، و سبحان الله، و ما انا من المشرکین).

پس دعوت به سوی توحید، راه دین است ، راهی که البته جهاد و قتال و امر به معروف و نهی از منکر و سایر اقسام دعوت و انذار، همه از مصادیق آن هستند، برای اینکه هدف از همه اینها یکی است ،

و آن ریشه کن ساختن ماده اختلاف در میان نوع بشر است ، و آیه زیر به اهمیت آن در نظر شارع دین اشاره نموده ، می فرماید: **(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ، وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى-، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ، وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ).**

پس اینکه در آیه مورد بحث گفتند: (تو مولای مائی ، پس ما را یاری کن) دلالت می کند بر اینکه بعد از گفتن **(سمعنا و اطعنا)** و پذیرفتن دین ، اولین وظیفه ای که به ذهنشان رسیده همین بوده که با دعوتی عمومی دین خدا را در میان نوع بشر گسترش دهند، (و خدا داناتر است)

در اینجا جلد چهارم ترجمه تفسیر المیزان پایان می یابد، خدا را بر این نعمت سپاس می گزارم ، و از درگاه مقدسش مسئلت دارم ، برکتی در این مشروع قرار دهد، تا در آشنائی مسلمانان فارسی زبان به اسرار قرآن کریم ، و عمل به دستورات آن دارای اثر بیشتری شود.

(آمین یا رب العالمین)

فهرست مطالب

2.....	سوره بقره ، آیات 185 183.....
4.....	ویژگیهای بیانی آیات تشریع روزه.....
4.....	بیان آیات.....
6.....	کلماتی در آیه وجوب روزه که مفاد آن تسهیل امر روزه برای مؤمنین است.....
7.....	مقایسه ای بین سیاق آیات روزه با آیات قصاص و وصیت.....
9.....	ویژگیهای تعبیر به (یا ایها الذین آمنوا).....
10.....	معنای لغوی (صیام) و (صوم) و منظور از (الذین من قبلکم) در آیه شریفه.....
11.....	روزه در ادیان و اقوام دیگر، در بیان فلسفه و حکمت عمده روزه در اسلام.....
12.....	هدف از تشریح روزه در اسلام.....
13.....	پیام فایده روزه و اینکه نفع آن عاید خود انسان می شود.....
14.....	گفتار بعضی از مفسرین عامه در باره (ایاما معدودات) و رد آن.....
16.....	استحباب روزه در روز عاشورا از بدعت های ابداعی بنی امیه است.....
18.....	روزه بر مریض و مسافر واجب نیست.....
19.....	روزه بر مسافر و مریض حرام است ، نه مباح.....
21.....	دو اشکال که بر قول این گروه وارد است.....
22.....	بیان عدم وقوع نسخ در آیات روزه و رد قائلین به وقوع نسخ در این آیات.....
23.....	چکیده سخن در رد کسانی که قائل به وقوع نسخ در آیات روزه شده اند.....
24.....	معنای کلمه (تطوع) و موارد استعمال آن.....
27.....	مراد از جمله (وان تصوموا خیر لکم).....
	اشکالاتی که به قول این گروه از مفسرین که ان تصوموا خیر ولکم را بمعنی
27.....	استحباب روزه بر مریض و مسافر دانسته اند وارد است.....

- 29 فرق بین (انزل) و (تنزیل) و اشاره به وجه تسمیه
- مراد از نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسی اقوال مختلف درباره تدریجی یا
- 30 دفعی بودن نزول آن ⁽¹⁸⁾
- 31 رد گفتار کسانی که آیه را حمل کرده اند بر نزول جزئی از قرآن در ماه رمضان..
- 32 آنچه در این باره از تدبر در آیات کتاب استفاده میشود
- آیات دیگری از قرآن که دلالت می کند قرآن ابتدا دفعی و سپس تدریجی نازل
- 34 شده است
- 36 چکیده سخن در آنچه که حاصل تدبر در آیات قرآنی است
- 37 گفتار بعضی از اهل بحث در توجیه نزول قرآن در ماه رمضان
- 39 توضیح بی پایگی و واهی بودن آن گفتار
- آیاتی از قرآن کریم که دلالت می کند پیامبر ﷺ قبل از بعثت و نزول قرآن هم
- 42 نبی بوده و هم نماز می خوانده است
- 43 استدلال به آیاتی از سوره های محر و مدثر بر رد گفتار مفسر مذکور
- 44 رد بخش های دیگری از گفتار این مفسر
- 46 ورد استعمال کلمه (ناس)
- 50 بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات روزه و نزول قرآن)
- 51 (دو روایت در کیفیت روزه گرفتن پیامبر اسلام ﷺ)
- مراد از حدیث قدسی: روزه فقط برای من است و من جزای آن هستم (یا جزای
- 51 آنرا میدهم)
- 52 روایاتی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل آیه (اكتب علیکم الصیام)
- 53 چند روایت در باره معنای (قرآن)، (فرقان) و (کتاب)
- روایاتی در زیر آیه (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و حکم روزه ماه رمضان
- 55 برای مسافرو مریض
- 57 دو روایت از امام صادق (علیه السلام) در باره تکبیر عید فطر و حکم شرعی آن

- روایاتی درباره نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر 59
- گفتار ابن عباس درباره ماه رمضان و لیلہ مبارکہ و بررسی گفتار او 60
- آیه 186 بقرہ 61
- بیان آیایہ 61
- نکات و دقایقی کہ در آیه شریفہ بکار رفته است و فرق بین دعا و سؤال و سخن
در معنای عبودیت 63
- نزدیک بودن خدای سبحان بہ بندگان ، مقتضای مالکیت مطلقہ الہی و عبودیت
عباد است 65
- شرط استجاب دعا و اشارہ بہ تقسیم دعا بہ غریزی (فطری) و زبانی 66
- دو گونه دعا کہ بہ هدف اجابت نمی رسد 68
- آیات دیگری از قرآن در باب دعای و مضمون یگانہ ای کہ ہمگی آنها بر آن
دلالت دارد 69
- آنچه از آیات مربوطہ استفادہ می شود اینست کہ مطلق عبادات دعا هستند 70
- بحث روایتی (شامل روایاتی در فضیلت ، شرائط و آداب دعا) 71
- اخلاص در دعا بہ معنای ابطال اسباب عادی نیست 73
- اشارہ بہ دو نظام در زندگی انسان : نظام فطری و نظام تخیلی 74
- فرمایشات پیامبر ﷺ و امیر المؤمنین علیہ السلام درباره دعا 75
- معنای اینکه فرمودہ اند: (عطیہ بہ اندازہ نیت است) 76
- (فلسفہ دست بلند کردن در حال دعا کہ سیرہ پیامبر اسلام بوده است) 78
- سفارشات رسول خدا بہ ابوذر و توضیح برخی از جملات آن 80
- اشارہ بہ رابطہ دعا با اسباب عادی در فرمایش پیامبر ﷺ 82
- اعتقاد بہ جریان امور عالم تنها از مسیر اسباب خود سلب اختیار از خداوند نمی
کند 84

فرمایش امام (علیه السلام) که دعا هم از قدر است و روایاتی در باره رد قضای	
الهی به سبب دعا	85
فرمایشات امام صادق (علیه السلام) در شرایط استجابت دعا	87
سر اینکه فرمود (اگر خدا را به حق معرفت میشناختند کوهها در برابر دعای	
شمامتلاشی میشدند	90
آیه 187 بقره	92
سوره بقره ، آیه 187	92
ترجمه آیه	92
رعایت ادب در قرآن و استعاره ای لطیف درباره زوجین	94
ناسخ بودن آیه شریفه حکم قبلی را مبنی بر حرمت عمل زناشوئی در شبهای ماه	
رمضان ⁽⁶⁵⁾	95
رد توجیح فوق و پاسخ به توجیهاتی که برای آیه شریفه کرده است	98
طرح یک اشکال در ارتباط با مسئله نسخ در آیه و پاسخ به آن)	98
نتیجه گیری مطالب و بیان معنای آیه شریفه	100
معنای (فجر) و بیان ابتداء فرمان روزه در ضمن یک استعاره زیبا	102
تجدید زمانی زمانی انتهای روزه و فرق بین تمام و کمال و علت اینکه و علت اینکه	
در مورد روزه (اتموا) به کار رفته است	103
معنای اعتکاف و اشاره آیه شریفه به یکی از شروط آن	104
بحث روایتی (در ذیل آیه کریمه احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم ...)	
و شاءن نزول آن)	105
دو روایت در شاءن نزول (احل لكم ليله الصيام ...) به نقل از تفسیر (الدارالمنثور)	
سیوطی	106
آیه 188 بقره	108
سوره بقره ، آیه 188	108

108	ترجمه آیه
109	بیان آیه
110	امضای مالکیت خصوصی انسان در قرآن و محترم شمردن آن
112	بحث روایتی
112	بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه)
113	بحثی علمی و اجتماعی
113	بحث علمی و اجتماعی (پیرامون مالکیت فردی)
116	آیه 189 بقره
116	سوره بقره ، آیه 189
116	ترجمه آیه
116	بیان آیه
116	معنای هلال و وجه تسمیه آن
117	در (یسئلونک عن لاهله) چه چیزی مورد سؤال واقع شده است ؟!
119	ماههای قمری و نقش مهم آنها در تنظیم امور زندگی انسانها
122	بحث روایتی
122	پیرامون آیه شریفه (یسئلونک عن الاهله ..) و شاءن نزول آن
124	روایتی از تفسیر الدر المنثور در شاءن نزول آیه و نقد و بررسی آن
125	سوره بقره ، آیات 190-195
125	آیات 195 - 190 بقره
126	ترجمه آیات
127	بیان آیات
127	سیاق آیات در ارتباط با فرمان جهاد و قتال با مشرکین مکه است
129	اشاره به جنبه دفاعی قتال در اسلام
130	معنای (فتنه) در قرآن

131	 لزوم دعوت قبل از قتال (90)
132	 نسخ نشدن آیه شریفه (قاتلوهم حتی لاتکون) با آیه 29 توبه
135	 تجاوز ابتدائی مذموم و ممنوع ، و تجاوز در برابر تجاوز، پسندیده و مشروع می باشد
136	 معنای احسان در برابر ظالم
137	 معرفی جهادی که قرآن بدان فرمان داده
137	 گفتاری پیرامون جهادی که در قرآن بدان فرمان داده شده است
139	 دسته های مختلف آیات قرآنی راجع به جهاد و قتال و مراتب و مراحل آن
140	 اسلام و دین توحید فطری است و مجاهده در راه دفاع از این دین نیز فطری است
141	 حکم قرآن درباره قتال با شرک های در لفافه و نمونه هایی چند از آیات قرآنی درباره آن
143	 پاسخ به گفته غلط: اسلام دین شمشیر و اجبار است و مخالف روش انبیای سلف می باشد!
144	 پاسخ به اشکال مسلمان شدن برخی از روی ترس و تحمیل قانون به اقلیت ها
146	 مسئله قبال و سیره انبیاء الهی در ارتباط با آن
147	 بحث اجتماعی
147	 بحث اجتماعی (در بیان اینکه هر قتال و مبارزه ای جنبه دفاعی دارد)
149	 انسان و جایگاه او از نظر دفاعی در بین حیوانات
150	 بحث روایتی (در ذیل آیات قتال
151	 بحث روایتی
151	 در ذیل آیات قتال
153	 روایاتی در ذیل آیه (وقاتلوهم حتی لا تکن فتنه)

روایاتی در ذیل آیه (الشهر الحرام بالشهر الحرام) و مسئله قتال در ماههای حرام	154
روایاتی در ذیل آیه (و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه)	155
آیات 203 - 196 بقره (مربوط به حج)	158
بیان آیات	160
فرق بین تمام و کمال و مراد از امر به اتمام حج	160
معنای حج و بیان اقسام آن در اسلام	161
معنای کلمه هدی و فرق آن با هدیه	162
تفاوت اعمال و مناسک حج برای اهل مکه و غیر آنها از مردم	166
وجه تشدید بلیغ امر به تقوی در آیه شریفه (واتقوا الله ...)	168
آیه ای که دلالت می کند بر اینکه دادوستد در حج حلال است	170
وقوف و کوچ از عرفات یکی دیگر از مناسک حج خانه خدا	172
دعوت به ذکر و یاد خدا و مبالغه در آن در خلال مناسک حج	172
بحث روایتی	178
بحث روایتی (در ذیل آیات حج و شاءن نزول و بیان آنها)	178
بحث روایتی دیگر	185
بحث روایتی دیگر (در باره حج تمتع و نقد و بررسی ترحیم آن بعد از رسول الله	
صلی الله علیه وآله وسلم	185
روایاتی چند از طریق اهل سنت در باره حج تمتع	186
روایاتی دال بر تشریح حج تمتع در زمان پیامبر و نهی خلیفه دوم آن بر اساس	
اجتهاد شخصی	188
گفتار صریح عمر در اینکه آنچه رسول خدا انجام می داده او از آن نهی می کند	191
حکم خلیفه دوم بر تصریح خود او بر خلاف قرآن است	193
بررسی کلی پیرامون نهی از متعه در حج	193

- دلائلی که در روایات برای تحریم حج تمتع (پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم
(اقامه شده و تقدو رد آنها 194
- تمتع در حج موافق با کتاب خداست نه نهی از آن 195
- نهی عمر صراحتاً اجتهاد در مقابل نص است 197
- رد استدلال برخی که گفته اند حکم تمتع در حج باعث تعطیل بازارهای مکه است
..... 198
- رد استدلال برخی که تشریع حج تمتع را بر مبنای قول عثمان بر اساس ترس از
رسول خدا دانسته اند 199
- حج تمتع مختص اصحاب پیامبر نیست 201
- امثال دستورات رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم واجب است ، احکام خدا نسخ
ناشدنی است و والی حق ندارد احکام خدا و رسول صلی الله علیه و آله وسلم را تغییر
دهد 201
- اطاعتی که آیه (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم) برای ولی امر قرار
میدهد اطاعت در غیر احکام است 203
- ولی امر نمی تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند ولی آنچه
می کند به صلاح حال امت می کند 204
- تطبیق آنچه در باره حدود اختیارات ولی امر گفته شده با مسئله تمتع و آنچه از
خلیفه دوم صادر شد 206
- آیات 204 207 بقره 207
- بیان آیات 207
- تقسیم مردم از نظر صفات و ذکر احوال و خصائص منافق 207
- فساد تکوینی و فساد تشریعی و آنچه در آیه (و الله لا یحب الفساد) مورد نظر است
..... 210
- معنای عزت در آیه (اءخذته الغرة بالاثم) و اینکه عزت حقیقی مراد نیست 211

212	بحث در معنای باء در (بالاثم) و متعلق آن در آیه (اءخذته الغرة بالاثم)
214	دسته ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)
215	بحث روایتی
215	دسته ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)
	روایات زیادی نقل شده که آیه (و من الناس من یشری نفسه ...) در شاءن امیر المؤمنین علیه السلام در شب فراش نازل شده است
216	آیات 208 210 بقره
218	بیان آیات
219	هفت آیه کامل که راه نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می کند
219	معنای (سلم) که بدان امر شده و مراد از (گام های شیطان) که از آن زنهار داده شده است
220	خداوند متصف به صفات اجسام نیست و ظواهر برخی آیات باید به وسیله آیات محکم قرآنی معنا بشود
223	توجیهی لطیف تر و دقیق تر از ظواهری که افعال حدوثی را به خداوند نسبت می دهد
224	بحث روایتی
227	بحث روایتی (پیرامون مراد از آیات یاد شده)
227	بحث روایتی دیگر
229	تفسیر آیه: (هل تنظرون ...) و آیات مشابه آن در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) بر سه وجه
229	(بحث پیرامون رجعت)
230	مسأله رجعت ورد بر منکرین آن
232	روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام نسبت به اصل رجعت متواتر است
234	

بیان اینکه بین نشاء دنیا و نشاء قیامت مزاحمتی نیست همانگونه که بین عالم	
برزخ وعالم دنیا هم مزاحمتی وجود ندارد	235
روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز رجعت و روز قیامت مراتب مختلف یک	
حقیقت هستند	236
آیات 211 212 بقره	238
ترجمه آیات	238
بیان آیات	238
عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنی اسرائیل و اشاره به علت انحراف کفار	
	238
سرچشمه تمامی انحرافات زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم است	239
آیه 213 بقره	241
ترجمه آیه	241
بیان آیه	241
بیان آیه شریفه و اشاره به علت تشریح دین	241
آغاز خلقت انسان	244
آغاز خلقت انسان	244
فرضیه های علمای طبیعی امروز در باره تکامل بشر هیچ دلیل علمی و یقینی	
ندارد	245
انسان از روحی و بدنی ترکیب شده	245
انسان مرکب از روح و بدن است	245
شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا	247
شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا	247
دانش های عملی انسان	248
دانش های علمی انسان	248

- 249..... گوناگونی علوم و ادراکات انسان
- هدایت خداوند که مربوط به تمامی موجودات می شود ، و هدایت او که مختص
- 251..... انسان است
- 252..... انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می کند
- به کار گرفتن هر چیزی توسط انسان ، به منظور انتفاع از آنها انسان هر چیزی را...
- 252.....
- 253..... مدنی بودن انسان انسان بمقتضای طبیعتش مدنی است
- 255..... پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان
- 255..... پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان و لزوم تشریع قوانین در جوامع بشری
- 256..... راه های اعمال قانون در جامعه
- 258..... بیان یک مثل برای درک بهتر مطالب فوق
- 259..... تنها راه صحیح رفع اختلاف ، راه دین است
- 259..... تنها راه صحیح رفع اختلاف راه دین است
- 260..... اعتقاد به معاد و نقش آن در زندگی انسان
- ستایش فراوان علم و علما در قرآن کریم خود سخن کسانی که اساس دین را
- 262..... برجهل تقلید می دانند باطل می کند
- 263..... اختلاف در خود دین
- 263..... اختلاف در خود دین
- 264..... انسان بعد از دنیا
- 264..... انسان بعد از دنیا
- 267..... (كان الناس امة واحدة...) معنای کلمه (امت) ، ریشه و موارد استعمال آن
- بیان مراد از امت واحده بودن انسان و اشاره به پیدایش دو اختلاف در میان آنها
- 267.....
- 269..... بررسی مسئله اختلاف از قدیم ترین عهد زندگی بشر

تفسیرهای دیگری بر (كان الناس امة واحدة) و نقد ورد آنها.....	270
تفسیر بعضی که مفاد آیه را مدنی بالطبع بودن انسان در همه ادوار تاریخ پنداشته اند.....	272
سه وجه در رد گفتار مفسرین فوق الذکر.....	273
تفسیر آیه (فبعث الله النبيين و مندرین) و وجه اینکه تعبیر به بعث و بنی شده نه ارسال و رسول.....	274
نخستین کتاب آسمانی کتاب نوح علیه السلام بوده است.....	277
اختلاف در دین به وسیله علما و از طغیان و بغی پدید آمده است.....	278
سه طائفه که خداوند آنان را معذور می داند.....	278
فطری بودن دین با غفلت و اشتباه منافاتی ندارد.....	279
نکاتی که از آیه شریفه (كان الناس امة واحدة) استفاده می شود.....	280
عنایت خدای تعالی به رفع اختلافات انسانها و هدایت بشر بسوی کمال از راه بعث انبیا (علیه السلام).....	282
تقریر دلیل و برهان برای نبوت عامه.....	284
به حکم عقل و تجربه راه رفع اختلافات انسانها منحصر در تفهیم الهی از راه وحی و نبوت است.....	285
بیان اینکه تجربه و بحث کرده وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت دیگر اقتضای خلافت آن را ندارد.....	286
(نکته ششم) دین اسلام که خاتم ادیان است برای آخرین مرحله کمال انسان تشریع شده است.....	288
شبهه شریعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نیست و پاسخ بدان.....	288
گفتار در عصمت انبیا علیه السلام.....	290
نکته هفتم عصمت انبیا علی نبینا و آله و علیهم السلام گفتار.....	290
عصمت انبیا (علیه السلام) از خطا در تلقی و در تبلیغ وحی.....	292

عصمت انبیا (علیه السلام) از معصیت . و ذکر آیاتی که به طور مطلق بر عصمت	
انبیا (علیه السلام) دلالت دارند	293
آیاتی که به طور مطلق بر عصمت دلالت می کنند	294
استدلال از طریق عقلی بر عصمت انبیاء	296
استدلال به آیه (و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله) بر عصمت انبیاء	298
اشکال به آیات استدلال شده بر عصمت انبیاء و پاسخ به آن	299
سبب و منشاء عصمت انبیا (علیه السلام) نیرو و ملکه نفسانی آنها است نهعامل و	
سبب خارج از وجود ایشان	300
گفتاری در نبوت	303
گفتاری در نبوت	303
معنای (رسول) و (نبی) و فرق آن دو	303
انبیائی که در قرآن از آنان یاد شده است	305
تعداد انبیا و انبیای اولوالعزم	306
بحث روایتی	309
بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیه (كان الناس ...) و پیرامون نبوت و مسائل	
آن)	309
روایتی از امام صادق (علیه السلام) در اثبات نبوت و وجود انبیاء الهی	311
روایتی مشهور در باره عدد انبیاء و رسل و کتب مرسله	312
روایاتی درباره انبیای الوالعزم (علیه السلام)	315
معنای اولوالعزم و اقوال متعدد درباره انبیای اولوالعزم	316
روایتی از امام صادق (علیه السلام) دالّ بر اینکه شریعت محمدی	
صلی الله علیه وآله وسلم کامل ترین شرایع است	319
بحث فلسفی	320
(درباره نبوت عامّه از جهت اثر آن در کمال یابی انسان)	320

عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیاء (علیه السلام) کفایت نمی کند.....	322
بحث اجتماعی.....	323
(درباره نبوت و پاسخ به شبهات و اشکالات).....	323
رابطه هدایت الهیّه و دعوت نبویه به هدایت تکوینیه.....	325
آثار تکوینی هدایت دینی در اصلاح جوامع بشری و تاءثیر متقابل عمل و نفس در یکدیگر.....	327
اشاره به اقسام اجتماعات بشری و اینکه تنها می توان از تربیت دینی امید خیر و سعادت داشت.....	328
رابطه دعوت انبیاء (علیه السلام) با فطرت انسانها.....	330
بطلان گفتار کسی که در صدد توجیه طبیعی مسائل نبوت برآمده است.....	332
پاسخ به این شبهه که مسئله نبوت امری خارق العاده و از فطرت همگانی بیگانه است.....	335
توضیحی درباره عصمت انبیاء (علیه السلام) در پاسخ به شبهه.....	337
خطا و غلط در تکوین راه ندارد و ارتباط این مسئله با عصمت انبیاء.....	338
شعور باطنی انبیاء (علیه السلام) یعنی وحی مانند شعور فطری همگانی تغییر و تاءثیر پذیر نیست.....	339
نتایجی که در این مبحث به دست آمده.....	342
سوره بقره ، آیه 214 (درباره ثبات و تسلیم در برابر سختی ها و فتنه ها که امت هابدان مبتلا می گردند).....	343
بیان آیه.....	343
بهشت رضوان و قرب رب العالمین در گرو تحمل سختی ها است و سنت الهی در میان امم گذشته در بین امت اسلام تکرار خواهد شد (تکرار تاریخ).....	344
معنای باساء و ضراء و اشاره به سنت جاریه الهی درباره همه انسانها.....	347

348	سوره بقره آیه 215 (درباره انفاق)
349	ترجمه آیه
349	بیان آیه
349	توضیح نکته ای که در عدم انطباق جواب به سؤال در آیه نهفته است
	رد وجوه نادرست که در مورد عدم تطابق سؤال و جواب در آیه گفته شده است
350	
	مواردی از آیات قرآنی که در آنها یکی از فنون بلاغت که انتقال از مطلبی به
353	مطلب دیگر است به کار رفته است
354	بحث روایتی
354	(در ذیل آیه شریفه مذکوره و شاءن نزول آن)
355	سوره بقره ، آیات 216 218
356	بیان آیات
359	چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده ؟
360	وجه تکرار کلمه عسی در آیه شریفه (و عسی ان تکرهوا)
362	سؤال درباره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن
363	گفتاری پیرامون حبط
	معنا و آثار حبط اعمال و بیان اینکه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادی و
363	معیشتی است)
	بی اساس بودن نظام در این که آیا اعمال شخص مرتد تا حین مرگ باقی است یا
367	به محض ارتداد حبط می شود
368	بررسی مسئله تاءثیر اعمال نیک و بد در یکدیگر (احباط و تکفیر)
	مسئله اصلی در مبحث احباط و تکفیر، زمان و مکان استحقاق جزائی اعمال است
370	
374	گفتاری پیرامون احکام اعمال از حیث جزا

- 374 اشاره به اعمال نیک و بدی که به انحاء مختلف در یکدیگر اثر می گذارد.....
- نظامی که از لحاظ پاداش و کیفر اعمال بر اعمال حاکم است مغایر نظام طبیعی
- 377 اعمال است.....
- اختلاف بین این دو نظام نه تنها مخالف مبانی عقلی نیست بلکه مبتنی بر احکام
- 378 کلیه عقلانیه است.....
- 380 طریقه سخن گفتن قرآن با مردم در خصوصیات احکام جزا.....
- 381 نمونه هایی از موارد جزایی که عقل عملی اجتماعی هم به آنها حکم می کند..
- 382 بیان عدم اختلاف و تعارض بین دو دسته آیات مربوط به جزای اعمال.....
- 384 مردم از نفی علم از مجرمین در دنیا و آخرت.....
- 385 گفتاری از امام غزالی پیرامون نقل اعمال (از شخصی دیگر).....
- 387 اشکال بر کلام غزالی.....
- 388 محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها.....
- 389 وجود ارتباط بین اعمال انسان و حوادث خارجی این جهان.....
- 390 نتایج اعمال نیک و بد افراد و جوامع در این عالم.....
- نعمت ها و بلاهای الهی و عناوین آنها در خصوص دو دسته مختلف : امت صالح ،
- 392 امت طالح و بد.....
- اعتقاد به تاءثیر اعمال انسان در پیدایش حوادث عمومی به معنای انکار نظام
- 394 علیت در جهان طبیعت نیست.....
- 395 وجود شرور در دنیا جزئی از نظام تکوینی خالق عالم است.....
- 396 آنچه را خدای متعال آفریده است بیهوده و عبث خلق نکرده است.....
- 399 عوامل سعادت و خیر بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد.....
- به علت محدود بودن فکر و درک انسان ، غلبه خدائی برای اکثریت مردم مجهول
- 400 است.....
- 401 غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است.....

مؤمن در هر حال منصور و غیر مغلوب است و حق در دنیا هم در ظاهر و هم در	
باطن غالب است	402
مناطق و ملاک در حق بودن و باطل بودن قول و فعل	404
اقوال و افعال نیک (حسنات) منطبق بر حکم عقل هستند	405
بحث روایتی	406
(در ذیل آیات گذشته)	406
روایاتی به نقل از ابن عباس در خصوص آیه (و عسی ان تکوهوا شیئا) و بیان مفاد	
روایت	406
روایتی در شأن نزول آیه (یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه ...)	407
داستانی از تاریخ صدر اسلام و شأن نزول آیه حرمت جنگ در ماههای حرام از	
زبان یک روایت	409
سوره بقره ، آیات 220 219	412
بیان آیات	412
معنای خمر و میسر و ذکر چگونگی بازی مسیر	413
معنای (اثم) و بیان مضرات جسمانی و اخلاقی میگساری	414
تحریم تدریجی میگساری توسط شارع مقدس اسلام	417
رد سخن بعضی از مفسرین که گفته اند آیه سوره بقره صریح در حرمت شراب	
نیست	418
آخر مرحله در تحریم خمر و میسر	420
شرح بقیه مفردات آیه شریفه سیئلونک عن الحمر و المسیر قل فیها اثم کبیر	421
معنای عفو در (یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو...)	422
دو نکته در آیه : 1 تشویق مردم به تفکر پیرامون حقایق وجود 2 عدم رضایت به	
تقلید و اطاعت کورکورانه	424

وجه اینکه مسلمانان از امر ایتم از پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم سوال کردند	425.....
ترخیص در اختلاط سرپرستان و اولیاء ایتم با ایتم ، متضمن مساوات بین تمام	426.....
مومنین است.....	428.....
بحث روایتی.....	428.....
(در ذیل آیات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستی ایتم).....	428.....
روایتی از ائمه معصومین علیه السلام در شدت حرمت شرب خمر.....	429.....
پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم شراب خمر را لعنت می کند.....	430.....
روایتی درباره وضع شراب خمر در روز قیامت.....	432.....
روایاتی در شأن نزول (و یسئلونک ماذا ینفقونقل العفو) و معنای عفو.....	433.....
روایاتی در شأن نزول (و یسئلونک عن الیتامی).....	434.....
سوره بقره ، آیه 221.....	434.....
ترجمه آیه.....	434.....
بیان آیه.....	435.....
معنا و مراتب شرک به موارد استعمال کلمه (مشرک) و (کافر).....	436.....
در قرآن کریم کلمه (مشرک) بر غیر اهل کتاب اطلاق شده و اطلاق آن بر اهل	438.....
کتاب ثابت و معلوم نیست.....	438.....
ظاهر آیه شریفه تحریم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج با اهل کتاب	440.....
عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بین آیات سوره بقره و آیات سوره مائده و ممتحنه	442.....
ملاک شایستگی در طرف ازدواج ایمان است نه مزایای اعتباری دیگر.....	442.....
بحث روایتی.....	442.....
(در شأن نزول آیه شریفه و لا تنکوا المشرکات حتی یؤمنن ...)	442.....

- 443.....سوره بقره ، آیات 222 223.....
- 444.....بیان آیات.....
- 444.....معنای (محیض) و (اذی) و وجه اینکه قرآن محیض را اذی خوانده است.....
- آراء طوائف و مذاهب مختلف در مسأله محیض و رعایت اعتدال در نظریه اسلام
- 446.....در این باره.....
- 449.....معنای طهارت و بررسی منشاء پیدایش مفهوم طهارت و نجاست در بین مردم
- کلماتی که بر طهارت و نجاست مادی و معنوی دلالت دارند، و اینکه اسلام هر دو
- 450.....قسمطهارت و نجاست را معتبر شمرده است.....
- اسلام دین توحید است و تمام فروغ آن به همان اصل بر می گردد. اصل توحید
- طهارت و بقیه معارف آن نیز طهارتها هستند.....
- 452.....
- 454.....بررسی گفتاری برخی مفسرین در استدلال به آیه (فأتوا حرثکم انی شئتم) ..
- معنای توبه و وجه اینکه توابعین و متطهرین در آیه شریفه ان الله یحب التوابین و
- 455.....یحب المتطهرین به صورت مطلق آمده است.....
- معنای آیه (فاتوا حرثکم انی شئتم) با توجه به کاربرد دو گانه انی در زمان و
- 457.....مکان.....
- 458.....حاصل کلام در معنای جمله (زنان شما کشتزار شمایند).....
- امر به ازدواج و تناسل و دیگر دستوراتی که مربوط به زندگانی دنیوی است به
- 459.....امربه عبادت و ذکر خدا منتهی می شوند.....
- 461.....بحث روایتی.....
- 461.....(در ذیل آیات گذشته مربوط به حیض ، طهارت ...)
- روایاتی از امام صادق (علیه السلام) درباره احکام حائض و مفاد آیه (فاتوهن من
- 462.....حیث امرکم الله ...)و (ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین).....
- روایتی از امام باقر (علیه السلام) درباره حالتهای مختلف دل انسان و اینکه آیا
- 464.....بعضی موارد مورد ابتلاء مؤمنین نفاق محبوب می شود یا خیر؟!.....

465	توضیح و تفسیر برخی قسمتهای روایت مذکوره.....
467	روایاتی از معصومین (علیه السلام) درباره مفاد آیه (نساء کم حرث لکم ...).....
	روایتی از اهل سنت در شأن نزول (نساوئکم حرث لکم ...) و بیاناقوال مختلف در
469	استدلال به آن
470	روایاتی چند از اهل سنت و بیان فتوای آنان بر جواز وطی از پشت همسر
472	استدلال ابن عباس درباره حیض و بررسی استدلال او
474	سوره بقره ، آیات 224 227.....
474	بیان آیات.....
475	معنای کلمات (عرضه) و (ایمان) و وجه تسمیه کلمه یمین به معنی سوگند
477	معنای آیه شریفه (و لا تجعلوا الله عرضه لایمانکم ...).....
478	آثار سوء روانی و اجتماعی سوگند بسیار
479	معنای کلمه (لغو) و مراد از سوگند لغو در آیه قرآن
480	معنای (کسب) و فرق آن با (اکتساب)
480	گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم.....
	تجربه وجود یک مرکز فرماندهی در بدن که به تمام اعضاء دستور صادر می کند
482	راثبت کرده است
483	پی بردن بشر به مغز به عنوان راءس البدن از دیر باز بوده است
485	نظر ابوعلی سینا درباره مرکز ادراکات نفسانی در انسان
485	اشاره به کراهت سوگندهای لغو و بیهوده
486	تفسیر آیه (للذین یؤ لون من نسائهم) با توجه به مفردات آن.....
488	بحث روایتی
488	(شامل روایاتی راجع به قسم خوردن وایلاء).....
489	روایاتی از صادقین (علیه السلام) درباره ایلاء
490	سوره بقره ، آیات 228 242.....

- 494..... بیان آیات.....
- 495..... اشاره به حکمت تشریع عده برای زن مطلقه.....
- 496..... توضیحی مبسوط پیرامون واژه (قرء) و معنای آن.....
- معنای کلمه (بعل) و توضیح مرجع ضمیر کلمه بعولتهن در آیه ت (و بعولتهن
 498.....) (احقبردهن ...)
- 499..... سزاوارتر بودن شوهران به مردان مطلقه نسبت به مردان دیگر در صلاق رجعی
- تکرار کلمه (معروف) در آیات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام
 500..... این عمل به وجه سالم است.....
- 500..... (معروف) از نظر اسلام و روش صحیح رعایت تساوی در قانونگذاری اسلام.
- 502..... معنای کلمه (تسریح) و مراد از (تسریح زن بر احسان) در آیه شریفه.....
- 504..... مراد از نگهداری زن به وجه معروف یا طلاق دادن به او وجه نیکو.....
- وجه اینکه (امساک) و (تسریح) در آیه شریفه هم به قید معروف و هم به قید
 505..... احسان مقیدشده اند.....
- وضعیتی که طلاق جایز شمرده شده و شوهر می تواند مهریه را پس گرفته طلاق
 507..... دهد.....
- اکتفا به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف
 508..... اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است.....
- 510..... نوع سوم طلاق و حکم آن.....
- 511..... لطائف و ظرائف دقیقی که در آیات طلاق به کار رفته است.....
- اشاره به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر در آیه (فمن یفعل ذلک فقد ظلم
 512..... نفسه ...).
- 513..... مقصود از نعمت در (و اذکرو نعمه الله علیکم).....
- نهی آیه شریفه از دخالت اولیا در امر ازدواج مجدد همسرانی که عده شان تمام
 515..... شده و می خواهند دوباره با همسر قبلی خود ازواج کنند.....

- 518..... علت اینکه رجوع زنان به شوهران خود ازکی و اءطهر خوانده شده است.....
- 519..... وجه اینکه در آیه شریفه به جای کلمه (والد)، (مولودله) آورده شده است.....
- 520..... فرزند ملحق به پدر است یا مادر؟! و آیه قرآن کدام یک را معتبر می داند.....
- 520..... معنای کلمه ارضاع و حکم بچه شیرخواره پس از طلاق والدین او
- بیام احکامی خچند در خصوص بچه شیر خوار و وظایف والدین او پس از طلاق
- 521.....
- 525..... عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده
- 527..... معنی تعریض و بیان فرق آن با کنایه
- 528..... معنای اکنان و مراد آیه (و لا جناح علیکم فیما عرضتم ...).....
- 529..... معنای (عزم) و وجه اینکه در آیه شریفه عقده نکاح به عزم وابسته شده است
- 531..... معنای (موسع) و (مقتر) و آیه شریفه (و متعوهن علی الموسع قدره ...).....
- 533..... موردی از طلاق که مرد باید نصف مهر زن را به او بدهد.....
- 533..... تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود
- 535..... نماز از واجباتی است که در هیچ حالتی ساقط نمی شود.....
- معنای کلمه (عقل) و بیان کلماتی که در قرآن کریم درباره انواع ادراکات انسانی
- 537..... آمده است).....
- 538..... معانی کلمات زن ، حسابان ، شعور، ذکر و عرفان و معرفت.....
- 539..... معانی کلمات فهم ، فقه ، درایت ، فکر و رای.....
- 540..... معانی کلمات زعم ، علم ، حفظ، حکمت ، خیرت و شهادت.....
- تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود درباره عقل و
- 541..... خردمندی انسان
- در قرآن ، مراد از تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت است ، نه تعقل تحت تءثیر
- 544..... غرائز و امیال نفسانی
- 545..... بحث روایتی

- 545.....بحث روایتی (در ذیل آیات طلاق)
- 548.....حکمت تحریم رجوع بعد از طلاق سوم
- 549.....درباره وقوع سه طلاق با یک لفظ یا در یک مجلس از نظر خاصه و عامه
- 553.....روایاتی در مورد طلاق خلع و مبارات
- 555.....معنای خلع از زبان امام باقر (علیه السلام) و بیان اولین خلعی که در اسلام واقع شده است
- 556.....معنای (عسیله) و روایت معروف به آن که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم واقع شده است
- 557.....عقل متعه در محلل شدن کافی نیست
- 558.....دو روایت در شأن نزول آیه (فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن)
- 560.....روایاتی در باره شیر دادن به فرزند و احکام آن
- 561.....آنچه در اسلام حکم سلبی و یا عدم صحت و عدم اعتبار بر آن بار شده است
- 563.....روایاتی راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده
- 564.....روایاتی در باره آیه (ولا حناح علیکم ان ...) و موردی که بر پرداخت نصف مهر بر مرد واجب می شود
- 565.....مراد از (صلوة وسطی) در (حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی)
- 567.....اقوال مفسرین در تفسیر صلاة وسطی مختلف است
- 569.....روایاتی در ارتباط با آیه (فرجالا او رکبانا...) و نماز خوف
- 571.....بحث علمی
- 571.....بحث علمی (پیرامون زن، حقوق و شخصیت و موقعیت اجتماعی او از نظر اسلام و دیگر ملل مذاهب)
- 572.....زندگی زن در ملت های عقب مانده
- 572.....زندگی زن در ملت های عقب مانده
- 576.....زندگی زن در امتهای پیشرفته قبل از اسلام

576	زندگی زن در ملت های متمدن قبل از اسلام
578	زن در میان کلدانیان ، آشوریان ، رومیان و یونانیان قدیم
583	وضع زن در عرب و محیط زندگی عرب ،
584	وضع زن در عرب و محیط زندگی اعراب
586	نتایجی که از آنچه گفته شد به دست می آید
588	اسلام چه تحولی در امر زن پدید آورد؟
588	تحولی که اسلام در امر زن پدید آورد
590	هویت زن در اسلام
591	از نظر اسلام مرد و زن از نظر خلقت برابرند
591	ملاک برتری از نظر اسلام تقوی و پرهیزگاری است
592	نکوهش عرب جاهلیت در قرآن به جهت بی اعتنائی به امر زنان
593	و زن و موقعیت اجتماعی زن در اسلام
595	دو خصلت ویژه در آفرینش زن
596	احکام مختص و احکام مشترک زن و مرد در اسلام
598	حیات اجتماعی سعادتمندانه ، حیات منطبق با خلقت و فطرت است
	فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعی افراد و عدالت بین آنان چه افتضائی
600	دارد؟
601	معنای تساوی در مورد حقوق زن و مرد
605	عدم اجرای صحیح قانون به معنای نقص در قانونگذاری نیست
606	آزادی زن در تمدن غرب
606	آزادی زن در تمدن غربی
608	بحث علمی دیگر
608	بحث علمی دیگر (درباره زناشوئی و منشاء طبیعی و فطری آن)
611	آیه 243 بقره

- گفتار یکی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه در مقام بیان حکایتی واقعی نیست بلکه
615.....تمثیلی است از قیام و دفاع مردم
617.....رد گفتار این مفسر
619.....بحث روایتی
619.....بحث روایتی (در باره شاعن نزول آیه شریفه)
622.....بیان آیات
622.....بیان اتصال و ارتباط آیات مذکوره و آهنگ کلی آنها
وجه مقید ساختن قتال و جهاد به قید (فی سبیل الله) و اشاره به معنای قرض دادن
624.....به خدا معیار
معنای قبض و بسط و وجه اینکه سه صفت از صفات خداوند در این آیه آمده
625.....است
غلط بنی اسرائیل برای حاکم که موجب اعتراض آنها به فرماندهی طالوت شد
628.....عمل به مصالح و قدرت بر اجرای آن ، لوازم و شرائط زمامدار است نه شرافت
دودمان و ثروتمندی
631.....افعال خدای سبحان حکیمانه و دارای مصلحت است و در عین حال باری تعالی
محکوم و مقهور مصالح نیست
632.....گفتاری در معنای (سکینت) آرامش روانی در سایه ایمان
635.....اشاره به پیروی جمعی اندک و با ایمان بر لشگری گران و بی ایمان ، در داستان
طالوت و جالوت
639.....لشکر طالوت سه طایفه شدند
641.....استعاره از کنایه ای لطیف در: (ربنا افرغ علینا صبرا)
643.....توضیحی درباره دفاع و فطری بودن آن درذیل (لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض)
644.....
645.....مسئله دفع و غلبه معنایی و عمومی است

- 647.....گفته های سایر مفسرین در معنای دفع در آیه شریفه.....
- 649.....بحث روایتی.....
- بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته ، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت
- 649.....، مراد از سکینت ...)
- 650.....داستان جالوت و طالوت از زبان مبارک امام باقر (علیه السلام).....
- 653.....برسی و توضیح بعضی جملات روایت قم.....
- داستان حضرت داود (علیه السلام) و جنگ طالوت و جالوت به نقل از امام صادق
- 655.....(علیه السلام).....
- 657.....روایتی در باره معنای سکینت.....
- 658.....بحث علمی و اجتماعی.....
- بحث علمی و اجتماعی (بررسی سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعیت محیط در
- 658.....طبیعت و اجتماع و نظر اسلام در این مورد).....
- 661.....اشکال به نظریه متقدمین از سوی دانشمندان متاخر.....
- 664.....نظریه کلی فلسفی در باره سه اصل مذکور.....
- سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه (ولولا دفع الله ...) و آیاتی دیگر به دواصل
- 666.....تنازع و انتخاب اشاره دارد.....
- 667.....رد آن گفته و توضیح بطلان استشهادات آن مفسر از برخی آیات قرآنی.....
- بررسی ادعای ارتباط آیه (و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...) و دو قاعده تنازع
- 669.....در بقا و انتخاب طبیعی.....
- 671.....بحثی در تاریخ و اینکه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزیده است.....
- دو عامل مهم همواره در فن تاریخ دخالت کرده و موجب فساد و بی اعتباری آن
- 672.....گشته اند.....
- عوامل دیگری که در گذشته و در عصر حاضر موجب بدگمانی به تاریخ نقلی شده
- 674.....اند.....

- امتیاز و اعتبار داستان هائی که در قرآن آمده نسبت به عهدین و کتب تاریخ... 675
- آیات 254253 بقره 677
- بیان آیات 678
- دفع این توهّم که بعد از دعوت انبیا (علیه السلام) جنگ چه فایده دارد؟ و اشاره به
علل پیدایش جنگ ها در این آیات 678
- انبیا (علیه السلام) در عین حال که در اصل فضل رسالت مشترکند، از درجات
مختلفی برخوردارند 680
- اختلاف و درگیری بین مردم از جانب خود آنها و مستند به اختیار انسانها است
..... 681
- دو نوع فضیلت و برتری که بعضی از انبیا (علیه السلام) بر بعض دیگر دارند ... 683
- اقوال مختلف در باره اینکه در آیه مراد از پیامبری که خدا با او سخن گفته کیست
؟ 684
- اختلاف دیگر در معنای (دفع بعضهم درجات) و مراد از بعض در آن 685
- آیه به اطلاق خود شامل تمام رسولان می شود و دلیلی بر اختصاص آیه وجود
ندارد 687
- گفتاری پیرامون تکلم خدای تعالی 689
- ویژگیهای انبیا (علیه السلام) و اخباری که ایشان آورده اند امور حقیقه هستند و
در بیان حقائق الهیهمجاز گوئی نشده است 689
- حقیقت (کلام) و تعریف آن در عرف بنی آدم 691
- در قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین ما از خدا نفی و حقیقت معنای تکلم
درباره خدای سبحان اثبات شده است 693
- تکلم خدای تعالی مانند خلقت، احیاء، اماتة، رزق و هدایت از افعال زمانی
خداوند است 694
- موارد استعمال نفس (قول) در قرآن مجید 696

- 698..... قول خدا در تکوینیات عبارت است از خود موجودات تکوینی
- قول خداوند در غیر تکوینیات و قول خدا با ملائکه و شیطان و کلام خود
- 699..... فرشتگان بایکدیگر چگونه است ؟
- 701..... الفاظ دیگری در قرآن که به معنای (قول) و (کلام) نزدیک می باشند
- 703..... بیان حقیقی بودن استعمال لفظ (کلام) و (قول) در غیر موارد بشری
- 706..... آنچه از مطالب گذشته به دست آمد
- دادن بینات و تاءیید به روح القدس در باره حضرت عیسی (علیه السلام) به نحوی
- 707..... خاص است
- 711..... سرپیچی کردن از انفاق کفر و ظلم است
- 712..... بحث روایتی
- بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته ، وقوع اختلاف بعد از رسول خدا
- 712..... صلی الله علیه و آله وسلم و روایاتی در باره تکلیم خدا
- 713..... روایتی در ارتباط با آیه (کان الناس امة واحدة ...) و اختلاف امت
- 716..... روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام در باره تکلم خداوند
- 717..... بحث فلسفی
- بحثی فلسفی (در باره حقیقت کلام و مصادیق آن و بیان فلسفی متکلم بودن
- 717..... خداوند)
- وجه تسمیع علم کلام و اشاره با اختلاف اشاعره و معتزله در باره تقدیم یا حادث
- 720..... بودن کلام خدا
- 721..... نزاع اشاعره و معتزله پایه و اساسی ندارد
- 723..... آیه 255 بقره
- 723..... ترجمه آیه
- 723..... بیان آیه
- 724..... معنای حی و گفتار پیرامون معنای حیاط

725		اقسام سه گانه زندگان و زندگانی در آیات قرآنی
726		اوصاف زندگی دنیا در قرآن و اشاره به حیات جاودانی آخرت
727		حیات حقیقی حیات واجب الوجود است که بالذات فناپذیر است
728		معنای (قیوم)
730		اشکالی که برخی در جمله (سنة و لا نوم) کرده اند و پاسخ به آن اشکال
733		تأثیر علل و اسباب طبیعی به اذن و تأثیر و تصرف خدا منتهی می گردد
735		حد شفاعت هم با شفاعت زبانی منطبق است و هم با سلبیت تکوینی
735		احاطه خدای تعالی بر آنچه که با شفیعان حاضر است و آنچه از آنها غایب است
737		طرح یک سؤال و پاسخ به آن
738		علم ، هر چه هست از خدا هست همچنان که قوت و عزت و حیات منحصر در خدا است
740		مراد از کرسی و وصعت کرسی خداوند در (وسع کرسیه ...)
742		بحث روایتی
742		روایاتی در فضیلت و اهمیت آیه الكرسي
745		مراد از کرسی
748		عرش و نسبت آن با کرسی
752		آیات 256 257 بقره
752		بیان آیات
752		معنای رشد و غی و فرق آن دو با هدایت و ضلالت
753		نفی اکراه و اجبار در دین
754		علت اینکه در دین اکراه نیست
756		دلالت آیه شریفه بر اینکه اسلام دین شمشیر و خون و اکراه و اجبار نیست
756		آیه (لا اکراه فی الدین ...) با آیات وجوب جهاد و قتال نسخ نشده است

- 757.....معنای (طاغوت) و موارد استعمال آن
- 759.....چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعکس
- 761.....حق مطلب در مراد از خارج شدن از ظلمات به نور و بلعکس در آیه الكرسي
- 763.....بحث روایتی
- 763.....بحث روایتی (در شائن نزول آیه لا اکراه فی الدین و روایتی در باره مراد از ظلمات و نور در آیه)
- 764.....آیات 258 260 بقره
- 766.....بیان آیات
- 767.....منشاء اعتقاد به رب النوع ها و پرستش بتها
- ادعای ربوبیت سلاطین و حاکمان خودکامه به سوء استفاده از اعتقادات باطل عوام
- 769.....
- محاجه و مشاجره ابراهیم (علیه السلام) با نمرود، پادشاه زمان که مدعی الوهیت بوده
- 770.....
- 772.....نیرنگ نمرود در محاجه با ابراهیم
- 775.....دفع یک توهّم در باره جمله (خدا به او (نمورد) ملک و دولت داد)
- توضیح احتجاجات ابراهیم (علیه السلام) و تناسب آنها با عوامفریبی های نمرود و انحطاط فکری مردم آن زمان
- 778.....
- ارتجاج دوم ابراهیم (علیه السلام) که نمرود در برابر آن چاره ای جز تسلیم نداشت
- 780.....
- 781.....ستم کاری علت محرومیت از هدایت است
- 782.....گفتاری درباره اینکه احسان وسیله هدایت و ظلم باعث گمراهی است
- لا اینکه بیان دو مقدمه برای روشن شدن وجه محرومیت ظالمین از هدایت الهی به
- 783.....سوی کمال
- 784.....در امور اعتباری و تکوینی از هر امری آثار خودش بروز می کند

- حق ، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر
 785.....برافرادی مشتبه شود
- 788.....وجوح مختلفی که مفسرین در باره عطف موجود در این آیه گفته اند
- حق ، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر
 789.....برافرادی مشتبه شود
- آیات سه گانه ای مورد بحث و به کار رفتن سه جور سیاق برای فهم مخاطب
 791
- طرح یک سؤ ال در ارتباط با آیه مورد بحث و پاسخ به آن.....
 792
- سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه مراد از موت در بیهوشی است .ورد آن.....
 795
- شرح قصه پیامبری که خدا او را می راند و سپس زنده کرد و توضیح جوانب آن و
 پاسخبه اشکالاتی که به نظر می رسد.....
 797
- پیامبری که بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلی خود پی
 برد نه اینکه جاهل بود و علم پیدا کرد.....
 804
- مراد ابراهیم (علیه السلام) از سؤ ال از چگونگی زنده کردن مردگان (ارنی کیف
 تحیی الموتی).....
 806
- سه دلیل بر اینکه مراد ابراهیم (علیه السلام) این بود که خدا کیفیت احیاء را به او
 نشان دهد نه اصل احیاء.....
 808
- گفته برخی از مفسرین مبنی بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست علم به کیفیت
 احیاء را نموده دیدن آن را.....
 809
- پنج دلیلی که مفسر مذکور بر اثبات گفتار خود آورده است.....
 810
- بی اعتباری آن نظریه و پاسخ به دلایل پنجگانه آن.....
 812
- تفسیر باطل یکی از مفسرین در باره درخواست ابراهیم علیه السلام از خداوند در
 خصوص رؤ یت چگونگی احیاء مردگان.....
 815
- وجه بطلان تفسیر مزبور.....
 818

سؤال خداوند از ابراهیم علیه السلام و جواب ابراهیم ..(قال اولم تومن ؟ قال بلى ...)	820
وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقاید یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقاید یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد	821
در مشاهده و حس اثری هست که علم آن اثر را ندارد	823
نکاتی که در پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم وجود دارد	824
دو نکته ای که با دقت در سؤال ابراهیم علیه السلام از خداوند در می یابیم	826
بحث روایتی	830
بحث روایتی (در ذیل آیات محاجه ابراهیم علیه السلام) و درخواست او از خدای تعالی و پاسخ حضرت حق به او...)	830
روایاتی از ائمه معصومین علیه السلام در باره (و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی ..) و داستان آن	832
دو شبهه در ارتباط با این روایت و پاسخ آن	833
سخن در اینکه چهار پرنده ای که ابراهیم انتخاب کرد چه بودند	835
امام رضا (علیه السلام) و ماءمون عباسی و بحث در باره ابراهیم (علیه السلام) و احیاء اموات	836
آیات 261 274 بقره	837
بیان آیات	840
گفتاری پیرامون انفاق	841
تعدیل ثروت ها، کم کردن فاصله طبقاتی ، ایجاد برادری بین مسلمین و ...علل و اهداف تاءکید شدید نسبت به انفاق است	841
از بین رفتن انفاق و شیوع ربا در بین مردم بزرگترین عامل فساد اجتماعی کنونی در جهان غرب است	844

- معنای (کمثل حبت انبتت) و بررسی امثال قرآنی دیگر نظیر آن 845
- توضیحی در مورد امثال و چگونگی تمثیلات قرآن کریم 847
- فوائد و آثار اجتماعی انفاق به قصد تحصیل رضای خدا 850
- آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد کسب رضای خدا 852
- رد کردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدی او، از صدقه و انفاق همراه با منت و آزار بهتر است 853
- ریاکاری در هر عمل مستلزم نداشتن ایمان به خدا و روز جزا در آنعمل است. 855
- معنای (ابتغاء مرضات الله) و وجوهی که در معنای (تثبیت نفس) ذکر شده و بیان وجه صحیح در معنای آن 857
- تشبیه و تمثیل انفاق خالص و انفاق تواءم با من و اذی 859
- کیفیت مالی که باید انفاق بشود 863
- ترس از فقر بر اثر انفاق اعمال طیب و دلپسند، وسوسه شیطنانی است 864
- خودداری از انفاق مال طیب باعث کفر به خدا، اتلاف نفوس، هتک اعتراض، رواج جنایت و فحشا است 866
- خلاصه گفتار در تذکراتی که خداوند در آیه مورد بحث می دهد 867
- معنای (حکمت) 868
- نکاتی در باره آیه (و من یوت الحکمه ...) 869
- چند نکته که جمله (و ما للظالمین من انصار) بر آنها دلالت دارد 870
- ترک انفاق از گناهان کبیره است و چون حق الناس است کفاره و توبه پذیر نیست 871
- آثار و نتایج انفاق علنی و مزیت و فضیلت انفاق پنهانی 873
- خداوند خاطر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تسلی می دهد 874
- مؤمنین تا آنجا که می توانند تظاهر به فقر نمی نمایند و دست سؤال دراز نمی کنند 877

نکته التفات از همه مسلمین به شخص پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در آیه شریفه	878
بحث روایتی	879
بحث روایتی (در ذیل آیات انفاق)	879
خرج کردن برای زن و فرزند صدقه است و یکی از راههای خداست	883
هر عملی که مورد رضایت خدا باشد و برای خدا انجام شود فی سبیل الله است و	
هر نفقه ای در راه خدا صدقه می باشد	884
روایاتی در ارتباط با نزول آیه (یا ایها الذین آمنوا اتقوا...)	884
دو روایت در ارتباط با آیه (الشيطان يعدكم الفقر...)	886
معنای حکمت و روایتی در بیان اهمیت و منزلت عقل انسان	887
بہتر است واجبات ، علنی ، و مستحبات ، پنهانی انجام گیرند	889
روایاتی در مورد اینکه آیه : (الذین ینفقون اموالهم ...) در باره امیر المؤمنین علی	
صلی الله علیه وآله وسلم نازل شده است	890
آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده است	891
آیات 275 281 بقره	892
بیان آیات	894
آیات 275 281 بقره	894
در اسلام در باره هیچ یک از گناهان مانند ربا خواری و حکومت دشمنان دین بر	
جامعه اسلامی سخت گیری و تشدید نشده است	896
معنای (مخبط) شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقیم و نظام عقلانی زندگی	
	898
توضیح اینکه ربا خوار، مخبط، و خارج از نظام صحیح زندگی است	899
و استدلالی قوی و به جا علیه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان ، در آیه	
شریفه	901

- 901 پنج نکته در آیه (الذین یاءکلون الربا...)
آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بعضی از دیوانگی ها بر اثر مس شیطان رخ می
دهد..... 903
903 سخن بعضی از مفسرین مبنی بر عدم انکار دیوانه شدن با مس شیطان
904 بیان نادرستی آن سخن و رد دلائل آن
نادرستی گفته برخی از مفسرین که گفته اند تشبیه ربا خوار به جن زده بیان حال
ربا خواران در روز قیامت است 906
908 سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران
909 به خطا رفتن صاحب المنار در بیان معنای تشبیهی که در آیه شده است
911 وجه تشبیه بیع به ربا، نه بلعکس در سخن رباخواران : (قالو انما الیبعثل الربا)
حرمت ربا و حلیت بیع و سایر احکام الهی تابع مصالح و مفاسد می باشد 914
جمله : (فمن جائه موعظة من ربه ...) در باره همه اعمال زشت قبل از ایمان و
توبه است و شامل همه مسلمین در تمام اعصار می باشد 915
918 به این جمله استناد کرده اند
معنای جمله : (یمحق الله الربا و یربی الصدقات خدا ربا را نابود می کند و صدقات
را نمو و زیادت می دهد)..... 919
دو نکته در بیان آثار گناهان و زشتی ها در فرد و اجتماع و آثار شوم ربا خواری
در عصر حاضر 921
923 فرق بین ربای انفرادی و ربای اجتماعی
بیان ضعف چند قول که در تفسیر جمله (یمحق الله الربا و یربی الصدقات) گفته
شده است 925
معنای جنگیدن ربا خوار با خدا و رسول صلی الله علیه وآله وسلم و جنگیدن خدا
و رسول با رباخوار 928
931 بحث روایتی

- 931..... بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات مربوطه به ربا و عذاب رباخوار.....
- 933..... دو روایت در بیان مراد از مؤ عظه در (فمن جاءه مؤ عظة من ربه ...)
- 934..... روایتی در ذیل آیه (یمحق الله الربوا و...)
- 935..... روایتی در ارتباط با (و ذروا ما بقی من الربوا...)
- 938..... روایاتی در ذیل (و ان کان ذو عسرة ...)
- 939..... بحث علمی.....
- بحث علمی (تحلیل علمی ربا و مفسد اجتماعی و اقتصادی آن با اشاره ای به :
- 939..... تاریخچه ملکیت ، قیمت گذاری ، پول ، معاملات ...)
- 943..... معنای ربا و ربا خواری و آثار شوم آن
- 946..... بحث علمی دیگر.....
- بحث علمی دیگر (گفتار غزالی پیرامون طلا و نقره (درهم و دینار) و معاملات
- 946..... ربوی در آنها).....
- 951..... اشکالاتی بر نظریات غزالی در باره طلا و نقره و مسئله ربا.....
- 953..... آیات 282 283 بقره.....
- 955..... بیان آیات.....
- 955..... بیان و توضیح دو آیه شریفه مربوط به احکام قرض و رهن.....
- 956..... استفاده نادرستی که از جمله (اتقوا الله و یعلم کم الله) شده است.....
- 958..... آیه 284 بقره.....
- توضیح معنای : (و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه) و بیان اینکه خداوند انسانها
- 959..... رابه جهت احوال و ملکات نفسانی منشاء اعمال محاسبه می کند.....
- 961..... اقوال نادرستی که در تفسیر آیه : (ان تبدوا ما فی انفسکم ..و) گفته شده است ...
- 963..... بحث روایتی.....
- بحث روایتی : (روایات مختلف و معارضی که در باره نسخ یا عدم نسخ آیه (ان
- 963..... تبدوا) آمده است.....

نقد روایات مذکوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن به آیه کریمه (ان تبدو)	965.....
آیات 285 286 بقره.....	968.....
بیان آیات.....	969.....
توضیح معنایی که این دو آیه در صدد بیان آن هستند.....	969.....
این آیات در مقام نسخ آیه قبل نیستند.....	971.....
یکی از زیباترین سبک های قرآنی (نقل قول بدون آوردن کلمه گفت یا گفتند).....	973.....
حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خدای سبحان.....	975.....
تکلیف نکردن به آنچه که در قدر و اختیار انسان نیست سنت خداوند در بین	
بنندگان است.....	976.....
خطا و نسیان از اخیار آدمی خارج است ولی مقدمات خطا و نسیان اختیاری است	
.....	977.....
خطا و نسیان ، تمرد نیست ، چون از اختیار آدمی خارج است.....	978.....
دعوت عمومی به سوی دین توحید و جهاد در راه اعلای آن ، اولین وظیفه مومنین	
بعد از ایمان و اظهار عبودیت حق است.....	981.....
فهرست مطالب.....	983.....